

T. C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sosyoloji Anabilim Dalı

Doktora Tezi

**II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı-Türk Aydınında
Batı Eleştirisi: *Sırat-ı Müstakim* Örneği**

Birgül Koçak
2502030201

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mahmut Arslan

İstanbul 2010

Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonunca 4171 nolu Tez Projesi olarak desteklenmiştir.



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜ



TEZ ONAYI

Enstitümüz **SOSYOLOJİ ANABİLİM** Dalında **2502030201** numaralı **BİRGÜL KOÇAK**'ın hazırladığı "**İLMEŞRUTİYET DÖNEMİ OSMANLI-TÜRK AYDININDA BATI ELEŞTİRİSİ:SIRAT-I MÜSTAKİM ÖRNEĞİ**" konulu **YÜKSEK LİSANS / DOKTORA TEZİ** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 28.Maddesi **13.12.2010 PAZARTESİ** günü saat:**13.30**'da yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin*kabulü*.....'ne* **OYBİRLİĞİ /OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI(*)	İMZA
PROF.DR.MAHMUT ARSLAN	<i>Kabul</i>	<i>[Signature]</i>
PROF.DR.KORKUT TUNA	<i>Kabulü</i>	<i>[Signature]</i>
PROF.DR.MUSTAFA E.ERKAL	<i>Kabulü</i>	<i>[Signature]</i>
PROF.DR.ERHAN ATİKER	<i>Kabulü</i>	<i>[Signature]</i>
PROF.DR.H.MUSA TAŞDELEN	<i>Kabulü</i>	<i>[Signature]</i>

II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı-Türk Aydınında
Batı Eleştirisi: **Sırat-ı Müstakim** Örneği
Birgöl Koçak

ÖZ

Bu çalışma, temel olarak II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1918) Osmanlı-Türk aydınlarının Batı kavrayışı üzerine odaklanmıştır. Konu, emperyalizmin en yüksek çağını yaşadığı tarihsel konjonktür gözetilerek Batı eleştirileriyle sınırlandırılmıştır. Araştırmanın sahası, dönemin önde gelen yayın organlarından olan **Sırat-ı Müstakim** dergisi ve onun İslamcı yazar çevresi olarak belirlenmiştir.

The Criticism of the West in the Ottoman-Turkish Intellectuals of the
Second Constitutional Period: The Case of **Sırat-ı Müstakim**

Birgöl Koçak

ABSTRACT

This dissertation focuses mainly to the Western perception of the Ottoman-Turkish intellectuals in the Second Constitutional Period. The subject of dissertation is limited into criticisms on the West, by taken into consideration the historical context of the highest era of imperialism. The field of this research is a periodical which is name **Sırat-ı Müstakim** as a leading publication of the period and some Islamist writers who wrote in the periodical in question.

ÖNSÖZ

Türkiye'nin Batı'ya bakışında bugün de hala var olan tereddütün kaynağı pek çok açıdan tarihsel süreçte yaşanan olaylara dayanmaktadır. II. Meşrutiyet Dönemi, bu bakışı belirleyen önemli tarihsel anlardan biridir. Bugünkü durumu anlamak için geçmişe bakmak gerekiyorsa şayet, söz konusu dönem, böylesi bir arayışta kaçınılmaz olarak göz önünde tutulmalıdır. Ancak dünya-tarihsel açıdan meseleye bakıldığında Osmanlı aydınlarının Batı'ya ilişkin tutumları kavranabilir. Bu çalışma da Osmanlı aydınlarının eleştirel tutumlarını bu bağlam içerisine yerleştirerek, hangi argümanlarla desteklediklerini anlamaya çalışmıştır.

Çalışmamın danışmanlığını yürüten saygıdeğer hocam Prof. Dr. Mahmut Arslan'a yapıcı tavrı, gösterdiği sonsuz anlayışı ve öğrettiklerinden ötürü müteşekkirim. Bölüm hocalarımdan Doç. Dr. Ufuk Özcan ve Doç. Dr. Yücel Bulut, çalışma süresince hiçbir sorumu yanıtsız bırakmadılar. Ufuk açıcı önerileri ve elde edemediğim kaynaklara ulaşmam konusundaki desteklerinden ötürü hocalarıma çok teşekkür ederim.

Aytül Tamer ve Sergender Sezer çalışmanın ortaya çıkmasına doğrudan katkı sundular. Emekleri için her ikisine de bir teşekkürden fazlasını borçluyum.

Doktora öğrenciliğim boyunca desteklerini benden esirgemeyen Özgüç Güven, Dilek Görmüş, Alper Karanlı, Buket Çakır, Gonca Kırtıl ve Murad Omay'a, ayrıca bölümdeki sorumluluklarımı benimle paylaşan çalışma arkadaşlarıma özellikle teşekkür etmek isterim.

Şüphesiz bu çalışmanın en büyük yükü ailemin payına düşmüştür. "Ödev"imin sona ermesini sabırla bekleyen küçük yeğenlerim başta olmak üzere, tüm aileme gösterdikleri tahammül için minnettarım.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Öz.....	iii
Abstract.....	iv
Önsöz.....	v
İçindekiler.....	vi
Giriş.....	1
1. Osmanlı Düşüncesi'nde "Batı" İmgesi ve Kaynakları	19
1.1. İmge ve Tarih.....	22
1.1.1. İmge Kavramı.....	22
1.1.2. Stereotip ve Önyargı.....	25
1.1.3. İmgebilim ve Sosyoloji.....	29
1.2. İmgenin Tarihselliği: Batı'da Türk İmgesinin Değişimi.....	31
1.3. Doğu'nun Batı Kavrayışı ve Garbiyatçılık Kavramı.....	42
1.4. Osmanlı Düşüncesinde Batı Kavramı.....	62
2. II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Devleti'nde Siyasi Durum.....	76
2.1. II. Meşrutiyet'in İlanı.....	77
2.2. İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Politikaları.....	79
2.3. II. Meşrutiyet Dönemi'nde Basının Rolü.....	84
2.4. Emperyalizm, Doğu Sorunu ve Osmanlı Devleti.....	88
2.5. Savunmacı Bir Strateji Olarak İttihad-ı İslam/Panislamizm Siyaseti.....	102
2.6. Modernist İslamcılığın Temsilcileri: Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh: <i>El-Urvetü'l Vüskâ</i>	119
3. <i>Sırat-ı Müstakim</i> Çevresi Osmanlı-Türk Aydınlarında Batı Eleştirisi.....	131
3.1. <i>Sırat-ı Müstakim</i> Dergisi ve Modernist İslamcılığın Genel Çerçevesi.....	133
3.1.1. <i>Sırat-ı Müstakim</i> Dergisi.....	137
3.1.2. II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılık Akımının Ana Meseleleri.....	141

3.2. Mehmed Akif’te Batı Eleştirisi.....	155
3.3. Halil Halid’de Batı Eleştirisi.....	173
3.4. Said Halim Paşa’da Batı Eleştirisi.....	188
3.5. Abdürreşid İbrahim’de Batı Eleştirisi.....	198
Sonuç.....	214
Kaynakça.....	224
Özgeçmiş.....	251

GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyılın başlarına kadar geriye giden¹ ve Tanzimat'ın ilanından sonra yoğunluğunu ve hızını arttıran Batılılaşma süreci, gerek kapsamı ve etki alanı, gerekse mevcut yazılı kaynakların toplamı açısından muazzam bir yapı oluşturmaktadır. Türkiye'de siyasetten sosyolojiye, müzikten mimariye çeşitli alanlarda yapılacak herhangi bir tarihsel araştırma, kaçınılmaz olarak Batılılaşma olgusuna başvuracaktır, zira Batılılaşma, Osmanlı Devleti'nin özellikle son yüz yılının ve Türkiye Cumhuriyeti tarihinin temel anlatısı olmuştur. Batılılaşma sürecinde özellikle askeri alanda yenilik düşüncesinden başlayarak “Batı medeniyeti”nden eklettik bir yaklaşımla alınan her fikir ve yöntem, Batı'ya ilişkin bir değer yargısını ve bir anlam yükünü de beraberinde taşımıştır. Dahası, Osmanlı muhayyilesinde var olan Doğu-Batı kategorik ayrımında “Batı” kavramına atfedilen anlamlar da yüklerini tarihsel yaşanmışlıktan almışlardır.

Osmanlı-Türk düşüncesinde *Frengistan*, *Diyar-ı küfr*, *Daru'l-cihad* gibi sözcüklerle de isimlendirilmiş olan Avrupa, tarihte Osmanlı Devleti'yle coğrafi, siyasi, ekonomik ve kültürel olarak sürekli ilişki içinde olmuştur. Dolayısıyla Batı ya da eski kullanımı olan Garp ifadesiyle Avrupa kastedilmiş, Amerika Birleşik Devletleri'nin tarihte yükselişine ve Osmanlı ile ilişkilerini yoğunlaştırana kadar Avrupa ve Batı kavramları birbirinin yerine geçmiştir. Batı kavramı derken, “kavram” sözcüğünün *kavramak* fiilinden türediğini ve Osmanlıca *mefhum* sözcüğünün sadeleştirilmiş Türkçedeki karşılıklarından biri (Devellioğlu, 2006: 600) olduğunu en başta belirtmek gerekir. Anlama, anlayış manasındaki *fehm*'den türeyen *mefhum* ise Kâmûs-ı Türkî'de “anlaşılan, anlaşılmiş, derk [kavrama] olunmuş; mana”

¹ A. H. Tanpınar, 18. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti'nin Avrupa ile ilişkisinin çoğunlukla siyasi ve iktisadi alanlarla sınırlı olduğunu, III. Ahmed devrine kadar ne örf ve adette, ne de fikir ve sanat alanında esaslı bir etkilenmenin olmadığını söyler (2007: 49, 51).

olarak tanımlanmıştır (Şemseddin Sami, 2004: 1386). Dolayısıyla Batı kavramına dair bir inceleme, Batı'ya ilişkin *anlayışları* anlamaya yönelik bir çaba olacaktır.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışma, Osmanlı-Türk düşüncesinde Batı anlayışı genel araştırma konusu çerçevesi içinde belirli bir tarihsel dönemi kendisine temel almıştır. Çalışmanın amacı, esas olarak Osmanlı-Türk siyasi, toplumsal ve düşünce tarihinin önemli bir durağı olan II. Meşrutiyet Dönemi'nde (1908-1918) Osmanlı-Türk aydınları içinde modernist İslamcı yönelimde olan kişilerin Batı'ya ilişkin anlayışlarını ve eleştirel yaklaşımlarını anlamaya ve açıklamaya çalışmaktır. Çalışmanın ana sorunu, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden başlayarak günümüze kadar Türk düşüncesinde Batı kavramına dair süregelmekte olan ikircikli tutumun ya da diğer bir ifadeyle “Aydınlanmacı”, “medeni”, “ileri” Batı ile “emperyalist”, “fesat” ya da “zalim” Batı biçimindeki ikili algının toplumsal bellekte kökleştiği ve derinleştiği tarihsel koşulların ne olduğu ve yine bu tarihsel koşulların Osmanlı-Türk düşüncesinde ne tür yansımalarının olduğudur.

Çalışmanın Konusu

Temmuz 1908'de gerçekleşen II. Meşrutiyet'in ilanı, Türk siyasi ve toplumsal hayatında çok önemli bir dönemin başlangıcı olmuştur. Makedonya'dan başlayarak İstanbul'a ve Asya'ya kadar sevinçle karşılanan bu olay, otuz iki yıl Sultan Abdülhamid'in baskıcı rejiminden (1876-1908) bunalan insanlara özgürlük, hak ve adalet için bir fırsat olarak görünmüştür. Büyük kentler başta olmak üzere pek çok yerde Meşrutiyet ve beraberinde getirmesi beklenen hürriyet havası yaşamı etkisi altına almıştır, öyle ki, mekânların isimleri yenileriyle değiştirilmeye başlanmıştır: “Meşrutiyet Otel”, “Hürriyet Kahvehanesi”, “Kanun-i Esasi Birahanesi” (Türk Yurdu, 1913: 159). Entelektüel ve kültürel hayat ise değişimin en bariz yansımalarının olduğu alan olmuştur. Yepyeni bir dizi edebi, siyasi ve farklı türde süreli yayın yayımlanmaya başlamıştır. Ayrıca sürgünde muhalefetlerini sürdüren bazı Jön Türkler yurtdışında çıkardıkları yayın organlarının merkezlerini, Meşrutiyet'in ilanından sonra yurda dönüşlerinde beraberlerinde İstanbul'a

nakletmişlerdir (Lewis, 2008: 312). İşçilerin grev yapması, yurt dışındaki mültecilerin ve imparatorluk dahilindeki sürgünlerin İstanbul'a dönmeleri (Zürcher, 2009: 146) dönemin ilk özgürlük havasını yansıtan diğer gelişmeler olmuştur. Şüphesiz yaşanan gelişmelerin öncüsü İttihat ve Terakki Cemiyeti siyasi açıdan bu döneme damgasını vurmuştur. İlerleyen süreçte, 1909 yılında 31 Mart ayaklanması, ertesinde Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ve kardeşi Sultan V. Mehmet'in tahta çıkarılması, 1912 yılında yapılan "sopalı seçim" sonucunda yeni Meclis-i Mebusan'ın İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kontrolüne girmesi gibi bir dizi önemli iç siyasi gelişme yaşanmıştır.

Bu iç siyasi ve toplumsal gelişmeler ile birlikte daha geniş bir bağlamda ele alındığında, II. Meşrutiyet Dönemi'nin dünya ölçeğinde önemli bir tarihsel devrin içinde olduğu görülür. Küresel ölçekte 1880'lerden 1914'e kadar olan dönem, Avrupa'nın emperyalist genişlemesinin zirve yaptığı bir dönem, başka bir ifadeyle en yüksek düzeyde emperyalizm dönemi olmuştur (Aydın, 2007: 39). Osmanlı Devleti'nin "Hasta Adam" namıyla baş aktör olduğu Doğu Sorunu ise, yüzyıl dönümünde en önemli uluslararası gündemi oluşturuyordu. Birbirleriyle rekabet halindeki büyük Batılı Güçler Osmanlı toprakları üzerindeki planlarını sürdürmekteydi. Meşrutiyet'in ilanını getiren Reval Görüşmesi'nde (1908) Rusya ve İngiltere Doğu Sorunu'nu kendilerince çözüme girişiminde bulunmuşlardı. Bu çözüm, İngiltere'nin 1856'dan beri devam eden Osmanlı'nın toprak bütünlüğü ve egemenliğine yönelik taahhütlerini sona erdiriyor, Osmanlı Devleti'ni nüfuz alanlarına ayırıyordu (Akın, 2002: 69). İngilizler Mezopotamya'da, Fransızlar Suriye'de ve Almanlar Anadolu'da ekonomik nüfuz alanı elde etme çabası içindeydiler. Diğer taraftan gittikçe yayılan milliyetçilik dalgası, İmparatorluğun Türk olmayan toplulukları arasındaki ayrılıkçı hareketleri tetiklemekteydi. Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesi, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Bosna-Hersek'i ilhakı, Karadağ ve Sırbistan kaynaşmaları, Girit'in Yunanistan'a katılma ilanı gibi devletin unsurlarını ve yapısını değiştirici nitelikte gelişmeler bu dönemde yaşanmıştır (Zürcher, 2009: 160; Tunaya, 2004: 9-11).

II. Meşrutiyet Dönemi'nde meydana gelen, etkisi en geniş çaplı ve yoğun hissedilen bazı siyasi ve askeri gelişmeler vardır ki, hem tarihsel olarak hem de manevi olarak Osmanlı-Türk yaşamında bir kırılma noktası oluşturmuşlardır. Birincisi 1911'de İtalya'nın Osmanlı'ya savaş ilan etmesi ve sonucunda 1912'de hem Trablusgarb hem de Oniki Ada'nın İtalyanlara bırakılması, ikincisi ise Balkan Savaşları'dır (1912-1913). Trablusgarb Savaşı, İmparatorluk imajının temellerini derinden sarsmış ve devletin can çekişmekte olduğunu haber vermiştir. Balkan Savaşları ise, Türkiye tarihinde önemli bir dönüm noktasını simgelemektedir. Bu savaş, milli bilincin oluşmasında önemli bir adım olmuştur. Öyle ki Milli Mücadeleyi sürdürecektir olan milli kimlik Balkan Savaşları ile ilk kez gündeme gelmiştir (Akın, 2002: 12; Toprak, 2003). Trablusgarb ve Balkan Savaşları'ndaki yenilgi ve kayıpların yarattığı şok etkisi geçmeden Birinci Dünya Savaşı'na girilmiştir.

Art arda gelen bu yıkıcı karşılaşmaların yaşandığı dönemde Osmanlı aydınlarının yazdıkları da şüphesiz bu gündemin etkisi altında kalmıştır. "Meşrutiyet'in aydını, Osmanlı tarihinde eşine rastlanmayan bir genişlikte, ilhamını umumi hayatın iniş çıkışlarından almış ve olup bitenleri halk efkârına belli bir açıdan yorumlamaya çalışmıştır" (Tunaya, 2004: 14). Batılı güçlerin saldırıları karşısında yok olma sürecine giren devletin nasıl kurtarılacağına ilişkin ortaya atılan çözüm önerileri, bu önerilerin savunucuları tarafından birer düşünce akımı haline gelmiş ve çoğunluğu belirli yayınların çevresinde yazı faaliyetinde bulunmuşlardır. Aydınlar, kendi bağlı buldukları görüş çerçevesinde, yaşanan bütün bu olayları açıklama ve yorumlama gereği duymuşlardır. İşte çalışmanın konusunu da Osmanlı-Türk aydınlarının, böyle bir konjonktür içerisinde "Batı medeniyeti"ne ilişkin anlayışları oluşturmaktadır.

Bu konu çerçevesinde çalışmada özellikle Batı-karşıtı imgenin izini sürmek hedeflenmiş ve bu hedefe yönelik olarak söz konusu dönem özellikle seçilmiştir. Kimi Batıcı aydınlar da bile değişik düzeylerde Batı'ya ilişkin eleştirel bir bakış söz konusu olmakla birlikte, çalışmada, yine hedefe uygun olarak, söz konusu dönemde Batı'ya karşı en yoğun eleştirileri yöneltten ve çoğunluğu İslamcı görüşte olan **Sırat-ı Müstakim** dergisi çevresindeki aydınların yazılarına başvurulmuştur. Hemen

belirtmek gerekir ki, derginin ilk dönemlerinde kimi İslamcı olmayan yazarlar da **Sırat-ı Müstakim**'de yazdıkları gibi, İslamcı olmasına karşın Abdürreşid İbrahim gibi siyasetin gidişatına göre Panislamizm'den Pantürkizm'e doğru yön değiştiren isimler de bu dergi çevresinde yer almışlardır. Ancak nihai anlamda **Sırat-ı Müstakim** ve özellikle onun devamı niteliğinde olan **Sebilürreşad**'ın genel çizgisi, modernizm ile İslam'ın birbiriyle uyuşur hale getirilmesini, kaynaştırılmasını amaçlayan modernist İslamcılık'tır. Neticede gerek Panislamizm'e yönelen İslamcılık, gerekse Pantürkizm'e yönelen Türkçülük hareketleri, özellikle Balkan Savaşları'nın yarattığı manevi depremin de etkisiyle, Batılı güçlerin saldırılarına karşı din temelinde ya da soy temelinde birlik hedefleyen "savunmacı" görüşler olarak etkinliklerini arttırmışlardır.

Çalışmada Batı-karşıtı imgenin araştırılmasındaki temel motivasyon, araştırmacı tarafından şu soruların cevaplarının aranıyor olmasıdır: İslamcı aydınlar tarafından Batı'nın emperyalist saldırganlığına yöneltilen eleştiriler, gerçekten Batı-karşıtlığı olarak değerlendirilebilir mi? Eğer öyleyse bu dönemde Almanya ile kurulan yakın ittifak Batı-karşıtlığı içerisinde nereye yerleştirilecektir? Osmanlı-Türk aydınlarının Batı'ya ilişkin eleştirel yaklaşımları, hangi fikir ve söylemlerle temellendirilmektedir? Tek bir tanım ve üzerinde tam bir uzlaşma olmamakla birlikte, kabaca söylemek gerekirse, Batı-dışı toplumların Batı'ya yönelik eleştirel yaklaşımını tarif eden ve sömürge ya da yarı-sömürge tecrübesini yaşamış toplumlara isnat edilen Oksidentalizm (Garbiyatçılık) ve Oksidentalist söylem, ne tür bir Batı-karşıtlığı içermektedir? Oksidentalizm, Osmanlı-Türk aydınlarının Batı'ya ilişkin düşünce ve tutumlarını açıklama potansiyeline sahip midir? Ve son olarak, Oksidentalizm'in Osmanlı-Türk Batılılaşma tecrübesi bağlamında yeni bir tanımını yapmak mümkün müdür? Çalışmada sorgulanmak istenen sorular bunlardır.

Çalışmada, döneme karakterini veren olgunun emperyalizm olduğu düşüncesinden hareketle Batı'ya yönelik değerlendirmelerde "emperyalist Batı" eleştirisi merkeze alınmıştır. Batı'nın tahakkümü karşısında Müslüman dünyanın içinde bulunduğu durumdan çıkış çareleri olarak İslam dininin batıllardan, hurafelerden arındırılıp ihya edilmesi, güncel sorunlara cevap verebilmesi için

“içtihad kapısı”nın açık tutulması, İslami temelli manevi değerlerin korunup Batı tekniğinin alınması, toplumda eğitime önem verilmesi gibi “Müslüman kalarak ilerlemek” için geliştirilen öneriler, emperyalizm ve sömürgecilik sorunu ile doğrudan bağlantılı ve onun uzantıları olarak ele alınmıştır. Osmanlı-Türk aydınları arasında İslamcıların seçilmesinin bir nedeni de, onların Batı’ya yönelik eleştirilerinin Osmanlı bağlamını aşarak bütün Doğu-İslam alemini kapsamasıdır. Onlar, büyük bir çoğunlukla, milliyet ayrımına karşıt bir biçimde bütün İslam aleminin bunalımını kendilerine dert edinmişlerdir. Bu durum da eleştirinin içeriğini zenginleştirmektedir.

Çalışmada, bir toplumda başka bir toplum hakkındaki yargıların tarihsel koşullardan beslenmekte olduğu ve tarihsel koşullara bağlı olarak değişme gösterebileceği iddia edilirken; diğer yandan toplumsal bilinçaltında kökleşmiş kör önyargıların fırsat bulduklarında yüzeye çıkıp olaylar karşısındaki tutumu ön-belirledikleri kabul edilmektedir. Batı’nın Doğulu halklara karşı emperyalist tutumunun eleştirisi, kimi zaman doğrudan doğruya Batı’nın ekonomik çıkarları temelinde yapılırken, kimi zaman Batı’nın “maneviyatının zayıflığı”yla ya da “Haçlı ruhu”yla açıklanmak istenmiştir. 21. yüzyılın ilk çeyreğinde olduğumuz şu günlerde, Türkiye’nin özellikle Avrupa Birliği ile müzakere sürecine bakıldığında bile benzer değerlendirmeleri görmek mümkündür. Ancak gözden kaçırılmaması gereken, bağlamın, kimi zaman dünya görüşünü de aşarak yargılar üzerinde belirleyici olduğu ve toplumsal bilinçaltındaki argümanları yeniden kullanıma soktuğudur. Batı-karşıtı söylemler salt İslam-Hıristiyanlık çatışmasından kaynaklanmadığı halde pek çok seküler ve hümanist düşünür çok açık bir biçimde Batı’ya yönelik eleştirilerinde İslamcı söylemden yararlanmışlardır (Aydın, 2007). Aksi takdirde, ilk akla gelen örnek olarak, Batıcı bir aydın diye bilinen ve Abdullah Cevdet’in **İçtihat**’ında yazan Celal Nuri’nin, siyasi bir program olarak İttihad-ı İslam önerisini anlamak mümkün görünmemektedir.

Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad çevresine odaklanan bu çalışmada süreli yayınlar, ele alınan dönemin fikir hayatının en önemli taşıyıcıları olarak kabul edilmiştir. Habermas’ın Avrupa’da basın dönüştürme dair anlatımı, kimi açılardan

Osmanlı basınına da tanımakta yol gösterici olabilir. Habermas, haber basınına kanaat basınına dönüştüğünde ve muharrir gazetecilik haber yazıcılığıyla yarışır hale geldiğinde, gazetelerin sadece haber yayımlayan kurumlar olmaktan çıkıp, kamuoyunun taşıyıcıları ve yönlendiricileri olduklarını ifade eder. Bu aşamada, kamusal topluluğun bir kurumu olan basın, aracı ve güçlendirici olarak etkilidir; salt haber taşıma organı olmaktan çıkmış ve henüz tüketici kültürünün aracı da olmamıştır (Habermas, 1999: 310). Osmanlı basını da Meşrutiyet'in halk tarafından idrak edilmesinde ve bilinçlenmesinde etkin bir rol oynamıştır. Bu dönemde halkın büyük kısmı ne olup bittiğinden haberdar değildir. Yabancı gazeteleri de okuyan gazeteciler ise daha bilgilidirler ve halkı harekete geçirmeye yönelik ilk adımları da yine gazeteciler atmıştır (Yalman, 1968: 72). Hatta Ahmed Emin Yalman, bazı sokak gösterilerine gazetecilerin öncülük ettiğini ve gazete sahiplerini, gazete binalarını süslemeye ve ışıklandırmaya zorladıklarını ifade eder (1968: 78). 1908'in hemen ardından ortaya çıkan özgürlük ortamıyla birlikte sökün eden yayın çıkarma furçasının devrimlere özgü bir eylemlilik olduğu, “en küçük siyasi ittifakların ve birliklerin bile gazetelerinin yerden bittiği devrim zamanlarında, örneğin 1789 yılı Paris’inde bile azıcık temayüz eden her siyasetçi[nin] kulübünü, iki siyasetçiden biri[nin] dergisini kur[masından]” (Habermas, 1999: 312) hareketle söylenebilir. Gerçekten de Meşrutiyet’in sansürsüz geçen ilk iki senesi Osmanlı basın tarihinde eş görülmemiş bir dönem olmuştur. Meşrutiyetin ilk yılında sadece İstanbul’da iki yüzden fazla süreli yayın çıkmıştır (Brummett, 2003: 55). Bu yayınların her birinin nitelikli olduklarını söylemek zor olmakla birlikte, kamuoyu yaratma, gündem belirleme gücünü haiz, belirli siyasi, ekonomik ve kültürel programları savunan yayınlar ortaya çıkmıştır. Süreli yayınlarda yazan isimlerin sadece “haber yazarı” olmadıklarını, pek çoğunun da sadece gazeteci olmadıklarını belirtmek gerekir. Örneğin Türkçü görüşün en önemli sözcüsü **Türk Yurdu** dergisi salt belirli bir basın yayın organı olmaktan öte akademik bir tartışma platformu, bir düşünce okulu, bir fikir dergisi olmuştur. Yazarları arasında meslektan gazeteci olmayıp üniversite içinde görev almış, kürsü yönetmekte olan değişik bilim dallarında yoğun bir mesai harcayan Ziya Gökalp, Fuat Köprülü, Yusuf Akçura gibi figürler bulunmaktadır. Keza **Sırat-ı Müstakim**’de de İslam hukukçularının, diplomatik görevde bulunanların, siyasetçilerin, eylemcilerin, edebiyatçıların yazılarına düzenli olarak

rastlamak mümkündür. Ayrıca, dönem yazarlarının sonradan kitap olarak ortaya çıkan çoğu eserinin, yazıldıkları dönemin süreli yayınlarında tefrika edilmiş makalelerden oluştuklarını akılda tutmak gerekir. Bu açıdan İslamcılık düşüncesini temsil kabiliyetini haiz **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad** dergisi, çalışmaya konu olan aydınların seçiminde belirleyici bir platform olarak iş görmüştür. II. Meşrutiyet'in ilanını takip eden günlerde yayımlanmaya başlayan **Sırat-ı Müstakim** 1912 yılında isim değiştirerek **Sebilürreşad** adını almış ve 1965 yılına kadar da kesintilerle yayın hayatını sürdürmüştür. Derginin sahibi Eşref Edib (1882-1971) ve Ebulula Mardin olmakla birlikte, Mehmed Akif gerek edebi, gerekse siyasi kimliğiyle daha ön planda olmuş, adı yayımla adeta özdeşleşmiştir.

Çalışma literatür taramasına dayalıdır. Esas olarak, çalışmada İslamcı çerçevedeki söz konusu dergide yazıları yayımlanmış, İslam ve Batı dünyasına, kimisi için söylemek gerekirse, İslami ve Batılı bilgiye ve dünya sorunlarına vakıf, eylemci yönleriyle ön plana çıkan, dolayısıyla Batı hakkındaki değerlendirmeleri önem ve anlam taşıyan belirli isimler üzerinde odaklanılmıştır. Bu isimler, Mehmed Akif, Halil Halid, Said Halim ve Abdürreşid İbrahim'dir. Söz konusu isimler, **Sırat-ı Müstakim Mecmuası Açıklamalı Fihrist ve Dizin** (Mertoğlu, 2008) ve ayrıca **Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi** (Ceyhan, 1991) adlı başvuru eserleri üzerinde çalışarak belirlenmiştir. Bu kişilerin doğrudan **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad** dergilerinin taraması sonucu elde edilen yazılarından yararlanıldığı gibi, dergide tefrika edilip sonradan kitaplaştırılmış olan metinleri ve döneme ilişkin meseleleri ele aldıkları diğer metinleri de çalışmanın birinci el kaynakları olarak kullanılmıştır. Ayrıca, Ahmet Şişman tarafından Cahit Tanyol'un danışmanlığında yapılmış, Manastırlı İsmail Hakkı'nın **Sırat-ı Müstakim**'de yayımlanan vaazlarının (1908-1909) çevrimyazısından oluşan lisans mezuniyet tezi (1976) ya da İsmail Kara'nın yine kimi İslamcı aydınların ağırlıklı olarak **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad** dergilerindeki bazı metinlerinin çevrimyazılarını derlediği **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi** (1997) gibi eserler de ana metinlere ulaşmakta kullanılmıştır. Çalışmanın diğer malzemesini ise ikinci el kaynaklar oluşturmaktadır.

Çalışmanın Yöntemi

11 Eylül 2001 tarihinde New York ve Washington'da düzenlenen terörist saldırılardan sonra, gerek Avrupa, gerekse Amerikan kamuoyunda, İslam'ın saldırgan ve terör yanlısı köktenci bir din olduğu düşüncesi yaygınlaşmış, Müslümanlara potansiyel terörist gözüyle bakılması söz konusu olmuştur. Bu eylemin ardında yatan temel etken olarak Müslüman Doğu'nun Batı medeniyetine yönelik nefreti görülmüştür. Şüphesiz Batı'nın tepkisinden çekindiği "Şarklı fanatikler" sadece Müslümanlar olmamıştır. İngiliz yazar Sax Rohmer'in (gerçek adıyla Arthur Henry Sarsfield Ward) 1912'de yarattığı, bütün Asya halklarını Batılılara karşı tek bir bayrak altında toplayıp, onları şeytani planlarla topluca katletme niyetindeki kurgusal karakteri Dr. Fu-Manchu, Batı insanının kafasındaki Asyalılara ilişkin "sarı tehlike" imajının tipik bir yansımasıdır. Batı'nın Doğulu halkları "uygarlaştırma misyonu" yaklaşımının, uygarlık olarak geri olduğu düşünülen Doğuluların bu "misyonu" ters tepki vereceği, Batı'ya karşı düşmanca ve "fanatik" bir tutum içine gireceği endişesini doğurduğunu söylemek mümkündür. Kısacası Batı dünyasında "bastırılanın geri dönüşü"nden doğan bir endişeyle yabancılara, özellikle Müslümanlara karşı son yıllarda hassasiyet artmıştır. 11 Eylül saldırısı, beraberinde kitaptan gazete köşe yazısına hatırı sayılır miktarda ürün ortaya koyan bir tartışmayı da başlatmıştır. Bu eylem, nedenleri ve olası sonuçlarıyla birlikte konjonktürel açıdan ele alındığı gibi, bu tavrın tarihsel kaynakları da araştırılmaya ve sorgulanmaya başlanmıştır. Böylece Edward Said'in polemik yaratan ve sömürgecilik-sonrası araştırmalarının büyük bir bölümü için teorik bir zemin sunan **Orientalism** (1978) adlı eserinin ateşlediği Oryantalizm (Şarkiyatçılık) tartışmalarının ardından, bu sefer bir karşı-söylem olarak Oksidentalizm (Garbiyatçılık) yani Doğu'nun Batı'ya bakışı tartışılır hale gelmiştir.

Sosyolojiyi toplumsal eylemi yorumlayıcı tarzda anlamaya ve böylece onun yönünü ve sonuçlarını nedensel olarak ortaya koyarak açıklamaya çalışan bir bilim olarak tanımlayan Max Weber (2004: 13), geçmişe yönelik olarak yapılan sosyolojik bir araştırmada öznellik ve nesnellik sorununun üzerinde önemle durmuştur. Ona göre, araştırmacı konu seçiminde ve konunun sınırlandırılmasında bugünden

kalkarak hareket eder ve araştırmalarını kendi kültürel ilgileri ateşler (Ringer, 2006: 157). Bu anlamda araştırmacı konu seçimi ve sınırlandırılması konusunda özneldir. Yorumbilgisini (hermeneutik) tarihsel bilimlerin² evrensel yöntemi olarak ortaya koyan Hans-Georg Gadamer (2008: 179), yorumlayıcı yaklaşımda yorumcunun tarihe ait olduğunu ve ondan hiçbir zaman kurtulamayacağını; dolayısıyla da yorumcunun kendi tarihselliğini bir kenara koyamayacağını ileri sürmektedir. Ayrıca içinde yaşanan tarihsel ve toplumsal bağlamın ürettiği önyargılar kaçınılmaz biçimde yorumcunun geçmişe bakışını belirlemektedir (Gadamer, 1988). Bu açıdan, yukarıda özetlenen çağdaş sorunun ve ona ilişkin güncel –Garbiyatçılık hakkındaki- tartışmaların kaçınılmaz biçimde konunun seçimi üzerinde etkili olduğu ilk olarak söylenmelidir.

Ancak “bugün” üzerinde çalışan sosyolog için sadece bugüne bakmak yeterli değildir; bugünü anlamak için tarihsel perspektif kullanılmalı, “geçmiş” hesaba katılmalıdır. Zira, bugünkü zaman çok kısadır, güncel bir olayın, geçmişte hangi biçimlerde ortaya çıktığını araştırmadan incelemek mümkün değildir: “Ancak bu şekilde gözlerimizin önünde dokunmakta olan insan hayatını açıklamak ve değişimle gelenek arasındaki çekişmenin karşısında insan toplumunun nasıl bir cevap verdiğini görmek mümkün olacaktır” (Yazan, 1997: 70-71). Bugün yapılan, bilinen ve düşünülenler birden bire ortaya çıkmış değildir. Şimdiki bütün ilişkiler daha öncekilerin sonucudur. Her devir, bir sonraki devrin nedenlerini içinde taşır. Bu sonucun anlamını daha iyi kavrayabilmek ve açıklayabilmek için toplumun kendisini ve geçmişini tanıması gerekir. Her toplumsal olgu, tarihsel bir olgu olduğu gibi her tarihsel olgu da toplumsal bir olgudur (Ergun, 1993: 123). Çünkü toplumsal olaylar boşlukta gerçekleşmezler; toplum olayları tarih içinde gerçekleşir ve anlamlarını da tarih içinde bulurlar (Sezer, 1993: 82).

Sosyolojinin tarih bilincinden başka bir şey olmadığını ifade eden Baykan Sezer, tarihten bilgi edinmeyi, gerekli sonuç ve dersleri çıkarmayı Türk

² Karl R. Popper’in bilimlere ilişkin sınıflandırmasına göre, ana ilgisini evrensel kanunlara ya da hipotezlere çevirmiş olan fizik, biyoloji, toplumbilim vb gibi bilimler kuramsal ya da genelleyici bilimleri oluştururken, belirli olaylarla ve onların nedensel açıklamaları ile ilgilenen bilimler tarihsel bilimler adını alır. Tarihsel bilimler evrensel kanunlarla ilgilenmez zira, Popper’in ifadesine dayanarak, “tarihsel kanunlar olamaz” (1968: 274-275).

sosyolojisinin ilk koşulu olarak tanımlamıştır (Sezer, 1985: 178). Diğer taraftan, tarihten ders çıkarmak hiçbir zaman tek yönlü bir süreç değildir. “Geçmişin ışığında bugünü öğrenmek, aynı zamanda bugünün ışığında geçmişi öğrenmek demektir. Tarihin işlevi, geçmiş ve yaşanan zaman hakkında daha sağlam bir anlayışı, bunların karşılıklı ilişkileri içinde, ilerletmektir” (Carr, 1996: 81). İnsan varoluşunun tarihselliği ve toplumsallığı, insanoğlunun eylemliliğini anlama çabasında olan tarihin ve sosyolojinin bir arada iş görmesini kaçınılmaz olarak gerektirmektedir. Peter Burke, toplumla ve her türlü insan davranışıyla ilgilenen bu iki disiplini “düşünsel komşular” olarak nitelendirir (2000: 2). Sosyolojinin kendi geliştirdiği bilgi toplama yöntemleriyle toplum olaylarının tarihi boyutunu kavrama olanağı olmadığından, sosyoloji, kaçınılmaz olarak tarihin bilgi toplama yöntemlerine başvurmak zorunda kalacaktır (Sezer, 1993: 79). Sosyolojinin tarihsel bir bakışa dayanması ya da tarihten yararlanması derken kastedilen, alışlageldiği üzere çalışmanın başında tarihsel ön bilgiler vermek ya da “tarihsel bir arka plan” sunmak değildir (Mills, 2000: 253). Tarihsel perspektif, ele alınan sorununun bir parçası olarak çalışma boyunca iş görmelidir.

Çalışmada, evrensel olanın ve kanunların keşfedilmesi değil, belli bir bağlamın açıklanması çabasında olan yorumbilgisinin, tarihsel sosyolojik perspektifi olan bir araştırma için doğru ve geçerli bir yöntem olduğu kabul edilmektedir. Her ne kadar tarihsel sosyolojiyi herhangi bir epistemolojik, teorik ya da yöntembilimsel yönelime bağlamamak gerekse de (Skocpol, 2008: 404), yorumbilgisi, tarihselliği, kültürel bağlamı ön plana alması ve genelleştirici yasalara kuşkuyla bakması, teorinin ya da modelin konuyu baştan belirlemesini reddetmesi açısından elverişlidir.

Tarihsel sosyoloji, sosyolojiyi tarihsel bir toplum yorumu olması gereken bir bilim olarak anladığından (Özlem, 1990: 52), toplumu “şeylerin durumu” olarak durağan bir yapı içerisinde değil, süregiden bir süreç olarak görür (Özdalga, 2009: 21). Nilgün Çelebi sosyoloji ve tarih ilişkisini ele alırken yapıların kuşkusuz var olduğunu söyler ancak ona göre bu yapılar da sosyal-tarihsel yapılardır. Çelebi, aslında yapı analizlerinin, zaman/mekan koordinatları temelinde yapılan analizler olduğunu, dolayısıyla tarih-dışı model inşası türü çalışmalar olmadıklarını, en

azından öyle olmamaları gerektiğini ifade etmektedir (2004: 63). Toplumsal olaylar belirli bir tarih döneminde ortaya çıkmaları ve ortaya çıktıkları dönemin izlerini taşımaları nedeniyle, kendine has sebep ve sonuçlara sahiptirler. Tarihin akışı içinde birbirine benzer olaylar görülse de onları hazırlayan sebepler ve olayların sonuçları büyük oranda farklıdır (Erkal, 1983: 35-36; Sezer, 1993: 83). Ayrıca toplumsal değişimin önceden kestirilebilir ve kaçınılmaz bir yönü yoktur, bu yüzden hiçbir tarihsel durum bir sonrakinin gerekli bir önkoşulu olarak görülemez: “Her durum, uzun, yavaş, tarihsel olarak özgün süreçlerin bir ürünüdür” (Ergut-Uysal, 2007: 12-13).

Nihai anlamda zaman ve mekanda somut tarihsel olayları anlamaya çalışan sosyoloji için gerekli olan tarihsel bilginin amacını Gadamer “somut bir olayı genel bir kuralın özel bir örneği olarak açıklamak değil, bir tarihsel olayı özgüllüğü ve benzersizliği içinde anlamak” olarak ortaya koymaktadır. Ona göre, “tarih bilincinin kaygısı, insanların, halkların ya da devletlerin *genelde* nasıl geliştiğini bilmek değil; tam tersine *bu* adamın, *bu* halkın ve *bu* devletin nasıl bu hale geldiğini, *bu tikellerin* nerelerden geçip nasıl tam *buraya* geldiklerini anlamaktır” (2008: 192). Dolayısıyla, tarihsel sosyoloji, tarihsel değişime ilişkin evrensel ilkeler olduğunu kabul etmez; sonuçta her model ve tümevarımla genelleştirilen şeyin kendisi de aslında tarihe içkindir ve sorgulanmaya açıktır (Gadamer, 2008: 193; ayrıca bkz. Mills, 2000: 246), bunun yerine belirli bir dönemi ve toplumu kendi özgüllüğü içinde kabul eder. Bu özgüllüğü yaratan o dönemdeki ve o toplumdaki kurumlar, ideolojiler ve başat insan tipleridir (Mills, 2000: 245).

Klasik teorik paradigmlar değil, tarihsel temelli soruları merkeze alan (Skocpol, 2008: 3), karşılaştırmalı analizler yapan, değişimin uzun-süre içindeki gelişimini ortaya koyan (Mills, 2000: 241- 245) tarihsel sosyolojik perspektife sahip araştırmanın amacı kuru betimleme değil, açıklamadır; zira “sosyoloji betimleme değil, olayları açıklama çabası içinde olmalıdır” (Sezer, 1993: 84). Ancak “anlama” açıklamadan önce gelir. Açıklamak için anlamak gerekir.

E. H. Carr, toplumbilimcinin, iktisatçının ya da tarihçinin iradenin etkin olduğu insan davranışı biçimlerine nüfuz etmek, incelemesinin konusu olan

insanların neden öyle davranmayı istediklerini araştırmak durumunda olduğunu söyleyerek (1996: 83) yöntem olarak yorumbilgisini işaret eden yol gösterici bir tespitte bulunmuştur. Yorumbilgisi (hermeneutik) ya da yorumlayıcı yaklaşım, geçmişe ilişkin yapılan bir araştırmada, araştırmaya konu olan dönemin hayatını, kurumlarını, fikirlerini ya da öznelerini eleştirel, karşılaştırmalı ve tarihsel bir biçimde açıklamayı sağlayan bir perspektif sunmaktadır. Yorumbilgisi, araştırmanın konusu olan aktörlerin eylemlerini önce anlamak gerektiğini savunmaktadır. Buna göre, inceleme konusu olan özneler, içinde yer aldıkları tarihsel ve sosyolojik bağlam dikkate alınarak değerlendirilmelidir. “Akıl bizim için sadece somut, tarihsel koşullar içinde var olur, yani akıl kendi kendisinin efendisi değildir, daima kendisini etkileyen (yöneten) verili koşullara dayalıdır” (Gadamer, 1988: 245). Bağlam içerisinde yer alan bir nesneyi, bir kurumu ya da herhangi bir olguyu, ne iseler o hale getiren şey, özneler tarafından onlara yüklenen anlamdır. Alastair MacIntyre “belli bir kağıt ya da metal parçası, sadece gerektiği gibi tesis edilmiş bir otorite tarafından çıkarıldığı için değil, para kullanan bir topluluğun üyeleri onun bu değere sahip olduğunu kabul ettikleri için değerlidir” (MacIntyre, 1972’den akt. Davison, 2006: 123) diyerek kurucu ortak anlamların önemine dikkat çekmektedir. Çalışmanın konusu açısından değerlendirmek gerekirse, Osmanlı Türk aydınlarının Batı kavramına ve dolayısıyla Batı’ya ilişkin anlayışları, kendi anlam dünyalarınca ve dünya görüşlerince kurulmuştur; Batı’nın ne olduğu değil, Batı’ya ilişkin anlayış ve algının ne olduğunu açıklayabilmek için, çalışmaya konu olan öznelerin anlam dünyasını kavramak gerekir; ancak bu şekilde söz konusu algılamayı doğuran nedenler anlaşılabilir.

Kendi yaklaşımını *yorumcu* ya da *anlamacı* sosyoloji olarak adlandıran Weber’in (1993: 57) anlamanın nasıl olacağı konusundaki görüşleri çalışma açısından önemlidir. Weber’in Rickert, Dilthey, Schmoller, Roscher ve Knies gibi meslektaşları, seküler, kapitalist ve endüstriyel toplumların değerlerden yoksun olacağından endişe ederek, bu değer boşluğunun bilim tarafından keşfedilecek değerler tarafından doldurulması gerektiğine inanıyorlardı. Aksi taktirde toplum, gerçek bir cemaat (Gemeinschaft) hissinden mahrum kalacak ve sadece sürüklenen “atomlar” haline gelecektir. Ancak Weber bilimin, kişisel değerlerin meşru kaynağı olarak görölmesi gerektiği anlayışına karşı çıkmıştır, çünkü ona göre “nesnel bir

bilim” var olamaz. Weber’in iddiasına göre, kısa süreli de olsa her dönem ya da her kuşak *kendi* “kültürel olarak anlamlı değer-fikirlerini” meydana getirir (Kalberg, 2009: 33). Bireyler kaçınılmaz olarak onları kuşatan bu değer-fikirlere göre dünyayı yorumlarlar. Araştırmacının gerçeklik hakkındaki değerlendirmeleri de gene aynı şekilde onu kuşatan anlam dünyası tarafından belirlenir. Her döneme özgü bakış açılarının olması, bilginin de sürekli olarak “perspektifsel” bir karakterde olması (Kalberg, 2009: 33) sonucunu doğurmaktadır. Bilginin ve gözlemlerin bağlam tarafından belirlenmesi olgusu, hem araştırmanın konusu olan öznelerin kendi dünyalarına ilişkin yorumlarıyla, hem de araştırmacının söz konusu öznelerin düşünce ve eylemlerine ilişkin yorumlarıyla ilgili olarak hesaba alınmalıdır.

Tekil bireyler ile eylemlerinin yorumlama nesnelere olarak sosyolojinin “atomları” olduğunu (Ringer, 2006: 194) savunan Weber’in yaklaşımında açıklamayı ve nedensel çözümlemeyi önceleyen *sosyolojik anlama*, insanların davranışındaki niyetli anlamı bilmek için yapılan zihinsel bir faaliyettir; gözlenen davranışla bu davranışta bulunan öznenin kendi davranışına verdiği anlam arasındaki ilişki anlaşılabilir olarak açıklanmaya varılır. Açıklamak ise bir anlamı olan olgular arasında mantıklı bir bağlantı kurmak demektir (Ergun, 1993: 68-69). Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse, her eylem bir saik tarafından yönlendirilir. Önce bu saiki anlamak gerekir. Daha sonra bu eylem, bu saike ya da “motif”e dayanarak nedensel olarak açıklanır. “Bir eylemi ‘motif’e yani bir ‘anlam’a bağlayamadığımız sürece, bu eylem bir açıklama nesnesi haline gelemez” (Özlem, 1990: 83; ayrıca bkz. Weber, 2004: 21). Anlam, tarihi bir olayda davranışta bulunan kişinin gözettiği öznel (subjektif) anlamdır. Öznel anlamı anlama çabası “öteki”ni *kendi* bakımından araştırmanın önünü açar (Kalberg, 2009: 36).

Weber’e göre, daha önce de belirtildiği gibi, nesnel bir doğru ya da metafizik bir hakikat söz konusu değildir. Sosyolog da “nesnel olarak doğru” veya metafizik bir hakikat arayışında değildir. Dolayısıyla sosyoloji ve tarih gibi tecrübi davranış bilimleri, hukuk, mantık, etik, estetik gibi ‘doğru’ ve ‘geçerli’ olanın ne olması gerektiğini ortaya koymaya çalışan dogmatik bilimlerden ayrılır (Weber, 2004: 14). Yorumlayıcı yaklaşımda en önemli vurgu, öznellik-nesnellik ve değer sorununa

dairdir. Weber'e göre, tarihsel eylemleri faillerin niyetleri ve inançlarıyla bağlantılı olarak anlayıp açıklamak için, metinleri, kültürleri ve tarihsel dönemleri "kendi terimleri içinde" (Ringer, 2006: 8) okumak gerekir. Çünkü bağlamın belirleyiciliğine önem atfedilir. Weber'in öznel anlam ve insan-merkezli sosyolojik anlayışında kişinin anlam dünyasının ve fikir-değerlerinin içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal koşulların etkisinde olduğu kabul edilmekle birlikte, birey salt sosyal güçlerin "toplumsallaşmış ürünleri" olarak görülmez. Ona göre kişiler kendi sosyal gerçekliklerini yorumlama, anlama ve ona anlam verme kapasitesine sahip (Kalberg, 2009: 41), önlerine koydukları uygun amaçları rasyonel bir tarzda elde etmeye çalışan faillerdir (Ringer, 2006: 11).

Tarihsel olaylar, bir kenarda duran ve analiz edilmeyi bekleyen nesnelere gibi görülerek incelenemez, bu ancak doğa bilimcilerinin yöntemidir. Rudolf Bultmann'ın deyişiyle, "bu yöntemin garanti edeceği tek şey vardır; o da onların anlaşılmayacak olmasıdır" (Bultmann, 1960'dan akt. Ertürk, 2003: 63). Yorumlayıcı yaklaşım, insanın tarihselliği ve bağlamın önemini vurgularken araştırmacının da bir bağlam içinde yer aldığını ve dolayısıyla kendi araştırma konusuna kendi tarihselliği içinde yaklaşmasının kaçınılmaz olduğunu kabul etmektedir. Araştırma konusu olan özneler kendi yaşadıkları tarihe ait olduğu gibi yorumcu da tarihe aittir ve ondan hiçbir zaman kurtulamaz. Neticede sıfır noktasından bir bakış mümkün değildir. Yorumcunun anlayışı, daima ait olduğu dünyanın bilincini taşıyacaktır (Gadamer, 1988: 258). Gadamer, nesnellik kavramını tümüyle reddettiği kendi hermeneutik görüşünde, yorumcunun yapabileceği tek şeyin "önyargılarının bilincinde olmak ve böylece onların aşırılıklarını yontmak" olduğunu kabul etmiştir (2008: 226). Weber ise, araştırmacının "kültürel varlıklar" olduğunu ve değerlerin kopmaz bir şekilde düşünüş ve eylemlerine, hatta gözlem tarzlarına bile nüfuz ettiğini düşünmekle birlikte, araştırma sürecinde araştırmacının mümkün olduğu kadar ideolojik tercihlerini, kişisel değerlerini, zevk ve nefretlerini bir kenara bırakmak ve dürüst, tarafsız olarak kalmak için azami bir çaba göstermek zorunda olduğunu ileri sürmüştür (Kalberg, 2009: 47). Weber'in yönteminde "Sezar'ı anlayabilmek için Sezar olmak gerekmez". Zaten bu mümkün de değildir. Araştırmacının, bir insanın davranışına yön veren "gaye" ve "değerleri" tam bir açıklıkla anlama gücü yoktur;

buna karşılık yapılabilecek tek şey, bunları sadece zihnen yorumlamaktır (Weber, 2004: 17). Nesnellik, araştırmacının kişisel değerlerini ve çıkarlarını bir kenara koymasıyla ancak sağlanabilir (Turner vd., 2010: 214). Bu yüzden Weber'in görüşüne göre konuların seçilmesi ve sınırlandırılması öznel olmakla birlikte, araştırma sonuçları nesnelidir (Ringer, 2006: 15).

Geçmişe bugünün ışığında bakmak yukarıda anılan gerekçelerin de gösterdiği gibi kaçınılmaz olmakla birlikte, geçmişe dair yapılan bir araştırmanın bilimsel bir nitelik, dolayısıyla doğruluk ve güvenilirlik iddiası taşıması bekleniyorsa, çalışmada, ele alınan öznelerin düşüncelerini ve eylemlerini, onları yönlendiren ve harekete geçiren tarihsel ve toplumsal koşullara dayanarak açıklama çabası içinde olmak gerekir. Ayrıca aşırı soyutlama ile yalnızca tikel olanı inceleme arasında bir senteze varmakta fayda vardır. Sosyoloji de dahil olmak üzere, bilimlerden ortaya konulan bilgi türlerinin bir kere var olduktan sonra hep doğru ve geçerli olduğu; bilimin ait olduğu sosyal çevreden koparak kendi başına bir varlık olarak kesinlik ve değişmezlik taşıdığı inancı (Tuna, 2000: 30) bilginin gerçek anlamda anlamlı ve geçerli oluşunun ve ayrıca tartışılabilirliğinin önündeki engellerdir. Zira toplum hayatında ortaya çıkan gelişmelerin, toplumdaki kopuk veya toplumla bağlantısına önem verilmeyen ve kendi başına var olduğu kabul edilen bir bilgiye atfedilerek açıklanmaya çalışılması sonuçsuz bir girişim olacaktır (Tuna, 2000: 31). Korkut Tuna'nın da vurguladığı üzere, burada kritik kavram "toplumsal bağlam"dır. Tarihsel bilimler için söylemek gerekirse bilginin evrensellik iddiası taşıması, toplumsal bağlam fikriyle çelişmektedir. Belirli bir toplumda, kendi özgül şartları içerisinde meydana gelen bir gerçekliği, evrensellik zırhına büründürülmemiş kavramlarla açıklamanın önünde bir engel bulunmamalıdır.

Çalışmanın Kapsamı

Tez çalışması üç ana bölümden oluşmaktadır. W. Mills'in dediği gibi "bir sosyal bilimcinin ortaya koyduğu "yasalardan" hiçbiri tarihten-aşkın değildir; yani belirli bir dönemin, belirli bir yapısına bağlı olmayı aşan bir anlamlılık taşıyan hiçbir yasa olamaz" (2000: 246). Bu yaklaşımla, çalışmanın kuramsal tercihleri birinci bölümde soyut, bağlamdan-arınmış kategorik bir yaklaşımla değil, tarihe içkin bir

yorum olarak, bağlamsal ve ilişkisel boyutlarıyla ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bu doğrultuda, bireyin ya da toplumun “öteki”ne bakışı, onun hakkındaki izlenimi ve tasavvuruna tekabül eden imge kavramı, imgenin oluşumu ve değişimi açıklanmaktadır. Osmanlı muhayyilesindeki “Batı” kavramı, kendisinin analizini mümkün kılan -Doğu, kültür, medeniyet ya da “kafir” ve “Frenk” sözcükleri gibi) karşıt, alt ve üst, refakatçi ve yan kavramlarla (Koselleck, 2009: 104) birlikte ele alınarak; Batı kavramının işaret ettiği Avrupa/Batı imgesinin dönüşümü, Batı’daki Osmanlı/Türk imgesiyle karşılıklı ilişki içerisinde sunulmaktadır. Batılıların Osmanlılar hakkındaki yargıları konu açısından önemlidir, zira onların yargıları Osmanlıların kendilerini, Doğu’yu ve Batı’yı algılama biçimlerini etkilemiştir. Bu etki, kendine Batı’nın gözünden bakmak biçiminde ortaya çıkmıştır. Birinci bölümde açıklanmakta olan diğer bir kavram Oksidentalizm (Garbiyatçılık)’tır. Doğu’nun Batı’ya ilişkin yaklaşımı olarak Oksidentalizm hakkındaki literatür değerlendirilmekte; farklı tarihsel tecrübelerden yola çıkılarak Oksidentalist söyleme ilişkin ne tür saptamaların yapıldığı incelenmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde II. Meşrutiyet’in ilan edilişiyle ortaya çıkan yeni durumda yaşanan siyasi ve toplumsal gelişmeler, Doğu Sorunu ve emperyalizm çağı çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmaktadır. II. Meşrutiyet Dönemi modernist İslamcı aydınlarının Batı’ya yönelik değerlendirmelerine, özellikle de eleştirel yaklaşımlarına bir anlam verebilmek için, onların fikri öncülerinin görüşleri de göz önünde tutulmalıdır. Bu bağlamda modernist İslamcılığın temel siyasi argümanlarından biri olan İttihad-ı İslam ya da Batılıların verdiği isimle Panislamizm düşüncesinin ortaya çıkışına ve II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Devleti’ndeki görünümüne değinilmektedir. Modernist İslamcılığın öncüleri sayılan, 19. yüzyılın sonlarında faaliyet göstermiş ve İslam birliğini savunan Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh’un görüşleri, İslamcılık akımının temel argümanlarını anlamak açısından değerlendirilmektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise öncelikle İslamcılık görüşünü merkeze alan **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad** dergisine ilişkin genel bilgiler verilmekte, ardından ele alınan yazarların, kaleme aldıkları metinler çerçevesinde Batı

medeniyetine ilişkin görüşleri, dönemin konjonktürü içerisine yerleştirilerek değerlendirilmektedir.

1. BÖLÜM

OSMANLI DÜŞÜNCESİNDE “BATI” İMGESİ VE KAYNAKLARI

*“Dr. Faust, Helen adındaki güzele yalvarır:
- Beni bir kere öp ve ebedileştir.
Helen onu öper ve kaçar. Dr. Faust bağıırır:
- Dudakları ruhumu emdi. Bakınız nasıl kaçıyor! Gel,
Helen, gel, ruhumu geriye ver.
Bizi de yabancı medeniyetler öptü.
Bağıırıyoruz:
- Busen çok tatlı. Fakat ruhumu emdin. Geriye ver!
Ruhumu geriye ver!”
Peyami Safa³*

Kabul edilen bir olgudur ki, zihinde “ben” ya da “biz” mefhumunun oluşması, ancak ben ya da biz’in dışında kalan, ona karşıt ya da onun zıddı olan “başka”larının varlığına bağlıdır. Ve tarihyazımı söyler ki, dünyanın bugünkü halini almasında, bazı aktörlerin güçleri nispetinde diğerlerine nazaran daha fazla rolü olmuştur. Tarihteki bu aktörlerden biri Osmanlı Devleti’dir ve Osmanlı/Türk/İslam kimliğiyle Batı’nın varlığını uzun bir süre tehdit ederek Batı kimliğinin oluşmasında etkili olmuştur. Bu açıdan konusunu Doğu - Batı paradigması içinde ele alan bir çalışmanın hem Batı için Osmanlı’nın, hem de Osmanlı için Batı’nın önemini göz önünde bulundurması gerekecektir. Osmanlı düşüncesinde Batı’ya ilişkin yaklaşımlar ve görüşler, tarihsel tecrübelerin farklılığını da göz ardı etmemekle birlikte, genel olarak Doğu’nun Batı ile karşılaşmasından doğan fikirlerin önemli örnekleri olarak sayılmalıdır ve bu açıdan da gözlemlenmeye değerdir.

“Toplumsal fenomenlerin temel özelliği” der Emile Durkheim, “bireyler üzerine bir baskı icra etme gücüne sahip olmalarıdır, o halde bu fenomenler

³ Safa, 1999: 272.

doğrudan doğruya bireyin bilincinden kaynaklanamazlar” (2006: 209). Durkheim toplumsal hayatın, bireyin hayatının bir uzantısı olmadığını ileri sürer: eğer öyle olsaydı, bireyin bilinci üzerinde baskısı söz konusu olamazdı. Bu yüzden Durkheim, bireyin boyun eğdiği bir otorite olarak toplumsal hayat, eğer bireyin toplumsal eyleyiş, düşünüş ve hissediş biçimlerine bu derece hükmedebiliyorsa, bu otoritenin, bireyi aşan ve dolayısıyla da birey tarafından yönlendirilemeyen kuvvetlerin ürünü olduğunu ifade eder (2006: 209). Tarihçi E. H. Carr, klasik bireyci J. S. Mill’in “insanlar bir araya getirilince, başka bir öze dönüşmezler” ifadesine cevaben şöyle der: “Elbette dönüşmezler. Fakat yanlış olan, onların ‘bir araya getirilmiş’ olmadan önce var olduklarını ya da herhangi bir öze sahip bulduklarını düşünmektir” (Carr, 1996: 39). Kolektif bilincin kaynağı da burada yatmaktadır. Durkheim, toplumun, sadece onu oluşturan bireylerin toplamından ibaret olmadığını belirtmiştir. Buna göre, bireylerin birleşikliğinden, kendine has özelliklere sahip, özgül gerçekliği temsil eden bir sistem doğar. Bu sistem bir kolektif kendiliğe işaret eder. Ve bu kolektif kendiliğin oluşabilmesi için, bireysel bilinçlerin birbirleriyle birleşmesi ve birbirleriyle belirli bir tarzda ilişkilmesi zorunludur. “Bireyler bir araya toplanarak, iç içe geçerek, kaynaşarak, psişik denilebilecek bir varlığı, fakat yeni bir tarzdaki psişik tekilliği oluşturur” (Durkheim, 2006: 212-213). Durkheim’in anlatımındaki bu psişik tekillik, kolektif bilinçtir. Ancak Carr’a yeniden dönerek belirtmek gerekir ki, kolektif bilincin dışında, ondan önce var olan ya da ondan etkilenmemiş bir bireysel bilinç zaten tasavvur edilemez.

Diğer yandan Fransız sosyolog Maurice Halbwachs’ın 1920’li yıllarda ortaya attığı “toplumsal bellek” kavramı da bu anlamda önemlidir. Toplumsal bellek, temel olarak, bir topluluk tarafından yaşanmış ve içselleştirilmiş deneyimlerinden, geçmişinden kalan ve süregelen hatıraların bütünüdür (Bilgin, 1995: 62). Bellek konusunu felsefesinin merkezine koyan Henri Bergson’dan sonra Durkheim ile çalışan Halbwachs, Durkheim’in kolektif bilinç kavramından yararlanarak, belleğin toplumsal bir olgu olarak yorumlanması gerektiğini ileri sürmüştür (Assmann, 2001: 38-39). Ona göre bireysel bir belleğin oluşması ve korunması için sosyal çerçeve şarttır: “Bu çerçevenin dışında toplumda yaşayan insanların hatıralarını sabitleştirecekleri ve yeniden bulabilecekleri bir başka bellek olamaz” (Halbwachs,

1985'den akt. Assmann, 2001: 39). İnsanların en kişisel anıları bile sadece toplumsal grupların etkileşimi ve iletişimi sayesinde oluşur. Ve insanlar sadece kendilerinin başkalarından öğrendiklerini hatırlamakla kalmazlar, aynı zamanda onların anlattıklarını da hatırlarlar (Assmann, 2001: 40). Özellikle devrim ya da savaş gibi toplumsal yaşamda büyük sarsıntılara neden olan tarihsel olaylar, sembol, kavram gibi anlam yükü olan araçlarla kuşaktan kuşağa aktarılacak anlatılar ve hatıralar ürettikleri gibi, toplumsal bellekte daha önceki dönemlerden tevarüs eden hatıraları da işleme koyarlar. Bu nedenle, büyük toplumsal hareketlerin yaşandığı geçiş dönemleri, toplumsal bellekte bıraktıkları iz bakımından oldukça önemlidir.

Bireyin toplumsalın dışında yalıtılmış, kendi başına bir gerçekliğinin olması ya da toplumun dışında bir düşünce sahibi olabilmesi mümkün olmadığından, bir bireyin başka bir toplum ya da toplumun üyeleri hakkındaki değerlendirmeleri de kolektif bilincin ürünüdür. Ve bu değerlendirmeler, toplumsal bellekte korunan tarihsel olayların hatıralarının izlerini taşır. Bu yüzden de bir toplumda var olan başkaları hakkındaki imgeler, o toplumun zihniyetini, düşünce dünyasını yansıtır. Bu açıdan imge araştırması aslında bir zihniyet araştırmasıdır denebilir.

Bu bölümde, öncelikle imge sözcüğü ile ne kastedildiği ve imgenin tarihsel niteliği gösterildikten sonra, Osmanlı düşüncesinde Batı kavramının tarihsel olarak nasıl bir süreçten geçtiği üzerinde durulacak, ayrıca Batı'ya dair Osmanlı bilgisinin belli başlı kaynakları da bu bağlamda değerlendirilecektir.

1.1. İmge ve Tarih

Bu alt başlıkta toplumların birbirlerine bakışını yansıtan imgenin tarihsel süreç içerisinde koşullara ve olaylara bağlı olarak değişme potansiyeline sahip olduğundan söz edilecektir. Bunun için öncelikle imgenin ne olduğundan başlamak gerekir.

1.1.1. İmge Kavramı

Başka toplumları ve kültürleri, kısaca öteki'ni algılama, kavrama ve temsil etme biçimlerini konu edinen hem Türkçedeki, hem de yabancı dildeki mevcut literatürün çoğunluk olarak imge/imağ kavramını kullanıyor olması, Osmanlı'nın son döneminde düşünsel faaliyette bulunmuş Osmanlı aydınlarının Batı'ya bakışlarını ele alma girişiminde bulunan bu çalışmanın da imge kavramına başvurmasını, çalışmanın mevcut literatüre bağlanması açısından gerekli kılmaktadır.

İmge ya da diğer bir kullanımıyla imağ sözcüğü Latince **imago** sözcüğünden türemiştir. Raymond Williams, kök sözcük imago'nun en eski anlamının fiziksel bir suret ya da benzerlik olduğunu, ancak hayalet, kavram veya düşünce anlamlarının da sonradan geliştiğini bildirir (2007: 190). Williams, İngilizcedeki **image** sözcüğünün en başından beri açıkça görülmeyenin dışında var olmayanı da görmeye ilişkin çok eski bir anlamı içeren zihinsel kavramlara gönderme yapan **imitation** (kopyalama), **imagination** (hayal gücü, imgelem) ve **imaginary** (hayali, imgesel) kavramlarıyla ilişkili olduğunu söyler (2007: 190).

Türk dilinde imge sözcüğünün Türk Dil Kurumu Sözlüğü'nce verilmiş anlamları ise;

- 1- Zihinde tasarlanan ve gerçekleşmesi özlenen şey, düş, hayal, hülya,
- 2- Genel görünüş, izlenim, imağ,
- 3- Duyu organlarının dıştan algıladığı bir nesnenin bilince yansıyan benzeri, hayal, imağ,

4- Duyularla algılanan bir uyaran söz konusu olmaksızın bilinçte beliren nesne ve olaylar, hayal, imaj,

biçimindedir (TDK, 1998: 1076). Bu kapsamlı tanımdan hareketle, imgenin bu çalışmada bireyin ötekine bakışına, onun hakkındaki izlenimine ve tasavvuruna tekabül ettiği söylenebilir. Ancak imge sadece bireysel bir anlamlandırma veya yorumlama değil aksine kolektif bilincin de oluşumuna katkı sağlayan bir yansımadır ve imgeler sadece kendilerini ifade eden/dışa vuran yazarların veya sanatçıların kendi iç dünyalarını yansıtan bir araç değil, aynı zamanda onların içinde yaşadıkları toplumun ve dönemin genel eğilimlerini de gösteren sistemli yapılardır (Ulağlı, 2006: 9). Sosyolojik açıdan imge araştırmasını anlamlı kılan şey de budur. İmgeleri oluşturan kolektif muhayyile çağa bağlıdır ve nesnesinden (bakılan) çok aslında öznesi (bakan) üstüne pek çok gerçeği dile getirir ve asla bir hayal ve kurmaca bütününe indirgenemez (Hentsch, 1996: 14).

Öteki'ne dair yapılan herhangi bir incelemenin aslında kaçınılmaz biçimde “öteki hakkında bildiklerimizin prizmasından görüldüğü biçimiyle, kendimizi nasıl tanıdığımızı” (Hentsch, 1996: 274) ortaya çıkarmaya yönelik olması, ben-öteki üzerinden kimlik-imge arasındaki diyalektik tanımlama sürecini de hesaba almasını gerektirir. “Bir imgenin değeri ancak karşıtı olduğu zaman anlamlıdır” (Ulağlı, 2006: 13).

Kendini tanımlama, kimliği ifade eder. Bozkurt Güvenç “kişilik” ve “kimlik” kavramları arasında şu şekilde bir ayırım yapar: Kişilik, sosyal varlığın kendine özgü davranış özellikleridir. Nesnel ve dışarıdan görüldüğü gibidir. Oysa kimlik, insanın kendisini nasıl algıladığı, kimle özdeşleştirdiğidir (Güvenç, 1995: 8). Kolektif kimlik, yani grup tarafından paylaşılan ve gruba aidiyet bilincinden kaynaklanan kimlik de dolayısıyla grup üyeleri tarafından öznel olarak algılanır ve yaşanır (Bilgin, 1995: 61). Kolektif kimliğin temelinde kendini öteki'ne karşıt biçimde ve öteki'nden farklılık üzerinden tanımlama vardır. Levi-Strauss'a göre insan grupları arasında mesafe nedeniyle farklılıklar vardır; ama bunun kadar önemli bir başka farklılık kaynağı, karşı olma, ayırt edilme, kendisi olma arzusudur. Her yerde ve her çağda, her kültür insanlığın özünü kendisinin canlandırdığını iddia etmiştir, öyle ki

“bazı ilkel kabileler ‘insanlar’ anlamına gelen bir isim taşır ve insanlık, kabilenin, lengüistik grubun ve bazen bir köyün sınırlarında sona erer” (Levi-Strauss, 1968’den akt. Bilgin, 1995: 62).

Levi-Strauss’un sözlerinden anlaşılacağı üzere kolektif kimliğin temelinde yatan, kültürdür. Her kültür Assmann’ın *bağlayıcı yapı* olarak adlandırdığı bir şey oluşturur: “Bu yapı hem sosyal boyutta hem de zaman boyutunda birleştirici ve bağlayıcıdır. Ortak deneyim, beklenti ve eylem mekanlarından bir ‘sembolik anlam dünyası’ yaratarak, birleştirici ve bağlayıcı gücüyle güven ve dayanak imkanı sağlayarak insanları birbirine bağlar” (Assmann, 2001: 21) Toplumsal bellek, kolektif kimliği ortaya çıkaran önemli bir yapı taşıdır. Assmann ile devam etmek gerekirse: “Bu [bağlayıcı] yapı aynı zamanda, önemli deneyim ve anıları biçimlendirip canlı tutarak, ilerleme halindeki şimdiki zamanın ufkuna, bir başka zamanın görüntülerini ve öykülerini katarak ve böylece (...) anıları canlandırarak, dünle bugünü birleştirir” (Assmann, 2001: 21). Özetle, kültür hem dikey, hem yatay olarak yani hem bir ortak geçmiş duygusu yaratarak kuşaklararası, hem de ortak değerler ve kurallar oluşturarak “şimdi”de var olan toplumsal bütünün içinde bir bağ kurar ve böylece “biz” mefhumunu yaratır.

Yukarıda da belirtildiği gibi, kimlik ve imge, ben (ya da biz) ve öteki arasında diyalektik bir tanımlama ilişkisi vardır ve öteki, “anlam ve kimliğin iskeleti” olarak gereklidir (Boheemen, 1987’den akt. Schick, 2000: 20). Kimlik, ancak ötekilikle karşı karşıya bulunduğu takdirde bir anlam ifade eder. Biz’de olmayan öteki’nde, öteki’nde olmayan da biz’de var demektir. Öteki’nin varsayılması ve bu öteki’ne atfedilen nitelermeler yoluyla kimliğin inşa edilmesi durumu, “kurucu-öteki” kavramıyla ifade edilir. Bununla kastedilense, bir bütünün oluşmasına katıldığı halde, onun içinde değil dışında bulunan öğelerdir (Schick, 2000: 20). Kısacası, öteki hakkındaki anlayışları, değer yargılarını ve stereotipik nitelermeleri içeren imgeler, aynı zamanda “ben” ya da biz’e ilişkin anlayışların, değer yargılarının ve nitelermelerin de ne olduğunu dolaylı biçimde açığa vururlar.

Toplumsal farklılıklar üzerine temellenen imge, vurgulandığı üzere, gerçeğin kendisi değil, onun zihindeki yansımasıdır. Çeşitli ülkelerden ve kültürlerden

insanlar birbirleriyle karşılaştıklarında gerçek deneyim ile zihinde var olan öteki hakkındaki imgeleri rekabete girer. Başkalarıyla olan daha önceki karşılaşmalar, sonradan gerçekleşecek olan karşılaşmaları önceden belirleyen beklentileri de biçimlendirir. Bu yüzden başkalarına yönelik tutumlarda neyin ilk ve pür deneyim olduğunu, neyin kültürel olarak birikmiş imgelerden kaynaklandığını ayırt etmek mümkün olmaz (Beller, 2007: 7). İmge konusunda bahse değer bir başka husus ise, toplumsal bellekte imgelerin zamana dayanıklılığıdır. Tarihsel koşullar ve toplumlararası ilişkilere bağlı olarak imgeler değişmekle birlikte, bu değişim bir anda olmaz; ayrıca olumsuz algılamaları yaratan koşullara benzer yeni koşullar ortaya çıktığında, eski imgeler de toplumsal bilinçte yeniden su yüzüne çıkabilirler. “Siyasal çatışmalar ve hatta savaşlar bile, bilincin daha derin tabakasında kilitli kalan ötekiler ve yabancılar hakkındaki imgelere nazaran daha kolay unutulur. Siyasal gerilim, çatışma ya da savaş dönemlerinde, bu imgeler yüzeye çıkarlar” (Stanzel, 1997’den akt. Beller, 2007: 11).

1.1.2. Stereotip ve Önyargı

İmge kavramına eşlik eden en önemli iki kavram “stereotip” ve “önyargı”dır. Stereotip ve önyargı birbirleriyle doğrudan ilişkili kavramlardır, zira “stereotipik temsiller önyargıların ortaya çıktığı yerdir” (Beller, 2007: 7). Stereotip de önyargı da başkasını algılamaya, onun hakkında izlenim edinmeye ve bu izlenimi yansıtmaya dair temel süreçleri içlerinde barındırırlar.⁴

Gerek stereotipleştirme gerekse önyargı temelde bir tutumdur. Sosyal psikolojinin sunduğu tanıma göre, tutum, bireylerin toplumsal ilişkilerini çerçeveleyen belirli bir düşünce kalıbıdır. Bu bağlamda, tutum, insan davranışını yönlendiren bir ön düşünce olarak görüldüğü gibi, ideoloji ya da kanaat oluşumunu

⁴Irwin C. Schick, tüm toplumların kendilerini ve tek tek mensuplarını benzer şekilde kavramsallaştırmadıklarını; “ötekileştirme” sürecinin evrenselliği iddialarına antropolojik ve diğer türden kanıtlarla karşı çıktığını ifade eder ve “ırk, sınıf, cinsiyet gibi farklılıkların, toplumu ve mensuplarını kavramsallaştırmanın değişik biçimlerini ürettiğini ve dolayısıyla “ötekileştirme”nin yollarının da farklı olabileceğini” belirtir. (2000: 20). Ötekileştirme yollarının farklılaşması tespitinin doğru olabileceğini teslim etmekle birlikte, stereotipleştirmeler ve önyargılar, beslendikleri kaynaklar, odak noktaları, zamana dayanıklılıkları vb açılardan toplumlararası farklılıklar da, sosyolojik kavramlar olarak başkasını anlamada temel zihinsel süreçleri ifade ettiklerinden bu çalışmada ele alınmışlardır.

etkileyen bir değerler bütünü, bir vaziyet alış olarak da kabul edilir (İsen-Batmaz, 2006: 278-279). Walter Lippmann der ki “çoğu zaman ilk önce görüp sonra tanımlamayız, önce tanımlar sonra görürüz” (Lippmann, 1922’den akt. Beller, 2007: 4). Bu da insanların bakma ve değerlendirme biçiminin önceden tasarlanmış fikirler, önyargılar ve stereotipler tarafından koşullandığını gösterir. Lippmann tarafından sosyal psikoloji literatürüne sokulan stereotip kavramı, “bir grup kişiye (etnik, cinsel, mesleki gruplar) atfedilen özellikler bütünü” olarak tanımlanmıştır (Lippmann,1922’den akt. Bilgin, 1994: 172). Etimolojik olarak **stereos** (sağlam, dayanıklı) ve **typos** (karakter) sözcüklerinden oluşan bu terim, diğer insanlara ilişkin nötr ve sadece betimsel olmayan, değer yargısı içeren görüşleri ifade eder (Bilgin, 1994: 172).

Kalıpyargı olarak bilinen stereotip, en az enformasyonla en çok anlamın birleşimidir ve stereotipler bir ulus hakkındaki tek bir niteliği bütün bir ulusun özüne dönüştürerek yapılan genellemelerdir (Stanzel, 1997; Pegeaux, 1981 ve 1989’dan akt. Beller, 2007: 7). Bu genellemeler, dış grupların homojenleştirilmesiyle, yani belirli özelliklerin bu grubun tüm üyelerine paylaştırılmasıyla elde edilir (Bilgin, 1994: 180).

İnsan grupları arasındaki farklılıkların doğurduğu meselelere ilişkin bir başka önemli kavram da önyargıdır. Sosyolojide önyargı kavramının, geniş anlamıyla, gruplar ve o grubun üyeleri hakkında olumsuz anlamda sistematik ve sürekli olan öznel değerlendirmeleri nitelediği kabul edilir. Kavram uzun süre ırk ve etnisite konusundaki sosyolojik araştırmaların merkezinde yer almış ve aynı zamanda yaş, toplumsal sınıf, sakatlık ve engellilik, toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili sosyolojik araştırmalarda önemli bir rol oynamıştır (Weinberg, 2006: 470).

Peşin hüküm olarak da bilinen önyargı kavramının içeriği, “olumsuz dogmatik kanaatler” (Bilgin, 1994: 172) olarak doldurulagelmiştir. Bu anlayışa göre önyargılar, olumsuz kanaatler olarak, anlayışın önündeki engellerdir ve onlardan kurtulmak gereklidir. Bu önyargı kavrayışında, gündelik alışkanlıkların ve dilin yabancı olması farklılık duygusu yarattığından, tanıdık olmayan herhangi bir

davranış ya da tutum, kolayca olumsuz bir şekilde yorumlanabilir ve bir kriz döneminde önyargıları büyük oranda abartabilir (Young, 1929: 777).

Oysa Hans-Georg Gadamer “bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturan, onun yargılarından ziyade önyargılarıdır” (1988: 245) diyerek, önyargıları, anlamının önkoşulu olarak ortaya koyar. Ona göre her anlama, kaçınılmaz şekilde bir önyargıyı gerektirir (Gadamer, 1988: 239). Gadamer, genel ve basitleştirici bir biçimde ifade etmek gerekirse, bilgi sosyolojisinin temel meselelerinden biri olan öznel bilgi ve nesnel bilgi arasındaki ayrıma karşı çıkar. Aydınlanma düşüncesinin saf bilgi (nesnel yani tarihsel ve kültürel önyargılardan arındırılmış insan doğasına ilişkin ezeli ve ebedi hakikat) ile saf olmayan bilgi (öznel yani tarihsel önyargılar ve sosyal belirlenimli bilgi) arasında yaptığı ayrım (Hekman, 1999: 17), bütün şekliyle anlamının tarihsel olarak belirlendiğini ve dolayısıyla sosyal bilimlerde nesnel bilginin mümkün olmadığını savunan Gadamer tarafından reddedilmiştir (Hekman, 1999: 28). Gadamer’e göre, anlama, her zaman bir ön-anlamayı gerektirir ki, o da yorumcunun içinde yaşadığı ve önyargılarını biçimlendiren belli bir geleneği gerektirir (2008: 181).

Gadamer’in belirlediği anlamda gelenek yukarıda da belirtildiği üzere anlamının önkoşulu olan önyargıların kaynağıdır ve insan kendisini belirleyen koşullardan kaçamaz, sonuçta her bakışın ya da her değerlendirmenin mutlaka bir duruş noktası vardır: hiçbir yerden ya da bir sıfır noktasından bakış imkansızdır (Ertürk, 2003: 62). Gadamer, **Truth and Method** (1988; **Wahrheit und Methode**, ilk baskı 1960) adlı ana eserindeki önyargı kavramının tarihsel semantiğine dair yaptığı analizde, esasen hem olumlu hem de olumsuz çağrışımlı önyargı kavramının Aydınlanma döneminde olumlu çağrışımından arındırıldığını ve bugün aşına olunan anlamıyla donatıldığını söyler. Aslında önyargı kesinlikle yanlış bir yargı anlamına gelmez, ancak pozitif ve negatif değere sahip olabilen bir fikrin parçasıdır. Ayrıca bir yargıya değerini veren tek şey, onun bir temele sahip olması, yöntem açısından haklılaştırılmış olmasıdır, gerçekten doğru olması değil (Gadamer, 1988: 240). İnsan varoluşunun bütünü, en özgür olanı bile farklı biçimlerde sınırlanmış ve

belirlenmiştir (Gadamer, 1988: 245). Bu koşullanmışlık, her türlü anlamının temelinde, bireye belirli bir bakış açısı ya da değerlendirme biçimi sunar.

Gadamer, Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle olumsuz anlam yüklenen ve bugün bilinen haliyle önyargı kavramı için ise “kör önyargı” kavramını kullanır. Olumsuz, sabit önyargılar, kör önyargılardır. İmgelere, kalıp yargılar, sabit ve olumsuz kör önyargılar kaynaklık edebilir. Bu durumda kör önyargılar, öznenin nesneye, diyelim kişinin bir başka kişiye veya topluma, ya da bir toplumun başka bir topluma bakışını belirleyebilir. Hatta kalıp yargılardan, nefretlerden ve korkulardan oluşan imgelerin olumlu imgelerden daha yoğun olduğu, belleklerde daha fazla yer tuttuğu ve bireyler, toplumlar ve kültürler arasındaki ilişkilerde daha etkili olduğu unutulmamalıdır (Ulağlı, 2006: 6). İmge kavramının tanımında yer alan “gerçek olmayan” yön de bu şekilde ortaya çıkar. Ancak Hentsch’e atıfla daha önce belirtildiği, gibi kolektif muhayyilede ötekine karşı mevcut olan imgeler, çarpıtılmış gerçeklik söz konusu olsa da, hayale indirgenemezler, zira kökeninde tarihsel bir tecrübeye dayanırlar ve öznenin kendi durumu hakkında bildiride bulunurlar. Bu da demek oluyor ki, imgenin normatif düzlemde gerçeğe uygunluğundan daha önemli olan şey, bu imgenin nasıl ve neden, hangi tarihsel koşulların ürünü olarak oluştuğudur.

Yukarıda tanımları verilen kavramları çalışma açısından değerlendirmek gerekirse; Osmanlı aydınlarının Batı’ya ilişkin değerlendirmelerinden çıkarılması beklenen, bu değerlendirmelerdeki Batı imgesi ya da imgelerinin doğru ya da yanlışlığı değil, Osmanlı muhayyilesindeki Batı algısının, bu algının kendisi üzerinden incelendiği özne ve onu çevreleyen koşullarla birlikte anlamlandırılabilmesidir. Aydınların “Batı nedir?” sorusuna verecekleri cevap her halükarda öznel olacaktır ve bu özneliğin kaynağında, kendilerini kaçınılmaz olarak çevreleyen önyargılar vardır.

1.1.3. İmgebilim ve Sosyoloji

Bir toplumun ya da kültürün başka bir toplumda nasıl algılandığını⁵ gazete, roman, deneme, karikatür, müzik, resim vs. üzerinden inceleyen araştırmalar yapılmaktadır. Sosyal bilimin hangi disiplininin olursa olsun, söz konusu çalışmalar, odak noktalarına öteki'ne bakışı aldıkları takdirde bir yönüyle imge/imaaj araştırması sayılırlar. Alman dilinde **die interkulturelle Hermeneutik** (kültürlerarası yorumbilgisi) olarak da adlandırılan, **imagology** ya da **imagologie** sözcüğünün Türkçe karşılığı olarak türetilmiş olan imgebilim kavramı, en genel anlamıyla imge araştırmalarına işaret eder. Temelde karşılaştırmalı edebiyat içerisinde doğmuş olmakla birlikte, halihazırda ötekine ilişkin bakışı her yönüyle ele alma çabasını göstermesi ve bu konuda hatırı sayılır bir literatür⁶ ortaya koyması nedeniyle, imgebilimi yalnızca edebiyatın konusu olarak görerek göz ardı etmemek gerekir. Çalışmanın bağlamı açısından bir başka şekilde söylemek gerekirse, Mehmed Akif'in manzumelerinde ortaya çıkan Batı medeniyeti imgesinin yazarın metninin edebi niteliğinden ötürü imgebilimsel bir araştırmanın konusu olması, yazarın yansıttığı imgenin sosyolojik ve tarihsel arka planının varlığı nedeniyle, araştırmanın yalnızca edebiyat araştırması olarak değerlendirilmesine ve sosyolojinin inceleme alanının dışında tutulmasına gerekçe olamaz.

Başlangıcı, 1890'lar gibi bir döneme tarihlendirilebilecek imge araştırması, daha önce de ifade edildiği üzere ilkin karşılaştırmalı edebiyat kuramı içerisinde yer alarak, edebi metinlerdeki imgelerin incelenmesi ile başlamıştır. İmge konusunun önemli olduğu bir diğer alan ise, sosyal kimlik kuramı ve sosyal karşılaştırma

⁵ Bu çalışmanın konusu temel olarak Osmanlı aydınlarının Batı'ya bakışı olması nedeniyle imge ile ilgili tanımlama ve yorum, toplumsal/kültürel fark üzerinden ötekine bakış ile sınırlandırılmıştır. İmge kavramı "devingen kabul edilen, anlam yüklü, az ya da çok yapılaşmış, herhangi bir olaya ilişkin algılar, düşünceler, tasarımlar ve duygular bütünü" (Bernsdorf'tan akt. Uluç, 2003: 37) şeklindeki kültürlerarası bakışın dışında daha genel bir tanımla ele alınır, yazılı, görsel ya da işitsel alanda herhangi bir olgunun ya da durumun sunumu da imge çalışmasına dahil olabilir. Sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında yapılmakta olan çalışmalar, televizyon reklamlarında aile imgesi, kadın dergilerinde beden imgesi ya da bir yazarın muhayyilesindeki kadın imgesi gibi, bu durumu örnekler.

⁶ Günümüzde, konuyla ilgili pek çok münferit yayın bulunmakla birlikte, Amsterdam Üniversitesi'nden Prof. Dr. Joep Th. Leerssen'in editörlüğünde sadece imge ve kimlik konusundaki araştırmalara hasredilmiş **Studia Imagologica: Amsterdams Studies On Cultural Identity** adlı bir yayın serisinin bulunduğunu hatırlatmakta fayda vardır.

kuramları çerçevesinde bir sosyal grubun bir başka sosyal grup hakkındaki değerlendirmelerini, stereotip ve önyargıların oluşumunu inceleyen sosyal psikoloji olmuştur (Ulağlı, 2006: 129). Günümüzde ise imgebilim araştırmaları, karşılaştırmalı edebiyatın ve sosyal psikolojinin sınırlarını aşarak, sosyoloji, tarih, siyaset bilimi gibi diğer sosyal bilimlerin çalışma konusu haline gelmiştir. Bu bağlamda, toplumların ya da grupların tarihsel süreçte birbirlerine ilişkin tutumları, yargıları ve değerlendirmeleri, sadece edebi metinler üzerinden değil, başta seyahat yazıları olmak üzere yazıya geçirilmiş her türlü metin ve belge üzerinden incelenir olmuştur. Sosyoloji açasından bakıldığında, toplumun tutum ve davranışları, toplum tarafından kabul edilen veya reddedilen kalıpyargı ve imgelerin yapısı, toplumsal ilişkilerde birey ve toplum, toplum ve kültür, kimlik ve ötekilik konuları imgebilim boyutuyla incelenebilecek konular (Ulağlı, 2006: 199) oldukları gibi, doğrudan sosyolojinin de alanına girerler. Türkiye’de, özellikle son yıllarda kimlik konusunun ve “ötekilik” kavramsallaştırmasının temel alındığı disiplinlerarası çalışmalarda, imgebilim kavramı sıkça kullanılsa da, gerek Türklerin tarihte ilişki içine girdiği –bilhassa Batılı– toplumlara, gerekse başka toplumların bireylerinin Türklere ilişkin algılamalarının metinler üzerinden incelemesi yapılmaktadır.

Daha spesifik bir tanım vermek gerekirse, imgebilim, edebiyattaki ve kültürel temsilin diğer biçimlerindeki ulusal stereotiplerin eleştirel analizidir. Bu araştırma alanında, başka ülkelere ve halklara ilişkin metinsel olarak ifade edilen, özellikle de edebi eserlerde, oyunlar, şiirler, seyahatnameler ve denemelerde ifade edilen ulusal karakteristiklerin kaynağı ve işlevi tarihsel bir bağlama oturtularak araştırılır (Beller, 2007: 7). Eğer yürütölen araştırma salt edebi eserlerle sınırlandırılmışsa, imge yalnızca karşılaştırmalı edebiyatla ilgili bir araştırma konusudur, fakat eğer imge, edebiyatla sınırlı değil de yazılı her belgeyi içine alan bir yelpazede araştırılıyorsa, o zaman karşılaştırmalı edebiyat değil, kültür, tarih, sosyoloji vs. araştırması sayılır (Aytaç, 1997: 94).

İmgebilim konusunda **Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters** (2007) başlıklı çalışmada özellikle vurgulanan birkaç husus vardır. Birincisi, imgebilimin bir tür sosyoloji olmadığı ve

bir toplumdaki ziyade bir söylemi anlamaya çalıştığı; ikincisi, imge araştırmalarının nihai bakış açısının kültürel ya da ulusal kimlik teorisi değil, kültürel ya da ulusal stereotip teorisi olduğu; üçüncüsü ise etnik kimliklere ve kültürlere atfedilen stereotipik nitelermelerin sosyal gerçekliklerin değil, edebi ve söylemsel geleneklerin temsilleri ve dolayısıyla da imge araştırmacılarının referans çerçevesinin de metinsel ve metinlerarası olduğudur (Beller-Leerssen, 2007). Bu açıklamalar, bir toplumun üyelerinin bir başka toplum hakkındaki anlayışlarını, sosyolojinin konusu olmaktan çıkarmaya yetmez. Çünkü metinsel ve söylemsel olan ile deneyim ve toplumsal ilişkilerin belirleyiciliği birbiriyle rekabet eden iki ayrı yorum seçeneği gibi dursa da aslında bunlar birbirlerini dışlamak zorunda değildirler. Deneyim ve toplumsal ilişkilerin söylem dışı oldukları söylenemez. Aslında söylemsel olan ile maddi olan ikili karşıtlığı tarihsel bir yapıntıdan ibarettir ve insan deneyiminin içinde yaşandığı anlam sisteminden bağımsız görülemez (Schick, 2000: 17).

1.2. İmgenin Tarihselliği: Batı'da Türk İmgesinin Değişimi

Yukarıda sunulan açıklamalar göstermektedir ki, birbirlerini besleyen ve imgelere kaynaklık eden stereotipler ve önyargılar, kolektif bilincin ürünü olarak toplumsal bellekte kökleşmiş biçimde yer alırlar ve zamana karşı oldukça dirençlidirler. Ancak imgelerin tarihsel tecrübeye dayalı olması, onların aynı zamanda değişime ve dönüşüme uğradıkları sonucunu da doğurmaktadır. Osmanlı Devleti ve Batı arasındaki ilişkiler açısından meseleye bakıldığında, tarihsel süreç bu değişimin pek çok örneğini sunmaktadır. Ancak ne tarihte Osmanlı, ne de henüz zihinlerde Avrupa mefhumu bile yok iken, Doğu ve Batı arasındaki ilk karşılaşmaların ve çatışmaların ürünü olarak bir "biz ve ötekiler" anlayışının ortaya çıktığı, yazılı kaynaklardan görülmektedir.

İlk aşamada Truva savaşlarıyla başlayan ve sonrasında Pers-Yunan savaşları ve İskender'in Asya ülkelerine yapmış olduğu seferler (Memiş, 2001: 9) ile devam

eden Eskiçağdaki Doğu-Batı mücadelesine⁷ Batı tarafından bakıldığında, ilk yazılı kaynakların kullandığı biz ve öteki retoriği, Yunanlar ve Barbarlar ayrımı üzerine kuruludur.⁸ Köken olarak **Barbaros** sözcüğü Atina ve İyonya adalarında yaşayanların karşıtı olarak yabancıları işaret etmektedir (Beller, 2007: 6) ve Persleri, Trakyalıları, İskitleri, Mısırlıları vs. kapsayacak biçimde kullanılmıştır. Herodotos, daha en başta **Tarih**'inin amacını yazarken “insanoğlunun yaptıkları zamanla unutulmasın ve gerek Yunanlıların, gerekse Barbarların meydana getirdikleri harikalar bir gün adsız kalmasın” der (2002: 17). İkinci Kitap'ta “öbür insanlardan çok daha ve aşırı derecede dindar” (Herodotos, 2002: 101) diye tarif ettiği Mısırlıların törelerini anlatırken, ‘öbür insanlar’ ile kastettiği Yunanlardır. Herodotos, karşılaştırmalar yapar, benzerlikler ve farklılıklar kurar; böylece bir ötekileştirme söylemini işleme koyar (Hartog, 1997). Eskiçağda, Yunanlar ve Barbarlar ayrımını yapan şüphesiz yalnız Herodotos değildir. Aiskhylos'a göre de Persler Barbarlardan başka bir şey değildir. Bu karşıtlığın temelinde ise “Yunan özgürlüğü” ve “Pers despotizmi” yatmaktaydı. Aeschylus'un anlayışına göre, Yunan'ın sorumluluk sahibi idarecileri, geçerli kanunları ve ifade özgürlüğü,

⁷ Thierry Hentsch ise bugün hissedildiği anlamda Doğu-Batı ayrılığının Antikçağ'da başlamadığını ya da ancak **a posteriori** Antikçağ'da başladığını söylemektedir. Ayrıca Hentsch 8. yüzyılda bile Arap yayılcılığının Hıristiyan Batı'yı kaygılandıran en önemli şey olmadığını; illa da bir Doğu-Batı karşıtlığından söz etmek gerekirse, bu karşıtlığın dinsel olmaktan çok siyasal, ekonomik ve kültürel anlamda Bizans'a karşı olarak bizzat Hıristiyanlığın içinde olduğunu belirtmektedir (1996: 39-41).

⁸ Bilindiği gibi Edward Said, **Orientalism** (1978) adlı eserinde, izini sürdüğü Şarkiyatçı söylemi hem tarihsel olarak hem de metinsel olarak alabildiğine geniş bir sahaya yayar; bu sahaya Eskiçağ ve Ortaçağ metinleri dahi sokularak erken Şarkiyatçılığın birer kanıtı olarak yorumlanırlar. Şarkiyatçılığın ne zaman başladığı, hangi metinlerin gerçekten Şarkiyatçı söylem açısından okunabileceği ve daha önemlisi, esasen bir araştırma sahasının adı olan Şarkiyatçılığın emperyalizme hizmet ettiği iddiasından yol çıkarak “kötü” bir şey mi olduğu, sosyal bilimlerin en çekişmeli tartışma konularından biridir. Şüphesiz sosyal bilim alanı, bir anlamda çeşitli “okuma biçimleri” ve bunların çarpışması üzerine kuruludur. Şarkiyatçılık konusu üzerindeki tartışmalar bu çalışmanın kapsamını aşmakla birlikte, Said'in Şarkiyatçılık yorumunun da bir okuma biçimi olduğunu burada belirtmek gerekir. Zira konuyla ilgili olarak, Said'in eleştirmeni Robert Irwin, “barbar” kelimesinin başlangıçta dilbilimsel bir kavram olduğunu, uygar olanlar ve olmayanlar ayrımı gözetmeksizin Yunanca konuşmayan tüm halklar için kullanıldığını belirtir. Yani Irwin'e göre, Yunanlar, Persler'e barbar dedikleri için onların kaba saba ya da kültürsüz olduklarını düşünmüyorlardı. Ayrıca Irwin, Herodotos zamanındaki “Helen” kavramına kadar Antik Yunan'da “Yunan” anlamına gelen bir sözcüğün bulunmadığını, dolayısıyla da bu ilk dönemde Yunan ve Barbar ayrımının tartışmalı olduğunu söyler (2008: 16). Sonuçta, Irwin'in okuma biçiminde Said'in iddia ettiği gibi ne tarihin babası Herodotos'ta, ne de tragedya yazarları Aiskhylos'ta ve Euripides'te kuşatıcı bir Ötekilik anlamı, en azından emperyalizmin suç ortağı olarak Şarkiyatçı bir söylem yoktur. Çalışmanın yaklaşımı açısından, bağlamdan koparılmış aşırıya kaçan genelleştirmelerin anlamlı olmadığını belirtmek gerekir. Ancak her dönemde ve her mekanda kendini yabancı olandan ayırmaya yarayan tanımlamalar yapma eğilimi ortaya çıkmıştır. Eskiçağda da Şarkiyatçı olmayan ancak yabancı olanı tanımlamaya yönelik klişeye varan ifadelerin doğal olarak var olduğu da bir gerçektir.

Perslerin ise baskıcı rejimi vardı. Öyle ki, askerlerini kırbaç zoruyla savaşıma zorlayan Perslerin yenilgisi, onlarda özgürlüğün olmamasıyla açıklanıyordu (Nippel, 2007: 39). Aristoteles de **Politika** adlı incelemesinde Doğu’da despotizmin portresini çizerken benzer kalıpları kullanıyordu: “Asyalı ırkların hem beyinleri, hem de becerileri vardı, ama cesaret ve iradeleri eksik olduğundan, onlar hep köleleştirilir ve uyruk olarak kalırlardı” (Aristoteles, 1975: 207). Eskiçağda hem Aristoteles, hem de Hippokrates iklim ve coğrafi yapının Asyalıların karakterini etkilediğini söyleyerek 18. yüzyılda benzer görüşler ileri süren Montesquieu’u önceliyorlardı (Irwin, 2008: 23).

Eskiçağdaki Yunan ve Barbar ayrımı, ortaçağda temel olarak Hıristiyan-Hıristiyan olmayan karşıtlığına dönüşmüştür. Ancak ortaçağdaki bu ayrımı salt eskiçağdaki önyargıların evrilmesi ya da kabuk değiştirmesi olarak görmemek gerekir. Süreklilik içinde aynı zamanda büyük bir kopuş da gerçekleşmiştir. Çünkü Batı Avrupa’da 15. yüzyıla kadar Yunanca bilen bilgin sayısı çok azdır. Dolayısıyla ortaçağda yeni ve özgün Hıristiyan önyargılar ortaya çıkmıştır (Irwin, 2008: 24; İslam’ı anlamak konusunda antik dönem ve ortaçağ arasındaki kopukluk için ayrıca bkz. Southern, 2001: 14). Batı’nın ortaçağında, uzak diyarlardaki Hıristiyan olmayanlar, iç içe konumlanan “öteki” dairelerinin son halkasını oluşturmaktaydı: ilk halkada, içerdeki yabancılar, gelip geçen ziyaretçiler (yabancı gezginler), göçmenler, yerli olmayan etnik azınlık gruplar (Hıristiyanlar ve Hıristiyan olmayanlar); ikinci halkada diğer Hıristiyan milletler, en son halkada ise Latin Hıristiyan dünyasının dışındaki Hıristiyan olmayan halklar vardı (Hoppenbrouwers, 2007: 53).

Richard W. Southern, Batı’da 1100’lerden önceki dönemi, Batılı yazarların İslam bilgisi konusunda Cehalet Çağı olarak adlandırır. Bu dönemde, Batılılar İslam hakkında gerçek anlamda hiçbir şey bilmiyorlardı. İncil, erken dönem ortaçağın tek etkin entelektüel aracıydı ve İslam, İncil’e dayanarak açıklanmaya çalışılıyordu (Southern, 2001: 22). Buna göre, ortaçağ yazarları İslam vahyine temelden karşı çıkıyorlardı. İncil’e dayanan tartışmalarda, Kuran’ın gerçek olmasının ya da Muhammed’in bir peygamber olmasının açıkça imkânsız olduğu ileri sürülüyordu (Daniel, 1960: 47). İslam’ın mevcudiyeti onlar için oldukça gizemliydi: İslam ya

dünyanın sonunun geldiğini gösteren bir işaretti ya da bir sapkınlık, bir fırka, belki de Hıristiyanlığın bir parodisiydi (Southern, 2001: 12-13). Sonuçta, ortaçağ Hıristiyan dünyasında İslam hakkında bir yığın yanlış bilgi dolaşımdaydı. İslami konulara değinenlerin doğru bilgi edinme zahmetine girmemesi ve olumsuz yargıların onların gereksinimlerini daha iyi karşılaması nedeniyle ortaya çıkan kötü niyetli tutum, yanlış ve temelsiz yargıların süregitmesine neden oluyordu (Daniel, 1960; Irwin, 2008: 16).

Hıristiyanlık ve İslam arasındaki ilişki, I. Haçlı Seferi ile birlikte köklü bir biçimde değişmiş, İslam'ı bildik bir mefhum haline getirmiştir (Southern, 2001: 34). Ancak bu bilgiler yanlışlarla doludur ve söylentiler üzerine inşa edilmiştir. Haçlı seferleri sırasında, halk yığınlarının gerçek Doğu'ya, politik Doğu'ya, onun tarihine ve farklılıklarına karşı bir ilgisi yoktur. Buna karşılık Haçlı Seferleri ve onlarla birlikte taşınan masal-efsane karışımı söylentiler, “bir düşünce sistemi olarak, karşı tarafın ideolojisi hakkında genel, yapay, kendisini eğlendiren ve tatmin eden bir imaja susamış geniş halk yığınları” (Rodinson, 1988'den akt. Hentsch, 1996: 59) yaratmıştır. Haçlı seferleri sırasında Avrupa'daki Katolik iktidarın, ortak düşmana karşı Avrupa'yı birleştirme çabaları nedeniyle İslam'ın bir sapkınlık ya da bir şarlatanlık olduğu yönünde söylentiler çıkardığı da bilinen bir gerçektir.

Batı'nın Türkler hakkındaki ilk izlenimleri de Haçlı seferleri kanalıyla elde edilmiştir. Böylece, 11. yüzyılda Türkler ile diğer “Sarazenler” [Müslümanlar] arasında pek fark gözetmeyen Batılı kaynaklar, giderek Hıristiyanlığın başlıca Müslüman düşmanı haline gelen “Türk”ün daha net bir imgesini yavaş yavaş oluşturmaya başlamıştır. Türk ve Müslüman kavramları öylesine özdeşleşmiştir ki, Batı dillerinin çoğunda olduğu gibi örneğin Fransızcada da “**se faire turc**” (Türk olmak) terimi, 19. yüzyıla kadar “Müslüman olmak” anlamında kullanılmıştır (Balivet, 2004: 15).

Avrupa'da Türklerle ilgili ilk izlenimler, onların askeri açıdan güçlü ve cesaret sahibi olmalarıyla ilgilidir. Türklerin savaş alanlarında giderek sıklaşan başarılarıyla kanıtlanan askeri nitelikleri, hasımlarını ürkütmüştür. Türklerin yönelttiği tehdit uzun bir müddet iki yönlü olarak algılanmıştır: rakip Müslüman

inançtan Hıristiyanlığa karşı bir meydan okuma; ikincisi ise Avrupa'yı ele geçirme ve Türk İmparatorluğu'na, "dünya terörü"ne (dünyayı kuşatan dehşet anlamında) katma tehdidi (Lewis, 1993: 72). Türklerin İstanbul'u ele geçirmesi, Batı'da Türkler hakkındaki algılamayı ciddi biçimde etkilemiştir. İstanbul'un alınması (ya da Avrupalıların bakış açısıyla söylemek gerekirse "düşmesi"), hümanist Avrupa açısından yalnızca siyasal ve askeri değil, aynı zamanda kültürel bir felaket olarak algılanmış, öyle ki Rönesans döneminin en büyük hümanistlerinden biri olan Aeneas Sylvius, İstanbul ile ilgili aldığı haberi kendisi gibi hümanist arkadaşı V. Nicholas'a bildirirken şöyle yazmıştır: "Tüm dünyanın en ünlü kilisesi Aya Sofya, harabeye çevrildiği, kirletildiği için içim yanıyor. (...) İstanbul'daki henüz şimdiye kadar Latinlerin bilmediği sayısız kitaba ne demeli? Pek çok büyük adamın adı sanı yok olup gidecek! Burada, Homeros ve Platon ikinci kez öldü" (Setton, 1976: 150). Bu sözler, aynı zamanda antik mirasın koruyucusu olarak görülen Bizans'ın önemine işaret etmektedir. Türklerle ve onların yöneticisi, Avrupa'da o dönemde "Darius" (Sakallı, 2006: 62) ya da "Şeytanın oğlu", "cehennem azabı" (Setton, 1976: 150) gibi isimler takılan Fatih Sultan Mehmet'e karşı yeni bir Haçlı seferi çağrısı yapılmıştır. Türk'ün, Batı'nın gözünde İslam'ın ve giderek Doğu'nun temsilcisi oluşu, esas itibarıyla İstanbul'un ele geçirilişinden sonra gerçekleşmiştir. Bu şekilde Türk, yüzyıllar boyunca Batılı saraylara korku ve endişe salan bir güç olmuştur. Fakat bu korku ve endişeye bazen saygı, hatta bazen pek de gizlenemeyen bir hayranlık duygusu da karışmıştır (Timur, 2000: 176-177).

Gerçekten de Osmanlıların 1521'de Belgrad'ı, 1522'de Rodos'u alması; 1526'da Macarların Mohaç yenilgisi, 1529'da ilk Viyana kuşatması Hıristiyan Avrupa'da, özellikle Habsburg ülkeleri ve Kutsal Germen İmparatorluğu'nda korkutucu Türk imajını yerleştirmiştir (Schwob, 1985: 185). Bu esnada Batı, Türk'ü incelenmeye ve tanınmaya değer bir düşman olarak görmüştür. 16. yüzyıl, Avrupa'da Türklerle karşı ilginin yoğun bir biçimde arttığı bir dönem olmuştur. Romanyalı tarihçi Carl Göllner'in **Turcica-Die europäischen Türkendrucke des 16. Jahrhunderts** (1978; 16. yüzyılda Avrupa'da Türkler ile İlgili Yayınlar) adlı çalışması, 16. yüzyılda önemli olaylara karşılık Türkler hakkında ne kadar eser yayımlandığını göstermektedir. 1526-1532 arasında 259 yayın (Mohaç Muharebesi,

I. Viyana Kuşatması, 1532 Alman Seferi) ve 1570-1572 arası 360 yayın (İnebahtı Deniz Savaşı ve sonrasında olan olaylar) ile en çok yayın yapılan dönemler olmuştur. Dahası, Göllner, 16. yüzyılda Avrupa’da Türkler ile ilgili yayınların o tarihlerde yeni keşfolunmuş Amerika ile ilgili yayınları bile ikiye katladığını bildirmektedir (Göllner, 1978’den akt. Göyünç, 1999: 317).

Aynı dönemlerde sadece gezi ya da inceleme türü eserlerde değil, edebi eserlerde de Türk karakterler ya da Türkleri işleyen temalar yer almıştır. Özellikle Elizabeth Dönemi (1558-1603) tiyatrosunun ana teması Hıristiyan-Türk çatışması olmuştur. I. Murad, III. Murad, I. Bayezid, II. Bayezid, II. Mehmed, I. Selim, I. Süleyman ve Mustafa İngiliz tiyatro oyunlarında boy gösteren sultanlardandır. Christopher Marlowe’un **The Jew of Malta ve Tamburlaine**, John Mason’un **The Turk**, Fulke Greville’in **Mustapha**, Lodowick Carlell’in **Osmond the Great Turk**, Thomas Kyd’ın **Soliman and Perseda** gibi oyunları, Türklerin kıskanç, entrikacı, şehvetli, zalim vs. tiplerle canlandırıldığı bilinen belli başlı örneklerdir (Parla, 1985: 21; Şenlen, 2006). Protestan ideolojisinin, Şeytan, Papa ve Türk hepsinin birden iyi Protestan ruhları lanetli bir duruma “dönüştürme” isteği duyduğu fikrine dayandığı dönemde, yani 17. yüzyıl başlarındaki İngiliz tiyatrosunda bir “Türk’e dönme” ya da “Türkleşme” olgusunun işlendiği de görülmektedir. Bu dönemde Afrikalı köle ticaretini geliştirmeye başlayan İngilizler, Akdeniz ile Kuzeydoğu Atlas okyanusundaki Türk korsan gemilerince kaçırılma ve köleleştirilme sorunuyla karşılaşmışlardır. Bu kriz, modern çağın erken dönem İngiliz yazarlarının, fethedilme, esir düşme ve dönüştürülme korkularının neden olduğu şeytani “Türk” betimlemeleri üretmelerine yol açmıştır. “Türk’e dönmek”, tarihsel bilgiden de anlaşılacağı üzere basitçe İslam dinine geçerek döneklilik yapmak değil, kişinin kendi öz vatanına, ailesine ve dinine karşı son derece tehlikeli bir düzeyde bireysel olarak karşı gelmesi demektir. “Türk’e dönme” ifadesi, Avrupalı Hıristiyanların zihninde İslam’ın rastgele cinsel ilişkide bulunmayı onaylayan bir din biçiminde algılanması nedeniyle, aynı zamanda cinsel bir yan anlama da sahip olmuştur. Bu yüzden “Türk’e dönmek”, 17. yüzyıl başlarındaki İngiliz tiyatrosunda “fahişe olmak” ya da “zina yapmak” anlamlarına da gelebiliyordu. Bu olgunun işlendiği en önemli örnek

ise William Shakespeare'in **Othello**'sudur (Vitkus, 2006: 109, 124; Maclean, 2009: 145).

Avrupa'da Türkler hakkında yapılan yayınların tek amacı merak gidermek ya da Batılıların uzak diyarlar hakkındaki fantezilerini beslemek olmamıştır. Bu yayınlar aynı zamanda kamuoyu oluşturmayı, Avrupalıları Türklerin etkisinden ve cazibesinden kurtarmayı da hedeflemiştir. Zira Osmanlı topraklarından Batı'ya doğru göç edenlerden çok daha fazla insan, Avrupa'dan Osmanlı'ya akmış ve bu akış da yalnızca zorunluluk dolayısıyla olmamıştır. Yahudilerin yanı sıra pek çok Hıristiyan daha fazla iş ve servet olanağı sunan Osmanlı tarafına geçmiş ve bunların bir bölümü de Müslüman olmuştur (Yerasimos, 2003: 24). 15. yüzyılda ve 16. yüzyılın başlarında, pek çok Alman çiftçisi de daha adil ve refah bir sosyal düzen için Osmanlı ülkelerine göç etmiştir. Kısacası, Osmanlı İmparatorluğu'nun bu devirlerde sosyal bakımdan çekiciliği, yalnızca Avrupa topraklarının alınması tehlikesini getirmemiş, aynı zamanda sosyal feodal düzeni de tehdit etmiştir (Spohn, 1996: 26).

Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin tarih yazımında Karlofça Antlaşması'na ayrı bir önem atfedilir: 1699 Karlofça Antlaşması, Osmanlı İmparatorluğu için bir devrin bitip bir devrin başladığı tarihtir. Osmanlı İmparatorluğu bu tarihte ilk kez açıkça savaşta yenilmiş bir devlet olarak barış imzalamıştır. II. Viyana Kuşatması'nın Osmanlı İmparatorluğu açısından başarısızlıkla sonuçlanması, onun Avrupa'nın gözündeki yenilmez Türk imgesini sarsmıştır. Türk, zalim ve barbar düşman olmakla birlikte artık korkutucu değildir: Avusturya'da halk, eski düşmanı gülünç duruma getiren alaycı şarkılar bile söylemeye başlamıştır (Spohn, 1996: 9). Böylece askeri güç dengesinin bozulmasıyla birlikte, artık Osmanlı İmparatorluğu'ndan kaynaklanan askeri meydan okuyuş da ortadan kalkmıştır. Diğer taraftan, denizcilikteki yenilikler Avrupalı gemiler tarafından dünyanın keşfedilmesine ve Akdeniz ile Hint Okyanusunda Avrupa ticaretinin yaygınlaşmasına olanak vermiş ve Avrupa sömürgeciliğinin başlangıcı söz konusu olmuştur (Hourani, 2001: 21). Albert Hourani, E. Said'e göndermede bulunarak, Şarkiyatçılığın egemenlik ilişkileriyle olan bağlantısını kurarken aşırıya kaçmamak

gerektiğini ileri sürer ve bu bağlantıya ilişkin olarak Osmanlı ile Batı'nın güç dengelerinin değiştiği dönemi işaret eder:

18. yüzyılda Avrupa'nın ufuklarının dünya okyanusları üzerinde geziler ve ticaret yoluyla genişlemesi, yeni bir merakın, yani insanların ve doğanın bitimsiz çeşitliliğini (...) korkusuzca, sınırlayıcı türden bir önyargıdan özgür olarak inceleme yönünde bir isteğin ortaya çıkmasına yardım etmiş olsa gerektir. Gezgincilerin ve tacirlerin geriye getirdiği enformasyon ve elyazmaları, uzmanlar ve düşünürler tarafından, 19. yüzyılın büyük uzmanlık girişimlerinin hizmetinde kullanılmıştır; 'Şarkiyatçılık'ın entelektüel kökenlerinin aranması gereken yer burasıdır (Hourani, 2001: 107).

16. ve 17. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne seyahat eden Batılı yazar ve gezginlerin en çok üzerinde durdukları nokta, Osmanlı toplumuyla kendi toplumları arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları betimlemek, Osmanlıların başarısının ve ihtişamının nedenlerini araştırmak (Çırakman, 2002: 188) olduğu halde, 18. yüzyıla gelindiğinde Batı dünyası artık Doğu'yu tepeden bir bakışla incelemeye başlamıştır. İlber Ortaylı, Türkiye üzerine yazılan seyahatnameleri Aydınlanma öncesi ve sonrası diye ikiye ayırır. Ortaylı'ya göre, Aydınlanma çağı öncesi Avrupalısı, bütün Hıristiyan önyargılarına rağmen, ister nefret etsin isterse sempatiyle yaklaşsın, Türklere eşitlik duygusuyla bakar. Oysa Aydınlanma döneminin Avrupalısı, değişen ve gelişen bir Avrupa'nın insanı olduğunun farkındadır ve dünyanın diğer taraflarına geri kalmış gözüyle bakmaktadır. "Bu en önemli unsurdur ve orada artık seyyah dediğimiz adam bir antropolog karakterine bürünmektedir" (Ortaylı, 1985: 116-117).

16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Avrupa'da Türk imgesinin değişimini inceleyen Aslı Çırakman da Avrupa'da 16. ve 17. yüzyıllarda Türkler hakkında sempati, hayranlık, şaşkınlık, endişe, korku ve nefret arasında çeşitlenen imgelerin değişken ve tutarsız olduğuna, ancak 18. yüzyılda kararlı bir biçimde bu imgelerin tektipleşerek olumsuz hale geldiğine işaret etmektedir. Merak, deneyim, tarihsel olaylar, tesadüfler, dini ve ulusal taraftarlıklar 18. yüzyıldan önceki gözlem ve araştırmaları belirlemiştir. Oysa 18. yüzyılda Osmanlı gerçekliği tarif edilirken tarih-

dışı ve rasyonel bir analiz çerçevesi kullanılmaya başlanmıştır (Çırakman, 2005: 2-4).

Aydınlanma döneminde Doğu'ya ilişkin en belirleyici nitelendirme "despotizm" olmuştur. Mutlak monarşiler özgürce eleştiriyi kısıtladığı için bu dönemin aydınları, eleştirilerini dolaylı biçimde yapmak zorunda kalmışlar ve mutlak monarşileri Doğu'da ideal tipini buldukları "despotizm" tehlikesine göre değerlendirmişlerdir. Bu despotizmin en çarpıcı örneklerini ise Osmanlı Devleti, İran ve Hindistan'da görmüşlerdir. Osmanlıların Batı'ya en yakın ve Batı tarafından en bilinen ülke oluşu, onun üzerinde özellikle durulmasına yol açmıştır (Timur, 2000: 178). Doğu despotizmi tartışması bağlamında Türklerin reform yapma yeteneği ya da barbarlık koşullarını aşma yeteneksizliği üzerine Osmanlı'yı tanıyan askerler, diplomatlar, seçkin gezginler, Doğu deneyimi olan aydın din adamları, meslekten ya da amatör Şarkiyatçılar görüşler ileri sürmüştür. Osmanlıların geri kalmışlığının sorumlusu olarak öne çıkan iki görüş, onların despotik olarak görülen devlet biçimi ve bilimin ihmal edilmesi olmuştur (Kreiser, 1999: 93-94).

Yaşanan tarihsel gelişmelere ve ilişkilere bağlı olarak Avrupa'da Türklere bakışın olumsuz yönde değişmesiyle birlikte, Doğu'ya ilişkin Şarkiyatçı imgelerin Osmanlı ülkesine ilişkin betimlemelerde kullanıldığı görülmektedir. Esirler, mülteciler, hacılar, tacirler, diplomatlar, ajanlar, maceracı seyyahlar ve askerler Batı'nın Türk imgesinin gelişmesine önemli biçimde katkıda buldukları gibi Türk imgesine katkıda bulunan bir başka önemli grup da sanatçılar olmuştur. Sanatçılar, gördüklerinin yanı sıra kendi düşsel erotik ve egzotik imgelerini de işin içine katmışlardır. Böylece Türklere atfedilen olumsuz özellikler arasında despotizmin yanında aşırı şehvet düşkünlüğü de yer almış ve hem basılı eserlerde, hem de sanat eserlerinde temsil edilmiştir. Şehvetli ve azgın Türk imgesi öylesine yayılmıştır ki, Viktorya çağında pornografik edebiyat ve sanata malzeme olmuştur. Çok eşlilik, cariyelik, harem gibi kurumların yanı sıra, odalıklar, harem ağaları, cüceler, sağır-dilsizler ve diğer egzotik figürler Batılı seyyahların muhayyilesini beslemiştir. (Lewis, 1993: 81-83). Bu bağlamda neredeyse hiçbir seyahatnameden eksik olmayan iki tasvirden biri, Türk kadınına harem ya da hamamda gösteren anlatım, yani

Doğu'nun cinsel cazibesi imgesi, diğeri ise Türk erkeğini boş zamanında, kahvede ya da piknikte gösteren anlatım, yani Doğu'nun tembelliği imgesi olmuştur (Schiffer, 1985: 299). Şahin K. K. Khattak ise Viktorya döneminde Doğu'ya ilişkin bu türden romantik, egzotik ve erotik anlatımların dayanaklarından birinin Antoine Galland'ın **Binbir Gece Masalları** çevirisinin yayımlanması olduğunu belirtmektedir. Khattak'ın ifadesine göre, pek çok Viktorya dönemi yazarı çocukluğunda bu kitabı okumuş ve etkilenmiştir (2008: 56).

19. yüzyılın geneline bakıldığında, Yunan Bağımsızlık Savaşı (1821-29), 1875-77 yıllarında Bulgaristan ve Bosna'da Hıristiyanlara karşı mezalim iddiaları ve 1890'lardan 1. Dünya Savaşı'na kadar Ermeniler konusunda yürütülmüş olan propoganda, Batı kamuoyunda Türkler aleyhine oldukça etkili olmuştur. Balkanlar'da çıkan azınlık isyanlarının bastırılması sırasında çıkan kanlı olayların yanı sıra, Osmanlılara karşı siyasal muhalefetin önemli bir ayağı olan Protestan misyonerlerin suçlamaları destekleyecek malzemeleri sağlaması neticesinde, daha önceki dönemlerde yaygın olan "Zalim Türk" ya da "Korkunç Türk" (**Terrible Turk**) imgesinin yeniden kamuoyunda dolaşıma girdiğini söylemek mümkündür (Wheatcroft, 1995: 223-233).

Doğu Sorunu çerçevesindeki söylemlerde son dönemlerinde Avrupa'nın Hasta Adamı olarak nitelenen Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürme mücadelesi karşısında "ölümsüz" ve "değişmez" Doğu miti de yıkılmıştır. Böylece, Gautier, Nerval, Flaubert gibi romantiklerin egzotizm arayışları da yıkılmakta olan bir imparatorluğun Batılılaşma çabaları içinde yitip gitmiştir (Parla, 1985: 42, 57).

Uzun bir tarihsel süreci kapsayan yukarıdaki anlatımdan da anlaşılacağı üzere, Batı'da Türk imgesi, durağan ve değişmez olarak kalmamış, egemenlik ilişkilerine ve tarihsel olaylara bağlı olarak ya dönüşüme uğramış ya da gerektiğinde kolektif bellekte korunan eski imgeler -korkunç ve zalim Türk imgesinde olduğu gibi- yeniden kullanıma sokulmuştur. Ayrıca kurulan ittifaklara, siyasi ve ticari yakınlaşmalara bağlı olarak aynı anda her yerde tek bir algılamının var olduğu da söylenemez. Örneğin Fransa Kralı XIV. Louis Türklerle kurduğu ittifak nedeniyle, kendisine, komşu ve hasımları tarafından "çok Hıristiyan Türk" adının takılmasına

yol açmıştır (Riley-Smith, 1996'dan akt. Balivet, 2004: 4). Reinhold Schiffer, Yunanların Osmanlı İmparatorluğu'na karşı verdikleri bağımsızlık savaşı sırasında da Avrupa'da sadece Helenizm savunucularının olmadığını, aynı zamanda Osmanlıları savunan insanların da var olduğunu belirtmektedir (1985: 298).

Zihindeki ötekine dair imgenin ya da algının tarihsel bağlama olan bağımlılığı, onun değişebilirliğini kaçınılmaz olarak beraberinde getirir. E. Said “Şark’ın özellikle de Yakın Şark’ın nasıl olup da Batı’da, antikçağdan beri Batı’nın büyük tamamlayıcı karşıtı diye bilinir hale geldiğini” (2004: 68) ele alırken, Osmanlı’ya 17. yüzyılın sonuna kadar Hıristiyan uygarlığı için sürekli bir tehlikenin temsilcisi olarak kısaca değinir (2004: 68-70). Said, genel itibariyle Batılıların zihninde Doğu’nun, kendi içinde tutarlı ve düzenli bir biçimde, hep aynı şekilde tasavvur edildiğini ileri sürmüştür. Şarkiyatçılığın Batı ile Doğu arasındaki iktidar ve egemenlik ilişkisine dayandığı düşünülecek olursa, Said’in okumasına göre, Batı ile Doğu arasındaki ilişkide Batı’nın “her zaman –hükmeden konumda demesek bile- güçlü konumda ol[duğu]” (2004: 49) kabul edilmiş olur. Oysa İslam’ın koruyucusu ve öncüsü olarak Türkler, yüzyıllarca Avrupa kimliğinin kurucu-ötekisi olarak iş görmüşlerdir. Dolayısıyla Batılı devlet adamlarının, gezginlerin ve düşünürlerin Doğu hakkındaki söylemleri özcü ifadelerle donatılmışsa da, güç denklemi düşünüldüğünde, bu özcü ifadelerin Osmanlı Devleti bağlamında tarihte her zaman için Avrupa’nın güçlülüğü ve üstünlüğü vurgusunu içermesi söz konusu değildir.⁹ Osmanlı İmparatorluğu’nun askeri bir tehdit olmaktan çıkmasıyla birlikte Batı’nın Osmanlı’dan daha üstün olduğuna ilişkin görüşler Avrupa’da 18. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamış, böylece Avrupa’daki Türk imgesi -negatif yüküyle birlikte- değişime uğramıştır. Ortaçağdan beri Avrupa’nın Doğu’ya ve özelde Türklere bakışındaki değişmeyen tek şey, Hentsch’in de belirttiği gibi, önce dinsel, daha sonra

⁹ “Yabancı toplumları basit ve durağan olarak sunma eğilimine karşın, özcülük açık bir biçimde basitliği ya da hareketsizliği gerektirmez” (Carrier, 2007: 467). Özcülük olumlu yargıları da içerebildiği gibi, gözlemcilerin, kendi kültürel, sosyal, tarihsel koşullarına ve ihtiyaçlarına göre bir toplum hakkında eşzamanlı olarak farklı fikirlere sahip olabilecekleri unutulmamalıdır. Said’in argümanlarına karşılık Batı’da Türk imgesinin tarihsel koşullara göre değişimine ilişkin bir çalışma için bkz. Çırakman, 2005.

da sosyokültürel olarak özü değişen bir ötekiliğin kavranması ve ötekiliğin üretilmesi olmuştur (1996: 160).

Ayrıca Doğu ve Batı'nın coğrafi bir yerden ziyade zihinsel bir tasarım, bir kurgu olduğu temeli üzerine inşa olan Said'in argümanı, söylemsel ve metinsel olanı, tarihsel gerçekliğin önüne koymuştur. Buna göre, söylemsel olarak Oryantalist metinler, yazdıkları toplumsal ve tarihsel bağlamı öncelerler. Yani tarihsel gerçeklik değil de metinlerin kurduğu gerçeklik Batılı devlet adamlarının, düşünürlerin ve gezginlerin bakış açısını biçimlendirmiştir. Onun analizinde, ekonomik gelişmelere, toplumsal dinamiklere, siyasi ve askeri mücadelelere sadece Oryantalist söylemi ayırıştırmak ve nitelenmek için başvurulmuştur (Çırakman, 2002: 185-186). Oysa Doğu sadece Batı'nın “yeraltı benliği” (Said, 2004: 13) olmanın ötesinde -ama gene Batı ile kurduğu ilişki içinde- tarihsel bir gerçekliktir ve söylemin ötesinde tarihsel olarak bir Doğu–Batı ayrımı söz konusudur.

1.3. Doğu'nun Batı Kavrayışı ve Garbiyatçılık Kavramı

Batılıların Doğu ve insanları hakkında ne düşündükleri ve onlara ilişkin geliştirdikleri görüşler üzerine bugüne kadar sayısız eser kaleme alınmış olmasına rağmen, Doğuların Batı kavrayışına dair eserlerin sayısı ilkinen nispetle oldukça sınırlıdır. Ancak özellikle 11 Eylül 2001 saldırısından sonra Doğu'nun Batı dünyasına ilişkin kavrayışına dair ilginin belirli bir oranda arttığı söylenebilir. Gene de Batı'nın Doğu'yu tarih boyunca bir öteki olarak algılayış biçimine dair yapılmış olan anlatıma karşılık gelebilecek kapsamlı ve bütünlüklü tersinden bir anlatıyı kurgulamak pek de kolay değildir.

Haçlı seferlerinin Müslüman coğrafyadaki Batı imgesine de önemli bir tarihi dayanak noktası sağladığını belirterek başlamak uygun görünmektedir. Amin Maalouf, Haçlı seferlerini Müslümanlar cephesinden yarı edebi bir üslupla anlatırken, bu kez “Frenkler”in Müslümanlar tarafından nasıl da barbar, vahşi ve zalim olarak algılandığına dair tanıklıklara dayalı bilgilere yer verir. Daha önce Müslümanların Bizans saflarında paralı asker olarak karşılaştıkları ve Frenk diye adlandırdıkları Avrupalılar, bu kez sadece şövalyelerden ve silahlı piyadelerden

ibaret değildir. Haçlı Seferleri'ne binlerce yoksul, hırpani kıyafetli kadın, çocuk ve ihtiyar katılmıştır. Anlatılar, bu kalabalık kitlenin girdikleri yeri yağmaladıkları, yakıp yıktıkları ve yerli nüfusu katlettiklerine ilişkin ifadelerle doludur. Hatta öyle ki, bizzat savaşa katılmış kimi Batılı kronikçiler, 1098 yılında Suriye'nin Maarra şehrine giren Haçlı ordusunun Müslümanları kazanlarda kaynattıklarını, çocukları şişe geçirip kızarttıklarını ve insanlarla birlikte köpekleri de yediklerini yazmışlardır. Amin Maalouf, Maarra'da yaşandığı ifade edilen bu yamyamlık olayının, Arapların tüm destan edebiyatında Frenklerin değişmez bir biçimde insan yiyen kişiler olarak betimlenmesine yol açtığını söylemektedir (2006: 21, 51). Haçlı savaşlarının ortaya çıkardığı barbar Frenk imgesi konusunda H. A. Nomiku da eserinde benzer anlatımlara yer verir. Ona göre, Batılıların korkunç ve gaddarca savaş usulleri, “yiğitlik, kahramanlık ve güneş ülkesi Doğu'yu mateme boğmuştur” (Nomiku,1997: 32).

Ancak belirtmek gerekir ki, Hıristiyanlık tarihinde Haçlı seferleri olarak bilinen seferler Müslümanlar arasında bu isimle bilinmemiştir. “Haçlı seferi” ve “Haçlı” kelimeleri, o dönem Müslümanlarının yazılarında yer almamaktadır. Müslümanlar için bu insanlar, “imansızlar”, Frenkler veya “kafirler”dir (Lewis, 2000: 21).

Ortaçağ'da Batılılar tarafından İslam'a ve Müslümanlar'a ilişkin yapılan ve temellendirilmiş bir bilgiye dayanmayan değerlendirmeler, aynı şekilde Müslümanlar tarafından Hıristiyan Batılılara karşı yapılmıştır. Hıristiyanların Müslümanları putperestlikle suçlamalarına karşılık, Müslümanlar da Hıristiyanları çoktanrıçılıkla suçlamışlardır. Ayrıca Hıristiyanların kendi Kutsal Kitaplarını düşüncesizce tahrif ettiklerine inanılmıştır (Irwin, 2008: 45-46). Ortaçağın Arap Müslüman muhayyilesinde Avrupalılar için yapılan en yaygın stereotipik tanımlamalar ise cinsellik, hijyen ve savaşla ilgili olanlardır. Evli olmayan kadınların cinsel açıdan özgür olduğu ve kadınlar söz konusu iken erkekler arasında herhangi bir kıskançlığın olmadığı şeklindeki yargılara, bu insanların yılda bir ya da iki kez yıkanacak kadar pis oldukları düşüncesi eşlik etmiştir (Al-Azmeh, 1992: 267-268).

Ortaçağ'da kimi Müslüman yazarlar tarafından Hıristiyanlığa karşı sistemli bir eleştiri geliştirilmiştir. Bununla birlikte, bu eleştiriler hiçbir zaman İsa Peygamber'in kendisi hakkında herhangi bir olumsuz ifadeyi içermemiştir. Esas karşı çıkılan nokta, Hıristiyanların peygamberleri hakkında söyledikleridir. Bu eleştirilerin kaynağında şüphesiz, İslam'ın mevcudiyetini anlamlı kılma ve İslamî kimliği koruma ihtiyacı vardır (Goddard, 1996: 26). Bu amaçla Müslüman yazarlar Hıristiyanlığa karşı bir dizi “reddiye” yazmışlardır. Bu eserler ortaçağın başlarından itibaren, başta Araplar olmak üzere Hindistanlı ya da Osmanlı vatandaşı Müslümanlar¹⁰ tarafından kaleme alınmıştır. Hıristiyanlıktaki teslis doktrini, kefareti problemi, çarım meselesi bu reddiyelerin temel tartışma konularından bazılarıdır (Aydın, 1989) ve bu tartışmalarda öne çıkan iki eleştiri vardır: birincisi, Hıristiyanlık tarihi boyunca İsa Peygamberin gerçek mesajı tahrif edilmiştir. İkincisi ise Hıristiyanlık temelde irrasyoneldir. Hıristiyanlık karşıtı polemlerin ortaçağın sonunda, 1492 yılında İspanya'daki **reconquista** (yeniden fetih) sürecinde bir anda arttığını da belirtmek gerekir (Goddard, 1996: 38). Bu örnek, bir kez daha, *ötekine* ilişkin değerlendirmelerin tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olduğu yargısını doğrular niteliktedir.

Müslümanların zihninde, Müslüman olmayanların “kafir” olarak tanımlanmasına benzer bir sınıflandırma, mekan ile ilgili olarak ortaya çıkmıştır. “Biz” ve “onlar” kavramlarıyla paralellik taşıyan “bura” ve “ora” kavramları, mekan algısının kimliğin oluşumu için temel bir öge olduğunu gösterir. “Ora”, “bura”nın bittiği yerde başlar (Schick, 2000: 21-23). Kimliğin tanımlayıcı ve belirleyici bir ögesi olarak mekan söyleminin belki de tarihteki en belirgin örneklerinden birini Müslümanların dünyayı ikiye ayıran **Darü'l-İslam** (İslam Evi) ve **Darü'l-Harb** (Savaş Evi) ifadeleri vermiştir. İslam'ın hüküm sürdüğü topraklar ve dünyanın geri

¹⁰ Bunlar arasında Ahmed Midhat Efendi'nin ismi, ünü nedeniyle öne çıkmaktadır. 1882'de yayımlanan **Müdafaâ** adlı eseri, 19. yüzyılda Osmanlı topraklarında artan misyonerlik faaliyetlerine karşı ortaya çıkmış bir tepkidir (Aydın, 1989: 105).

kalanı şeklindeki bu ayırım, dini kimliğin belirleyici olduğu dönemlerde Müslüman dünya görüşünde başattır.¹¹

Batı'nın kolektif muhayyilesindeki Doğu algısını belirleyen ya da dönüşüme uğratan tarihteki bazı önemli duraklar, tersi bir biçimde Doğu'nun¹² da Batı algısını belirlemiş ve dönüştürmüştür. Sonuçta Doğu ve Batı arasında diyalektik bir tanımlama ilişkisi vardır (Carrier, 1995: 2) ve bu tanımlamanın zemini de paylaşılan tarihsel süreçtir. 17. yüzyılın sonlarına kadar İslam'ın koruyucusu olarak Osmanlı tehdidi altında olan Batı, Osmanlı'nın askeri alanda art arda gelen yenilgilerinden sonra artık Doğu için bir tehdit haline gelmiştir. Batı'nın elde ettiği bu yeni üstünlük durumu karşısında Müslümanların Batı'ya yaklaşımı da değişmiştir. Daha sonraki dönemde Batı, dünyanın çoğu kısmı üzerinde kontrolünü gitgide genişletecek ve 18. yüzyıldan itibaren Müslüman dünyanın büyük bir kısmı Avrupa'nın nüfuzu altına girecektir. Ancak ilk elde, başta askeri alanda olduğu fark edilen bu başarının arkasında yatan nedenleri bulup çıkarmak arzusuyla Batı'ya daha yakından bakma gereği duyulmuştur. Albert Hourani, 1830-1870 arası dönemi ilk kuşak Arap aydınları için Batıyı tanıma, bir tehditten ziyade, yabancı kurum ve yasaları kendi benliklerinden kopmadan benimseme çabası içinde olunan dönem; 1870'den 1900'e kadar olan dönemi yani Mısır, Cezayir ve Tunus'un işgal altında olduğu, Batılı güçlerin siyasi nüfuzunun Osmanlı İmparatorluğu'nun bütününde arttığı dönemi ise ikinci kuşak aydınlar için Avrupa'nın bir model olduğu kadar bir düşman halini aldığı dönem olarak belirlemiştir (1994: 9). Batı medeniyeti ile karşılaşmalarının ilk dönemlerinde Doğulu aydınlar için Batı, Aydınlanmacı değerlerin temsilcisi, medeniyetin taşıyıcısı, evrensel modernliğin kaynağı olarak algılanmıştır. İlginç bir nokta olarak, Avrupalılar modernliği temelde Batı'ya ve Hıristiyanlığa özgü bir gelişme diye tanımlarken, Müslüman aydınlar modernliğin evrensel olduğu fikrinden hareketle İslam ile modernliğin bağdaşabilirliğine vurgu yapmışlardır (Aydın, 2007: 43).

¹¹ Darü'l-İslam-Darü'l-Harb ayırımının tarihte her zaman için İslam'ın hüküm sürdüğü topraklar ve Hıristiyan Batı topraklarını belirtmek için kullanılmadığını söylemek gerekir. Örneğin Şah Abdülaziz İngiliz egemenliği altındaki Hindistan'ı Darü'l-Harb, Hindu Marathalar egemenliğindeki Hindistan'ı ise Darü'l-İslam olarak ilan etmiştir (Ahmed, 1990: 27).

¹² Burada Doğu derken, Müslüman coğrafya kastedilmektedir.

Osmanlı aydınları, kimi bakımdan başka Müslüman toplumlardaki çağdaşlarına öncülük ederken, kimi zaman da Batı'ya dair gözlemleri kronolojik olarak kendi tecrübelerini önceleyen başka Müslümanların görüş ve fikirlerine önem vermişlerdir. Sonuçta kaygı pek çok açıdan ortaktır: Müslüman değerlere sahip bir toplum yeni dünya düzeninin gerekleriyle hangi tarzda uyuşabilirdi? Batı'nın gücü karşısında varlığını koruyabilmek adına o medeniyetten neler alınmalıydı ve mirasçısı oldukları inanç ve değerlere sadık kalabilmek adına neler alınmamalıydı? Osmanlı aydınları için şüphesiz diğer Müslüman aydınların Batı'ya ilişkin gözlemleri, onların giriştiği reform çabalarında yol gösterici olmuştur. Bu bağlamda Müslümanlar tarafından kaleme alınan Batı Avrupa ile ilgili ilk anlatımlar önemli olmaktadır. İlk ayrıntılı gözlemler Ortadoğu veya Kuzey Afrika ülkelerinin Müslüman seyyahlarına değil, daha uzak bir ülke olmasına rağmen İngiltere'nin idaresi altına daha önce giren Hindistanlı seyyahlara aittir (Lewis, 2000: 153-154). 1767-69 yılında Mirza İ'tisamüddîn Britanya'ya giderek İngiliz toplumunu Tarım Devrimi, Çitleme Hareketi (**Enclosure Movement**) ve ilk endüstriyel değişimlerin meydana geldiği geçiş sürecinde gözlemlemiştir (Khan, 1998: 178). Ancak İ'tisamüddîn'den sonra gitmekle birlikte Ebu Talib Han'ın gözlemleri daha fazla önem taşır. Aziz Ahmed, Ebu Talib Han'ı ırklar arası etkileşimin köşetaşı, Avrupa'daki seyahatinden elde ettiği izlenimlerini topladığı (1799-1803) **Masir-i Talibi fi bilad-i Afranji** adlı kitabını ise bir Müslüman tarafından Batı medeniyetine ilişkin yazılmış "giriş kitabı" olarak değerlendirir (Ahmed, 1990: 19). Ebu Talib Han'ın eserinin bir başka önemi ise, Batı'ya ilişkin gözlemleri ve reformcu görüşleriyle Müslüman düşüncesinde öncü kabul edilen ve Osmanlı aydınları tarafından da izlenen Mısırlı alim Şeyh Tahtavi'nin izlenimlerinden daha önce yayımlanmış olmasıdır. Batı medeniyetine ilişkin Batılı olmayan aydınların zihnindeki maddi ve manevi değerler ayrımını da yine Ebu Talib Han'ın eserinde görmek mümkündür. "İngilizlerin Fazileti" (**fazai'l-i İngiliz**) ve "İngilizlerin Rezilliği" (**razai'l-i İngiliz**) bölümlerinden oluşan **Masir-i Talibi** adlı eserinde İngiliz toplumunun büyüklüğünü ve zayıflığını anlamaya çalışırken Ebu Talib Han, İngiliz kültürüne eleştirel bir biçimde yaklaşmıştır (Khan, 1998: 194).

Müslüman yöneticilerin Batı'nın üstünlüğünün nedenlerini öğrenmek ve kendi ülkelerine bilgi ithalatı yapmak için giriştikleri işlerden biri de Avrupa'ya öğrenci gönderme olayıdır. Bu adımı ilk atan kişi, 1809 yılında İtalya'ya ilk Mısırlı öğrenciyi gönderen Mısır valisi Mehmet Ali Paşa olmuştur. 19. yüzyılda başlayan Batı'ya yönelik yeni entelektüel yaklaşımda anahtar bir isim olan Şeyh Rifa'a Rafi el-Tahtavi yine bu bağlamda Fransa'ya giden öğrencilere eşlik etmiş ve böylece Batı medeniyetini gözlemleme imkanını yakalamıştır (Lewis, 2000: 157). Körü körüne taklidi savunmamakla birlikte, Tahtavi, Fransa'yı örnek alarak Müslüman toplumunun ıslah edilmesi ve "bütün Müslümanların gafletten uyanması" (Tahtavi, 1992: 30) gereğine inanmıştır. Aydınlanma döneminin Fransız düşünürlerinden oldukça etkilenen Tahtavi, Fransızlardan öğrendiklerini İslami renklerle süslemiş, böylece yenilikçi düşüncelerinin din karşıtı görünmemesini sağlamaya çalışmıştır (İnayet, 1997: 42-44).

Genel bir ifadeyle söylemek gerekirse, Batı-dışı toplumların aydınlarının Batı'yı sürekli olarak iki-yüzü olan bir varlık biçiminde algılamalarının birbiriyle iç içe geçen birkaç farklı görünümü vardır. Birincisi, Batıcı Tahtavi'nin örneğinde olduğu gibi, Batı kültürünün nüfuzu, Batı'nın siyasal egemenliğinden bağımsız olarak algılanmıştır. Tahtavi'ye göre Müslümanlar için Batı kültürünü kabul edip aynı zamanda da kendi siyasal güç ve bağımsızlıklarını koruma olanağı vardır. Tahtavi, hayranı olduğu Fransızları ve genel olarak da Avrupalıları dünya sömürsününün sembolü değil, tersine bilim ve maddi ilerleyişin temsilcisi olarak görmüştür (Hourani, 1994: 98). Çünkü onun görüşünde Batı'nın siyasal nüfuzuyla kültürel nüfuzu ayrı ayrı şeylerdir ve o, görünüşe göre, emperyalizmin hile ve tuzaklarından habersizdir (İnayet, 1997: 53-54).

İkincisi, Batı medeniyetinin teknik ve bilimsel ilerlemesine ve düşünsel zenginliğine hayranlık duymakla birlikte, Doğu'nun maneviyatını üstün tutma yoluna gitmişlerdir. Bir yandan Batı'nın teknik düşüncesinin ele geçirilmesi, diğer yandan kültürel kimliğin korunabilmesi arzu edilmiştir. İkisinin bir arada var olabileceği, yani ithal teknik düşüncenin kendi kültürel kodlarıyla bağdaşabileceği ve şüphesiz Batılı Aydınlanmacı değerlerin evrensel olduğu inancı bu arzuyu yönlendirmiştir.

Doğu'nun maneviyatı, özellikle toplumun kendine ait değerleri olarak nitelendirilebilecek meseleler üzerinden yapılan karşılaştırmalarda (ilk akla gelen örnekler olarak aile hayatı, kadın-erkek ilişkileri gibi) yozlaşmış olduğu düşünülen Batılı kültürel değerlerin karşısına konularak yüceltilmiştir. Müslüman aydınların Batı'ya yönelik yaklaşımında 1880'li yıllardan itibaren, özellikle Mısır'ın İngilizler tarafından işgal edilmesinden sonra bir değişme meydana gelmiş, Batı sömürgeciliğine karşı Pan-hareketler ortaya çıkmıştır (Aydın, 2007: 39). Avrupa, Müslüman topraklarına karşı giriştiği siyasal, kültürel ve/veya askeri müdahale sürecinde Müslümanlara karşı hem siyasal, hem düşünsel, hem de dinsel cephede bir saldırı başlatmıştır. Bu yüzden Müslüman yazarlar, bir yandan Avrupa emperyalizmine, bir yandan İslam'ın bilimsel gelişmeye engel olduğu, Müslümanların dinlerinin özü gereği geri kaldıkları biçimindeki Oryantalist düşünceye, diğer yandan da Hıristiyanların misyonerlik faaliyetlerine karşı mücadele etmeye çalışmışlardır.

Diğer yandan ortaya çıkan siyasal gelişmeler, bu yeni durumda Batı-dışı toplumların aydınlarını bir çıkmaza sokmuştur. Çünkü bir yandan Batı bilim ve sanatıyla, Batılı düşünürlerin yazılarıyla tanışan aydınlar, diğer yandan hayranlık duydukları bu medeniyete karşı savaşmak durumunda kalmışlardır. Bu noktada sorulması gereken soru, Batı'ya yönelik eleştirilerin topyekûn "Batı" karşıtlığı olup olmadığı ya da Batı'nın neyine karşı olunduğu konusudur. Osmanlı aydını Ahmet Mithat Efendi'nin yaptığı gibi modernliği Batı deneyiminden ayırmak suretiyle onu evrensel kabul ederek Batı'ya karşı eleştirel görüşler geliştirebilmek mümkün olmuştur (Aydın, 2007: 41). Batı'nın istenilen ve istenilmeyen iki yüzü olduğunu kabul etmede geliştirilen bir başka strateji ise, Batı medeniyetine değil, istenmeyen sömürgeci güce karşı cephe almak, diğer bir ifadeyle Batılı devletleri tek tek değerlendirmek biçiminde ortaya çıkmıştır. Buna göre kimi Batılı devletler Müslümanların destekçisi olarak görülürken, kimileri ise Müslümanların düşmanı olarak algılanmıştır. Bununla ne kastedildiği iki örnek vasıtasıyla açıklanabilir. Mısır'ın Batılılaşma sürecindeki modeli her zaman için Fransa olmuştur. Mısır askeri alanda Fransa karşısında yenilgiye uğradığında, Fransa'nın üstünlüğünün kaynağının onun askeri gücü olduğuna inanılmış, dolayısıyla da kültürel ve eğitimsel ıslahatlar

da askeri gücün arttırılması hedefine dönük olarak yapılmıştır. O yüzden Mısırlılar Fransa'yı kendileri için daha layık bir öğretmen saymışlardır. Ayrıca Fransa kültür emperyalizmi konusunda daha etkin bir siyaset izlemiş, İngiltere ise ticarete hırslı ve açgözlü olmakla birlikte, kendi edebiyat ve kültürünün yayılmasıyla Fransa kadar ilgilenmemiştir. Hal böyle olunca, Fransa Mısırlılar için dost, İngilizler ise esas düşman sayılmıştır (İnayet, 1997: 40-41).

Bir başka örnek ise, Batı-karşıtı görüşleriyle Panislamizm savunucularının başında gelen modernist İslamcı Cemaleddin Afgani'nin Batı'ya yaklaşımıdır. Müslümanların Batı sömürgeciliğine karşı birleşmesini savunarak İslam'ı siyasallaştıran, bir anlamda araçsallaştıran Afgani için de benzeri şeyleri söylemek mümkündür. Hamid İnayet'in verdiği bilgiye göre, Afgani kimi zaman üstü kapalı olarak, kimi zaman da açıkça Batı Asya'da Fransa için, Orta Asya'da da Rusya için bir takım hakların bulunduğunu belirtmiştir. Tilmizi Muhammed Abduh ile çıkardıkları **El-Urvetü'l-Vuska** adlı derginin herhangi bir sayısında Fransa'nın Cezayir'deki sömürü siyasetini yeren tek bir söz yoktur. Üstelik Afgani, Batı devletlerinin Asya ve Afrika'daki hedeflerini açıklarken İngiltere'nin temel motivasyonunu "aç gözlülük ve doymazlık" olarak adlandırmış, buna karşılık Fransa'nın hedeflerini sadece "amaç" olarak nitelemiştir (İnayet, 1997: 120).

Hem Batı merkezli modernliğin evrenselci ilkelerini benimseyerek Batı emperyalizminin eleştirilmesi, hem de siyasi konjonktüre uygun olarak belirli bir Batılı devletin/devletlerin esas düşman ilan edilmesi durumu Osmanlı aydınları için de geçerli olmuştur. Bu konuya, Osmanlı aydınlarının Batı'ya ilişkin yaklaşımlarına dair sunulacak değerlendirmede yer verilecektir.

Batı-dışı toplumların Batı'ya karşı yaklaşımının genel bir ifadesi olan Garbiyatçılık ya da Oksidentalizm, işte bir yönüyle yukarıda ele alınan ikili Batı anlayışının yarattığı karmaşık duruma dayandırılmaktadır. Garbiyatçılığın kaynağında, bu görüşe göre, Batı'yla girilen bir "aşk-nefret ilişkisi" vardır: bir yandan üstün Batı medeniyetine duyulan hayranlık, diğer yandan Batı saldırganlığına karşı kin. Batı-dışı toplumların Batı ile kurulan ilişkide araya koydukları "kültürel fark", yani kültürel açıdan kendi değerlerini muhafaza etme çabası, değişik

yönlerden yapılan Garbiyatçılık tanımında kilit rol oynamaktadır. Ancak Batı'ya yönelik eleştireliliği de içeren bu “Garbiyatçı tutum”un bileşenlerinin ne olduğu hakkında yapılan tespitleri değerlendirmeden önce Garbiyatçılık konusunda en temelde sorulması gereken soru, Doğu'nun Garbiyatçılığı ile Batı'nın Şarkiyatçılığı arasında eşdeğer bir ilişkinin olup olmadığıdır. Bir kere Garbiyatçılık kavramının, neye hizmet ettiği ya da kaynağının ne olduğu tartışmalarının çok ötesinde Şarkiyatçılık kavramının tanım açısından bile sahip olduğu sarıhlığe henüz kavuşmadığını en başta belirtmek gerekir. Şarkiyatçılığın, Doğubilimi, daha genel olarak, Doğu'ya ilişkin sistematik bilginin toplamı olduğu düşünüldüğünde, iki olgu arasındaki simetri sorunun esas olarak “bilgi” sorunu olduğu da ortaya çıkmaktadır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, Garbiyatçılığı öncelikle bir bilgi sorunu olarak tartışmak gereklidir.

Örneğin Aziz Ahmed, Garbiyatçılığı, Batı bilgisi olarak kabul edenlerden biri olarak, İngiliz yanlısı Seyyid Ahmed Han'ın 1869-1870 yıllarında “Hindistan'ın iyileştirilmesi ve ilerlemesi için Batılı kültürü incelemek” üzere İngiltere'ye yaptığı seyahati Garbiyatçılığın önde gelen bir olayı olarak nitelemiştir (1990: 45). 1965'te Fahreddin Şadman, İran'da “Ferengşinasi” veya “Garbşinasi” (Garbiyatçılık) denen Batı Şarkiyatçılığına zıt bir çalışma alanı tesis etmeyi önermiştir (Boroujerdi, 2001: 178). Edward Said ise Şarkiyatçılıkla karşılaştırma yaparak, Doğu'da bu anlamda bir Garbiyatçılık aramanın mümkün olmadığını söylemiştir. Çünkü Şarkiyatçılık, sadece bir disiplin, bir meslek değil, “baştan sona, saldırganlık, etkinlik, yargılama, hakikat istenci, bilgi demektir” (Said, 2004: 216). Batı'da Doğu hakkında yazılanların haddi hesabı yoktur; Batı'dan Doğu'ya gidenler ile Doğu'dan Batıya gidenlerin sayısı da kıyaslanamayacak derecede eşitsizdir. Batı'daki Doğulu seyyahlar kendilerinininkinden daha ileri olan bir kültürden bir şeyler öğrenmek için orada bulunurken, Batı, seyyahları, orduları, diplomat müfrezeleri, tacirleri, bilim adamlarıyla birlikte çok farklı amaçlar için, üzerinde egemenlik kurmak ve onu yönetmek için, Doğu'ya yönelmiştir (Said, 2004: 216). Bernard Lewis de Doğu'da bir Batı bilimin, yani Şarkiyatçılığın muadili olarak bir Garbiyatçılığın ortaya çıkmadığını söyler, ancak o, bu “yoksunluğu” Müslüman dünyanın genel olarak Batı'ya karşı ilgisizliğine ve meraksızlığına bağlar.

Lewis'e göre, "18. yüzyıldan önce bir Batı dili öğrenmeye çalışan hiçbir Müslüman âlim veya edebiyatçı bilmiyoruz; gramerler, sözlükler veya diğer lisan aletlerini öğretmek için gerçekleştirilen teşebbüsler ise daha azdır. Tercüme kesintili ve özensizdir" (Lewis, 2000: 92). Ayrıca Müslümanlar Lewis'e göre Hıristiyan Avrupa'ya seyahat etme konusunda olağandışı bir gönülsüzlük göstermişlerdir (Lewis, 2000: 103). Lewis, Said'e cevap niteliğinde, Garbiyatçılığın bilgi ve iktidar sorunu olmadığını savunur: "Batılılar bu soruya [Garbiyatçılığın olmadığı sorusuna] yüksek medeniyetler düşük medeniyetleri çalışır diye cevap verirler. Batılı olmayanların yanıtı ise bilgi güçtür ve Batılı araştırmaların amacı egemenlik kurma ve sömürme idi, şeklindedir" (Lewis, 1993: 124). Ancak Lewis her iki yanıtın da yanlışlığını ispat için şu delilleri sunar: Birincisi, Avrupalıların İslam konusundaki çalışmalarını başladığında, yani ortaçağda, Avrupa İslam dünyasına göre açıkça daha aşağı seviyedeydi. Müslüman İspanya, Kuzey Afrika ve Orta Doğu, Avrupa'ya göre daha zengindi ve daha gelişmişti. Bununla birlikte, o dönemde bile İslam Batı'yı değil, Batı, İslam'ı çalışmıştır. İkincisi, Müslüman gelişmesinin bin yılı boyunca Batılılar değil, Müslümanlar istilacı ve fetihçi olmuşlardır. Fakat buna rağmen, fethettikleri yerlerin diline karşı bile en alt düzeyde ilgi göstermişlerdir (Lewis, 1993: 125).

Kendisi de bir Şarkiyat uzmanı olan Bernard Lewis, mesleğini, üzerine yapıştırılan o kötü yaftadan kurtarmak için, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi koparmaya çalışır: "Bilgi iktidardır" önermesi, bir yandan Batı'nın Oryantalizmini mahkûm ederken, diğer taraftan da Doğu'da ona karşılık gelecek Oksidentalizmin yokluğuna değer atfeder" (Lewis, 1993: 125) Ona göre Doğu'nun Batı'ya karşı ilgisizliğinin sebeplerinden birincisi; Müslümanların Avrupa'da hac ziyareti yapacak kutsal herhangi bir yerinin olmaması ve kutsal kitabının Arapça yazılmış olması; ikincisi, yaklaşık olarak bin yıl boyunca, 7. yüzyıldan 17. yüzyılın sonlarına kadar Hıristiyan Avrupa İslam tehdidi altında olmasına karşın Müslümanların böyle bir korkusunun olmaması; üçüncüsü Avrupa'da ortaçağda Yunancanın yanı sıra Arapçanın bilim ve felsefe dili olarak tanınması; dördüncüsü, Rönesans, Keşifler, Reformasyon, Aydınlanma, vs bütün bunların yeni bir hümanist merakı, yeni araştırma yöntemlerini ve yeni disiplinleri ortaya çıkarması ve ayrıca Müslüman

lkelerdeki Hıristiyanların Avrupa'ya giderek Arapça ğretmelerine karşın, Hıristiyan lkelerde Müslümanların olmaması ve son olarak beşincisi, Batı'da ticaretin artmasının ve burjuva kent toplumunun ortaya çıkmasının insanlara yolculuk için fırsat sunmasıdır (Lewis, 1993: 127-128).

Grldği zere, Lewis'in anlatımına göre, Müslüman dünyası, kendisine hiçbir Şey vaat etmeyen Avrupalıları hor görmüş, kendi kendine yeten dünyası içinde varlığını sürdürmüştür. Ancak 18. yüzyılın ikinci yarısına doğru bir dizi askeri yenilgiden sonra Osmanlı yöneticileri, g ilişkilerinde meydana gelen değişikliklerin farkına varmış ve artık tehlikeli olan Avrupa'yı bilme ihtiyaı duymaya başlamışlardır (Lewis, 2000: 135). Oysa Müslümanların, daha özelde Osmanlıların Lewis'in ileri srdği gibi Batı'dan "bihaber" olmadıklarını gösteren bazı araştırmalar söz konusudur. Rhoads Murphey, Osmanlı İmparatorluğu'nun, devlet ve cemiyet yapısının padişaha, ulemanın işbirliği olsun olmasın, devletin ve halkın yararına olacağına inandığı her türlü tasarrufta mutlak yetki veren özelliği nedeniyle, Osmanlıların diğer İslam toplumlarından ayrıldığını belirtmektedir. Bu bağlamda Murphey, Osmanlı tarihinin erken dönemlerinden itibaren, Batı teknolojisi ve tekniklerinin tanıtılması amacıyla sarayda "Taife-i Efrenciyan" olarak bilinen bir grubun varlığından söz eder. Bu nedenle de 15. ve 16. yüzyılların büyük bir bölümünde Osmanlı imparatorluğu ile Batı arasında bilgi akışı ve fikir alışverişi kesintisiz sürmüştür (Murphey, 1992: 7)¹³.

Ekmeleddin İhsanoğlu ise, Osmanlıların Avrupa karşısında hala güçlü olduğu dönemlerde, yani 15. ve 16. yüzyıllarda, harp teknolojisi, madencilik, haritacılık, pusula ve saatçilik konularında Batı'yı takip ettiklerini örnekleriyle gösterir (1992: 123). İhsanoğlu'nun verdiği bilgiye göre, Osmanlıların modern astronomi kavram ve teorileri ile ilk temasları, 1660'lı yıllarda Tezkireci Köse İbrahim Efendi tarafından Fransız astronomu Noel Durret'nin zicinin¹⁴ tercümesiyle olmuştur (**Feleklerin Aynası ve İdrakin Gayesi**). Bu kitap Osmanlı bilim literatüründe Kopernik

¹³ 17. yüzyılda Batı'daki gelişmelerin eskisi kadar takip edilememesinin dinsel ya da kültürel temelli ilgisizlikten değil, doğrudan doğruya ekonomik sebeplerden kaynaklandığını gösteren Murphey'in konuyla ilgili açıklaması için bkz. Murphey, 1992: 9.

¹⁴ Zic: Yıldızların yerlerini ve hareketlerini gösteren astronometik cetvel.

sistemini ele alan ilk eserdir. Temaslar, 17. ve 18. yüzyıllarda Batı coğrafya literatürünün Osmanlıcaya tercüme edilmesiyle de devam etmiştir (İhsanoğlu, 1992a: 728-729).

Doğu'da Batı'ya ilişkin bilgi konusunda bir başka araştırma olarak, İranlı yazar Tavakoli-Targhi, **Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography** adlı çalışmasında konuya iki türlü açıklama sunmuştur. Birincisi, o, bir İran Batı biliminin (**Europology-Ferengşinasi**) varlığından söz etmektedir. Buna göre, 18. yüzyılın son dönemleri ve 19. yüzyılın başlarında İranlı seyyahlar Avrupa'ya ilişkin oldukça zengin gözlemlerde bulunmuşlardır. Bu gezginler, Avrupa'nın tarihi, siyaseti, kültürü, bilimi ve ekonomisi hakkında pek çok bilgi aktarmışlardır (Tavakoli-Targhi, 2001: 54). Ayrıca Tavakoli-Targhi, Oryantalizmin Doğu'yu egzotikleştirmesi bağlamında, Batılıların muhayyilelerinde Doğu'nun kadınlarını haremde tasavvur etmeleri gibi, İranlı seyyahların da Batılı kadınları erotikleştirdiklerini, “yeryüzündeki cennet” diye tanımladıklarını ileri sürmektedir (2001: 54). Diğer bir açıklama ise Batı'nın Doğu hakkındaki bilgisi ile Doğu'nun ürettiği bilgi arasında dinamik ve diyalojik bir etkileşim olduğu görüşüne dayanmaktadır. Buna göre, Oryantalist bilginin temelinde Doğulu alimlerin ürettikleri bilgiler vardır ve bu alimler Oryantalist uzmanlara hocalık yapmışlardır. Örneğin Tavakoli-Targhi, Zend-Avesta'nın kaşifi olarak bilinen Oryantalist A. H. Anquetil-Duperron'un, Hindistan'da kaldığı 1755-1761 yılları arasında, Pehlevîce metinleri okuyabilmek için Dastur Darab bin Suhrab, Dastur Kavus bin Faraydun ve Manuchihri Seth gibi Zerdüş bilginlerden eğitim aldığını; gene aynı şekilde İngiliz Oryantalizminin kurucusu William Jones'un malzemesinin de büyük oranda İranlı bilginlerin entelektüel çabasına dayandığını göstermiştir (2001: 21-23).

Bernard Lewis'in Müslümanların Batı'ya karşı ilgisizliği konusunda ortaya koyduğu nesnel tarihsel bilgiler, doğruluklarının yanında, en azından karşısındakini bilme anlamında Doğu-Batı arasındaki bilgi eşitsizliğini açıklamak için yetersizdir. Zira Batı'nın Doğu üzerinde egemenlik kurmak ve onu yönetmek için hakkında her türlü bilgiyi topladığı ve toplamaya devam ettiği, en az Lewis'in tarihsel bilgileri kadar gerçektir. Diğer yandan, mesleğine itibarını iade etme çabasında olan Lewis'in

Doğu'daki meraksızlığın ve ilgisizliğin kaynağı olarak bu tarihsel bilgileri sunması, daha ziyade Batı'nın Doğu hakkındaki bilgi edinme çabasını tarihsel koşulların "doğal" ve "kaçınılmaz" bir ürünü olarak göstermenin, dolayısıyla onu masum gerekçelere dayandırmanın bir başka yoludur. Ancak elbette Oryantalizm salt sömürgecilik için entelektüel bir vasıtaya da indirgenemez. Ayrıca bilginin yayılımı ve dolaşımı göz önüne alındığında, onun kimi zaman amaçlananın ötesinde sonuçlara sahip olduğunu da belirtmek gerekir. Metne yakın bir örnek olarak, Mısırlı Tahtavi, Paris'te bulunduğu sırada Syvestre de Sacy gibi zamanının önde gelen Oryantalistleriyle tanışmış, onlar sayesinde Mısır bilimcilerin buluşlarını öğrenmiş ve etkilenmiştir. Bu etkilenme, onun vatansever duygularını coşturmuş ve kadim Mısır fikri zihnini işgal etmiştir (Hourani, 1994: 88). Kısacası, Tavakoli-Targhi'nin de gösterdiği gibi, ortada olan bir bilgi ağıdır: Doğu'nun âlimlerinin ürettikleri bilginin sonuçları Batı'nın Oryantalistlerini, Batı'nın Oryantalistlerinin ürettikleri bilgi Doğu'nun aydınlarını beslemiştir.

Lewis'in Oryantalizmin simetrisi olan bir Garbiyatçılığın yokluğuna dair yaptığı tespitler, genel olarak sosyal bilimlere kuşatan Batı-merkezci bakışın bir yansımasıdır. Lewis, Batı'ya giden Doğuluların, Batı insanının şaşkın bakışlarına maruz kaldıklarını, hatta bu ölçüsüz gözlerini dikerek bakmanın onları rahatsız ettiğini belirtmiştir. Gerçekten de Avrupa'ya yapılan seyahatlere ilişkin anlatımlar, bu "bakarken kendini bakılır bulma" (Tavakoli-Targhi, 2001: 36) durumuna örnek olabilecek olaylarla doludur. Bu egzotik yabancıları izlemek için toplanmış binlerle ifade edilen kalabalıklar, daha iyi görmek için balkon ve pencerelere ödenen paralar, Doğulu gözlemcilerin yazdıklarında görülebilir (Lewis, 2000: 337). Özellikle 19. yüzyılda, yani Avrupa'da dünyanın sergilendiği yüzyılda, Batılı-olmayan insanlar, Batılıların bu durup bakma davranışıyla daha çok karşılaşmışlardır. Batı'da açılan dünya sergileri, Batılı devletlerin sanayileşme ve sömürgecilikle artan üretim ve hammaddelerine pazar bulmalarını amaçlarken, diğer yandan da sanayi ve teknoloji alanında elde edilen başarıların bir resmigeçidini sunmuştur. Batı-merkezci dünya düzeninin ve Oryantalist bakışın somutlaştığı bir düzenek içinde planlanan bu sergilerde, sömürgelerden getirilen eşyaların yanında, sömürge halkından insanlar da getirilip adeta egzotik bir nesne gibi pavyonlarda sergilenmiştir (Çelik, 2005: 20;

Benedict, 1991: 5). Bu Batılı-olmayanların teşhir nesnesi olarak sergilenme durumu, sadece dünya sergilerinde değil, müzelerde, tiyatrolarda, hayvanat bahçelerinde, okullarda, Şarkiyat Kongreleri'nde kısacası her yerde söz konusu olmuştur (Mitchell, 2001: 22).¹⁵

Lewis'te Avrupalıların ülkelerine gelen Doğulu insanlara gözünü dikip bakması, onların yabancı yerler ve insanlar karşısında duyduğu merakın bir kanıtı olarak sunulmuştur. Batılıların bu merakına karşılık, Doğu'nun Müslümanlarında böyle bir merak yoktur: “Bir 18. yüzyıl Osmanlısının Avrupa'nın devlet ve ulusları hakkındaki bilgisi, bir 19. yüzyıl Avrupalısının Afrika'nın kabileleri ve halkları hakkında sahip olduğu bilgi kadardı ve bu hususta aynı gülünç kibri paylaşıyorlardı” (Lewis, 2000: 201) ve ayrıca “Avrupa'yla ilgili yazılar yazan Müslümanların ne antropolojik ne de tarihi merak saikine sahip olmamalarına rağmen, onları kimi zaman ilginç yorumlara iten başka bir saik vardır: garip ve harikulade şeylere duyulan ilgi. **Binbir Gece** gibi şaheserler vermiş bu medeniyetin harikalara ve olağandışılıklara büyük bir iştahı vardı ve bunu tatmin etmek için külliyetli miktarda edebi eser vücuda getirdi” (Lewis, 2000: 334). Doğuluların bu *garip ve harikulade* düşkünlüğünü aynı kefedede değerlendirmesi güç örneklerle (886 yılında yaşamış bir Arab'ın Roma'ya dair gözlemi ile 18. yüzyılda İngiltere'de gözlemlenilen Ebu Talib Han'ın yorumları) veren Lewis, akılcı Batı'nın karşısına mistik Doğu'yu yerleştirmiş olmaktadır. Daha önemlisi, Müslümanlarda “antropolojik merak”ın olmayışı bir yoksunluk olarak sunulmaktadır. Oysa Ertan Eğribel, antropolojinin “Batı'nın toplumlar arası ilişkilerde elde etmiş olduğu üstünlüğe, ilişki ve ihtiyaçlarına göre Batı-dışı toplumlarla ilgili belli bilgiler elde etme gereğini duymasının sonucu olarak” (2009: 197) ortaya çıktığını belirtmektedir. Eğribel'e göre, sosyolojinin yanı sıra antropoloji, 19. yüzyılda Batı'nın karşılaştığı sorunlara çözüm bulma çabasının, bu anlamda Batı düşüncesinin bir parçası ve uzantısıdır. En mükemmele vardığı inancındaki Batı düşüncesinin bir parçası olan antropoloji, Batı-

¹⁵ Bu bakışlara Osmanlıların da maruz kaldığı seyahatnamelerden bilinmekle beraber, 1889 yılında Stockholm'de toplanan Şarkiyat Kongresi'ne katılan Ahmed Midhat Efendi'nin anlatımı Osmanlıları sömürge ülkelerden gelenlere kıyasla farklı bir yerde konumlandırır. Onun ifadesine göre, kongredeki şarkiyatçılar Osmanlı aydınlarını “mütemeddin bir halk”ın temsilcisi olarak görüp öyle muamele ederken, ortamdaki Cezayirliilere “başka neviden mahlûklar” gibi bakıp tavır değiştirmişlerdir. Bkz. Findley, 1999: 48.

dışı toplumları “değişmez bir süreklilik ve yapı” çerçevesinde ele almış, Batı ile Batı-dışı toplumlar arasındaki ilişkileri ve farklılıkları mutlaklaştırmış ve sürekli kılmıştır (Eğribel, 2009: 183- 185).

Dolayısıyla tarihsel bağlam ve Doğu-Batı ilişkisinde değişen güç dengesi düşünüldüğünde, Müslümanlarda “antropolojik merak” arayışı ancak özcu bir yaklaşımın neticesi olabilir. Bu türden bir tarih-aşırı bakış açısı, Doğu-Batı arasındaki farklılıkları, yani Batı’da olup da Doğu’da olmayanı¹⁶, “eksiklik” veya “yoksunluk” mefhumu üzerinden değerlendirir. Bu değerlendirmeyi yalnızca Batılılar değil, Batı-dışı toplumların aydınları da yapmaktadır. Bu değerlendirmelerin ortaya çıkış nedeni de şüphesiz, Batı’nın “evrensel referans noktası” olarak alınmasıdır. Neticede, Doğu-Batı arasındaki farklılıklar, “simetrik farklılık” değil, “hiyerarşik farklılık” olarak görülmektedir.

Yukarıda kısaca değerlendirildiği üzere Şarkiyatçılığın simetrisi bir Garbiyatçılık tarihsel olarak ortaya çıkmadıysa bu durumda bu kavram hangi durumu açıklamaktadır? Garbiyatçılık daha önce de belirtildiği gibi literatürde farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Bu farklı tanımlamalarda, Batı-dışı toplumların Batılılaşma deneyimlerinin farklı olmasının da etkisi vardır. Ancak ortak nokta, bu kavramın Batı eleştirisini içinde barındırıyor olmasıdır. Burada bu tanımların bazılarını ele almak mümkündür.¹⁷

İranlı yazar Mehrzad Boroujerdi, Suriyeli filozof Sadık Celal El-Azm’a dayanarak, Garbiyatçılık yerine Tersine Şarkiyatçılık terimini kullanmaktadır. Ona göre “Tersine Şarkiyat, Şarkiyata tam bir karşı tez oluşturmaz. Şarkiyat gibi, tersine Şarkiyat da haricilik üzerine kurulmuştur, fakat egzotik ötekini anlamak ve ona hakim olmaktan ziyade kendi bölgesini temsil etme ile ilgilidir. Tersine Şarkiyatçılığın diyalogu esasen kendi vatandaşları ve ancak ikincil olarak Garpli hasımlarıyla ilgilidir. Şarkiyat gibi Tersine Şarkiyat da bir iktidar

¹⁶ Tam tersi durumlar, Batı-dışı modernliklerin kendine özgü sonuçları olarak görülmektedir.

¹⁷ Kavramın bugünkü kullanımına geçmeden önce Kazanlı Tatar devlet adamı ve düşünür Sadri Maksudi’nin ağabeyi, pedagoğ ve Kazan’ın ünlü Ceditçilerinden Ahmed Hadi Maksudi’nin 1915 yılında Yulduz Kütüphanesi’nde basılmış **Garbiyat** adlı gramer üzerine bir kitabının (112 sayfa) var olduğunu da belirtmek gerekir.

söylemidir”(Boroujerdi, 2001: 38) Boroujerdi, İranlıların Batı eleştirisinin, çoğunlukla ahlaki bir eleştiri olarak kaldığını belirtmektedir. Onlar için, sömürgecilik ve emperyalizm, aşırı teknoloji hayranlığı, dinsizlik, maddecilik, tüketim bağımlılığı, ahlaki değerleri ve adaleti terk etme Batı eleştirisinin temel noktaları olmuştur. Batılı öteki üzerine bir söylem olarak Tersine Şarkiyatçılık böylece, derin bir şekilde kök salmış Doğu medeniyetinin ahlaki ve kültürel üstünlüğü duygusuna dayandırılmıştır (Boroujerdi, 2001: 182).

Farklı tanımlara bakmak gerekirse, Xiomei Chen, bir Çin Garbiyatçılığından söz etmektedir. Chen’in içeriye yani Çin toplumuna ilişkin bir iktidar söylemi olarak tarif ettiği Oksidentalizm, hem bir baskılama hem de özgürlük söylemini aynı anda bünyesinde barındırır. “Çinli bir muhayyile, Batılı Öteki’yi, Batı’ya egemen olma maksadıyla değil, Çinliyi kendi ülkesinde disiplin altına almak ve en sonunda ona hükmetmek için inşa eder” (Chen, 1995: 5). Oksidentalizm kavramına antropoloji açısından bakan James G. Carrier’e göre oksidentalizm çok yönlü bir kavramdır (Carrier, 1995: viii, 1-11). Örneğin o, yabancı toplumun üyeleri tarafından Batı’ya ilişkin yapılan özcü yorumlamalara etno-oksidentalizm demektedir (Carrier, 2007). Diğer taraftan Ali Uzay Peker, Oksidentalizmi mimarlık açısından değerlendirmektedir. Osmanlı mimarisinde Batı etkisini inceleyen Peker, Batı’dan ithal edilen mimari tarzların Osmanlı gelenekleriyle birleştirilmesini oksidentalizm olarak tanımlamaktadır (Peker, 2002:157; ayrıca, benzer biçimde İslam sanatının bazı türlerinin Batılı tarzlarla sentezlenerek melezleşmesi için yapılan diğer bir Oksidentalizm tanımı için bkz. Vernoit, 1997).

Batı’nın Şark’ı bir araştırma nesnesi olarak incelemesine karşılık, Doğu’nun Batı’yı aynı nedenlerle nesneleştirmesinin tarihsel koşullarının hiçbir zaman mevcut olmadığını söyleyen Alim Arlı, bunun aksine, Oksidentalist söylemi doğuran tarihsel bilincin, bizzat oryantalist söylemin ve modernliğin oluşturduğu yeni epistemik düzlemle ve kavramlar dünyasıyla ilişkili olduğunu belirtmektedir (2009: 61). Arlı’nın kavrayışında Oksidentalizm, Batı-dışı kültürlerin aydınlarının Batıyla ilgili gözlemlerine, anti-sömürgeci söyleme ve kendi kültürel özelliklerine atıflar üzerinden kalkarak varılan Batı ile ilgili söz yapılarıdır (2009: 62, 65).

Garbiyatçılığı sosyoloji ile ilişkili biçimde değerlendiren Ertan Eğribel, onu Batı-dışı toplumların Batı uygarlığı ve toplum yapısı üzerinde bilinçlenme çabası olarak tanımlamaktadır. Eğribel'e göre, bu çaba aynı zamanda Batı-dışı toplumların kendi uygarlığı ve kimliği üzerinde bilinçlenmenin bir yoludur. Sosyoloji bir bilim olarak Batı'da ortaya çıkmış ve Batı-dışı toplumların sorunlarının çözümünü Batı-içi çelişkilerin çözümüne bağlamış, dolayısıyla Doğu toplumlarına kendi sorunları üzerinde söz sahibi olma hakkı tanımamıştır. Buna karşılık Garbiyatçılığın kaynakları, Batı saldırganlığı ve bu bağlamda Doğu toplumlarının imkânlarıdır. Bu açıdan Garbiyatçılık, sadece Batı'yı tanımakla, Batı düzeninin işleyişiyle sınırlı kalmaz, Batı saldırganlığını ve yayılmacılığını sorunsallaştırır (Eğribel, 2010: 36). Çalışmasının merkezine Osmanlı aydını Ahmet Rıza'nın görüşlerini koyan Eğribel, onun **Batı'nın Doğu Politikasının Ahlaken İflası** (1922) adlı eserini Garbiyatçılık alanında yazılmış öncü eserlerden biri olarak değerlendirmektedir. Eserini Batı kamuoyuna yönelik olarak Fransızca yazan Ahmet Rıza, Batı emperyalizmini dünya siyaseti ve tarih düzleminde ele almış, Batı kamuoyunu Batı'nın Doğu siyaseti konusunda bilgilendirmeyi amaçlamıştır. Ahmet Rıza'nın Batı'nın emperyalizmini ve sömürgeciliğini hedef alarak verdiği bilgiler Garbiyatçılık olarak ortaya çıkmaktadır (Eğribel, 2010: 32, 34).

Garbiyatçılık konusunu Türkiye'nin Batılılaşması ile ilgili olarak ele alan Meltem Ahıska ise Garbiyatçılığın bir söylem olmadığını ileri sürmektedir: "Garbiyatçılık belirli bir ideoloji, dünya görüşü ya da söylem değildir. (...) Garbiyatçılık kavramı, daha uzun erimli, örtük ve hegemonik bir 'kültürel' anlaşma zeminine denk düşmektedir" (Ahıska, 2009: 1050). Ahıska'ya göre, Garbiyatçılık sadece mağdurun tepkisi olarak görülmemelidir. Garbiyatçılık bir yanıyla Batı'nın kendine yönelik tutumunu, bakış açısını benimsemek ve onun sınırları içinde hareket etmek, diğer yandan Batı'nın kendisi için belirlediği konuma direnmektir. Garbiyatçı tutumunda, Batı bazen ilerlemenin, medeniyetin yurdu olarak görülürken, Doğu geri kalmışlığın cehaletin değişmez mekanı biçiminde algılanır. Kimi zaman da maneviyatı yüksek, erdemli Doğu'nun karşısına yozlaşmış Batı çıkarılır (Ahıska, 2009: 1054). Ahıska'nın bu konuda ortaya koyduğu bir başka tespit ise Garbiyatçılık aynı zamanda Batılı bir sanal bakış açısıdır, yani kendine Batı'nın gözünden bakarak

değerlendirmektir. O, Türkiye’de milli kimliği tanımlamak ve ayrıştırmak için yapılan her çabanın hayali bir Batılı göze göre şekillendiğini ifade etmektedir (Ahıska, 2005: 46).

Son yıllarda Garbiyatçılık konusunda yazılmış ve belki de en çok tartışılmış çalışma Ian Buruma ve Avishai Margalit’e aittir. Bu çalışmanın öne çıkan ve onu daha önce anılanlardan ayıran yanı, Garbiyatçılığı bağınaz bir Batı düşmanlığı olarak ele almasıdır. Bu türden bir değerlendirmenin yapılmasında, 11 Eylül 2001 saldırısından sonra Batı’da İslami köktendinci hareketlere karşı duyulan tepkinin ve terör korkusunun tırmanışa geçmesinin etkisi olmalıdır. Yazarlar, Garbiyatçılığı “Batı’nın düşmanlarınca insanlık dışı resmedilişi” ve “Batı’ya duyulan nefretin karikatürü” olarak tanımlamaktadırlar (Buruma-Margalit, 2009: 12-13). Onlara göre, kapitalizm, Marksizm ve daha pek çok “izm” gibi, “Oksidentalizm” de dünyanın başka yerlerine ihraç edilmeden çok önce Avrupa’da, daha da belirgin olarak Almanya’da doğmuştur. Ek olarak Alman romantiklerinin ve Rusya’daki Slav milliyetçilerin Garbiyatçı düşünceye kaynaklık ettiklerini ileri sürmektedirler (Buruma-Margalit, 2009: 12, 35, 72).

Garbiyatçılık konusundaki literatürün tamamını burada değerlendirme imkanı yoktur.¹⁸ Ancak, yukarıda seçilen örneklerden -Garbiyatçılığı sanatta “Batı tarzı” anlamında kullanan çalışmalar bir kenara koyulursa- çıkarılabilecek bir kaç sonuç ve ek olarak söylenebilecek bazı hususlar vardır.

Garbiyatçılık bir Batı eleştirisi barındırmaktadır. Ancak bu eleştiri Batı’ya toptan bir karşı çıkış demek değildir. Öncelikle, kendinden daha üstün bir güç karşısında kimliğini yitirme endişesini içermektedir. Arapça’da ilk anlamıyla “gurbete gitme, bir insanın kendi ülkesinden ayrılması” anlamına gelen **igrab** sözcüğünün ikinci olarak “Batılılaşma, Avrupalılaşma, Batılı yaşam tarzı tarafından asimile edilme” (Wehr, 1980: 668) anlamlarına gelmesi tesadüf değildir. Batılılaşma tecrübesini yaşamış Batı-dışı toplumların aydınları “gereğinden fazla” Batılılaşmayı, kendi benliğine ve kendi toplumuna yabancılaşma, uzaklaşma olarak görmüşlerdir.

¹⁸ Son yıllarda Türkçede bu kavramı dosya konusu olarak ele alan bir yayın için bkz. **Marife Dergisi**, “Oksidentalizm” Özel Sayısı, No: 3, Kış 2006, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya.

Dahası, Batı'nın istenmeyen bu yanlarının, yani manevi yönden kendi geleneklerine karşıt bir biçimde yozlaşmış kültürünün, aşırı maddiyatçılığının, bireyciliğinin ve çıkarıcılığının, Doğu'nun manevi dünyasını etkisi altına alacağı endişesini taşıyan Batı-dışı toplumların aydınları, bu etkiyi “zehirlenme” (Batı-zehirlenmesi anlamında **Westoxification**) ya da “bulaşıcı hastalık” metaforuyla ifade etmişlerdir. Diğer yandan, Garbiyatçılık, tarih çizgisinde daha ileri bir noktada duran Batı medeniyeti fikrinin kuşatıcılığının gölgesindedir ve kaçınılmaz olarak oryantalizmin belirlediği anlamları referans alır. “Şark'ı bir öz-imge olarak” (Mitchell, 2001: 287) benimser. Bu ikili tutum, Batı'nın iki ayrı biçimde algılanmasının sonucudur.

Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Osmanlı'nın Batılılaşma tecrübesi ile sömürgecilik yoluyla Batı'yla karşılaşmış halkların Garbiyatçı tutumunu, pek çok ortak yön bulunmakla birlikte, aynı kefeye koyarak değerlendirmek pek uygun görünmemektedir. Nesnel anlamda tarihsel süreç, Osmanlı Devleti'nde farklı, sömürge olmuş ülkelerde farklı bir Batılılaşma tecrübesini ortaya çıkarmıştır.

Gerek Osmanlı, gerekse Cumhuriyet Türkiye'sinin Batılılaşma idealini en iyi tarif eden “Batı'ya rağmen Batılılaşma” ifadesi de, benzer şekilde, uygar ve emperyalist Batı kavrayışından ileri gelmektedir. Batıya rağmen Batılılaşmak ifadesi, Batı'nın siyasi, askeri ve ekonomik kuşatmasından ancak “Batı medeniyet dairesi”ne girerek kurtulunabileceği düşüncesini temsil etmektedir. Bir yandan ulaşılmak istenen, diğer yandan mücadele edilen Batı'ya ilişkin bu çifte algı, kültür ve uygarlık, manevi alan ve maddi alan ayrımlarında billurlaşmıştır. Partha Chatterjee'nin sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki kültürel farklılık varsayımına dayandığını söylediği (Chatterjee, 2002: 54) maddi ve manevi alan ayrımında, manevi alan kültürel kimliğin, benliğin özünü oluşturan “içerideki” alandır (Chatterjee, 2002: 22). Maddi alan ise bilim, teknoloji, rasyonel ekonomik örgütlenme biçimleri, devlet işlerinde kullanılan modern yöntemleri kapsayan dışarının alanı, harici olandır (Chatterjee, 2002: 201). Bir “kuruyu yaştan ayırma yanılısaması” (Shayegan, 2002: 24) olan maddi ve manevi ayrımı, Batı'dan gelecek yararlı ve iş görür olanı kabul edip atadan kalma geleneğe karşıt ve zararlı olan ötekini reddetmek şeklinde yansımıştır (Shayegan, 2002: 26). Her ne kadar Ahmed Midhat Efendi'nin fikri ve

insanca nitelikleri de (Findley, 1999: 54) Batı'dan "alınacaklar listesi"ne sokmasında görüldüğü gibi manevi ve maddi olanın bazen tam olarak ne olduğu belli olmasa da, bu ayırım, Batı'nın kültürel gücüne karşı bir direniş hattı oluşturmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nu içine düştüğü bunalımdan kurtarma reçetelerinden biri olarak Batıcılığın kimi savunucuları arasında bile kendi benliğini oluşturan manevi alan (kültür) Batı etkisinden korunmak istenmiştir. Ancak sonuçta ortada olan Batı'dan gelen ne varsa bunların toptan reddi ya da Batıdan nefret edilmesi değildir. Batı eleştirisi daha çok onun emperyalizmine, sömürgeciliğine ve aç gözlülüğüne dir. Osmanlı Oksidentalizmi, bir yandan medeniyet açısından Batı ile aynı olma, ona dâhil olma arzusunu barındırırken, diğer yandan kültürel ve manevi açıdan daha üstün saydığı Doğulu benliğini ondan koruma ve uzak tutma endişesini içermiştir.

Chatterjee'nin Asya ve Afrika'daki sömürgecilik karşıtı milliyetçiliklerin temel bir özelliği olarak ortaya koyduğu bu toplumsal kurumlar ve adetler dünyasını ikiye ayırma formülü, Batı hegemonyası karşısında kendine bir egemenlik alanı açma yöntemi olarak, yukarıda gösterildiği biçimde Osmanlı Devleti için işlevsel olmakla birlikte, Osmanlı Devleti'nin tarihte hiçbir zaman Hindistan gibi açık bir sömürge deneyimi yaşamadığı unutulmamalıdır. Chatterjee Hindistan'ın toplumsal sahasında manevi alanın **ghar** (ev), maddi alanın ise **bahir** (dünya) kavramlarıyla açıklandığını söyledikten sonra, "sömürgeleştirilmiş bir halk için dünya, maddi güçsüzlüğü nedeniyle kendisine zorla kabul ettirilmiş ıstırap verici bir sınırlamaydı. Dünya, onun zulüm gördüğü ve her gün aşağılandığı, sömürgecinin belirlediği kuralların ister istemez kabul edildiği bir yerdirdi" demektedir (2002: 203). Buradan, sömürge aydınlarının Batı'ya duydukları tepkinin, aşağılık kompleksiyle birlikte öfke olacağını anlamak zor değildir. Oysa Osmanlı Devleti için Batılılaşma dış zorlamadan çok bir iç kararın sonucu olmuştur ve "zorunluluk" sonucu da olsa "tercih" edilmiştir". Osmanlı Devleti, geçmişinde İslam dünyasının koruyuculuğunu üstlenmiş ve Avrupa'ya tepeden bakan bir cihan imparatorluğu iken, 18. yüzyıldan itibaren *kendi iradesiyle* Avrupa'nın üstünlüğünü kabul etmek noktasına gelmiştir. Bu açıdan Osmanlı aydınlarının kendilerini, Batı karşısında sömürge aydınları gibi

bir aşağılık kompleksi içinde değil, “mütemeddin” bir devletin yurttaşları olarak gördüklerini söylemek daha doğrudur.

1.4. Osmanlı Düşüncesinde “Batı” Kavramı

Bir kavramı incelemenin sosyolojik açıdan ne tür bir önemi vardır, öncelikle kısaca buna değinerek başlamak gerekir. Kavramın sosyolojik önemini anlama yolunda izlenmesi gereken güzergâhta ise dünya görüşü, düşünce ve dil ilişkisi bulunmaktadır.

Çalışmanın başında kavram sözcüğünün *kavramak* fiilinden türediği ve anlaşılmış olan anlamındaki Osmanlıca *mefhum* sözcüğünün güncel karşılığı olduğu belirtilmiş, bir kavramı araştırmanın, aynı zamanda o kavramın kullanıldığı toplumun *anlayışına* dair bir araştırma olacağı söylenmişti. Anlayış ve dünya görüşünün birbiriyle örtüşen olgular olduğu ve bunların zihniyetin bir parçasını oluşturdukları belirtilmelidir. Belli bir bakış açısı veren genel ve toplayıcı sistemi “dünya görüşü” olarak ifade eden Sabri Ülgener, zihniyeti ise “hangi yönde ise o yolda benimsenmiş değer hükümlerinin haklılığına gerek kendini, gerek başkalarını inandırmak ve o noktada ilgiyi sıcağında tutmak üzere çoğu zaman ezbere tekrarlanan kaide ve kuralların toplam ifadesi” biçiminde tanımlamıştır (2006: 14, 15). Dil ise bir toplumun zihniyetinin en temel ve olmazsa olmaz ifade aracıdır: “Hangi devrin ve çevrenin zihniyetini alırsak alalım, hepsinin bir sıra söz ve deyim halinde kendine çıkış noktası ve dışa açılma aracı bulduğunu görürüz. Dışa boşalma ve kendini açıklama fırsatı bulamadan tamamıyla ie gömülü kalmış hisler ve duygulara zihniyet diyemiyoruz” (Ülgener, 2006: 15).

Dil dünya görüşlerini, belli düşünce ve davranış biçimlerini içermekte ve iletişim sonucunda bunların kişilerin belleğinde yerleşmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla sosyal ilişkilerin niteliklerini de belirlemektedir. Tarih boyunca bir toplumda edinilmiş olan deneyimler, oluşturulmuş olan fikirler dili etkilemiş, dilin içine girmiştir. Ayrıca dilin topluluğa özgü kültürü içermesi, kültür taşıyıcılığını yapmasına olanak vermiştir (Atiker, 1995: 15).

Birey doğduğu andan itibaren, dünya onun üzerinde işlemeye başlamakta ve bireyi, salt biyolojik birimler olmaktan çıkarıp toplumsal birimlere dönüştürmektedir. İçine doğduğu dünya onun bir anlamda toplumsal kalıbıdır. Ve kullandığı dil de bu kalıbın bir parçası olarak ona dışarıdan gelmektedir. Hem dil, hem de çevre, bireyin düşüncesinin niteliğini belirlemektedir (Carr, 1996: 40).

Birey ve toplum için “aynı insanın birbirinden ayrılması mümkün olmayan iki görünüş biçimi” diyen Norbert Elias, bu görünüş biçimlerinin anlaşılabilmesini, onların süreç özelliğiyle birlikte ele alınmalarına bağlamaktadır (2005: 18). Birey ve toplum bir süreç özelliği içeriyor derken, tek bir bireyin yaşamsal süreci söz konusu edilmemektedir.¹⁹ Bir bireye, onun dünya görüşünün ve kişiliğinin oluşumunda etkin olan unsurlar, birikimsel olarak kuşaktan kuşağa geçerek gelmektedirler. Bunlardan biri de düşüncedir. Karl Mannheim düşünce biçimlerinin toplumsal kökenlerinin açığa kavuşturulmasının önemine işaret etmektedir. Ona göre, birey dışında düşünme yeteneğine sahip kolektif bir ruh yoktur. Ancak bireyleri harekete geçiren fikir ve duyguların kökenleri, sadece bu bireylerin özyaşam deneyimlerinde aranmamalıdır (Mannheim, 2004: 31). Düşüncenin süreç içerisinde ve toplum-birey dolayımında oluşumuna dair bir açıklama için Mannheim’dan bir pasaj aktarılabilir:

Tek başına olan insanlar ve tecrit edilmiş olan bireyler düşünmezler; düşünenler sonsuz bir tepkiler dizisinde ortak durumlarına özgü koşullar karşısında, özgül bir düşünce tarzı geliştiren belli gruplardaki insanlardır. Gerçekten de esasına bakıldığında, tek bir bireyin kendi başına düşündüğünü söylemek çok doğru olmaz. Kendinden önceki insanların düşüncelerini devam ettirdiğini söylemek daha doğru olur. Birey kendini, miras edinmiş olduğu uygun düşünce modelleriyle donatılmış koşullar içinde bulup; koşulların değişimlerinden kaynaklanan yeni gereksinimleri uygun biçimde karşılayabilmek için miras edinmiş olduğu tepki biçimlerini daha da geliştirmeye ya da devraldıklarının yerine başkalarını koymaya çalışır. Bu yüzdendir ki her birey, toplum içinde yetişmesi nedeniyle iki anlamda önceden belirlenmektedir. Şöyle ki, ona verili

¹⁹ Bireyin kendi yaşam süresini aşan daha geniş bir sürecin parçası olmasıyla kastedilen şeyi, Nurettin Topçu’nun “milliyet şuuru” olarak belirttiği olguya dair açıklaması tam olarak anlatır: “Bir milletin tarihi, fertlerinin elli altmış senelik ruh yapılarının nesilden nesle geçmesiyle asırlar içinde oluşunu tamamlamış, beşyüz veya bin yıllık büyük ve tam olmuş bir ruh yapısını meydana getirir. Millet, tarih içindeki hadiselerin yoğun olduğu bir varlıktır. Maziden halde doğru gelen ve bizden de akıp istikbale giden bir nehir gibidir. Bir milletin fertleri, uzvi yaşlarıyla elli altmış yaşında olsalar bile, ruhi yaşlarıyla, irade ve hürriyetleriyle, örfleri ve inanışlarıyla kendi tarihlerinin yaşındadırlar” (Topçu, 1970: 51).

koşullar, bu koşullar içinde de önceden şekillenmiş düşünce ve davranış modelleri sunulmaktadır” (2004: 32).

Bu aşamada bir kavram ya da kavramların alımlanışı ve dönüşümü üzerine düşünürken, düşüncenin sadece aracı değil, bizzat varoluşunun kaynağı olan dilin tarihsel sürecin ve toplumsal paylaşımın ürünü olduğunu vurgulamak gerekir. Dil, ifade ettiği hayatın merkezinde yer alır: “Hayatın eylemlerini, ilişkilerini, pratiklerini ve kurumlarını kuran anlamlar ve anlayışlar dilde ve dil yoluyla ifade edilir” (Davison, 2006: 98). Birey, kendisine atfedilen konuşma ve düşünce biçimini, sadece çok sınırlı bir anlamda kendiliğinden yaratabilir. “Birey içinde bulunduğu grubun dilini konuşur; içinde bulunduğu grubun düşündüğü gibi düşünür. Belli sözcükleri ve sözcüklerin anlamını, kullanıma sunulmak üzere hazır bulur” (Mannheim, 2004: 31). Bu şekilde *entelijansiya* ya da aydınların kurdukları düşüncelerin ve şeylere yükledikleri anlamların, öznelarası bir niteliğe sahip olduğundan söz edilebilir.

Alastair MacIntyre’in ifadesiyle “bir toplumun kavramlarının tasvir edilmesi, onun hayatının tasvir edilmesi içindeki can alıcı adımlardan biri, hatta belki de en can alıcı adımdır” (MacIntyre’dan akt. Davison, 2006: 99). Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı üzere, dil ve düşüncenin toplumsallığından ötürü, kavramların incelenmesi bir toplumun zihniyet dünyasını anlamaya yönelik bir girişim olarak ele alınmalıdır. Şüphesiz bir kavram karşıt kavramlar, alt ve üst kavramlar, refakatçi kavramlar ve yan kavramlar olmaksızın analiz edilemez (Koselleck, 2009: 104). Bu yüzden Batı ile birlikte *Doğu, kültür, medeniyet, maddi ve manevi* gibi kavramlar da kendiliğinden araştırmanın kapsamına dahil olurlar. Önemli olarak belirtilmesi gereken husus, Osmanlıların dilinde uzun bir müddet Avrupa ve Batı kavramlarının birbirinin yerine geçmiş olduğudur. Dolayısıyla Avrupalılaşmak sözcüğü ile Batılılaşmak sözcüğü eş anlamlıdır. Osmanlılar için Avrupa ise Peyami Safa’nın ifadesiyle “hem bir kıt’a, hem de bir kafadır” (2006: 111). Üzerinde durulması gereken, bu “kafa”ya yüklenen anlamlardır. Çünkü Osmanlı düşüncesinde, Batı’nın Doğu üzerindeki üstünlüğünün kaynakları araştırılırken, Batı’ya sürekli bir “ruh” atfetme çabası içinde olunmuştur. Batı’nın ruhu, dönemin gereklerine ve nitelemeyi

yapan kişinin perspektifine göre değişmiştir. Batı'nın üstünlüğünün nedeni de kendisine atfedilen o "ruh"a bağlanmıştır. Osmanlı düşüncesinde Batı ya da Avrupa medeniyetine yüklenen belirli anlamları, bir Batılılaşma tarihi anlatısına dönüştürmeden özlü biçimde ele almak gerekmektedir.

Bir önceki kısımda Müslümanların Batı kavrayışına ilişkin sunulan kısa tarihsel analiz, aslında pek çok açıdan Türkler için de geçerli olmaktadır. Türklerin Avrupa ile ilk karşılaşmaları Haçlı Seferleriyle gerçekleşmiş ve bu karşılaşma günümüze kadar gelecek olan bir Haçlı imgesi yaratmıştır. 1480'de Cem Sultan'ın isteğiyle kaleme alınan **Saltuknâme** ve **Danişmentnâme** isimli eserler, Türklerin Avrupalılar ile ilk karşılaşmalarının yazılı kaynakları olarak ortaya çıkmışlardır. Bu eserlerde, "Frenkler" karşısındaki gaziler yiğit ve cesur, Frenkler ise korkak ve pısrık kâfirler olarak anlatılmışlardır. Bir başka kaynak olarak **Gazavatnameler** ise savaşlarda gösterilen kahramanlıklara ilişkin yazılı eserlerdir. Aynı zamanda seyahat türünün ilk öncüsü sayılan Gazavatnameler, uçlarda savaşan askerlere moral vermek ve şevk aşlamak amacıyla yazılmışlar ve bu arada da gazilerin savaştıkları düşmanı tasvir etmişlerdir (Şirin, 2006: 50, 53).

Osmanlıların Avrupalıları kastetmek üzere kullandıkları Frenk kelimesi, Osmanlılarda önceleri daha fazla ilişki içerisinde oldukları İtalyanları, Fransızları, 15. yüzyıl sonlarından itibaren Almanları, 16. yüzyıl ortalarından itibaren diğer Avrupalıları içine alacak biçimde kullanılmıştır (Şirin, 2006: 43). Aslen Rum ve Frengistan sözcükleri Bizanslılardan alınmadır. "Avrupa" sözcüğü 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı kaynaklarında daha yaygın hale gelmişse de, Frengistan sözcüğünü kullanımdan kaldıramamıştır. Osmanlı zihniyetinde Frengistan sözcüğü özellikle **Dar'ül-Harb** ile özdeşleşmiştir. Daha önceleri, en azından 17. yüzyıla kadar, Avrupa'yı kültürel bir birlik olarak algılamayan Osmanlılar, ancak 18. yüzyılın sonundan itibaren onu uluslardan ve devletlerden oluşan, kendine has nitelikleri olan bir bütün olarak kavramışlardır (Yapp, 1992: 139, 140).

Bilindiği üzere Osmanlılar klasik çağlarında cihan imparatorluğu olmanın verdiği üstünlük algısıyla Avrupalı düşmanlarını kendilerinden aşağı görmüştür. Avrupalılara karşı aşağılayıcı ifadeler 18. yüzyıl sonlarında ortadan kalkmış olmakla

birlikte, Müslüman diplomatlar, karşılaştıkları her şahıs, grup veya kurum için küçük düşürücü “kâfir” terimini kullanmayı sürdürmüşlerdir (Lewis, 2000: 209). 18. yüzyıla kadar Osmanlı’nın Batı’ya bakışında önemli bir değişme olmamıştır. Bununla birlikte, Osmanlı Batı karşısında üstünlüğünü yitirmeye başlamıştır. Osmanlı’nın Batı karşısında kudretini yitirmesinin evreleri, kendini uluslararası antlaşmalarda çok açık bir biçimde göstermektedir. İlki, 1606’da Avusturya ile imzalanan Zıtavorok Antlaşmasıdır. Bu antlaşmayla Sultan daha önce “Viyana Beyi” diye hitap ettiği Habsburg İmparatoru’nu ilk defa “Kaiser” olarak tanımayı ve ona kendisiyle eşit olarak muamele etmeyi kabul etmiştir. Yani bir “eşitlik tavizi” verilmiştir (Lewis, 2008: 52-53). II. Viyana Kuşatması başarısızlığı sonucunda ise Osmanlı’nın eski yenilmez imajı bitmiştir. Bu yenilginin ardından gelen 1699 Karlofça Antlaşması ile Osmanlı tarihinde ilk kez karşılıklı anlaşma denen şey yapılmıştır. O güne kadar yapılan antlaşmalar tek taraflı olmuştur. Osmanlı ilk kez bu antlaşmayla büyük çaplı toprak kaybetmiştir. 1718 Pasarofça, 1774 Küçük Kaynarca antlaşmaları ise Batı karşısında gerilemenin diğer göstergeleridir (Ortaylı, 2009: 38).

Osmanlılar, 17. yüzyılın sonunda ilk yenilişinin acısıyla Batı’nın üstünlüğünü fark etmiş görünmekle birlikte, Haçlı Seferleri’ne kadar uzanan ideolojik gerginlik bu belirsiz fark edişin gelişmesine engel olmuştur (Ülken, 2005: 21). Bu dönemde yani 17. yüzyılda iki önemli bilgi kaynağı insandan söz etmek mümkündür. Birincisi, kendininkinden sonra yazılacak coğrafya kitaplarına temel teşkil eden **Cihannüma** eserinin yazarı Kâtip Çelebi’dir. 17. yüzyıl Osmanlı yazarları içinde ilgi alanı ve bilgisinin kapsamı açısından Katip Çelebi’nin (ö. 1657) özel bir konumu bulunmaktadır. Kâtip Çelebi, ulaşabildiği her kitabı okuyarak dönemin en bilgili insanlarından olmuştur (Shaw, 1994’den akt. Korkut, 2007: 17). Diğer önemli kişi ise Evliya Çelebi’dir (ö. 1683). A. H. Tanpınar, Avrupa için yazılmış ilk önemli kaynağın Evliya Çelebi’ye ait olduğunu söylemektedir. Tanpınar’ın ifadesine göre, Çelebi, Viyana’da kendi ülkesinden çok başka bir dünya görmüştür. Onun gördüğü Avrupa, “Rönesans’ın doğurduğu Avrupa”dır. Evliya Çelebi’nin **Seyahatname**’si Avrupa ve Osmanlı arasında bir karşılaştırma içermemekle birlikte, daha o dönemde

“Frenk icadı”nın memleket içinde bir ilgi uyandırdığı görülmektedir (Tanpınar, 2006: 54).

Osmanlı İmparatorluğu’nun klasik devirde kendi üstünlüğünden kuvvet alarak başka ülkelere daimi elçi gönderme gereği duymadığı bilinmektedir. Bu yüzden 18. yüzyıl sonlarına kadar sadece lüzum görüldükçe elçi gönderilmiştir. Daimi elçilikler esas olarak 1834’te kurulmuştur. Sefirlerin ya da maiyetlerinden birinin, sefaretnameler sırasında gördüklerini ve yaptıklarını bildirmek maksadıyla yazdıkları sefaretnamelere de ancak 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra rastlanmaktadır (Unat, 1968: 14, 43). Sefaretnameler, Avrupa hakkında bilgi veren birinci el kaynakların en önemlilerindendir. Sefaretname yazarlarının gözlemlerine dayanarak vermiş oldukları bilgiler, Osmanlıların Avrupa hakkındaki anlayışları üzerinde etkili bir rol oynamıştır. Sefaretnameler içinde en çok III. Ahmed’in sefiri olarak 1721’de Paris’e giden Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi’nin **Fransa Sefaretnamesi** önem kazanmıştır. Avrupa’daki gelişmişliğin ilk dile getirildiği metin olarak kabul edilmektedir. Sefaretnamede Osmanlı ile Fransa arasında gizliden bir karşılaştırma yapılmakta, tiyatro, opera, rasathane, askeriye gibi görülenlerden övgüyle söz edilmektedir. “Yirmisekiz Çelebi Mehmed Paris’i, Evliya Çelebi’nin Viyana’yı seyrettiği gibi Kanuni asrının şanlı hatıraları arasından ve bir serhad mücahidinin mağrur gözü ile görmez. O, 18. asır Paris’ine Karlofça’nın ve Pasarofça’nın milli şuurda açtığı hazin gediklerden ve devlet işlerinde pişmiş zeki bir memurun tecrübesiyle bakar” (Tanpınar, 2006: 54).

Böylece Avrupa’da farklı bir medeniyetin varlığından haberdar olunduğu görülmektedir. Batı’nın üstünlüğü görüldükten sonradır ki Batı’yı tanıma ihtiyacı duyulmaya başlamıştır. Ordunun savaşlarda aldığı yenilgilerin sebebinin Batı’daki teknik üstünlükte gören Osmanlı devlet otoritesi, “Batılılaşma” denilen yenileşme adımlarını öncelikle askeri tekniğin yenileştirilmesi konusunda atmıştır. “Kendi mensup olduğu medeniyet, parçaları birbirine bağlı ve birbirini tamamlayan bir terkip halinde yaşarken asrın istediği tarzda bir düzeni temin için bütün bir toplum sistemini değiştirmek elbette ki kimsenin aklına gelme[miştir] (Tanpınar, 2006: 53). Öncelikle “ilim ve fen” bu üstünlüğün nedeni olarak görülmüş, Batı’nın ruhu ilim ve

fende bulunmuştur. Böylece, ilim ve fenni ülkeye transfer etmek için yurt dışına öğrenci gönderilmeye başlamıştır. Osmanlı'da ilk kez 1830 yılında başlayan, Paris, Londra, Viyana, Berlin ve Liège gibi Avrupa merkezlerine öğrenci gönderme olayı, Avrupa'nın bilim ve tekniğini Osmanlı Devleti'ne taşımanın en önemli kanallarından biri olmuştur. Osmanlı'da reform düşüncesi askeriyenin ıslahıyla başladığı için bu eğitimlerin de ilk amacı orduya Batı tarzı askeri eğitim almış subay yetiştirmek olmuştur (Erdoğan, 2009). Avrupa'ya ilim tahsil etmek için gönderilen kişilerin orada kendi aralarında Arapça ve Türkçe konuşmak ve yetkin hocalardan ders almak suretiyle oranın kültür ve değerlerinden etkilenilmeyeceğine, sadece birer teknoloji ithalatçısı olarak ülkelerine döneceklerine dair bir kanı mevcut olmakla birlikte netice öyle gerçekleşmemiş, ilim ve fen üzerinden Avrupa'ya ilişkin büyük bir şaşkınlık ve hayranlık doğmuştur (Hanioğlu, 1986: 13).

Dil bilmek, bilgiye ulaşmanın en geçerli yollarından biri olduğu için Osmanlı düşüncesinde 19. yüzyılda Avrupa'ya ilişkin bilginin önemli bir diğer kanalı da Tercüme Odası olmuştur. İmparatorluk ilk dönemlerinde dış haberler ve diplomatik beceri konusunda Yahudilere ve Avrupalı mühtedilere bağımlı olmuş; mühtedi arzı zamanla bitince Rum tebaası ve özellikle Fenerli birkaç büyük aile tercümanlık işini tekeline almıştır. Bu aileler kalıtsal bir siyasal bilgi ve beceriye sahip olmanın yanında, geniş ilişki ağları ve İtalya'da öğrenim görmeleri sebebiyle Avrupa politikasına aşinaydılar (Hourani, 1994: 60). 19. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti ile Batı arasındaki temasların artması, daha fazla ve daha iyi tercüman ihtiyacını da beraberinde getirmiş, ayrıca Batı ile ilişkilerde tercüme işinin Rumların elinde olması tarafsızlık konusunda Osmanlı yönetiminde şüphe uyandırmıştır. Sonuçta 1822 yılında Bâb-ı Âli'de Tercüme Odası adı verilen özel bir birim kurulmuştur (Mardin, 2009: 233). Bâb-ı Âli'de geleceği parlak memurlar yetiştiren bir okul derecesine gelen Tercüme Odası bütün devlet teşkilatının en önemli ofislerinden biri olmuştur. Ofis memurları dil öğrenmeleri için Paris ve Londra'ya gönderilmişler, dolayısıyla bu ofisten yetişen genç tercümanlar, Batı dillerini de Avrupa politikasını da mükemmel öğrenmişlerdir (Ortaylı, 2009: 273). Burada öğrenilen esas dil Fransızcadır. Fransızca aracılığıyla Fransız edebiyat ve düşüncesiyle ilk tanışma başlamıştır (Berkes, 2007: 199). Bu şekilde 19. yüzyılda Osmanlı seçkinleri arasında

en yaygın ve geçerli Batı dili Fransızca olmuştur. Reşid Paşa, Âli Paşa ve Fuad Paşa gibi Tanzimat'ın baş mimarları ve uygulayıcıları, diğer taraftan Namık Kemal, Şinasi, Nuri Bey, Mehmed Bey ve Reşad Bey gibi ünlü Yeni Osmanlılar, Batı dünyası ile ilk temaslarını Tercüme Odası aracılığıyla kurmuşlar, bazı Aydınlanma fikirlerini bu büro kanalıyla edinmişlerdir. Yeni iktidar seçkinleri artık ordudan veya ulemadan değil, Tercüme Odası'ndan ve elçilik kâtiplerinden seçilmeye başlamıştır (Lewis, 2008: 165; Mardin, 2009: 235, 238).

Osmanlı düşüncesinde Avrupa'daki ilerlemenin takip edilmeye başlanmasıyla birlikte Avrupa'yı ve oradaki ilerlemeyi tanımlayan kavram "sivilizasyon" olmuştur. **Civilisation** sözcüğü esas olarak Fransız dilinde yaratılmış ve kullanılmıştır. Lucien Febvre sözcüğe basılı halde ilk kez 1766 yılında rastlandığını belirtmektedir (1995: 225, 226). **Civilisation** yani "uygarlık" kavramı, Batılı toplumların son iki ya da üç yüzyıl boyunca daha önceki toplumlardan ya da o günkü daha "ilkel" toplumlardan farklı olarak sahip olduğuna inandığı şeyleri anlatmak için kullanılmaktadır. Batılı toplumlar bu kavramla kendilerine ait özellikleri ve övündükleri şeyleri, yani teknik gelişmişlik düzeylerini, davranış biçimlerini, bilimsel bilgi düzeylerini ya da kendi dünya görüşlerini ifade etmeye çalışmışlardır. Ancak "uygarlık" sözcüğünün İngilizce ve Fransızcadaki kullanılış biçimiyle Almancadaki kullanılış biçimi arasında büyük bir fark bulunmaktadır. Fransızca ve İngilizcedeki uygarlık kavramı siyasi, ekonomik, dinsel, teknik, ahlaki ya da toplumsal olgular için kullanılabilir. Almancadaki karşılığı ise, son derece yararlı olan ama ikincil derecede kalan bir şey anlamına gelmektedir. Almancada düşünsel, sanatsal ve dinsel olgular "kültür" kavramıyla ifade edilmektedir. Yani kültür, "bir halkın özellikleri"ni dışa vuran her şeyi kapsamaktadır (Elias, 2005: 73-75). Bu anlamıyla Alman düşüncesindeki kültür ve uygarlık ayrımının, Osmanlı düşüncesindeki kültür ve medeniyet ayrımına kaynaklık ettiği söylenebilir. Bilindiği üzere, Ziya Gökalp, en başından beri "Batı'dan alınması gerekenler ve alınması sakıncalı olanlar" sorusunda düğümlenen Batılılaşmanın ölçüsünün ne olacağı meselesini, hars (kültür) ve medeniyet formülüyle çözmeye çalışmıştır.

Osmanlılar Avrupa'dan gelen bu **civilisation** kavramını bir süre Türkçede söylendiği gibi yazarak "sivilizasyon" biçiminde kullanmışlardır. Sivilizasyon kelimesini Türkçede ilk kullanan 1834 yılında Mustafa Reşid Paşa olmuştur. Kelimeye eski Türkçe sözlüklerde "ünsiyet", tezhib-i ahlâk, edeb-erkan, öğrenme, zariflenme manaları verilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşma adımları, "sivilizasyon" yolundaki çabalar olarak tanımlanmıştır. Belirtilmesi gereken önemli bir husus, Baykara'nın ifadesine göre, sivilizasyon kelimesinin 19. yüzyılın ilk çeyreğinde daha ziyade ahlak güzelliği, davranış mükemmelliği, terbiyeli oluş ve ayrıca düzen anlamlarına gelmiş olduğudur. Yani teknik, ilim, sanayi alanındaki unsurlar sivilizasyona henüz dahil değildir. Daha sonra bu sivilizasyon kavramına karşılık olarak "medeniyet" kelimesi bulunmuştur. Medeniyet kelime olarak Türkçede ilk defa 1838'lerde Sadık Rıfat Paşa tarafından kullanılmıştır. Kök bakımından Arapça olmakla birlikte Arapçada böyle bir kelime olmayıp doğrudan Osmanlıların yarattıkları kelimelerden birisidir (Baykara, 1992: 1, 2, 16, 27). Kelimenin kökü Arapça **Medine** (şehir) kelimesiyle aynıdır ve Medine'den de *medeni* (şehirli) kelimesi türetilmiştir (Şemseddin Sami, 2004: 1315). Baykara, medeniyet kelimesinin Türkçe sözlüklerde teknik ile ilgili olan gelişmeleri de kapsamına almasının ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçekleştiğini belirtmektedir (Baykara, 1992: 32). Gerçekten de medeniyet sözcüğü bundan sonradır ki ilim-fen (teknik) ve sanayi ile özdeş hale gelmiştir. Modern okulların çoğalması ve okullarda okutulan derslerin modern bilim esasına dayandırılması, medeniyet kelimesinin içeriğine ilim ve terakki unsurlarının da katılmasını sağlamıştır (Kara, 2003'den akt. Bıçak, 2010: 79). Avrupa "medeniyetin kaynağı" olarak tanımlandığında, kastedilen şey ilim ve fennin neticesi olan maddi gelişmişliktir: geniş yollar, büyük binalar, yemyeşil devasa parklar, havuzlar, tertemiz sokaklar; zenginlik ve refaktır. Namık Kemal "Paris'in yolları, binaları insanların kulağına ilim ve fen sokar" (Özalp, 2005: 42) dediğinde de kastettiği "medeniyet"tir.

II. Viyana yenilgisinden Tanzimat Fermanı'nın ilanına kadar Osmanlı Batılılaşmasının gereklerini ve koşullarını tarih hazırlamıştır. Ancak, Tanzimat'tan sonra reformları yürütenler, kâtip sınıfı, bürokratlar ve askerler, kısacası devlet

memurları bu değişmeyi kendileri sırtlamışlardır. Osmanlı'da değişmenin hızı bu nedenle 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren artmıştır. 19. yüzyılın Osmanlı reformcuları, 18. yüzyılın reformcularına göre daha bilinçli ve programlı, olumsuz gidişatin önüne geçmek için en azından daha telaşlı olmuşlardır (Ortaylı, 2009: 32). Ve bu değişme sadece askeri alanda değil, hayatın pek çok alanında yaşanmaya başlamıştır. Ancak yaşanan toplumsal değişmeyi sadece bir durumdan başka bir duruma geçiş olarak kavramamak gerekir. Eski, yeninin içinde varlığını sürdürmüştür. “Hayatın devrim dönemlerindeki gibi hızlı ve şiddetli biçimde değiştii zamanlarda bile, her şeyin varsayılan dönüşümünde, eski olanın zannedildiğinden daha fazlası korunur ve yeni olanla birleşerek yeni bir değer yaratmak üzere yeni olanla birleşir” (Gadamer, 1988: 250). Osmanlı toplumunda da değişim geleneksel ile modern olanın, eski ile yeninin, Doğu ile Batı normlarının aynı anda ve bir arada oluşu şeklinde ortaya çıkmıştır. Ancak bu ikilik, salt bir ikilem değildir. Osmanlı kültür evrenindeki değişmeye edebiyat penceresinden bakan Jale Parla, Tanzimat'ın Osmanlı kültür yaşamında Doğu ve Batı normları arasında bir ikilem yarattığına ilişkin yaygın bir kanının giderek klişeleştiğini ve bu kanının Tanzimat kültürünü “ikilemli bir kültür” olarak damgaladığını söylemektedir. Ancak Parla, Tanzimat söz konusu olunca bu yeni durumu açıklamak için ikilem yerine Orhan Okay'ın “mülemma” saptamasını kullanır: “Tanzimat devrinin hususiyetlerinden biri de Doğu ve Batı medeniyetinin, adetlerinin, kültürlerinin birbirine karışmasıdır. Buna bir sentezden ziyade eski tabiriyle mülemma demek daha yakıştır. Bir kültür unsurunu benimsemek değil, sadece beğenmek, eskiden de vazgeçmemek, fakat bir terkibe ulaşmamak. İşte Tanzimat'ın mülemması budur” (Okay, 1975'den akt. Parla, 1993: 12). Yeni olanın eskinin içinde devam ettiğine en iyi örneklerden biri, medrese-mektep ikiliği sırasında ortaya çıkmıştır. Modern eğitim veren mektepler yaygınlaşmaya başladığında, medreseler de asra uymak gereğiyle kozmografya, matematik, Fransızca öğretmeye başlamışlardır. Tanzimat, alafranga tipler ortaya çıkardığı gibi, eski ulemanın içinde de Batı'yı düşünen, ona göre yorum yapan, ona göre kafasını sistematize eden insan tipi meydana getirmiştir. (Ortaylı, 2009a: 59).

Tanzimat Dönemi'nin ilk ideolojisi medeniyetçilik olmuştur (Tanpınar, 2006: 147). Bu dönemde Avrupa'daki ilerlemenin nedenleri anlaşılmalıya çalışılırken, bu ilerlemenin (terakki) ön şartı olarak ortaya çıkan medeniyetin bazı özelliklerinin ithal edilmesi gereğine inanılmıştır. Ancak bu ithal edilecek medeniyetin Osmanlı toplumunun İslami değerlerine zarar vermemesi gerektiği üzerinde önemle durulmuştur. Tanzimat reformcuları, İslam açısından maddi olarak Batılılaşmanın meşruiyetine bir argümanla zemin bulmuşlardır: İslam devletlerinin en büyüğü olan Osmanlı Devleti kurtarılmazsa İslam sahipsiz kalır. Devleti kurtaracak olan şey dini de kurtaracağı için, devletin modernleşmesi yolunda yapılacak düzenlemeler dine aykırı asli veya tali bazı unsurlar taşıyacaklar da esas itibarıyla meşrudurlar (Çetinsaya, 2002: 55; Kara, 2002: 238). Ayrıca modernist İslamcılarda daha ileriki dönemlerde de görülecek olan bir yaklaşım olarak, İslam ülkelerinin gerilemesinin sebebi, en bilindik biçimde Ernest Renan'da²⁰ görülen oryantalist bakış açısında olduğu gibi bizzat dinin kendisiyle açıklanamayacağından, kabahat o günkü din anlayışında ve İslam'ın o günkü yaşanma şeklinde bulunmuştur (Kara, 2002: 239). “Ulum, fünun ve sanayi sayesinde, toplum içindeki fertlerin işbirliğine dayanarak, insanları refah, rahatlık, servet ve dolayısıyla da saadete ulaştıran bir yol” olarak tanımlanan medeniyetin insanoğlu için tabii ve zaruri olduğu vurgulandığı gibi, Tanzimat devlet adamları için sömürgecilik ve ırkçılık medeniyetin doğal, haklı ve kaçınılmaz bir sonucu olarak görülmüştür (Çetinsaya, 2002: 56). Avrupamerkezci dünya görüşü benimsendiğinden ve tek bir medeniyetin var olduğuna inanıldığından dolayı, Osmanlılar bu dönemde Avrupa'nın ırkçılığını eleştirmedikleri gibi kendileri de zaman zaman ırkçı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin 1860'lı yıllarda **Mecmua-i Fünun**'da Türklerin ve Arapların da içine dahil edildikleri Kafkas ırkının yüksek bir entelektüel kapasiteye sahip olması ve medeniyete yaptığı katkıları nedeniyle benzersiz olduğu, bunun yanı sıra siyahların doğaları gereği bilim ve felsefeyi anlayamayacakları dile getirilmiştir (Aydın, 2007: 49, 215).

²⁰ Bilindiği üzere Fransız oryantalist Ernest Renan 1883 yılında Sorbonne'da “**L'İslamisme et La Science**” (İslam ve İlim) başlıklı bir konferans vermiştir. Bu konferansın Müslüman aydınlar arasında büyük yankı uyandırdığı ve tepki çektiği, yazılan “Renan reddiyeleri”nden de anlaşılmaktadır. Cemaleddin Afgani, Namık Kemal, Celal Nuri, Ataulлах Bayezidof, İbnürreşad Ali Ferruh gibi aydınların İslam'ı savunmak için Renan'a verdikleri yanıtlar hakkında toplu bilgi için bkz. Namık Kemal, 1988: 61-62.

Avrupamerkezci dünya görüşünün Osmanlılar tarafından benimsenmesinin bir neticesi, Batılılaştıklarını bir başka deyişle medeniyete dahil olduklarını ispatlama çabası içine girmeleri olmuştur. Osmanlılar, hayatta kalmak için dışarıda olumlu bir imaj yaratmanın zorunlu olduğuna inanmışlardır. Bu olumlu imaj “uygar” devlet imajıdır. Bir gösterge olması açısından belirtmek gerekirse, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin uluslararası sergilere katılmasındaki temel itki, Osmanlı Devleti’nin kendisinin de “modern” ve “uygar” olduğunu göstermektir (bkz. Çelik, 2005). Özellikle II. Abdülhamid devri bu açıdan önemlidir. 19. yüzyılın son dönemlerinde uluslararası ortamda Osmanlı İmparatorluğu’nu “kana susamış tiranların yozlaşmış yuvası”, “Şark’ın kokuşmuş zevk yuvası” gibi göstermeye çalışan alaycı yayınların yarattığı olumsuz etki, Osmanlıları II. Abdülhamid devrinde bir imaj saplantısı içerisine sokmuştur (Deringil, 2007: 176). Amerika’nın Mayıs 1889’da maruz kaldığı ve dönemin gazetelerinde “yüzyılın en büyük felaketi” olarak nitelendirilmiş olan “Johnstown sel afeti”ne dünyada ilk Osmanlı’nın yardım göndermiş olması (Ürekli, 2007: 17) bu açıdan dikkate değerdir. Belirtmek gerekir ki, Doğu’yu egzotikleştiren, Şarkiyat Kongreleri’nde ya da Dünya Fuarlarında Şark’ın “temsil” edilmesine neden olan oryantalist bakış, II. Abdülhamid’in tepkisiyle karşılaşmış, kimi zaman bu tepki diplomatik krizlere bile yol açmıştır (Deringil, 2007: 193-211). Ancak bu durum Osmanlıların kendilerinin de bu oryantalist bakışı içselleştirmelerini engellememiştir. Osmanlıların Batı’nın emperyalist ve oryantalist tavrına bir tepki olarak ortaya koydukları bu direnç, aynı anda başka yerlere, örneğin Osmanlı’nın çevrede kalan yerlerine ya da Afrika’ya, uygarlaştırılması gereken halklar olarak Batılı bir gözle bakmalarına neden olmuştur. Ussama Makdisi bu çift yönlü tutumu “Osmanlı Oryantalizmi” olarak adlandırmıştır (Makdisi, 2002).²¹

²¹ II. Abdülhamid döneminde saray tercümanı olan Mehmed İzzet’in **Yeni Afrika** adlı kitabındaki Avrupa’nın Afrika’daki sömürgeciliğine istinaden şu sözleri önemlidir: “Sömürgecik uygulaması, uygar ülkelerin fazla nüfuslarını, halkı bir göçebelik ve yabanılık hali içinde bulunan kıtalara göndermenin yanı sıra, bu vahşi yerleri geliştiren bir süreçtir (Mehmed İzzet, 1308’den akt. Deringil, 2007: 190). Makdisi’nin “Osmanlı Oryantalizmi” kavramlaştırmasına paralel bir başka kavram, “Alaturka Oryantalizm” (**Orientalism Alla Turca**) olmuştur. Herzog ve Motika (2000), “Alaturka Oryantalizm” kavramını, Osmanlı seyyahlarının Osmanlı-olmayan Müslümanları nasıl gördüklerini ve kendi “ötekilerini” nasıl inşa ettiklerini açıklamak için kullanmışlardır. Buna göre, İslam coğrafyasında seyahat eden Osmanlı seyyahları, Batı’nın kendisine biçtiği Batılı-olmayan yerlere “medeniyet götürme” misyonuna benzer biçimde, bir tür **mission civilisatrice ottomane** anlayışı geliştirerek, medeniyet taşıyıcısı rolünü üstlenmişlerdir.

Tanzimatçılara yönelik ilk eleştirileri getiren Yeni Osmanlılar, Alman romantizminin etkisinde kalmışlardır. Alman düşüncesinin gelenek vurgusu, onları etkilemiş ve bu etkiyle Batılılaşma sürecinde geleneğin muhafaza edilmesi gereğini savunmuşlardır (Tunaya, 2004: 59). Batı'nın ruhunun daha ziyade hürriyetçi ve parlamenter rejim olduğunu düşünen Yeni Osmanlılar'ın ardından, Harbiye, Mülkiye ve Askeri Tıbbiye'nin programlarının geliştirildiği II. Abdülhamid döneminde Batı'yı, bilimle özdeş gören bir kuşak yetişmiştir. Bu kuşak, aynı zamanda, yukarıdaki açıklamadan da anlaşılacağı üzere medeniyetin “güçlülük” demek olduğuna inanmışlardır ve bu görüşü onaylamışlardır (Mardin, 2005: 15).

Ahmet Rıza önderliğinde, İttihat Terakki Cemiyeti'nin eylem ve görüşlerinde vücut bulan İkinci Jön Türk hareketi, Şark Meselesinin 20. yüzyıl başlangıcında aldığı şeklin daha çok bilincinde olmuştur (Tunaya, 2004: 62). II. Meşrutiyet Dönemi'ndeki emperyalizm algısını mizah basını penceresinden inceleyen Palmira Brummett, bu dönemde sömürgeci yayılma, sermaye birikimi ve gelişkin silahlar konularında başarı örneği olan Avrupa'nın mizah dergilerinde gülünç bir saldırgana dönüştüğüne işaret etmektedir. Brummett'in incelemesine göre, özellikle II. Abdülhamid tahttan indirildikten sonra, II. Meşrutiyet basınında Osmanlı egemenliğine yönelik başlıca tehdidin içten değil, dıştan geldiğinin fark edildiği gözlemlenmektedir. Bu dönemde Avrupa hem bir model, hem de baş düşmandır. Osmanlı taşlamalarının hedefinde ise sırasıyla İngiltere, Avusturya, Fransa, Rusya, Almanya, Bulgaristan ve daha sonraları İtalya yer almıştır (Brummett, 2003: 252). 1908-1918 yılları arasında İmparatorluğun Batı'nın Osmanlı'ya yönelik yok etme siyasetinden nasıl kurtulabileceği yönünde daha sistemli bir tartışmanın sürdüğü söylenebilir. Özellikle belirli süreli yayınlarda dile getirilen Batıcı, İslamcı ve Türkçü görüşlerin Batı'ya bakışlarında bazı noktalarda ayrılıklar olduğu gibi ortaklıklar da söz konusu olmuştur.

Batıcılara göre Batı'nın özü hümanizmdir. Kişinin din ve devlet baskısından özgürleşmesi, bireyin değerlenmesi, doğal hakların üstünlüğü, aklın üstünlüğü, cehalete karşı müspet bilimlerin zaferi, Batı medeniyetinin ayırt edici özellikleridir (Berkes, 2007: 415). Oysa İslamcılara göre Batı'nın özü hümanizm değil,

Hıristiyanlıktır ve Batı, İslam karşısında Haçlı ruhunu yitirmemiştir. Dolayısıyla İslam prensiplerini terk etmeden, Batı medeniyetinin sadece maddi yanlarından yararlanmak gerekir. İslamcıların Batılı değerlerin ithal edilmeden de modernleşmenin mümkün olduğuna verdikleri örnek ülke Japonya olmuştur. Özellikle Japonya'nın galip geldiği Japon-Rus savaşından sonra (1905) Japonya ideal Batılılaşma modeli olarak gösterilmiştir. Batı modernliğinin Japon yorumundan etkilenen Osmanlılar da dahil pek çok Doğulu milletten öğrenciler Japonya'ya eğitim amacıyla gönderilmiştir (Aydın, 2007: 81). Türkçülerin Batı anlayışının temelini ise ulusçuluk oluşturmuştur. Türkçülerin, ulusların kendi kültürel değerlerini koruyarak Batılılaşmaları gerektiği yolundaki düşüncesi, İslamcıların maddi-manevi ayırımında odaklanan Batı görüşüyle ortaklık içermektedir. Diğer yandan Garpcılar kendi aralarında bir uzlaşma sağlayamamışlardır. Örneğin Abdullah Cevdet maddi-manevi ya da medeniyet-kültür ayırımı yapmaksızın topyekun bir Batılılaşmayı savunurken, Celal Nuri Bey Batı'dan sadece tekniğin alınmasını istemiştir. Celal Nuri Bey Batıcı bir aydın olmasına karşın, Batı emperyalizmine karşı bir siyaset olarak Panislamizm (İttihad-ı İslam) taraftarlığı yapmıştır.

1911'de yaşanan Trablusgarp Savaşı ve özellikle Balkan Savaşları (1912-1913) Osmanlı düşüncesindeki Batı algısında bir kırılma yaratmıştır. Balkan savaşları sonrasında uğranılan yenilgi, düşünce akımlarında bir radikalleşmeye neden olmuştur (Hanioğlu, 1981: 363). Balkan felaketinin sebebini "kokuşmuş, bozulmuş toplumsal hayatımız[da], Doğululuğumuz"da (Tüccarzade İbrahim Hilmi, 1997: 24) gören kimi Batıcılar, toptan Doğulu hayat tarzını bırakmayı savunurken, İslamcı ve Türkçüler ise, bu olaydan sonra Batı'nın Doğu siyasetine karşı şiddetli eleştiriler yöneltmeye başlamışlardır. II. Meşrutiyet Dönemi'nde bundan sonra öne çıkan iki akım İslamcılık ve Türkçülük olacaktır.

2. BÖLÜM:

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ OSMANLI DEVLETİ'NDE SİYASİ DURUM

“O günlerin eşini bir daha görmedik. Tatlı heyecanı bir daha duyamadık. Dokuz aylık bu mutlak ve hudutsuz ve herhalde eşsiz hürriyet de artık tarihe karıştı.”²²

II. Meşrutiyet, Türkiye tarihinin en dikkat çeken evrelerinden biridir. Tunaya'ya göre, bu “bahtsız demokrasi denemesi”, ulaştığı sonuçlar bakımından tarihsel bir olay olmaktan çıkarak, etkileri ve sonuçları ile bugüne ulaşmıştır (Tunaya, 2004a: 68). Ne var ki, devrim tarihini kaleme alan Y.H. Bayur 1940 yılında yayımlanan kitabında bu süreci şöyle dile getirmiştir: “Dünyada pek az hareket Osmanlı meşrutiyeti kadar büyük ümitler doğurmuş ve keza pek az hareket doğurduğu ümitleri bu kadar çabuk ve kesin olarak boşa çıkarmıştır”(Akt. Lewis, 2008: 286).

10 Temmuz 1324/23 Temmuz 1908'de ilan edilen II. Meşrutiyet sadece Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe konulduğu bir dönemi değil, dünya tarihinin “Büyük Savaş” olarak adlandıracağı süreci içermektedir. Bu başlık altında, II. Meşrutiyet'in düşünsel arka planı ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yapısı ve politikaları bir yandan ele alınarak, diğer bir taraftan Osmanlı Devleti'nin Büyük Savaş öncesi ve sırasında Osmanlı Devleti'nin Batılı devletlerle kimi zaman savaş halinde kimi zaman da ittifak kurarak girdiği yoğun ilişkiler ele alınmaktadır. Söz konusu iç ve dış siyasi gelişmelerin gölgesinde, Osmanlı-Türk aydınlarının Batı'ya yönelik düşüncelerinin genel bir perspektifi ortaya konmaktadır.

²² 1911'de Mekteb-i Mülkiye'den mezun olan Ahmet Halit Yaşaroğlu'nun 1908 anıları (Emiroğlu, 1999: 334).

2.1. II. Meşrutiyet'in İlanı

30 yıllık istibdadın ardından meşrutiyet düşüncesini siyasal ve toplumsal olarak benimsetmek, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin temel amacı olmuştur. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluş ve fikirsel olarak oluşum süreci 1908'in düşünsel arka planını ortaya koymaktadır. İstibdat gibi pek çok muhalif grubun çeşitli hareketleri örgütlemeye çalıştığı bir dönemde Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ortaya çıkmıştır. İstibdat'a muhalefetin yoğun olduğu Mekteb-i Tıbbiye'de cemiyet kurma yolunda yapılan ilk çalışmalar 1889 tarihine kadar geriye götürülebilir. 1888'den itibaren muhalif fikirlerin okulda yaygınlık kazanması ile İbrahim Temo ve İshak Sukuti'nin başını çektiği, Abdullah Cevdet, Mehmet Reşit ve Konyalı Hikmet Emin'in de aralarında olduğu bir kadro tarafından 21 Mayıs 1305/3 Haziran 1889 tarihli bir toplantıdan sonra cemiyet İttihad-i Osmani adı ile kurulmuştur (Hanioglu, 1986:173-174).

Jön Türk Devrimi 1876 Kanun-i Esasi'sini geri getirmek gibi görünürde sınırlı bir amaçla başlamakla birlikte, arkasında yatan esas düşünce daha büyüktür: İmparatorluğu, Büyük Güçler'e kendi eşitleri olarak kabul ettirecek şekilde Osmanlı toplumunu gençleştirip dönüştürmek. Jön Türklerin tutkularını en iyi ifade eden tanımlama, "Yakındoğu'nun Japonya'sı" olma düşüncesidir. Bu, Faroz Ahmad'a göre, imparatorluğu içeride Avrupalı güçlerin kontrol edip sömürdüğü bir yarı-sömürge statüsünden çıkarıp, kendi imparatorluk kaynaklarını kendi yararına kullanan hükümler bir kapitalist devlete dönüştürmek anlamına gelmektedir. İttihatçılar için "modernleşme" ya da "Batılılaşma"nın salt kurumları ıslah etmek değil, kapitalizmi benimsek anlamına geldiğini vurgulamak gerekir (Ahmad, 1999: 14).

Meşrutiyet'in fiilen ilanından kısa bir süre önce, ilk beyanname Manastır sokaklarına asılmış ve çeşitli ülkelerin konsolosluklarına gönderilmiştir. Bu beyanname Osmanlı Terakki ve İttihad Cemiyeti, II. Abdülhamid hükümetinin "gayri meşru" olduğunu ve amaçlarının "milletin açık ve meşru haklarını geri almak ve idare mekanizması başındaki *süfahanın* ihtiraslarına son vermek" olduğunu dile

getirmiştir (Tunaya, 2004a: 2). 10 Temmuz'dan birkaç gün önce, Kosova, Selanik ve Priştine gibi şehirlerde düzenlenen toplantılarda alınan kararlar neticesinde, Yıldız Sarayı'na gönderilen telgrafların ortak noktası "hürriyet" ve meclisin yeniden açılmasıdır. Söz konusu istekleri yerine getirilmezse, Üçüncü Ordu'nun İstanbul'a doğru hareket etmeye hazır olduğu tehdidi, II. Abdülhamid'in meşrutiyeti ilan etmesine neden olmuştur. 24 Temmuz 1908 tarihli bir mazbata ile II. Abdülhamid, "kan akmaması ve yabancıların memleket işlerine karışmamasını sağlamak" amacıyla Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe gireceğini, yani genel seçimlerin yapılarak Meclisin yeniden açılacağını bildirmiştir (Tunaya, 2004a: 3, 6).

Padişahın mutlak iktidarını görece kısıtlayan, Meşrutiyetçi idareyi kuvvetlendiren bu hareket, Osmanlı tarihi açısından devrimsel niteliktedir. II. Abdülhamid hala iktidarda olsa da istibdat dönemi sona ermiş, otuz iki yıl sonra meşrutiyetin yeniden ilan edilmesinin ardından imparatorluk genelinde seçimler yapılması için çalışmalar başlamıştır. Osmanlı'nın bütün unsurlarının birlik içinde olması, kuşkucu Avrupa basınında bile yankı bulmuş, Osmanlı İmparatorluğu'nda "hürriyet"in ilan edildiği yazılmıştır. II. Meşrutiyet ilan edildiğinde ve hatta sonrasında bile birçok yabancı gözlemci "peşin hüküm, yanlış anlama veya düşkünlüğünden" dolayı bütün Jön Türk hareketini ve "Hürriyet"in ilanını sadece Batı'nın gözünü boyamaya yönelik yeni bir girişim, göstermelik bir değişim olarak değerlendirmiştir. Avrupalı devletlere göre Osmanlı iktidarının ve toplumsal hayatının temel gerçekleri değişmemiştir. Bir başka bakış açısı ise 1908 Devrimini komplo teorileri ile açıklayan Avrupa hükümetleri, hareketi farklı güçlerin –Yahudi, Mason, Roma Katolik Kilisesi, Alman Genelkurmay'ı, İngiliz Dışişleri gibi- oynadığı bir strateji oyunu olarak açıklamaya çalışmıştır (Lewis, 2008: 286-287). Söz konusu görüşlerin tam aksine olumlu yaklaşımlar da vardır: "Hürriyet"in ilanı ile görece "liberal" eğilimli bir Osmanlı yönetiminin ortaya çıkışı ve Alman nüfuzunun azalması Fransa'nın beklentilerini yükseltmiştir (Trumpener, 1999: 180). Ne var ki, Osmanlı sınırları dahilindeki milliyetçi-bağımsızlık ayaklanmaları ve Balkan Savaşları ile Türk milliyetçiliğinin de yükselmesi ve aynı zamanda İttihatçıların baskıcı iktidarının da güçlenmesi, II. Meşrutiyet ile amaçlanan ideallerin gerçekleşmesini engellemiştir.

II. Meşrutiyet yıllarında, özellikle İttihat ve Terakki'nin iktidarı tam olarak ele geçirdiği 1913 yılına kadar, Osmanlı aydınlarının zihinsel meşguliyetleri ise “İmparatorluk nasıl kurtarılabilir?, bu çöküşü durdurmak ne suretle mümkün olabilir?” soruları üzerine odaklanmıştır. Dönemin düşünce hareketleri ve akımları, bu soru etrafında şekillenmiştir.

2.2. İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Politikaları

Batılıların “1908 Jön Türk Devrimi” olarak adlandırdıkları meşrutiyetin yeniden ilanını, Selanik ve Makedonya’da gelişen askeri temelli hareket sağlamıştır. Devrimi gerçekleştiren genç subayların içinde yer aldığı İttihat ve Terakki Cemiyeti 1789 Fransız Devrimi’nin fikirlerinden esinlenmiştir. (Kutlu, 2007: 223).

Meşrutiyet’in yeniden ilanı, özünde çoğunluğu asker olan Müslüman ve daha çok Balkan kökenli Türklerin geliştirdiği bir hareketin sonucunda gerçekleşmiştir. Bu hareketin başlıca hedefi İmparatorluğu yönetmekten aciz olduğuna inanılan Sultan Abdülhamid’i indirip yerine İmparatorluğu bekleyen tehlikeler karşısında daha iyi savunabilecek bir hükümeti getirmek olmuştur. Hem bu hareket içinde hem de sonra ortaya çıkan rejimde –Musevi unsur haricinde- gayrimüslim Osmanlılar gitgide azalan küçük bir rol üstlenmişlerdir. Yabancıların ise hemen hiç rolü olmamıştır. Onları meşgul eden en köklü mesele, kendilerinin ve atalarının nesiller boyunca hizmet ettikleri Osmanlı Devletinin ayakta kalabilmesidir (Lewis, 2008: 288).

1908’in ardından hürriyeti tehdit eden ve II. Meşrutiyet ile amaçlanan idealleri tehlikeye atan ilk olay 31 Mart Olayı’dır. İttihatçılar kötü biçimde sarsılmış ve konumlarını yeniden tesis etmek için işe koyulmuşlardır. İlk işleri 1908 Devrimi’ni atlatmayı başarmış olan II. Abdülhamid’i tahttan indirmek olmuştur. Yeni padişah Mehmet Reşad, saray görevlilerini baştan aşağıya değiştiren ve bütün kilit mevkilere kendi adamlarını yerleştiren İttihat ve Terakki’nin insafına kalmıştır (Lewis, 2008: 294). İttihat ve Terakki Cemiyeti iktidarın gizli gücü olarak yönetime

hakim olmuştur. Osmanlı Meşrutiyetinin vaatlerinin içtenlik derecesi ne olursa olsun olayların gidişatı kısa süre sonra bu vaatlerin gerçekleşmesini imkansız kılmıştır. İmparatorluğun tebaası içinde milliyetçiliğin hızla yayılması ve diğer hareketler karşısında Türkçülüğün güçlenmesi ile “Osmanlı” tarzı hür, eşit ve huzur dolu bir milletler birlikteliği ideali sona ermiştir (Lewis, 2008: 295).

İttihat ve Terakki iktidarının başarılı idari çalışmaları da olmuştur. Yeni bir taşra ve belediye yönetimi sistemi tasarlanmış ve uygulamaya konmuştur. Bu yeni sistem, sadece ufak tefek bazı değişiklikler haricinde, Türkiye Cumhuriyeti'nin yerel ve taşra idaresinin hukuki ve idari çerçevesini oluşturmuştur. İttihatçılar, İstanbul'da da önemli ve uzun ömürlü değişiklikler gerçekleştirmişlerdir. İmparatorluğun başkentinin daha etkili bir idareye kavuşması için yeni bir belediye teşkilatı kurulmuştur. Şehirdeki kamu hizmetlerinin kapsamlı biçimde gelişmesini sağlayan dinamik bir kamu çalışma programı yapılmıştır. Diğer başarıları arasında polis teşkilatının, itfaiyenin, toplu taşıma hizmetlerinin yeniden organize edilmesi vardır (Lewis, 2008: 308-309).

Osmanlı tarihinde ekonomi alanında atılan en büyük adım İttihat ve Terakki'nin kapitülasyonları kaldırmış olmasıdır. Bu dönemde ilk Osmanlı bankası olan İtibar-ı Milli Bankası kurulmuştur. Otarşik bir ekonomi politikasının sonucu olarak, tamamen Osmanlı sermayeli özel girişimle şirketler ve fabrikalar kurulmuştur. Cemiyetin milliyetçi politikalarının güçlendiği dönemlerde Türklere kooperatifçilik, yerli malı sevgisi, Türklerden alışveriş yapma ve serbest mesleklere sahip olma telkin edilmiştir (Tunaya, 2004a: 37-38).

Hukuk alanında Türkçü milliyetçi ideoloji laikleşme yolunda uygulanmıştır. İttihat ve Terakki 1916-1917 kongrelerinin kararları bu bakımdan önemlidir. Bu kararlar ışığında mahkemeler Adliye Nezareti'ne bağlanmıştır. Bununla birlikte kültür ve ekonomi alanlarındaki yeniliklerin kanunlaştırılması kısmen gerçekleştirilmiş, kısmen de proje halinden öteye geçememiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1913 sonrasında diktatörlüğe doğru giden siyasal hakimiyeti süresince, Türkçü ideolojinin kültürel ve sosyal alanda uygulanmasına paralel olarak Batıcı ve laik bir çizgi izlenmeye çalışılmıştır. Buna karşılık, İttihat ve Terakki'nin mutlak

iktidarı sırasında uygulana gelen belirli politikalar hürriyet ortamına zarar vermiştir, 1908’de gerçekleşmesi hedeflenen ortam, ortadan kalkmıştır. Tunaya’ya göre Birinci Dünya Savaşı’nın da patlak verdiği koşullar bağlamında Osmanlı’da “kavgacı ve harpçi havayı yaratan sadece İttihat ve Terakki değildi”, 1908 sonrası “hürriyet” ve değişimin yarattığı heyecan ikliminde, “istikrarlı bir hava içinde hareket imkanı (İTC’ye) yabancı kalmıştır” (Tunaya, 2004a: 39).

1908 sonrasında yaşananlar, özellikle 31 Mart Olayı, “hürriyet” yolunda toplumun zihniyetini değiştirmenin eğitim yoluyla küçük yaşlarda başlaması gerekliliğini getirmiştir. 1910 Kongresi’nde Ziya Gökalp’a verilen önemli görevlerden biri olan İttihat ve Terakki Mektepleri, İttihatçılık düşüncesinin zihinlere köklü biçimde ekildiği kurumlar olarak kulüp, gazete gibi propaganda yöntemlerinden çok daha uzun soluklu ve geleceğe yönelik bir faaliyet olmuştur (Aydın, 2008: 7). Ziya Gökalp’in hazırladığı çalışma taslağı, özellikle “gençleri devlet adamı, öğretmen, İttihat ve Terakki’nin ilkelerini yayan misyoner olarak yetiştirme” (Şapolyo, 1974: 76) maddesi, Cemiyet’in geleceğe yönelik propaganda faaliyetlerinin en belirgin örneğidir.

İttihat ve Terakki’nin iktidarı döneminde toplumsal anlamda Batılılaşma yolundaki adımlar hızlanırken milliyetçi bir siyaset gözetilmiştir. Bilindiği üzere Türk milliyetçiliğinin aydınlar ve siyasi kadrolar arasında zemin bulması ve güçlenmesinde Avrupa’da yapılan Türkoloji çalışmaları oldukça etkili olmuştur. 19. yüzyılda yapılan Türk halklarının tarihi ve Türk dili incelemeleri, hem Türk kültürünün eskiliğini hem de Balkanlar’dan Orta Asya ve Sibiryaya’ya kadar uzanan bir alanda Türkçe-konuşan halkların kültürel birliğini ortaya koymuştur (Georgeon, 2006: 3). 20. yüzyıla gelindiğinde II. Meşrutiyet’in ilanı ile birlikte Kahire’de, Cenevre’de, Paris’te, Azerbaycan’da ve Kırım’da yayımlanan gazete ve dergilerde yer alan milliyetçilik tartışmaları, Osmanlı İmparatorluğu’nun geleceği ve Osmanlıcılık, Türkçülük hakkındaki yazılar Osmanlı sınırları dâhiline girmiştir. Özellikle, Türkiye dışında, Rusya ve Avrupa’da gelişen Türkçülükle ilgili faaliyetler bu yıllarda ülkede etkisini göstermiştir. 1908 sonrasında Çarlık baskısından kaçan göçmen Türkler Osmanlı’ya gelmişlerdir. Bu süreçte, Türk birliği idealini barındıran

milliyetçiliğin Osmanlı-Türk aydınları arasında yayılmasını Rusya asıllı Türk aydınlarından Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Hüseyinzade Ali sağlamışlardır (Georgeon, 2006: 6).

Osmanlı'da bilinç ve etnik esaslı bir Türkçülüğün başlangıcı olarak, Yusuf Akçura'nın 1904'de Kahire'de yayımlanan **Türk** gazetesinde yer alan “Üç Tarz-ı Siyaset” başlıklı makalesi kabul edilmektedir, çünkü o tarihe kadar dile getirilen/savunulan düşüncelerden farklı argümanlar geliştiren Akçura idealist, ütopyik ya da romantik değil, gerçekçi bir yaklaşım getirmiştir (Aydın, 1993: 165). Georgeon tarafından “Pantürkizm'in Manifestosu” (2005: 39) olarak tanımlanan **Üç Tarz-ı Siyaset**'te Türkçülük ilk kez bir siyaset olarak önerilmiştir. Akçura'ya göre, Osmanlı Devleti'nin, Panislamizm ve Osmanlıcılık politikaları yerine bütün Türk halklarını birleştirecek yeni bir stratejiyi benimsemesi gerekir. Bu Pantürkizm stratejisi, Osmanlı Devleti toplumlararası ilişkilerde egemenliğini yitirdiği için yeni bir siyaset imkânı olarak görülmüş ve bu bağlamda Batılı devletlerle bir işbirliği aracı olarak kullanılmıştır (Karakaş, 2006: 62, 63). Buna göre, İngiltere ve Rusya'nın desteklemesiyle Balkanlar'da artan milliyetçi eğilimlerin İmparatorluğu getirdiği noktada Almanya'nın bazı stratejik yerlerdeki çıkarlarının Osmanlı yönetiminin çıkarlarıyla örtüşmesi sonucu Almanya ile ittifak yapılmış ve Almanya hem Rusya hem de İngiltere'nin Balkanlar ve Doğu siyasetine karşı Pantürkizm'i desteklemiştir (Özcan, 2002: 56).

1908 sonrasında, İttihatçıların giderek yükselen Türkçü çizgisi edebiyat alanında büyük bir yankı bulmuştur. “Milli Edebiyat” akımı olarak tanımlanan dönemde Ömer Seyfettin, Halide Edip (Adivar), Mehmet Emin (Yurdakul), Ziya Gökalp, Ali Canip, Celal Sahir, Aka Gündüz, İzzet Ulvi gibi yazarlar **Genç Kalemler** ve **Türk Yurdu** gibi Türkçü edebiyat ve siyaset dergilerinde de yer almışlardır. **Genç Kalemler**'in ve **Türk Yurdu**'nun İttihat ve Terakki'den maddi ve manevi destek alması dergilerin fırkanın yayın organı olarak faaliyet gösterdiğinin kanıtıdır (Arai, 2008: 75; Georgeon, 2005: 68). II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte hem dönemin gazete ve dergilerinin hem de basılan kitapların nicelik ve niteliğindeki yükseliş önemlidir. 1908 sonrası yaşanan bu toplumsal gelişme, istibdat dönemine

oranla fikir özgürlüğünün yaşandığı bir süreci de getirmiştir. Milli Edebiyat akımını izleyen yazarlar, eserleri ile İttihatçıların Türkçü ütopyalarına zemin hazırlamışlar ya da destek olmuşlardır (Koçak-Tamer, 2008). Söz konusu ütopyalar, İttihat ve Terakki'nin izlediği siyasete edebiyat eserleri ile destek olurken edebiyatı propaganda faaliyeti olarak Cemiyetin hizmetine sunmuşlardır.

Bir diğer eğitim içerikli propaganda faaliyeti olan İttihat ve Terakki Kulüpleri, sosyal, kültürel faaliyetler ve dayanışma-yardımlaşma bağlamında örgütlenmiş birimlerdir (Tunaya, 2000: 253). Temel amacı Cemiyetin propagandasını yapmak olan kulüpler sayesinde, İttihat ve Terakki'nin Anadolu'da nüfuzu artmıştır (Aydın, 2008: 22). Kulüplerdeki faaliyetlere “toplumun her kesiminden katılım olması ve bunun kendi rızaları ile gerçekleşmesi” (Aydın, 2008: 26) İttihat ve Terakki'nin propaganda bağlamında başarılı bir faaliyet yürüttüğünün göstergesidir.

II. Meşrutiyet'in ilanı ile sona eren baskı ve sansür, sanat ve edebiyat alanında da özgürleşmeye yol açmıştır. Tanzimat döneminde güncel siyasetin içinde olan tiyatro, 1908 sonrası hürriyet ortamında konumunu İttihatçılardan yana belirlemiştir (And, 1971: 48). II. Meşrutiyet Dönemi'nde oyunlar tiyatro sanatından çok izleyici kitlenin ilgisi gözetilerek seçilmiştir. Oyunlar sırasında sık sık İttihat ve Terakki propagandası yapılırken, fırka politikalarının da yine sahnelerde yüceltilmesi çoğu kez seyirci tarafından coşkun biçimde alkışlanmıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin denetiminde sunulan bütün oyunlar “milliyet”, “hürriyet” ve “Türkleşmek” kavramlarıyla bütünleşip Cemiyetin Türkçülük kampanyalarında etkili olmuşlardır (Güneş, 2005: 155). Tiyatronun yanı sıra müzik alanında da II. Meşrutiyet için yüceltici eserler verilmiştir. Bu dönemde hürriyetin ilanı ve “kahraman İttihatçılar” için marşlar yazılmıştır; Hareket Ordusu Marşı, İttihat ve Terakki Marşı, Yadigar-ı Millet Marşı ve Jön Türkler Marşı başlıcalarıdır. Söz konusu marşların tümünün 1908 yılının umut dolu ve heyecanlı ortamı içinde bestelenmiş olması, ancak sonraki yıllarda Meşrutiyet veya Hürriyet marşlarının yapılmamış olması, İttihat ve Terakki yönetiminin toplum nezdindeki desteğinin giderek azaldığının ve müziğin siyasal ve toplumsal gelişmeleri bağlamında

biçimlendiğinin kanıtıdır. Meşrutiyetin verdiği ümitlerin kısa zamanda tüm toplumda hayal kırıklığına dönüşmesi ile müzik susmuştur (Mermutlu, 2008).

Cemiyet, II. Meşrutiyet’i bir imaj olarak kartpostalları, afişleri, madalyaları, fincanları, tabakları ve aksesuarları ile “hürriyet’in ilanı” olarak kurgulayarak 23 Temmuz 1908’i bir “milli bayrama” dönüştürmüştür. “Kardeşlik, özgürlük ve eşitlik” söylemlerini kullanarak II. Meşrutiyet ve “onun yaratıcısı İttihat ve Terakki Cemiyeti” siyasal bir ideali veya toplumsal bir ütopyayı gerçekleştiren bir imaj ile sunulmuştur (Çağlar, 2008).

2.3. II. Meşrutiyet Döneminde Basının Rolü

19. yüzyıl boyunca Osmanlı iktidarının Batılılaşma ve ıslahat çalışmalarında matbaa önemli bir rol üstlenmiştir. Eğitim alanındaki ıslahat çalışmalarına sağladığı büyük katkının yanı sıra edebiyat ve yayıncılık alanında özellikle özel matbaaların kurulması ile önemli bir ilerleme kaydedilmiştir. Ancak toplumsal dönüşümlerin hız kazandığı dönemlerde sansür de hız kazanır (Kocabaşoğlu, 1997: 25). Dolayısıyla, 1877’den 1908’e otuz bir yıl süren istibdat döneminde, muhalefetin en önemli aracının basın-yayın faaliyetleri olmasına karşılık iktidarın önemli araçlarından biri olarak sansür başköşeye oturmuştur. Ancak 1908’e gelindiğinde, artık “normal” bir tutum olarak algılanmaya başlanan sansürün kaldırılması ile kısa bir süreliğine de olsa düşünceler özgür kalmıştır. II. Abdülhamid döneminde çıkan gazetelerin başlığındaki “siyasetten ma’ada her şeyden bahseder” düsturu, meşrutiyetin ilanından sonra yerini, “siyaset dahil her şeyden bahseder”e bırakmıştır. Özellikle gittikçe ağırlaşan çöküş buhranı ve aydınların devleti kurtarmak için ileri sürdükleri görüşlerle gelişen fikir hayatı, birkaç ortak görüş etrafında toplanmıştır (Duman, 2005:75).

19. yüzyılın ilk yarısında modernleşme çabası içinde Avrupa’daki gelişmeleri yakından takip eden ve Fransız Devrimi’nin ilkelerinden etkilenen Osmanlı aydınları 30 yıllık istibdat dönemi boyunca seslerini duyurmak amacıyla Kahire’den Cenevre’ye birçok yerde gazete çıkararak ya da broşürler yayınlamaya seslerini duyurmaya çalışmışlardır. 1889 yılında kurulan Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti

gizli örgüt iken bile bildirgeler ve gazeteler yayımlayarak amaçlarını ve taleplerini ortaya koymuştur. Avrupa'daki siyasal ve toplumsal gelişmeleri yakından izleme fırsatı elde eden Cemiyet, yayımladığı broşürler ve gazeteler ile propaganda faaliyeti yaparak kendini tanıtmıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti 1908 öncesinde meşrutiyetin ilanı sonrasında yapılması gerekenleri planlamıştır. Birinci Jön Türk Kongresi (1902) ardından kurulan Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti'nin nizamnamesinde de Cemiyetin hürriyet düşüncesini yaymak için eğitimin en etkili araç olduğu belirtilerek okullar, kütüphaneler, matbaalar kurulması; gazeteler, dergiler ve kitaplar yayımlanması, mevcut okullara Cemiyet üyelerinden öğretmenler yerleştirilmesi, Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi konusunun teşvik edilmesi gerekliliği dile getirilmiştir (Tunaya, 1998: 78–79).

Hürriyetin ilanı sonrasında, Osmanlı basını dizginlerinden boşalmışçasına yazmaya, düşüncelerini ifade etmeye, eleştirmeye başlamıştır. Bu dönemde bazı gazetelerin tirajları elli bini geçerken (Yalman, 1968: 87), 24 Temmuz sonrasında da bir buçuk ay içinde iki yüzün üstünde gazete imtiyazı alınmıştır (İskit, 1939: 76-77). Osmanlı sınırları dahilinde konuşulan neredeyse tüm dillerde gazeteler yayımlanmaya başlandığı gibi, o dönemde Osmanlı toplumunda aykırı olarak görülebilecek birçok siyasi düşünce de –Sosyalizm, Ermeni Milliyetçiliği, Arnavut Milliyetçiliği, Turancılık gibi– ifade özgürlüğüne kavuşmuştur (Yalman, 1968: 88, 113-117). 24 Temmuz 1908 sonrasında, kısa bir süreliğine de olsa, basın, siyasal ve toplumsal açıdan devrimsel nitelikte bir rol üstlenmiştir.

II. Meşrutiyet sonrası Osmanlı basını tam bir dönüşüm yaşamıştır. 31 Mart Olayı'na giden süreçte, basın siyasal tartışmalara yön vermiş; toplumsal bazda o güne kadar görülmemiş bir dinamizme neden olmuştur (Koloğlu, 2005). İskit'in “hudutsuz matbuat hürriyeti” (1939: 76) olarak adlandırdığı bu dönemde basın dünyası sansür ve ceza olgularını unutmuştur. Sansürün kaldırılışının ardından, geçmişte uygulanan basın yasasının geçersiz sayılması önemli bir boşluğa neden olmuştur. Ali Birinci'ye göre, “24 Temmuz 1908- 31 Mart 1909 arası dönem siyasi gücün padişah, İttihat ve Terakki Cemiyeti ve basın arasında paylaşıldığı” bir dönemdir (1990: 31). Meclisteki tartışma konularının gazetelerde çıkan haberler

olduğu ya da mebusların değerlendirmelerinin gazete yorumlarına dayandığı (Koloğlu, 2005: 16) düşünülürse basının Türkiye’de siyasal hayatta belki hiç olmadığı kadar etkin bir araç haline geldiği söylenebilir.

II. Meşrutiyet’in ilanından sonra İstanbul’da ilk eylem Osmanlı Matbuat Cemiyeti’nin 25 Temmuz 1908’de sansür memurlarını matbaaya sokmamaları olmuştur (Emiroğlu, 1999: 21). Meşrutiyet’in ilanın ardından yapılan gösterilerde “Yaşasın hürriyet; kahrolsun istibdat” seslerinin “Yaşa Padişah’ım çok yaşa” ile yan yana yükselmesi halkın meşrutiyetin anlamı ve kazanımları hakkında pek bilinçli olmadığını ve “Hürriyet’in İlanı” konusunda da tereddüt içinde olduklarını göstermekteydi (Emiroğlu, 1999: 24). Meşrutiyetçi basın, kendisine “halkın bilgisizliğini” engelleme görevini üstlenmiştir. Bu görevin temel amacı, meşrutiyeti tanıtmak ve öğretmek, sonra da onun lehine propaganda yapmaktır. Lewis’in de belirttiği gibi meşrutiyetçi gazetelere göre, meşrutiyetin yararları şunlardı:

“1. çeşitli özgürlükler tanınacaktı; 2. bu sayede yolsuzluklar son bulacaktı; 3. ticaret, tarım ve sanayide büyük kalkınma başlayacaktı. Zira dünyanın en güçlü devletleri parlamento ile yönetilen devletlerdi; 4. meşrutiyet düzeni sayesinde Osmanlı Devleti dünyada sevilen ve sayılan bir ülke olacak, böylece de varlığını ve bütünlüğünü sağlamış olacaktı”. (2006: 312)

Ne var ki, İttihatçıların gün geçtikçe zayıflayan siyasal otoriteleri, zamanla muhalif bir basının doğmasına yol açmıştır. Bu yıllarda ittihatçı ve itilafçı olmak üzere iki kutuplu bir basın doğmuştur. Ayrıca Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük fikirlerini benimseyenlerle pozitivist, sosyalist ve modernist eğilimlere yönelik yayınlar da ortaya çıkmıştır (Duman, 2005: 69).

1911 yılından itibaren Osmanlı Devleti dokuz yıl sürecek bir savaş dönemine girmiştir. Bu uzun savaş dönemi basını oldukça olumsuz etkilemiştir. Mürekkep, kağıt gibi malzemelerin fiyatı yükselmiştir. I. Dünya Savaşı’nın başlaması ile birlikte dışa bağımlı bir endüstrisi olan Osmanlı basını da bunalımdan payını almıştır. Gazetelerin hem sayfa sayıları azaltılmış, hem de fiyatlar arttırılmıştır (Kocabaşoğlu, 1996: 109). Bu olumsuz etkilere rağmen, savaşların fikirsiz temelde etkileri olduğu

kadar yayıncılık faaliyetlerine de olumlu etkileri olmuştur. Bunların içinde belki de en önemlisi, aydın kesimde yavaş yavaş belirmeye başlayan emperyalizm karşıtı düşüncelerin basında yer almasıdır. Bunun yanında halkın savaştan haberdar olabilmek için basına gösterdiği ilgi savaş konusunda daha fazla haber verilmesine, halkın savaş ve sonuçlarıyla ilgili daha fazla bilgi sahibi olup bilinçlenmesine ortam yaratmıştır (Duman, 2005: 70-71).

Gazete, Osmanlı ve Türk aydını için her zaman düşüncelerini açıklamak, ideolojilerini yaymak, muhalefet etmek için bir araç olmuştur. Keza, 1908'den 1918'e devam eden on yıllık Meşrutiyet döneminde de, basın, Osmanlı siyasal ve toplumsal yaşamında önemli bir görev üstlenerek Osmanlı aydınlarının fikirlerinin duyurulması ve yayılmasını sağlamıştır. II. Meşrutiyet'in ilanından 1918 yılı sonuna kadar 918 dergi ve gazete yayınlanmıştır (Topuz, 1973: 61). Bu yayınlar arasında önemli bir yer tutan **Tanin, Tasvir-i Efkar, Yeni Gazete, Serbesti, Sada-yı Millet, Genç Kalemler, Yeni Mecmua, İctihat, Türk Yurdu, Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad** Osmanlı fikir hayatına doğrudan etkide bulunan Osmanlı aydınlarının makalelerini dolayısıyla siyasal tartışmalara ışık tutan temel kaynaklardır.

2.4. Emperyalizm, Doğu Sorunu ve Osmanlı Devleti

Endüstri devriminin Avrupa açısından en önemli sonucu Alman ve İtalyan ulusal birliklerinin kurulması olduysa, tüm yeryüzü çapında en önemli sonucu ise sömürgeciliğin emperyalizm biçimine dönüşmesi olmuştur (Sander, 2010: 225). 1870'lerden sonra endüstrinin gelişmesi ortaya bir takım ekonomik problemler çıkarmıştır. Endüstri geliştikçe üretim artmış, üretim arttıkça endüstri ülkelerinin nüfusları bu üretimi tüketemez olmuşlardır. Ortaya çıkan üretim fazlasını dağıtacak yeni alanlar aranmaya başlamıştır. Buna paralel olarak endüstrinin hammadde problemi de ortaya çıkmıştır. Avrupa'nın sınırlı hammadde kaynakları, endüstrileşmiş Batı ülkelerini yeni hammadde kaynakları bulmak için toprak ele geçirmeye itmiştir (Armaoğlu, 1996: 80). Bunun dışında nüfus artışına çare olarak yeni yerleşim alanları bulmak zorunluluğu da ortaya çıkmıştır. Sonuçta 1800'lerin son çeyreğinden itibaren İngiltere, Fransa, Almanya, Hollanda, Belçika ve İtalya'nın başını çektiği Batılı devletler, hakimiyetlerini sağlamlaştırmak için büyük bir sömürge yarışına girmişlerdir. Bu yayılım politikasıyla, ekonomik alanda hammadde ve üretim fazlasının pazarlanmasının yanında, stratejik alanda iletişim ve ulaşım yollarının korunması, siyasi alanda devletlerin birbirlerinin daha fazla sömürge sahibi olmalarının engellenmesi, sosyal alanda, metropollerdeki iç meselelerin çözümü, ideolojik alanda ise, *beyaz adamın* Tanrı'nın ve Doğa'nın ona verdiği insanlara "uygarlığı" götürmesi ve onları medenileştirmesi amaçlanmıştır (Langlois vd. 2000: 25-26).

Sömürgecilik tanımı içinde yer alan "yeni topraklarda bir topluluk oluşturma" süreci, o "yeni" topraklarda zaten bulunan toplulukları bozma ya da yeniden oluşturma süreci anlamına gelmektedir ki bu da ticaret, pazarlık, savaş, soykırım, köleleştirme ve isyanlar dahil olmak üzere kapsamlı bir pratikler silsilesini içermektedir. Tarihte daha önce de sömürge kurma olayı görülmüşse de 19. yüzyılda görülen modern sömürgecilik, eskisinden farklılık göstermektedir. Modern sömürgecilik, haraç, mal ve zenginlik toplamaktan daha fazlasını yapmış, fethettiği ülkelerin ekonomilerini yeniden yapılandırarak kendi ekonomisiyle sömürge ülkenin ekonomisini birbirine bağlamıştır. Böylece sömürgeleştirilen ülke ile "anayurt"

arasında insan ve doğa kaynakları akışı başlamıştır. Ayrıca Avrupa sömürgeciliği her zaman için doğrudan temas içermemiştir. Bazı toplumlara derinden nüfuz ederken bazılarında da görece yüzeysel temasla, çok çeşitli tahakküm teknikleriyle yaklaşmıştır. Sonuç olarak modern dünyada toprak işgali, maddi kaynaklara el konulması, emeğin sömürülmesi ve başka bir toprak ya da ulusun politik ve kültürel yapısına müdahale edilmesi olan sömürgecilik, küresel bir sistem olarak emperyalizm ile el ele vererek 19. yüzyılın son döneminde dünya tarihine damgasını vurmuştur (Loomba, 2000: 19, 21, 23).

Avrupa devletlerinin sömürgeler kurmak yoluyla genişlemeleri 19. yüzyıla ait bir olgu olmamakla birlikte, yeni olan emperyalizmdir. Bu sözcük Avrupa'nın büyük devletlerinin 19. yüzyılın ikinci yarısında öteki kıtalar üzerinde genişlemesini ifade etmektedir. Bu yüzden de 1870 sonrası dönem "emperyalizm" çağı olarak adlandırılmıştır (Sander, 2010: 225). Bu arada belirtmek gerekir ki, emperyalizm, bir devletin diğer bir devlet ya da devletler üzerinde, ister maddi, ister manevi bir kontrol, nüfuz kurması veya bir üstünlük sağlaması (Armaoğlu, 1996: 79) anlamında sömürgecilik kavramıyla genellikle aynı anlamda kullanılmakta olsa da, günümüzde olduğu üzere, emperyalizmin var olması için toprak işgaline gerek yoktur. Yani doğrudan sömürgecilik olmadan da emperyalizm vardır.

19. yüzyılın sonuna doğru, bir yanda gelişmekte olan ve iç içe geçmiş mali ve endüstriyel gruplar, diğer yanda devletler, ürünlerini sermayelerine mahreç bulmak isteyen endüstrici uluslar arasındaki rekabeti körüklemişlerdir. Sömürgeleştirme işlemi bu yayılma biçimlerinden biri haline gelmiştir. Yine de uygulanabilir yöntemlerin en avantajlısı sayılmamaktadır. Örneğin Fransa'da, 1870 ile 1914 yılları arasındaki ekonomik ve mali genişleme esas olarak sömürge imparatorluğunun dışında kalan yerlerde, 1882'den önce daha çok Osmanlı İmparatorluğu'nda, 1891'den sonra ise özellikle Rusya'da gerçekleşmiştir. Ancak bu durum bile, uzun vadede ya da fırsat doğduğunda, yarı-sömürgeci nitelikte bir düşüncüyü dışarıda bırakmamaktadır (Ferro, 2002: 132-133). Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı kapitalizmine entegrasyonu, örneğin, görece yumuşak koşullarda gerçekleşmiştir. Babıali'nin Mehmet Ali Paşa ve Rusya tehditleri altında bulunuşunu iyi kullanan

İngiltere, Baltalimanı Serbest Ticaret Anlaşması (1838) ile Osmanlı yöneticilerini zorunlu bir diyaloga mecbur etmiştir. Osmanlı Devleti, toprak bütünlüğünün İngiltere tarafından korunacağı sözünü alarak ticari ve iktisadi anlamda ödünler vermiştir (Akın, 2002: 112).

1870'leri izleyen "emperyalizm çağı"nda girişilen sömürge yarışında, dünya topraklarının beşte biri, dünya nüfusunun onda biri doğrudan Avrupa devletlerinin sınırları içine girmiştir. 1900'e gelindiğinde ise Afrika kıtasının onda dokuzu Avrupa'nın denetimine girmiştir. Neticede 19. yüzyıl emperyalizmi, I. Dünya Savaşı'na kadar siyasal bağımlılık, ırksal eşitsizlik ve ekonomik sömürü ile tanımlanan bir sömürü ilişkisi kurmuştur (Sander, 2010: 231-232).

18. ve 19. yüzyıllarda Batı Avrupa'da meydana gelen hızlı gelişmelerin karşısında Osmanlı Devleti'nin durumuna bakıldığında, Osmanlı Devleti'nin endüstriyel devrimin dışında kaldığı, geleneksel kurumlarındaki bozulma sonucu dinamizmini yitirdiği görülmektedir. Bir kısım Osmanlı devlet adamı, İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ne kabul ettirdiği serbest ticaret anlaşması ile imparatorluğun ekonomik çöküşünün önüne geçebileceklerini sanmışlardır. İngiltere ile imzalanan bu anlaşmayı diğer Avrupa ülkeleri ile imzalanan anlaşmalar izlemiştir. Böylece 1838-1864 dönemi Osmanlı ekonomisinin başka mali anlaşmalarla birlikte, tamamen dış etkilere açıldığı, adeta bir açık pazar haline geldiği bir dönem olmuştur. Bu anlaşmalarla endüstrileşmiş Batı ülkelerinin tüccar ve sanayicileri, Osmanlı toprakları üzerinde kendi ülkelerinde bile bulamadıkları serbest bir ortamda para kazanma olanağı bulmuşlardır. Öyle ki İngiliz tüccarlar Osmanlı topraklarında yüzde beş gümrük ile mal satarken Osmanlı tüccarı yüzde sekiz iç gümrük ödemek zorunda kalmıştır. Böylece Osmanlı Devleti kısa bir süre içinde Batı Avrupa'nın yarı-sömürgesi haline dönüşmüştür. Kimi Osmanlı devlet adamlarının sanayileşme çabaları boşa çıkmış, İstanbul yöresinde devlet sermayesi ile kurulmuş bir kaç askeri malzeme dokuma ve ayakkabı fabrikası, serbest ithalatın yarattığı rekabete dayanamayarak kısa sürede kapanmıştır. Sonuçta Osmanlı'nın tarıma ve küçük el zanaatına dayalı üretimi değiştirilememiştir. Sanayileşmiş Batı ülkelerinkine eşit şartlarda olmayan mevcut el zanaatları da acımasız bir rekabet karşısında kalmıştır.

Batı'nın bu ağır rekabeti karşısında açık pazar haline dönüşen ve yerli el zanaatları kısa sürede çöküntüye uğrayan Osmanlı Devleti, daha önce kendi ürettiği ürünleri ithal eder duruma düşmüştür. Böylece Osmanlı Devleti'nin dış ticaret kompozisyonu değişmiş, endüstriyel tüketim malları ithal eden, tarımsal ve madensel hammadde ihraç eden bir ekonomik yapıya dönüşmüştür. İthalat ihracattan çok daha hızlı bir tempo ile arttığından, Osmanlı dış ticaret bilançosu gitgide büyüyen açıklar vermeye başlamıştır. Dış ticaret bilançosundaki açıklar 1850'ye kadar altın ve gümüş olarak, 1854'den sonra da Avrupa metropol bankalarından yapılan borçlanmalarla kapatılabilmektedir. Neticede Osmanlı Devleti'nin serbest dış ticaret yolu ile Batılı endüstri ülkelerine mevcut bağımlılığına bir de mali bağımlılık eklenmiştir. 1854'te ilk dış borcun alınmasından sonra bunu yeni borçlar izlemiş, gitgide kartopu gibi büyümüştür. Bu durumu fırsat bilen Batılı ülkeler, her borç anlaşmasında bir dizi ekonomik ve ayrıcalık koparmanın yolunu bulmuşlardır. İlk borcun alınmasının üzerinden daha 30 yıl geçmeden Osmanlı Devleti dış borç batağına girip iflasını ilan etmiştir (Arslan, 1993: 2-4).

Doğu Sorunu da Avrupa'da endüstri devrimiyle başlayan bu gelişmelerin bir parçası olarak iktisadi ve askeri açıdan zayıflayan Osmanlı İmparatorluğu'nun emperyalist çıkarların bir hedefi haline gelmiş olmasıdır. Doğu Sorunu, Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyılda çökmeye başlamasından ve bu çöküşün Büyük Güçler arasında "Hasta Adam"ı paylaşma rekabeti yaratması yüzünden ortaya çıkmıştır. Balkanlar'da ve aynı şekilde Osmanlı idaresi altındaki Arap topraklarında yayılan milliyetçilik dalgası ve ulus devletlerin ortaya çıkması olasılığı, Doğu Sorunu'na karmaşık bir içerik vermiştir (Anderson, 2001: 397, 403).

Doğu Sorunu ilk kez 1774'te ortaya çıkmış, fakat 1830'lardan sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflığı onun nihai parçalanışının nasıl üstesinden gelineceği sorununu da beraberinde getirince, daha büyük bir aciliyet kazanmıştır. Ayakları üzerinde durabilmek için artık Batılı güçlerin desteğine ve yardımlarına ihtiyaç duyan Osmanlı İmparatorluğu, büyük ölçüde bu güçlerin istekleri ve baskıları doğrultusunda hareket etmeye başlamıştır. Bu kapsamda, İmparatorluk sınırları içerisinde yaşayan Hıristiyan uyruklarına Müslüman uyruklarıyla eşit haklar ve ayrıcalıklar tanımak üzere, 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nı, 1856 yılında da

Islahat Fermanı'nı çıkarmıştır. 1856 Paris Antlaşması'yla Osmanlı'nın reformları ve daha iyi yönetilmesi sorunu, Avrupa Devletleri'nin kendi sorunları haline gelmiştir. Avrupa Devletleri, Osmanlı'nın yönetimi ve denetimi altında olan halkları, özerkliklerini ve bağımsızlıklarını elde etme konusunda özendirmekten ve hatta kışkırtmaktan geri kalmamışlardır (Tuncer, 2003: 13-14). Büyük Güçlerin imparatorluk içindeki gayrimüslim halklara hamilik süreci, esasen 1774'te Rusya'yı Ortodoks Milletinin koruyucusu kabul eden Küçük Kaynarca Antlaşmasıyla başlamış, daha sonra öteki güçler de, benzer dini eğilimi paylaştıkları cemaatleri koruma hakkı talebinde bulunmuşlardır. Fransa Katoliklerin, Britanya ve Amerika Protestanların koruyucusu olmuş; böylece, Yahudiler hariç, bütün gayrimüslim milletler koruyucu bir Büyük Güç bulmuşlardır (Ahmad, 1999: 24).

1878'deki Berlin Kongresi'nden sonra ise parçalanma korkusu Osmanlıların aklından hiç çıkmamıştır. Berlin Konferansı'nda Büyük Güçler, 1856'da Paris Konferansı'nda kabul ettikleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü koruma ve iç işlerine karışmama ilkelerini terk etmişlerdir. Berlin'de Osmanlı İmparatorluğu sadece toprak kaybetmemiş; gerçekte şu ya da bu Güç'ün çıkarlarını geliştirmek, görünürde ise gayrimüslim tebaası adına reformları denetlemek için öngörülen yabancı müdahalesine razı olmak zorunda kalmıştır (Ahmad, 1999: 6). İngiltere, Fransa ve Rusya'nın bu şekilde hiç durmadan Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışması da onun dağılışını hızlandırmıştır (Karpat, 2010: 255).

Osmanlı Devleti'nin yukarıda kısaca özetlenen Büyük Güçler ile girdiği zorunlu ilişkiler, II. Meşrutiyet Dönemi aydınlarını “çıkmaza giren devletin nasıl kurtulacağı” sorusuyla baş başa bırakmıştır. Bu dönem içerisinde emperyalist kavgaların neticesinde ortaya çıkan Trablusgarp, Balkan ve I. Dünya Savaşları, kamuoyunda ve aydınlar arasında emperyalizm karşıtı havayı da tırmandırmıştır. Dönem içerisinde, I. Dünya Savaşı'na giden süreçte emperyalizm karşıtı havanın yükselişini olaylar ışığında değerlendirmek gerekir.

II. Meşrutiyet'in ilanı pek çok konuda olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun dış ilişkileri konusunda da dönüm noktası olmuştur. İttihatçılar, meşrutiyeti getirmeleri nedeniyle büyük devletlerin kendilerini destekleyeceklerini

ummuşlardır (Turan, 1999: 242). Dünya politikasını yönlendiren büyük devletlerin en ileri sistem olarak önerdikleri parlamenter sistemi yürürlüğe koymakla, bölgesel ıslahat projelerinin ortadan kalkacağına ve böylece ayrılıkçı hareketlerin son bulacağına inanmışlardır. Oysa anayasanın yürürlüğe konduğunun ilan edilmesinden iki buçuk ay sonra, 1908 Ekim ayının başında Bulgaristan basit bir olayı bahane ederek tam bağımsızlığını ilan etmiş, Girit Meclisi Yunanistan'a bağlanma kararı almış, Avusturya-Macaristan Bosna-Hersek'i ilhak etmiştir. Büyük Güçler arasındaki pazarlıklar kızıışmış, bütün Balkanları ateşleyecek bir savaş ortamı doğmuştur (Koloğlu, 1999: 234). Bu İttihatçılar için büyük bir şok olmuştur. Üstelik İngiliz hükümeti, meşrutiyetin ilanından ötürü başlarda memnun olmuş gibi gözükse de, bu sistemin başarısının kendi sömürge halklarını uyandırmasından endişe etmiştir. Peş peşe gelen ilhak ve bağımsızlık ilanlarının yarattığı yalnızlık psikolojisi içinde Ahmet Rıza ve Naim Bey'den oluşan bir heyet destek aramak için önce Londra'ya ardından Paris'e gitmiştir. Fakat İngiltere, Osmanlı'nın ittifak teklifini reddetmiştir. Fransa da İngiltere gibi İttihatçıların karşısında yer almıştır (Koloğlu, 1999: 235; Turan, 1999: 245). Temelde Jön Türklerin II. Abdülhamid'i desteklemiş bulunan Almanya'ya ise kuşkuyla baktıkları belirtilmelidir. Onların amacı İngiltere ve Fransa ile iyi ilişkiler kurmaktır. Ancak, Fransa ve İngiltere'nin olumsuz yaklaşımının yanında, Almanya İttihatçılara destek olarak fırsattan yararlanmıştır.

Almanya siyaseten Osmanlı Devleti'nin koruyuculuğunu üstlenmek, Anadolu'da ve Yakın Doğu'da tek başına egemen olmak seçeneğini tercih etmiştir. 1897 Osmanlı-Yunan Savaşı'nı Osmanlıların kazanmış olması da tercihin bu yönde belirlenmesinde etkili olmuştur (Kutlu, 2007: 189). 19. yüzyılın sonunda birçok Alman şirketi ve bankası, ayrıca bunlara bağlı olan irili ufaklı bazı Alman şirketleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun kaynaklarından yararlanmak için faaliyete geçmiştir. Anadolu'nun ve özellikle de Mezopotamya'nın zenginlikleri Alman yatırımcıların ilgisini çekmiştir. Bu bölgelerdeki zenginlikler ve Almanya'nın sıcak denizlere inmek isteği sonucunda Osmanlı ülkelerinden geçecek demiryolu projesine girişilmiştir. Bağdat Demiryolu projesinin Almanya'nın can damarı olacağına inanılmıştır. Bağdat Demiryolu, Almanya'nın, "Drang nach Osten" diye tabir olunan Doğu'ya açılma siyasetinin en önemli parçası olmuştur (Ortaylı, 2002: 127-128).

Bununla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki demiryolu şirketlerinin hizmetlerine yeterli bir karşılık alma çabaları çok az sonuç vermiş ve Almanlar, Bağdat hattının tamamlanmasına Babıali'nin mali katkıda bulunmasını sağlamaya çalıştıklarında da fazla sonuç alamamışlardır. Savaş yıllarında Toroslar'da, Amanos Dağları'nda ve Suriye çöllerinde gerçekleştirilen demiryolu inşaatının çoğunu, sonuçta Alman hükümeti ödemiştir (Trumpener, 1999: 148).

İtalya'nın 1911'de ani bir şekilde Trablusgarp ve Bingazi'ye saldırması 1913 yılından sonraki politik değişmelerin ateşini fitilleyen ilk olaydır. Uzun süredir İtalyan emperyalizminin gözü, Tunus'u ya da Etiyopya'yı alamadığı için ve de İtalya'ya yakınlığı nedeniyle, Libya'da olmuştur. Trablusgarp başkentinin taşıdığı isme rağmen (Tripolis) tarihte Kartaca'ya bağlı idi; Doğu'da kalan Bingazi ise önce Roma, sonra Arap fethine rağmen Helenistik özelliklerini korumuştur. Hala Roma imparatorluğunu anımsatan bu bölgelerde Banco di Roma'nın yatırımları bulunmaktaydı ve Tunus'ta olduğu gibi, halihazırda var olan ya da ileride gelecek olan yerleşimciler için banka bazı toprakları ele geçirmekteydi. Fransa'nın Fas'a el koymasının ve 1911'deki Agadir (Fas) krizinin ardından, İtalyan hükümeti harekete geçmiştir. İtalya Osmanlı İmparatorluğu'na savaş açmış ve Rodos adası ile Libya kıyılarını işgal etmiştir. Libya'nın kaybedilmesiyle, durumun imparatorluğun diğer eyaletlerine sıçramasından endişelenen Jön Türkler bu işgale bir tepki göstermek istemişlerdir. Arapların, İstanbul'un Müslümanları Batı'ya karşı koruyamadığı izlenimine kapılmalarını istememişlerdir. Neticede, 1908'de Bosna-Hersek'i ilhakından dolayı Avusturya mallarına karşı yapılan boykotun bir benzeri de 1911'den sonra İtalya'ya karşı düzenlenmiştir (Ferro, 2002: 170). İtalya'nın işgali karşısında İngiltere ve Fransa'nın tarafsız kalmalarına ek olarak Almanya'nın da müttefikleri İtalya'ya karşı cephe almaması, Osmanlı Devleti'ni tamamen yalnızlaştırmıştır. Sonuçta Balkanlar'da da sorunların yükselmesi üzerine 18 Ekim 1912 Uşi Antlaşması ile Trablusgarp İtalyanlara bırakılmıştır.

Fransa ve Almanya'dan gelen milliyetçilik akımı 19. yüzyılın başlarında Balkan Yarımadası'nda hızla yayılmıştır. İlk etki ağırlıklı kültürel olmuş, ancak kısa süre içerisinde milliyetçilik vurgusu politik hale gelmiştir. Milli birliğin

yaratılmasında ise İtalyanların 1861 ve Almanların 1871 yıllarındaki başarıları Balkan halkları için daha büyük bir ilham kaynağı teşkil etmiştir. Milli birliklerini sağlama yönünde güçlü istek duymaları, Balkan devletlerini Osmanlılara karşı harekete geçirmiştir. Balkan liderleri, devletlerinin ancak ulusal birliklerini elde ettikten sonra gelişip zenginleşebileceğini varsaymışlardır. Bu açıdan, Balkan halkları bir Batı Avrupa kavramı olan milliyetçiliği benimseyerek, kendi ulusal kalkınmaları için Batı Avrupa'nın, özellikle de Almanya'nın politik ve ekonomik başarılarını taklit etmeye çalışmışlardır (Hall, 2003: 1-2).

Balkan devletleri arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun topraklarını paylaşma ve bu konuda güç birliği yapmak için kurulan ittifaklar sonucu Bulgaristan merkezli bir Balkan ligi oluşturulmuş, Balkanlar'da en son olarak da Katolik Arnavutların öncülük ettiği Arnavut ayaklanması gerçekleşmiştir. Diğer Balkan devletlerinin de bu ayaklanmayı desteklemesi ve art arda Osmanlı İmparatorluğu'na karşı savaş ilan etmeleri sonucunda Balkan Savaşı patlak vermiştir. İlk savaş neticesinde Arnavutluk'un bağımsızlığı tanınmış ve Ege Adaları Yunanistan'a verilmiştir. Fakat Balkan devletleri Edirne'nin Bulgaristan'a terk edilmesini, adaların durumunun ise Büyük Güçler'in kararına bırakılmasını istemişlerdir. Ancak İttihatçıların taviz vermemesi üzerine savaş yeniden başlamıştır. Balkan Savaşları sonunda Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'daki topraklarının yüzde 83'ünü kaybetmiştir (Turan, 1999: 249-252).

İmparatorluğu parçalanmaya götüren milliyetçi hareketler yalnızca Balkanlar'da gerçekleşmemiştir. Arap bölgelerinde basın oldukça hızlı gelişmesinin etkisiyle, Arap milliyetçiliği de yavaş yavaş güçlenmeye başlamıştır. 1908-1914 döneminde Beyrut'ta yaklaşık 60, Bağdat'ta 40 tane gazete yayımlanmıştır. Türkler de tâbi halklarının çoğunu etkileyen milliyetçilikten kaçamamışlardır. Çok uluslu Osmanlı Devleti'nden ve dünyaya yayılmış Müslümanlardan ayrı bir Türk halkı görüşünü yavaş yavaş geliştirmişlerdir. Ama Osmanlılık ideolojisinin boşa çıkması ve 1908-1909 döneminin umut ve ideallerinin yıkılması, milliyetçi duyguların hızla büyümesine yol açmıştır. Yaşanan gelişmeler dışında Türk milliyetçiliği fikri planda Avrupa'nın kültürel etkisine,

özellikle de Avrupalı bilim adamlarının Türklerin ilk dönem tarihi üzerine araştırmalarına çok şey borçludur (Anderson, 2001: 286-287).

Balkan Savaşları sırasında Türklerin Rumeli'den tamamen sökülüp atılmalarına dair Batı'da yaygın propagandaya karşı Pierre Loti Paris'te toplantılar düzenleyerek Türkler hakkındaki önyargıları kırmaya çalışırken (Akın, 2002: 97), bu savaşlar Osmanlı hükümetinin dış politikasında değişmelere, İstanbul kamuoyunda derin sarsıntılara ve aydınlar arasında fikri ayrılıkların artmasına neden olmuştur.

Türkiye tarihi açısından Balkan Savaşları'nın sonuçları önemlidir. Türkler için Birinci Dünya Savaşı, Balkan Savaşları ile başlamış ve Milli Mücadele ile sona ermiştir. Bu topraklardaki beşeri sermayesini yitirişi Osmanlı için daha da büyük bir kayıp olmuştur. Osmanlı'nın genel okur-yazarlık düzeyini yukarı çeken coğrafya her zaman Balkanlar idi. Ayrıca birçok Osmanlı aydını Balkan kökenli olduğu gibi, İttihat ve Terakki hareketi de Balkanlar'da filizlenmiş, güçlenmiştir. Bunun dışında bu dönem Türk kimliği açısından da bir dönüşümü simgelemektedir. Milli Mücadele'yi sürdüreceğ ulusal kimlik Balkan Savaşları ile birlikte gündeme gelmiştir. Bu açıdan ulusal kimliğin doğuşu bağlamında Milli Mücadele 1919'da değil 1912'de başlamıştır. (Toprak, 2003: VII).

Osmanlıcılık politikasının artık geçerli olamayacağı ancak İslamcı ve bu çerçevede milliyetçi bir politikayla ayakta kalınabileceği düşüncesi Balkan yenilgisinden sonra İttihatçılarda pekişmiştir. Bu politik yaklaşım İngiltere ve Fransa'yı rahatsız etmiştir. Artık Almanya'nın çizgisinde bir dış politika zorunlu hale gelmiştir. 1. Dünya Savaşı'nın ilanından sonra Cihad ilan edilmesi, İngiltere, Fransa, Rusya, Sırbistan ve Karadağ'daki bütün Müslümanların ayaklanmaya çağırılması bu politikanın ilk örneklerindedir. Bununla birlikte, bu cihada Avusturya-Macaristan ve İtalya egemenlikleri altında yaşayan Müslümanlar çağırılmamıştır. Demek ki cihad çağırısı bütün İslam alemi için yapılmamıştır. Bu ayırım doğal olarak İtilaf Devletleri'nin, cihadın yalnızca Almanya'nın savaş propagandası olduğu tezini ileri sürmesine neden olmuş, sonuçta cihada katılım yüzde onu bile bulamamıştır (Koloğlu, 1999: 239).

Balkan savaşları bu dönemde basının ilgisini bir hayli çekmiştir. Genel itibariyle söylemek gerekirse, gazetelerde haber dışında çıkan yazılar, savaşı destekleyen ve desteklemeyen, Türkçü ve İslamcı denebilecek türde yazılardır. Balkanlar'daki durum için İttihat ve Terakki'yi suçlayan ve savaşın sorumlusu olarak gören **Alemdar**, savaşla ilgili yazılara en çok yer veren gazetelerden biri olmuştur. Savaşa taraf olan, savaşın çıkmasını destekleyen gazetelerin başında ise **Hikmet** gelmektedir. Başında Filibeli Şehbenderzade Ahmed Hilmi'nin bulunduğu gazete, savaşın bir an önce çıkması için büyük gayret sarf etmiştir. Batıcı Abdullah Cevdet'in çıkardığı **İçtihad**, savaştaki başarısızlığı "Osmanlı'daki büyüklük kompleksi ve din adına halkı uyutan softaların yaptıkları"na bağlamıştır. Savaş günlerinin acılarından ilham alan Türkçü şairler, **Halka Doğru**, **Türk Yurdu**, **Büyük Duygu** gibi dergiler vasıtasıyla Büyük Turan idealini işlemişlerdir. Başta Ziya Gökalp olmak üzere Aka Gündüz, Ahmet Ağaoğlu, Mehmet Emin (Yurdakul), Mehmet Ali Tevfik gibi aydınlar, bu idealin ışığında yazılar kaleme almışlardır. Amaçları, o zamana kadar Osmanlı mensubiyetinde, şuur altında donmuş halde bulunan "millet" fikrini canlandırmaktır (Duman, 2005: 51-54, 81-85).

İslamcı yönüyle öne çıkan **Sebilürreşad** dergisi ise Balkan Savaşı başlamadan önce Trablusgarp Savaşı'yla ilgili yazılara çokça yer vermiş, Balkan Savaşı'yla ilgili karar alındıktan sonra da bu konuyla ilgili yazmaya başlamıştır. Dergide unsurlar arasında bölünmeye yol açan ve imparatorluğu dağıtan "kavmiyetçiliğe" karşı büyük bir tepki söz konusu olmuştur. Hüzünle bir arada giden bu tepki özellikle de Arnavut olan Mehmed Akif'in manzumelerinde açık bir şekilde dile getirilmiştir. Ayrıca savaş dolayısıyla dergi sayfalarında ittihad-ı İslam çağrısının yapıldığı da görülmektedir.

19. yüzyılın son çeyreğine kısaca tekrar bakılacak olursa Birinci Dünya Savaşı'na giden sürecin nasıl hızlandığı daha iyi anlaşılacaktır. Bu süreç içerisinde Avrupa milliyetçiliği ve onun başarısının en büyük simgesi olan "sömürge imparatorlukları" Avrupa ve hatta dünya siyasal düşüncesine egemen olmuş ve başka bir düşünceye yer vermeyecek ölçüde politikasını biçimlendirmiştir. Ancak hem milliyetçilik hem de sömürgecilik, endüstrileşmenin her geçen gün daha gerekli hale

getirdiği dünya güvenlik sistemine hiçbir yanıt getirememişlerdir. 19. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte yeni siyasal güçlerin, yeni devletlerin, yeni sömürge imparatorluklarının ama eski fikirlerin dünyası, 1815 Viyana Kongresi'nde sağlanan Avrupa uyumunun yapısını kırarak bir dizi savaşa yol açmıştır (Sander, 2010: 268)

Diğer yandan 19. yüzyılın sonlarına kadar, sömürgecilik Avrupa devletlerini doyurmakta ve Avrupa içi çatışmalara bir boşalım alanı olarak da işlev görmüştür. Ancak Japonya ve Çin'i tam bir serbestlik içinde parçalayamamaları ve böylece sömürge alanlarının bitmesi, Avrupa'yı zor durumda bırakmıştır. Artık artan nüfuslarını, büyük endüstriyel güçlerini ve gelişen savaş teknolojilerini boşaltacakları alanlar, uzak deniz-aşırı bölgelerden, Balkanlara ve Osmanlı Devleti'ne gelmiştir (Sander, 2010: 346). Birinci Dünya Savaşı'nın en önemli sorunu Osmanlı Devleti'nin paylaşım sorunu olmuştur. Balkanlar'da Avusturya-Rusya çatışması, Boğazlar üzerinde Alman-Rus üstünlük mücadelesi, İngiltere'nin Hindistan'a giden yollarını korumak istemesi, Fransa'nın Suriye üzerindeki planları, en önemlisi de İngiltere ve Almanya arasındaki nüfuz alanları mücadelesi ve Almanya'nın çok geniş bir sömürge ağına sahip İngiltere'nin karşısına siyasi ve iktisadi bir rakip olarak çıkması topyekün bir savaş ile sonuçlanmıştır.

Birinci Dünya Savaşı ve sonuçları 20. yüzyıl insanlık tarihi açısından bir katalizör olarak vazife görmüştür. 20. yüzyılın siyasal, ekonomik ve toplumsal yapılarının şekillenmesi, yeni ideolojik açılımların oluşması ve sınırların çizilmesi sürecinde değişim ve farklılaşma yaratmıştır.

28 Haziran 1914'de atılan bir kurşun ile başlayan, “Büyük Savaş” ya da “savaşlara son veren savaş” olarak da adlandırılan Birinci Dünya Savaşı toplamda 25 ülkenin katıldığı ilk küresel ve kitlesel savaştır. Bilim ve sanayinin kaynaklarının, teknolojinin en etkin biçimde kullanıldığı, cephelerde olduğu kadar cephe gerisinde, kent merkezlerinde de yoğun biçimde yaşandığı bu savaşta 10 milyonu askeri olmak üzere toplamda 16 milyon kişi hayatını kaybetmiştir. İtilaf devletleri olarak adlandırılan Fransa, İngiltere ve Rus Çarlığı'ndan oluşan gruba –ki daha sonra ABD, İtalya, Kanada, Avustralya, Portekiz, Japonya da eklenir- karşı Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Almanya, Osmanlı Devleti ve Bulgaristan

Krallığı'nın oluşturduğu İttifak devletlerinin mücadelesi 1918 sonbaharında imzalanan antlaşmalar ile sona ermiştir.

Savaş sonucunda dünyanın büyük bir bölümü siyasal anlamda yeniden şekillenmiştir. İmparatorlukların yıkılması, ulusçuluk akımının “ulusların kendi kaderini tayin hakkı” ilkesiyle desteklenmesi sonucunda Avrupa’da ve Ortadoğu’da birçok yeni ülkenin sınırları çizilmiştir. Sander’in deyişiyle “eski Avrupa sistemini” (1997: 289) yani Avrupa merkezli denge politikasını reddederek ABD liberalizmi, SSCB ise komünizmi tüm dünyada yaymaya başlamışlardır. 19. yüzyıldan itibaren etkin bir rol üstlenen ulusçuluk yeni kurulan ulus-devletlerde güçlenerek, eski Avrupa ülkelerinin bir kısmında da nasyonal sosyalizme dönüşerek etkisini devam ettirmiştir.

19. yüzyılı önceki yüzyıllardan ayıran temel siyasal öğelerden biri ulusçuluktur. Büyük imparatorluklar içinde yaşayan ulusların arasında hızla yayılan ulusçuluk, liberalizm ve endüstrileşme ile birlikte, “eski düzen”in sonunu getiren devrimlere neden olmuştur. Endüstri devrimi sonucu birbirini takip ederek, tetikleyerek ortaya çıkan göç olgusu, kent oluşumu ve kapitalizmin üretim ve tüketim ilişkileri ulus inşası sürecini hızlandırmıştır. Bu süreç zarfında Avrupa’nın Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Güney Asya’ya yönelik emperyalist politikalarının gelişen sanayi ve teknoloji ile kesişmesi 20. yüzyılda kaçınılmaz olarak bir paylaşım savaşını getirmiştir. Fromkin’e göre (1994: 3) I. Dünya Savaşı siyasi tarihinde, en önemli unsurlardan biri olmasına rağmen Ortadoğu siyasetçileri ya da politik kültür ve durumları fazla bir yer kaplamamaktadır, çünkü 1914-1922 döneminde siyasal kararların verildiği masaların çevresinde sadece Avrupalılar ve Amerikalılar oturmaktadır. Dolayısıyla savaşın dinamiklerini incelerken Avrupa merkezli bir tavır, daha doğru bir deyişle Batı’nın Ortadoğu’ya bakışı üzerinden bir değerlendirme yapmak yanlış olmayacaktır.

Birinci Dünya Savaşı’nın ekonomik dinamiklerinin en çarpıcı mekanı olan Ortadoğu sadece Mısır, İsrail, İran, Türkiye ve Asya’daki Arap devletlerini değil, aynı zamanda Kafkasya ve Afganistan’ı da kapsamaktadır. Söz konusu bölge, İngiltere’nin en önemli sömürgesi olan Hindistan’ın yolunu önce Fransa’nın, daha

sonra da Rusya'nın saldırılarına karşı korumak için savaştığı alandır. İngiltere'nin bu mücadelesi *Büyük Oyun* olarak adlandırılır (Fromkin, 1994: 2). İngiltere'yi Avrupalı rakipleriyle karşı karşıya getiren Ortadoğu'yu ele geçirme çabası, tarihsel olarak 15. yüzyılda başlayan emperyalist yayılcılığın bir sonucudur. Fromkin'e göre, (1994: 3) Ortadoğu'nun geniş kapsamlı hikayesi, İngiltere'nin yanında Rusya'nın da başrollerden birine sahip olduğu ve Birinci Dünya Savaşı ile birlikte sona eren 'Büyük Oyun'dur. 19. yüzyılın ikinci yarısında Müslüman Arap dünyasıyla bir İngiliz ittifakı başlatılmasının; Osmanlı Devleti'nin birliğinin korunmasına yeğleyecekleri yerde İngiltere ile Fransa'nın Ortadoğu'da bir yandan işgal planları yaparken ulusçu ayrılıkçı hareketleri desteklemelerinin; İngiliz Dışişleri Bakanlığı'nın Filistin'de bir Musevi devleti kurulmasını Komünizm'e karşı Ortadoğu'da bir bölge tutmaya kendilerini zorunlu hissetmelerinin nedeni Rusya idi.

Fromkin'e göre (1994: 135) Osmanlı Devleti yok olduğunda yerini Avrupa'nın alması gerekeceği tahmini 19. yüzyıl siyasetinin itici güçlerinden birisi olmuştur. İngiliz devlet adamlarına göre Ortadoğu'nun bağımsız kalan bölgeleri sonunda Avrupa etkisine ve rehberliğine girecekti. Ortadoğu'daki Osmanlı Devleti'nin bir gün çökeceğine ve bir ya da daha fazla Avrupalı gücün parçaları toplamak zorunda kalacağına inanılıyordu. Samir Amin'e göre (1993), 20. yüzyılın ilk yıllarında pek çok siyasal ve ekonomik iktidar sahibi, Avrupa'nın dünya üzerinde egemen bir rol oynamayı sürdüreceğini ve Batı'nın tarihi misyonunun dünyanın diğer halklarının siyasal kaderlerini çizmek olduğunu düşünüyordu. Ortadoğu da, bu düşünce çerçevesinde toplumsal, kültürel ve siyasal açıdan, Avrupa devletlerinin çıkarlarına göre yeniden biçimlendirilmesi gereken bölgelerden biriydi. Osmanlı Devleti içinde Ermeni, Arap, Kürt ulusçuluğunun kemirdiği, dışarıda büyük güçlerin iştahlarını kabartan hastalıklı bir yapı durumuna gelmişti. Osmanlı Devleti'nin egemenliği altındaki toprakların yeni bir haritasını çizmek isteyen "emperyalist" devletlerin kontrolleri içerden de çalışmaya başlamıştı. Bir Alman girişimi olan Bağdat demiryollarının inşa tasarısıyla, Kayzer, sultanın ordusunu yenileştirme işini elde etmişti, İngilizler iyi kötü gümrükleri kontrol altına almışlardı, Fransızlar ise mali işlerin yürütülmesine "yardımcı" oluyorlardı. Ferro'nun da belirttiği gibi (2002: 170) rekabet halindeki güçler arasında bir tür denge varmış gibi görünse de Birinci

Dünya Savaşı'nın çıkış sebeplerinden biri bu tehlikeli denge politikaları idi ve savaş bu dengeye son vermiştir.

18. yüzyıldan beri süregelen geri çekilme ile 1914'e gelindiğinde toprakları oldukça küçülmüş olan Osmanlı Devleti yıkılmak üzeredir. 19. yüzyılda yarı-sömürge olmuş olan Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına karşı çıkan ve bu yolda politika izleyen Batılı devletler değişen güç dengeleri ve kapitalist-tekelci ekonominin talepleri bağlamında yeni bir yola girmişlerdir.

Birinci Dünya Savaşı'nda, ilerleyen kısımda da görüleceği üzere, İttihat ve Terakki'nin izlediği siyaset Almanya ittifakı içinde yer alırken, İtilaf Devletleri'nin boyunduruğu altındaki Müslümanları ayaklandıracak ve sömürgecilerine karşı yöneltecek İslam birliği (Panislamizm) stratejisi olmuştur. Ancak İslam birliği düşüncesi, savaş yıllarında ilk kez ortaya atılmış bir düşünce değildir. İttihad-ı İslam kavramıyla karşılanan İslam birliği, Osmanlı Devleti'nde ilk kuşak Yeni Osmanlılar tarafından düşünülmüş ve tartışılmıştır. Öte yandan İslam dünyasında Batı sömürgeciliğine karşı uyanışçı hareketler 1860'lardan itibaren görülmeye başlamıştır. Doğu Sorunu 1860-1878'de Müslüman direnişleri arttıkça hilafet sorununu ve Panislamizm'i içine alan ideolojik bir boyut kazanmıştır. Rusya ve Fransa, ayrıca 1880'lerde İngiltere artık hilafeti kullanarak Müslüman tebaalarını itaat altına almanın mümkün olmadığını anlayınca, hem hilafeti hem de İslam birliği ideolojisini kendi hakimiyetlerine karşı büyüyen bir tehdit olarak algılamışlardır. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun ortadan kaldırılmasıyla İslamcılık tehlikesinin de giderileceğini düşünmüşlerdir. Panislamizm yüzünden II. Abdülhamid'i itham eden Avrupalı güçler, modernizm ile İslam düşüncesini birleştiren orta sınıfın gücünü gözden kaçırmışlardır. Emperyalizm karşıtı ideoloji orta sınıftan yükselmiştir (Karpat, 2010: 255). Çalışmanın bundan sonrasında bu modernist İslam'ın anti-emperyalist karakteri ve Osmanlı-Türk aydınlarındaki yansımaları üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

2.5. Savunmacı Bir Strateji Olarak İttihad-ı İslam/Panislamizm Siyaseti

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Büyük Güçler karşısında yürüttüğü iki temel siyaset Panislamizm ve Pantürkizm olmuştur. Panislamizm (İttihad-ı İslam) dönemin **Sırat-ı Müstakim** dergisi çevresindeki yazarların da Müslüman dünyanın sömürgeci güçlere karşı müdafaası adına siyaseten benimsedikleri genel stratejidir. İttihat ve Terakki'nin Birinci Dünya Savaşı yıllarında ikili bir siyaset olarak yürüttüğü Panislamizm yani İslam birliği düşüncesi modernist İslamcı düşüncenin de temel öncüllerinden biridir. İttihad-ı İslam düşüncesinin II. Meşrutiyet Dönemi'ndeki uygulamalarından önce Osmanlı'daki serüvenine bakmak gereklidir.

Panislamizm ya da İttihad-ı İslam siyaseti, onu savunanlar tarafından zaman zaman farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Kimi zaman sadece kültürel düzeyde, kimi zaman ise düşmanlara karşı cihad ilan ederek topyekûn savaş düzeyinde bir mücadelenin yolu olarak görülmüştür. Ancak hepsinde ortak nokta, “savunmacı” bir görüş olarak benimsenmesidir.

Pan hareketler, birbirine dil, milliyet, kültür, bazen de coğrafi yakınlık gibi unsurlarla bağlı grupların dayanışmasını kuvvetlendirmeyi hedef alan siyasi ve kültürel hareketler olarak tanımlanmıştır (Hülagü, 1994: 10). Panislamizmin dayandığı temel ise Hilafet ile birbirine bağlı bir Müslüman dayanışması olmuştur. Bu açıdan Panislamizmin temelinde halifelik önemli bir unsurdur. Bernard Lewis'in işaret ettiği üzere Osmanlı Padişahı'nın “Halife-i Müslim”in sıfatı Osmanlı İmparatorluğu dışındaki vurgusunu ilk kez 18. yüzyılda Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) ile birlikte edinmiştir. Küçük Kaynarca Antlaşması'nın Osmanlı açısından iki olumsuz sonucu olmuştur. Birincisi Kırım Hanlığı ve Karadeniz'in kuzeyindeki Müslüman Tatarlar üzerindeki kadim Osmanlı egemenliğinden vazgeçilmiştir. İkincisi ise, Rusya'ya sonradan Osmanlı İmparatorluğu içindeki Ortodoks Hıristiyan Kilisesi üzerinde Rus sarayının himayesini sağlayacak olan bir müdahale hakkı tanınmasıdır. Dışarıda ve içeride hakimiyetin zayıflamasının ağırlığını

hafifletebilmek için Padişah antlaşmaya koyduğu bir madde ile yeni bir iddia ileri sürmüştür. Antlaşmanın 3. maddesine göre “mezhepleri bakımından ehl-i İslam’dan olan Tatarlar ve padişah hazretlerinin Müslümanların halifesi olması nedeniyle, söz konusu taife, kabul edilen siyasi ve sivil bağımsızlıklarını tehlikeye atmadan dini kurallar içinde dinsel ve mezhepsel işlerini Padişahın hakları gereğince tanzim edeceklerdir” (Lewis, 2008: 437-438). Osmanlı padişahı böylece ilk kez imparatorluk dışındaki Müslümanları da kapsayacak biçimde papalık benzeri yetki alanı iddiasında bulunmuştur (Lewis, 2008: 438).

19. yüzyılda ise İslamcılık II. Abdülhamid dönemine isnat edildiği şekliyle siyasi bir tavır olarak belirmeden önce muhafazakarlık ya da gelenekçilik biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu ortaya çıkışın Batılılaşma yönündeki toplumsal değişimle paralellik gösterdiği söylenebilir. “Şekilsiz, fakat ısrarlı bir ‘arka plan’ unsuru” olarak ortaya çıkmış genel bir “Müslümanca” tepkinin 1840’lardan itibaren belirginleştiğini söylemek mümkündür (Mardin, 2005: 91). Mardin, Nakşibendi Şeyhinin padişah aleyhinde bir komplo olarak hazırladığı ve öncülüğünü yaptığı hareketi (1859 Kuleli Vak’ası) ilk tepkilerden biri olarak kaydetmektedir (2005: 91). Diğer taraftan, Osmanlı tarihinde irtica gibi görünen pek çok olayın kaynağında finansal meselelerin olmasına benzer biçimde, Batılılaşma yönünde atılan reform adımlarına tepki duyanların, geleneksel yapı içerisindeki konumlarını ve toplum içerisindeki statülerini kaybedecek olmalarının etkisi göz ardı edilmemelidir. Bu durumda Batı’ya karşı olmaktan ziyade, kendi konumlarını kaybedecek olanların Batılılaşmaya karşı olmasından söz edilebilir.

Tanzimat Dönemi İslamcı duyarlılığının yükseldiği bir dönem olmuştur. Bilindiği üzere, 19. yüzyılda imparatorluk coğrafyasında yaşayan çeşitli gayrimüslim unsurların milliyetçilik hareketleri, devletin temel sorunlarının başında geliyordu. Tanzimat Dönemi boyunca da Osmanlı devlet adamları milliyetçilik cereyanlarına kapılan Hıristiyan unsurları elde tutabilmek için çeşitli formüller geliştirmişlerdir. Soru hep aynıdır: Bu devlet nasıl kurtarılabilir? Çözümün devletin yönettiği farklı dini ve etnik unsurları bir arada tutacak bir siyasi kardeşlik yaratmak olduğu konusunda herkes hemfikir olsa da, anlaşmazlık bu “kardeşliğin” hangi temele

dayanarak oluşturulacağı konusunda çıkıyordu. Birliğin “ittihad-ı anasır” yani ortak bir Osmanlı kimliği üzerine mi yoksa İslamlık üzerine mi dayanacağı konusunda fikirler ileri sürülüyordu. Tanzimat Fermanı (1839) ile birlikte Osmanlılık siyaseti hakim görüş haline gelmiştir. Bu reform hareketiyle, birincisi hukuki eşitlik ve temel haklar konusunda, ikinci olarak da sosyal ve iktisadi bakımdan kalkınma konusunda adımlar atarak imparatorluğun gayrimüslim unsurlarını elde tutmak istenmiştir (Çetinsaya, 2002: 265). Ancak bu adımlar gayrimüslimleri elde tutmaya yetmediği gibi, Müslümanların da tepkisini çekmiştir.

Yeni Osmanlılar diye bilinen Jön Türkler’in ilk kuşağı, Tanzimatçıları ve onların uygulamalarını eleştirmeye başlamışlardır. İlk ve ikinci kuşak Tanzimatçılara karşı sistemli eleştiriler ancak 1860’larda başlamıştır. Bu eleştiriciler grubunun başını Namık Kemal ve Ziya Paşa çekmektedir. Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların sömürgecilik denen olguyu anlamadıklarını, şeriatı unuttuklarını ve ancak yüzeysel anlamda Batılı olduklarını ileri sürmüşlerdir. Tanzimatçıların Batı’nın ruhunu oluşturan hürriyetçi ve parlamenter eğilimleri anlamadıkları da Yeni Osmanlıların getirdiği eleştirilerin başında gelmektedir (Mardin, 2005: 13). Onlara göre Avrupa’ya karşı çok tavizkâr davranılmış ve Avrupa baskısı nedeniyle bütün öncelik gayrimüslimlere verilmiştir. Osmanlı Müslümanları ise ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmektedir; diğer taraftan dışarıdaki Müslümanlara karşı sorumsuz ve ilgisiz davranılmaktadır (Çetinsaya, 2002: 266). İşte bu dönemde Yeni Osmanlılar da dahil olmak üzere bu dönem aydınları bir yandan ittihad-ı anasır’ı, bir yandan da ittihad-ı İslam/Pan-İslamizm fikrini tartışmaya başlamışlardır.

İttihad-ı İslam terimi, Osmanlı İmparatorluğu kamuoyunda bir kavram ve düşünce olarak ilk defa Yeni Osmanlıların Avrupa’da çıkan yayınlarında kullanılmış ve geliştirilmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk kez 1869 yılında kullanılan ittihad-ı İslam deyişi, bir düşünce olarak 1871 yılından sonra kamuoyunda hararetle tartışılan bir konu haline gelmiştir (Hülagü, 1994:13-14). Tanzimat Fermanı sonrasında Osmanlı kamuoyunda ortaya çıkan muhafazakar tepkiye ek olarak, İslam dünyasının sömürgeleşmesi sonucu dünya Müslümanları nezdinde hilafetin önemi artmıştır. İngilizlerin işgali karşısında Osmanlı Sultanı’ndan yardım talep eden

Hindistan Müslümanlarından sonra, 1860'larda Ruslar Orta Asya Müslüman ülkelerini zaptetmiş oldukları halde, onların yöneticileri yardım için İstanbul'a kuryeler göndermeye başlamışlar ve Sultan Abdülaziz'e, bütün Müslümanların üzerinde bir çeşit hakimiyeti olduğunu ima ederek, İslamiyet'in ilk dönemlerindeki gibi bir halife konumuna sahip olduğu şeklinde daha fazla hak iddiasında bulunması için cesaret verilmiştir (Keddie, 1997: 78). Buna karşılık Osmanlı'da da genel olarak Türk dünyasına, Rusya ve Çin Müslümanlarına ve ayrıca Avrupalı devletlerin sömürgesi altında yaşayan Müslümanlara karşı ilginin çoğalması söz konusu olmuştur. Özellikle Hindistan, Açe-Sumatra, Güney ve Kuzey Afrika Müslümanlarıyla ilgili kitaplar basılmaya, gazete ve dergilerde dizi yazılar yayımlanmaya başlanmıştır (Çetinsaya, 2002: 267). Ayrıca Fransa karşıtı harekete yardım sağlamak için Cezayir'e 1871 yılında müdahalede bulunulmuş ve daha sonra 1874 yılında Doğu Türkistan'a, 1875 yılında da Tunus'a askeri yardım gönderilmiştir (Landau, 2001: 29).

Diğer yandan Tanzimatçıların Müslümanları ihmal etmesine ve Tanzimat'la birlikte Osmanlı'nın kültürel benliğini kaybetmeye başladığına duyulan inançla ittihad-ı İslam düşüncesi Osmanlı kamuoyunda 1868-1873 döneminde yoğun olarak tartışılmıştır. Bu dönemde ittihad-ı İslam'ın değişik tanımları yapılmıştır. Bir anlayışa göre bu kavram, Osmanlı hilafetinin öncülüğünde bütün dünya Müslümanlarının siyasi ya da fikri birliği ve dayanışması anlamına geliyordu. İngiltere, Fransa, Hollanda, Rusya gibi ülkelerin sömürgesi altında yaşayanları içerecek biçimde tüm Müslümanların siyasi birliği ya da Panslavizm'e karşılık gelebilecek biçimde Karadeniz'in Kuzey sahilinden Orta Asya'ya kadar, sadece Rusya'ya yönelik bir birlik düşüncesini içeriyordu. Bu türden bir dışa dönük ittihad-ı İslam fikrine alternatif olarak bu birliğin siyasi temelde değil de medeniyet temelinde, yani eğitimde, bilim ve teknikte ilerleme hedefini sağlama temelinde olması gerektiği de öne sürülmüştür. Bir başka anlayış ise ittihad-ı İslam düşüncesini ittihad-ı Osmani'ye alternatif olarak görmüş ve buna göre imparatorluk sınırları dahilindeki Müslümanların dayanışmasıyla devletin yeniden güçlenmesi hedeflenmiştir. Ancak imparatorluk dahilindeki gayrimüslim nüfusun fazla olması, Osmanlı içinde bir ittihad-ı İslam fikrini geçersiz kılmıştır. Namık Kemal'in "biz

dünyada İslam'ın ittihadı ve memalik-i Osmaniye'de akvamın imtizacı [ittihad-ı Osmani] lazımdır dedik” (Özön, 1997'den akt. Çetinsaya, 2002: 269) ifadesinde de dile getirdiği gibi, bu çelişkiye dışarıda ittihad-ı İslam, içeride ittihad-ı anasır yoluyla çözüm bulunmaya çalışılmıştır.

Yeni Osmanlılar kuşağının önde gelen ismi Namık Kemal'de (1840-1888) görüldüğü üzere ittihad-ı İslam görüşünü dile getirmiştir. Hilmi Ziya Ülken'in genel çizgisi itibariyle İslam-Türk geleneğine bağlı, muhafazacı bir meşrutiyetçi olarak tanımladığı Namık Kemal, **İbret** gazetesinde yayımlanan “İttihad-ı İslam” adlı yazısında, Memûn²³ zamanında İslam milletleri arasında var olan uyum ve birliğin, sonradan meydana gelen parçalanmanın sebeplerini araştırmıştır. Bu yazısında, medeniyet ve teknik seviye üstünlüğünün birliği sağladığını ifade eden Namık Kemal, eskiden Kaşgar, Semerkant, Maraga, Bağdat, Kayrevan, Kurtuba ve İstanbul'un birbirinden hemen haber aldığını, kendi çağında İslam şehirlerinin birbirine kapalı ve habersiz olduğunu belirtmiştir (Ülken, 2005: 101). Namık Kemal 1870'lerin başında Batı'nın İslam dünyasına karşı hem kültür hem de emperyalizm açısından yarattığı tehlikenin farkında bir aydın olarak, bu tehdide karşı İslamiyet'i koruması için oluşturulacak birliğe Osmanlıların liderlik etmesini önermiştir. Ancak onun ittihad-ı İslam anlayışı siyasal olmaktan ziyade kültürelidir (Lewis, 2008: 462). İttihad-ı İslam, bu anlayışa göre, Batı kaynaklı fikirlere karşı bir engel değil, fakat baskı yapan Batı etkisini ve Müslüman ülkelere yönelik tecavüzlerini kesme vasıtası olarak kullanılmalıdır (Keddie, 1997: 79).

Bu dönemdeki ittihad-ı İslam tartışmaları Yeni Osmanlılar'ın sürgün edilmeleri ve hükümetin bu tartışmalardan rahatsızlığı sonucu sönmüştür (Çetinsaya, 2002: 269). Diğer yandan Abdülaziz ile başlayan İslami dayanışma çabası İslami kimlik duygusunu arttırmış ve II. Abdülhamid idaresi sırasında (1876-1909) İslamcılığın bir siyaset olarak öne sürülmesi üzerine ittihad-ı İslam konusu yeniden gündeme gelmiştir. Yukarıda görüldüğü üzere İttihad-ı İslam (İslam Birliği) teriminin kökeni 1860'ların sonlarına kadar geriye gitse de bir “jeopolitik kavram” olarak Panislamcı dayanışma görüşü esas olarak 1880'lerde yükselmiştir. İslami

²³ Abbasi halifesi Ebu'l-Abbas Abdullah el-Memun İbnü'r-Reşid (786-833).

dayanışma tezi, 1878 yılında Balkanlar'da ve Doğu Anadolu'da büyük toprak kayıplarına uğradıktan sonra ani bir ivme kazanmıştır (Aydın, 2007: 61).

Avrupa'da 1860'larda yoğun tartışmalara neden olan ve Fransız materyalist düşünürleri üzerinden Osmanlı aydınlarını da etkisi altına alan sosyal Darwinizm (Doğan, 2006: 152) "birlik kurma" idealinin temelini teşkil etmiştir. Buna göre, 1870'den sonra Avrupa'da kristalleşmeye başlayan "Pan" milliyetçilikleri, Avrupa'da, hayat mücadelesinde üstte kalan ırkların, medeniyeti ileri götürecektir ırklar olduğu temeline dayanan sosyal Darwinizm'in uzantılarından biri olmuştur (Mardin, 2005: 93). Slavlar ve Almanlar'ın dağınık parçalara ayrılmış olan milletlerinin bir siyasi birlik altında yeniden örgütlenmesi amacıyla başlattıkları pan milliyetçilikler (Pan-Slavizm, Pan-Cermenizm gibi), II. Abdülhamid dönemi Panislamizm siyasetine örnek teşkil etmiştir. Diğer yandan Panislamizm, Avrupa'da ortaya çıkan bu ideolojilere bir tepki niteliği de taşımaktadır. Bu arada belirtmek gerekir ki "Panislamizm" ifadesi de gene Avrupalılar tarafından ilk kez ortaya atılmış ve kullanılmıştır. Fransız gazeteci Gabriel Charmes, Fransa'nın Tunus'u işgali (1881) üzerine Müslümanların verdiği tepkiyi tarif etmek için ilk kez "Panislamizm" kelimesini kullanmış, bunun üzerine Avrupa basını Batı'nın yayılmasına karşı Panislamcı tepki düşüncesine gönderme yapmaya başlamıştır. (Aydın, 2007: 61).

II. Abdülhamid, Batılı emperyalist gücün İslam dünyasının üstüne yayılışına bir tepki ve bu yayılmaya karşı bir savunma aracı olarak, İslam'ı vurgulayan bir siyaseti seçmiştir. Bu tepki ve savunma Baber Johansen'in tabiriyle "dini bir anti-emperyalizm" (Johansen, 1982'den akt. Landau, 2001: 26) niteliği kazanmıştır. II. Abdülhamid'in İslam'ı ve hilafeti vurgulamasına karşılık, birçok Müslüman ülkesinde gözler de Osmanlı hilafetine çevrilmeye başlamıştır. Kemal Karpat Panislamizm hareketinin doğuş ve gelişmesini sağlayan etkenleri 1) toplumsal yapı değişiklikleri, 2) dış siyasetteki gelişmeler, 3) düşünce alanında meydana gelen değişiklikler, 4) II. Abdülhamid'in gelişmekte olan sosyo-politik olayları yorumlayarak bunlara verdiği yön ve şekil (Karpat, 1987'den akt. Hülagü, 1994: 14) biçiminde tasnif etmiştir.

II. Abdülhamid döneminde şartların da tesiriyle önceki dönemlerden farklı bir siyaset izlenmeye başlamıştır: “III. Selim, II. Mahmut ya da Tanzimat’ın tersine, Abdülhamid döneminde ayırt edici olan, (reform ve değişim siyasasının) tutarlı bir biçimde, daha baskın hissedilen bir ihtiyaca, yani imparatorluğun Müslüman halkı içindeki birliğe göre arka plana itilmesidir. Siyasalar ve öncelikler açısından, 1878 yılı, Osmanlı’nın kendini değerlendirişinde temel bir değişikliği temsil eder” (Duguid, 1973’ten akt. Deringil, 2007: 69). II. Abdülhamid dönemindeki Panislamizm siyasetinin en temel özelliği, Osmanlı hilafetinin Müslümanlar arasında yeni bir dayanışma temeli olmasını amaçlamasıdır. Bu dayanışmanın iki ekseni vardır. Buna göre birincisi, Osmanlı Müslüman tebaasını “İslam” bayrağı altında toplama çabası, ikincisi ise dış ülke Müslümanlarının Halifelik makamı etrafında toplanmasıdır (Mardin, 2005: 93). İlk strateji, imparatorluk içindeki Müslüman unsurları esas almak biçiminde yeni bir politikayı gerektirmiştir. Bunun için bir yandan mevcut bütün maddi imkanlar ve temel yatırımlar Müslümanların yaşadığı bölgelere yönlendirilirken; diğer yandan birbirinden çok farklı özellikler taşıyan Müslüman unsurlar arasında eğitim yoluyla ortak bir kimlik yaratılmaya çalışılmıştır (Çetinsaya, 2002: 270). İslam’ın kullanımı açısından ise bir yandan Ebulhuda es-Sayyadi, Şeyh Hamza Zafir ve Ahmed Es’ad gibi ideologlar ve tarikat önderleri dini ideolojiyi (Sünni-Hanefi) yaymak için kullanılmış, diğer yandan da Gazali gibi Sünni Müslüman akidesinin “orta”sını temsil eden kimselerin eserleri tercüme edilmiştir (Mardin, 2005: 93). Bilinen o ki II. Abdülhamid, sadece “onaylanan” din ile politikasını yürütmüştür. Bunun bir örneği 6 Temmuz 1883te, Şeyhülislam’a gönderilen talimatta görülmektedir. Şeyhülislam payitahtın camilerinde “sahtekarların” eğitim verdiğine dair sarayın haberler aldığı konusunda uyarılmıştır. Tasavvuf ise merkezin denetimi altında tutulabildiği sürece, sıradan insanların desteğini kazanmakta kullanılmıştır (Deringil, 2007: 90-91).

II. Abdülhamid’in 1877’de Rusya karşısında bütün Asyalı Müslüman devletleri birleştirmek hedefine yönelik Afganistan’a bir Türk heyeti göndermesi, tam olarak resmi bir şekil almaya başlayan Panislam düşüncesinin ilk işareti olmuştur. Hedef başarıya ulaşamadıysa da bu yolda bazı adımlar atılmıştır. II. Abdülhamid döneminde Panislamizm stratejisine yönelik iki önemli devlet girişimi

olmuştur. Biri Hilal-i Ahmer Cemiyeti, diğeri de Hicaz Demiryolu'dur. Hilal-i Ahmer, yalnızca yaralılara yardım etmekle kalmamış, aynı zamanda göçmen Müslümanlara da yardım etmiştir. Hicaz Demiryolu ise II. Abdülhamid tarafından Mekke ve Medine'yi de içine alacak şekilde hac görevindeki Müslümanların kullanması için yaptırılmıştır. Bu dönemde Panislamizm propagandasıyla ilişkilendirilen bir diğeri faaliyet ise 1892 yılında Arap, Kürt ve Arnavut aşiret liderlerinin oğulları için Aşiret Mektepleri'nin açılmasıdır (Landau, 2001: 60, 77, 79).

Selim Deringil, II. Abdülhamid'in Hicaz Demiryolu ya da Aşiret Mektepleri gibi faaliyetler yoluyla gerek imparatorluk içindeki gerekse dışındaki Müslümanları İslam bayrağı altında dayanışma içine sokma çabasına ilişkin bir açıklama çerçevesi getirmiştir. Buna göre, bir zamanlar dünya imparatorluğu iken, artık uluslararası kamuoyunda gözden düşen Osmanlı Devleti meşruiyet krizi içindedir. Siyasi bir varlık olarak dış dünyada giderek tanınmamaktadır. 19. yüzyılda Osmanlı Devleti Avrupa'da Düvel-i Muazzama'nın tek Hıristiyan olmayan üyesidir ve yalnızlığını giderek hissetmektedir. Bu meşruiyet sorunu, Osmanlı'da bir "ben de varım politikası"na yol açmıştır. 1880'lerin başından itibaren özellikle İngilizlerin kışkırtmasıyla başlayan ve Osmanlı hilafetinin meşruiyetini sarsan "Arap hilafeti" tartışmaları yaygınlaştıkça, Osmanlı hükümeti, kendi meşruiyetini sağlamlaştırma işine özel bir önem verme ihtiyacı duymuştur. Örneğin Hicaz Demiryolu bu uğraşın en somut simgesidir. Deringil'e göre 1890'larda başlatılan demiryolu projesinde II. Abdülhamid yabancı sermaye ve teknoloji kullanmamak ve projeyi Türk ve dünya basınında çok iyi duyurmak konusunda büyük çaba göstermiştir (2007: 85; 1991: 49).

Deringil, II. Abdülhamid dönemindeki Panislamizm siyasetini, Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'in derledikleri ve son dönemlerde sosyal bilimler alanında yeni birçok araştırmaya kapı açan **The Invention of Tradition** (Cambridge 1983) ile milliyetçilik kuramlarına yeni bir boyut kazandıran Benedict Anderson'un **Imagined Communities** (Londra 1983) adlı çalışmalarında geliştirdikleri "geleneğin icadı" ve "hayali cemaat" kavramları çerçevesinde ele almıştır. Buna göre Panislamizm

semboller ve simgeler yoluyla bir gelenek üreterek varolduğu varsayılan bir Müslüman “cemaat”e seslenmeye çalışan bir Osmanlı halifesinin kendi biçtiği kimliktir (Deringil, 1991: 64). Deringil’e göre, 1877-78 Osmanlı-Rus savaşından sonra gayrimüslim tebaasının çoğunluğunu yitiren Osmanlı Devleti, Tanzimat devrine oranla daha açıkça ifade edilen bir İslami kimlik kazanmış, bu da geleneklerin “yeniden düzenlenmesini” gündeme getirmiştir. Hilafet kurumunun Osmanlı dışındaki Müslümanlar’a seslenir bir hale gelmesine aktif bir politika olarak çalışılmış, Osmanlı hilafeti geleneği yeniden icat edilmiştir (Deringil, 1991: 51-52). Daha önce de belirtildiği üzere “papalık” benzeri bir halifelik anlayışı ilk kez 18. yüzyılın sonlarına doğru ortaya atılmışsa da, II. Abdülhamid, dünya Müslümanlarını içerecek biçimde Osmanlı halifeliğini olduğundan daha eski ve uzun bir geçmişi varmış gibi bir geleneğin üzerine oturtmaya çalışmıştır. Elbete burada amaç yine imparatorluğun bekasıdır. Bunun için seçilen strateji Müslümanları elde tutmaktır. Ancak bunun olabilmesi için önce bir “Müslüman millet” tasavvurunun olması gerekmiştir. Müslümanlara öncelik verilmesi kararlaştırılmışsa da ortada homojen bir Müslüman unsur yoktur. Anadolu ve Arap topraklarında, belli şehir merkezleri dışında, inançlar arasında muazzam farklılıklar söz konusudur. Bu Müslüman devlete uygun homojen bir “Müslüman millet” gerekmiş, kısacası “Müslüman devlet” “Müslüman millet”ini aramıştır (Çetinsaya, 2002: 271). İşte bu Müslüman millet tasavvuru, Anderson’ının kullanımıyla “hayali cemaat”, demiryolu inşası, aşiret mektebi gibi Müslümanlara dönük birtakım icraatlarla II. Abdülhamid tarafından oluşturulmaya çalışılmıştır.

Halifenin seslendiği Müslüman millet tasavvurunun oluşumu için içeride ve dışarıda iki ayrı politika uygulanmıştır. Bir yandan basın ve eğitim yoluyla (Cava, Hindistan gibi imparatorluk dışındaki Müslüman bölgelerden İstanbul’a öğrenci getirilmesi gibi) propaganda yaparak Müslüman millet tasavvuru mümkün olduğu kadar geniş tutulmaya çalışılırken, imparatorluk içinde çok daha dar ve dışlayıcı bir politika izlenmiştir. II. Abdülhamid imparatorluk içinde sistemli bir biçimde Sünni-Hanefiliği yaymaya çabalamış ve ayrıca Osmanlı olmayan Müslümanların da imparatorluk dahilinde hareketlerini kısıtlamak istemiştir (Deringil, 1991: 52). Bu arada bütün bu eylemler sırasında II. Abdülhamid bir yandan Avrupalı güçlerin

müdahalesinden çekinmiş ve faaliyetini genelde gizli kapaklı yollardan sürdürmüştür (Landau, 2001: 59-60).

II. Abdülhamid dönemi Müslüman aydınların İslamcılık düşüncesine bakıldığında, bu konuda Niyazi Berkes'in eleştirel bir değerlendirmesi zikredilmeye değerdir. Berkes, 19. yüzyıl Avrupa düşününde yaygın bir oryantalist görüşe karşı verilen Müslüman tepkideki bir çelişkiye işaret etmektedir. Modernist İslamcılığın altı çizilmesi gereken en önemli özelliklerinden biri "Altın Çağ" vurgusudur. Bununla kastedilen, İslam medeniyetinin bilimsel ilerleme ve refah açısından altın devrini yaşadığı ortaçağdır. Modernist İslamcılara göre, İslam toplumlarının yüceliğini bozan şey, İslam'ın özünden saptırılması, bozulması ve yozlaştırılmasıdır.²⁴ Eğer İslam, Halifeler dönemindeki içeriğine kavuşturulur ve bozulmalardan arındırılırsa, Müslümanlar yeniden eski ideal günlerindeki gibi ilerleme gösterecektir. Bu inanıştan dolayıdır ki 19. yüzyıl sonunda, Batı karşısında ezilen Müslüman dünyanın düşünürlerinde geçmişe özlem yaygın bir hal almıştır. 1880'lerden itibaren, emperyalist baskı ve yayılmanın şiddetini arttırmasına paralel biçimde, Avrupa'da, Müslüman Doğu üzerinde Batı'nın tahakkümünü gözden kaçırmayı hedefleyen oryantalizmin sömürgecilikle el ele yürüttüğü bir propaganda yükselişe geçmiştir. Buna göre Müslümanların "ileri" Avrupa karşısında "geri" kalışı sömürgecilikten bağımsız olarak salt İslam'ın kendinden kaynaklı bir sorundur. İslam kendi özü gereği ilerlemeye engel teşkil etmektedir. Özellikle, çalışmanın daha önceki bölümünde de sözü edilen Renan'ın "İslam ve İlim" (1883) başlıklı konuşması, Müslüman dünyasında ve bu arada Osmanlı'da "İslam mani-i terakki değildir" biçiminde özetlenecek bir reddiyeler manzumesini meydana çıkarmıştır. Namık Kemal, Cemaleddin Afgani Renan reddiyecilerinin en önemlileridir.

²⁴ Bernard Lewis, Panislamizmin "Osmanlı resmi yorumundan başlayıp Batı karşıtı İslami tepkinin bayraktarı olan Afgani'nin daha radikal öğretilerine kadar çeşitlilik göster(diğini)" söylerken, bu davanın savunucuları için İslam dünyasının gerilemesinin nedeninin dahili zayıflık ya da kusurlar değil, Hıristiyan Avrupa'nın saldırgan emperyalizmi olduğunu söylemektedir (Lewis, 2008: 463). Ancak Panislamizm savunucularının esas derdi Batı emperyalizmi olmakla birlikte, İslam dünyasının gerilemesinin nedeni olarak onlar gerçek İslami ilkelerden uzaklaşılmasını, ahlaki değerlerin yozlaşmasını ve Avrupa düşüncesine esin kaynağı olan ortaçağ İslam'ındaki bilimsel gelişmelerin belli bir noktadan sonra gelişme göstermemesini de kabul etmişlerdir.

Berkes, bu oryantalist görüşe karşı Müslüman yazarlar tarafından Şarklılık ve Ortaçağ İslam uygarlığı ideal model olarak sunulurken uygarlığın Arap kökenine vurgu yapıldığına işaret etmektedir (Berkes, 2007: 351). Bilindiği üzere, Batı-merkezci görüş, Batı medeniyetinin özerk bir soyağacı olduğu iddiasını taşır. Buna göre “özerk” ve “eski” Batı, modern dünyanın oluşumunun tek kaynağıdır. Soyağacı, Antik Yunan’dan Roma’ya, Roma’dan Hıristiyan Avrupa’ya, Hıristiyan Avrupa’dan Rönesans’a, Rönesans’tan Aydınlanma’ya, Aydınlanma’dan Siyasi Demokrasi ve Sanayi Devrimi’ne uzanan bir sıra izler (Hobson, 2007: 17, 18). II. Abdülhamid döneminde ise bütün bilim ve fenlerin aslında Arap yarattığı tezi işlenmiştir. Bütün Batı bilim ve teknolojisinin Arap uygarlığının ürünü olduğu düşüncesinden daha da ileriye giderek, Avrupalıların vahşet ve karanlıklar içinde yüzerken Arap uygarlığından öğrendikleriyle uygarlaştıklarına inanılmıştır (Berkes, 2007: 354). Berkes’in Tanzimat dönemi düşüncesinden farklı olarak, gericilik dönemi düşüncesini dediği II. Abdülhamid dönemi İslamcılar, Batı’nın maddi uygarlığının gücünü ve üstünlüğünü görmeyen etkisi altında, İslam tarihinin gerçekte dinsel tarihinin değil, din karşıtı olan tarihinin büyük katkılarına sarılarak onu Arap ve şeriat Müslümanlığıyla özdeşleştirmişlerdir (Berkes, 2007: 354). Yani Batı’nın maddi üstünlüğüne karşı bilim, teknoloji ve felsefe savunucusu olarak şeriate karşı olan İslam uygarlığına, Batı’nın manevi alandaki etkilerine karşı ise İslam şeriatının üstünlüğüne başvurulmuştur (Berkes, 2007: 355). Berkes’e göre Batı karşısında İslam’ın üstünlüğünü savunanların bilerek ya da bilmeden içine düştükleri çelişki budur.

1880’lerden başlayarak Osmanlı aydınlarının uluslararası ilişkileri giderek Hıristiyan Avrupa ve Müslüman dünya arasındaki küresel bir çatışma olarak algılamaya başlaması, o dönemde neredeyse Müslüman nüfusun tamamının ya sömürgeleştirildiği ya da böyle bir tehlikeye maruz kaldığı gerçeğiyle beraber ele alınmalıdır. Cemil Aydın’ın da işaret ettiği üzere, Avrupa’nın tüm dünyayı sömürgeleştirme yarışı karşısında bir güvensizlik ve izolasyon hissi taşıyan yalnızca II. Abdülhamid olmamıştır. Ona muhalafet eden Jön Türkler de uluslararası ilişkileri, Müslüman nüfusların saldırgan Hıristiyan Batı tarafından tehlikeli bir kuşatma altında olması biçiminde tanımlamışlardır (Aydın, 2007: 60). Yani, her ne kadar

Fransa, İngiltere ve Almanya'nın medeniyetlerine hayranlık duysalar da, Jön Türkler Batı'nın uluslararası ilişkilerde başkalarına dayattıkları medeniyet standartlarını kendilerinin ihlal etmesini kınamışlardır. Mevcut saldırılara yeni nesil haçlı seferleri gözüyle bakmışlardır. Bunun en bariz örneği ileriki bölümde ele alınacak olan Osmanlı aydını Halil Halid Bey'in "Hilal ve Haç Çekişmesi" biçiminde durumu özetleyen görüşlerinde görülmektedir. Tanzimat Dönemi'nin medeniyetçilik ideolojisi çerçevesinde gelişen ve kendilerine miras bırakılan evrensel medeniyet anlayışı, Batı'nın mevcut ahlak dışı, emperyalist politikasıyla bir gerilim yaratmıştır. Pek çok Müslüman tarafından algılanan bu gerilim, onları alternatif bir dünya düzeni görüşüne sevk etmiştir. Müslüman halkları Batı'nın zulmünden kurtarmanın bir yolu olarak ulus-aşırı bir birlik kurma ideali, yani Panislamizm, pragmatik ve realpolitik bir seçenek olarak gelişmiştir. Panislamizm bu açıdan, II. Abdülhamid'in kendi şahsiyetinden ziyade, Müslüman dünyasıyla Batılı güçler arasındaki ilişkinin değişen doğasıyla alakalı olarak uluslararası bağlamda ele alınmalıdır. II. Abdülhamid, genel kanının aksine, aktif bir biçimde Batı karşıtı herhangi bir ideoloji ya da bir söylemle kendisinin özdeşleştirilmesinden sakınmıştır. Çünkü o siyaseten böyle bir yolu takip etmeyi uygun görse de daha önce de belirtildiği üzere sürekli Batılılaşmacı-modernleşmeci reformların gerekliliğine inanmıştır (Aydın, 2007: 63). II. Abdülhamid'in hüküm sürdüğü otuz üç yılın, başka bir çok şekilde tanımlanabilmekle birlikte "eğitimden, demiryollarına ve askeri reforma, zirai sulamaya, sınai altyapının ilk mütevazı başlangıcına kadar değişen çeşitli siyasaların uzun dönemli sonuçları yüzünden şekillendirici yıllar" (Deringil, 2007: 26) olarak da tanımlanabileceği gözardı edilmemelidir.

Orhan Koloğlu'na göre de bu türden bir siyaset II. Abdülhamid'in "aşırı dinci" olduğuna delalet etmemelidir. Ona göre Panislamizm, II. Abdülhamid döneminde çok ciddi bir proje olmadığı gibi, Abdülhamid'in kendisi halife sıfatını doğal olarak kullanmakla birlikte asla eylemci bir hareketin liderliğine soyunmamıştır. Panislamizm, Koloğlu'na göre, Avrupalı güçlerin Abdülhamid'i hedef göstererek yarattıkları bir "öcü"dür (Koloğlu, 2002: 276). Panislamizm'in kendi gücünü aşan bir biçimde Avrupalı sömürgeci devletler için bir endişe kaynağı olduğu doğrudur. Fransa'nın Tunus'u 1881'de, İngiltere'nin Mısır'ı 1882'de ele

geçirmesi, Müslümanları Avrupamerkezci dünya düzenine ve Avrupa'nın "uygarlaştırma misyonu"nu meşrulaştırmasına karşı tepki göstermeye itmiş ve böylece bu dönemde Batı'nın tehditlerine karşı Müslüman protestoları artmıştır (Aydın, 2007: 61). Başta İngiltere olmak üzere Avrupalı sömürgeci güçler, birleşik bir gücün kendi egemenliklerini tehlikeye atacağından endişe etmişler ve Müslüman ülkelerde karşı-propagandaya başlamışlardır. İngiltere, Osmanlıların elinde bulunan hilafetin bir meşruiyeti olmadığını, bu makamın gerçek sahibinin Araplar olduğunu ileri sürerek bu dönemde yoğun olarak başlayan hilafet tartışmalarının da fitilini ateşlemiştir.

Panislamizm, İngiltere'yi korkuttuğu ölçüde Almanya'nın işine gelmiş, hatta sonraki dönemde Almanya tarafından doğrudan doğruya desteklenmiştir. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra idareyi ele alan İttihat ve Terakki Partisi, II. Meşrutiyet Dönemi boyunca Pantürkizm'e paralel olarak, Almanya ile çoğunlukla işbirliği içinde Panislamizm siyasetini sürdürmüştür.

İttihat ve Terakki'nin iktidara geldiği dönemde, sansürün de azalmasıyla birlikte pek çok görüş tartışılır hale gelmiştir. Bu dönemde Jön Türklerin ideolojisi Pantürkçülük'tür. Jön Türk liderleri, muhalefet ettikleri II. Abdülhamid'in ideolojisini tamamen üstlenmeyi hemen kabul edememişlerdir. Ayrıca milliyetçiliklerin yükselişe geçtiği bir dönemde Panislamizmden çok emin değillerdir. Bazıları İslam'ı ve Panislamizm'i Osmanlıcılığa ve modernleşme sürecine zarar veren tepkisel güçler olarak görmüşlerdir. Sonraları kendilerine bir karşı-propaganda malzemesi halinde dönecek olan bir durum da İttihat ve Terakki önderlerinden bazılarının dinsiz olarak bilinmesiydi. Ama her şeye karşın Jön Türkler Pan-İslam'ı desteklemeyi sürdürmüşlerdir. Bunun birinci nedeni, Rusya'dan Türkiye'ye göç eden ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde önemli bir güce sahip olan Müslümanların varlığı idi. İkinci nedeni de Cemiyet'in 1912'de merkezini Selanik'ten İstanbul'a taşımış olmasıdır. Burada oldukça dini bir perspektiften politikalarını biçimlendiren Osmanlı derneklerinin desteğine ihtiyaç duymuşlardır. Diğer bir nedeni de pan-İslam'ın Turan hayalleri olan kimi İttihatçılara uygun görünmesiydi. Bu bakımlardan bir prensip olarak değilse de bir politik strateji olarak

İttihat ve Terakki Panislamizm'i sahiplenmiş, 1910 yılındaki kongresinde, Pan-İslam politikalarının kullanılmasına devam edilmesine karar verilmiştir (Landau, 2001: 113-114).

Böylece I. Dünya Savaşından hemen sonraki yıllar, aynı anda oluşan farklı ideolojilerin çeşitlerine uygun olarak dördü bir politikaya şahit olmuştur. Modernleşme, yerel elitlerin Avrupa'nın değerlerine duyduğu sempatiyi; Osmanlılık, iç politikada çok farklı etnik grupların temel bir düşünce etrafında birleşebilmesini; Panislamizm İmparatorluğun içindeki ve dışındaki Müslümanları, Pantürkizm ise İmparatorlukta bulunan Türk grupların Rusya'daki ve diğer yerlerdeki Türkler ile birlik oluşturabilmelerini ifade ediyordu (Landau, 2001: 116).

Jön Türkler ve Alman liderler birçok açıdan ortak hedefe sahiplerdi. İki taraf da kendi hedefleri açısından Rusya'yı Balkanlar'dan ve Orta Doğu'dan çıkarmaya ve böylece İngiltere ve Fransa'nın sömürgeci hayallerini sarsmaya çalışıyorlardı. Jön Türkler'in amacı, İslam dünyasında tekrar Osmanlı'nın öncü olmasını ve kaybettiği toprakları yeniden elde etmesini sağlamaktı. Medine'yi her ihtimale karşı elde tutmak, Kafkasya ve Azerbaycan'daki Müslüman nüfusu özgürleştirmek için sürekli girişimlerde bulunmak ve buralarda bağımsız devletler kurmak gibi girişimler, Enver Paşa'nın Panislamcı ve Pantürkçü eğilimlerinin işaretlerini taşımaktaydı (Landau, 2001: 122). Bir taraftan Almanların siyasi baskılarına bir taraftan da bazı Hintli ve Arap propagandacıların fikir ve vaatlerine kapılan bazı Osmanlı devlet ricali, Panislamizm hareketine olumlu yaklaştılar. Zira pek dindar olmamakla beraber Jön Türkler uygulanması düşünülen Panislam hareketini dünya siyasetinde önemli bir nüfuz elde etme yolu olarak değerlendirmekteydiler. Kafkasya'yı fethetmek, Azerbaycan hükümetini kuvvetlendirmek, Mısır'ı geri almak, Almanya'nın gözünde prestij kazanmak ve idaresinde olan azınlıkları doğal müttefiki olarak gören İtilaf devletlerine bir çeşit karşı-propaganda yapmak, İngiliz ve Fransız entrikaları neticesinde büyük bir boyut kazanmış olan Arap milliyetçiliği duygusunu bastırmak, bu politikanın desteklenmesinde güdülen gayelerin başlıcalarıydı (Hülagü, 1994: 28-29). Almanların planına göre ise, Panislamizm, Hindistan, Afganistan, Türkistan ve Kuzey Afrika'da genel bir Müslüman ayaklanmasına neden olacak ve böylece

İngiltere, Rusya ve Fransa gibi büyük güçler, Alman ordusu onların çok önemli bölgelerine nüfuz ederken, bu ayaklanmalarla meşgul olacaklardı (Landau, 2001: 122-123). Bu sebeple Almanlar, yoğun biçimde Müslüman destekçisi haline gelmişlerdir. Almanlar'ın Müslüman taraftarlığı öyle bir boyuta ulaşmıştır ki, Alman II. Wilhem Kaiser'in Müslüman olduğu dile getirilmiştir. Kaiser Wilhelm ise, kendisinin Hacı Wilhelm Muhammed ismini aldığı, hacca gittiği yolundaki haberlerin yayılmasına müsaade etmiştir. Almanların yaptığı bir başka propaganda da İngiltere'nin peygamberin kabrini yıkmak ve kemiklerini alarak British Museum'da sergilemek amacıyla olduğudur (Hülagü, 1994: 68-69).

I. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda *cihad* Müslümanların tartıştığı önemli temalardan biri olmuştur. Cihad esasen Almanya'nın isteği üzerine ilan edilmiştir. Almanya'nın amacı, dünyanın pek çok yanına dağılmış ve diğer Batılı güçlerin sömürgesi altında olan Müslümanları kazanmaktır. Bunun için de Osmanlı Devleti'nin müttefiği olarak savaşa girmesi için çabalamıştır. Bu yolla diğer Müslümanlar da Halife'nin manevi otoritesine uyacak, Türk ve Alman kumandanların emrinde savaşacak, Arapların ve Afgan Emiri'nin elde edilmesi ve yardımıyla Hindistan istila edilecek, böylece oradaki yetmiş bin Hintli Müslüman'ın ayaklanması mümkün olacaktır. Nil vadisi yoluyla Habeşistan Müslümanlarına varılmak suretiyle bunlar da tahrik edilmiş olacak, Doğu Afrika Almanya'ya yardım edilecektir (Hülagü, 1994: 23). Sonuçta, 1914 sonlarında Osmanlı'nın cihad çağrısı beş fetva ile bildirilmiştir. Almanların da girişimiyle şeyhülislamın verdiği fetvalar gazetelerde yayımlanmış, Türkçe, Arapça, Farsça, Urduca-Hintçe, Tatarca dillerine tercüme edilmiş, İslam dünyasının her yanına dağıtılmıştır (Hülagü, 1994: 34). Fetvalar, bütün Müslümanlar'a Rusya, İngiltere ve Fransa aleyhinde hareket etmek için acele etmelerini emrediyordu. Ayrıca bu üç gücün hakim olduğu topraklarda, aynı zamanda Sırbistan ve Karadağ'da yaşayan Müslümanları, onların ordularına hizmet etmemek, Almanya ve Avusturya ordularının aleyhine davranmamak yönünde teşvik ediyordu. Rusya, İngiltere ve Fransa'nın kendi çıkarları için Hindistan, Asya ve Orta Afrika'da bulunan milyonlarca Müslüman'a acı çektirdikleri belirtiliyor; Müslümanlara dini birlik oluşturmalarının ve İslam'ın

düşmanı olan Rusya, İngiltere ve Fransa aleyhinde savaşmanın önemi hatırlatılıyordu (Landau, 2001: 127).

Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesi ve cihad ilan edilmesi üzerine ittifad-ı İslam hareketini yürütmek üzere bir takım propaganda faaliyetlerine girişilmiştir. Resmi olarak yürütülen propaganda faaliyetlerinin yanında bir de resmi olmayanlar ve gizlice yürütülenler vardır ki bunların başında II. Abdülhamid tarafından kurulmuş olan²⁵ Teşkilat-ı Mahsusa'nın çalışmaları gelmektedir. Teşkilat-ı Mahsusa'nın savaş sırasında Panislamizm ve Pantürkizm siyasetinin propagandasını yapmak üzere çalıştığı görülmektedir. Örneğin, Ahmet Ağaoğlu 1917 yılında propaganda faaliyetlerinde bulunmak üzere Kafkasya'ya gitmiştir. Zira savaş sırasında sürdürülen Panislam propagandasına paralel olarak İttihat ve Terakki üyeleri, özellikle orta Asya ülkeleri ve İran Azerbaycanı'nda Pantürkizm politikasını sürdürmeye çalışmışlardır (Hülagü, 1994: 62).

Teşkilat-ı Mahsusa'nın Panislamizm siyaseti açısından en önemli faaliyeti ise Almanya'nın Müslüman esirlerine propaganda yapması için bazı Müslüman aydınların Almanya'ya gitmesine aracılık etmesidir. Almanya'nın amacı, İngilizlerin ve Fransızların sömürgelerinden toplayıp getirdiği ve cephede önsaflara sürdüğü binlerce Müslüman'ı, ne için, kim adına ve kime karşı savaştıkları konusunda bilinçlendirmektir. Onlara Hıristiyanlar tarafından kendi halifelerine karşı savaştırıldıkları anlatılacaktır. Bunun için Almanya, esir aldığı Müslümanları Berlin'deki kamplarda toplamıştır. Onlara bu kampta cami inşa etmiş, Arapça, Urduca, Rusça gazete yayımlamalarına da izin vermiştir. Bu propagandayı yapmak üzere Arapça bilen Müslüman alim ve hatiplerden de destek almak istemişlerdir. Mehmed Akif, Salih Tunusi, Abdürreşid İbrahim, Halim Sabit gibi isimler bu amaçla Almanya'ya gitmişlerdir. Kazanlı olan Halim Sabit (Şibay) (1883-1946) söz konusu propagandadaki faaliyeti açısından bu isimlerin önde gelenidir. Halim Sabit, bulaşıcı hastalık salgını yüzünden Türk asıllı esirlerle görüşmemiştir ama hastalık tehlikesi

²⁵ Metin Hülagü, Teşkilat-ı Mahsusa'nın II. Abdülhamid döneminde kurulduğunu söylemekle birlikte (1994: 62), bu örgütün kuruluşu hakkında farklı yorumlar olduğunu belirtmek gerekir. Rıdvan Akın, farklı yorumları dile getirdikten sonra durumu şöyle özetler: "Sonuç itibarıyla, teşkilatın Harbiye Nezareti bünyesinde Enver Paşa'ya sadakatle bağlı, giderleri büyük olasılıkla *tahsisatı mestureden* karşılanan bir özel hareket birimi olduğu anlaşılıyor" (2002: 107).

bulunmayan Cezayirli, Tunuslu Müslüman esirleri ziyaret etmiştir. Fakat belirtmek gerekir ki, Halim Sabit Arapların ileri gelenlerinde Fransız dostluğu yerleşmiş görüldüğünden amacına ulaşamamış ve hayal kırıklığına uğramıştır. Ayrıca Halim Sabit'in aktardıklarına bakılırsa, bu Müslümanların halifeye destek olmamalarının nedeni, Jöntürkler'in "dinsiz" addedilmesidir (Keleşılmaz, 2000: 35).

Sonuç olarak Panislamizm siyasetinin ve cihad çağrısının etkisi bazı sebeplerden dolayı sınırlı kalmıştır. Bu sebeplerden başlıcalarını saymak gerekirse; birincisi örgütlenme eksikliği, cihad çağrılarının hedeflenen yerlere ulaşmasını engellemiştir. İkincisi İtilaf Güçleri, çağrılarının Müslüman topraklarına girmesini ve dini ileri gelenlerin bu çağrılara uymasını engellemeye çalışmıştır. Üçüncüsü, pek çok Müslüman başta İngiltere'nin İttihatçıların dinsiz oldukları, Padişahı kullandıkları ve Panislamizm konusunda onu zorladıkları yolundaki propagandasından etkilenerek İttihat ve Terakki idaresine karşı şüphe ile yaklaşmıştır. Dördüncüsü, sömürgeci devletlerin, Hindistan ve Fas gibi Müslüman nüfusun yaşadığı bazı bölgelerinin kendi statülerini tanıması, cihadın gücünü zayıflatmıştır. Beşincisi, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Müslümanların (başta da Arapların) milliyetçilik cereyanından etkilenmesi İslam Birliği projesini suya düşürmüştür. Son olarak da, İslami perspektiften bakıldığında Halifenin İngiltere, Fransa ve Rusya gibi Hıristiyan devletlere karşı cihad çağrısı yaparken, bir kısım Hıristiyan devlete (Almanya, Avusturya) tolerans tanıması kendi içinde çelişki yaratmıştır (Landau, 2001: 128).

2.6. Modernist İslamcılığın Temsilcileri: Cemaleddin Afgani-Muhammed Abduh ve *El-Urvetü'l Vüskâ*

Etkisi sadece İslamcı görüşle özdeşleştirilen Osmanlı aydınlarıyla sınırlandırılmayacak iki Müslüman aydın Cemaleddin Afgani (1838-1897) ve Muhammed Abduh'un (1849-1905) Batı emperyalizmi karşısında verdiği mücadele, medeni Avrupa'nın Müslüman halklara uyguladığı baskı ve sömürü düzeni karşısında şaşkına dönmüş pek çok insan için esin kaynağı olmuştur. **Sırat-ı Müstakim** çevresi ve en önde Mehmed Akif, bu esinlenenlerin başında gelir. Zira talebesi Abduh başta olmak üzere bütün İslam modernistlerinin düşünüş tarzını biçimlendiren Afgani'dir (Gencer, 2008: 433). Derginin başyazarı Mehmed Akif'in **Sırat-ı Müstakim**'deki yazıları daha çok Mısırlı aydınların ve özellikle Abduh ve onun talebesi Mısırlı Ferid Vecdi'den yaptığı tercümelere dayanmaktadır. Afgani'nin Mehmed Akif üzerinde doğrudan bir etkisi olduğunu söylemek zor olmakla birlikte, onun esas esin kaynağı Abduh'un hocası olması itibariyle Akif tarafından önemsenmiştir. Diğer yandan Afgani'nin etkisi çok kapsamlı olmuştur. Osmanlı bağlamına bakıldığında, II. Meşrutiyet Dönemi'nden itibaren Afgani Türkçü ve Batıcı aydınlar arasında ilgi görmüştür (Gencer, 2008: 454). Afgani ve Abduh'un 1884 yılında Paris'te çıkardıkları **el-Urvetü'l-Vüskâ** isimli dergi daha ziyade propagandacı bir amaç ve içeriğe sahip olsa da Batı emperyalizmine karşı başta ittihad-ı İslam görüşü olmak üzere İslam ve modernizm açısından **Sırat-ı Müstakim**'e öncülük etmiş görünmektedir.

Öncülükleri sıfatıyla Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'un duygu ve düşünceleri İslam modernizmine ve Batı karşısında benzer tepki verenlere kaynak teşkil eder. Bu nedenle Afgani ve Abduh'un da değerlendirmeye alınması gereklidir.

Cemaleddin Afgani (1838-1897), esasen dini ya da entelektüel olarak değil, Batı karşısında verdiği anti-emperyalist mücadeleden ötürü siyasi yönüyle ön plana çıkmıştır. Hakkındaki belgeler de Afgani'nin kendisini bir reformcu veya bir din adamı olarak değil, bir siyasi müşavir olarak takdim ettiğini zaten ortaya koymuştur. En azından **Maddecilere Reddiye** (1881) eserini yazana dek, kendisini özellikle din

iddiası olan bir kişi olarak tanımlamadığını göstermiştir (Keddie, 1997: 71). Onun siyasi yönü, doğum yerinden başlayarak kendisi hakkında bir dizi çelişkili bilgi vermesine ve bu muammadan ötürü de onun hakkında efsanevi hikayeler uydurulmasına neden olmuştur. İlişki kurduğu bir takım oryantalistler ve radikal Müslümanlar tarafından göklere çıkarılırken, diğer taraftan muhafazakâr Müslümanlarca kimi zaman din düşmanı bir kafir ya da İngilizlerin desteğiyle Müslümanlar arasına fitne sokmak isteyen bir ajan olarak görülmüştür. Hakkında muhtelif yorumların yapılması, onun bir entelektüelden çok bir eylemci olması ve dolayısıyla hareket ve macera dolu hayatı, fikirlerine, diğer düşünörlere nispetle daha çok “sosyolojik” bir nitelik katmaktadır (Gencer, 2008: 433). Afgani’nin 1866-1868 yılları arasında bulunduğu Kabil’den kovulmadan önce kaleme aldığı şu sözleri, hakkındaki yorumların çeşitliliğini göstermesi bakımından ilginçtir:

(...)
İngiliz halkı benim Rusyalı olduğuma inanır (Rus)
Müslümanlar benim Zerdüşt olduğumu zanneder (Mecûsî)
Sünniler benim Şii olduğum kanaatindedirler (Râfızî)
Ve Şiiler beni Ali’nin düşmanı zanneder (Nâşibî)
Dört mezhebe mensup bazı arkadaşlar benim bir Vehhâbi olduğuma inandılar
Bazı dürüst İmamiler beni Bâbî zannettiler
Muvahhitler beni materyalist zannettiler
Ve sofü, takvâdan mahrum bir günahkâr. (Keddie, 1997: 73)

Afgani hakkındaki şaibeleri çözmek üzere en dikkate değer çalışmayı yapan Nikki Keddie, özellikle Muhammed Abduh ve Mısırlı tarihçi Corci Zeydan’ın yazdıkları Afgani biyografilerinin çarpıtmalarla dolu olduğunu iddia etmektedir. Afgani hakkında bilenen pek çok şey de bu isimlerin yazdıklarından kaynaklanmıştır. Özellikle Abduh’un biyografisi, Afgani’nin çeşitli ölkelerin idari kadrolarındaki ağırlığını abarttığı gibi, daha önce Mısır’da onun dinsiz ve imansız olduğu yolunda çıkan rivayetlere karşı özellikle Afgani’yi müdafaa etmek için yazılmış gibi görünmektedir (Keddie, 1997: 23, 25).

Afgani esasında İranlı olmasına rağmen, sonradan Afgan doğumlu olduğunu iddia ederek kendisi hakkındaki şaibeyi gene kendisi yaratmıştır. Afganistan’da kendisini Seyyid Rumi, yani Türkî diye tanıtırken, İstanbul’da kendisini Afgani diye

tanıtmıştır. Bunun temel sebebi, Müslüman dünyası içinde azınlıkta kalan Şii mezhebine mensup olarak bilinmekten kaçınmak içindir. Bunun bir devamı olarak daha sonraki hayatında ve düşüncelerinde hem geleneksel İran etkilerini ve hem de özellikle 19. yüzyıl ortaları İran'ın dini ve siyasi iklimini de reddetmiştir (Keddie, 1997: 29, 37). Görüşlerini daha geniş kitlelere yayabilmek için Afgani kendince böyle bir tedbir almıştır. Ancak, Afgani hakkında esas önemli olan şey, onun İranlı mı yoksa Afganlı mı olduğu değil, geçen yüzyılda İslam ülkelerindeki siyasal hareketlere olan etkisidir. Gerçekten de sömürü karşıtı hareketin ve vatanseverlik duygusunun 19. yüzyılda Mısır'da yayılması, onun ve çıraklarının önderliğinde olmuştur (İnayet, 1991: 97). Hemen belirtmek gerekir ki, Afgani'nin şöhreti yaygın olmakla birlikte, yönetici kadrolarla ilişkisi her yerde aynı olmamıştır. Bunun sebebi, 19. asırda Müslümanlar arasında yaygınlık kazanan sömürgecilik psikolojisi ile doğrudan ilintilidir. Onun özellikle Rusya, Hint-Pakistan ve Mısır gibi İslami geleneğin zayıf, anti-emperyalist duygunun güçlü olduğu ortamlarda daha çok revaç bulmasına karşılık, Osmanlı, Suriye, Tunus gibi İslami geleneğin ve bağımsızlık duygusunun nispeten güçlü olduğu yerlerde şüpheyle karşılanması bu durumla ilgilidir (Gencer, 2008: 434).

Afgani kendisini tanıyan insanlar üzerinde her zaman için hoş olmasa da güçlü bir etki bırakmıştır. Ateşli bir hatip, kendini inançlarına adanmış, inatçı, dinine ve şerefine dokunulduğunda çabuk kızan biri olarak tanınmıştır (Hourani, 1994: 132). O, insanın içinde yetiştiği çevrenin, düşüncelerinin oluşumunu etkilemesinin güzel bir örneğini verir. Onun reformculuğunda, İngiltere'ye olan husumetinde yetiştiği çevrenin, aldığı eğitimin ve içinde bulunduğu koşulların etkisi büyük olmuştur. İbn-i Sina gibi İranlı İslam filozoflarının onun düşüncesindeki yeri önemlidir. Bu kanaldan beslenerek yapılan dinin rasyonalist yorumu, Afgani'nin Sünni dünyasında kafir olarak saldırıya uğramasına sebep olmuştur. Afgani'nin doğum yeri hakkında şaibeli bilgiler vermesinin ve gerçekte olduğundan daha dindarmış gibi görünerek takıyye yapmasının da kaynağında gene İslam filozofları vardır. Çünkü bu filozoflar rasyonalist düşünceyle dini bağdaştırmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken tepki görmemek için halk içinde tedbirli olmaya çalışmışlar ve bu yolda yapılacak riyakârlığı da mazur göstermişlerdir. O yüzden Afgani'nin sıradan

halka ve aydınlara yaptığı çağrılarının üslubundaki farklılık, kendisinin beslendiği gelenekteki bu takıyvecilikten ileri gelir (Keddie, 1997: 38, 97).

Onun Batı'ya ilişkin bilgisinde ve aynı zamanda Batı ile mücadelesinde gençlik döneminde Hindistan'da geçirdiği yıllarının belirleyici olduğu söylenebilir. Tamamen İslam geleneğinde eğitim görmüş olan Afgani, 19 yaşında Hindistan'a gitmiş ve ilk kez burada modern Avrupa'nın bilimlerini tanımış ve öğrenmiştir (Hourani, 1994: 129). Diğer yandan onun hayatının en büyük özelliği olan İslam ülkelerindeki İngiliz işgalci yönetimine şiddetli karşı çıkışları ve cihada olan ilgisi de büyük oranda gene bu dönemin eseridir. Onun sonraki yıllarda İngilizleri Hindistan'dan çıkarmak üzere Hindularla beraber hareket eden bir milletlerarası Müslüman Birliği fikirleri ilk kez bu dönemde yeşermiş olmalıdır. Çünkü onun 1856-1858 civarında ilk kez Hindistan'da bulunduğu dönem, İngiliz işgalinden hemen sonradır ve Hint ayaklanması sırasında da muhtemelen oradadır. İngilizlerin Hintlilere ve bu arada Hint Müslümanlarına karşı uygulamaları, Afgani'de nefret uyandırmıştır. Bu dönemde İngilizler tarafından gerçek tahsisatın ve gelirin az bir kısmının Müslümanların eğitimi yolunda kullanılması, esas harcamanın Hıristiyanlığın öğretildiği okullar için yapılması; ulemanın geçiminin zorlaştırılması ve toplum içindeki itibarının düşürülmeye çalışılması, onun bu duygularını beslemiştir (Keddie, 1997: 44, 47, 48). İngilizlerin en başından beri Hindistan'da izlediği siyaset, halk arasında ikilik yaratmak biçiminde olmuştur. Önceleri Hinduları destekleyip Müslümanları baskı altında tutan İngilizler, sonradan Hindulara karşı Müslümanların sevgi ve desteğini çekmeye çalışmıştır. İngiltere devlet kurumlarında Hinduların hakimiyetini kırmak istemiş ve bu yönde adımlar atmıştır. Bu siyaset kimi Müslüman liderleri memnun etmiştir. Seyyid Ahmed Han bunlardan biridir (İnayet, 1991: 105). Bu arada II. Abdülhamid'in tahta çıkışıyla halifelik ve Panislamizm propagandası yürütmesi İngilizleri rahatsız etmiştir. Ayrıca Hint Müslümanları arasında, İngiliz yanlılarıyla Panislamizm'i savunanlar arasında bir gerilim doğmuştur. Bir tarafta Seyyid Ahmed Han gibi İngiliz hükümetine bağlılığı savunarak, Osmanlı sultanının kendilerine tebaasıymış gibi davranmasını reddeden Müslümanlar, diğer tarafta Panislamizm'e ve Osmanlı hilafetine sempati duyan Müslümanlar vardır (Ahmed, 1990: 153-155). İngiltere'nin kültür emperyalizmi,

yenilikçi düşünce kisvesi altında topluma benimsetilmek istenmiştir. İşte bu dönemde Hindistan'a ikinci kez gittiğinde Afgani, İngiliz sömürsünün kimliğini daha iyi ortaya koyabilmek ve bunu Müslümanlara anlatabilmek için mücadele etmiştir. İngiliz yanlısı Seyyid Ahmed Han'ın Osmanlı halifeliği ve Panislamizm karşıtı görüşlerine karşı tepkisini göstermiştir. İkisi de özünde reformu savunmakla birlikte, Seyyid Ahmed'in reformdan amacı, Batı ile bütünleşme, Afgani'nin amacı ise Batı emperyalizmiyle mücadeledir. Siyaseten bağımsızlığa olan vurgusu, onu, en az diğeri kadar bilimsel gelişmeleri desteklemesine karşın, yenilikçi düşünürlerin karşısında, Müslümanların eski inanç ve geleneklerinin bekçisi konumuna düşürmüştür (İnayet, 1991: 105; Ahmed, 1990: 157).

Afgani'nin esas aradığı şeyin bağımsızlık olması, onun Hindistan'da İngiliz idaresinden memnun Batıcılar tarafından mahkum edilip muhafazakar bir gelenekçi konumuna düşmesine neden olmuşsa da, esasında o İslam dünyasında hem saf gelenekselciliği hem de tam Batıcılığı reddetmiştir. İctihat kapısının açık olduğunu ve dinde reformu savunduğu gibi, yüzeysel olarak Batı taklitçiliğine de karşı olmuştur. Onun istediği şey, Batı'nın modern ilmine ve teknolojisine sahip, medeniyet yolunda ilerlemiş, bağımsız bir Müslüman devletidir. Bu açıdan bakıldığında reform konusunu bağımsızlık için bir araç olarak gördüğü düşünülebilir. Hourani, onun merkezindeki problemin Müslüman ülkeleri siyasi olarak güçlü ve başarılı yapma sorunu olmadığını; daha ziyade Müslümanları dinlerini doğru anlama ve onun öğretilerine uygun yaşama hususunda ikna etmek olduğunu söylemektedir. Müslümanlar eğer bunu gerçekleştirirlerse ülkeleri zaten güçlü olacaktır (Hourani, 1994: 132). Ancak Keddie'nin anlatımında, bağımsızlık mücadelesi, dinde reform konusundan daha önemli görünmektedir. Afgani, 1880'lerden sonra başladığı Panislamizm çağrısına ek olarak gaddar emirleri ve zalim hükümetleri de kınamıştır. Ona göre, insanlar böyle kişiler için değil, sadece dinin müdafaası için savaşmalıdır. Bununla beraber Keddie'ye göre Afgani herhangi bir reform programı anlatmaz. "O, Müslüman ülkelerin bağımsız kalmasına, genellikle reformdan daha öncelik vermiştir" (Keddie, 1997: 155). Samimi olarak reformla ilgilenmişse bile onun hayatı baştanbaşa, öncelikle yabancıları ve özellikle de İngilizleri Müslüman ülkelerden çıkarmak meselesiyle ilgilidir. Onun Panislamizm programı da zaten bu hedefe

yöneliktir. Bu durumda onun dini reforma olan ilgisi, daha sonraki aşama olan Avrupa tarzında ilerleme ve güçlenme için bir araç olarak kabul edilebilir (Keddie, 1997: 155). Afgani'nin çeşitli yerlerdeki sözleri Keddie'nin çıkarımını destekler niteliktedir. Gerçekten de Afgani, Batı'nın emperyalizminden nefret etse de Batı-merkezci ilerleme düşüncesini olduğu gibi benimsemiştir.

Onun düşüncesinde Müslüman Doğu, Hıristiyan Batı'dan geri kalmıştır. Batı'nın ileride olmasının nedeni, bilgiyi doğru şekilde kullanmasıdır. Doğu'nun geri kalmasının nedeni ise cehaletidir. Felsefe ve bilim ihmal edilmiştir. Evet, Batı, Doğu'nun topraklarını talan etmekte ve Doğu, bu yüzden gelişmemektedir. Ancak, 1879'da İskenderiye'de yaptığı bir konuşmada, Doğu'nun başına gelenlerin gerçek müsebbibi olarak dinin kötüye kullanılması anlamında “fanatizm”i (taassup) ve “tiranlık”ı (istibdad) göstermiştir (Keddie, 1997: 126). Yani Müslümanlar, kötü yöneticilerin ve dini yanlış yönlendiren din adamlarının elinde yozlaşarak gerçek İslam'dan uzaklaşmışlar, bu yüzden karanlığa gömülmüşlerdir. Bu karanlıktan kurtulmanın en iyi yolu Afgani'ye göre modern eğitimidir. Müslüman Doğu, Batı'ya yetişebilmek için Batı medeniyetini yükselten Avrupa'nın yararlı sanatlarını öğrenmelidir. Ancak bunlar taklit yoluyla alınamazlar çünkü bu ilerlemenin gerisinde bütün bir düşünce sistemi ve toplumsal ahlak yatmaktadır. Afgani bunun bilincindedir. Bu nedenle dinde ve toplumsal yaşamda bir yenileşmeden söz eder. Onun “dikkat noktası artık bir din olarak İslam değil, bir medeniyet olarak İslam'dır. İnsanın hareketlerinin amacı sadece Allah'a ibadet değil; bütün kesimlerinde gelişen insan medeniyetini oluşturmaktır” (Hourani, 1994: 134).

1870'de İstanbul'da Darülfünun'un açılışında yaptığı konuşma, onun Batı medeniyetinin biricikliğine ve modern eğitimle bu medeniyetin seviyesine ulaşmanın mümkün olduğuna dair inancını ortaya koymaktadır:

(...) İnsanlık merdiveninde biz de yüксеlelim. Kendimizi cehaletten ve hayvanlık vasıflarından kurtaralım (...) Kardeşlerim artık medeni milletlerden ibret almayacak mısınız? (...) Artık bizim için de bütün sebepler hazırlanmıştır, terakkiye hiçbir mani kalmamıştır (...) (Keddie, 1997: 82).

Geri kalmanın nedenini Doğu'nun kendisinde bulan ve kendi dönemindeki İslam'dan çok Avrupa medeniyetini öven bu Batılılaşma görüşü, Osmanlı düşüncesine değişik düzeylerde hakim olmuştur. Afgani ve Abduh'un, Batıcıların temsilcisi olarak bilinen Abdullah Cevdet'in düşünce yapısı üzerinde etkili olması (Hanioglu, 1981: 137-138, 184) bu açıdan anlamlıdır.

Afgani'nin genelde Batı-karşıtı olarak yorumlanan düşünce dünyası, bu sıfatı ne derece hak eder, aslında tartışmalıdır. Afgani'nin özellikle Hindistan'da yaşadığı tecrübe, onu, bir Batı karşıtıdan ziyade, bir İngiliz karşıtına dönüştürmüştür. Ona göre, İngilizler fazla zeki değildir, ama çok sabırlı, açgözlü, inatçı ve kibirlidir. Arap ya da Doğulu ise çok zeki, ama sabırsız, kanaatkâr ve mütevazıdır. Doğulu, ne doğrudan ne de hakkını ararken sabır gösterir. Bu yüzden İngiliz sebat erdemi sebebiyle en yararlı sonuçları elde etmiştir. Doğuluların sorunu, savurganların, müsriflerin ve sefihlerin hakimiyetine girmiş olmasıdır. Bu israf ve sefihlik devam ettiği müddetçe Batı medenileştirme misyonu adı altında Doğu'yu vesayet altına alacaktır. Sultanın haklarını korumak, emirlere karşı çıkarılan fitne ateşini söndürmek gibi bahanelerle onlara egemen olmak isteyecektir. Bunlar da yetmezse, Hıristiyanları ya da azınlıkları himaye etme, yabancıların haklarını ve imtiyazlarını koruma, halka bağımsızlık esaslarını öğretme, halka aşama aşama kendi kendini yönetme hakkını verme ya da fakir halkın sahip olduğu serveti kontrol ederek onu zenginleştirme gibi gerekçeler sunacaktır. Batı, bu aldatıcı yüzü nedeniyle inandırıcılığını yitirmiştir; büyük kentler, gökdelenler, süslü saraylar, fabrikalar, maden ocakları vardır ama ilmi kazanımlarda elde edilen faydanın karşısında savaşlar ve savaşların acıları çok daha ağır basmıştır. Bu sonuçlarıyla ilerleme, ilim ve medenileşme, ona göre “cehaletten, barbarlıktan ve vahşilikten başka bir şey değildir” (Muhammed Mahzumi Paşa, 2006: 103,105, 118).

Afgani hakkında bilinen en önemli konulardan biri, Paris'te bulunduğu sırada Ernest Renan'ın daha önce de sözü edilen Sorbonne'da vermiş olduğu “İslam ve İlim” başlıklı konferansında İslam hakkında ileri sürdüğü tezlere karşı verdiği cevaptır.²⁶ Afgani'nin kimi muhafazakâr çevre tarafından küfür sayılmış olan ve

²⁶ Cemaleddin Afgani, “Answer of Jamal al-Din to Renan”, *Journal des Débats*, 18 Mayıs 1883.

hatta Afgani'ye yönelik saldırıları bertaraf etmek için kimi öğrencileri tarafından da aslında Afgani'nin kaleminden çıkmadığı ileri sürülen cevabı, Renan'ın tezlerine dayanmaktadır. Bilindiği üzere Renan, bu konferansında İslam ile bilim ve felsefenin birbiriyle uyuşmayacağını, İslam'ın ilerlemeye engel olduğu düşüncesini savunmuştur. İslam dünyasına bilim ve felsefe Arap olmayan kaynaklardan, Yunan ve İran'dan girmiştir. Çünkü ona göre, Araplar, tabiatları gereği bilim ve felsefeye düşmandırlar. Aslında Afgani, Keddie'nin aktardığı metinde de açıkça görüldüğü üzere, "İslam dini her nereye yerleşmişse ilmi bertaraf etmeye çalışmış ve bu maksadına ulaşmak için despotizmden çokça yararlanmıştı" (Keddie, 1997: 205) diyerek, sanılanın aksine, İslam ile bilim ve felsefe arasında hiçbir zaman uyuma olmadığını kabul etmiştir (Karş. Hourani, 1994: 150). Hıristiyanlık da en az İslam kadar bilim ve felsefeyle uyumsuzdur, ama tarihi evrim açısından Hıristiyanlık İslamiyet'ten daha önce ortaya çıktığından, o ilk bağımlılık dönemini aşmış, şimdi de bilim ve gelişme yolunda hızla ilerlemektedir. İslam da vakti gelince reformasyon sürecini yaşayacaktır.

Afgani'nin en yaygın haliyle "Panislamizm'in babası" olarak bilinmesine yol açan şey, onun bir birlik kurmayı anti-empyralist mücadele yolunda atılacak en önemli adım olarak görmesi ve propagandasını İslam Birliği eksenine oturtmasıdır. Bu uğurda ajan, mason, dinsiz gibi ithamlarla karşılaşacak kadar hakkında şüphe uyandıracak işlere bile girişmekten çekinmemiştir. Afganlıların Müslümanların gerçek düşmanı olarak gördüğü İngilizlere karşı Ruslarla ittifak kurması da onun değerlendirmeye aldığı seçeneklerden biri olmuştur. Onun İngiliz karşıtı görüşünün sonuçlarından biri olarak değerlendirilmesi gereken İslam Birliği anlayışı, savaşmayı da içerecek biçimde geniş kapsamlıdır. Bu uğurda, İslam'ın kendini korumak için güce başvurmaktan başka çaresi yoktur. Bu bakımdan İslami öğretilere uysallık ve uyuma rengi veren Müslüman önderlere de sert biçimde saldırmıştır (İnayet, 1991: 120). Ancak yine Keddie'ye dayanarak belirtmek gerekir ki, Afgani Panislamizm ve bölgesel milliyetçilik fikirleri arasında gidip gelmiştir. Onun 1867-68'de Afganistan'da, 1870'de Osmanlı İmparatorluğu'nda ve 1870'lerde Mısır'daki çağruları bütün İslam milletlerinin birleşmesine dair herhangi bir fikirden ziyade yerel ve milli hislere hitap etmiştir. O sırada içinde bulunduğu bölge şartlarında

hangi görüşün anti-empyralist bir silah olarak kullanılabileceğini değerlendirmiş ve o görüşte karar kılmıştır. Bir Osmanlı devlet adamına veya uluslararası bir forumda Müslüman dinleyicilere yapılan çağrıda Panislamcı fikirler uygun görünürken, Hindistan gibi Müslüman-Hindu karışımının bulunduğu bir bölgede, dile dayalı veya kültürel milliyetçilik Panislamizm'den daha uygun düşmüştür (Keddie, 1997: 157). Bunun nedeni şüphesiz Afgani'nin esas ve öncelikli meselesinin mücadele ederek bağımsızlık kazanmak olmasıdır, İslam ülkelerinin ittifak etmesi değil.

Afgani, Mısır'a gittiği sırada El-Ezher üniversitesinden bir grup gence rehberlik etmiş, onlara ilahiyat, fıkıh, tasavvuf ve felsefenin yanında Avrupa müdahalesinin tehlikesini, buna karşı ulusal birliğin ve Müslüman halkların oluşturması gereken daha geniş bir birliğin gerekli olduğunu, hükümdarın gücünü kısıtlayan bir anayasanın önemini anlatmıştır (Hourani, 1994: 129). O sırada Muhammed Abduh da bu grubun içinde yer alan genç bir öğrencidir. Abduh, Afgani'den yoğun biçimde etkilenmiş ve onun tilmizi olarak bilinmiştir. Afgani'nin özellikle Kuran'ı yorumlama yöntemi, tefsire olan hakimiyeti, felsefe ve toplumsal İslam ahlakı konularındaki görüşü Abduh'un gözünü açmıştır (İnayet, 1991:137). Abduh ilerleyen yıllarda kendisinin de okuduğu El-Ezher'de mantık, felsefe, tasavvuf ve kelam dersleri vermiştir.

İslam toplumlarının Batı medeniyetinden etkilenmelerinin sonucunda temel meselesi, kendi kültür köklerini muhafaza etmek olmuştur. Batı'nın nüfuzu karşısında daha güçlü durabilmek ve dolayısıyla kendi kültürünü koruyabilmek için İslam dinini modern hayata uygun bir şekilde canlandırmak, eski gücüne kavuşturmak istenmiştir. İslam, bilindiği üzere sadece ibadete ilişkin olmayıp, devlet idaresinden başlayarak bireyin gündelik pratiğine kadar bütün toplumsal hayatı düzenleyen bir kurallar bütünüdür. Dolayısıyla dini ihya meselesi, kişisel bir yeniden düzenlemeden daha öte bir şeydir ve modern olanın ortaya çıkardığı tüm değişiklikler dizisi ile boğuşmak zorundadır. İşte Abduh'un çözüm getirmeye çalıştığı temel mesele bu olmuştur. Modern bilim ve doğa bilgisi düzeyindeki bütün modern yöntemleri İslam'ın sınırları içerisinde ve onu destekleyen bir unsur olarak sunmaya çalışmıştır (Hodgson, 2003: 348, 349).

Dinin ihya edilmesi, Abduh'ta, İslam modernizminin leitmotiv'i haline gelen Altın Çağ'a dönüş anlamı taşıyordu. Abduh, İslam'ın saflığını koruduğu ilk dönemleri Altın Çağ diye adlandırmıştır. Ona göre İslam'ın saflığını bozan ve onu yozlaştıran şey, Acem ve Türk etkisi olduğundan, saf İslam demek, bir anlamda Arap İslam'ıdır (Gencer, 2008: 546). Dolayısıyla Arap İslam'ını ihya etmek, onun ahlaki köklerini güçlendirecektir. Ancak Abduh dinin ihyasıyla Mısır'da Mehmed Ali'nin başlattığı değişim sürecini durdurmak amacıyla değildi. Batılılaşma kör taklitle değil, değişme ihtiyacı gerçekten hissedilerek yapılmalıydı. Değişim ve ilerleme, İslam doğru anlaşıldığı takdirde zaten ona uygun ve onun doğal sonucuydu. Hiç şüphesiz İslam'ın ilerleme adına yapılan her şeyi onayladığını ve ulemanın da olanı biteni sadece meşrulaştıran bir vasıta olduğunu kastetmemiştir. Tersine İslam'ı bir sınırlama ilkesi olarak düşünmüştür. Değişmenin İslami prensiplere bağlanması ile kastettiği de budur: Müslümanlar, değişmenin önerilen tüm yönleri arasında neyin iyi ve neyin kötü olduğunu İslam sayesinde ayırabileceklerdir (Hourani, 1994: 160-161).

İngilizlerin 1882'de Mısır'ı işgali, müstebit hidivin yabancılara boyun eğmesi ve yönetimin kendisine karşı davranışı nedeniyle duyduğu kızgınlık Abduh'u siyasal faaliyete sürüklemiştir. Abduh, İngiliz işgali döneminde milli direniş hareketine katılmıştır. Ancak işgal gerçekleşikten sonra önce hapse atılmış, daha sonra üç yıl sürgün cezasına çarptırılmıştır. Paris'te sürgün olduğu dönemde Afgani'ye katılmış ve *el-Urvetü'l Vüska* adlı gizli örgütün teşkilatlanmasında rol oynamıştır. İngiliz vekaleti de dahil olmak üzere çeşitli çevrelerin ricası üzerine 1888 yılında Hidiv tarafından Mısır'a dönmesine izin verilmiştir (Hourani, 1994:155). Abduh Afgani'nin yanında siyasal mücadeleye katılmış olmakla birlikte, Afgani siyasi savaşımı, yani Müslümanların sömürü düzeninden kurtulma çabasını dini düşüncenin yenileşmesi kadar hatta ondan daha değerli görürken, Abduh siyasal savaşıma onun kadar inanmamıştır (İnayet, 1991: 151).

Abduh, Avrupa'yı Afgani'den daha az görmüş ve Batı'yı kitap ve basın yoluyla tanımıştır. Fransızca'yı çok kısa süre kaldığı Fransa'da değil, döndükten sonra öğrenmiştir. İngiltere'de kaldığı kısa süre içinde Herbert Spencer ile tanışıp onun **Education** (1861) adlı kitabını Arapça'ya çevirmiş ve Mısır'ın öğretim

sistemini yenileştirmek için onun düşüncelerinden yararlanmışır (İnayet, 1991: 149). Hatta eğitim reformu konusunda II. Abdülhamid'e de bir reform tasarısı sunmuştur (Gencer, 2008: 541). Bununla birlikte o, Avrupa kanun ve kurumlarının Mısır'da uygulanmasının mümkün olmadığına inanıyordu. Avrupa'nın başarıları her ne kadar hayranlık uyandırsa da "başka bir toprakta ekilen kanunlar aynı şekilde işlemezler", çünkü "ruhları" farklıdır (Hourani, 1994: 158).

Muhammed Abduh'un Panislamizm görüşü açısından Osmanlı idaresine yaklaşımı önemlidir. Daha önce de belirtildiği üzere, Abduh'un düşüncesinde İslam İran ve Türk etkisi yüzünden bozulmaya uğradığı gibi, Mısır'daki yozlaşmış düzenden de yine Türk ve Çerkez kökenli Memluk aristokrasisi sorumludur. Ona göre hilafete esasen Araplar layıktır. Ancak o hiçbir zaman siyasi bir Arap milliyetçiliğinden, Abdurrahman Kevakibî ve Şerif Hüseyin gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılarak bir Arap Hilafeti kurulmasından yana olmamış ve ömrünün sonuna kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun bekasını savunmuştur. Araplar her ne kadar hilafetin gerçek sahibi olmayı hak etseler de Türkler buna izin vermeyecektir. Zira onlarda Araplarda olmayan düzenli askeri kuvvet vardır. İslam dünyasında bu iki halkın birbirine düşmesi İslam'a suikast anlamına gelecektir. Abduh, Osmanlı Devleti'ni "topluluğu koruyan bir çit"e benzetmiş, dolayısıyla bir İslam Birliği ve Müslümanların selameti için Osmanlı'nın varlığını gerekli görmüştür (Gencer, 2008: 539-540, 545).

Afgani ve Abduh, 1884 yılında Paris'te buldukları sırada İngiltere aleyhinde Panislamizm propagandası yapmak üzere kurmuş oldukları *el-Urvetü'l Vüska* adlı örgüte bağlı, aynı adla bir dergi yayımlamaya başlamışlardır. Derginin esas yazarının kim olduğu tartışmalı bir konu olmakla birlikte, derginin kapağında yazılı olan şudur: "Siyasi Şef: Cemaleddin el-Hüseyini el-Afgani, Başyazar: Muhammed Abduh. Gazete tüm Doğu ülkelerine gönderilir" (Afgani-Abduh, 1987: 25). Dergi tüm Doğu ülkelerine olmak üzere, isimlerini dergi idaresine bildirenlere ücretsiz dağıtılmıştır. Derginin çıkış amacı ise, genelde Doğu halklarını, özellikle de Müslüman halkları uyandırmak olarak belirtilmiştir. Dergide Doğu halklarından

kendi aralarındaki çatışmalara son verip silahlarını kendilerini bölmeye çalışanlara karşı doğrultmaları istenmektedir (Afgani-Abduh, 1987: 446).

Genel kanı, **Urvetü'l-Vüska**'da bütün yazıların Abduh'un kaleminden çıktığı şeklindedir, çünkü yazılar has Arapça ile yazılmıştır. Oysa Afgani'nin kullandığı üslup, yazarının Arap olmadığını göstermektedir. İstanbul yıllarında Afgani ile yaptığı sohbetlere dayanarak onun biyografi niteliğinde hatıralarını yazan Muhammed Mahzumi Paşa, Afgani'nin Abduh'a **Urvetü'l-Vüska**'nın redaktörlüğü görevini verdiğini söylemektedir (2006: 26). Ancak yazıların kimin kaleminden çıktığından daha önemli bir konu vardır ki, o da arkaplandaki düşüncedir. Derginin İngiliz sömürü siyasetine karşı devrimci harekete kendini hasretmesi, dergiye Abduh'tan ziyade Afgani'nin düşünce tarzının egemen olduğunu göstermektedir (İnayet, 1991: 117). Mahzumi'ye göre, dergi genelde Doğulular, özelde ise Müslümanlar üzerinde, daha önce hiçbir vaizin vaazının, hiçbir uyarıcının uyarısının yapamadığı etkiyi yapmıştır (2006: 26). İlk sayısı 13 Mart 1884'te yayımlanan dergi yalnızca 18 sayı çıkabilmiştir. Yayın hayatının kısalığına rağmen, derginin çağdaş İslami basın doğmasında ve İslami hareket üzerinde etkisi büyük olmuştur (Afgani-Abduh, 1987: 27).

İttihad-ı İslam düşüncesini ilk defa ve en gür biçimde seslendiren **Urvetü'l-Vüska**, bu bakımdan **Sırat-ı Müstakim**'in öncülü sayılır. **Urvetü'l-Vüska** dergisinde işlenen, İttihad-ı İslam, Batı sömürgeciliğine karşı İslam alemini kalkındırmak ve seviyesini yükseltmek, Mısır'ın İngiliz sömürgesi olmasını engellemek gibi temel konular aynı zamanda **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad**'ın da konularıdır. Ayrıca her iki dergiye de ayetlerden hareketle ad vermek²⁷ ve dergilerin dağıtıldığı coğrafyanın da aynı olması (Irak, Mısır, Şam, İran, Arap Yarımadası, Hindistan, Afganistan neredeyse tüm İslam ülkeleri) sayılabilecek diğer benzerliklerdir (Karadeniz, 2008: 52).

²⁷ Bakara Suresi, 256. Ayet: “(...)Artık kim tâgutunu (şeytanı) inkar edip Allah'a iman ederse böylece o Allah'tan kopmayan çok sağlam bir kulpa [urvetu'l vuska] tutunmuştur.” **Sırat-ı Müstakim** (dosdoğru yol) tamlaması ise Kuran-ı Kerim'de 40'a yakın farklı yerde geçmektedir.

3. BÖLÜM

***SIRAT-I MÜSTAKİM* ÇEVRESİ OSMANLI-TÜRK AYDINLARINDA BATI ELEŞTİRİSİ**

“Üstün ırkların alçak ırklara karşı hakkı vardır. Onlar için bir hak var diyorum; çünkü onlara karşı bir görev de var. Üstün ırkların aşağı ırkları sivilleştirme sorumluluğu vardır (...) Bugün Hindistan’da İngiliz fethinden bu tarafa, eskiye göre, daha çok adaletin, ışığın, nizamın, kamu ahlakının olduğunu inkâr etmek mümkün mü? Afrika’daki zavallı toplumların Fransız ya da İngiliz milletinin koruması altına girmesinin iyi olduğunu inkâr etmek mümkün mü?”

Jules Ferry²⁸

“Tarih kafilesinden geri kalma, büyük siyasi güçlere yem olma ve bir şekilde yeniden sömürülme ve istismar edilme kaygısı bizde öyle bir korku yaratıyor ki, bizi bu gafletten kurtarabilecek bilinci etkisi altına alıyor.”

Dâryûş Şâyeğân²⁹

Batılı’nın kendisine ve “kendisi dışındakilere”³⁰ bakışı ile bir Doğulu’nun kendisine ve Batı’ya bakışını oldukça net bir şekilde yansıtan yukarıdaki iki alıntı, esasen meselenin özünü de vermektedir. Batılı, diğerlerini kendi eliyle medenileştirilmesi gereken geri halklar olarak görürken, Doğulu, onun gücü, baskısı ve parlak gelişmişliği karşısında hem ezilmiş, hem de büyülenmiştir. Bir yandan onunla aynı ilerleme hızını yakalayıp ona geriden yetişmek telaşı, diğer yandan da sömürülme, boyunduruk altına alınma, maddi-manevi varlığını yitirme endişesi bir arada yürümüştür. İster tam bir sömürge konumunda kalmış olsun, isterse yarı-

²⁸ Fransız siyasetçi Jules Ferry (1832-1893)’nin sözlerini aktaran Langlois vd. 2000: 5.

²⁹ Şayegan, 2008: 56

³⁰ İngilizcedeki “The West and the Rest” ifadesi, Batı-merkezci dünya görüşünün en iyi özetidir.

sömürge diye tabir edilen, siyasi olarak bağımsız görünmekle birlikte kendi kaynaklarını kullanma yetkisi elinden alınmış, emperyalizme göbekten bağlı bir ülke olsun, Batı-dışı toplumların Batı ile karşılaşma süreçleri, en azından fikri düzeyde, “endişe” açısından benzer sonuçlar doğurmuştur.³¹ “Medeniyet” denilen o sihirli değnek sorgulanmış, benliğini ve kendi öz-kimliğini yitirme endişesi düşünen zihinleri sarmıştır. Bütün bu, geri kalma-sömürülme arasında gidip gelen endişeyi doğuran şey ise, 19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak süregelen iktisadi ve siyasi gelişmelerin vardığı nokta, yani emperyalizmdir.

Bu bölümde Osmanlı son dönem aydınlarının Batı’ya yönelik eleştirileri ve bu eleştirilerin dayanak noktaları incelenmeye çalışılmaktadır. Bugün de hala hakim olan Batı’ya yönelik çifte algı, modernist İslamcılarının görüşleri üzerinden en iyi biçimde takip edilebilmektedir. Zira onların, Osmanlı Devleti’nin nasıl kurtulacağı sorusuna eşlik eden bir başka sorusu da İslam aleminin geleceğinin ne olacağı ve içinde bulunduğu durumdan nasıl kurtulacağıdır. Batı-dışında kalan dünyanın önemli bir kısmının Batı sömürgesi haline gelmiş Müslüman toplumlar olması, onların Batı eleştirilerine dini bir ton katmakta, eleştirinin çapını da genişletmektedir.

II. Meşrutiyet Dönemi’nde Osmanlı Devleti’nde modernist İslamcılık, **Sırat-ı Müstakim** ve devamında **Sebilürreşad** dergisinde yazan ya da dergiye yazı gönderen isimlerin düşüncelerinde en iyi temsil edilmiştir. Dolayısıyla bu dergi çevresi, İslamcılarının Batı’ya yönelik eleştirilerini değerlendirmek için uygun çerçeveyi sunmaktadır.

³¹ Yine de bir Osmanlı Müslüman aydını ile Hint ya da Rusya Müslümanlarının Batı konusundaki tutumlarını eş-değer tutmamak gerekir. Osmanlı ülkesinde muhafazakarlığı nedeniyle İslamcılar bile Batı kültürüne karşı, sömürge tecrübesi yaşamış olanlar kadar şüpheli ve itici bir eğilim içinde olmamış, iyi ve kötü yanlarıyla daha mesafeli bir konumdan bakabilmiştir. Bkz. Ortaylı, 1999: 248-249.

3.1. *Sırat-ı Müstakim* Dergisi ve Modernist İslamcılığın Genel Çerçevesi

Sırat-ı Müstakim ve onun –II. Meşrutiyet Dönemi sonrasında içerik açısından dönüşüme uğrayacak olmakla birlikte– büyük ölçüde bir devamı niteliğinde olan **Sebilürreşad** dergisi, 19. yüzyılda gelişen modernist İslamcı düşüncenin son dönem Osmanlı Devleti’ndeki en önemli temsilcisi olmuştur. Modernist İslamcılık ya da diğer bir ifade ile İslam’ı reformdan geçirerek, modernleştirerek, yeniden egemen kılma düşüncesi, Doğu-Batı ilişkileri çerçevesinde tepkisel bir görüş olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Doğulu aydınların Batı hakkındaki görüşlerini anlamak açısından modernist İslamcılarının görüşleri, zengin bir malzeme sunmaktadır.

Modernist İslamcılık, özlü bir biçimde ifade etmek gerekirse “Batı’nın hakimiyetiyle başa çıkabilmek için İslam öğretisinin çağdaş dünyaya uyarlanması, İslam’ın bir dünya görüşü olarak yeniden yorumlanması, bir bütün olarak yeniden hayata hakim kılınmak üzere İslami öğretinin ideolojik bir söyleme kavuşturulmasına yönelik fikir arayışlarının bütünü” (Gencer, 2008: 219) olarak tanımlanabilir. İslam’ı ve modernizmi uzlaştırma düşüncesinin doğasını anlamak için bu düşüncenin ortaya çıkış koşullarına göz atmak yerinde olur. Tarihsel açıdan bakıldığında her toplum gibi Müslüman toplumlar da her zaman değişime uğramış olmakla birlikte, bu değişimin sebep ve sonuçlarının yorumlanma biçimi, Batı işgaliyle karşılaşıldığında dönüşüme uğramıştır. Önceleri değişimin, ilahi iradeye bağlanarak, uluslararası bir olay olarak anlaşılmasından ve sonuçlarıyla baş etmenin çarelerini aramaktan kaçınılmıştır. Yabancı işgaliyle birlikte kendini savunma tepkisi olarak yeni düşünce biçimleri ortaya çıkmış, böylece Müslümanlar geçmişlerine bakmaya, akılcı bir gözle sorunun -işgal edilmiş olmanın- sebeplerini aramaya ve kendi ruhsal ve düşünsel kaynaklarında bulunabilecek çareler üretmeye yönelmişlerdir. Yabancı işgali, böylece farkında bile olmadan Müslüman toplumun geçmişteki Altın Çağ anısını canlandırmaya yardımcı olmuştur. Neticede işgal altındaki Müslüman topraklarında siyasi ve askeri açıdan meşruiyeti elden giden İslami devletin çöküşü, temel bir örgütlenme biçimi olan cemaatin canlanmasına yol açmış, eğitimli modern ve

geleneksel elit tabakasını topluluğun İslami kimlik ve kültürünü yeniden güçlendirmek için çareler bulmaya sürüklemiştir. İşgal altındaki topraklarda gerek geleneksel gerekse yeni liderlerin yeni düzene itaat etmeleri ve modern olmakla beraber yarı-sömürgeci bir orta sınıf olarak ortaya çıkmaları, kitleleri yabancılaştırmış ve kapitalist sistem ile Avrupa işgalinin yarattığı güçlüklerle başa çıkabilecek ve toplumları için İslamcı bir hareket tarzı çizecek yeni popülist liderlerin ortaya çıkmalarına olanak sağlamıştır. Böylece, dini yeniden canlandırmak ama aslında yeni düzenle (modernlikle) İslamî bir uyuşma arayan dinsel uyanışçı hareketler ortaya çıkmıştır. Bu hareketler eylem ve düşünce modeli olarak kendilerine Arabistan'ın hazcı ve putperest toplumundan ahlaki ve yasalara saygılı bir toplum yaratan Peygamber'in kendisini örnek almışlardır. Ayrıca *hadisler* de modern hümanist *ihya* (yenilenme) hareketinde ve İslam rönesansı ile reformunda meşrulaştırıcı bir araç olarak önemli rol oynamışlardır (Karpas, 2010: 7-9).

Bu düşünce, yani yabancı bir kültürün saldırısını onunla uzlaşarak aşma çabasının neticesi olan *ihya* düşüncesi, Osmanlı, Mısır, Suriye, Tunus, İran, Hindistan ve Rusya gibi Batılı hayat ve düşünce tarzıyla yoğun etkileşime girmiş ve gelişmiş İslami bölgelerde hakimiyet kazanmıştır. Mısır'da Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Hindistan'da Seyyid Ahmed Han, Seyyid Emir Ali gibi isimler bu harekete öncülük etmişlerdir. Düşünsel açıdan bu etkiye verilen tepkiyi tarihsel olarak konumlandırmak gerekirse, İslam'ın ve Türklüğün ilerlemeye mani olduğu sloganına dayanan Batılı düşünsel saldırıya karşı 1860'larda Yeni Osmanlılar, 1880'lerde Mısırlı modernistler İslam'ın yeniden yorumlanmasına yol açan entelektüel bir hesaplaşmaya girişmişlerdir (Gencer, 2008: 210).

Osmanlı Devleti'nde İslam'ın siyasal bir ideoloji haline gelmesi ise ıslahat hareketleriyle birlikte giderek ilmiye sınıfının, dini düşüncenin taşıyıcıları olan kurumların eski itibarlarını ve etkinliklerini kaybetmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Ancak ıslahat kaçınılmaz olduğundan ve padişah da ulemanın desteğine ihtiyaç duyduğundan bir taraftan bu sınıfa yeni imkanlar sunarken, yenileşme düşüncesine karşı yoğun muhalefete devam edenleri bertaraf etmiştir. Devlet nimetlerinden yararlanan ulema, bu ıslahatların şeriata uygunluğunu dile getirmiş, bu

şekilde modernleşme sürecinde yaygın biçimde görülen dinin araç olarak kullanılması işine katkı sağlamıştır. Sonuçta eskiden öncü konumunda olan ulema, bu kez takipçi konumuna geçmiştir. II. Abdülhamid'in imparatorluğun birliğini korumak için uyguladığı İslamcılık ideolojisine karşılık aralıksız sürdürdüğü modernleşme girişimleri, onun ilmiye sınıfının gücünü bastırmasına ve kendi kontrolü altında tutmasına neden olmuştur. Bu şekilde modernizmle uzlaşan Müslüman aydınlar, kendilerini –bu yakınlaşmadan çıkarı bulunan- İttihat ve Terakki'nin yanında bulmuşlardır (Kara, 1994: 47-50). Sonuçta büyük çoğunluk ilmiyenin geleneksel yapısından taviz vererek siyasi gidişe katılmış, bir yandan da başındaki sarığı muhafaza etmekten yana tavır koymuştur (Kara, 1994: 56).

Batılılaşma girişimleriyle paralel olarak ortaya çıkan kültürel benliğin kaybı endişesine imparatorluğun dağılma endişesinin eklendiği bu son dönemde İslamcılık düşüncesi önem kazanmıştır. İsmail Kara'nın II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılık ideolojisine ilişkin yaptığı konumlandırma yerindedir: “Osmanlı ülkesindeki İslamcılık hareketini ‘bir kalkınma ve kurtuluş ideolojisi’ olarak Osmanlıcılık hareketinin devamı, milliyetçilik ve bir ölçüde Türkçülük cereyanının öncesi şeklinde ele almak doğru olur” (Kara, 1997: 27). İslamcılığa bu konumunu veren şüphesiz tarihsel konjonktürdür. Balkanlardaki ve Hıristiyan Arapların öncülüğüyle başlayan ayrılıkçı hareketler Osmanlıcılık ideolojisini boşa çıkarmıştır. Özellikle Balkan Savaşı, dönemin fikir akımları arasındaki farklılıkları keskinleştirmiştir. Balkan Savaşı'nın ortaya çıkardığı esas büyük dalga Türk milliyetçiliği olmuştur. Balkan hezimetinin yarattığı şok, travma ve olumsuz sonuçlar gerek devlet yönetimi ve siyaset düzeyinde, gerek kültürel alanda, gerekse halk arasında Türk milliyetçiliğine yönelişi arttırmış, “Selanik ve Rumeli'nin kaybindan sonra Türklerin yüzü Turan'a çevrilmiştir” (Köseoğlu, 2004: 117; Tekin Alp, 1915'ten akt. Berkes, 2007: 419). Batıcılar için Balkan Savaşı “milli ve toplumsal ahlakın oldukça bozulmuş olduğu gerçeğini” göstermiştir. “Yüzyıllarca kulaklarını çekerek, yüzlerini tokatlayarak yönettiğimiz Balkanların yaramaz çocuklarının bugün bizi döğerek, tekmeleyerek evimizden kapı dışarı etmeleri[ni]” sağlayan, bu başarı ve üstünlüğü onlara veren kuvvet, Avrupa medeniyetinin kabiliyet ve kuvvetidir, “Avrupalılaşmaktır” (Tüccarzade İbrahim Hilmi, 1997: 100, 174). Gene aynı şekilde

Abdullah Cevdet de Çatalca'da patlayan toprakların, Edirne'ye atılan güllerin Osmanlı'yı uykusundan uyandırıp uyandırmayacağını sormaktadır. Onun esas korkusu Bulgar toprakları değil, Avrupa medeniyetine karşı gösterilen muhafazakarlıktır: “Bizim ebedi düşmanımız ne İtalyan'dır, ne Bulgar'dır, ne Rus'dur, ne Yunan'dır. Bizim ebedi düşmanımız zayıf, cahil ve fakir olmamızdır” (Abdullah Cevdet, 1328 ve 1330'dan akt. Hanioglu, 1981: 364-365). Bu tür görüşlere karşı İslamcılar için ise Batıcıların yüceltikleri Batı medeniyeti, Balkan Savaşı karşısında seyirci ya da kışkırtıcı olarak gözüktükçe, onlar seslerini daha da yükseltmişlerdir. Batı tarafından ihanete uğradıklarını düşünen İslamcılar için bu savaş Haç ve Hilal çatışmasıdır; Hıristiyan dünyasının İslam dünyasına çevrili son savaşıdır (Berkes, 2007: 419). Dönemin geneli açısından söylemek gerekirse İslamcılık akımı, II. Meşrutiyet'in düşüncesine hakim siyasal ve ideolojik akımların en etkili ve kuvvetlisi olmuştur (Tunaya, 2007: 1). Bu etkinlik yayın dünyasına da yansımış ve İslamcılık II. Meşrutiyet Dönemi dünya görüşlerinin yayın bakımından en geniş alana sahip olan düşünce akımı haline gelmiştir. **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad** dışında **Beyanü'l-Hak**, **Hikmet**, **İttihad-ı İslam**, **Volkan**, **Tearüf-i Müslimin**, **Mekâtib** ve **Medâris**, **Liva-yı İslam**, **Mahfel** İslamcılar tarafından yayımlanan başlıca süreli yayınlardır. **Tasavvuf** ve **Muhibban** dergileri ise tarikat çevreleri tarafından yayımlanmıştır (Gündüz, 2007: 214).

Bu akımı, en başta da belirtildiği gibi, Osmanlı Devleti'nde **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad** dergisi etrafında toplanan entelektüeller en iyi şekilde taşımışlardır. Bu nedenle kısaca dergi hakkında verilecek bilginin ardından, dergi içeriği üzerinden modernist İslamcılığın öne çıkan tezlerini ele almak gerekmektedir.

3.1.1. *Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad* Dergisi

Sırat-ı Müstakim Dergisi, II. Meşrutiyet'in ilanının ertesi günü 11 Temmuz 1324 (24 Temmuz 1908) tarihinde Ebülulâ Zeynülabidin (Mardin, 1881-1957) ve Serezli Hafız Eşref Edib (Fergan; 1883-1971) tarafından kurulmuştur. Dergi **Sırat-ı Müstakim** adıyla en son 16 Şubat 1327 (29 Şubat 1912) tarihine kadar 182 sayı olarak yayımlanmış, sonrasında Eşref Edib tarafından içeriği zenginleştirilerek **Sebilürreşad** adıyla yayımlanmaya devam etmiştir. Dergiyi çıkaran isimler büyük ölçüde aynı arkadaş ve tanıdık çevresine mensup modern eğitim almış hoca ve bürokratlarla ilmiye sınıfı mensuplarından oluşmuştur. Derginin başyazarı Mehmed Akif, derginin hem yazar kadrosunu hem de içeriğini etkilemiştir. Dergide sürekli yazısı yayımlananların bir kısmı, örneğin Babanzade Ahmed Naim, Ferid (Kam), Mehmed Fahreddin, Ispartalı Hakkı, Midhat Cemal (Kuntay), Halim Sabit (Şibay), Tahirü'l Mevlevî (Olgun), Ahmed Hamdi (Akseki), Akif'in dostu ya da öğrencisidir (Mertoğlu, 2008: 9, 11).

Dergi daha ilk sayısından Akif'in önceden yazdığı şiirlerini yayımlamaya başlamıştır. Eşred Edib, anılarında Akif'in şiirleri dolayısıyla **Sırat-ı Müstakim**'in yok sattığını yazmaktadır. Buna göre, derginin gerek Türkiye'de, gerek İslam aleminde büyük şöhret kazanmasında, Akif'in yazılarının ve şiirlerinin etkisi büyük olmuştur. **Sırat-ı Müstakim** İslam aleminin her tarafına yayılmaya başlamış, özellikle de Rusya'ya binlerce nüsha gönderilmiştir. Akif'in yazıları Rusya Müslümanları arasında büyük ilgi uyandırdığından, Çarlık Rusya'sı bu durumdan rahatsız olmuş ve derginin dağıtımında pek çok güçlük çıkarmıştır. Ahmet Ağaoğlu da kendisine Azerbaycan'da **Sırat-ı Müstakim**'in çok dikkatli şekilde takip edildiğini söylemiştir (Eşref Edib, 1940: 4-11).

Dergi yazılarının dili Osmanlıca olmakla birlikte zaman zaman Arapça, Farsça ve Urduca yazılara ve beyannamelere de yer verilmiştir (Mertoğlu, 2008: 11). Dergi sadece haberlere ve makalelere yer vermemiş, Abdürreşid İbrahim'in **Alem-i İslam** eserinde olduğu gibi bazı eserler kitap olarak yayımlanmadan önce fasikül

halinde derginin eki olarak verilmiştir. Ayrıca tefrika edildikten sonra kitaplaşan pek çok yazı da mevcuttur (Mertoğlu, 2008: 13).

Dergide telif yazıların dışında çok sayıda çeviri de yayımlanmıştır.³² Dergideki en çok çeviri Mehmed Akif'e aittir; kendisinden en çok çeviri yapılanlar da Mısır'dan Muhammed Ferid Vecdi ve Muhammed Abduh'tur. Bu isimlerin çevirileri nicelik olarak çok olduğu gibi, savundukları görüşleri de Akif benimsemiş, kendi fikri olarak sahiplenmiştir (Mertoğlu, 2008: 19). **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad**'da yayımlanan yazıların konu başlıkları şöyle sıralanabilir: 1. Tefsir-i Şerif, 2. Hadis-i Şerif, 3. Sosyal meseleler, 4. Felsefe, 5. Fıkıh ve fetva, 6. Edebiyat, 7. Tarih, 8. Talim ve terbiye, 9. Hutbe ve mevaiz, 10. Siyasiyat, 11. İslam kavimlerinin hayatları, 12. Mektuplar, 13. Matbuat, 14. Şuûnat (güncel haberler) (Ceyhan, 1991: IX).

Sırat-ı Müstakim'in ilk dönem yazılarında İttihat ve Terakki'ye tam bir destek söz konusudur. Derginin ilk olarak devlete ait Matbaa-i Amire'de basılmış olması önemlidir. Bu durum derginin hükümetçe desteklendiğini göstermektedir (Gündüz, 2007: 219). Ayrıca dergi idarehanesi II. Abdülhamid aleyhtarı, İttihat ve Terakki yanlısı olarak bilindiğinden 31 Mart Olayı sırasında isyancı askerlerin baskınına uğramıştır.

Dergi siyasal olarak hem Mısırlı reformcuların hem de Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi olmak üzere Yeni Osmanlılar tarafından başlatılan ve daha sonra İttihat ve Terakki'yi oluşturan Jön Türklerin devam ettirdiği, istibdat karşıtı, Kanun-i Esasi ve Meşrutiyet taraftarı çabaların devamı olarak görülebilir. Zaten Yeni Osmanlılar hareketinin genç bir mensubu olarak Bereketzade İsmail Hakkı'nın derginin önemli yazarları arasında yer alması, Mehmed Akif'in önemli bir Jön Türk olan Hoca Kadri'nin öğrencisi olması gibi örnekler bu çizgideki devamlılığın somut göstergeleri olarak düşünülebilir. Özellikle "terakki" düşüncesinde ve dinin eski saf haline kavuşturulduğu takdirde İslam aleminin gelişme gösterme kabiliyetine içsel

³² **Sırat-ı Müstakim**'deki "Yazarlara Göre Telif, Tercüme ve Neşir Sayıları" tablosu için bkz. Mertoğlu, 2008: 15. **Sebilürreşad**'ın 8. ve 14 ciltler arasındaki dönemine ilişkin sayısal veriler için bkz. Gündüz, 2007.

olarak kavuşacağı düşüncesinde bu etki belirgindir. Bir başka etkilenme ise bir kısım yazarın hem medrese eğitimi almış, hem de Avrupa’da felsefe ve doğa bilimleri tahsil etmiş olmasından kaynaklanır. Bunlar Fransızca bilmektedirler. Mülkiye’de veya Darülfünun’da “Batılı” düşünce mirasıyla- özel olarak da Fransız pozitivizmi ve Herbert Spencerci evrimcilikle- doğrudan temas kurmuşlardır (Mertoğlu, 2008: 18; Debus, 2009: 107).

Derginin 3. ciltten başlayarak Türkiye dışındaki Müslümanlara ilgisinin arttığı görülmektedir. Hemen her sayıda Rusya, Hint, Çin, Afrika’da, hatta İngiliz, Fransız metropollerinde yaşayan Müslümanlarla ilgili haberler yer almaya başlamıştır (Sarıhan, 1996: 40). Bu kapsamda Türk dünyası da derginin ilgi alanı içinde yer almıştır. Bu nedenle de türlü sebeplerle İstanbul’a gelen imparatorluk dışındaki Müslüman aydınların ziyaret ettikleri yerlerden biri bu dergi idarehanesi olmuştur. Ahmet Ağaoğlu (Ahmed Agayef), Yusuf Akçura, İsmail Gaspıralı (Gasprinski), Ayaz İshaki, Abdürreşid İbrahim gibi Rusya’dan gelen aydınların dergiyle ilgileri bu şekilde kurulmuştur (Erişirgil, 1956: 134). Bu isimlerin yanında, Halim Sabit, Troytskili Ahmed Taceddin, Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü, Alimcan el-İdrisi, Kırmımlı Yakub Kemal gibi Türk dünyasından gelen ya da dergiye yazı gönderen başka isimler de vardır. Bu bağlamda **Sırat-ı Müstakim** dergisi hem özellikle Akif’in çevirileri üzerinden kendini gösteren Mısır merkezli reformculuktan, hem de yazar kadrosunda bulunan çok sayıda Rusya göçmeni Türk aydından etkilenmiştir. Böylece dergi, 20. yüzyılın başında ceditizm (Tatar modernleşme hareketi) ile Arap reformculuğunun bir buluşma alanı olmuştur (Georgeon, 2005: 67). Belirtmek gerekir ki, Türk dünyasından yazarların dergide yazmış olması, derginin milliyetçiliğinin değil, çeşitliliğe açık oluşunun bir göstergesidir (Gündüz, 2007: 227). **Sırat-ı Müstakim** dergisi, Osmanlı birliğini muhafaza anlamında Osmanlılık idealinin henüz önemini tamamen yitirmediği, Batıcılık karşısında dini ve milliyetçi hassasiyetlerin bir arada yürüdüğü, geçişkenliğe sahip olduğu ve tam anlamıyla birbirinden ayrışmadığı II. Meşrutiyet’in erken döneminde yayın hayatına girmiştir (Mertoğlu, 2008: 17). Bu yüzden başlangıçta derginin ufku son derece geniştir. Bu ilk dönemde geleneksel ya da öncelikli olarak dini yönelimli yazarların yanı sıra Türk milliyetçiliğini temsil eden

ya da dar anlamıyla “İslamcı” olmayanlara da rastlamak mümkündür. Ancak Batıcı yazarlar dergide hiçbir zaman temsil edilmemiş, bu yönelimle en başından itibaren mücadele edilmiştir (Debus, 2009: 33).

Ancak zamanla dış etkilere bağlı olarak (Bosna-Hersek’in kaybı, Bulgaristan’ın bağımsızlık ilanı, Yemen İsyanı, Arnavut Ayaklanması, İtalyanların Trablusgarp’ı işgali) ilk yılların “hürriyet” sayesinde her meselenin hallolacağı şeklindeki iyimser hava dağılmış, görüş ayrılıkları daha keskinleşmiş, **Sırat-ı Müstakim** daha homojen ve belirgin bir biçimde “İslamcı” bir yapıya kavuşmuştur (Debus, 2009: 35; Georgeon, 2005: 106). Balkan Savaşı Müslüman duyarlılığı arttırdığı gibi Türkçülük fikrini de yükseltmiştir. Bu ayrışmanın neticesinde, Akçura, Ağaoğlu, Mehmed Şemseddin, Halim Sabit gibi isimler **Türk Yurdu** ve **İslam Mecmuası** gibi Türkçü yönü ağır basan yayınlar çıkarmaya başlamışlardır (Mertoğlu, 2008: 18). Türk milliyetçiliğinin Osmanlı İmparatorluğu için tehlikeli sonuçlar getirebileceği düşüncesine varan **Sırat-ı Müstakim** grubu ise giderek Panislamizm’e yönelmiş ve ilerlemeci tutumunu yavaş yavaş terk etmiştir (Georgeon, 2005: 67).

Ebülulâ Mardin Eşref Edib ile ortaklığını bitirmiş ve yayıncılıktan çekilmiştir. Bundan sonra Eşref Edib’in idaresinde olarak dergi 24 Şubat 1327 (8 Mart 1912) tarihinden itibaren **Sebilürreşad** olarak hayatına devam etmiştir. **Sırat-ı Müstakim** ile arasındaki sürekliliği vurgulamak için de -10. cilde kadar- yeni sayı numarası ile **Sırat-ı Müstakim**’den devreden sayı numarası (1-183) şeklinde bir arada kullanılmıştır. 1914-1916 yılları arasında on beş günde bir yayımlandığı devre ve dönem dönem yaşanan maddi sıkıntıların yol açtığı sıkıntılar sayılmaz ise haftalık olarak yayımlanmıştır. Kasım 1915’ten sonra altı ay, Mart 1916’dan sonra iki ay yayımlanamamış; Ekim 1916’dan itibaren de 20 ay süre ile örfi idare tarafından kapatılmıştır (Gündüz, 2007: 223).

Sebilürreşad’da özellikle 12. ciltten sonra konular sığlaşmış ve fikir hareketliliği yerini yavaş yavaş daha naif konulara bırakmıştır. Uzun mektuplar, tasvir edici yazılar, fıkıh ve Arabî ilimlerle ilgili uzun yazılar yer almaya başlamıştır. 1. Dünya Savaşı ile birlikte cephelerden gelen haberler verilmeye başlanmış, İttihad-ı

İslam propagandası ve cihad çağrısı yapılmıştır. Savaşın başlamasıyla birlikte Elvâh-ı İntibah, Ehl-i Salib Mezalimi, İslam Askerine, Cihad-ı İslam gibi yeni konu başlıkları oluşturulmuştur (Debus, 2009: 36; Gündüz, 2007: 225). 1925 yılında Takrir-i Sükûn Kanunu ile kapatılan **Sebilürreşad**, Eşref Edib tarafından 1948-1966 yılları arasında tekrar yayımlanmıştır.

3.1.2. II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılık Akımının Ana Meseleleri

İslamcılık bir politika olarak II. Abdülhamid tarafından izlenmiş olsa da, İslamcılık fikriyatı ancak Abdülhamid tahttan uzaklaştırıldıktan sonra ortaya çıkan serbestlik ortamında yapılabilmıştır. Bu açıdan bir fikir hareketi olarak İslamcılık **Sırat-ı Müstakim**'in yayın dünyasına girişiyle hız kazanmıştır (Kara, 1997: 29).

Peyami Safa, İslamcılarının programından söz ederken bu düşüncede olanları iki kısma ayırmıştır. Buna göre, İslamcılarının bir kısmı şeyhülislam Musa Kazım, Mahmud Esad gibi “koyu şeriatçi”dırlar. “Bunlar için ‘şeriat mahz-ı hikmet, mahz-ı hakikat ve mahz-ı adalettir. Ahkâm-ı diniye ve şer’iyeden zerre kadar inhiraf caiz değildir’”. Diğer tarafta ise Mehmed Akif, M. Şemseddin, Said Halim gibi, yabancı dil bildiklerinden Batı kültürüyle az çok temaslarından kazandıkları bir eleştiri ruhuyla “kaba sofu”lardan ayrılanlar vardır (Safa, 2006: 64). Hilmi Ziya Ülken ise Afgani ile başlayan ve Mısır’da Muhammed Abduh, Ferid Vecdi ve Kazanlı Musa Carullah; Hindistan’da Muhammed İkbâl tarafından geliştirilen yeni İslamcılık akımının Türkiye’deki etkisi neticesinde **Sebilürreşad** yazarlarının iki sınıfa ayrıldığını belirtmektedir. Bunlardan bir kısmı (Babanzade) Ahmed Naim gibi gelenekçi İslamcılıkta devam etmiş, fakat bir kısmı medrese ile mektebi birleştirme eğiliminde olanlardır ki aralarından İsmail Hakkı İzmirli, M. Şemseddin (Günaltay) gibi modernistler yetişmiştir. Ülken’in sınıflamasında Şeyhülislam Musa Kazım gibi modernizm ile gelenekçilik arasında orta yolu tutanlar veya Mustafa Sabri gibi doğrudan doğruya modernizme karşı olanlar da vardır (Ülken, 1966: 443).

Sırat-ı Müstakim dergisi çevresindeki isimler için birinci ortak çerçeve modernist İslamcılıktır. Modernist İslamcı düşünce, adından da anlaşıldığı üzere, İslam dini ile modernizmin uzlaştırılması esasına dayanmaktadır. Bu açıdan

İstanbul/hilafet merkezinden bir yandan İslam dünyasına diğer yandan da Avrupa'ya uzanma teşebbüslerini birlikte yürütmektedir. Bir taraftan İslam dünyasının aynı ya da farklı coğrafyalarındaki birimleri arasında haberleşme ve yardımlaşma kanalları aranarak fikri-siyasi birlik imkanlarını yoklamak, diğer taraftan da Müslümanlar arasında bilgi ve yoruma dayanan ortak bir Avrupa (medeniyet) imajı inşa edilmek istenmiştir (Kara, 2000: 15-16). Bu açıdan **Sebilürreşad**'ın 9. cildine başlarken ortaya koyduğu hedefler aslında bu akımın genel çerçevesini de ortaya koymaktadır:

[1.] Garplıların esrar-ı terakkilerini anlamak, [2.] Avrupa medeniyetinin ne gibi şeylerini almaklığımız icab edeceğini tayin etmek, [3.] ahlâk-ı fâzıla-i İslamiyemiz dahilinde fikren, sanaten ilerlemek için iktiza eden esasları tetkik etmek, [4.] Avrupa maarif ve terakkiyatından Müslümanları haberdar ederek nazar-ı intibahlarını açmak, şevket-i İslamiyenin payidar olmasını temin edebilmek (...) (SR,1328'den akt. Kara, 2000: 19).

Bu alıntıda dile getirilen “esrar-ı terakki”, “ahlak-ı fazıla-i İslamiye” ve “maarif” ifadeleri, İslamcı düşüncenin anahtar sözcükleridir. İslamcılık, İslamiyet'in ahlaki (manevi) düsturlarına sahip olarak, onlardan ödün vermeden Batı'nın maddi gelişmelerinin alınmasından yanadır. Maddi gelişmişlik, ilerlemenin göstergesidir ve bu ilerlemenin kaynağında ise yolu eğitimden geçen “ilim ve fen” vardır.

İslamcılığın maddi-manevi ayırımına dayanarak yaptıkları bu çözüm önerisi, İslam dünyasının cari durumuna bakılarak yapılmaktadır. Buna göre İslam dünyası gerileme (intihat) halindedir. Ancak İslam dünyasının geri kalmışlığının sebebi dinin kendisinde değil, Müslümanların ataletinde, gevşekliğinde ve kendini beğenmişliğinde aranmalıdır:

Alem-i İslam'ı etkisi altına almış olan bütün marazların sebebi gurur fi'd-din, yani prensiplerinin dikkate alınmayarak dinin yanlış yorumlanmasıdır; bu dine mensup olmanın verdiği gururla, salt Müslüman olmanın her derde deva olacağı sanılmaktadır (Aksekili Ahmed Hamdi, 1335'ten akt. Debus, 2009: 241).

Müslüman kavimler ve hükümetler İslamiyet ilkelerinden uzaklaşmışlardır. İslam'ın özünden uzaklaştıkça, onun özünde var olan “ilerleme” mantığına ve yeniliklere açık olma düşüncesine sırt çevirmişlerdir. İslam'ın özünde atalet, cehalet ve yaygın biçimde anlaşıldığı anlamda tevekkül yoktur. Bunlar Müslümanları tembelliğe ve miskinliğe sürüklemiştir. Osmanlı son döneminde modernist İslamcı düşüncenin en önemli temsilcilerinden Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi³³ (1865-1914) İslam dininin özünde akla ve ilme uygun olmakla birlikte, mezheplerin ihtiyaçları ve bir kısım alimin İslam anlayışı yüzünden bozulmaya uğradığını kabul etmektedir. Buna göre nakilcilik akla tercih edilmiştir. İlim yalnız ibadet ve hukuk kurallarına, tefsir ve hadislere dair bilgilere hasredilmek istenmiştir. Ahmed Hilmi'nin “dinlere musallat olan iki bela” diye adlandırdığı *zühd* (her türlü zevke karşı koyarak kendini ibadete verme) ve “ruhbaniyet” İslam toplumunda gerilemeye neden olmuştur. Esasen İslamiyet'te ruhban sınıfı olmamakla birlikte Ahmed Hilmi alimlerin, şeyhlerin ve din adamlarının bazı imtiyazlar elde ettiğini, maaşlarının farklı olduğunu, dolayısıyla ruhbanlığa benzer bir durum oluştuğunu belirtmektedir. *Zühd* nedeniyle tembellik ve karamsarlık İslam toplumunu etkisi altına almıştır. Bu türden bir İslam anlayışının fen ve sanayinin gelişimine izin vermesi mümkün değildir (Filibeli Ahmed Hilmi, 1982: 612-614).

İslamcılık düşüncesinde bir taraftan İslami ilkeler ilerlemenin kaynağı, teşvikçisi gibi sunulurken, diğer yandan modernleşmenin önünde engel olarak kabul edilen (kadercilik, tevekkül gibi) dini öğeler bertaraf edilmek, reformdan geçirilmek istenmiştir. Yeni Osmanlılar zamanında da Jön Türkler döneminde de İslam'dan ve

³³ Hilmi Ziya Ülken'in “Şehbenderzade'de İslamcılığın aydın ve geniş bir ufku vardı. Batı felsefesinde bilgisi, sosyolojiye ait ciddi yazıları doğucularla batıcılar arasında satıhta kalan gerginliği ortadan kaldıracak bir kuvvet göstermekte idi. Henüz sosyoloji yayınlarının Spencerciliği aşmadığı yıllarda Ahmet Hilmi ilk defa bütün tanınmış Fransız sosyologlarına temas etmekte, sosyal etkenler ait yazılarında sosyal hayatı kuşatan şartlar bütünü nasıl tetkik edeceğimizi anlatmaktadır ki, bu hazırlık Durkheim sosyolojisinin başladığı yıllarda dahi tamamlanamamış olan önemli bir ciheti teşkil etmekte idi” (Ülken, 2005: 293) sözleriyle sosyolojik değerini zikrettiği Ahmed Hilmi, **Sırat-ı Müstakim**'de yalnızca iki makale yayımlamış olmasına karşın, kendisinin yayımladığı **Hikmet** adlı haftalık gazete, **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad**'ın yanı sıra dönemin dini değerlerinin esas alındığı en önemli yayınlarından biri olmuştur. Ayrıca Ahmed Ağaoğlu, Halim Sabit, Ahmed Hamdi Akseki, Bursalı Mehmed Tahir, Kolçeli Abdülaziz gibi **Sırat-ı Müstakim**'de yazan isimler **Hikmet**'te de yazmışlardır. Bu açıdan **Sırat-ı Müstakim** ile **Hikmet**'in aynı çizgide yayın yaptıkları söylenebilir. (Filibeli Ahmed Hilmi, 2005: 23, 88).

dini öğelerden daha çok muhalefet aracı olarak yararlanılmıştır. İslam halka nüfuz etmek, meşruiyet kazanmak ve ulemayı yanlarına çekmek için kullanılmıştır. İslam'a bu türden bir yöneliş İslam'ın siyasi ve sosyal taraflarının daha da önemsenmesine neden olmuştur. Modernleşmeyle paralel giden İslamcı anlayış yeni bir İslami ifade biçimini de geliştirmiştir. Örneğin “tevekkül” ya da “miskin” gibi günlük hayatla yakından ilgili olan ve daha önce olumsuz bir anlam taşımayan kelimeler, aktivist bir insan ve toplum projesi takip eden çağdaş Müslüman aydınların dilinde modernleşmenin önündeki engeller olarak olumsuz anlamlar kazanmışlardır. Ayrıca geleneksel dünya görüşünü sürdüren kurumlar (medrese, tekke gibi) modern düşünce ve kurumlara uyarlanmış ya da ortadan kaldırılmıştır (Kara, 1994: 20-21).

İslamcılığın var olan inhitat durumundan kurtulmak için öne sürdüğü tek yol ise İslam'da “öze dönüş”tür. İslam en saf haliyle Altın Çağ adı verilen dönemde varlık göstermiştir. Altın Çağ sözcüğü, İslam'ın Peygamber ve Dört Halife devrine gönderme yapmaktadır. Zira bu dönemden sonra Müslümanlar (en başta da ulema) ve yöneticiler dini doğru anlamamışlar ve onu yozlaştırmışlardır. Modernist İslamcılık, çağın gereklerini dinin temel metinlerinden yola çıkarak yakalamak amacındadır. Modernist İslamcılığın modernizmi, onun kısmen rasyonel oluşundan kaynaklanmaktadır. Kuran, Sünnet gibi İslam esaslarına dayanmakla birlikte, bunların yorumlanmasında, ferdin ve toplumun yaşayışlarını düzenleyecek kaidelerin İslam kaynaklarından çıkarılıp uygulanmasında aklı ve ilmi esas tutmak isteyişindedir. Onların modernizmi, 20. yüzyıla uymaları, İslamcı esasları donmuş kalıplar olmaktan kurtararak çağdaş ihtiyaçlara göre yorumlamak isteğinde birleşmektedir. (Tunaya, 2007: 19-20). Bu istek ise onların “içtihat kapısının açık olması gerektiği” söyleminde ifadesini bulmaktadır.

İslam kaynaklarının günün gereklerine uygulanması ve bu gereklerin meşrulaştırılmasında araçsal bir zemin olarak kullanılmasına bir başka örnek de meşrutî idarenin ve meclisin Kuran ve hadislerde yer alan “şûra” mefhumuna dayandırılarak savunulmasıdır. Said Halim Paşa'nın meşrutiyeti Osmanlı sosyal ve siyasi yapısına uygun olmadığı gerekçesiyle reddetmesi (Said Halim Paşa, 2006: 49-73; Kara, 1997: 55) hariç tutulursa, İslamcı aydınlar Abdülhamid istibdadına

muhalefet eden İttihat ve Terakki'ye, bu istibdada son veren Meşrutiyet'e can simidi gibi sarılmışlardır:

[Önceden] Devlet-i Aliye Avrupa komisyonlarında insan sıfatıyla anılmazdı. En adi milletleri millet sayarlardı bizi saymazlardı. “Bir iki kişinin idaresi altında yaşarlar, insan mı onlar” derlerdi. Milletvekilleri olacak, anayasa olacak, meclis olacak, herkes güvende yaşayacak. Zulüm, istibdat olmayacak. İnsanlık böyle olur. (Manastırlı İsmail Hakkı, 1324'ten akt. Şişman, 1976: 6)

Batı medeniyetine maddi ve manevi ikiliğinden bakan her Osmanlı aydınında görülen ortak bir eleştiri konusu da “taklitçilik”tir. Taklitçilik eleştirisinin birbirini bütünleyen iki yönü vardır. Birincisi, Batı medeniyetinin *alınması gereken* yönü, yani İslamcı düşünürlerin gözünde iyi olan yönü, onun çalışmaya, bilime ve eğitime önem veren, ataleti, tembelliği üzerinden silkip atmış, durmadan ilerlemeye adanmış düşünce yapısıdır; dış görünüşü değil:

Çocukları tepeden turnağa bir Avrupalı gibi giydirip ancak onu yine de peri masallarıyla büyütme tutarsızlıktır. “Çocuklarımızın kafasına bir şapka geçirmekle akvam-ı medeniye sırasına girdik zannediyorsunuz. Lakin bu pek bâtil bir zandır. İçi peri masallarıyla, umacı hikâyeleriyle harab olan bir kafa, dışına kasket geçirmekle ma'mur olmaz! Kavmiyeti feda etmenize mukabil ne kârınız oluyor?(...) İnsanların maymundan azma yahut maymunların insandan bozma olduğunu iddia edenlerin elinde böyle birçok maskaralıklarımızla birer canlı hüccet [delil] olduğumuzu gördükçe içim kan ağlıyor!” (Mehmed Akif, 1987: 31).

“Yüzeysel Batılılaşma”, Osmanlı toplumuna kendi kimliğini yerinden etmekten başka bir fayda sağlamayacaktır. Demek ki önemli olan kılık kıyafet değil, ilmi düşüncedir. İkincisi, Doğululuğun *korunması gereken* yönü “milli hüviyeti”, “milli hususiyetleri”dir. Milli hüviyeti oluşturan öğeler, adetler, ananeler ve inançlardır. Batı'nın bütün iyi taraflarını alarak memleketi hak ettiği ileri noktaya taşımak paylaşılan bir idealdir, ancak bunu yaparken “Doğulu olduğumuzu asla akıldan çıkarmama[k]” gerekir:

Her Osmanlı milli hususiyetlerinin bütününü Avrupalıların milli hususiyetleriyle mübadele etmeye kalkışacak olursa ortada bir millet kalır ki o da herhalde Osmanlı milleti değildir (...) Eğer biz bugün her türlü milli hususiyetlerimizden soyularak büsbütün Avrupalılaşacak olursak emin olalım ki, Frenklerin en aşağı bir tabakasını teşkil ederiz. Çünkü Doğu mahsulüyüz, büsbütün Batı'yı temsil edemeyiz. (Ferid [Kam], 1997: 30, 31)

Osmanlı Devleti'nin giriştiği ıslahat hareketleriyle birlikte devlet ricali, mevcut durumunu tespit ederken artık kendisini “Avrupa medeniyeti”ne göre kıyaslamaya, ideal tiplerini, açıklama ve çözüm tekliflerini İslam'da ve kadim Osmanlı sisteminde değil Batı'ya ve Batılı ölçütlere referans yaparak aramaya başlamıştır. Referans noktasının Avrupa olması, yönetici sınıfın ve aydınlarını ağır baskısından kurtulamadıkları “geri kalmışlık” mefhumunu da zihinlere yerleştirmiştir (Kara, 1994: 18). “Batılılaşma (...) aslında *gecikmişliğin kabullenilmesi* anlamına gelen büyük model kaymasıdır. Her türlü atılımı ve planlı çabayı daha en başından bir sürüklenişe, bir *kapılmaya* dönüştüren bir kaymadır bu. (...) Yenileşme atılımı daha en başından yaralıdır. Osmanlı eliti, Batı ile kendini *karşılaştırmaya ancak karşılaşmadan yenik çıkarken başlar*” (Koçak, 1996: 99). Böylece daha en başından, üstün olduğu varsayılan bir yabancıyla karşılaşmanın, benliğini o yabancıya göre tanımlamak zorunda kalmanın, onun karşısında yetersiz hissetmenin yol açtığı “narsisistik yara” (Gürbilek, 2004: 82), bugün de geçerli olan, Osmanlı-Türk aydınlarının kendilerini “eksiklik” ve “yoksunluk” mefhumları üzerinden değerlendirmelerine neden olmuş, bu da onları, hiçbir zaman kurtulamadıkları bir “model” ve “kopya” handikabı içerisinde sıkıştırıp bırakmıştır (bkz. Ahıska, 2005: 15-51). Bu genel değerlendirmenin bir parçası olan modernist Müslüman aydınların da birçok konuda bu kaygıdan azade olduklarını söylemek mümkün değildir. Bir yandan dini ıslah ederek bu geriliğe çare aranırken, paradoksal olarak, diğer yandan da kendilerini gerilikle itham eden Batılı oryantalist düşünceyle mücadele etmek zorunda kalmışlardır.

Belirtmek gerekir ki, Oryantalizmden bağımsız bir Oksidentalizm düşünülemediği gibi, Batı'nın İslam dünyasına yönelik fiili uygulamaları ve yine

oryantalist argümanlarından bağımsız bir İslamcılık düşünülemez. Çünkü Müslüman aydınlar mesailerini, Batı işgallerini kınamanın yanı sıra, Oryantalistlere “cevap” vermeye ve onların argümanlarını çürütmeye vakfetmişlerdir. Bu argümanların en yaygın ve bilinen örneği “İslam’ın ilerlemeye engel olduğu”dur. Cemaleddin Afgani ve Namık Kemal’in ünlü Renan reddiyelerinden başlayarak II. Meşrutiyet Dönemi’nin İslamcılara varıncaya dek her birinin Kuran’dan ve hadislerden de destek alarak bu tezi çürütmeye çalıştıkları görülmektedir.³⁴ II. Meşrutiyet Dönemi’nde, çevirisini Abdullah Cevdet’in yaptığı Hollandalı oryantalist Reinhardt Dozy’nin (Doktor R. Dozy) iki ciltlik **Tarih-i İslamiyet** (1908 ve 1909) adlı eseri bu duruma en iyi örneklerden biridir. Dozy’nin İslam dinine yönelik eleştirileri Manastırlı İsmail Hakkı, İsmail Fenni (Ertuğrul), Ferid (Kam), Mehmed Akif gibi İslamcı yazarlardan büyük tepki görmüş, **Sırat-ı Müstakim** kamuoyunu “Tarih-i İslamiyet’in neşri karşısında sükunet”e davet etmiştir (SM, 1324: 383-384). Öyle ki Ahmed Hilmi’nin **Tarih-i İslam** (1911) adlı temel eseri, Dozy’nin ithamlarına cevap olarak yazılmıştır. Şehbenderzade Ahmed Hilmi’ye göre, İslam dini insan aklının görevini ve önemini tarihte hiçbir zaman inkâr etmemiştir. Ahmed Hilmi, İslam dininin akla uygunluğunu desteklemek için, dinler arasında “doğal din”³⁵ vasfına uyanın İslam olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre İslam’ın bütün toplumsal kuralları insan doğasına ve aklî muhakemelere uygundur. (Filibeli Ahmed Hilmi, 1982: 612). Ahmed Hilmi gibi Mehmed Akif için de İslam “din-i fitrî”, “din-i tabii”dir. Akif’e göre İslam’ın ortaya çıkışından kısa süre sonra benzeri görülmemiş bir medeniyet ortaya çıkarması da onun doğal din olmasından ileri gelmektedir (Mehmed Akif, 1997: 477).

³⁴ Batı merkezci tarih görüşünün bir uzantısı olan “ilerleme” (terakki) olgusunun, döneme bir zihniyet dönüşümünün yaşanması olarak daha genel bir çerçeveden bakıldığında, İslamcılar tarafından da mutlak suretle benimsenmiş, kendi anlam dünyalarına uygun olarak yorumlanmış olması anlaşılır bir durumdur. **Sırat-ı Müstakim** üzerinden II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarında terakki fikrini kapsamlı bir biçimde değerlendiren bir çalışma için bkz. Yusuf Küçük, **II. Meşrûtiyet Dönemi İslâmcılarında “Terakkî” Fikri: Sırat-ı Müstakîm Örneği**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.

³⁵ *Doğal din*, din doğrularının kökünü akılda bulan ya da bu doğruların hangi din ve mezhepte olursa olsunlar, ancak akılla uzlaşabilenlerini kabul eden din anlayışına dayanır. Buna göre din, insanın doğasında yerleşiktir. Yani din, vahyin değil, aklın ürünüdür: hakikate hiçbir aracıya gerek duymadan sadece akıl kullanılarak ulaşılabilir. Bkz. Gökberk, 2007: 183.

Üstelik İslam'ın bilime ve ilerlemeye yakınlığı, İslam'ın hoşgörü sahibi olması gibi tezlerin desteklenmesinde öncelikli olarak Batılı kaynaklar kullanılmıştır. Akif'in "namuslu oryantalistler" dediği (1997: 477) isimlere dayanarak İslam'ın hakiki medeniyet kaynağı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu isimler arasında John William Draper, Gustave Le Bon, Edward Gibbon gibi yazarların yanı sıra Kont Henri de Castries, İngiliz misyoner Isaac Taylor ve Alphonse de Lamartine vardır. Bu şekilde gayrimüslim yazarlardan alıntılar yapmak ya da kaynak göstermek suretiyle dergi, objektif olduğu izlenimini uyandırmak istemiş olmalıdır (Debus, 2009: 256- 257). Sonuç olarak oryantalizm, (modernist) İslamcılık karşısında kurucu bir söylem olarak ortaya çıkmıştır.

Sırat-ı Müstakim dergisi çevresindeki isimler için -ilkini de kapsayan- ikinci ortak çerçeve ise Batı eleştirisidir. Burada esasen eleştiri konusunun Batı emperyalizmi olduğunu vurgulamak gerekir. Batı'nın emperyalizmi ve sömürgeciliği İslam dünyasındaki gerilemenin temel dışsal nedenidir. İslamcılarının düşüncesinde Batı'da maddi uygarlıkla ters orantılı olarak ahlak çökmüştür. Gerek din, gerekse ahlak açısından bu kadar kötü olan Batı uygarlığının İslamcılarının inkar etmediği dünyaya üstünlüğünün nedeni, orada dinin yerini almış olan dünyasal görüşün başka ulusları sömürme, köleleştirme vicdansızlığını meşrulaştırmasıdır (Berkes, 2007: 417). Batı onların gözünde adaletten, geleneklere saygı hasletinden yoksun, ahlaki düşkün ve sömürgecidir (Tunaya, 2007: 7-8).

Dergide "siyasiyat", "şüun" ve matbuat" başlıkları altında dünya siyaseti ve İslam dünyasındaki gelişmeler takip edilmiştir. Bir milletin geleceğinin güvencesinin, o millet ile diğer hükümetler arasındaki ilişkilerin bilinmesine bağlı olduğu derginin temel argümanlarından (Debus, 2009: 87). Yazarlar, Batı emperyalizmine karşı savunmacı bir siyaset olarak geliştirilen İttihad-ı İslam/Panislamizm propagandası yaptıkları gibi, derginin kendisi de İslam dünyası içinde yaygın haberleşme ağı kurarak bu amaca hizmet etmiştir. Sonuçta birlik ve dayanışma için haberleşme zorunludur. Derginin en belirgin konusu Avrupa devletlerinin İslam bölgelerini paylaşma ve sömürgecilik sorunudur. Tek tek devletlerin tasviriyle ilgili olarak ifadeler ise konjonktürelidir. Manastırlı İsmail

Hakkı'nın Ayasofya Camii'nde verdiği ve **Sırat-ı Müstakim**'de "Mevaiz" başlığıyla yayımlanan vaazlardan birinde sarf ettiği şu sözler örnek verilebilir:

(...) İngiltere var ki, hakikaten bu hürriyetten memnundur (...) "Varsın ilerlesinler, kendi kendilerine adam olsunlar, terakki etsinler" böyle diyor. Fransa da hürriyetten memnun. (...) Dinler başka, varsın olsun. Bize lazım olan insanıyettir. Ulum ve maariftir. (...) Ancak Rusya ve Avusturya entrika ve hile peşinde. (...) (Manastırlı İsmail Hakkı, 1324'ten akt. Şişman, 1976: 6, 27)

Manastırlı'nın İngiltere ve Fransa lehindeki sözleri, bu ülkelerin Jön Türkleri himaye etmiş olmalarından da kaynaklanmaktadır. İlerleyen dönemde, Birinci Dünya Savaşı yaklaştıkça bu olumlu ifadeler Almanya'ya doğru yön değiştirecektir.

Modernist İslamcıların, Müslüman dünyayı ezen Batı emperyalizmi ve sömürgeciliğine karşı eleştirel tutumlarına karşın, güçlü olanın gücünü kullanması, hayatta kalmak için güçlü olmanın gerekliliği, zayıf olanın yok olmaya mahkum olması gibi 19. yüzyılın sonlarındaki yeni emperyalizmin dayanağı olan, güç ve başarıyı yücelten sosyal Darwinci argümanları sahiplendikleri de görülmektedir:

Meşrutiyetin ilanıyla bütün memleket hürriyetin nurlarıyla doldu. Bütün Avrupa devletleri bunu taktir etti. Ama buraları taksime kalkışmıştı Avrupa. Nasıl olur şimdi bunu taktir etsin? *Elbet o zaman kim olsa öyle yapardı.* Bir yerde yağma varsa herkes koşar. Taksim olacak. Kendisi niçin hariçte kalsın? Elbet o da bu yağmadan hissesini almaya kalkışır. *Buna bir şey denemez* (...) O Reval konferansları, o müzakereler ne idi? Hep bizim için, *hep bizi taksim için. Hakları da vardı.* Kim olsa böyle yapar. Mezalim ve istibdatla memleketler ateş içinde kalmıştı. Buna karşı sessiz kalmak insanıyet mi? *Hem istifade var, yağmadan kim kaçar?* Değil mi nasıl olsa bu devlet ortadan kalkacak, bari biz de bir pay kapalım diye bütün hükümetler hazırlanıyorlardı. (Manastırlı İsmail Hakkı, 1324'ten akt. Şişman, 1976: 8, 21; vurgular bana ait. BK)

Manastırlı İsmail Hakkı, fırsat ele geçtiğinde zayıfı ezmenin meşru olduğunu kabul etmiş görünmektedir. İleriki kısımda Mehmed Akif'in, güçlü olmak için İslam'ın servet biriktirmeyi meşru kabul ettiği hatta zekat yoluyla teşvik ettiği

şeklindeki görüşlerinde de görüleceği üzere, haklı olmak için güçlü olmak gerektiği düşüncesi İslamcılarının benimsedikleri düşüncelerdendir.

Esther Debus, **Sırat-ı Müstakim** çevresinin Avrupa sömürgeciliğine karşı getirdiği argümanın Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenlik talebiyle anti-emperyalist söylemin bir karışımı olduğunu belirtmektedir. İkinci Balkan Savaşı'nda Osmanlı birlikleri Edirne'yi geri aldıklarında Selimiye'de **Sebilürreşad**'ın detaylı bir şekilde bildirdiği bir kutlama gerçekleştirilmiştir. Hindistan, Tunus, Rusya, Mısır gibi yerlerden Müslümanlar gelmiş, “Afrika Müslümanları adına” Abdülaziz Caviş, “Asya Müslümanları adına” da Abdürreşid İbrahim birer konuşma yapmışlardır. Bunun dışında Bombay'da, Etiyopya'da haber “coşkuyla” karşılanmıştır (Debus, 2009: 94-95). Osmanlı seçkin ve aydınları, Batı emperyalizminin hedefi olan Müslüman dünyayla İslam bağıyla kurdukları duygudaşlığın yanında, Osmanlı'nın İslam dünyasında öncü ve “medenileştirici” rolü olduğuna inanmışlardır. Ahmet Mithat Efendi'nin sözleriyle “yenilik ve ilerlemede Osmanlı'nın rehberliğine ihtiyaç duyan” Müslüman Doğu'ya bakarken, Osmanlı İmparatorluğu'nu Batı emperyalizminin bir kurbanı olarak değil, muktedir bir güç olarak görmüşlerdir (Herzog ve Motika, 2009: 150). Bu algı, Osmanlı merkezdekilerin Batı'nın yanı sıra, kendi Doğu'larına nasıl baktıklarına işaret eden önemli bir göstergedir³⁶.

Sırat-ı Müstakim için geçerli olan daha geniş çerçevenin Batı eleştirisi olarak tespit edilmesinin nedeni, II. Meşrutiyet yıllarının önemli bir kısmında **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad** dergisinde, İslamcı olmayan, Türkçü aydınların da yazı yazmış olmalarıdır. Bunların başında Türkçülüğün en önemli iki ismi Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu gelmektedir. Hatta denebilir ki derginin “siyasiyat” başlığı altındaki Osmanlı, İslam dünyası ve Büyük Güçler arasındaki uluslararası siyasete değinen yazıların önemli bir kısmı bu yazarların kaleminden çıkmıştır.

Yusuf Akçura (1876-1935), bütün mesaisini temel olarak “Şark Meselesi”ne hasretmiştir. Batı'nın üstünlüğü karşısında içine düşülen buhrandan çıkmanın yollarını tartıştığı **Üç Tarz-ı Siyaset** (1904) adlı meşhur makalesinde Osmanlıcılık,

³⁶ Bu bakış Doğu'ya giden Osmanlı seyyahlarının ifadelerinden izlenebilir. Bkz. Herzog ve Motika, 2000; ayrıca Makdisi, 2002.

İslamcılık ve Türkçülük siyasetlerinden en geçerli olanın Türkçülük siyaseti olduğuna kanaat getiren Akçura, bu eseriyle “laik düşüncenin tam ve mükemmel bir yapıtını” (Karal, 2005: 23), “tarihsel ve siyasal sorunlara materyalist yaklaşımın örneğini” vermiştir (Georgeon, 2005: 31). Bununla birlikte, Akçura, İslam aydınlanması konusunda Tatar reformculuğunun önderlerinin fikirlerinden etkilenmiş, ayrıca Kemalist harekete kadar İslamiyet’e toptan karşı olan, dinsel kurumları dışarıda bırakan reform girişimlerine karşı olmuştur. **Üç Tarz-ı Siyaset**’te Türk milliyetçiliğinin İslamiyet’ten daha üstün bir ilke haline geldiğini ortaya koymuş ve İslamiyet’i bu temel ilkenin hizmetine sokmuştur (Georgeon, 2005: 25, 27).

Akçura’nın **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad**’daki yazılarına bakıldığında, burada da temel meselenin Doğu Sorunu olduğu görülmektedir. Bu açıdan Akçura’nın üç sayıda tefrika edilen “Almanya, İngiltere, Türkiye ve Alem-i İslam” başlıklı yazısı önemlidir. Doğu Sorunu’nu tarihsel bir bakışla değerlendirmeye aldığı bu makalesinde Akçura, dünya siyasetine hakim en büyük meselenin Alman-İngiliz rekabeti olduğuna işaret etmiştir. “Dünyanın iki en büyük devleti, asrımızın Kartaca ve Roma’sı, ‘Osmanlı ve Müslüman yorganı’ üzerine kavga etmektedirler”(Akçura, 1326: 101/388). Bu kavgada İngilizler ve onların dışında Fransız, Hollandalı ve Ruslar İslam dünyasını zorla işgal etmişler, işgal ettikleri yerin halkına da insanlık dışı muamelede bulunmuşlardır. Üstelik Müslümanların kendilerini sevmemelerini de onların “dini taassupları”na bağlamışlardır. Oysa Almanların İslam dünyasından tek beklentisi ekonomik menfaattir. Bu yazılarında Alman yanlısı bir duruş belirgin şekilde takip edilebilir.

Akçura, **Sırat-ı Müstakim**’deki başka yazılarında ise geçmişte Haçlı seferleri örneğinde olduğu gibi, Avrupa ittifak ve itilafının Osmanlı Devleti’nin aleyhine olacağı, bu yüzden Osmanlı menfaati için öteden beri sürdürülen Avrupalı devletleri arasında anlaşmazlık çıkarma ve rekabetten yararlanma siyasetine aynen devam edilmesi gerektiğini savunmuştur (Akçura, 1326: 100/375-377). Ayrıca “gerek tarihin tedkîkinde; gerekse bir siyasetin idâresinde materyalizmi kendilerine rehber ittihâz edenler, idealizme kapılanlardan daha az yanılmış olurlar” (Akçura, 1326:

111/120) diyen ve Karl Marx'ın önemini vurgulayan Akçura olayları değerlendirirken, ekonomik etkenlerin dikkate alınması gerektiğini belirtmiştir. En önemlisi de Batı'da 20. yüzyılın başındaki işçi hareketlerini, sınıf çatışmasını ve toplumsal bir değişimin yaşanmasını Akçura gönülden desteklemiştir. Çünkü “Garb’ın inkılâb-ı ictimâ’îsi, Şark ahâlisine hiç olmazsa bir müddet serbest nefes aldırır; zira Avrupa sermâyedârlığının geceli gündüzlü çalıştırdığı iki kölesinden birisi Garb’ın amelesi ise, diğeri de Şark’ın bütün ahalisidir” (Akçura, 1326: 112/131).

Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) da modernist İslamcılar gibi dinin reformdan geçirilmesi, Batılı siyasal ve toplumsal kurumların model alınması gereğine inanmış milliyetçi bir aydındır. Ancak din, onun milliyetçi yorumunda asli değil, stratejik bir öğedir. Onun düşüncesinde din değil ama milliyet kategorisinin ayrıcalıklı bir yeri bulunmaktadır. Bununla beraber Ağaoğlu, II. Meşrutiyet Dönemi’nde yazdıkları bağlamında söylemek gerekirse, din bağlılığını milliyet bağlılığıyla gölgelemeye özen göstermiştir. Dini, milliyetin ayrılmaz ve organik bir parçası olarak görmüştür (Özcan, 2010: 118). Ancak Ağaoğlu’nun düşüncesinin merkezinde İslamcı siyasete ideolojik destek sağlamak değil, milliyetçiliğe yönelik İslamcı eleştiriyi yumuşatarak Türkçülüğe meşru bir zemin yaratmak olmuştur. İlerleyen dönemde Ağaoğlu’nun görüşlerinde bir dönüşüme tanık olunacak, din ve milliyet birbirlerini tamamlayan unsurlar olmaktan çıkıp, laik ve sınırlayıcı içeriğe sahip bir milliyetçilik görüşü onun düşüncesinde egemen olacaktır (Özcan, 2010: 122, 120).

Ahmet Ağaoğlu da **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad** dergilerindeki “alem-i İslam” ve “siyasiyat” üst başlıklı yazılarında³⁷ genel olarak Doğu Sorununu ele almıştır. Avrupa’nın sosyal, siyasi ve ekonomik durumunu ortaya koyarak, büyük devletler arasındaki silahlanma yarışından, Pazar rekabetinden bahsetmiştir. Avrupa’nın yanı sıra, Doğu’daki milletlerin hali ve geleceği konusundaki tahminlerini paylaşmıştır. Bunların başında İran gelmektedir. “İran’ın Mazi ve Haline Bir Nazar” başlıklı yedi sayıda tefrika edilen makalesinde İran’ın o günkü

³⁷ Ağaoğlu’nun **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad**’da çıkan makaleleri günümüz Türkçesi’ne çevrimyazısı yapılarak yayımlanmıştır. Bkz. Gündoğdu, 2007.

durumu ve geçmişine dair genele değerlendirmeler yaptıktan sonra, İran’da gerçekleşen inkılabın başarısız olduğuna hükmetmiş, bunun da sebebini İran’da İttihat ve Terakki benzeri bir teşkilatın olmamasına bağlamıştır. İran örneğinde de gösterdiği gibi Ağaoğlu’nun makalelerinde Avrupa, çifte standart uygulamalarıyla, sömürgeci ve hak tanımaz yanıyla, siyasal ve ahlaki açıdan daima olumsuz bir tablo içerisinde resmedilmiştir. Özellikle “Şark ve Garb” (1328) başlıklı yazısında, Avrupa için yaptığı pençeleri ve gagasıyla avını parçalamaya hazırlanan yırtıcı kartal benzetmesi dikkate değerdir. Ağaoğlu, II. Abdülhamid devriyle İttihat ve Terakki iktidarını karşılaştırdığı yazısında ise, istibdad devrini Osmanlı Devleti’nin siyaseten dışa bağımlı, Osmanlı aydınlarının da Batı hayranlığı ve özgüven yoksunluğundan mustarip olduğu bir dönem olarak tanımlamıştır. Ona göre manevi ve fikri esaret maddi ve siyasi esaretten daha tehlikelidir. İttihat ve Terakki’nin milli politikalarından ise övgüyle söz eden Ağaoğlu, ortaya çıkan milli havayı fikri ve manevi esaretten kurtuluş yolunda bir gelişme olarak değerlendirmiştir (Gündoğdu, 2007: 64-84).

Görüldüğü üzere **Sırat-ı Müstakim** çevresindeki aydınların ele aldığı konular, ister İslamcı tonu yüksek olsun, isterse milliyetçi, uluslararası siyaset bağlamında şekillenmiştir. Doğu-Batı ilişkileri, emperyalist güçlerin kendi aralarındaki çıkar çatışmaları, Osmanlı İmparatorluğu’nu yıkıma götüren nedenler ve bu yıkımdan nasıl kurtulacağı, İslam dünyasının hal-i pür melali ve emperyalist kuşatmadan nasıl çıkacağı temel sorunlardır. Ancak her yazarın bu meseleleri aynı netlikle kavradığı, süregiden olayları ortaya çıkaran, toplumsal, siyasal ve ekonomik faktörlerin etkili olduğu tarihsel süreci doğru biçimde anladığı söylenemez. Belki Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu gibi Rusya’da doğmuş, Avrupa’da yüksek öğretim görmüş Türkçü aydınlar bu genel yargının dışında tutulabilir. Bu yargıyı ortaya çıkaran, İslamcılarının formasyonu ve meseleleri “ahlaki” temele dayanarak açıklama çabaları olsa gerektir. İsmail Kara da II. Meşrutiyet Dönemi İslamcılarının Avrupa kültürü ve medeniyeti, yakın dönem siyasi düşünceler ve kurumlar tarihi etrafındaki bilgilerinin, Yeni Osmanlılar ve Jön Türklere göre bir miktar geri olduğunu belirtmiştir. Ancak o da İslamcılar arasında, kendileri doğrudan doğruya gazetede yazarlık yapmadıysa da risaleleri **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad**’da tefrika edilen

Said Halim Paşa ve Çerkeşşeyhizade Halil Halid gibi Avrupa’da eğitim görmüş ya da orada bulunmuş, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Abdürreşid İbrahim gibi özel çabalarıyla Avrupa ve dünya meselelerine vakıf birkaç ismi istisna tutmuştur (Kara, 1994: 22). Kara’nın bu tespiti, **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad** fihristleri üzerinden yapılan ilk tarama sonucu araştırmada ele alınmasına karar verilen isimlerin doğruluğunu da destekler niteliktedir. Çalışmanın geri kalan kısmında dönemin İslamcılarını ve derginin genel çizgisini temsilen görüşlerine yer verilecek olan isimler Mehmed Akif, Halil Halid, Said Halim Paşa ve Abdürreşid İbrahim’dir. Mehmed Akif, derginin başyazarı olması ve modernist İslamcılığın temel argümanlarını seslendirmesi nedeniyle çalışmaya dahildir. “Doğu’dan Batı’ya bakan” söz konusu yazarların görüşlerinin değerlendirilmesinde, emperyalizm ve sömürgecilik bağlamında Batı’ya yönelik eleştirel tutumlarının ve “medeniyet” kavramına yönelik anlayışlarının üzerinde durulmaktadır.

3.2. Mehmed Akif'te Batı Eleştirisi

II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı fikir hayatında modernist İslamcı düşüncenin en önde gelen ismi şair Mehmed Akif'tir. Gerek manzum eserleri, gerekse makaleleri, başyazarı olduğu **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad** dergisinde yayımlanmış olan Mehmed Akif, yazdıklarıyla temsil kabiliyetini haiz olduğu çevrenin düşüncelerini de büyük oranda yansıtmaktadır. “Kendimi milletin huzurunda gördüğüm günden beri sanattan ziyade cemiyeti düşünmek istedim” diyerek, şiirini bir fikrin hizmetine vermiş olan (Okay, 1989: 16) Akif'in manzum eserleri, onun görüşlerinin edebi dille yazılmış bir ifadesi olarak okunmalıdır. Eserlerinin edebi niteliği, aynı zamanda onun Batı'ya yönelik düşüncelerini anlama çabasına bir imgebilim çalışması hüviyeti de kazandırmaktadır. Bu bakımdan Mehmed Akif ve eserleri, disiplinlerarası bir araştırma için oldukça verimli bir malzeme olarak kabul edilebilir.

Sesi sadece Osmanlı İmparatorluğu'nda değil, **Sırat-ı Müstakim**'in dağıtımının gerçekleştiği daha geniş bir coğrafyada duyulan Mehmed Akif, Batı emperyalizmine karşı olduğu kadar, toplumda ve dinde reforma dayalı görüşleriyle de dikkat çekmektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, emperyalizm eleştirisi, reform taleplerini de beraberinde getirdiğinden, diğer bir deyişle aralarında nedensel³⁸ bir ilişki bulunduğundan, onun bu görüşlerini birbirinden ayrı değerlendirmek imkânsızdır. Akif, imparatorluktan cumhuriyete geçiş döneminde yaşamış pek çok aydın gibi büyük toplumsal ve siyasi değişimlere tanıklık etmiş bir şahsiyettir: I. Meşrutiyet, 93 Harbi, II. Abdülhamid idaresi, Türk-Yunan Savaşı, II. Meşrutiyet, Trablusgarp, Balkan ve Birinci Dünya savaşları, Mütareke, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet'in kuruluş devri. Bütün bu büyük olaylar, rahatsız ve rahatsız olduğu kadar da hayal kırıklığına uğramış bir kuşak ortaya çıkarmıştır. Mehmed Akif'in olan bitene bir anlamda “isyanı”nı bu bağlamda düşünmek gerekir.

³⁸ İlerleyen satırlarda da görüleceği üzere, Akif'te emperyalizm ve reformdan geçmesi gerektiği düşünülen toplumun geriliği arasındaki nedensel ilişkide, hangisinin sebep, hangisinin sonuç olduğu konusunda kesin bir ayırım yoktur. Akif'in düşüncesinde bazen birincisi ikincisine yol açmış gözükse de, genellikle toplumun geriliği emperyalizme davetiye çıkarmış görünmektedir.

Akif'in doğduğu aile, yetiştiği çevre ve aldığı eğitimin onun düşünce dünyasını belirgin bir biçimde şekillendirdiği söylenebilir. 1873 yılında İstanbul'da Fatih semtinde doğan Mehmed Akif'in babası Arnavut, annesi Buhara'dan Anadolu'ya göçmüş Türkmen bir ailedendir. Nakşibendi tarikatına mensup dindar bir adam olan babası Mehmet Tahir Efendi (1826-1926), Fatih medresesi müderrislerinden olup, Mehmed Akif'e ilk dini bilgilerini ve Arapça bilgisini kazandırmıştır. Annesi Emine Şerife Hanım'ın (1836-1926) da aynı şekilde hassas ve dindar bir kadın olduğu belirtilmektedir (Düzdağ, 2009: 4). Mehmed Akif, babasının ölümü üzerine Mülkiye'yi bırakarak iş imkanı nedeniyle Halkalı Baytar Mektebi'ne kaydolmuştur. Onun Batı bilimine olan ilgisinde Baytar Mektebi'nde okumuş olmasının etkisi göz ardı edilemez. Eğitimi Paris'te tamamlayan ve bizzat Pasteur'ün öğrencisi olan Rifat Hüsameddin'den bu okulda ders alması (Filizok, 1986: 53), aynı zamanda Fransızca öğrenmesi ve ilerleyen yıllarda, I. Dünya Savaşı döneminde Almanya'ya gitmesi onun Batı düşüncesi ve toplumu ile temasının kilometre taşları olmuştur. Edebiyat dünyasında ise Mehmed Akif, Ziya Paşa, Namık Kemal, İranlı şair Sadi, Fransız yazarlar Victor Hugo ve Emile Zola'dan etkilenmiştir. Ayrıca Zeki Sarıhan, Akif'in manzumelerinde sık sık üzerinde durduğu emeğin kutsallığı, yaşamak için çalışmanın zorunlu oluşu ve İslami bir sosyal adalet anlayışında, kendi yaşantısı kadar okumuş olduğu Şeyh Bedreddin'in **Varidat** adlı eserinin etkisinin olabileceğini de ileri sürmektedir (Sarhan, 1996: 21).

1908'de Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle birlikte, Mehmed Akif, Hürriyet'in ilanına ön ayak olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne karşı kendini vicdanen borçlu hissederek ona üye olma gereğini duymuş ve Cemiyet'e kendinden önce katılmış olan Fatin (Gökmen) Efendi aracılığıyla katılmıştır.³⁹ Ancak bir süre sonra İttihatçılardan beklediğini bulamamış, bu idarenin II. Abdülhamid'den daha beter bir

³⁹ Bununla birlikte İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne girmek isteyenlere ettirilen yemin Mehmed Akif tarafından "kayıtsız şartsız Cemiyet'e teslim olamayacağı", Cemiyet'in iyi olan emirlerine itaat edeceği ancak memlekete zararlı emirlerine riayet edemeyeceği gerekçesiyle kabul görmemiştir. Bunun üzerine Fatin Efendi'nin iradesiyle Cemiyet'in yemininde Akif için değişiklik yapılmış ve o da İttihatçı olmuştur. Ancak Akif'in İttihatçılığında yalnız Cemiyet'in ilmiye kulübündeki "Arap edebiyatı" dersini dinleyenler faydalanmıştır (Erişirgil, 1956: 123-125). Yemin metni yüzünden Cemiyet'e üye olmayan tek kişi Mehmed Akif değildir. Yahya Kemal'in ifadesine göre, Türkçü aydın Yusuf Akçura da metindeki "Osmanlı", "İslam" gibi kelimeler yüzünden yemin etmeyi reddedince "Merkez-i Umumi'den kapı dışarı edilmiştir" (Yahya Kemal, 2006: 100).

zulüm idaresine dönüştüğüne inanarak, İttihatçılarla yollarını ayırmıştır (Erişirgil, 1956:123- 124).

Balkan Savaşı'nın sürmekte olduğu 1913 yılında milli birliği ve dayanışmayı sağlamak için “Müdâfaa-i Milliye Cemiyeti” kurulmuş ve Mehmed Akif, bu cemiyetin “Hey’et-i Tenvîriyye” adı verilen “İrşad ve Neşriyat Şubesi”nde “kâtib-i umûmî” olarak görev yapmıştır. Yine bu şubenin faaliyetlerinden olarak, İstanbul’un Beyazıd, Fatih ve Süleymaniye camilerinde halka hitaben vaazlar vermiştir (Düzdağ, 2009: 20). Mehmed Akif’in hayatındaki en önemli olaylardan biri ise Teşkilat-ı Mahsusa aracılığıyla Berlin’e gitmesidir. Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde ideolojik ve aktif bir kurum olan Teşkilat-ı Mahsusa, daha önce de zikredildiği gibi, I. Dünya Savaşı yıllarında, Rusya Tatarlarından Abdürreşid İbrahim, Halim Sabit gibi isimlerin yanı sıra hitabet yeteneği ve mükemmel Arapçası olan Mehmed Akif’ten de yardım almıştır. I. Dünya Savaşı sırasında İngilizler ve Fransızlar, Alman ordularının karşısına sadece kendi vatanlarından askerleri değil, sömürgelerinden topladıkları Müslümanları da çıkarmışlardır. Alman İmparatoru II. Wilhelm, Batı Cephesi’ne durmadan yığılan bu Müslüman askerlerinin, savaş sırasında İngiliz ve Fransızlardan daha fazla cesaret göstermelerinin sebebini araştırmış, bunda İngiliz ve Fransızların, Almanya’nın İstanbul’u işgal ederek, Halife’yi esir aldığı, Müslüman devletlerin en büyüğü olan Osmanlı İmparatorluğunu, arzusu dışında zorla harbe soktuğu ve yayımlanan Cihad ilanının sahte olduğu yolunda yaptıkları propagandanın etkili olduğunu anlamıştır. Bunun üzerine İmparator, karşı-propagandaya geçerek, Müslümanlara hakikati anlatabilecek, güzel Arapça bilen, hitabet, edebiyat ve tarih bilgisi kuvvetli şahsiyetlerin Almanya’ya çağrılmasını istemiştir (Kutay, 1992: 10-11). Bu seçilen şahıslardan ikisi şeyh Salih el-Tunusi ve Mehmed Akif olmuştur. Cemal Kutay’ın belirttiğine göre, Tunuslu Şeyh Salih Şerif Tunusî, Teşkilat-ı Mahsusa’nın Afrika Müslümanları kolunun irtibat amiri ve Harbiye Nezaretindeki temsilcisidir; aynı zamanda da Enver Paşa’nın Arapça özel katipliğini yapmaktadır (Kutay, 1992: 10).

Mehmed Akif bu vesileyle Almanya’ya gitmiştir. Şeyh Salih Şerif Tunusî ile birlikte Berlin’deki Müslüman esirlere camide Arapça bir hitabede bulunmuştur.

Ayrıca, Mehmed Akif'in Arapçanın her lehçesinde hazırladığı ve Hintliler için de Urdu diline çevrilen plağa alınmış etkili vaazları ve hitabeleri elde megafonla sınırlarda düşman saflarındaki Müslümanlara iletilmiş ve bu telkinlerden çok büyük fayda elde edilmiştir. İngiliz ve Fransızlar bu durum karşısında Müslüman askerlerinin yerlerini değiştirmek zorunda kalmıştır. Bu propaganda faaliyetleri sırasında Mehmed Akif Almanya'da gözlem yapmaktan da geri durmamış, insanlarla kurduğu ilişkilerin yanı sıra, sanayi tesislerini, ticarethaneleri, fabrikaları, hastaneleri, sergileri de gezmiştir (Kutay, 1992: 15-16). İkinci görevi de yine Teşkilat-ı Mahsusa ile ilgili olarak, bu kez Arabistan'da İngiliz kışkırtmasına karşılık bazı Arap kabilelerinin Osmanlı Devleti'ne bağlılığını korumak ve desteğini sağlamak olmuştur.

Akif'in sözcüsü olduğu İslamcı-yurtseverlik, Kurtuluş Savaşı yıllarında emperyalizme karşı mücadelede olumlu bir rol oynamışken, savaştan sonra yeni rejimin önüne dikilerek bütünüyle olumsuz bir rol üstlenmiştir (Sarıhan, 1996: 12). Bu sebeple 1925'ten 1936 Haziran'ına kadar Mısır'da ikamet eden Mehmed Akif, yakalandığı sirozun ağırlaşması neticesinde döndüğü İstanbul'da Aralık 1936'da yaşamını yitirmiştir.

II. Meşrutiyet Dönemi'nin Balkan Savaşlarıyla zirvesini bulan tüm o yakıcı olaylarına ilişkin bilgisi ve gözleminin yanı sıra, kendisinin de bizzat siyasal eylemin içinde yer alması, onun Doğu ve Batı hakkındaki görüşlerini daha da keskinleştirmesine neden olmuştur. Bütün bunları **Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad**'da yayımlanan ve sonrasında **Safahat**'te⁴⁰ bir araya getirilen manzumelerinde ve ayrıca makalelerinde bulmak mümkündür.

⁴⁰ Daha önce **Sırat-ı Müstakim**'de yayımlanmış kırk iki manzume ve on mısralık yeni bir şiirden oluşan **Birinci Safahat** 1911 yılında; "**Süleymaniye Kürsüsünde**" başlığını taşıyan **İkinci Safahat** ilkin **Sırat-ı Müstakim**'de tefrika olarak ve sonrasında kitap olarak 1912 yılında; "**Hakkın Sesleri**" başlığını taşıyan **Üçüncü Safahat** Sebilürreşad Kütüphanesi Neşriyatı tarafından 1913 yılında; "**Fatih Kürsüsünde**" başlığını taşıyan **Dördüncü Safahat** yine aynı yayınevi tarafından 1914 yılında; "**Berlin Hatıraları**" ve "**Necid Çöllerinden Medine'ye**" başlıklı manzumelerini de kapsayan "**Hatıralar**" başlıklı **Beşinci Safahat** Necm-i İstikbal Matbaası tarafından 1917 yılında yayımlandı. Cumhuriyet'ten sonra ise "**Âsım**" başlıklı **Altıncı Safahat** 1924 yılında İstanbul'da ve "**Gölgeler**" başlığını taşıyan **Yedinci Safahat** ise 1933 yılında Mısır'da yayımlanmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Düzdağ, 2009.

Mehmed Akif'in şiiri, Sezai Karakoç'un ifadesiyle "bir nevi gündüktür (jurnal). Ancak bir şairin (ben)i etrafında toplanan eşya ve olayların anlatılışı değil, bütün bir toplumun gündüğü" (Karakoç, 1996: 37). Akif şiiri sokağa, kalabalıklar arasına sokmuştur (Okay,1989: 60). Gerçekten de Akif, realist ve natüralist bir anlayışla, toplumsal yaşayışın ve sıradan insanın tablosunu dizeleriyle çizmektedir. Ancak bu tablo, Doğu'nun yoksul, sefalet ve atalet içindeki Müslüman toplumuna aittir: hasta insanlar, çalışmaya mecbur edilen çocuklar, sefaletle terk edilen ihtiyarlar, tembellik yuvası haline gelmiş mahalle kahveleri, istibdat idaresi, miskinlik, tembellik, kadercilik, aile hayatındaki sarsıntılar, kadınların durumu tablonun parçalarıdır. Özellikle Birinci Safahat için denilebilir ki, "acı çeken insanların bir bütün olarak destanıdır"(Sarıhan, 1996: 31). Burada Akif'in gözlemlerinin sosyolojik bir gerçeklik değeri taşıdığına hükmedilebilir. Zaten Akif "başıboş sanata düşmandır, [onun] nazarında sanat "cemiyet ve hayat" ile bağlıdır" (Çantay, 1966: 222). Ancak onun toplumculuğu, topluma uzaktan bakan bir "fakir-fukara" edebiyatı değildir. Akif'in kendisi sokaktaki şairdir (Okay, 1989: 60).

Mehmed Akif'in dini ve milli bir karakter taşıyan toplumcu şiirlerinde sistemleşen düşünceleri, basitten karmaşığa, dar çevreden gittikçe genişleyen bir çevreye doğru yayılan fikir halkalarından oluşmuştur. Akif, savaşın olmadığı dönemde toplumun çöküş halindeki genel durumunu verirken, savaş yıllarıyla birlikte gündelik yaşamın basit sorunlarını bir kenara bırakarak şiirini daha büyük düşüncelerin ve idealin emrine sokmuştur. Realizm aşılımış, hayaller ve fikirler bütün genişliğiyle kullanılmaya başlamıştır (Celkan, 1986:169; Karakoç, 1996: 38). Uğraştığı temel sorun, devrin sorunudur: Osmanlı İmparatorluğu varlığını nasıl koruyacaktır? İslam alemi Batı'nın tahakkümünden nasıl kurtulacaktır? Bundan sonrası onun, en genel ifadesiyle, Batı'yı ve onun sömürgeci ve emperyalist politikaları altından ezilen Doğu'yu algılayışı, Batı emperyalizminden başta Osmanlı'nın ve buna bağlı olarak İslam aleminin kurtuluşu için neyin gerekli olduğu konusundaki düşünceleri üzerine kuruludur. İslam dininin ihyası ve ümmetin ittihadı ideali ise, devrin söz konusu buhranının aşılmasında manivela görevi görece merkezî bir konumdadır.

Mehmed Akif'in sürekli biçimde doğrudan doğruya İslam'dan bahsetmese de **Safahat**'in tamamını bu felsefe üzerine kurması ve ona isnat edilen "İslam idealinin şairi" (Okay, 2008: 24) nitelmesi üzerine düşünmek gerekmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi onun düşüncesinde başat olan İslam ideali ile dönemin konjonktürünü yani emperyalizm sorununu birbirinden ayırmak mümkün değildir. Onun İslamcılık düşüncesi "ihya" ya da reform eksenlidir. İlgisi, yaşanmakta olan İslam'a değil, "Altın Çağ'a", yani İslam'ın Peygamber ve Dört Halife devrindeki "saf" İslam'adır. Zira bugünkü İslam yozlaştırılmış, aslından uzaklaştırılmıştır ve bu nedenle de geçmişteki bu ideal olarak algılanan modele bakarak yenilenmelidir. Yenilenme ihtiyacı ise, İslam toplumlarının Batı karşısında içine düştüğü aciz durumdan kaynaklanmaktadır. İslam, sonuçta, çalışmanın ileriki kısmında Said Halim Paşa'nın vurgusunda da görüleceği üzere, İslamcılar için yalnızca Tanrı ile insan arasındaki inanç ve ibadet ilişkilerini düzenleyen bir din değildir. İslam, bunun ötesinde, gerçek dünyaya ilişkin olarak, insan ilişkilerinden ekonomiye, hukuktan siyasete, toplumsal yaşamın tüm yönlerini düzenleyici ilkelere sahiptir. Böyle olduğu için de İslam düşüncesinin ihyası demek, bireyin, toplumun ve devletin ihyası demektir. Mehmed Akif'in Doğu'nun geri kalmışlığına bir reçete olacak "yenileşme" düşüncesine İslam'dan başlaması, diğer modernist İslamcılarda olduğu gibi, onun İslam'a ilişkin bu kapsayıcı yorumundan ileri gelmektedir.

Hemen belirtmek gerekir ki, Mehmed Akif'te İslam'ın Altın Çağı'nı model olarak bugünkü İslam'ı ihya etme düşüncesi, diyalektik bir süreç arz etmektedir. Zira Akif dini hükümleri de içinde yaşadığı dönemin şartlarına göre yorumlamaktan yanadır. Yani bir yandan bugünkü din, hurafe ve bid'attan arındırılarak özüne kavuşturulacak, diğer yandan da İslam'ın özünde bulunan ilkeler, bugünün şartlarına göre uygulanacaktır. "İçtihat kapısı"nın açık olması gerektiği düşüncesi, dinde reform talebinin doğal neticesidir. Akif'in İslam'da reform düşüncesini özetleyen

Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı,
Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslam'ı. (Asım)(2009: 399)

dizeleri, bu düşüncenin barındırdığı geçmiş ve bugün arasındaki diyalektik etkileşimi de gün yüzüne çıkarmaktadır.

Mehmed Akif'in içinde yaşadığı dönemde, çağdaş İslam düşüncesinde Mısır ve Hint ekolü diye ayrılabilir iki ekol belirmiştir. Ferid Vecdi, Reşid Rıza ve Muhammed Abduh gibi isimlerle temsil olunan Mısır ekolü, daha çok akılcı yönüyle ön plana çıkmıştır. Mısır'ın diğer İslam ülkelerine nazaran daha önce Batılılaşması ona bu çerçeveyi vermiştir. Muhammed İkbal'in temsil ettiği Hint ekolü ise, daha çok Batı'nın esiri olmanın yol açtığı bir teselli ihtiyacıyla ve görüş imkanlarıyla Batı'nın taktığı zincirleri kırma esasına dayanan tarihi ve tasavvufi bir karakter göstermiştir (Karakoç, 1996: 20). Osmanlı İmparatorluğu'nda ise 19. yüzyılda Osmanlı seçkin ve aydınları, gücünü yitirmekte olan devleti ayakta tutmak için girişilen Batılılaşma hareketinde ölçünün ne olacağı, Batı'dan nelerin alınıp alınmayacağı sorunuyla uğraşmışlardır. Batılı değerlerin Osmanlı Devleti'ni kurtaracağını düşünenler için, Osmanlı toplumuna ait yaşayış şekilleri, değerler ve dünya görüşleri artık eski olarak addedilmiştir. İslami değer yargılarının egemen olduğu bir toplumda, Batıcı hareket böylece İslami değerlere sıkı sıkıya sarılma ve onu müdafaa etme şeklinde bir anlayışı da canlandırmıştır. İslami duyarlılığa sahip aydınlar, Hindistan ve Mısır'da ortaya çıkmış olan, modernizm ile İslam'ın sentezlenmesi amacını taşıyan modernist İslamcı aydınların bu yoldaki çalışmalarını takip etmeye başlamışlardır (Yetiş,1992: 186). Kısacası, Osmanlı Devleti'nin, Mısır ya da Hindistan gibi doğrudan bir sömürge tecrübesi yaşamamış olmasıyla birlikte, Batı'nın ekonomik emperyalizmi karşısında maddi kayıplar veriyor olmasının yanında, kültür emperyalizmi karşısında manevi açıdan erozyona uğradığı kaygısı neticesinde Osmanlı aydınları, kendileri gibi Batı ile "karşılaşmış" diğer Müslüman-Doğulu toplumların aydınlarının düşüncelerini takip etmişler, izini sürmüşlerdir.

Mehmed Akif'in de Cemaleddin Afgani'ye büyük saygı duymakla beraber, ondan ziyade Muhammed Abduh'tan etkilendiği, Afgani'nin "eylem adamı" yönünden ziyade, Abduh'un eğitime öncelik veren uzun vadeli bir inkılap görüşünü benimsediği "**Asım**"da (2009: 425-426) görülmektedir. Abduh için "Cemaleddin'in (...) en büyük, en muhalled [ebedî] eseri"(Mehmed Akif, 1987d: 32) diyerek ona verdiği önemi ifade eden Akif, **Sırat-ı Müstakim**'de Abduh'un pek çok makalesini çevirerek yayımlamıştır. Diğer yandan Sezai Karakoç, Akif'in çağdaş İslam dünyasındaki düşünürlerin etkisi altında kalışının abartıldığını ileri sürmektedir. Ona

göre Akif, bu fikir adamlarının Türkiye'deki temsilcisi gibi gösterilmiştir. Oysa Türkiye'de yeni İslam düşüncesinin doğuşuyla öbür ülkelerde doğuşu apayrı şartlara bağlı olmuştur. Osmanlı'da İslam, düşünce sistemi olmaktan çok, davranışlarda ve kuruluşlarda yaşarken, devletin yıkılma tehlikesiyle birlikte düşünce planında sistemleşmeye başlamıştır. Mısır ya da Hindistan gibi ülkelerde ise çok daha önce ve daha fazla sistem ve düşünce İslamlığı gelişmiştir. Bunun için Akif, fikirlerini bu düşünürlerden çok sokaktan, aileden, klasik kültürden, toplumdan almıştır. Söz konusu çağdaş İslam düşünürlerinin etkisi, Akif'te İslam fikrini doğurmamış, esasında var olan bir ülküyü geliştirmesine yaramıştır. Abduh ya da İktbal ile Akif'in tezleri arasındaki benzerlikler, 20. yüzyıl başlangıcındaki İslam düşüncesinin ortak tarafları ve genel çizgilerinden ibaret kalmıştır (Karakoç, 1996:20-21).

Mehmed Akif'in temel sorunu sanıldığı gibi (Aydın, 2009: 327) Doğu Sorunu değil, Batı Sorunu'dur. Doğu'nun geri kalmışlığı, atıllığı, parçalanmışlığı, durağanlığı ve sömürgeleşmesi, Batı'nın dünya egemenliği çerçevesinde düşünülmesi gereken meseleler olduğundan, Akif'in temel sorununu bu şekilde tespit etmek gereklidir. Ayrıca Mehmed Akif, Batı karşıtı değil, aksine Batı medeniyetinin ilmine, fennine, çalışma ve ilerleme azmine, ayrıca Batı insanının birlikte durma ve vatanseverlik idealine hayrandır. Diğer yandan kendi ülkesinin bu idealden uzaklığı karşısında üzüntü duymaktadır. Şeyh Salih Şerif Tunusi'nin Berlin'de birlikte buldukları dönemde Mehmed Akif hakkındaki gözlemi bu konuda ipucu verir:

Güzel ve büyük bir eser gördüğü zaman hemen vatani aklına geliyor, hayıfla ve gıpta ile içini çekiyordu. Bu münhasıran memleket hasreti değildi: memleketinin gördüğü medeniyet ve ümrana mazhar olamamasının hasreti ve kederi idi". (Kutay, 1992: 17)

Cemal Kutay, Mehmed Akif'in Berlin yolculuğu sırasında elde ettiği izlenimlerinin, ona geri kalan bütün hayatı boyunca sürecek bir "ders" olarak etki ettiğini söylemektedir. Kutay'a göre "Akif'e, Şarklı diyenler ne kadar haksızsa, 'softa' diyenler ne kadar insafsız ve müfteri ise, 'Doğu medeniyetine bağlı' diyenler de, öylesine satıhta ve görünürde kalanlardır.(...)Akif tam tersine, Batı medeniyetinin hayranı ve âşıkı idi" (Kutay, 1992: 17).

Bu dönemde Batı'nın bilim ve teknolojisinin doğasının tam kavranmadığı ve sorgulanmadığı, maddi gelişmenin Batılı değerlerden ayrı bir mefhum olarak değerlendirildiği görülmektedir. Batı'nın tekniğini ve bilimini almak, sanayide onlara yetişmekle geri kalmışlıktan kurtulmak mümkün olacaktır. Bu anlayış zaman zaman sosyal evrimci görüşe yaklaşmıştır. İnsanlık bilim ve fenle ileriye doğru gitmektedir. Bundan geri kalmak akıl kârı değildir. Batının ahlâkı yerine bilim ve tekniğini alma formülünün geçerli olduğu dönemde Mehmed Akif'in bu etki altında kalmasını en azından toplumsal şartlar bakımından anlamlandırmak mümkündür. Akif realist bir insan olarak Müslümanların içinde bulunduğu her anlamda felaket durumdan kurtuluşun imkanlarını yaşayan dünya gerçeklerinden yola çıkarak aramıştır. Ancak, Batı'nın gerçekleştirdiği bu gelişmenin medeniyet değiştirmekle mümkün olmayacağına da kuvvetle inanmaktadır. Ona göre sorun medeniyet değiştirmekle değil, kendi medeniyetimize sahip çıkmakla çözülebilirdi (Emre, 2008: 42). Zira sorun, onun ait olduğu medeniyetin kendisinde değil, onun özünden uzaklaştırılmasındaydı.

Burada dikkat çekici olan husus, Mehmed Akif'in "medeniyet" sözcüğünü Batı'ya atfen kullanmış olmasıdır. Batılı devletlerin 1880'lerden itibaren zirvesine ulaşan dünya egemenliğini kurmaya yönelik girişimleri karşısında Osmanlı aydını Batı'nın emperyalist yüzünü keşfetmiş ve Aydınlanmacı medeniyet tasavvuru da kırılmaya uğramıştır. Peyami Safa'nın deyişiyle "Garp medeniyetiyle Garp emperyalizmi (...) birbirine karış[tırılmış], Garp emperyalizmine karşı kin(...) Garp medeniyetine de çevril[miştir]" (Safa, 2006: 91). "Medeniyet" artık inandırıcılığını kaybetmiştir; sahtedir. Bu nedenle Akif, Batı'nın tüm o bilim ve teknolojiye dayalı kazanımlarını, "medeniyet"in dışında tekil olarak değerlendirerek olumlu anlam yüklerken, diğer yandan bu gelişmişliğini kötü amaçlar için kullandığı düşüncesiyle "medeniyet"i Batı'nın öteki saldırgan, zalim ve vahşi yüzünün maskesi olarak görmüştür:

Azıcık kurcala toprakları, seyret ne çıkar:
Dipçik altında ezilmiş, paralanmış kafalar!
Bereden reng-i hüviyetleri uçmuş yüzler!
Kim bilir hangi şenâatle oyulmuş gözler!

“Medeniyyet” denilen vahşete lâ’netler eder,
Nice yekpâre kesilmiş de sırtmış dişler! (**Hakkın Sesleri**) (2009: 186)

Dahası, Akif’te “medeniyet” sözcüğü, kendisi zalim olduğu gibi başkalarının da zulmüne seyirci kalan Avrupa’nın alaycı bir nitelemesi haline gelmektedir. **Süleymaniye Kürsüsü**’nde konuştuğu Abdürreşid İbrahim’e Rusya’daki Müslümanların durumunu anlattırırken:

Düşünen her kafanın mutlak ezilmektir sonu!
Medenî Avrupa, bilmem, niye görmezdi bunu? (2009: 152)

diye söyletmektedir. Avrupalı sömürgeci güçler, yalnızca gittiği ülkenin varlıklarını yağmalamakla kalmamış:

(...)
Al işte bir günü matemsiz olmayan Asya!
O eski ma’bed-i irfan, o mehd-i İbrahim [İbrahim’in beşiği];
O şimdi, boynu bükülmüş zavallı hâk-i yetim [yetim toprak]!
Zamân-ı rüşdünü [ergenlik zamanını] andıkça ağlasın dursun,
İkiz vesayeti altında İngiliz’le Rus’un.
Sülük benizli vasîler ne emdiler kanını,
Mecâli kalmadı artık çıkardılar canını!
Bütün hazâini Hind’in, o muhteşem yurdun,
Gider de hırsını teskîne üç şakî lordun;
Zavallı yerliyi kıtlık zaman zaman kemirir;
Bu, kan tükürmeye baksın... O, muttasıl [aralıksız] semirir! (**Berlin Hatıraları**) (2009: 308)

Aynı zamanda işgal ettiği ülkenin halkının canını kendi canı için siper etmiş, bu vazifeden kaçanın geride kalan ailesini ortadan kaldırmıştır:

(...) lâkin zavallı Afrika’da,
Yüz elli bin kadının tütmüyor bugün bacası.
Ne körpe oğlu denilmiş, ne ihtiyar kocası,
Tutup tutup getirilmiş – Fransız askerine
Siperlik etmek için– saff-ı harbin önlerine.
(...)
Bakınca kasdolunan gayenin şenâ’atine [fenalığına],

Ne olsa çıldırır insan için fecâ'atine [acıklı haline].
Ne milletin şerefyçin, ne kendi şanın için!
Fedâ-yı can edeceksin adüvv-i cânın (can düşmanın] için!
(...)
Gebermek istemiyorsun değil mi? Bak ne olur:
Rehin bıraktığın efrâd-ı âilen tutulur,
Birer birer ezilir. Hem nasıl vesâitle:
Yanardı havsalan imkan olaydı tahlile. (**Berlin Hatıraları**) (2009: 307-308)

Mehmed Akif'in eleştirisi yalnız "medeni" Avrupa'ya değil, onun "medeniyetinin" gerçek yüzünü anlamayan, bilgisizce taklide kalkışan ve Doğu'yu sefalete sürükleyenlerdir:

Bizde leşten daha hissiz, daha kokmuş can var!
Bakmayın, hem tükürün çehre-i murdârımıza [pis yüzümüze]!
Tükürün: Belki biraz duygu gelir ârımıza!
Tükürün cebhe-i lâkaydına Şark'ın, tükürün!
(...)
Tükürün Ehl-i Salib'in o hayâsız yüzüne!
Tükürün onların asla güvenilmez sözüne!
Medeniyyet denilen maskara mahlûku görün:
Tükürün maskeli vicdanına asrın, tükürün! (**Hakkın Sesleri**) (2009: 187)

Mehmed Akif'in en bilinen haliyle **İstiklal Marşı**'ndaki "medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" biçimindeki medeniyet kavramsallaştırması, 19. yüzyılda Osmanlı düşüncesindeki "Batı medeniyeti" algısının geldiği noktayı göstermektedir. Müslüman kalarak modernleşme tezi Osmanlı düşüncesinde Batı üstünlüğü fark edildiğinden bu yana gösterilen muhafazakâr-yenilikçi bir tepki olmakla birlikte, "medeniyet" sözcüğünün bilim ve tekniğin dışında, emperyalizmin maskesi olarak bütünüyle olumsuz bir anlamda kullanılabildiğini II. Meşrutiyet Dönemi'nden sonra, Akif örneğinde olduğu üzere görmek mümkündür.

Mehmed Akif'in düşüncesinde Batı'nın "kanlı kâbusu" Doğu'ya musallat olmuş, hiç göz açtırmamış ve neticede Doğu:

Yıkılmış köprüler, çökmüş kanallar, yolcusuz yollar;
Buruşmuş çehreler; tersiz alınlar; işlemez kollar;
Bükülmüş beller; incelmüş boyunlar; kaynamaz kanlar;

Düşünmez başlar; aldırılmaz yürekler; paslı vicdanlar (...) (**Şark**) (2009: 433)

olup çıkmıştır. Burada açıkça Batı emperyalizminin Doğu'yu atıl bıraktığı ve kendi içine kapattığı düşüncesi görülmekle birlikte, Akif aynı zamanda “İslam yurdunu çepeçevre kuşatan kanlı felaketlerin hepsi bizim yüzümüzden meydana geldi, başka kimsenin değil” (1987b: 173) diyerek Batı'nın işgallerine Müslümanların kendilerinin yol açtığına inanmaktadır. Milletlerin istikbali için gerekli gördüğü iki kudret “marifet” ve fazilet”ten Batı'nın payına düşen marifet yani bilim ve teknolojidir. “Avrupa medeniyeti bir medeniyet-i fazıla, bir medeniyet-i hakikiye-i insaniye değil”dir. Batılılar “makine kesildiklerinden” bu maddi ilerlemenin önüne geçebilmek de mümkün değildir. Bu ilerleme sayesinde de gelip Doğuluları ezip parçalamaktadırlar (Mehmed Akif, 1997: 481). Fazilet yani din ve ahlak ise İslam'ın payında olmakla birlikte, İslam cehalete battığından son üç asırdır ilerlemekte olan ilimle birleşememiş ve artık o elindeki faziletini de yitirmiştir:

Bir düşüş düştü ki: Davransa da, sarsak sarsak.
Garb'ın emriyle yatıp kalkmaya artık mahkûm;
Çünkü hakim yaşatan şevket-i fenden mahrum.
Biz, evet, hasmımızın kudret-i irfanından,
Bî-nasîbiz de o yüzden bu şerefsiz hüsrân. (**Asım**) (2009: 427)

Demek ki, Akif'e göre Müslümanların başına gelen bu felaketlerin ve yenilgilerin sebebi, kendi ilmi terbiyelerinin, kendi irfanlarının düşmaninkilerden daha aşağı seviyede olmasıdır. Bu noktada belirtilmesi gereken en önemli konulardan biri de, Mehmed Akif'te eleştirinin dışarıdan çok içeriye yönelik olmasıdır. Şüphesiz bu durum modernist İslamcılar'da görülebilecek ortak noktalardan biridir. Örneğin, İsmail Kara, Mısır'daki İslami fikir hareketinin öncüsü Afgani, Abduh ve Reşid Rıza'nın çağdaş İslami konuları ortaya atıp, çözüm yolları ifade etmekle beraber, bu şahısların Hıristiyan Batı dünyasına karşı köklü eleştirilere girişmediklerini belirtmektedir (Kara, 1979'dan akt. Yalçınkaya, 1991: 43). Evet, Doğu'nun geri kalmışlığında Batı emperyalizminin payı vardır, ancak, İslami inanca ve dolayısıyla Doğu'daki yaşayışa sokulan yanlış hükümler ve uygulamalar, Doğu'yu zayıflatmış ve her türlü saldırıya açık hale getirmiştir. Müslümanların kendi kendilerine zarar

vermelerine neden olan şeyin başında “**çalışma**”ya gösterilen isteksizlik gelmektedir. Çalışma isteksizliğinin temelinde ise İslam’daki “**kadercilik**” ve “**tevekkül**” olgularının yanlış anlaşılması yatmaktadır:

“Çalış!” dedikçe Şeriat, çalışmadın, durdun,
Onun hesabına birçok hurafe uydurdun!
Sonunda bir de “tevekkül” sokuşturup araya,
Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya! (**Fatih Kürsüsünde**) (2009: 140)

Mehmed Akif’in mevcut durumla karşılaştırdığı ve

Alalım neş’et-i İslam’a yakın bir devri:
O ne dehşetli terakki, o ne müdhiş sür’at!
Öyle bir harika gösterdi mi insaniyet? (**Süleymaniye Kürsüsünde**) (2009: 176)

sözleriyle kendi devrine üstün tuttuğu Altın Çağ’dan sonra İslam, hükümlerini yanlış anlayan ulema tarafından bozulmaya uğramıştır. Kendi dinlerini yanlış yorumlayan Müslümanlar yüzünden İslam “mani-i terakki” görünümü almıştır. Oysa gerçek İslam ilerlemeye engel değil, aksine teşvik edicidir. İslam’ın özünde kadercilik, her sorumluluğu Tanrı’ya yüklemek demek değildir. Sonuçta insan akli ve iradesiyle hareket etmeli, sonrasında Tanrı’ya güvenmelidir. Her işi Tanrı’dan beklemek, her işe onu koşmak, bir yerde Tanrı’yı kul, insanın kendisini de Tanrı yerine koymasındır (Mehmed Akif, 2009: 241). Değil Batı, evrenin kendi düzeni bile çalışma üzerine kuruludur:

Kamer [Ay] çalışmadadır, gökle yer çalışmadadır;
Güneş çalışmada, seyyareler çalışmadadır.
Didinmeden geri durmaz nücûm-i gîsû-dâr [kuyruklu yıldızlar];
Bütün alın teridir durmayıp yağın envâr [nurlar]! (**Fatih Kürsüsünde**) (2009: 226).

Buna rağmen Şark, atalet ve durgunluk içerisindedir:

Bakın mücahid olan Garb’a şimdi bir kere:
Havaya hükmediyor kani’ olmuyor da yere.
Dönün de âtil olan Şark’ı seyredin: Ne geri!
Yakında kalmayacak yeryüzünde belki yeri! (**Fatih Kürsüsünde**) (2009: 235).

Batı'da gemiler kıtalar arasında denizleri aşar, trenler dünyayı dolaşır, balonlar gökyüzünde yükselirken, Şark'ta dilenci hükümetler, esaret altında milletler, ekilmemiş ovalar, biçilmiş ormanlar, sıtma-tifolar, hurafeler, kısacası ataletin her türlü pis tortusu yerinde durmaktadır (Mehmed Akif, 2009: 236). Müslümanlar “fani dünyaya meyletmemek” anlayışı yüzünden kımıldamadan hareketsiz kalmış, çalışmaktan uzak durmuştur, oysa o “fani dünya” için şerefini, şanını, dinini, imanını, vatanını, mezarını, türbesini, ecdadının kemiklerini feda etmiştir (Mehmed Akif, 2009: 238). Bu tortu, milletin idrakini alt üst etmiş, ne ilim, ne de fen ile uğraşan olmuş, bu yüzden de memlekette sanayi ve ticaret gelişmemiştir (Mehmed Akif, 2009: 249).

Akif'e göre İslam dünyası, bugün milletlerin en cahili ve en miskini haline geldiyse, bunda iş kadar servet biriktirmekten de kaçınmanın payı vardır. Oysa “zekat veriniz” emri olan bir din demek ki zekatı servetin icabı olarak görmektedir (Mehmed Akif, 1997: 478). Kısacası Mehmed Akif, gelişme için faziletin yanında ilkin mahalle mekteplerinden başlayarak eğitimi, sonrasında da “amel” ve “sa'y” kavramlarıyla tarif ettiği çalışma ve hareketliliği ve ayrıca bunların neticesinde ortaya çıkacak servet birikimini ilerleme için gerekli görmektedir. “Bedensiz ruh olmaz, ruhsuz beden olamadığı gibi” (Mehmed Akif, 1997a: 486) diyerek maneviyatın maddiyatla bütünlenmesinin zorunluluğuna işaret etmektedir.

Dini yozlaştıran din adamları da İslam'ın geriliğinin başlıca nedenlerinden biridir. Oysa camiler, kamuoyu oluşturmak, halka doğrudan ulaşmak için ideal mekanlar olduklarından, bu mekanların doğru insanların elinde kullanılması gerekir:

“Camiler, efkar-ı milleti tenvir için ne müsait yerlerdir. (...)Cemaat-i Müslimine artık içtimaiyat lazım, içtimaiyat! Şark'ta, Garp'ta, Şimal'de, Cenup'ta ne kadar Müslüman varsa, zillet içinde, sefalet içinde, esaret içinde yaşadığını, sefil bir milletin elinde kalan dinin kabil değil ilâ edilemeyeceğini bilmeyen, anlamayan vaizi kürsüye yanaştırmamalı. Vaiz, milletin mazisini, halini bilmeli cemaati istikbale hazırlamalı.(...) Doğrusu bu herifleri dinledikçe gençlerdeki dinsizlik modasını hemen hemen mazur göreceğim geliyor. Eğer dinin ne olduğunu bunlardan öğrenseydim, mutlaka İslam'ın en büyük düşmanı olurum.” (Mehmed Akif, 1326'dan akt. Sarıhan, 1996: 34)

Mehmed Akif'in kendisinin de camilerin bu özelliğinden faydalandığını belirtmek gerekir. Akif'in en büyük eleştirilerinden biri, yapılan inkılap hareketlerinin tepeden gelmesi ve bu yüzden başarısız olmalarıdır. Aydınlar halktan kopuk, matbuat aracılığıyla yaydıkları fikirlerse dar bir kesim içerisinde dolaşımındadır. Geniş kitleleri değişim sürecine dahil etmek, olan bitenden haberdar etmek, camilere ve din adamlarına düşen görevin bir parçasıdır. Pek çok kez kendisi de vaiz olarak kürsüye çıkan Akif, manzumelerinde düşüncelerini bir vaize söyletmekle, hem din adamını hareketin içine sokmak, hem de din adamının nasıl olması ve ayrıca bir din adamının nelerden bahsetmesi gerektiğini göstermek istemiştir (Yetiş, 1992: 191). Ayrıca vaaz şekline bürünmüş manzumelerinin başına ayet koymuştur. Bunun sebebi Mehmet Emin Erişirgil'e göre, camilerde vaizlerin önce bir ayet okuyup, sonra onu tefsir ediyormuş gibi görünerek halka istedikleri fikirleri söylemeleridir. Akif de bu yolu izlemiştir. Yoksa Akif ayetten veya hadisten ilham alarak manzumesini yazmış değildir. Tersine önce manzumesinin konusunu düşünmüş, sonradan ona uygun düşecek ayeti bulmaya çalışmıştır (Erişirgil, 1956: 187).

Mehmed Akif'in eleştiri oklarının hedeflerinden biri de bu halktan kopuk "münevver zümresi" gelmektedir. Ne mesleği, ne de meşrebi olmayan, Batı'nın yalnızca "fuhşuna hasbî [bedava] simsar" (Mehmed Akif, 2009: 174), Şark'ı bilmeyen, Batı'yı da yanlış anlayan (Mehmed Akif, 1987c: 116) bu aydın sınıfı, "mukallitlik"ten (taklitçilik) mustarip olup, kendi toplumuna ve İslam'a en büyük zarar verenlerdir:

Mütefekkir geçinenler ne diyor sizde bakın:
"Medeniyette tealisi umumen Şark'ın,
Yalnız bir yolu ta' kib ederek kâbildir;
Başka yollarda selamet gözeten gafildir.
Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı,
Aynı izden sağa, yahud sola hiç sapmamalı.
Garb'ın efkarını mal etmeli Şark'ın beyni;
Duygular çıkmalı hep aynı kalıptan; ya'ni:
İçtimai, edebi, hasılı her mes'elede,
Garb'ı taklid edemezsek, ne desek beyhûde.

Bir de din kaydını kaldırmalı, zira o bela,
Bütün esbab-ı terakkimize engel hala! (**Süleymaniye Kürsüsünde**) (2009:
172)

Oysa Japonya ilerlemenin yolunu doğru anlamıştır. Kendi ait olduğu medeniyet dairesini değiştirmeden yalnızca bilimini ve teknolojisini alarak kendi değerlerini muhafaza etmiştir:

Adem'in en temiz ahfadına malik bir ada.
Medeniyyet girebilmiş yalnız fenniyle...
O da sahiplerinin lâhik olan izniyle.
Dikilip sahile binlerce basiret, im'an;
Ne kadar maskaralık varsa kovmuş kapıdan!
Garb'ın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür;
Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür! (**Süleymaniye Kürsüsünde**)
(2009: 159)

Osmanlılar ise daha en başta teslim olmuştur. Onun kızgınlığı bu teslimiyetidir. Akif gibi pek çok Osmanlı aydını, Tanzimat Dönemi ile başlayan aşırı Batılılaşma olayının, “benlik yitimi” ile sonuçlandığına ve bunun da esas bozgunu yarattığına inanmışlardır. Tekniği ve değerleriyle topyekun Batılılaşmayı savunan aydınlar bu şekilde düşüncelerine rağmen halkın düşüncesi çok başka noktadadır. Halk yeniliğe kapalıdır. O yüzden mütefekkir tabakaya karşı halkta büyük bir nefret duygusu vardır. Mütefekkirlerin aşırılığı yüzünden halk arasında “fen okumanın” iyi bir şey olmadığı gibi yanlış bir kanı uyanmıştır. Akif'in “züppe” dediği bu Batı hayranı mütefekkirler dini yıkma derdindedir. Ancak toplumsal farklılık denen olgu, taklidin önünde en önemli engel olmalıdır, zira her milletin kendine has yönleri, Akif'in tabiriyle “mahiyet-i ruhiye”si vardır ve ilerlemede kullanılacak araçlar da her millete göre farklılaşmalıdır:

Sırr-ı terakkînizi siz,
Başka yerlerde taharrîye heveslenmeyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet,
Çünkü her noktada taklîd ile sökmez hareket.
Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini;
Veriniz hem de mesâînize son sür'atini.
Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız;
Çünkü milliyyeti yok san'atin, ilmin; yalnız,
İyi hatırda tutun ettiğim ihtarı demin:
Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için,

Kendi “mahiyet-i rûhiyye”niz olsun kılavuz.
Çünkü beyhûdedir ümmîd-i selamet onsuz. (**Süleymaniye Kürsüsünde**)
(2009: 173-178)

Demek ki, ilerlemenin araçları evrensel olmakla birlikte, bu araçları kullanırken kullanılacak yöntemler, milli olmalıdır. Bir edip olması sıfatıyla Mehmed Akif dilde yabancılaşmadan ise özellikle sakınmıştır.

Tasarrufatını aynen alırsak İngilizin,
Fransızın, ne olur hali, sonra, şivemizin?
Lisanın olmalıdır bir vakar-ı millisi,
O olmadıkça müyesser değil teâlisi (**Fatih Kürsüsünde**) (2009: 217)

sözleriyle her konuda “millilik” arayışını sürekli olarak vurgulayan Mehmed Akif’in düşüncesinde, İslam alemini yıkıma götüren şeylerden biri “kavmiyetçilik”tir. Akif, Osmanlı’nın İslam aleminin ayaktaki son kalesi olduğu ve İslam aleminin hayatının Osmanlı İmparatorluğu’nun varlığına bağlı olduğu düşüncesindedir. Tunus’tan Cezayir’e, Çin’den İran’a, Cava’dan Kırım’a Hıristiyanların nüfuzu altında yaşayan İslam alemi, eğer hala Haç’a sarılmıyorsa, onun kolundan çeken şeyin Hilafet olduğunu dile getirmektedir (Mehmed Akif, 2009: 258). Bu nedenle imparatorluğun bekasını her şeyin önünde görmüş ve “Osmanlı İmparatorluğu’nu esas zayıflatan şey, düşman ordularının gücü değil, tefrikadır” (Mehmed Akif, 1987b: 173) diyerek “kavmiyetçiliğe” şiddetle karşı çıkmıştır:

Müslümanlık sizi gayet sıkı, gayet sağlam,
Bağlamak lazım iken, anlamadım, anlayamam,
Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize?
Fikr-i kavmiyeti şeytan mı sokan zihninize?
Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı,
Aynı milliyetin altında tutan İslam’ı,
Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir.
Bunu bir lahza unutmak ebedî haybettir.
Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez..
Son siyaset ise Türklük, o siyaset yürümez. (**Süleymaniye Kürsüsünde**)
(2009:168)

Esasen Akif, dinsel ve kültürel anlamda milliyetçilik görüşünü reddetmemiştir. Ancak onun “ırkçılık” karşılığı kullandığı kavmiyetçilik ile milliyetçilik arasında fark vardır. Ondaki milliyetçilik etnik farklılığı değil, buraya ait olanı, kültürel anlamda yerli olanı işaret etmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere her milletin kendine has özellikleri olduğunu, başka milletleri taklit etmenin yanlışlığını gayet açık olarak ifade etmektedir. Onun görüşünde İslam ve Hıristiyan Batı toplumları birbirinden farklı olduğu gibi (ümme), dilde, dinde, kültürde ve tarihte ortaklık gösteren her toplum da birbirinden farklıdır. İttihad-ı İslam’ı, altında bu birbirinden farklı toplumları hem emperyalist saldırılara hem de kavmiyetçiliğe karşı birleştirecek ortak bir çatı olarak düşünmüştür. Onun Berlin ve Necid Çölleri’ndeki siyasi faaliyetleri de İslam Birliği hedefinin bir parçası olarak yorumlanmalıdır.

3.3. Halil Halid’de Batı Eleştirisi

Ahmed Rıza Bey’in ilk kez Paris’te 1922 yılında yayımlanan ve esas olarak Batı insanına, Avrupa’nın bencil ve kin dolu siyasetinin gerçek yüzünü anlatmayı amaçlayan **La faillite morale de la politique Occidentale en Orient** (Batı’nın Doğu Politikasının Ahlaken İflası) adlı eseri, Batı eleştirisi konusunda ihmal edilmemesi gereken bir metin olarak kabul görmüştür. Her ne kadar bu eser de Türkçeye, basıldıktan tam 60 sene sonra çevrilmiş olsa da⁴¹, yazarının İttihat ve Terakki Komitesi’nin kurucularından olması, esere karşı bir farkındalık yaratmış olsa gerektir. Ancak bu metinden çok daha önce yazılmış ve günümüz Türkçesi’ne de daha önce çevrilmiş bir başka eser ise, yazarının diğer başka eserlerinin yanında, hala keşfedilmeyi beklemektedir, denebilir. Halil Halid Bey’in 1907 yılında tam da Ahmed Rıza ile aynı düşünceden yola çıkarak Londra’da kaleme aldığı **The Crescent Versus The Cross** (Hilal ve Haç Çekişmesi)⁴² adlı eseri, Doğu-Batı ilişkilerinin tarihsel arka planını ve genelde Batı’nın, özelde İngiltere’nin Doğu siyasetinin içyüzünü değerlendirmedeki ustalığı nedeniyle ayrı bir önemi hak etmektedir.

Ancak belirtmek gerekir ki, unutulmuş tek şey Halil Halid’in eserleri değil, bizzat kendisi gibi görünmektedir. Hakkında yapılmış sayıca pek az çalışmadan birinde S. Tanvir Wasti, Halil Halid’i “politik bir aktivist, bilgin ve diplomat, ayrıca Avrupa’da yirminci yüzyılın ilk yıllarında İngilizce olarak yazılmış bazı önemli ve muhalif kitapların da yazarı” olarak tanımlarken, onun Türk düşünce tarihinin unutulmuş ya da en azından hak ettiği değeri görememiş isimlerinden biri olduğuna işaret etmiştir (1993: 559). 20. yüzyılın başlarında İngiltere’de bulunduğu yıllarda, Halil Halid’in kendisinin de yeri geldikçe sözünü ettiği, başta İngiliz basını olmak

⁴¹ **Batının Doğu Politikasının Ahlaken İflası**, Çev. Ziyad Ebüzziya, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1982.

⁴² Günümüz Türkçesine ilk kez 1975 yılında Bedir Yayınevi (İstanbul) tarafından **Hilal ve Haç Kavgası** olarak çevrilmiştir. Bu çalışmada **Hilal ve Haç Çekişmesi** başlığını taşıyan Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları’nın 1997 tarihli baskısı kullanılmıştır.

üzere çeşitli gazetelerde yayımlanan pek çok makalesi de hala bulunup incelenmeyi beklemektedir.⁴³

Bireylerin fikir ve düşüncelerinin oluşumunda içinde yer aldıkları toplumsal çevrenin, dönemin koşullarının ve hatta daha geniş bağlamda söylemek gerekirse yaşadıkları çağın etkisi olduğu kadar, bireylerin kişisel öykülerinin de payı muhakkak vardır. Halil Halid, kişisel öykünün fikirleri etkilemesine tipik bir örnektir. İngiliz halkını kendi yaşantısı üzerinden Osmanlı toplumu hakkında bilgilendirme amacıyla yazdığı hatıratı **Bir Türkün Ruznamesi**'nde (The Diary of a Turk; Londra, 1903) kendisi hakkında verdiği bilgiler bunu delillendirir. 1869 yılında Ankara'da doğan Halil Halid Bey, Halvetî-Şabanî tarikatının Çerkeşî kolunun kurucusu, Çerkeş şeyhi Çerkeşî Mustafa Efendi'nin soyundandır. Halil Halid'in kendisi de bu nedenle Çerkeşşeyhizade ünvanını kullanmıştır. Halil Hâlid'in büyük babası ve yaşadığı dönemin büyük alimlerinden olan Osman Vehbi Efendi (ö. 1860) padişah II. Mahmut'un taktirini ve sevgisini kazanmış ve kendisine sultan tarafından bir arazi tahsis edilmiştir. Ancak daha sonraki dönemde Halil Halid bu araziye devletin el koyduğunu, mallarını almak için senelerce mahkemelerde mücadele ettiklerini hatıratında yazmıştır (Halil Halid, 2008: 3-13). Halil Halid'in II. Abdülhamid'e duyduğu tepkide, onun baskıcı rejiminin etkisi olduğu kadar, bu olaydan kaynaklı kişisel kızgınlığının da payı vardır.

Babasının ölümünden sonra amcası Mehmet Tevfik Efendi'nin yönlendirmesiyle önce Küçük Ayasofya Medresesi'nde gördüğü üç yılı yatılı beş yıllık medrese eğitimi ve ardından kaydolduğu Hukuk Mektebi, onun, eski ve yeniye, geleneksel olanla modern olanı aynı anda ve zaman zaman çatışma halinde yaşamasına neden olmuştur.⁴⁴ Onun esas eserlerini verdiği ve Batı'ya ilişkin bilgi

⁴³ Yükseköğretim Kurumu tez veritabanına göre, Halil Halid hakkında yapılan tek bir lisansüstü tez çalışması vardır: Kurtuluş Öztürk, **Cambridge'de Bir Türk Eğitimci (Halil Hâlid Bey 1869-1931)**, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005.

⁴⁴ Halil Halid, hukuk mektebinde okurken medresede yatılı kalmaya devam etmiştir. Onun medreseli kökeni nedeniyle giydiği "ulema kıyafeti" girdiği yeni mektep ve iş çevresinde sıkılmasına neden olmuştur. "... Memleketimin birçok insanı gibi ben de yeni moda, yani fes hariç tıpatıp Avrupalı olan o kıyafetleri giymek ve bu suretle de asri görünüşe sahip olmak ihtirası ile yanıp tutuşuyordum" (Halil Halid, 2008: 75). Alafranga kıyafet, onun medresedeki şahsi odasını kaybetmesi anlamına geldiği için,

edindiği İngiltere yılları da baroda staj yaptığı dönemde kurduğu ilişkiler neticesinde gerçekleşmiştir.

İngiltere’de Londra sefaretinde bulunan Abdülhak Hamid’den destek görmüş, Londra şehbender yardımcılığı görevine atanmıştır. Halil Halid Londra’da döneminin ünlü Şarkiyatçılarıyla tanışmış ve dost olmuştur. Bu Şarkiyatçılar İslam’a ve Müslümanlara karşı alışlagelen aşağılayıcı tavırlardan uzak, Müslümanların bağımsızlığını savunan ve sömürge siyasetini eleştiren insanlardır. Bu insanlardan biri olan Şarkiyatçı E. Brown’un tavsiyesi ve desteğiyle 1897’de Cambridge Üniversitesi kadrosuna katılan Halil Halid, 1911 yılına kadar burada Türkçe dersleri vermiştir. Böylece Cambridge Üniversitesi’nde ders veren ilk Türk eğitimci ve ayrıca aynı üniversitede yüksek lisans yaparak bu üniversiteden “üstad-ı ulum” unvanını alan ilk Osmanlı vatandaşı olmuştur. 1902’den 1906’ya kadar *The Board of Indian Civil Service Studies*’de sürdürdüğü çalışmalarını 1906-1911 yılları arasında, dışişleri mensuplarının yetiştirildiği *Foreing Service Students Committe* ve *The Board of Oriental Studies*’de devam ettirmiştir. Halil Halid hakkında önemli bir başka olay da 1905 yılında Cambridge Üniversitesi adına XIV. Şarkiyatçılar Kongresi’ne katılmak üzere Cezayir’e gitmesidir (Öztürk, 2005: 32, 44-49). Cezayir izlenimlerini daha sonra **Cezayir Hatıratı** (1906, Kahire) adlı bir kitap yazarak okuyucuyla paylaşmıştır.

Meşrutiyet’in ilanından sonra İstanbul’a dönen Halil Halid, 1912 yılında yapılan seçimlerde İttihat ve Terakki Fırkası’nın Ankara mebusu olarak Meclis-i Meb’usan-ı Osmanî’ye girmiştir. Meclisin kısa süre sonra feshedilmesi üzerine mebusluğu da sona eren Halil Halid 1913 yılında Said Halim Paşa’nın teklifiyle Bombay Başkonsolosu olarak tayin edilmiştir. Birinci Dünya Savaşı ve mütareke yıllarını Almanya’da geçiren Halil Halid, Alman basınında çeşitli yazılar yazarak gazetecilik mesleğini sürdürmüştür. 1919’da Bern’de yapılan Uluslararası Sosyalistler Kongresi’nde İngiliz delegasyonuna sunulmak üzere bir tebliğ hazırlamış, bu tebliğ **The Turcophobia of the English Imperialists** (1919) adı ile

önce tereddüt etmiş, fakat sonradan “delicesine arzuladığı” bu giysileri giyebilmek uğruna pis bir handa oda kiralamak zorunda kalmıştır.

Bern’de yayımlanmıştır. 1922 yılında İstanbul Darülfünun’a muallim olarak tayin edilen Halil Halid, önce Edebiyat Fakültesi’nde, daha sonra İlahiyat Fakültesi’nde görev yapmıştır. 1931 yılında İstanbul’da zatürree sonucu yaşamını yitirmiştir (Öztürk, 2005; Halil Halid, 2008: XIII-XV).

Halil Halid’in II. Meşrutiyet Dönemi’nde yayına başlayan **Sırat-ı Müstakim** dergisinde 22, derginin sonradan aldığı isimle **Sebilürreşad**’da ise 10 telif yazısı yayımlanmıştır (Mertoğlu, 2008: 15, bkz. Tablo 1; Ceyhan, 1991: 378)⁴⁵. Bu yazılar bazıları daha önce İngilizce olarak yayımlanan kitaplarının tefrikası ya da benzer içerikleri taşıdığından, dergideki yazıları ve kitapları bir bütünsellik arz etmektedir. Bu yazılarda öne çıkan temel konular, Batı’nın ve başta İngiltere’nin Doğu politikasının eleştirisi, Batı’nın Müslüman Doğu’ya Oryantalist bakışının eleştirisi, Müslüman toplumlar arasında dayanışmanın gerekliliği, Müslüman toplumlarının Batı’dan insaniyet ve ahlak açısından daha üstün olduğu, dolayısıyla maneviyatın korunması gerektiği etrafında biçimlenmiştir. II. Abdülhamid idaresine eleştirisi, Meşrutiyet’i savunması, Osmanlı Devleti’nin İslam medeniyetinin korunması için merkezi konumda olduğuna inancı, dönemin yazarlarıyla paylaştığı diğer ortak meselelerdir. Ailesinden aldığı İslami terbiye, ona İslam’ın muhafazası ve maneviyatın önemi konusunda bir hassasiyet kazandırmıştır. Diğer taraftan Avrupa’da geçen yılları, Batı dünyasını daha iyi tanımasını sağlamıştır. Onun Batı hakkındaki eleştirel değerlendirmeleri bu bakımdan ayrıca önemlidir.

Halil Halid Bey’in Londra’dan gönderdiği dergi yazıları daha çok konjonktürel bir içeriğe sahip olmalarına karşın, kitap ve makaleleri onun Batı hakkındaki genel görüşünü daha açık biçimde ifade eder. Bu sebeple Halil Halid’in yazdıklarını bir arada değerlendirmek gerekir.

Özellikle 19. yüzyılın son çeyreğinde Jön Türkler, Osmanlı vatandaşlarının hakları ve özgürlükleriyle ilgili eleştirileri nedeniyle ya kendilerini özgürce ifade edebilmek için medeniyetin öncüsü saydıkları Avrupa’ya kaçmışlar ya da aynı

⁴⁵ Suat Mertoğlu’nun hazırladığı **Sırat-ı Müstakim Mecmuası Açıklamalı Fihrist ve Dizin**’de makale sayısı 22 iken, Öztürk’ün incelemesinde 25’tir (2005: 165). Halil Halid, **Sebilürreşad**’daki yazılarını Çerkeşseyhizade’nin kısaltması olarak Ç.Ş.Z. ismiyle imzalamıştır.

sebepten sürgün edilmişlerdir. Ancak Bulgarlar ve Ermeniler söz konusu olduğunda hak, özgürlük ve eşitlik savunucusu olan Avrupa, Mısırlılar ve Cezayirli için aynı yaklaşım içerisinde değildir. Bu tutarsız ve gayrimeşru siyaset anlayışı, Avrupa medeniyetine inanan Osmanlı aydınları için bir hayal kırıklığıyla sonuçlanmış ve onlar, Avrupalıların medeniyet söyleminin arkasında, güçlü bir Hıristiyan duygunun, Müslümanlara karşı ortaçağlardan kalma bir önyargının olduğu sonucuna varmışlardır. (Aydın, 2007: 68). Temel yapıtı olarak nitelendirilebilecek **Hilal ve Haç Çekişmesi**, esasında, Halil Halid'in Batı medeniyetine duyduğu hayranlığın bir hayal kırıklığına dönüşmesinin eseridir. İngiltere'ye gittikten sonra artık o, Avrupa medeniyetine hak ettiği değerden daha fazlasını vermenin, Osmanlı ülkesinde de pek çok insanın hissiyatını zehirlemiş “manevi bir frengi illeti” (Halil Halid, 1997: 55) olduğu kanaatine varmıştır.

Halil Halid'in Batı eleştirisinin temelinde “medeniyet” kavramı vardır. Bu kavrama Batı'nın, dünyanın geri kalanı tarafından kabul edilmesi beklenen (ve büyük oranda da kabul edilmiş olan) bir “anlam dayatması” söz konusudur. Batı, “medenileştirme misyonu” (*mission Civilisatrice* ya da Halil Halid'in kullandığı biçimiyle “action Civilisatrice”) söylemiyle medeniyetin tek sahibinin kendisi olduğu iddiasındadır. Oysa Halil Halid, “medeniyet” sözcüğünü “Batı” ile özdeşleştirmez. Ona göre, “Batı” ile “medeniyet” kavramının yanlış bir biçimde özdeş kullanımı Batılılara özgüdür: “Alem-i medeniyet tabirinin ancak Hıristiyanlık dünyası hakkında kullanılabileceğine ve Doğu dünyasının ya yarı medenileşmiş veya büsbütün barbarlık halinde bulunduğu dair Batılıların çoğunluğu arasında bir düşünce mevcuttur” (Halil Halid, 1997: 58). Doğulular için ise esas kavram “terakki”, yani “ilerleme”dir: “Meseleye Şarklılar açısından bakılırsa, bu düşüncenin doğru olmadığını kabul etmek gerekir; zira onlara göre, Batı alemi bir “alem-i terakki”dir” (Halil Halid, 1997: 58). Halil Halid, medeniyetin yalnızca Batılılara isnat edilmesindeki hatayı, medeniyetin manevi yönüne işaret ederek gösterir. Ona göre, maddi gelişmeler, medenileşme sıfatını yalnız Batılılara atfetmek için yeterli bir sebep olamaz. Medeniyetin bir de manevi yönünün olması gerekir, işte bu manevi yön hesaba katıldığında, onların bu iddiası kabul edilemez. Çünkü Avrupalıların özellikle Asya ve Afrika'daki ahlak dışı iş ve eylemlerine bakıldığında, onların *bir*

*kısımının*⁴⁶ bu medenileşmiş sıfatına layık olmadıkları görülebilir (Halil Halid, 1997: 59-60).

Medeniyetin maddi ve manevi olmak üzere iki yönü olduğu üzerinde duran Halil Halid “Avrupalılar İslam’ın içine medeni insan suretinde girdikten sonra zararlı bir mikrop haline dönüşüyorlar; böylece hayat tarzımız kurtlanıp, fikirlerimiz, duygularımız ve adetlerimiz bozuluyor” (Halil Halid, 1997: 241) diyerek Batı’nın manevi yönden Doğu üzerindeki etkisine işaret etmiştir. Batı’nın maddi ilerlemesine karşın manevi açıdan çöküş içinde olduğu, dönemin aydınlarında yaygın bir anlayıştır. Ona göre Avrupalılar istila ettikleri yerlere kılıç ve barutla girmekte, ancak sadece maddi zarar değil, manevi zarar da vermektedirler. Örneğin Fransızlar Cezayir’e girdiklerinde Arap edebiyatını ve İslam ahlakını kökünden sarsmışlardır. Sadece kamusal hayatı yeniden düzenlemekle kalmamışlar, aile hayatına ait meselelere de karışmışlardır (Halil Halid, 1997: 241). II. Meşrutiyetin ilanından sonra Londra’da inşasına başlanan bir camiinin yapımına öncülük eden Halil Halid, İstanbul Darülfünûnu’nda verdiği konferansta, bu camiye niçin ihtiyaç duyulduğunun gerekçelerinden biri olarak Avrupa’ya ilim öğrenmek için giden öğrencilerin maneviyatlarının korunmasını göstermiştir. Öğrenciler manevi açıdan zarar görmeden dönerek vatana dönmeli ve hizmet etmelidirler:

“Tahsîl için Garb’a giden meşrik-ı İslâm gençleri bir merkez-i ruhânîye mâlik olmamak yüzünden belki kavimleri için muzır fikirlere ve menâhîye sapabilirler. Ma’neviyâtı mühmel kalanlar ise öylece vatanlarına avdetle ihvân-ı kavmiyenin hissiyâtına pek de mürâ’ât

⁴⁶ Halil Halid’in Avrupalıların medeniyetten yoksunluk anlamında bir kısmını ayırt ettiğini vurgulamak gerekir. Onun Avrupalı sıradan insanla sorunu yoktur. Hatta kendisinin de eserlerini İngilizce olarak Avrupa insanına yönelik yazması, onu kendi yöneticilerinin eylemlerinin gerçek nedenlerinden bihaber saydığını gösterir. Kendisinin yanı sıra genel olarak onun görüşünde Şark insanının da İngiliz halkına karşı bir husumeti olamaz: “ [Sömürgecilik] Şark’ta ve bilhassa İngiliz emperyalizminin baskıcı ağırlığının ziyadesiyle hissedildiği Şark’ın o kesimlerinde, yaygın bir hayal kırıklığı doğurdu....Şarklıların İngiliz aleyhtarı olduğu sanılmasın. Bilakis Şarklı milletler İngilizler ile eskilere dayanmakta olan ticari ve siyasi bağların güçlendirilmesini pek samimi bir surette arzu etmektedirler. İngiliz insanının sahip olduğu güzel hasletler kendilerince uzun zamandır hayranlıkla bilinmektedir. Bugün mevcut olan husumet, Şark’ı boyunduruk altında tutup, kendi kapitalist ve emperyalist maksatları için onu sömürmek isteyenlere müteveccihdir” (Halil Halid, 2008d: 232). Ona göre “Şarkın İngiliz emperyalizminin elinden kurtulması için münevver bir emekçi sınıfın iktidara gelmesi gerekir. İşte o zaman Şark ile Garp arasındaki ihtilaflar, iyi niyet hisleri ile tamamen insani bir zemin bulma yoluna girer. Ve yine işte o zaman emperyalizm denen bu bulaşıcı hastalık kontrol altında alınabilir” (Halil Halid, 2008c: 229). Görüldüğü üzere, Halil Halid’in medeniyet konusunda Avrupa’ya yönelik eleştirisi, açıkça emperyalizmle ve bunun bayraktarlığını yapanlarla sınırlıdır.

gösteremezler, germ-i kalbî ile onlara hâdim-i hayır da olamazlar. Harekât ve ale'l-husus hissiyâtça asliyet çığrından büsbütün sapmış olan gençler mütefennin olarak dahi avdet etseler kavm-i mensûbları için onlardan hayır ve samîmiyet gelmek ihtimâli meşkûk olur” (Halil Halid, 1327: 168).

Halil Halid’in medenileştirme misyonu hakkındaki yorumları, kendi dönemi açısından düşünüldüğünde, medeniyet söylemi ve sömürgecilik ilişkisi konusunda her aydında rastlanamayacak bir kavrayışın eseridir. Onu diğer pek çoğundan ayıran en önemli düşüncesi de Doğu’nun geri kalmışlığını kendi iç dinamikleriyle ya da İslam dininin yozlaşarak Altın Çağ’dan uzaklaşmasıyla açıklamaya çalışmamasıdır. Ona göre, Batılıların ortaçağlardan itibaren Doğu’nun zenginliklerini elde etmek için giriştikleri seferler Doğu’daki gelişimi yavaşlatmıştır. Batı, medenileştirme misyonu tabirini, Doğu’daki sömürgecilik faaliyetlerini perdelemek için kullanmaktadır. “Avrupa’nın Şarklıları “gayr-i mütemeddin medenileşmemiş diye tasvir etmek Avrupalıların menfaatindedir; zira Avrupalılar, Şark kavimleri arasına sokmayı üzerine aldıkları şu sözü edilen “medenileştirme vazifesi”nde bu vesile ile bir hak ve yetkiye sahip bulunmuş oluyorlar” (Halil Halid, 1997: 60).

19. yüzyılın en belirgin özelliği, Batı’nın dünya egemenliğini ele geçirdiği dönem olmasıdır. Bu egemenlik tarihte eşi görülmemiş boyutlara ulaşmıştır. Ancak Batı dünya egemenliği, 19. yüzyıl ile birlikte başlamamıştır. 16. yüzyıldan bu yana süre gelen bir olaydır. 19. yüzyılın önemi, bunun en geniş biçimde Batı’da ve Batı dışı ülkelerde anlaşılmasıdır (Sezer, 1985: 15, 16). Dünya egemenliği Doğu-Batı geleneksel ilişkilerinden kaynaklanmamış (Sezer, 1985: 17), Batı’nın toprak ve nüfus ilişkisine dayalı olarak içinde düştüğü büyük açmaz, onu kendi dışında çözüm arayışlarına itmiştir (Sezer, 2005: 55). Batı’nın sömürgecilik siyasetinin içine düştüğü açmazlar neticesinde ortaya çıktığını Halil Halid ortaya koymuştur. Batı’nın kendi içindeki çözümsüzlüğüne eklenen “Batılıların hissiyatında atalarından miras kalmış bir nevi vahşi hevesleri” (Halil Halid, 1997: 60) onları emperyalist saldırganlığa ve sömürgeciliğe sevk etmiştir.

Batı'nın içine düştüğü açmazlar ve çözüm arayışları Halil Halid'de şöyle sıralanır: Batı Avrupa'nın gittikçe artan sosyal ihtiyaçları ve iktisadi sıkıntıları neticesinde, ülkelerinde üretilen mahsul ve ürünlere Doğu'da yeni pazarlar bulmak; ordular kuracak kadar sayıları artmakta olan memuriyet isteklerine Doğu ülkelerinde kadro tedarik etmek ve artan nüfusa yerleşebileceği yerler temin etmek ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaçlar neticesinde Doğu'da girişilen istilaları haklı göstermek için de Batılı siyasiler, kendi halklarına zapt ve işgaline niyet edilen bir Doğu ülkesinin durumunu perişan, siyasi olarak karışık ve medeniyetten uzak bir durumda tasvir etmişlerdir. Böylece, Avrupalılar, Doğu'ya yaptıkları istilalara medeniyet götürmek gibi bir kılıf uydurarak yaptıkları eylemi haklılaştırmaya çalışmışlardır (Halil Halid, 1997: 62-63). Bu yüzden, bu misyonun aslında sömürgelemlerin genişletilmesini amaçladığı Doğulular tarafından anlaşılmaya başlamış olsa da, Batılı halkların bir kısmı, gerçekten de Doğuluların medenileşmeye ihtiyacı olduğunu zannetmektedir. Bu insanların pek azı, Doğu'nun medeniyetin beşiği olduğunu ve bir zamanlar Batı medeniyetinden daha yüksek bir seviyede bulunduğunu, “ilerleme nuru”nun da esasen Doğu'dan Batı'ya geçtiğini bilmektedir (Halil Halid, 1997: 58).

Halil Halid, Batı Avrupa devletlerinin sömürgeciliği medeniyet götürme bahanesiyle yürütürken bu zorla yapılan medeniyet ithalinin de başarıya ulaşmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Eğer, “sömürgeleştirilmek istenen halk, medeniyetten nasibini almamış, bedevi bir halk ise bu durumda istilacılar egemenlik kuracaklardır. Ancak sömürge olmaya zorlanan halk kendine has medeniyete sahipse o zaman durum farklıdır” (Halil Halid, 1997: 216). Medeniyet sahibi olanlar, medeniyet özelliklerinden ve fazilet duygularından tamamen mahrum yerli vahşiler gibi kolayca dağılıp parçalanmazlar. Bu sebeple, Halil Halid'e göre, İngilizlerin Avustralya'da yaptıklarını, Fransızlar Cezayir'de yapmayı başaramamışlardır (Halil Halid, 1997: 216).

Halil Halid'in Batı “medeniyet”i ile sömürgecilik arasındaki ilişkinin yanı sıra, önemle üzerinde durduğu bir başka konu ise, din ve sömürgecilik arasındaki ilişkidir. Halil Halid, eserinin adına “Doğu ve Batı Çekişmesi” değil, “Hilal ve Haç Çekişmesi” demiştir. Bu da onun meseleyi tarihten gelen bir Hıristiyanlık

(Nasraniyet) ve İslamiyet çatışması olarak gördüğünü göstermektedir. Ancak burada önemli olan husus, Avrupa'nın bu Haçlı ruhunu iktisadi emellere angaje etmiş olduğu eleştirisidir. Buna göre Hıristiyanlık ticareti teşvik etmiş, haç ticarete gerçek bir rehber olmuştur. Bu arada misyonerler de dış ticarete önderlik etmişlerdir (Halil Halid, 1997: 84).

Ona göre, Hıristiyanlıktaki İslamiyet'e dönük düşmanlık ateşini körükleyen zararlı unsur Hıristiyanlıktaki ruhbanîyet, yani ruhban sınıfıdır. Papazlar, geçmişte olduğu gibi halde de İslamiyet'e karşı düşmanlığı tahrik etmektedirler. Halil Halid, ruhbanların geçmişte Engizisyon vasıtasıyla yaptıkları işleri artık yapamamaları da gene de hala etkinliklerini koruduklarını söylemektedir. Müslümanlara karşı önyargıları diri tutmak Hıristiyan ruhbanın zararlı faaliyetlerinden biridir (Halil Halid, 1997: 80-83).

Sömürgecilik ve Hıristiyan misyonları arasındaki ilişki bugün açığa vurulmuş bir tarihsel olay olmakla birlikte,⁴⁷ Halil Halid'in tespitleri dönemin içinden yapıldığı için anlamlıdır. Samir Khalaf, Batı'dan Doğu'ya giden istilacıların sıralamasını yaparken söz konusu ilişkiyi çarpıcı biçimde dile getirir: "İlk önce misyonerler, sonra tüccarlar, daha sonra hücumbotları" (Khalaf, 2007: 65). Halil Halid ise sömürgecilik ve misyonlar arasındaki ilişkiyi benzer biçimde şöyle tanımlar: "Kılıç ve ateş ile sarılmış bir şekilde taşınan istila sancağının Hıristiyan olmayan ülkelere girişlerinin ürkütücü ve dehşet verici olmasına rehberlik edenlerin başlıcaları papazlardır" (1997: 86).

Halil Halid'in Batı'ya dönük bir eleştirisi de Batı'nın Doğu'ya bakışıyla yani Oryantalist tutumla ilgidir. Bugün Edward Said'in **Orientalism** (1978) adlı eseriyle yeni bir boyut kazanmış olan Oryantalizm eleştirisi, 20. yüzyılın başında Halil Halid tarafından ustalıkla bir şekilde yapılmıştır. Bu açıdan onu Oryantalizme karşı ilk yazarlardan biri olarak görmek mümkündür (Wasti, 1993: 559). Oryantalist tutuma karşı eleştiri, farkındalık ve bunu tersine geri çevirme girişimi, şüphesiz Halil Halid'e özgü değildir. Çalışmanın ilk bölümünde de değinildiği üzere II. Abdülhamid'in

⁴⁷ Bu konuda bir araştırma için bkz. Stephen Neill, **Colonialism and Christian Missions**. New York, McGraw-Hill, 1966.

Osmanlı Devleti'nin uluslararası kamuoyundaki imajına karşı özel bir hassasiyeti olmuştur. Bunun en bariz göstergesi, dünya sergilerinde “egzotik Şark”ın bazı yönlerini sergilemek için girişimcilerin padişaha baskı yapmasıdır. Bunun için 1893 Chicago Fuarı'nda bir “Boğaziçi Panoraması”nın oluşturulmasına bile izin verilmemiştir (Deringil, 2007: 208, 210). Avrupa'da bulunan, dünya sergileri ya da Şarkiyat Kongreleri gibi “Şark temsilleri”nin söz konusu olduğu ortamlara katılan Osmanlı devlet adamları ve aydınları, bu Oryantalist temsillere tepki göstermişlerdir. Akla gelen iki örnekten biri 1893 Chicago Fuarı'na katılmak üzere İngiltere üzerinden Amerika'ya giden Mehmed Ubeydullah Efendi (1858-1937), bir diğeri de 1889 Stockholm Şarkiyat Kongresi ile Paris Dünya Sergisi'ne katılan Ahmet Mithat Efendi'dir (1844-1912)⁴⁸. Esasen Oksidentalizm denilen kavramın içeriğini büyük oranda bu Oryantalizm karşıtlığı doldurmaktadır. Bu anlamda Oksidentalizm *ipso facto* bir olgu ya da hareket değil; daha ziyade Oryantalizm'e karşı bir “savunma” niteliği de taşımaktadır.

Halil Halid, bir anti-Oryantalist olarak, Batı'nın Doğu kavrayışına ve onun özcü tanımlamalarına itiraz etmiştir. Aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olan Batı'nın “uygar dünya” olduğu biçimindeki kavrayışa, Doğu'nun geri kalmışlığı, Batı'nın rasyonalizmine karşı Doğu'nun mistisizmi gibi özcü nitelemeler eşlik etmiştir. Halil Halid'in itiraz ettiği tam da bu özcü “Avrupa medeniyeti” sözüne karşı ”Şark vahşeti” kullanımınıdır (Halil Halid, 1997: 59). Zira Halil Halid, Batı emperyalizmini vahşetin ta kendisi olarak yorumlamıştır. Diğer bir özcü tanımlama da Halil Halid'e göre “değişmez Şark” ibaresidir. Bu ibare ancak kullananın cehaletini ortaya koymaktadır. “Zira Şark istikrarlı bir şekilde değişiyor. Batılı usuller ve fikirler yavaş yavaş kabul ediliyor” (Halil Halid, 2008: 43).

Halil Halid, belki de bir akademik disiplin olarak Oryantalizm (Doğubilim) ve sömürgecilik arasındaki ilişkiyi ortaya seren ya da bu ilişkinin bilincinde olan ilk

⁴⁸ Ubeydullah Efendi'nin izlenimleri için yakın dönemde yapılmış bir çalışma için bkz. Birgül Koçak, “Ubeydullah Efendi in America: The Impressions of an Ottoman Intellectual Regarding the 1893 Chicago World's Fair”, **Journeys to the West: The Occident as Other in Narratives of Travel**, Ed. Anne R. Richards-Iraj Omidvar, New York, Syracuse University Press, 2011 (baskıda). Ahmet Mithat Efendi'nin gözlemleri ise şu eserde ele alınmıştır: Carter V. Findley, Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da, Çev. Ayşen Anadol, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Doğulu aydınlardan biridir. Onun sömürgecilik ve emperyalizm karşıtlığı, Oryantalizm konusunda araştırma yapmaya sevk etmiş olmalıdır. Batıların sömürgecilik faaliyetlerini yakından takip eden Halil Halid, 1904 yılında yaptığı bir araştırmada İngiltere ve diğer Avrupa ülkelerinin Doğu'daki siyasi ve ticari faaliyetlerinde başarılı olabilmek için yaptıkları Oryantalist çalışmaları incelemiş ve bu kürsüler ile sömürgecilik arasındaki ticari ve siyasi organik bağı rakamlarla göstermiştir (Halil Halid, 2008a: 191-201).

Halil Halid'in Batı eleştirisi, yalnız Batı'nın sömürgeci ve emperyalist faaliyetlerine yönelik değil, aynı zamanda Batı'daki tarihten gelen Türk düşmanlığıdır. Türk düşmanlığı öyle bir noktaya gelmiştir ki, Halil Halid "milletinin haysiyetini" müdafaaya kendini mecbur hissetmiştir. Türk düşmanlığını sürdürmeyi kendine iş edinmiş bir takım çevreler vardır. Buna göre İngiltere'deki Türkiye ve İslam aleyhine çalışanlar, gazeteciler, amatör ya da profesyonel siyasetçiler, papazlar ve bazı İngilizleşmiş Yahudilerdir (Halil Halid, 2008b: 165). Türkler aleyhine propagandanın bir başka kaynağı ise Balkan Komitesi adlı örgüttür. Bu örgüt, Balkan hükümetlerinin yararına ve Osmanlı Devleti'nin aleyhine hizmet etmektedir (Halil Halid, 1326: 360). Rusya da İngiltere'de 93 Harbi'nden önce Türk karşıtı propagandaya başlamış ve oldukça etkili olmuştur:

Rusya nüfûzu Avrupa-yı garbîde ve ale'l-husûs İngiltere'de icrâ-yı fa'âliyeteye başlamış ve Rusya diplomasisi "Şark Hıristiyanları hakkında Türk mezâlimi" vesîlesini üss-i meslek ittihâz ederek Devlet-i Osmâniye'nin bekâsına ve ale'l-umûm Osmanlı Müslümanlarının selâmetine gâyet muzır bir cereyân vücûda getirmiş idi. Bu husûsta Rusya'nın İngiltere'de vesâit-i resmiye ve gayr-ı resmiye ile icrâ eylediği tedâbir hakîkaten şâyân-ı hayret denecek derecede mâhirâne idi. O zamanlar Ruslar İngiltere ricâl-i siyâsiyesinden bir hayli mühim zevâtı kendi mülâhaza-i siyâsiyelerini hüsn-i telakkîye meyl ettirdikleri gibi ulemâdan, şu'arâdan, ruhbândan sâhib-i nüfûz birçok kimseleri kendi taraflarına cezb ettiler, vesâit-i tahrîr ve hitâbetle iktifâ eylemeyip ehl-i san'atten bazı ressâmlara güya Türklerin Şark Hıristiyanları hakkındaki işkence ve ef'âl-i katliyyelerini gösterir levâyah-i muhayyele tasvîr ettirmeye ve tiyatrolarda fâci' veya hakâretâmiz mevzu'lar oynattırmaya çalışarak halkı Türkler aleyhinde tezyîd-i adâvete sevk eylemişler idi. (Halil Halid, 1326a: 430).

Yüzyılın dönümünde medeniyet'e inanmış ve emperyalizmin bu en yüksek çağında Avrupa'nın Müslüman dünyasına olan tutumu karşısında hayal kırıklığına uğramış liberal Osmanlı aydınlarından biri olan Halil Halid, siyasi ve kültürel bir dayanışma için döneminin genel havasına uygun olarak ittihad-ı İslam'ı savunmuştur. Ancak bu düşünce, çalışmasının arka planında sürekli işleyen ana tez olmamıştır. Tanvir Wasti'nin de belirttiği üzere, "Halil Halid'in bazı fikirleri Panislamcı olarak sayılsa da, aslında yazılarında açıktır ki o ne böyle bir amaç için çalışmış ne de böyle bir siyasi platformda yer almıştır" (Wasti, 1993: 559). İttihad-ı İslam konusunda örgütsel anlamda bir siyasi faaliyet içinde olduğu söylenemez, ama Doğulular üzerinde Halil Halid'in bir "Müslüman önder" olarak etkisinin olması, Batı dünyasında "Panislamcı" olarak sayılmasına neden olmuştur.

1913'te Said Halim Paşa'nın teklifiyle Bombay başkonsolosu olarak Hindistan'a giden Halil Halid'in İngiltere'de bulunduğu yıllarda birçok Hintli ile dostluğu olmuştur. Halil Halid'in İslam dünyasını savunan bazı kitaplarının Urdu lisanına çevrilmiş olması sebebiyle Hint Müslümanları arasında büyük bir şöhreti vardır. Öyle ki, onun Bombay'a şebender olarak geleceği haberi Müslümanlar tarafından sevinçle karşılanmış; Eylül 1913'te Hindistan'a giden Halil Halid'e, Hint hükümeti tarafından üst düzey bir protokol uygulanmıştır. Bombay'da kısa sürede etkili çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar, İngiliz-Hindistan otoriteleri tarafından "Pan-İslamizm'in şu ana kadar ki en önemli temsilcilerinden birisi" olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Bir müddet sonra (Mayıs 1914) İstanbul'a geri çağrılmasının ardından kendisiyle temasa geçen insanların tutuklanmaya başlaması, onun İngilizler tarafından ne kadar önemsendiğinin bir göstergesidir (Öztürk, 2005: 52-54).

Neue Rundschau (Berlin) dergisinin Mart 1917 sayısında yayımlanan "Panislamische Gefahr" (Panislamizm Tehlikesi) (Öztürk, 2005: 157) makalesinin başlığı, onun Panislamizm görüşü hakkında ipucu vermektedir. Ona göre, Panislamizm Batılılar tarafından uydurulmuş bir kelimedir. **Hilal ve Haç Çekişmesi**'ni yazdığı dönemde ittihad-ı İslam ile Panislamizm'i aynı anlamda kullandığı görülmektedir:

“Müslümanların birleşmesi” tabirinden kasıt, Doğu İslam’da fesat çıkarmak ve Avrupa müdahalesine ve istilaya zemin hazırlamak amacıyla Avrupa siyasetçilerinin icat ettikleri “Pan-İslamizm”dir. Müslümanların birliğinden kasıt, İslam kavimlerinin güç birliği edip ittifakla Avrupalılar üzerine hücumu demek olmadığından “Pan-İslamizm” ismi altında keşfolunan hedeften bir de fazla olarak tehlike isnat etmek bir safsatadır (Halil Halid, 1997: 232).

Aynı eserin İngilizce baskısında ise Halil Halid’in sözleri şöyledir:

Şayet, Pan-islamizm teriminin Doğu’nun daha aydın Müslümanları arasında hali hazırda kabul gören anlamı, yani İslam dünyasının hala sahip olduğu bağımsızlığı destekliyorsa, hiç şüphe yok ki, böyle bir anlayışa olan ihtiyaç geniş bir kabul görmektedir. Er veya geç, bu yönde bir takım aktif tedbirler almaya olan ihtiyaç, Müslüman zihnini ciddi bir şekilde meşgul etmelidir (Halil Halid, 1997: 233).

Görünen o ki, Halil Halid İngilizce yazdığı metinde, adı her ne olursa olsun, böyle bir dayanışmayı desteklemektedir.

Halil Halid’in eleştirdiği, İslam Birliği fikrinin Avrupalılarca yanlış değerlendirilmesi ve bu fikrin uydurma bir kelimeyle birleştirilerek “saldırgan” bir niteliğe büründürülmesidir. Oysa mevcut durum, Müslüman Doğuluların bir kısmı arasında ister istemez savunmacı bir hareketin gelişmesine neden olmuştur. Felaketin genel olması ve Batının hükmetmesinin bütün İslam milletlerini kapsaması, doğal olarak, genel bir savunma için çabaların birleştirilmesi gereğini hissettirmiştir. İşte bundan dolayı, “İslam alemince gösterilen bu heyecan, Avrupa’nın fesatlık arayan siyasetçileri tarafından “Müslümanların birleşmesi tehlikesi” şeklinde tasvir edilmektedir (Halil Halid, 1997: 233). Asıl tehlikeye maruz kalanlar Doğulular ve tehlikeyi yaratanlar Batılılar olduğuna göre bu durumda Avrupalıların buna “tehlike” adını takması gerçek duruma ters bir isimlendirme [terminological inexactitude] olmaktadır (Halil Halid, 1997: 235).

Bu eseri Türkçe olarak kaleme aldıktan (1909, Kahire) bir yıl sonra **Sırat-ı Müstakim**’de yayımlanan bir yazısında ise İttihad-ı İslam ile Panislamizm farklı şeyler olarak tanımlanmıştır:

İttihad-ı İslâm ile Panislamizm ayrı gayrı şeylerdir. Birincisi livâ-yı Muhammedîyi takdis eden akvâm-ı muhtelifenin tevhid-i kulûbuna hâdim olur. Binâenaleyh mahiyetinde maksâd-ı insaniyetkârâne

mündemidir. Halbuki Panislâmizm bir maksad-ı siyasî ile Avrupa'da icad olunmuştur ki İslâmiyet'in ma'kulâta müstenit bir müesse-i mukaddese olduğunu anlayamayan garbiyyûn nazarında medeniyet-i hâzıra âsâr-ı hasenesine karşı ihdas edilmiş, mutaasıp bâtil-ı mezhebîden ileri gelmiş bir tedbir-i muzırr-ı siyasî olmak üzere telakkî edilip gitmektedir." (Halil Halid, 1326b: 349).

Buradan anlaşılacağı üzere, onun düşüncesinde İttihad-ı İslam Müslümanların anladığı şekliyle savunmacı bir dayanışmayı ifade ederken, Panislamizm ise Batılıların bu dayanışmaya bakış açısını yansıtan ve olumsuz anlam içeren bir kavramdır.

Halil Halid, özellikle Japonya-Rusya savaşından sonra neredeyse tüm Doğu'da yükselen Batılılaşma konusunda Japonya'nın model alınması gerektiği düşüncesine sahiptir. Ona göre Müslüman Doğu, Müslüman olmayan Doğu'nun ilerlemesinden hem maddi hem de manevi olarak istifade ederse, Batılıların gelecek istila ve yağmalarına karşı daha emin bir şekilde kendini koruyabilecektir. Bu düşünce onun Pan-Asyacılığa varan stratejilere kadar götürmüştür. Buna göre, Müslüman Doğu ile Müslüman olmayan Doğu, Batının kibrine ve saldırganlığına karşı güç birliği yapmalı ve Doğu'nun Batı'ya ihtarı şu olmalıdır: "Asya kıtası bütün insanların misafirliğine açıktır; fakat bundan böyle, Batılıların bu kıta üzerinde cihangirliğe kalkışmaları yasaktır" (1997: 256).

Ancak alçakgönüllü Japonların, Rusya ile yaptıkları savaşa sessizce, böbürlenmeden ve topyekun hazırlanarak galibiyete ulaşmasına karşılık Osmanlı ülkesinde yapılan her işin bütün dünyaya duyurulması merakı, Japonların seviyesine ulaşmak için önemli bir engeldir:

Münâsebet düştükçe bizim de yakında Japonyalılar gibi sâhib-i terakkî ve sûtût olacağımız ümîdi zikr olunuyor. Buna mukâbil söyleyeceğim bir söz var ise o da (inşallah) demekten ibarettir. Ma'amâfih ben Japonyalılara atf olunan başlıca evsâftan ikisinin nümûnelerini biz de ma'a't-te'essüf daha görmüyorum: birisi menâfi'-i şahsiyeyi an-iktizâda menâfi'-i âmme uğrunda hemen fedâ edivermek, diğeri de icraat ve muvaffakiyâtın zikrinde âdâb-ı mahviyete [alçakgönüllülük] ri'âyet eylemektir. Sâhib-i re'y olanlarımız ve ale'l-husûs halka ders-i siyâset ve hamiyet verip duranlarımız ibtidâ-yı emirde kendi fedakarlıklarının,

mahviyetlerinin fi'ilen nümûnelerini göstermelidirler (Halil Halid, 1326c: 64).

3.4. Said Halim Paşa'da Batı Eleştirisi

Batı'nın Doğulu eleştirmenlerinin en önemlilerinden ve en tanınmışlarından biri Said Halim Paşa'dır. Said Halim'in görüşlerindeki sosyolojik yönün kuvveti de onu, bu çalışma açısından değerli kılmaktadır. Said Halim için döneminin aydınları arasında tipik bir İslamcı olduğu söylenebilir Ancak onu diğerlerinden ayıran bazı hususlar da vardır. Yine, diğer isimlerde olduğu gibi, yaşam öyküsü ve görüşleri arasındaki ilişkiyi tespit etmek üzere kısaca biyografisine değinmek gerekir.

Prens Mehmed Said Halim Paşa, 1864'te Kahire'de doğmuştur. Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu, Halim Paşa'nın büyük oğludur. Kimi iddialara göre Mehmet Ali Paşa, Arnavut asıllı, bazılarına göre de Arap asıllıdır. Fakat Mehmet Ali Paşa'nın kendisi, bu iddiaları geçersiz kılacak şekilde babasının Konya'dan Kavala'ya sonradan göç ettiğini söylemiştir. Halim Paşa, Mısır Hidivi İsmail Paşa'nın düşmanlığına maruz kalmış ve ailesini alarak Kahire'den İstanbul'a taşınmak zorunda kalmıştır. Babaları Halim Paşa'dan kalma büyük servetleri olan Said Halim, burada Arapça, Farsça, İngilizce ve Fransızca öğrenmiş, daha sonra kardeşi Abbas Halim ile birlikte siyasal ilimler eğitimi almak üzere İsviçre'ye girmiştir (İnal, 1964: 1893; Ağırman, 2007: 1).

Döndükten sonra devlet yönetiminin çeşitli kademelerinde görev alan Said Halim, 1900 yılında Rumeli Beylerbeyliği'ne terfi ettirilmiştir. Bu arada, kendisine yönelik kıskançlıklar neticesinde, yalısında "evrak-ı muzırır" bulunduğu dair verilen jurnaller yüzünden yalısı gözetlenmeye başlamış, duyduğu rahatsızlıktan ötürü Mısır'a, daha sonra da Avrupa'ya gitmiştir (İnal, 1964: 1893). Said Halim Paşa ve kardeşinin, sahip oldukları servet dolayısıyla bu süreçte İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne yardımda buldukları bilinmektedir. Ayrıca 1909 yılında Selanik'te gizli olarak yapılan İttihat ve Terakki kongresine a'yan azası olarak katılmıştır (Bostan, 1992: 25-26). II. Meşrutiyetin ilanından hemen sonra İstanbul'a geri dönmüştür. 1913 yılında Sadrazam tayin edilen Said Halim, aynı zamanda Hariciye Nazırlığı görevinde de bulunmuştur.

Said Halim Paşa, 1912'de İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Genel Sekreterliği'ne seçilmiş; 1913 ve 1916 genel kongrelerinde ise İttihat ve Terakki Fırkası'nın Genel Başkanlığı'na getirilmiştir (Bostan, 1992: 108). 1917 yılında Sadrazamlık görevinden istifa etmiştir. Bu arada onun döneminde Batı'ya karşı bazı girişimlerde bulunulmuştur. Osmanlı Devleti'nde 9 Eylül 1914'te kapitülasyonların ilgasını, Paris ve Berlin Antlaşmaları'nın feshini ilan etmiştir. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, önemli bir ayrıntı olarak kapitülasyonların kaldırılmasına diğer devletlerden ziyade, Osmanlı Devleti'nin müttefiki olan Almanya büyükelçisinin itiraz etmesinin hayret verici olduğunu aktarmaktadır (İnal, 1964: 1897). Trablusgarp Savaşı'yla ilgili İtalyanlarla yapılan gizli görüşmelerde, Osmanlı Devleti'ni temsil etmekle görevlendirilen yetkililer arasında yer almıştır. Bunun dışında, Balkan Savaşları sırasında Adalar meselesinde, Edirne'nin geri alınmasında ve ayrıca I. Dünya Savaşı'nın öncesinde Almanya ile ittifak yapılmasında önemli rolü olmuştur. Yerli malı üretimini ve tüketimini yaymak amacıyla kurulan İstihlak-ı Milli Cemiyeti'ne üye olması onun milli iktisat görüşüne delil olarak gösterilmektedir (Bostan, 1992: 108).

Said Halim Paşa, 1. Dünya Savaşı'ndan sonra İstanbul'u işgal eden düşman kuvvetleri tarafından, ileri gelen pek çok isimle birlikte Malta'ya sürgün edilmiştir. Malta'dan 1921 yılında tahliye edilmiş, ancak İstanbul'a ya da İngiliz işgali altındaki Mısır'a gidemediğinden Roma'ya gitmek zorunda kalmıştır. Roma'da 1921 yılında Ermeni komitecileri tarafından vurularak öldürülmüştür (Düzdağ, 2006: 27).

Said Halim, son dönem Osmanlı devlet adamlarının genel siyaset anlayışına uygun biçimde, devletin bekası hangi yolla sağlanacaksa o şekilde davranmayı uygun görmüştür. Bunun en iyi göstergesi, **Sebilürreşad**'da ölümünden sonra, 1922 yılında yayımlanan hatıratında, esasında İtilaf Devletleri ile ittifak yapmanın hem o devletlerin hem de Türkiye'nin işine geleceğini söylemiş olmasıdır. Said Halim Paşa Hükümeti 1. Dünya Savaşı'nda İtilaf Devletleri ile ittifak yapmak için yoğun çaba sarf etmiştir; İtilaf Devletleri, şayet kabul etselerdi, bu şekilde onlar hem Boğazlar ve Karadeniz'e hakim, hem de Hilafet merkezi olan Osmanlı kanalıyla güçlenecekler, Osmanlı da kendisine yönelik tehdidin kaynağıyla ittifak ederek riski azaltmış

olacaktı. Ancak İtilaf Devletleri böyle bir ittifakı kabul etmemiştir (Said Halim, 2006: 267-270). Bir devlet adamı olarak siyaset anlayışında konjonktüre uygun strateji geliştirmeyi uygun gören Said Halim, bir fikir adamı olarak düşüncelerindeki muhafazakâr çizgiyi ve Batı'ya yönelik eleştirel tutumunu tutarlı bir biçimde korumuştur. Said Halim Paşa'nın Malta'da sürgün halindeyken ülkesini işgal eden güçlerin devlet başkanlarına ve başbakanlarına yazdığı mektubundaki üslubu, bu açıdan dikkate değerdir:

Haris ve gözü dönmüş Avrupa emperyalizmi, Amerika'yı da işgal etmiştir. Bunlar Türk kını ile mücehhez (donanmış), bizim devletimizi yıkmakla ne ağır cinayet işlediklerini yakında anlayacaklardır, amma iş işten geçecektir. Çok pişman olacaklardır. Fakat dünya öyle sarsıntılar içine girecektir ki, harpler birbirini takip edecek ve beşeriyet, bugün bilhassa İngiliz ve Fransızların gafletini Umumi vebal halinde tediye edecektir. Ben tamamen tarihe, mantığa, akla, hadiselere dayanan bu hakikati İngiltere Nazırlar Reisi Loyd Corc'a, Fransız Nazırlar Reisi Klemenso'ya ve Amerikan Devlet Reisi Vilson'a bildirmek istiyorum. Bu benim hakkım, hem vazifemdir". (Kutay, 1968'den akt. Bülbül, 2006: 126)

Said Halim Paşa, ülkenin geleceğini belirleyecek önemli kararlara imza atarken, öncesinde ve sonrasında devletin ve toplumun karşı karşıya kaldığı siyasi ve toplumsal sorunlara ilişkin fikirlerini kaleme almıştır. Said Halim'in temel eseri **Buhranlarımız**, II. Meşrutiyet yıllarında farklı tarihlerde **Sırat-ı Müstakim** ve **Sebilürreşad**'da yayımlanan tefrika yazıların ve daha önce basılmış kitapların 1919 yılında Sebilürreşad Kütüphanesi'nde birleştirilerek tek cilt olarak yayımlanmasından oluşmuştur.⁴⁹ M. Ertuğrul Düздаğ'ın sadeleştirerek yayımladığı ve bu çalışmada kullanılan **Buhranlarımız** (2006) cildi içerisinde Said Halim'in Fransızca kaleme alarak ilk kez Mehmed Akif'in çevirmiş olduğu "İslam Devletinin Siyasi Yapısı" (1922) ve hatıratından parçalar da (1922'de Sebilürreşad'da yayımlanan "Türkiye'nin Birinci Cihan Harbine Katılmasının Nedenleri" ve 1918 yılında Yüce Divan'da sorgulanmasını içeren "Said Halim Paşa'nın 'Divan-ı Âli' Suallerine Yazılı Olarak Verdiği Cevaplar") yer almaktadır. Said Halim'in görüşleri, bu eserde bütün yönleriyle ortaya çıkmaktadır.

⁴⁹ İlk kez yayımlandıkları tarihlere göre sıralama şöyledir: **Ta'assup**, 1910; **Mukallidliklerimiz**, 1910; **Meşrutiyet**, 1911; **Buhran-ı İctimaimiz**, 1916; **Buhran-ı Fikrimiz**, 1917; **İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiyye**, 1918; **İslamlaşmak**, 1918.

Said Halim'in İslam ilerlemeye engel değil olmadığı, özünde akıl dini olduğu ve değişme konusunda uzlaştırıcı olduğu, İslam'ın ahlaki ve toplumsal sorunların hepsinde Hıristiyanlıktan üstün olduğu şeklindeki düşünceleri, Niyazi Berkes'e göre Afgani, Abduh ve Reşid Rıza gibi en çok Mısır'da etkili olarak gelişen görüşten ileri gelmektedir (Berkes, 2007: 414)⁵⁰. Diğer yandan Ercümend Kuran, Said Halim Paşa'nın Namık Kemal ve Tunuslu Hayrettin Paşa'nın düşünce çizgisini sürdürdüğünü söylemektedir. Kuran'a göre, Said Halim, kendisi gibi sadrazamlık yapmış olan Tunuslu Hayrettin Paşa'nın fikirlerini geliştirmiş ve daha da sistemleştirmiştir (Kuran, 1979'dan akt. Bülbül, 2006: 142).

Kurtuluş Kayalı'nın gözlemlediği gibi, günümüzde İslamcı yazarların yeni görünümlü çoğu düşünceleri aslında vaktiyle Said Halim Paşa tarafından telaffuz edilmiştir (Kayalı, 1994: 27). Cemil Meriç ise Said Halim Paşa'nın eseri konusunda "gölge-aydınlarımızın dâsitânî gafletini büyük bir belagâtle kelimeleştiren "Buhran-ı Fikrimiz" yalnız bir tenkit değil, bir terkiptir" diyerek onun önemini belirtmiştir (Meriç, 1996: 63). Diğer yandan Meriç, Avrupa'nın kültür emperyalizmine savaş açan bir devlet adamının, yazılarını Fransızca kaleme almasını, Tanzimat sonrası Osmanlı irfanının dikkate değer çelişkisinin bir örneği olduğunu da söylemeden geçmemiştir (Meriç, 1996: 65).

Her şeyden önce Said Halim'in eleştirisi oklarının Batı'nın kendisinden çok kendi ülkesinin Batıcı aydınlarına, Osmanlı'nın Batılılaşma yolundaki reformlarının mimarlarına yönelik olduğunu söylemek gerekir. Yani onun eleştirisi, aslında dışarıdan çok içeriye yöneliktir. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse, Halil Halid gibi "medeniyet"e inanmış liberal bir aydınının tecrübeleri neticesinde uğradığı hayal kırıklığına Said Halim'de pek rastlanmaz; o, Batı'yı daha ziyade -iyi ya da kötü- "olduğu gibi" kabul etmiş görünmektedir. Onun esasında Batılılaşma konusundaki eleştirisi de sosyolojik bir olgu olarak toplumsal farklılık temeline dayanmaktadır. O bu farklılığı, din ekseninde, Hıristiyan Batı medeniyeti ve İslam medeniyetinin üzerinde yükseldikleri ve asla uzlaşması mümkün olmayan prensiplerinde

⁵⁰ Ayrıca Ziya Gökalp'in Said Halim Paşa'nın görüşlerine yönelik eleştirisinin bir özeti için de yine bkz. Berkes, 2007: 414.

bulmaktadır. Rudyard Kipling'in Doğu ve Batı arasındaki farklılık görüşünü ifade eden meşhur "Batı Batı'dır, Doğu da Doğu ve bu ikisi asla bir araya gelmezler" sözünü anımsatır biçimde Said Halim de "Batı için her yol Roma'ya giderse, İslam dünyası için de her yol Mekke'ye gider" demiş ve bu ifadesini "Batı dünyası, gayesi, telakkileri, meyilleri, ihtiyaçları ve bunları tatmin için başvurduğu vasıtalar bakımından, İslam dünyasından çok farklıdır" sözleriyle açıklamıştır (Said Halim, 1996: 218).

Said Halim'i Batı medeniyeti ile karşılaşmış Batı-dışı toplumların aydınlarının büyük çoğunluğundan⁵¹ ayıran, onların Batılılaşma/modernleşme sorunun kafalarında yarattığı çelişkiyi çözmek için getirdikleri maddi olan ve manevi olan ayırımına onun inanmamasıdır. Zira İslam, ibadet vasıtasıyla Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi tesis eden bir din olmaktan daha fazlasını ifade eder. 1921 yılında yazdığı "Türkiye ve Hilafet" başlıklı yazısında bunu açıkça belirtmiştir: "İslam bir 'din'den öte bir şeydir veya diğer bir ifadeyle, özü itibariyle bir siyasi, sivil ve sosyal kurallar mecmuası (*code*) olarak bir dindir. Dini formüllerle ifade edilen ve ritüellerle çerçevelenmiş bir devlet sistemidir" (Said Halim, 2004: 396). Ona göre, İslam şeriatı, ister kamusal isterse şahsi olsun, hayatın her türlü görünümüne uygulanmaktadır. Diğer bir deyişle, Müslüman bireyin her türlü faaliyetinde dini bir özellik vardır. Yemek yemekten savaşa kumandanlık etmeye varıncaya dek, her türlü iş dini bir ibadettir (Said Halim, 2004: 394). Böyle olunca hayatı "maddi" ve "manevi" olarak da ayırmak imkansız hale gelmektedir. Said Halim, manevi olan ile maddi olan arasındaki ayırımın Türkiye'de de yapıldığını, fakat bu ayırma işleminin ortaya çıkardığı durumun, toplumsal yaşantıda karmaşaya ve çelişkiye yol açtığını söylemiştir. Oysa, "İslam'da manevi olan (*spirituel*) maddi olandır (*temporel*)" ve *Tanzimat* diye adlandırılan ıslahat hareketi de bu ayırımın üzerine bina edildiğinden, Türkiye için tam bir felaket olmuştur (Said Halim, 2004: 397).

Görüldüğü üzere İslam dünyası ile Hıristiyan Batı dünyası arasındaki temel fark, Said Halim'in düşüncesinde, İslam'ın hayatın tamamını kapsamaması, kısacası

⁵¹ Bu "çoğunluk" ifadesi içerisinde Batıcısı da vardır, muhafazacısı da. Zira bunlar arasında genellikle görülen fark, Batı'dan alınacaklar ya da korunması gerekenler konusunda ortaya çıkan derece farkıdır. Maddi ve manevi ayırımı yaygın biçimde kabul görmüştür.

“din ve devlet işleri” diye bir ayırımın olmamasıdır. Ayrıca Hıristiyanlıkta olduğu gibi toplumun üstünde yer alan ve onu despotça yöneten bir ruhban sınıfı İslam’da yoktur. Batılılar, ulemayı ruhban sınıfının muadili olarak göstermek konusunda ısrar etseler de, ulema sadece ilahiyat bilginidir. Ayrıca ritüellerin, ibadetlerin ve törenlerin azlığı, Tanrı ile inanan arasında herhangi bir aracının olmaması da İslam’ın diğer farklılıklarındandır (Said Halim, 2004: 394). Yalnızca dini değil, adetleri, gelenek ve görenekleri, toplumsal ihtiyaçları da Osmanlı toplumunkilerden farklı olan Batılı bir toplumun kurumlarını ve kanunlarını tercüme ederek buraya uygulamak doğru değildir. Bu yüzden adalet ve eğitim sisteminde girilen reformlar sadece sonuçsuz kalmakla yetinmemiş, zararlı da olmuştur (Said Halim, 2006: 57-58).

Demek ki kabahat, farklılıkları gözetmeden Batı’da olanı buraya taşımakta sakınca görmeyenlerdedir. Bunlar, Said Halim’in düşüncesinde, kendi toplumunu tanımayan kötümser, yıkıcı bir seçkin sınıfıdır: “Memleketin yaşayan gerçeğini bilmezler, fakat nasıl olmamız gerektiğini bize öğretmeye kalkışır”(Said Halim, 2006: 94). Kendi toplumunu tanımayan yabancılaştırmış seçkinler, hayranlık ve kör taklit hastalığına tutulmuşlardır. Sadece siyasi kurumlarda değil, toplumsal faaliyetlerde de söz konusu olan hayranlık, iyi ile kötünün, güzel ile çirkinin birbirine karışmasına neden olmuş, bu yeni zihniyet yüzünden Osmanlı ahlak anlayışı da sarsıntıya uğramıştır. Böylece Osmanlılar, “edep ve ahlak”a, “gelenekler”e, “pek selim, pek affif ve pek insafli olan Osmanlı şahsiyeti”ne karşı düşman hale gelmişlerdir. Bu kendi şahsiyetine ihanetin sonu ise sosyal kargaşa, yani kozmopolitizmdir (Said Halim, 2006: 86).

Batı medeniyetine duyulan hayranlık yüzünden yapılan her reform aceleyle gelmiş, sosyoloji ilminin esaslarının bilinmemesinden dolayı bu medeniyeti oluşturan temel esaslar, oradaki gelişmelerin gerçek sebepleri kavranamamış, sebebi bilmeden neticeler ithale kalkışılmıştır (Said Halim, 2006: 87-88). Oysa, Said Halim’e göre Batı’ya yakından bakılacak olursa, Batılıların bir şeyi özellikle muhafaza etmek arzusu ile ıslah etmek istedikleri görülecektir. Onların reform anlayışı, var olanı yok olmaktan kurtarmak için düzelterek korumaktır. Oysa Osmanlı reformcularının

reform anlayışı, mevcut olanı terk edip değiştirmek, yenisini kurmak için var olanı yıkıp atmak biçimindedir (Said Halim, 2006: 95).

İslamcı düşüncenin en temel argümanlarından biri olarak, Said Halim için tek kurtuluş yolu İslam'dır. İslam toplumlarının içine düştüğü bunalım, Batılı oryantalistlerin ve Batıcıların ileri sürdüğü gibi İslam'ın kendinden ileri gelmemektedir. Çünkü İslam, özü itibariyle “mani-i terakki” değildir. Şeriatın “suretler şartlara göre değişir” kuralı nedeniyle olağanüstü uzlaştırıcı bir yapısı vardır (Said Halim, 2004: 397). Fakat Müslüman milletler, sürekli değişmekte olan zamanın gereklerini dikkate almamış; ortaya çıkan yeni ihtiyaçların, ancak dinlerini daha yüksek ve daha verimli bir tarzda tefsir ve tatbik etmeleriyle karşılanabileceğini anlayamamışlar, bu yüzden de gerileyip çökmüşlerdir (Said Halim, 2006: 163). Halihazırda İslam'dan uzaklaşmış olması, gerilemeyi hızlandırmaktadır (Said Halim, 2006: 151). Said Halim, anlaşılacağı üzere imparatorluğun ayakta kalabilmesi için değişimin gerekliliğini reddetmemektedir. Ancak değişme İslam'ın reddi ile değil, modern fikirlerin İslam ile uzlaştırılması biçiminde olmalıdır. Batı medeniyetinden istifade etmek demek, ona göre, Batılılaşmak demek olmamalıdır (2006: 101). Batılılaşmayı toplumsal bozulma olarak gören Said Halim için gerçek değişme, toplumun “ihtiyaç”larından kaynaklanmalıdır, başka bir deyişle, her değişme bir ihtiyaca karşılık gelmelidir. “Zoraki hak tanıma” ya da “zoraki hürriyet” olamaz. Hak ve özgürlükler, o toplumun ihtiyaçlarına göre belirlenirler. Örneğin sınıf çatışması, kadın hakları sorunu, istibdadın kaynağı gibi meseleler Batı toplumunun Osmanlı toplumundan ayrılan yönleri olmasına rağmen, bu tür sorunların ortaya çıkardığı sosyalizm, feminizm ve demokrasi gibi kavramlar, Osmanlı toplumuna “zoraki” bir biçimde sokulmaya çalışılmaktadır. Oysa Osmanlı toplumunda bu çözümlere ihtiyaç olsaydı, bunları elde etmek için doğal olarak mücadele edilirdi (Said Halim, 2006: 63-66).

Said Halim'in medeniyet kavramına yüklediği anlama yakından bakıldığında, onu dinsel temelde milliyet olarak tanımladığı görülür. İslamcıların pek çoğunda olduğu gibi Said Halim, kavmiyetçilik manasında milliyetçiliğe karşı çıkmış, kendisine ümmetçiliği esas almıştır. Kavmiyetçilik, İslami dayanışma ruhunu bozan,

zararlı bir davadır. Oysa İslam bütün milletleri kucaklamaktadır (Said Halim, 2006: 197-207). Buna göre, her milletin milli kanun ve ananeleri [burada İslam'a dayalı kanun ve ananeleri kastetmektedir], üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli bir “manevi vatan” meydana getirirler. Çünkü insan topluluklarını bir millet haline getiren şey, bu milli kanunlar ve ananelerdir. Bir millet, başka bir kavmin tahakkümü altına düştüğünde, toprağını değil, esas kanun ve ananelerini kaybettiği için bağımsızlığını yitirmiş olur (Said Halim, 2006: 105).

Said Halim Paşa'nın doğrudan Batı'ya dönük eleştirisi ise onun manevi zafiyetine odaklanmaktadır. Batı'nın maddeciliğini taklit etme çabası yüzünden Osmanlı toplumu büyük bir tahribata uğramıştır. Felaketin tek sebebi cehalet sanılmakta, ilim-irfanla her sorunun giderileceği düşünülmektedir. Oysa Said Halim'e göre maddeciliğin dinin karşısına dikilmesi Osmanlı toplumunun karşılaştığı en büyük tehlikelerden biridir (Said Halim, 2006: 118, 124). Batı'nın emperyalist ruhunun temelinde de onun ahlaki olarak noksanlığı yatmaktadır. Said Halim'e göre, “Doğu, yüksek bir medeniyetin verdiği insaniyetçi fikir ve hislerin tesiri altında müsamahakâr ve medeni bir ahlâka” sahipken, Batı medeniyeti “Doğu'nunkinden çok aşağı bir ahlâk seviyesinde bulunan bir muhit içinde gelişti. En ilkel his ve inançlara bağlı bulunan bu insan toplulukları, dolayısıyla maddeci bir karaktere, saldırgan ve müstebit bir ruh haline” sahip olmuşlardır (Said Halim, 2006: 142). Burada, ilginç bir nokta, Said Halim'in Avrupa'nın güçlenmesini ve “cihanı aydınlatmak vazifesi”nin onun eline geçmesini, “kader icabı” diye açıklamasıdır (Said Halim, 2006: 142). Onun toplumsal farklılık konusundaki gerçekçi bakış açısı, burada yerini metafizik bir görüşe bırakmıştır. Doğu ve Batı arasındaki ilk karşılaşmayı klasik biçimde Haçlı Seferleri ile başlatan Said Halim, yeniçağda maddeci düşüncenin neticesi olarak din düşmanlığının yerini sömürgeciliğin aldığını belirtmektedir. İslam dünyası Doğu'da bitmez tükenmez felsefi tartışmalarla vakit geçirirken, Batı'da genç ve zinde milletler, tecrübe metotlarına dayanan yeni bir medeniyet kurmuşlar, doğa bilimlerindeki keşif ve icatlar sayesinde Batı medeniyeti görülmemiş teknikler geliştirmişlerdir. Bu gelişmelerin sonunda çok yararlı araçlar geliştirmişler, böylece sömürgecilik başlamıştır (Said Halim, 2006: 165). Artık, bu yeni dönemde önceki devirlerde “din uğruna can vermiş azizlerin yerini, uzak

kıtaların kâşifleri, kaba ve katil çapulcu şövalyelerin yerini de müstemleke askerleri” almıştır (Said Halim, 2006: 144).

Böylece Said Halim’e göre Batı’nın tecavüzleri şekil değiştirmiştir. Önceden Haç için tecavüz eden Batı, artık “medeniyet” ve “insanlık” adına tecavüze etmektedir. Görüldüğü üzere Said Halim de Batı emperyalizminin ve sömürgeciliğinin “medeniyet misyonu” adındaki aldatıcı yüzüne işaret etmiştir. Ancak Said Halim’e göre bu sadece görüntüdür; Doğu ve Batı arasındaki mücadelenin arka planında hala İslam ile Batı arasındaki şiddetli ve sönmeyen din düşmanlığı vardır (Said Halim, 2006: 164).

Batı’nın İslam dünyasına karşı tutumu ve oradaki faaliyetleri karşısında Müslümanların verdiği tepki, Batı tarafından irtica olarak tanımlansa da, Said Halim’e göre, Müslüman Doğu’nun Batı’ya duyduğu nefret, meşru müdafaadır (Said Halim, 2006: 151). Diğer yandan bir Müslüman’ın kendisini Batılılaştırmaya çalışan aydınlarının fikirlerine karşı beslediği nefret duygusu da aynı derecede doğaldır ve meşru müdafaa sayılır. Çünkü aksi taktirde kendi manevi hayatını, milli ve toplumsal varlığını öldürmüş olacaktır (Said Halim, 2006: 171). Said Halim’in Batı’nın emperyalist saldırıları karşısında meşru müdafaanın gerektiğine inanmış, onun 1913-1917 yılları arasında Osmanlı Hükümeti’nin başında olduğu dönemde, gerçekçi bir Panislamcı dayanışma görüşü Osmanlı kamuoyunda egemen olmuştur. Ancak bunu yalnızca Said Halim’in kişiliğine indirgememek gerekir. Balkan Savaşları sonrasında Panislamizm görüşü yükselişe geçmiş ve kamuoyunda çokça tartışılmıştır. Said Halim de hükümet düzeyinde o dönemde Panislamcı dayanışmayı destekleyen anti-emperyalist sayılabilecek kararlara imza atmıştır. 1913’te İttihat ve Terakki Komitesi’nin desteğiyle Panislamcı propaganda amacıyla *Cemiyet-i Hayriye-yi İslamiye* kurulmuştur. Ancak derneğin daha sonra yardımsever ve eğitimci karakteri Panislamizm idealinin önüne geçmiştir. Dernek iki haftada bir olmak üzere Türkçe, Arapça, Farsça ve Urduca yayımlanan Cihan-ı İslam adlı bir dergi çıkarmıştır. Said Halim bu dernekte önemli bir rol oynamıştır (Landau, 2001: 119).

İleriye doğru değişme yolunda atılacak adımlarla İslam’ın kültürel değerlerini bir potada eriten otantik bir İslam modernliği yaratmak, ona göre Müslüman

dünyanın uyanışı ve sömürgecilikten kurtulması için bir önkoşuldur. Diğer bir ifadeyle, uluslararası bağlamda Batı hegemonyasından siyasal olarak kurtulmanın yolu, ülke içinde yapılan reformlarda Batı medeniyetini taklit etmeyi bırakmaktan geçmektedir (Aydın, 2007: 108). Ancak bu demek değildir ki Said Halim'e göre Batı'daki her şey kötüdür. Batı medeniyetinin yararlanılacak "gıpta edilecek" yanları vardır.

Milli terakkimiz için o medeniyetten büyük ölçüde yararlanmaya mecburuz. Takip etmemiz gereken yol, Avrupa medeniyetini millileştirmek, mümkün mertebe muhitimize ısındırmak olacaktır. Kendi medeniyetimizi geliştirmek için daha üstün bir medeniyetten faydalanmayı istemek aslında çok yerindedir. Bu istek hem müşahede ve mukayese zihniyetimizi, hem öğrenmeye olan şevk ve gayretimizi, hem de zeka ve düşünce gibi kabiliyetlerimizi gelişmesini sağlar (Said Halim, 2006: 104).

Batı'nın üstünlüğünün sebebi "ilim zihniyeti" ve "tecrübe usulü" iken, İslam milleti, tabii maddi kanunlar konusunda geri kalmış, zaten bu bilgisizlik yüzünden fakir ve zayıf düşmüş, neticede de siyasi bağımsızlığını kaybetmiştir. Batı toplumunun eksikliği ise tabii ahlaki kanunları bilmemesidir. Bunun neticesinde o da sürekli bir sosyal buhran içinde kıvranmaktadır. Bu durumda, İslam toplumu kendisinde eksik olan ilim ve fenleri Batı'dan almalı, Batı ise kendisinde eksik olan ahlaki ve sosyal kanunları öğrenmek için İslam milletine başvurmalıdır (Said Halim, 2006: 250). Ancak Said Halim'in Batı'dan alınacakları "genel esasları" ile sınırlandırdığı görülmektedir. Evet, Batı'dan ilim ve fen alınmalı ama onların kendi toplumuna has uygulama metotları dışarıda bırakılmalıdır (Said Halim, 2006: 89).

3.5. Abdürreşid İbrahim’de Batı Eleştirisi

Son dönem Osmanlı siyasi tarihinde özellikle eylem adamı yönüyle ön plana çıkan Abdürreşid İbrahim Efendi, neredeyse bütün Doğu’yu dolaşmış ve buralarda gördüklerini kaleme almıştır. Gerek kendi kökeni, gerekse sonradan gittiği yerlerde karşılaştığı insanlık-dışı manzaralar, onu, üslubu sert bir Batı-karşıtına dönüştürmüştür. Abdürreşid İbrahim bütün yaşamını, sadece Rusya Türkleri ve ayrıca Doğu Müslümanları arasında değil, Doğu’nun bütün milletleri arasında Batı’ya karşı bir uyanış ve dayanışma bilinci oluşturmaya vakfetmiştir. Hakkında çok değerli, ancak az sayıda araştırma olan Abdürreşid İbrahim, dünya siyasetinde rol oynamış biri olarak daha fazla ilgiyi hak etmektedir. Onun bizzat hayatı, Batı karşıtı mücadelesinin kendisi olduğu için, ikisini birbirinden ayırmak imkansızdır.

Sibirya Tatarlarından olan Abdürreşid İbrahim 1857 yılında doğmuştur.⁵² Dindar ve siyasi açıdan duyarlı bir kişiliğe sahip olan babası Ömer, İbrahim’in kendi ifadesine göre, Sibirya’nın “muhtariyeti” uğrunda çaba sarf etmiş ve bu nedenle hapse bile girmiştir. Başkurt kökenli annesi Afife Hanım ise Tobolsk vilayetinin Tara kasabasında hayatının büyük bir kısmını kız çocuklarına okuma yazma öğretmekle geçirmiştir. Buradan hareketle, İbrahim’in çocukluğunun dindar, disiplinli ancak bir o kadar da yenilikçi bir çevrede geçtiği söylenebilir (Özbek, 1995a: 7). Yaşadığı bölgede aldığı medrese eğitiminin kendisine yeterli olmayacağına inanan İbrahim, Medine’de eğitimine devam etmek istemiştir. Önce İstanbul’a oradan da Medine’ye gitmiş ve orada Osmanlı merkezinden gelmiş pek çok siyasi sürgünden biri olan Rusya Türklerinden Ahmet Ziya Efendi’nin yanında eğitime başlamıştır.⁵³ Medine’de bulunduğu dönemde Sufî tarikatlara da ilgi duyan İbrahim, 7 yıllık Medine eğitiminden sonra yaşadığı yer olan Tara’ya dönmüş (1885) ve burada 7 yıl boyunca sürececek eğitim faaliyetlerine başlamıştır (Özbek, 1995a: 8). Tara’da İsmail Gaspıralı’nın izinden yürümüştür. İsmail Gaspıralı (1851-1914), Rusya Türkleri

⁵² Doğum tarihi kaynaklarda muhtelif görünmektedir: Landau’ya göre 1853 (2001: 47), Paksu’ya göre 1850 (1987: 4). Ancak Türkoğlu da dahil olmak üzere (1997: 13) çalışmada kullanılan diğer kaynaklar çoğunluk olarak 1857 yılını işaret ettiklerinden, bu tarihin doğru olduğu kabul edilmiştir.

⁵³ Mehmed Paksu, İbrahim’in Medine’de Rusya’ya karşı mücadele önemli bir figür olan Kuzey Kafkasya halklarının Avar kökenli dini ve siyasi lideri Şeyh Şamil ile tanıştığını ve ondan etkilendiğini söylemekteyse de (Abdürreşid İbrahim, 1987: 4), onun tanıştıklarını söylediği tarihte (1877) Şeyh Şamil ölmüş olduğundan (ö. 1871), bu bilginin güvenilirliği yoktur.

arasında ticaret burjuvazinin yükselişi ve zenginleşmenin bir neticesi olarak ortaya çıkan kültürel alanda yenilik ihtiyacına karşılık **Ceditçilik** (Ceditizm) denilen reform hareketinin bayraktarlığını üstlenmiştir. Gaspıralı, birinci kuşak Jön Türk hareketinden ve Cemaleddin Afgani'nin İslam reformizminden etkilenmiş (Akın, 2002: 234), Türk ve Tatarların milli uyanışı için çalışmıştır. Bu bağlamda Abdürreşid İbrahim de Rusya Müslüman Türklerinin milli bilinçlerinin şekillenmesi amacının parçası olarak ve Gaspıralı'nın desteğiyle, bir **Usul-ü Cedit** okulu açmıştır. Bu esnada bilgi alışverişinde bulunmak için mektuplaştığı pek çok kişiden biri de Cemaleddin Afgani olmuştur (Türkoğlu, 1997: 13).

Abdürreşid İbrahim özellikle Rus sömürgeciliğine karşı anti-propaganda faaliyetlerinde bulunmuştur. Bu nedenle de Ruslar tarafından hayatı boyunca izlenmiş, baskı altında tutulmuş ve sık sık tahkikata uğramıştır. Bunlardan biri de Rusya Müslümanlarının en önemli organı olan “Orenburg Ruhani Meclisi”ne kadı olarak atandıktan kısa bir süre sonra görevinden ayrılmak zorunda kalmış olmasıdır. Bunun üzerine 1895 yılında İstanbul'a gelerek Rusya Türklerinin siyasal içerikli ilk metni olarak nitelenen **Çolpan Yıldızı** adlı eseri yazmıştır. Ancak onun faaliyetleri Rus hükümetini rahatsız ettiğinden İstanbul'da ikamet edememiş ve Mısır, Hicaz, Filistin, İtalya, Avusturya, Fransa, Bulgaristan ve Sırbistan'ı kapsayan üç yıllık seyahatine başlamıştır. Onun hayatında önemli bir yeri olan Japonya'ya ilk kez 1902-1903 yıllarında gitmiş, ancak buradan yine Rus baskısı yüzünden ayrılmak zorunda kalmıştır. Geri döndüğü İstanbul'da Rus elçiliğinin talebiyle tutuklanmış ve Rus yetkililere teslim edilmiştir. Bu durumun kendisi gibi ittihad-ı İslam siyaseti güden II. Abdülhamid döneminde gerçekleşmesi, II. Abdülhamid ve İbrahim arasında “ittihad”ın kapsama alanı açısından ayırım olduğuna işaret etmektedir (Özbek, 1995a: 9).

Abdürreşid İbrahim ittihad-ı İslam'ı, Batı emperyalizmine karşı geliştirilmesi gereken işlevsel ve en geçerli strateji olarak benimsemiştir. Bunun yanı sıra Ruslara karşı Panturanizm'in de gereğini savunmuştur. O bu açıdan hem İslamcı, hem milliyetçidir. Rusya'da olduğu dönemde **Ülfet**, **El-Tilmiz**, **Şirke**, **Necat** gibi dini ve milli uyanış çağrısında bulunan dergiler çıkaran İbrahim, II. Meşrutiyet'in ilanından

sonra İstanbul'da başka Tatar İslamcılar ile birlikte **Tearüf-i Müslimin** (1910-1911) ve **İslam Dünyası** (1913-1914) adında iki dergi çıkarmıştır. Bu dergilerin ortak özelliği Tatar Cedid hareketi içinde ittihad-ı İslam vurgusu ile ön plana çıkan yenilikçi din adamlarının izine rastlanmasıdır. Gerek **Tearüf-i Müslimin**, gerekse **İslam Dünyası**, **Sırat-ı Müstakim** ve bizzat İttihat ve Terakki tarafından kurulan **İslam Mecmuası** ile birlikte, dönemin yenilikçi İslam düşüncesinin İttihat ve Terakki çizgisindeki temsilcileri olarak ortaya çıkmışlardır. Siyasal düzeyde ise bu iki Tatar dergisi zaman zaman milliyetçiliğe yaklaşan bir İslam birliğinin savunucusu olmuşlardır (Özbek, 1995b: 19).

Çalışmada ele alınan diğer aydınlar gibi o da Panislamizm'in (ya da onun kullandığı biçimiyle ittihad-ı İslam'ın), Avrupalıların İslam korkusunu dile getirdiğine, oysa ittihad-ı İslam'ın amacının Batı'ya saldırmak değil, Batı'nın tasallutundan kurtulmak olduğuna inanmıştır:

[Avrupalılar] Biz ne gibi bir harekette bulunursak, daima -çocukları Çarşamba anasından korktukları gibi- bizi de ittihad-ı İslam yapıyorsunuz, diye korkutmak istiyorlar. Biraz Müslümanlar eser-i intibâh gösterir göstermez:

- A, yirminci asırda böyle şeyler yakışmaz...

Derler. Bazıları da [Avrupalı] "yakışmaz" dedi ya, hakikaten yakışmaz zannederler. Halbuki kırkıncı asırda olsa yine onlar bu vahşetlerinden vazgeçmeyeceklerdir. (Abdürreşid İbrahim, 1326a: 136).

Ona göre İslam'ın, sadece Doğu'dakileri değil, eğer kabul ederlerse Batı'dakileri de birleştirici gücü vardır. Avrupalıların Panislamizm heyulasının altında da bu İslamlaşmak endişesi yatmaktadır:

İslamiyet'in ister Doğu'ya, ister Batı'ya yapacağı tesir, milletlerin tevhididir. İslamiyet'in akidesinin esası tevhid olduğu gibi, manen vazifesi de tevhiddir. Bugün bir Tatar ile bir Arab'ı birbirine kardeş etmiş İslamiyet, yarın bir İngiliz'i veya Fransız'ı da İslamiyet'i kabul ettiği an bunların ikisini de kardeş yapacak, daha doğrusunu isterseniz, Avrupalıların asıl korkusu da buradadır, 'İslamiyet'i kabul edersek fitrî olan vahşetimize mani olur' diye telaş ediyorlar. Yoksa İslamiyet'te akıl ve idrake aykırı bir şey yoktur (İbrahim, 2003: 547).

Avrupa, gelecek tehlikenin farkında olduğundan bu şekilde Panislamizm adı altında saldırgan bir birlik imajı yaratmıştır. Oysa,

İttihad-ı İslam esasen ecnebilerin zannettiği gibi insanları doğramak niyetiyle medeniyet alemine kudurmuşçasına hücum ederek vahşetler icra etmeye mahsus tüm Müslümanların Hıristiyanlar üzerine saldırması için tesis olunmuş yeni bir “ittihad-ı eşkıya” değildir. İttihad-ı İslam Rusların pan-islavizm, Almanların pan-germanizm vesair fesat komiteler gibi de ‘eşkıya çeteleri’ değildir. (İbrahim, 2003: 256)

Avrupalıların bu gibi birlikten korkmaları tamamen kendi kötü niyetli yorumlarından kaynaklanmaktadır. Abdürreşid İbrahim’e göre onların gerçek amacı ise bellidir: “kendilerinin Haçlı savaşlarında Müslümanlara reva gördükleri vahşetlerini tekrar etmek” (2003: 257). Halbuki İslam’da dininde ittihad-ı İslam gayesi, esasen dini bir kardeşlik, “sırf Allah rızası için olan meşru” bir kardeşliktir. Müslümanların amacı tek dil ve tek vücut olarak daima birbirine destek olmaktan ibarettir (2003: 256).

İttihad-ı İslam, İslam’ın gereğidir. Trablusgarp Savaşı’nın başladığı günlerde yazdığı **Yaldızlı Medeniyet** başlıklı yazısında Halife’den cihad çağrısı gelirse tüm Müslümanlardan ona uymalarını istemiş; bunun bir Müslüman için “farz” olduğunu belirtmiştir:

Hükümetimiz tarafından bir arş emri sudûr ettiği sa’atten i’tibâren her ferd-i Müslüman için cihâd farz-ı ayn olur. O zaman: malımız, canımız, kanımız hep bu vatan uğrunda fedâ olsun. Değil yalnız memâlik-i Osmâniye Müslümanlarına, umûm ehl-i İslâm’a cihâd farz-ı ayn olur. Eğer biz hükümetimizin emrine itâ’at ederek vazîfemizde sebât ve metânet gösterecek olursak, “yaldızlı medeniyet” değil, hakîkî medeniyete muvaffak oluruz. Şerî’at-ı garrâ-i mutahharamız bize bunu emr ve fermân buyurmuştur, biz ehl-i îmân nazarında şerî’atden büyük emr yoktur. Cihât şer’an erkân-ı dînden olup, “farz-ı ayn”dır, “farz-ı ayn”dır, “farz-ı ayn”... (Abdürreşid İbrahim, 1327a: 66).

Sırat-ı Müstakim dergisinde “senelerden beri âlem-i İslam’ın intibâh ve ta’âlîsi için mücâhedelerde bulunan, bütün şarkı gezen, hakkıyla tedkîk eden, umûm

Müslümanları yekdiğerinden haberdâr etmeye çalışan, bu uğurda hayatını bile fedâdan çekinmeyen muhterem Müslüman mücâhidi” (1326: 112/135) olarak tanıtılan “seyyah-ı şehîr” Abdürreşid İbrahim, gerçekten de anti-emperyalist mücadelesinde neredeyse bütün Doğu’yu gezmiştir. İlkin, 1907 senesinde Batı Türkistan bölgesini, Buhara, Semerkand, Yedisu ve civarını içine alan bir bölgeyi gezmiş, 1908-1910 yılları arasında ise Sibiryaya, Moğolistan, Mançuryaya, Japonya, Kore, Çin, Hindistan ve Orta Doğu’yu içine alan ve İstanbul’da sona eren uzun bir seyahate çıkmıştır. Japonya, Çin ve Hindistan’dan yazdığı mektuplar **Sırat-ı Müstakim**’de yayımlanmıştır. Sonuçta, bu seyahatindeki gözlemlerine ve başından geçenlere dayanan iki ciltlik **Alem-i İslam ve Japonya’da İntişar-ı İslamiyet** (1328 ve 1331) adlı ana eseri ortaya çıkmıştır. **Sırat-ı Müstakim**’in başyazarı Mehmed Akif, Avrupa hakkında çok sayıda bilgi alacak eser olmasına karşın, o güne kadar Asya’yı Avrupalı oryantalist seyyahlardan başka anlatan olmadığını, onların da gerçekleri çarpıttığını söylemiştir. Akif, Abdürreşid İbrahim’in eserini Asya hakkında gerçekleri öğrenmek açısından temel kaynak olarak göstermiştir:

Bugün zillet içinde, sefalet içinde çalkalanıp duran cihan-ı İslam’ın birçok menazırı, birçok tezahüratı zavallıyı adım başı ağlatmış olmakla beraber o etrafını iyi görmek için gözlerini sile sile yolunda devam eylemiş. Evet, durup ağlamanın, şu üçyüzmilyonluk insan kitlesinin haline acımanın hiçbir faidesi yoktur. Vâesefâ ki cibilliyetsizlerimiz şark tarafına dönüp bakmayı medeniyetlerine zül saydıkları gibi, hamiyetlilerimiz de Müslümanların felaketlerine müteessir olmakla kendilerine vazifelerini ifa etmiş nazariyle bakıyorlar! (Mehmed Akif, 1987: 63).

İbrahim’in gözlemleri, Akif başta olmak üzere, Osmanlı merkezinde yaşayanların Doğu hakkındaki ufkunu genişletmiştir. Akif’in **Süleymaniye Kürsüsü**’nde, kürsüde konuşarak İslam dünyasının hal-i pür melâli, Japon ilerlemesinin sırrı, Avrupa medeniyeti, Batılılaşma ve daha pek çok konuda (kendi görüşlerini dillendirdiği Abdürreşid İbrahim’den başkası değildir:

Beni kürsîde görüp, va’zedecek sanmayınız;
Ulemâdan değilim, şeklime aldanmayınız!
Dînin ahkâmını zaten fukahânız söyler,

Anlatırlar size bir müşkiliniz varsa eğer.
Bana siz Âlem-i İslam'ı sorun, söyleyeyim;
Çünkü hiçbir yeri yok gezmediğim, görmediğim. (Mehmed Akif, 2009: 149)

Abdürreşid İbrahim'in **Alem-i İslam** adlı eseri, Mehmed Akif'in de yukarıda belirttiği üzere, o tarihe kadar Asya kıtasında yer alan İslam ülkeleri hakkında yazılmış ilk eserlerden biridir. Eserinin yanı sıra, **Sırat-ı Müstakim** idarehanesinin düzenlediği konferanslara katılarak gezdiği ülkelerdeki Müslümanların durumunu ve Avrupa devletlerinin yaptığı mezalimleri doğrudan halka anlatan İbrahim, özellikle 1910 senesinden sonra İstanbul'da büyük ilgi görmüştür (Türkoğlu, 1997: 67). Ayrıca, eserin diğer bir özelliği de Japonya hakkında yapılan ilk ciddi araştırma olmasıdır. Japonya, adetleri, ahlâkı, kültürü ve modernleşme vasıtaları bakımından ilk defa İbrahim'in eserinde tanıtılmıştır (Paksu, 1987: 11).

Abdürreşid İbrahim, Japonya'da bir İslam misyoneri olarak faaliyet göstermiş (Esenbel, 1995: 20), esas amacının “Japonya'da İslamiyet'in yayılmasına hizmet etmekle beraber⁵⁴, Şark aleminin uyanmasına ve birleşmesine ve bu suretle ecnebilerin tasallutundan korunmasına gayret sarf etmek” olduğunu açıklamıştır (Abdürreşid İbrahim, 2003: 583). Abdürreşid İbrahim, **Alem-i İslam** adlı eserinde Japonya ve Japonlar hakkındaki gözlemlerine geniş yer ayırmıştır. Yukarıda da sözü edildiği gibi, bu gözlemler, Osmanlı-Türk düşünce dünyasında Japon algısının oluşmasına hizmet etmiştir. İbrahim, Japonya ile Avrupa arasında yaptığı karşılaştırmada Japonya'yı daha üstün tutmuştur. Bir örnek olarak, Japonlar milli bayramlarında bile gece gündüz ticaret yapar, hiçbir fabrikayı kapatmaz, aksine daha çok çalışırken, Avrupalılar için bayram boş vakit geçirmek, sarhoşluk etmek, borca girmek demektir (Abdürreşid İbrahim, 2003: 296). İbrahim'e göre, Japonlarda “fitri tabiat” oldukça muhafaza edilmiştir, zaten Japonları değerli ve ayrıcalıklı kılan da fitrattır:

Evet, medenileşme bir derece fitrata cila verir, fakat ifrat olunmazsa;
ifrat olunduğu an cila yerine bir takım hastalıklar meydana gelir. Bugün

⁵⁴ Abdürreşid İbrahim bu amacını önemli oranda gerçekleştirmiştir, denebilir: 1938 yılında Tokyo Camii'nin imamı olan İbrahim, 1939 yılında Japon parlamentosunda İslamiyet'in resmi din olarak tanınmasını sağlamıştır (Abdürreşid İbrahim, 2003: 32).

Avrupa medeniyeti nazar-ı itibara alınırsa fitratın kıymeti bir kat daha takdir olunur (Abdürreşid İbrahim, 2003: 644).

Abdürreşid İbrahim'in kitabında anlattığı seyahatler, şüphesiz ittifak ve "ittihad" arayışı amacına yöneliktir. Bu amaçla pek çok Müslüman yerel liderlerle ve hükümet düzeyinde isimlerle de ilişki kurmuştur. Gittiği yerlerde adı bilinen biri olmakla kalmamış, bu seyahatleri esnasında kurduğu ilişkileri kullanarak faydalı da olmuştur. Trablusgarb Savaşı sırasında Malezya, Hindistan, Cava ve Japonya'da yaşayan Müslümanların yardım göndermeleri ve hatta savaşa gönüllü olarak katılmak istemeleri onun vesilesiyledir. Ayrıca 1912'de Balkan Savaşı sırasında Edirne'nin elden çıkması üzerine İbrahim bu bölgelerdeki dostlarına mektuplar yazarak onları cihad çağrısı için destek olmaya davet etmiştir. Bunun üzerine Tokyo gazeteleri, Edirne'nin işgalini siyah çerçeveler içinde birinci sayfadan haber yapmıştır. Bu durum da yine onun Japonya'da Türkiye lehine oluşturduğu kamuoyunun bir göstergesidir (Türkoğlu, 1997: 72-73).

Abdürreşid İbrahim, Batı emperyalizmine karşı ittifak arayışını, her cephede yürütmüştür. Bunun için 1890'ların sonunda Rus sosyalistlerle ilişki kurmak ve işbirliği çağrısında bulunmak için İsviçre'ye gittiği belirtilmelidir (Özbek, 1995: 9). Ayrıca, 1915 yılının sonunda Abdürreşid İbrahim, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Hüseyinzade Ali hep birlikte Avrupa'ya bir seyahate çıkarak Rusya Türklerinin meselelerini kamuoyuna anlatmak istemişlerdir. Sofya, Macaristan, Viyana, Berlin ve Zürih'i ziyaret ederek çeşitli siyasi temaslarda bulunan heyet, daha sonra ABD Başkanı Wilson'a bir telgraf çekerek, ondan Rusya'da baskı altında olan soydaşlarının taleplerini dikkate almasını ve onların lehine harekete geçmesini istemiştir (Türkoğlu, 1995: 9; Landau, 2001: 192). Ancak onun hayatına damgasını vuran en önemli ilişki ağı Japon Pan-Asyacıları ile olmaktadır.⁵⁵ Japonya, muhafazakâr bir Müslüman olan İbrahim için hem kendi kültürünü muhafaza ederek ilerlemenin, hem de Büyük Güçlere hadlerini bildirecek Batı-karşıtı bir örgütlenmenin yuvasıdır.

⁵⁵ Abdürreşid İbrahim'in Japonya'da kurduğu ilişkiler, onun yalnızca siyasi yaşamında etkili olmamıştır. Cumhuriyet Türkiye'sinde Rus düşmanı ve İslamcı bir aydın olarak yeni rejim tarafından benimsenmemiş, bir süre Mısır'da "gönüllü sürgün" kaldıktan sonra, 1944 yılında ölünceye dek Japonya'da yaşamıştır.

Bu açıdan Japonya, sadece İbrahim için değil, genelde son dönem Osmanlı aydınları ve özellikle de İslamcılar için önemli bir yere sahiptir.⁵⁶

Bilindiği üzere, Japonya, imparator Meiji'nin tahta çıkmasıyla birlikte (1867-1912) Batılılaşma yoluna girmiştir. Meiji Restorasyonu olarak bilinen süreç, devlet binalarının Batı mimarisine göre yapılmasından feodal toprak düzeninin kaldırılmasına, gazete basımından eğitim sisteminin ıslah edilmesine, ayrıca Batı tipi saç tıraşı zorunluluğundan Tokyo'da işçilerin çıplak çalışmasının yasaklanmasına (Esenbel, 1991: 75) kadar yaşamın tüm yönlerini düzenleyen bir dizi köklü değişimi içermiştir. Selçuk Esenbel, Japon modernleşme süreci ile Osmanlı modernleşme süreci arasında karşılaştırma yapmaktadır. Buna göre Japon modernleşmesinin ilk dönemi, Osmanlı Tanzimat Dönemi'nin "Doğu-Batı" sentezine dayalı Batılılaşma görüşünden çok aslında bir "Batı gibi olma" siyasetinin izlerini taşır. Bu açıdan Japonya'nın ilk dönem modernleşmesi, içerik açısından Osmanlı'nın eşzamanlı modernleşmesiyle paralellik göstermez; bunun yerine, Cumhuriyet Dönemi'nin modernleşme görüşüne benzer bir "topyekûn Batılılaşma" anlayışı, Meiji'nin başlattığı Batılılaşma sürecinin ilk evresini daha iyi tanımlamaktadır (Esenbel, 1991: 66). Buna paralel olarak Japon ıslahat hareketinin düşünce tartışmaları da kendisinden çok sonra ortaya çıkacak olan Türkçü kültür ve medeniyet ayırımına benzemektedir.⁵⁷

Neredeyse bütün Doğu'yu ve onlarla birlikte Osmanlı aydınlarını Japonya'da kendine çeken süreç, esas olarak 19. yüzyılın sonlarına doğru, ilk dönemlerdeki aşırı Batılılaşmaya duyulan bir tepkinin sonucu olarak, kültürel savunmacı denebilecek bir Doğu-Batı sentezi arayışıyla başlamıştır. Tarihsel koşulların ürünü olarak (İngiliz-Japon dostluk anlaşması ile kapitülasyonların önemli bir bölümünün kaldırılması, Çin'in mağlup edilerek kapitülasyona bağlanması) kamuoyu, gittikçe ulaşılan

⁵⁶ Osmanlı modernleşme sürecinde Japon algısına ilişkin ayrıntılı bir çalışma için bkz. Renée Worringer, **Comparing Perceptions: Japan As Archetype For Ottoman Modernity, 1876-1918**. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Chicago Üniversitesi, 2001.

⁵⁷ Japonların has kültürü ile Batı uygarlığını bağdaştırmaya çalışan Batılılaşma savunucusu, Meiji döneminin en ünlü aydınlarından Fukuzawa Yukichi (1834-1901) ile Türklerin "hars"ı ve Batı "medeniyet"ini bağdaştırmayı savunan Ziya Gökalp'in (1875-1924) görüşleri arasındaki paralellik hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. Alastair Bonnett, "Makers of the West: National Identity and Occidentalism in the Work of Fukuzawa Yukichi and Ziya Gökalp". **Scottish Geographical Journal**. Vol. 118, No. 3, 2002, s. 165-182.

medeniyet seviyesine uygun olarak uluslararası ortamda eşit muamele görmeyi istemiş, Japonya önderliğinde bir Asya imparatorluğu kurulmasını beklemiştir. Siyasi yönden böyle bir beklentinin yanında kültürel anlamda da Doğu-Batı sentezi, aşırı Batı hayranlığına artık tepki duyan aydınların 20. yüzyıl başında Japon kültürüne dönüş arayışlarını ifade etmiştir (Esenbel, 1991: 71-72). Hem kültürünü koruyan, hem de bilim ve teknik açısından ilerleyen Japonya bu yüzden Osmanlı aydınları için Batılı modernleşmenin alternatif bir örneği olarak görülmüştür. Modernleşmenin/ilerlemenin kendi içinde “evrensel” bir niteliği olduğuna inanıldığı için, bu olgu sadece Batı’ya özgü olarak (kaynağı o olsa bile) kabul edilmemiştir. Özellikle maddi yönden Batılılaşmak, manevi yönden Doğulu kalmak paradigmasını benimseyen ve bu anlamda bir Doğu-Batı sentezinden yana olan Osmanlı (ve aynı zamanda diğer Doğulu milletlerin) aydınları için Japonya, Avrupalı ülkelerden daha iyi bir model olarak ortaya çıkmıştır (Aydın, 2007: 71). Böylece 1880’lerden itibaren Osmanlı’da Japonya modeli tartışılmaya başlanmıştır. Eğer Japon modeli işletilirse, “Avrupa’nın Hasta Adamı” olmaktan kurtulunacak; “Yakın Doğu’nun Japonya’sı” olunacaktır (Worringer, 2004). Bu arada belirtmek gerekir ki, Japon modernleşmesi yalnızca maneviyatı koruyarak (bir anlamda Batı’nın kültür emperyalizminin eleştirisini de içeren) Batılılaşma modeli olarak ilham vermemiş, aynı zamanda Batıcı reformların radikalleşmesine de yol açmıştır. Özellikle de anayasal idare konusundaki başarılarının verdiği ilham, 1906’da İran, 1908’de Osmanlı ve 1911’de Çin ile devam eden anayasa devrimleri dalgasına kaynaklık etmiştir (Aydın, 2007: 77).

Abdürreşid İbrahim gibi diğer pek çoğunun ilgisini Japonya’ya yönelten olay ise 1905 Japon-Rus savaşından Japonya’nın galip çıkması olmuştur. Birincisi, bu olay, Asyalı bir ulusun Batı karşısındaki zaferi olarak yorumlanmış, sömürgecilik karşıtı milliyetçi hareketlerin de esin kaynağı olmuştur. Bu galibiyet, Batı emperyalizmine ders vermek için fırsat gözleyen İslam dünyasında sevinçle karşılanmış, Mısır ve Hindistan’daki Müslüman halk bu başarıyı kutlamak için sokaklara dökülmüştür (Uçar, 1995: 15). İkincisi ise Japonya ile Rusya arasındaki düşmanlık Çar otokrasisine karşı mücadelede Müslüman Türkler için faydalı görünmüştür. Özellikle İslamcı aydınlar, Japonya’nın başarısının Rus, İngiliz ve

Hollanda sömürgeciliğine karşı tüm Müslümanları esaret zincirinden kurtaracak bir “Asya koalisyonu” imkanını arttırdığına inanmışlardır (Özbek, 2003: 88). Sonuçta Tokyo, Pan-Asyacı ve Panislamcı düşünce ağında merkez haline gelmiştir. Bu dönemde Tokyo’da Batı’ya karşı mücadele etmek amacıyla pek çok örgüt kurulmuştur. Çin’den, Hindistan’dan, Vietnam’dan ve diğer pek çok Asya ülkesinden birçok öğrenci⁵⁸, eylemci, sürgün ve tüccar Japonya’ya gelmiştir. Tokyo’ya gidenlerden biri de Abdürreşid İbrahim olmuştur. Tokyo’da Japon Pan-Asyacı gruplar tarafından misafir edildiğinde İslamcı ve Asyacı dayanışmayı kurmak için çabalamanın yanında, Japon ilerlemesinin sırlarını da öğrenmeye çalışmıştır. 1909 yılında Abdürreşid İbrahim ve bazı ünlü Japon Pan-Asyacılar, Toyama Mitsuru, Inukai Tsuyoshi ve Uchida Ryohei ile *Ajia Gi Kai* (Asya’yı Müdafaa Cemiyeti) adında bir cemiyet kurmuşlardır. *Gi Kai* diğerlerinden farklı olarak özellikle Müslüman dünyası ve Japon İmparatorluğu arasındaki bağları geliştirmeyi amaçlamıştır (Aydın, 2007: 84). Ayrıca Başbakan Itō ve Kont Okuma gibi hükümet ve siyasette önemli isimlerle, ayrıca *Asyacı Kara Ejderler Cemiyeti*’nin önde gelen üyeleri ile yakın ilişkiler kurmuştur (Esenbel, 1995: 20).

1908’de çıktığı seyahatinde, Pekin’de bulunduğu sırada Muhammed Salih Efendi’nin **Ay-Ku-Bav** (*Ai Kao Pao*) adlı gazetesinde “**Şark Şarklılar İçindir**” başlığıyla yayımlattığı⁵⁹ makalesinde İbrahim, Batı’nın Doğu’daki sömürgelerini maddi ve manevi olarak talan ettiğini anlattıktan sonra, emperyalist saldırılara karşılık meşru müdafaa için bütün Doğu’nun birleşmesi çağrısında bulunmuştur. Aşağıdaki uzun pasajda onun Pan-Asyacı stratejiye verdiği açık destek görülebilir:

⁵⁸ Birinci Bölüm’de de zikredildiği gibi, Batılılaşmada Japon modeline duyulan ilgi neticesinde Osmanlı ülkesinden Japonya’ya öğrenci gönderildiği görülmektedir. Bkz. “Japonya’ya Talebe İ’zami”, **Sırat-ı Müstakim**, C. 5, S. 116, 11 Teşrin-i Sâni 1326, s.208. Avrupa yerine Japonya’ya öğrenci gönderilmesiyle, sadece Japonya’nın Doğu-Batı sentezli “başarılı” modernleşme yönteminin öğrenilmesi değil, aynı zamanda Avrupa’ya giden öğrenciler için duyulan “ahlaklarının bozulacağı” ve “milli hasletlerini yitirecekleri” endişesi de bertaraf edilmek istenmiş olmalıdır.

⁵⁹ Abdürreşid İbrahim söz konusu yazısının yayım tarihi için 12 Temmuz gününü vermiştir. Yıl 1909 olmalıdır. Kendi ifadesine göre, makalenin etkisi Çin halkıyla sınırlı kalmamış, ajanslardan bu yazı hakkında haber geçilmiştir. Pekin’den Tokyo’ya gönderilen telgrafta “Rus hürriyet-perverlerinden İbrahim Pekin’de bulunuyor. (...) Bütün Doğu milletlerini birliğe davet ediyor” denmiştir. Rus Büyükelçisi makaleden rahatsız olarak Petersburg’a haber göndermiş, bunun üzerine Tokyo’dan İbrahim’e “kendisine dikkat etmesi” uyarısında bulunulmuştur. Bkz. Abdürreşid İbrahim, 2003: 124-125.

Kemal-i itina ile etrafına bir kere bakacak olursa hayret içinde kalır, bugün bizim evimiz olan Şark, Avrupalıların saldırılarına maruz kalmıştır. Hırsızlar evimize hücum etmişler, bizim malımızı aşırırmaktalar, bizim haberimiz yok. Yüzlerce sene olmuş bütün hayatlarını, sefahatlerini hep bizim memleketimizden temin etmişler.(...) Bizim için kendi evimizde kendimiz için kazanç ve kâra da meydan bırakmazlar.(...) Bir zaman gelecek bütün Doğu milletleri Batıların esareti altında ezilecek, bizim hayatımız yalnız onların sefahati ve rahatı için olacaktır.(...) Zaman gelecek sarı ırkın külünü havaya savuracaklar, bunların (plan ve) programları tamamıyla hazırlanmıştır. (...) Şu halde tüm Doğu milletleri biz kendi hayatımızı kendimizi muhafaza edebiliriz, Batılılar bize merhamet etmezler, bize yalnız biz merhamet edebiliriz. Bizim menfaatimiz için her ne gibi çareler lazım ise yine biz buluruz, belki de bunların yegane çareleri bizim elimizdedir. O da düşmanlarımızın bizim hakkımızda kullandıkları aletlerden ibarettir. Düşmanlarımız tam olarak aleyhimizde ittifak etmişlerdir, her ne zamanki Doğu’da bir mesele çıkarsa hepsi müttefik hareket ederler. Tek dil, tek vücut olurlar, bizde hiç olmazsa düşmanlarımıza mukabil meşru haklarımızı müdafaa edecek kadar olsun ittifak andlaşması yapmamız lazımdır.(...) Doğuların hayatı Doğu’nun birliğiyle temin olunur, başka türlü olamaz. (Abdürreşid İbrahim, 2003: 121-123)

Bununla birlikte, İbrahim’in Rusya’daki Türk Müslümanları için güçlü bir destekçi arayışında yakınlaştığı Pan-Asyacı stratejiyle işbirliği düşüncesi, bir yere varamamıştır. Çünkü İttihat ve Terakki Cemiyeti, her ne kadar “Japon modeli” görüşünü benimsese de Asya Birliği fikrine sıcak bakmamıştır. Zaman geçtikçe İbrahim de Asyacılık görüşünü terk etmeye başlamıştır. Onun İttihat ve Terakki ile ilişkili olduğu bilinmektedir. Cemiyet’in İslam’a düşman olmadığını göstermek ve İslamcılardan gelecek muhalefeti engellemek isteyen İttihat ve Terakki’nin ileri gelenleri, bu amaçla modernist İslamcılarla ilişki kurmuştur. Ayrıca kendi modern siyasal faaliyetleri için İslami pratiğin klasik araçlarından olan vaaz, hutbe ve irşada propaganda faaliyetleri sırasında başvurmuştur. (Özbek, 2003: 90; Özbek, 1995a: 11). Cemiyetin kendi örgütlenme yapısı içinde olan Şehzadebaşı Kulübü’nde Mehmed Akif, Aksekili Ahmed Hamdi gibi modernist İslamcılar arasında Abdürreşid İbrahim de konuşmalar yapmıştır. Sonuçta İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin gündemi Pantürkizm’e doğru kaydıkça, o da kendi gündemini değiştirmiştir. Çünkü Abdürreşid İbrahim için hedef tek, fakat hedefe ulaşmak için

strateji çeşitlidir. Din ve milliyetçilik temelli siyaset anlayışı onun için bir prensip meselesi değil, yalnızca temel hedef olan Batı sömürgeciliğine karşı mücadelede bir stratejidir. Siyasi konjonktür neyi gerektirdiyse İbrahim de onu savunmuş ve bu yüzden de birinden diğerine geçişi kolay olmuştur (Özbek, 2003: 94).

Söz konusu siyasi konjonktür Balkan Savaşları'nın dramatik sonuçlarıdır. Halide Edib'in "Birinci Cihan Harbi'nin kostümlü provası" (1956: 90) diye adlandırdığı Balkan Savaşları, daha önce de bahsi geçtiği üzere milliyetçilik davasının bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve neticesinde bu savaş, Türkler arasında da milliyetçilik duygularının şiddetini en üst seviyeye çıkarmıştır. Bu dönemde Abdürreşid İbrahim **Tearif-i Müslimin**'de yazdığı "Pan-Turanizm" başlıklı yazısında, İslam dünyasının kaderini, siyaseten ve kültürel olarak imparatorluk dışındaki Türk dünyası ile dayanışmayı ifade eden Panturanizm'in uygulanmasına bağlamıştır:

Umum alem-i İslam'ın istikbali akvam-ı Turaniyenin hayatına bağlıdır.(...) Bize kalırsa vakit geçirmeyip el birliği ile çalışarak bir an evvel "Pan Turanizm"i gerçekleştirmeliyiz. (Abdürreşid İbrahim, 1328'den akt. Türkoğlu, 1997: 146).

Abdürreşid İbrahim'in anti-empyralist mücadeleye bilfiil katıldığını söylemek hiç de yanlış olmaz. Karşı-propaganda çalışmalarının yanı sıra, İbrahim bizzat cepheye gitmiştir. 1911 yılında Trablusgarp'ın işgali üzerine 5 ay cephe kalmıştır. Trablusgarp savaşı, onu derinden etkilemiş, cepheden döndükten sonra bu konuda konuşmalar yapmış, yazılar yazmıştır. Osmanlıların bu saldırı karşısında vazifesini ise kendisi tayin etmiştir: Direniş ve cihad:

(...) Kendi vazîfemizi ve ne yapabileceğimizi nazar-ı i'tibâra alacak olursak bize ve umûmen Osmanlılara iki nev' vazîfe terettüb eder: Biri şimdiki halde, mesele tesavvu' etmeyip yalnız İtalya ile Devlet-i Aliye beyninde devam ettikçe kemâl-i metânetle mukâvemet ederek hukûk-ı Osmâniye'nin tamamıyla muhâfazasına gayret ve İtalya tarafından teklîf olunacak şerâitten hiç birini kabul etmeyip sebât ve İtalyanlar ile mu'âmelâtı tamamıyla kat' ederek İtalya mü'essesâtını ve tekâmîl ve İtalyanları memleketten ihrâc edip hükûmet-i seniyyenin ittihâz edeceği tedâbir ile evâmirine müntazır olmaktır. Bu sûretle aylar seneler geçsin sabır ve tahammül ederiz, yalnız İtalya hasmımız olsun Avrupa müdâhale etmesin.

Diğeri ise: mesele bi'l-âhare Balkanlara da sirâyet eder de etrafımızda bulunan kendi finolarımız av'aveye başlayacak olursa, artık hiç vakit kaçırmayıp bir taraftan millet silaha sarılmalı, diğerk taraftan da ulemâmı kemâl-i ciddiyet ile vilâyet ve mülhakâta dağılarak i'tisâm-ı bi-hablillâh ve i'lâ-yı kelimetullah için teşvîk ve tergîb ederek bütün ehl-i İslam'ı namus dâiresinde ölüme da'vet etmeli, her mü'min ve her Osmanlı vatan uğrunda vârnı fedâ etmeli. (Abdürreşid İbrahim, 1327b: 162/82).

Ayrıca, I. Dünya Savaşı sırasında da cepheye gitmiştir. Savaşta müttetik Almanlar, aralarında çok sayıda Türk'ün de olduğu Rus askerlerini esir almışlardır. İbrahim bu Türk esirlerden yararlanmak gerektiği görüşünü Enver Paşa'ya iletmiş ve sonuçta Almanlarla gerekli temaslar kurularak İbrahim'in Berlin'e gitmesi sağlanmıştır. Onun girişimiyle Rus ordusunun esir Türk askerlerinden iki bin kişilik *Asya Taburu* isminde bir birlik meydana getirilmiş, bu tabur, yanlarında İbrahim olduğu halde, İngilizlerle çarpışmak üzere Irak cephesine gönderilmiştir (Türkoğlu, 1995: 9).

Abdürreşid İbrahim, Batı karşıtlığı konusunda çeşitli yöntemleri eş zamanlı ya da art arda kullanarak değişiklikler yapsa da, onun Batı medeniyeti konusundaki yargıları keskindir. **Alem-i İslam** adlı eserinde dile getirdiği tanıklıkları, pek çok aydın gibi onun da Batı'ya isnat ettiği, başka bir ifadeyle Batı ile eş anlamlı kullandığı “medeniyet” hakkındaki görüşünü son derece olumsuz etkilemiştir.

Abdürreşid İbrahim'in klasik biçimde sosyal Darwinci yorumları ifadelerinde görmek mümkündür. Müslümanlar da dahil diğerk Asya toplumlarının ataletinden ve politik güçsüzlüğünden söz etmiştir. Japon başarısı örneğini, zaman zaman Avrupa sömürgeciliğine karşı direniş için değil, Müslüman dünyanın liderlerini eleştirmek için kullanmıştır (Aydın, 2007: 89). Onun, diğerk modernist İslamcılar gibi Batı-merkezli ilerlemeci tarih anlayışına sahip olduğu açıktır. Bilimde, sanayide, eğitimde, kısacası kalkınmanın göstergesi olan her alanda Batı'nın eriştiği seviyeye erişmek için reforma ihtiyaç vardır. Ayrıca, “Hizmetlerin en büyüğü ilim ve maarifete hizmettir, kuvvetlerin de en büyüğü ilim ve marifettir” (Abdürreşid İbrahim, 2003: 358). Ancak onun hakikatte bilimsel ilerlemeye ve eğitime inancı olmasına rağmen, Batı'nın elindeki bu gücü kötüye kullandığı düşüncesi, onu

“dünyada ilim ve maarif, bilhassa medeniyet ilerledikçe insanlarda insafsızlık ve kanaatsizlik o nispette artıyor” (Abdürreşid İbrahim, 2003: 254) gibi kötümser bir neticeye de götürmüştür.

Demek ki İbrahim’in üzerinde önemle durduğu husus, “ahlak”tır. Her ne kadar milletlerin bekası için ilim gerekli ise de yeterli değildir. Gerekli olan temel unsur, “milli ahlak” ve “milli hamiyetin muhafazası”dır (Abdürreşid İbrahim, 2003: 358). Oysa Batı medeniyeti, ahlaki ilkeleri ihlal etmiştir. Bunun nedenle er-geç çökecektir. Onlar için menfaat, ahlaki ilkelerin önüne geçmiştir:

Avrupalı dediğimiz Batılılar kendi menfaatlerini başkalarının zararında yahut kendi hayatlarını başkalarının ölümünde ararlar ve kendi hayatları için de her neyi feda etmek lazım gelirse tereddüt göstermezler, bunların vicdanları bu gibi hallere müsaittir (Abdürreşid İbrahim, 2003: 355).

Abdürreşid İbrahim’in dikkat çektiği konulardan biri “medeniyet” kavramıdır. Avrupalıların Doğu’da izledikleri siyasetleri tüm insanlığın temelini sarsmaktadır. Çin, Hindistan, Tibet, Türkistan ve Asya’nın daha birçok köşesinde insanlık açısından yaşanan tüyleri ürpertici durumlar, Hıristiyanların “medeniyet perdesi” altında kadınlarının tuvalet masraflarına bütün Şark pazarını feda etmek ve yalnız kendi hayatlarını geçindirmek arzularının bir sonucudur. Bu arzuları yüzündendir ki Batı, tüm Şark milletlerinin rahatına, belki de “ruhuna tasallut etmiştir”, Abdürreşid İbrahim için, asıl dikkat çekilmesi gereken bu konudur (Abdürreşid İbrahim, 2003: 583).

1910 yılında İngilizlerin İran’a verdikleri ultiatomu⁶⁰ protesto etmek münasebetiyle 10 Teşrin-i Evvel 1326’da (23 Ekim 1910) Beyoğlu Odeon Sineması’nda bir konferans düzenlenmiş, Mehmed Ubeydullah Efendi, Ahmed Ağaoğlu gibi isimlerle birlikte Abdürreşid İbrahim de bu konferansa konuşmacı

⁶⁰ İran siyaset jargonunda “Güneyli Komşu” diye bilinen Britanya, ülkenin güneyinde Buşehr ve Şiraz arasındaki demiryolunun güvenliğini sağlamaları uyarısında bulunmak üzere İran hükümetine 14 Ekim 1910’da ultiatom vermiştir. Yaklaşık 10 bin İranlı İngiliz ultiatomuna karşı gösteri yapmıştır. Britanya bunu yaparak Rusya’ya örnek olmuş ve Çarlık yönetimi, Kasım 1911’de ülkenin kuzeyinin yarı-bağımlı sömürge statusüne düşmesini öngören bir ultiatom vermiştir (Atabaki, 2000: 39).

olarak katılmıştır. **Sırat-ı Müstakim**'de aktarılan konuşmasında İbrahim, meselenin sadece bir İran meselesi değil, “Şark meselesi” olduğuna dikkat çekmiştir:

Bugün(...)ortalıkta bir İran meselesi dönüyor ki benim fikrimce bu bir hayat meselesidir. Bugün İranlı kardeşlerimizin canlarına tasallut eden yırtıcı pençeli kartallar her iki taraftan Şark'ı kuşatmak manevrasına ibtidâr ediyorlar. Bunun için ben bu meseleye yalnız bir İran meselesi nazarıyla bakmayacağım. Belki bu; bütün hakîkatıyla, bütün üryanlığıyla bir Şark meselesidir.

Bunun netîcesi bütün Şark âline te'sîr eleyecektir. Bu bir mukaddimetü'l-istîlâdır ki bütün akvâm-ı Şarkiyyeyi düşündürse yeri vardır. Bugün, medeniyet ve insaniyet namına dest-i tecâvüzlerini uzatmaya teşebbüs eden bu aç devletler, yarın zulm ve gadrleriyle bütün Şark'ı hayvan gibi esâret altında inletmek, öldürmek, mahvetmek için kadr-ı münhâde-i musîbet oluyorlar. Bunların siyâset-i zâlimânesini bütün cihân bilir. Başkalarının mülkünde cüz'î bir mesele vâki' olunca daima insâniyet nâmına ortalığa atılırlar, ama kendi memleketlerindeki mezâlimi görmezler [şiddetli alkışlar] (Abdürreşid İbrahim, 1326: 135).

Batı'nın “medenileştirme misyonu”, Abdürreşid İbrahim'in de gündemindedir. Ancak onun dergi yazılarındaki değerlendirmeleri, diğer ele alınan yazarlarla kıyaslandığında, iktisadi çıkarlarla ilintili olarak dünya-tarihsel ilişkilerin derinlikli analizini sunmaktan çok, kitleleri tepki göstermek konusunda harekete geçmeye davet eden bir hatibin sözleridir:

Biz hâlâ insâniyet medeniyet kânun der sayıklarız. Ama a'dâmız [düşmanlarımız] dâimâ canavarcasına saldırır. Ne kanuna bakar, ne de medeniyete, yalnız gözettiği bir şey var ise o da fırsattır, fırsat eline geçtiği dakikada her nev' vahşeti ayıcasına icrâ etmekten hiç çekinmezler. Bize gelince yine medeniyet dolmasını “çiy börek” yerinde yutturdular. Yirminci asır medeniyeti der, dururlar. Biz de onların aks-i amellerini her gün müşâhede ettiğimiz halde, bu müşâhedâtımızı bile sem'-i i'tibâra almayıp [kulak asmayıp] medeniyet dolmasını kendimiz yutar ve âleme de tavsiye ederiz(...)

Bize: medeniyet, insâniyet, müsâvât, adâlet tavsiyeleri bizi iğfâl etmekten başka bir şey değildir. (...) Ne vakte kadar kendi kendimizi iğfâl edeceğiz! Bütün sanâyi'-i medeniyyeden mahrûm olduğumuz halde, yalnız ağız patırtısıyla olan medeniyetten ne çıkar? Böyle yaldızlı medeniyetlerden ne olur? Bunlar hep milletin kuvve-i ma'neviyesine zarardır. (Abdürreşid İbrahim, 1327a: 66).

Abdürreşid İbrahim Doğu'ya ilişkin gözlemlerinde kaydettiği açlık, sefalet ve geriliğin sorumlusu olarak buraları sömürge haline getiren Batılıları göstermiştir. Gerek Alem-i İslam'da, gerekse, dergide çıkan diğer yazılarında, sömürgelerde yaşayan halkların durumunu insanlara aktarmaya çalışmıştır. Özellikle İngiliz sömürgesi olan Hindistan halkının perişan durumu, onu derinden etkilemiş görünmektedir. Hindistan'da bulunduğu sırada kör, topal, kambur pek çok insanın sokaklarda fakirlik içinde gezdiğini gören İbrahim, bir İngiliz olan Bombay Emniyet Müdürü'ne bu durum hakkında ne düşündüğünü sormuş ve "Şark ahalesinde zayıf çok olur, dinlerin gereği olacak" cevabını almıştır. Oysa İbrahim'e göre, İngiltere'nin zulmü altında ezilen Hintliler esir gibi kullanılmakta, dövülüp aşağılanmakta ve neticede sakat kalmaktadırlar (Abdürreşid İbrahim, 2003: 297-298). Yine ona göre:

İngilizlerin tasallutundan evvel Hindistan böyle değilmiş. O nâşir medeniyet (!) geldikten sonra bu hâle gelmiş. Bîçârelerin kanlarını içmiş, canlarını yakmış, nesillerini kurutmuş, nihâyet böyle alîl, marîz bir unsur hâline getirmiş. Ve böyle devam ederse, daha bir asra varmaz, Hindistan halkı mahvolmuş demektir. (Abdürreşid İbrahim, 1326: 136)

Genel çerçevesi itibariyle, tüm hayatı ve düşüncesi, İslam birliği, Turan birliği ve Doğu birliği üçlü ekseninde Batı'ya karşı mücadele vermekle geçen Abdürreşid İbrahim'in yazdıkları ve söyledikleri çok geniş bir kamuoyu tarafından takip edilmiş, II. Meşrutiyet Dönemi yıllarında etkili bir isim olmuştur.

SONUÇ

Bugün Türkiye’de Batı medeniyeti ile ilişkili olarak, hem ulusal, hem de uluslararası siyasetten başlayarak kitle iletişim araçlarındaki haberlerin yazımına varıncaya dek toplumsal yaşamın her alanına nüfuz etmiş, doğrudan doğruya ifade edilen ya da alttan alta hissedilen ve eylemi de yönlendiren çok yönlü bir söylem ağı sürekli olarak işlemektedir. Kimi zaman Türkiye kendi Doğu’suna “uygarlık” dersi veren Batılı bir ülke konumundayken, duruma göre uygarlaştırılması gerektiği düşünülen hedef kitle bazen de bizzat kendi halkı oluvermektedir. “Yurdum insanı” tabiri, bizzat “Türk insanı”nın, bir türlü “yeterince” gelişemeyen kendi insanına belirli bir mesafeden, Batılı bir sanal gözle bakışının en basit ama en açık ifadesi olarak okunabilir. Kimi zamansa bu söylem, Batı ile ilgili olan gelişmelere (karşı tarafın tepkisine) bağlı olarak yön değiştirir ve yaklaşıma çalışılan ama her seferinde bu yakınlaşmayı geri çeviren Batı’ya haddini bildirmeye varır. Kısacası, ülke, Batı karşısında, onun tepkisine bağlı olarak durmadan yer değiştiren bir konumdadır. Bütün bu karmaşık ağın örülmesine, alışıl gelmiş bir tarihlendirmeye, 200 yıl önce başlanmıştır.

Batılılaşma olgusu, Türkiye için olduğu kadar, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra muazzam bir emperyalist güç olarak dünyaya egemen olan Batı medeniyeti ile “karşılaşmış” bütün Batı-dışı toplumların anlaşılması açısından kilit bir rol oynamaktadır. Osmanlı Devleti’nin Batılılaşma konusundaki özgünlüğü ise sömürgeleştirilmeden, şayet uygulamazsa yok olacağı kaygısıyla, bilinçli bir tercih sonucu bu sürece girmiş olmasıdır. Batı medeniyetinin ekonomik, siyasi, askeri ve kültürel nüfuzu altında kalmış -ve hala da kalmaya devam eden- Batı-dışı toplumların Batı’ya ilişkin bakışları, bu güç dengesizliğinin izlerini taşır. Batı medeniyetinin Batı-dışı toplumların “ruhlarını emmesi” ve ona “yem olma” korkusuna, “tarih kafilesinden geri kalma” endişesi eşlik eder. Batı-dışı toplumların tarih kafilesinde geri kaldıkları için Batı emperyalizmine yem oldukları tespiti ve tartışması dün olduğu gibi bugün de devam etmektedir.

Bu çalışma, esasen Batı-dışı toplumların Batı'ya yönelik değişken ve karmaşık tutumlarını anlama çabasıyla yapılmıştır. 21. yüzyılın başlarında Batı'ya dönük terör saldırıları, Batılı olmayanların, Batılı ülkelerdeki bir terör saldırısı için olağan şüpheli haline gelmesiyle başlayan ve Müslümanların Batı'ya dönük tepkisel yaklaşımlarını entelektüel düzeyde irdelemekle devam eden bir dizi sonuç doğurmuştur. Bu sonuçlardan biri de Batı-dışı toplumların Batı medeniyetine, Batı toplumlarına (eleştirel) bakışını tartışmak üzere Garbiyatçılık (Oksidentalizm) kavramının gündeme gelmiş olmasıdır. Böylece içinde bulunulan konjonktür ve yapılan kavramsal tartışmalar, çalışmanın odağına, Batı'ya yönelik tutumların eleştirel mahiyetinin alınmasına doğrudan etki etmiştir. Bu çalışma, Doğu'da ve Batı'da ortaya konmuş, Batılıların Doğu'ya bakışını ele alan Oryantalizm eksenli külliyata kıyasla sayısı pek az Doğu'nun Batı'ya bakışı konulu çalışmadan biridir. Osmanlı aydınlarının Batı'ya yönelik değerlendirmelerinin Garbiyatçılık bağlamında ele alınması ise çalışmayı, bu az sayının içinde daha da özgün bir noktaya taşımaktadır.

Çalışmada, Batı'ya yönelik, içinde hem olumlu, hem de olumsuz yanları olan, aynı anda hem ulaşılmaması hedeflenen ideali temsil eden medeniyet olarak Batı, hem de fırsat bulduğu anda zayıfın tepesine binmekten çekinmeyen emperyalist Batı, kısacası hem arzulanan hem de korkulan Batı algısını anlamak üzere, bu algının kolektif muhayyilede kökleştiği ve derinleştiği tarihsel koşullara odaklanılmıştır. Bu tarihsel dönemin, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın ilk evrelerine tekabül eden II. Meşrutiyet Dönemi yılları olduğu tespit edilmiştir. Zira Tanzimat Dönemi'ndeki aşırı Batılılaşma'nın başlattığı manevi varlığını (ruhunu) yitirme endişesine bu dönemde artık bir de maddi varlığını yitirme endişesi eklenmiştir. Osmanlı-Türk tarihinde pek çok açıdan kayda değer gelişmelerin yaşandığı, ama aynı zamanda imparatorluğun çöküş evresi de demek olan II. Meşrutiyet Dönemi, Batı'nın sömürgecilik ve emperyalizm yoluyla dünya egemenliğini kurma siyasetinin zirve yaptığı yıllardır. Tarih hızlanmış gibidir: bir yandan hem modernleşme hem de Batı'nın müdahalelerinden kurtulmak gibi çift yönlü bir amaçla Batı-dışı dünyada modern

anayasal reformlar ardı ardına gelirken, diğer yandan işgaller, ayaklanmalar ve savaşlar yaşanır. Batı emperyalizminin hedefi olan Asya ve Afrika, özellikle üzerinde yaşayan nüfusun büyük bir kısmının Müslüman olması nedeniyle, Osmanlı aydınlarının dikkatini ve ilgisini çekmiş, onları “İslam aleminin hal-i pür melali” konusunda endişeye sevk etmiştir. Ancak onların esas endişeleri, İslam alemi değil, İslam aleminin ayakta kalan son kalesi Osmanlı İmparatorluğu’nun kaderidir. Zira, Osmanlı İmparatorluğu çökerse, İslam dünyasının son umudu da tükenecektir. Osmanlı İmparatorluğu ise Büyük Güçler’in Doğu Sorunu adını verdikleri ve onu parçalamak üzerine kurdukları çok ihtilafli oyunda, Hasta Adam namıyla başrol dedir ve bu oyundan en az zararlı çıkabilmek için denge siyasetini sürdürmeye çalışmaktadır.

Yukarıda anılan Batı’ya yönelik ikircikli tutum, dönemin modernist İslamcılarının yazılarında açık bir şekilde görülmektedir. Zira onların, Osmanlı Devleti’nin nasıl kurtulacağı sorusuna eşlik eden sorusu da ümmet bağıyla kendilerini bir parçası saydıkları İslam aleminin geleceğinin ne olacağı ve içinde bulunduğu durumdan nasıl kurtulacağıdır. Batı-dışında kalan dünyanın önemli bir kısmının Batı sömürgesi haline gelmiş Müslüman toplumlar olması, onların Batı eleştirilerine İslami bir ton katmakta, eleştirinin çapını da genişletmektedir.

Modernist İslamcılar, İslam dünyasının (Doğu’nun) “parlak geçmişi”nden sonra gelinen noktadaki halinin, yani “tarih kafilesinde geri kalışının” nedenlerini araştırırken buldukları cevap aslında Batılı Oryantalistlerin söylediklerinden çok da farklı olmamıştır: Oryantalistler, İslam dininin kendisinin Müslümanların geri kalmasına neden olduğunu söylerken, modernist İslamcılar, İslam’ın “özünde” ilerlemeye engel olmadığını, ama yüzyıllardır kötü hükümdarlar, dini hurafeye ve bid’ata boğan alimler ve kendi dinini yanlış yaşayan Müslümanlar elinde yozlaştığını, aslından uzaklaştığını ve sonuçta bilime, ilerlemeye kapandığını öne sürmüşlerdir. Demek ki dinin ihya edilmesi yani reformdan geçirilmesi gerektir. Modernist İslamcılığa “modernist” karakterini veren de budur: İslami değerlerin Batılı değerlerle uzlaştırılması. Ancak onların “değerler” ile “maddi şeyler” arasında yaptıkları keskin ayırım, onları İslami değerleri muhafaza ederek modernleşmenin,

kimliğini ve benliğini yitirmeden Batı medeniyeti seviyesine erişmenin mümkün olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Batı'dan yalnız bilimsel gelişmeler, modern eğitim, teknoloji gibi “değerler dünyası”nın dışında olduğu düşünülen –oysa yüzyıllardır Batılı zihinde, Batı'nın değerleriyle, dünya görüşleriyle yoğurulmuş ve bu yoğurulma işleminin damıtılmış bir ürünü olan- maddi unsurlar ithal edilecektir. Ama önce bu ithalat için dinin kapısını açmak gereklidir. “İçtihat kapısı açık tutulmalıdır”. Aradan geçen bir yüzyıla rağmen günümüzde hala özellikle de İslamcı çevrelerde benzer tartışmaların yapıldığını görmek mümkündür. Batı'nın ilmi ve sanatı yerine “ahlaksızlığı” almaktan duyulan rahatsızlık dile getirilmektedir. Geçmişte yaşanan tartışmalar bugünü anlamak açısından son derece anlamlıdır.

Batı emperyalizminin elinden kurtuluşun ve Batı gibi ileri bir medeniyet olmanın yolunu bu şekilde “İslamlaşmak”ta bulan İslamcı aydınlar, Meşrutiyet'in ilanıyla ortaya çıkan özgürlük ortamında yayın hayatına başlayan ve yüzlerce dergi ve gazete içinde sivrilen bir kaç yayından biri olan **Sırat-ı Müstakim** dergisi çevresinde toplanmışlar ve görüşlerini dile getirmişlerdir. Bu bilgi ışığında, çalışmada görüşleri değerlendirilmek üzere, yaşadığı dönemin meselelerini Doğu-Batı sorunu çerçevesinde anlamaya çalışan belirli bazı isimler üzerine odaklanılmıştır. Seçilen bu isimler Mehmed Akif, Halil Halid, Said Halim ve Abdürreşid İbrahim'dir.

Çalışmanın kuramsal tercihi tarihsel sosyolojik perspektifte ve yorumlayıcı sosyoloji yönünde olmuştur. Çalışmada Batı'nın ne olduğu ya da olmadığı değil, seçilen öznelerin içinde yer aldıkları bağlamın (tarihsel ve toplumsal koşulların) belirlediği anlam dünyası çerçevesinde, modernist İslamcı aydınların Batı'yı nasıl anladıkları, sorunlara gene bu çerçevede nasıl çözümler ürettikleri araştırılmaya çalışılmıştır. Tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından belirlenme olgusu, her döneme özgü farklı bakış açılarının olmasını sağlamaktadır. Diğer yandan belirlenme sadece yatay olarak, belirli bir tarihsel ve toplumsal dönem ile sınırlı değildir. Özne aynı zamanda dikey olarak da belirlenir; daha önceki kuşakların düşüncelerini, kavramlarını ve davranış kalıplarını sürdürür. Buradan yola çıkarak söylemek gerekir ki, II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı-Türk aydınları, kendilerinden önceki kuşakların

Batı'ya yaptıkları seyahatlerde gördükleri büyük mimari yapıları, fabrikaları, araçları, teknolojik buluşları ve hatta reklam tabelaları dahil daha bir çok şeyi “medeniyetin” göstergesi sayarak büyülenmelerinden kaçınılmaz olarak etkilenmişlerdir. Böylece Batı'nın Müslüman-Osmanlı toplumunun değer yargılarına ters gelen ahlaki unsurlarını dışarıda bırakarak, ilerleme alameti olan söz konusu maddi gelişmeleri almak düşüncesi, onlara kendilerinden önceki kuşaklardan tevarüs etmiştir. Bunun dışında çalışmada ele alınan isimlerin görüşlerini değerlendirirken, bireylerin fikir ve düşüncelerinin oluşumunda onların kişisel yaşam öykülerinin de payının olduğu kabul edilmiştir. Doğdukları aile ve yetiştikleri çevre, aldıkları eğitim ve benzeri şeyler, onların etkilenme kanallarını ve dünyaya baktıkları pencereyi belirli bir ölçüde belirlemiştir.

Yazdıkları metinler üzerinde derinlemesine çalışılan söz konusu dört aydının görüşlerinden yola çıkarak dönemin İslamcılarının Batı medeniyeti ve onunla ilişkili sorunlar hakkındaki yorumları şu şekilde toparlanabilir:

Üzerinde kafa yordukları temel sorun, devrin de temel sorunudur: Osmanlı İmparatorluğu varlığını nasıl koruyacaktır? İslam alemi Batı'nın tahakkümünden nasıl kurtulacaktır? Cevap İslam dininin ihyası ve ümmetin ittihadı ideali (İslam birliği) olmuştur. İslam, onların görüşünde devrin söz konusu buhranının aşılmasında manivela görevi göreceği merkezi bir konumdadır. İslam'ın ihyası konusu özellikle Mehmed Akif'te ön plana çıkmaktadır. Ona göre İslam yeni gelişmelere sırtığını döndüğü için gerilemiş ve tarih kafilisinde geri kaldığı için de Batı'nın yemi olmuştur.

İslam, yalnızca Tanrı ile insan arasındaki inanç ve ibadet ilişkilerini düzenleyen bir din değildir. İslam, bunun ötesinde, gerçek dünyaya ilişkin olarak, insan ilişkilerinden ekonomiye, hukuktan siyasete, toplumsal yaşamın tüm yönlerini düzenleyici ilkelere sahiptir. Böyle olduğu için de İslam düşüncesinin ihyası demek, bireyin, toplumun ve devletin ihyası demektir. Modernist İslamcılar'ın Doğu'nun geri kalmışlığına bir reçete olacak “yenileşme” düşüncesine İslam'dan başlaması, onların İslam'a ilişkin bu kapsayıcı yorumundan ileri gelmektedir.

İslamcılığın var olan gerileme (inhibit) durumundan kurtulmak için öne sürdüğü tek yol ise İslam'da "öze dönüş"tür. İslam en saf haliyle Altın Çağ adı verilen dönemde varlık göstermiştir. Altın Çağ sözcüğü, İslam'ın Peygamber ve Dört Halife devrine gönderme yapmaktadır. Zira bu dönemden sonra Müslümanlar (en başta da ulema) ve yöneticiler dini doğru anlamamışlar ve onu yozlaştırmışlardır. Modernist İslamcılık, çağın gereklerini dinin temel metinlerinden yola çıkarak yakalamak amacındadır. Modernist İslamcılara göre, Kuran, Sünnet gibi İslam esaslarına dayanmakla birlikte, bunların yorumlanmasında, bireyin ve toplumun yaşayışlarını düzenleyecek kuralların İslam kaynaklarından çıkarılıp uygulanmasında akıl ve ilim esas alınmaktadır.

İslamcılarının görüşlerinde sosyolojik bir bakış açısının var olduğunu söylemek yanlış olmaz. Özellikle Said Halim Paşa toplumsal farklılık olgusu üzerinde önemle durur. Eleştirinin yönü bu açıdan Batı'dan çok, farklılıkları gözetmeden Batı'da olanı buraya taşımakta sakınca görmeyenlere doğrudur. Bir genel çıkarım olarak, Batı'nın emperyalist saldırıları karşısındaki yenilginin sorumluları kendi toplumunu tanımayan, kendi toplumuna yabancılaşmış, kör taklit hastalığına tutulmuş seçkinler ve aydınlar olarak görülmüştür.

Dönemin, Batı imgesine kattığı en önemli özellik emperyalizm olmuştur. Bu dönemde "medeniyet havarisi" Avrupa'nın işgaller sırasında "medenileştirme misyonu" söylemini kullanması, İslamcı aydınların artık "medeniyet"e kuşkuyla bakmalarına yol açmıştır. 1880'lerden itibaren zirvesine ulaşan Batı'nın dünya egemenliğini kurmaya yönelik girişimleri karşısında Osmanlı aydını, Batı'nın emperyalist yüzünü keşfetmiş ve Aydınlanmacı medeniyet tasavvuru da kırılmaya uğramıştır. Böylece Osmanlı-Türk düşüncesi, Tanzimat Dönemi'nin medeniyetçilik ideolojisinden geçerek II. Meşrutiyet Dönemi'nde sinsi planların maskesi ve emperyalist çıkarların kılıfı olarak "medeniyet" kavramına varmıştır.

Bu nedenle onların yazılarında medeniyetle –büyük oranda- yer değiştiren, daha doğrusu, esas yüceltilen değer, "ilerleme" (terakki) olmuştur. Özellikle Halil Halid'de görülen bir düşünce olarak belirtmek gerekir ki, medeniyetin bir de ahlaki boyutu vardır ve Batı medeniyeti "ahlaken iflas etmiştir". Batı alemi esasen bir

“alem-i terakki”dir”. Onun iflas etmiş ahlakıyla medeniyeti değil, ilerlemesi örnek alınmalıdır.

Yine Halil Halid’in, onun Avrupa’nın “medenileştirme misyonu” söylemi hakkındaki yorumları, kendi dönemi açısından düşünüldüğünde, söz konusu söylem ve sömürgecilik ilişkisi konusunda her aydında rastlanamayacak bir kavrayışın eseridir. O, Doğu’nun geri kalmışlığını kendi iç dinamikleriyle ya da İslam dininin yozlaşarak Altın Çağ’dan uzaklaşmasıyla açıklamaya çalışmamaktadır. Aksine, Batılıların ortaçağlardan itibaren Doğu’nun zenginliklerini elde etmek için giriştikleri seferler Doğu’daki gelişimi yavaşlatmıştır. Batı, medenileştirme misyonu tabirini, Doğu’daki sömürgecilik faaliyetlerini perdelemek için kullanmaktadır. Onun bir bilim dalı olarak Oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki bağlantıları gösteren sözleri, onu, bugünkü Oryantalizm eleştirmenlerinin ilk ciddi öncülerinden biri yapmaktadır.

Dönemin aydınlarına olduğu gibi günümüzün aydınlarına ve geçerli bilim yapma ve bilgi üretme tarzlarına da genellenebilecek bir yargı, toplumun Batı’ya referansla, Batı ile kıyaslanarak değerlendirildiği ve dolayısıyla her karşılaştırmanın “geri kalmışlık” düşüncesi ve yetersizlik hissi ile sonuçlandığıdır. Bu durum, Osmanlı-Türk aydınlarının kendilerini “eksiklik” ve “yoksunluk” mefhumları üzerinden değerlendirmelerine neden olmuş, bu da onları, hiçbir zaman kurtulamadıkları, “ideal olanın taklidi” konumu içerisinde sıkıştırıp bırakmıştır. Bu genel değerlendirmenin bir parçası olan modernist Müslüman aydınların da birçok konuda bu kaygıdan azade olduklarını söylemek mümkün değildir. Bir yandan dini ıslah ederek bu geriliğe çare aranırken, paradoksal olarak, diğer yandan da kendilerini geri/ci/likle itham eden Batılı Oryantalist düşünceyle mücadele etmek zorunda kalmışlardır.

Oryantalizmden bağımsız bir Oksidentalizm düşünülemediği gibi, Batı’nın İslam dünyasına yönelik fiili uygulamaları ve yine Oryantalist argümanlarından bağımsız bir İslamcılık düşünülemez. Çünkü Müslüman aydınlar mesailerini, Batı işgallerini kınamanın yanı sıra, Oryantalistlere “cevap” vermeye ve onların argümanlarını çürütmeye hasretmişlerdir. Bu argümanların en yaygın ve bilinen

örneği “İslam’ın ilerlemeye engel olduğu”dur. Cemaleddin Afgani ve Namık Kemal’in ünlü “Renan reddiyeleri”nden başlayarak II. Meşrutiyet Dönemi’nin İslamcılarına varıncaya dek her birinin Kuran’dan ve hadislerden de destek alarak bu tezi çürütmeye çalıştıkları görülmektedir. Oryantalizm, bu şekilde kurucu bir söylem olarak iş görmektedir. Bununla kastedilen temel olarak, Batı’nın tahakküm araçlarından birinin “bilgi” olmasıdır. Batı, ateşli silahların yanında, ürettiği bilgiyle Doğulu bilginin üretimini belirleyerek, düşünceyi tahakküm altına almış olmaktadır.

Modernist İslamcıların, Müslüman dünyayı ezen Batı emperyalizmi ve sömürgeciliğine karşı eleştirel tutumlarına karşı, güçlü olanın gücünü kullanması, hayatta kalmak için güçlü olmanın gerekliliği, zayıf olanın yok olmaya mahkum olması gibi 19. yüzyılın sonlarındaki yeni emperyalizmin dayanağı olan, güç ve başarıyı yücelten sosyal Darwinci argümanları sahiplendikleri de çalışmada görülmüştür.

İslamcı aydınlar, dönemin geçerli bir anlayışı olarak Japon modernleşmesinin örnek alınmasını savunmuşlardır. Neredeyse bütün Doğu’yu ve bu bağlamda onlarla birlikte Osmanlı aydınlarını Japonya’da kendine çeken süreç, esas olarak 19. yüzyılın sonlarına doğru, ilk dönemlerdeki aşırı Batılılaşmaya duyulan bir tepkinin sonucu olarak, kültürel savunmacı denebilecek bir Doğu-Batı sentezi arayışıyla başlamıştır. Abdürreşid İbrahim gibi diğer pek çoğunun ilgisini Japonya’ya yönelten olay ise 1905 Japon-Rus savaşından Japonya’nın galip çıkması olmuştur. Bu olay, Asyalı bir ulusun Batı karşısındaki zaferi olarak yorumlanmış, sömürgecilik karşıtı milliyetçi hareketlerin de esin kaynağı olmuştur. Abdürreşid İbrahim ise II. Meşrutiyet Dönemi’nde Japonya’yı Osmanlılara tanıtan isim olarak önem kazanmıştır.

Çalışmada Garbiyatçılık kavramının üzerinde uzlaşmış bir tanımının olmadığı açıklanmış ve kavrama yönelik yaklaşımlar aktarılmıştır. Bu yüzden, bu çalışmada Garbiyatçılıktan ne anlaşıldığını ifade etmek gerekir. Bu çalışma, Garbiyatçılığı, toptan bir Batı düşmanlığı olarak değil, iki uçlu Batı anlayışının yarattığı, Batı-dışı toplumların Batı’ya karşı karmaşık ve çok yönlü tutumunun genel bir ifadesi olarak yorumlamıştır: bir yandan üstün Batı medeniyetine duyulan hayranlık, diğer yandan Batı saldırganlığına karşı öfke ve kızgınlık. Batı-dışı

toplumların Batı ile kurulan ilişkide araya koydukları “kültürel fark”, yani kültürel açıdan kendi değerlerini muhafaza etme çabası, Garbiyatçılık konusunda kilit rol oynamaktadır. Garbiyatçılığın bir diğer yönü de onun Batı’nın Oryantalizmi ile eşdeğer olmamasıdır. Garbiyatçılık bir yanıyla Batı’nın kendine yönelik tutumunu, bakış açısını benimsemek ve onun sınırları içinde hareket etmek, diğer yandan Batı’nın kendisi için belirlediği konuma direnmektir. Bu açıdan Garbiyatçılığın tepkisel bir yönü vardır.

İslamcı aydınların Batı emperyalizmine yönelik eleştirileri, Batı-karşıtlığı olarak değerlendirilmemelidir. Onları Batı’nın üstünlüğü karşısında “bu duruma nasıl düştük?” sorusuyla hayıflanma ve hayranlık arasında gidip gelen tutumları, emperyalizm eleştirisini mutlak bir karşıtlık olmaktan çıkarır. İslamcıların savundukları İslam Birliği siyasetinin, bu güç karşısında savunma amaçlı bir strateji olduğu açıktır. Bunun en açık örneği, I. Dünya Savaşı sırasında destek verilen cihad ilanının, Almanya ile müttefik olan ülkelerin Müslüman uyruklarını cihada çağırıyor olmasıdır. Bir diğer sonuç ise, İslamcı aydınların, Doğu-Batı çatışmasını “Hilal ve Salib” ile simgelenen dini referanslarla temellendirmekle birlikte, çatışmanın kaynağındaki ekonomik ve toplumsal dinamikleri de -çalışmaya başlarken varsayıldığından daha- açık bir şekilde kavradıklarının, sömürgecilik ve emperyalizm ile Avrupa-merkezci medeniyet ve dünya görüşü arasındaki ilişkilerin farkında olduklarının görülmesidir. Bu nedenle Garbiyatçılık, bu çalışmada kabul edildiği tanımla, modernist İslamcı Osmanlı-Türk aydınlarının Batı’ya yönelik algılamalarını ve tutumlarını anlamada kullanılacak bir çerçeve olarak kabul edilebilir.

Çalışmanın Giriş bölümünde belirtildiği gibi her eylem bir saik tarafından yönlendirilir. Önce bu saiki anlamak gerekir. Daha sonra bu eylem, bu saike ya da “motif”e dayanarak nedensel olarak açıklanır. Bir eylem ‘motif’e yani bir ‘anlam’a bağlanmadığı sürece, bu eylem bir açıklama nesnesi haline gelemez. Bu çalışmada II. Meşrutiyet Dönemi modernist İslamcılarının görüşlerinin ve eylemlerinin arkasında yatan temel motifin Batı’nın hem kültürel hem de maddi anlamda emperyalist müdahaleleri ve bu müdahalelere tepki verme gereksinimi olduğu

varsayılmış, bu varsayım çalışmada ele alınan isimlerin yazdıkları metinlerin incelenmesinden hareketle doğrulanmaştır.

KAYNAKÇA

- Abdürreşid İbrahim : “[İngilizlerin Ültimatomu Münasebetiyle] Seyyah-ı Şehir Abdürreşid Efendi Hazretlerinin Nutku”, **Sırat-ı Müstakim**, sayı 112, 15 Teşrinievvel 1326, s.135-136.
- Abdürreşid İbrahim : “Ahval-i Hazıra’ya Bir Nazar ve Ne Yapmalı”, **Sırat-ı Müstakim**, sayı 162, 29 Eylül 1327b, s. 81-82.
- Abdürreşid İbrahim : “Yaldızlı Medeniyet”, **Sırat-ı Müstakim**, sayı 161, 22 Eylül 1327a, s.65-66.
- Abdürreşid İbrahim : **Alem-i İslam**, 2 cilt, Haz. Ertuğrul Özalp, İstanbul, İşaret Yayınları, 2003.
- Abdürreşid İbrahim : **20. Asrın Başlarında İslam Dünyası ve Japonya’da İslamiyet**, Haz. Mehmed Paksu, İstanbul, Yeni Asya Yayınları, 1987.
- Açıkgöz, Özkan : “Tarihsel Sosyoloji ve Erol Güngör”, **Sorgulanan Sosyoloji**, Der. M. Çağatay Özdemir, Ankara, Eylül Yayınları, 1983, s.195-207.
- Adıvar, Halide Edib : **Türkiye’de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri**, İstanbul, Doğan Kardeş Yayınları, 1956.
- Afgani, Cemaleddin, Muhammed Abduh : **Urvetu’l-Vuska (1884)**. Çev. İbrahim Aydın, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987.
- Ağırman, Ferhat : **Yaşadığı Dönemdeki Fikirler Işığında Said Halim Paşa ve Düşünceleri**, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2007.
- Ahıska, Meltem : “Garbiyatçılık: Türkiye’de Modernliğin Grameri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, Cilt 9, 2009, s.1039-1065

- Ahıska, Meltem: **Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik**, İstanbul, Metis Yayınları, 2005.
- Ahmad, Feroz : “Osmanlı İmparatorluğunun Sonu”, **Osmanlı İmparatorluğu’nun Sonu ve Büyük Güçler**, Ed. Marian Kent, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 7-37.
- Ahmed, Aziz : **Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam**. Çev. Ahmet Küskün, İstanbul: Yöneliş Yayınları. 1990.
- Akçura, Yusuf : "Almanya, İngiltere, Türkiye ve Alem-i İslam", **Sırat-ı Müstakim**, IV/101, 29 Temmuz 1326, s.388-390.
- Akçura, Yusuf : "Bir Frenk Nasihatının Mahiyeti", **Sırat-ı Müstakim**, IV/100, 22 Temmuz 1326, s. 375- 377.
- Akçura, Yusuf : "Portekiz İhtilali Münasebetiyle", **Sırat-ı Müstakim**, V/111, 8 Teşrin-i Evvel 1326, s.119-121.
- Akçura, Yusuf : "Alaim-i İnkılab", **Sırat-ı Müstakim**, V/112, 15 Teşrin-i Evvel 1326, s. 129-131.
- Akın, Rıdvan : **Osmanlı İmparatorluğu’nun Dağılma Devri ve Türkçülük Hareketi (1908-1918)**, İstanbul, Der Yayınları, 2002.
- Al-Azmeh, Aziz : “Mortal Enemies, Invisible Neighbours: Northerners in Andalusī Eyes”, **The Legacy of Muslim Spain**, Ed. Salma Khadra Jayyusi, Leiden, E.J. Brill, 1992. s. 259-273.
- And, Metin : **Meşrutiyet Döneminde Türk Tiyatrosu, (1908-1923)**. Ankara, İş Bankası Kültür Yayınları, 1971.
- Anderson, Matthew S. : **Doğu Sorunu (1774-1923) Uluslararası İlişkiler Üzerine Bir İnceleme**, Çev. İdil Eser, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Arai, Masami : **Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği**, Çev. Tansel Demirel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

- Aristoteles : **Politika**, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975
- Arlı, Alim : **Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin**, İstanbul, Küre Yayınları, 2009.
- Armaoğlu, Fahir : **20. Yüzyıl Siyasi Tarihi**, İstanbul, Alkım Yayınları, 1996.
- Arslan, Mahmut : **Sosyal Bünye ve Makro Ekonomi Bakımından Türkiye Cumhuriyeti İktisat Tarihi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Basılmamış Ders Notları, 1993.
- Assmann, Jan: **Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**. Çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Atabaki, Touraj: **Azerbaijan: Ethnicity and the Struggle For Power in Twentieth-Century Iran**, New York, I. B. Tauris, 2000.
- Atiker, Erhan: **Bireyselleşme ve Toplumsal Farklılaşma**, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları. 1995.
- Aydın, Cemil : **The Politics of Anti-Westernism in Asia**, New York, Columbia Press. 2007.
- Aydın, Hakan : **İttihat ve Terakki Mekteplerinin Yapısal Özellikleri Üzerine Bir İnceleme**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- Aydın, Hasan: “Mehmet Akif Ersoy’un Şiirsel Söyleminde Doğu’nun Geri Kalmışlığının Felsefi Çözümlemesi”, **I. Uluslararası Mehmet Akif Ersoy Sempozyumu**, I. Cilt, Burdur, 2009. s. 327-336.
- Aydın, Mehmet: **Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları**, Konya, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

- Aydın, Suavi : **Modernleşme ve Milliyetçilik**, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1993.
- Ayşen Uysal : “Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?”, **Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar ve Paradigmalar**, Der. Ferdan Ergut&Ayşen Uysal, Ankara, Dipnot Yayınları. 2007.
- Aytaç, Gürsel : **Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi**, Ankara, Gündoğan Yayınları 1997.
- Balivet, Michel : **Ortaçağda Türkler: Haçlılardan Osmanlılara (11.-15. Yüzyıllar)**. Çev. Ela Güntekin, İstanbul, Alkım Yayınevi, 2004.
- Baykara, Tuncer : **Osmanlılar’da Medeniyet Kavramı ve 19. Yüzyıla Dair Araştırmalar**, İzmir, Akademi Kitabevi, 1992.
- Beller, Manfred-Joep Leerssen (Ed.) : **Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters (A Critical Survey)**, Amsterdam, Rodopi B.V, 2007.
- Beller, Manfred : “Perception, Image, Imagology”, **Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters (A Critical Survey)**, Ed. Manfred Beller-Joep Leerssen, Amsterdam, Rodopi B.V, 2007, s.3-17.
- Benedict, Burton : “International Exhibitions and National Identity”, **Anthropology Today**, vol 7, no. 3, 1991, s. 5-9.
- Berkes, Niyazi : **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Bıçak, Ayhan : **Türk Düşüncesi: Kaygılar, Cilt 2**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2010.
- Bilgin, Nuri: **Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu**, İzmir, Ege Yayınları. 1994.
- Bilgin, Nuri: **Kolektif Kimlik**, İstanbul, Sistem Yayıncılık, 1995.

- Birinci, Ali : **Hürriyet ve İtilaf Fırkası: II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakki'ye Karşı Çıkanlar.** İstanbul, Dergah Yayınları, 1990.
- Boroujerdi, Mehrzad : **İran Entelektüelleri ve Batı: Yerlililiğin İstıraplı Zaferi,** Çev. Fethi Gedikli, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2001.
- Bostan, Hanefi : **Bir İslamcı Düşünür: Said Halim Paşa,** İstanbul, İrfan Yayınları, 1992.
- Brummett, Palmira : **İkinci Meşrutiyet Basımında İmge ve Emperyalizm,** Çev. Ayşen Anadol, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- Burke, Peter : **Tarih ve Toplumsal Kuram,** Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Buruma, Ian-Avishai Margalit : **Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı,** Çev. Güven Turan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Bülbül, Kudret : **Bir Devlet Adamı ve Siyasal Düşünür Olarak Said Halim Paşa,** İstanbul, Kadim Yayınları, 2006.
- Carr, Edward Hallet : **Tarih Nedir?** Çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.
- Carrier, James G. : "Introduction", **Occidentalism: Images of the West,** New York, Ed. James G. Carrier, New York, Oxford University Press, 1995, s.1-33.
- Carrier, James G. : "Oksidentalizm: Tersine Dönmüş Bir Dünya", Çev. Birgül Koçak, **Oryantalizm: Tartışma Metinleri,** Ed. Aytaç Yıldız, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 464-499.
- Celkan, Hikmet: "İttihad-ı İslam ve Mehmet Akif", **Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy,** İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 1986, s. 167-175.
- Ceyhan, Abdullah : **Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi,** Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

- Chatterjee, Partha : **Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler**, Çev. İsmail Çekem, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- Chen, Xiaomei : **Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse In Post-Mao China**, New York, Oxford University Press, 1995.
- Çağlar, Yusuf : **II. Meşrutiyet: Kanun-i Esasi'den Askeri Müdahaleye**, İstanbul, Zaman Kitap, 2008.
- Çantay, Hasan Basri : **Akıfname: Mehmed Akif**. İstanbul, Ahmed Sait Matbaası, 1966
- Çelebi, Nilgün : **Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları**. Ankara, Anı Yayıncılık, Ankara, 2004.
- Çelik, Zeynep : **Şarkın Sergilenişi: 19. Yüzyıl Dünya Fuarlarında İslam Mimarisi**, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.
- Çetinsaya, Gökhan : “İslami Vatanselikten İslam Siyasetine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 265-272.
- Çetinsaya, Gökhan : “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 54-72.
- Çırakman, Aslı : **From the “Terror of the World” to the “Sick Man of Europe”**: European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth, New York, Peter Lang Publishing, 2005.
- Çırakman, Aslı : “Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi”, **Doğu Batı**. Sayı 20, 2002, s.181-197.

- Daniel, Norman : **Islam and the West: The Making of an Image.** London, The Edinburgh University Press, 1960.
- Davison, Andrew : **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme,** Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.
- Debus, Esther : **Sebilürreşad: Kemalizm Öncesi ve Sonrası Dönemdeki İslamcı Muhalefete Dair Karşılaştırmalı bir Araştırma,** Çev. Atilla Dirim, İstanbul, Libra Yayınevi, 2009.
- Deringil, Selim : **İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909),** Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Deringil, Selim : “Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Geleneğin İcadı’, ‘Muhayyel Cemaat’ (‘Tasarımlanmış Topluluk’) ve Panislamizm”, **Toplum ve Bilim**, sayı 54, 1991, s.47-64.
- Devellioğlu, Ferit : **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat,** Ankara, Aydın Kitabevi, 2006.
- Doğan, Atilla : **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm,** İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Duman, Haluk H. : **Balkanlara Veda – Basın ve Edebiyatta Balkan Savaşı (1912-1913).** İstanbul, Duyap-Dumanay Yayınları, 2005.
- Durkheim, Emile : **Sosyolojik Yöntemin Kuralları,** Çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2006.
- Düzdağ, M. Ertuğrul : “Giriş: Mehmed Âkif”, Mehmed Akif Ersoy, **Safahat,** İstanbul, İz Yayınları, 2009, s. 3-130.
- Düzdağ, M. Ertuğrul : “Giriş: Said Halim Paşa’nın Hayatı ve Eserleri”, Said Halim Paşa, **Buhranlarımız ve Son Eserleri,** İstanbul, İz Yayıncılık, 2006, s. 15-37.

- Eğribel, Ertan : “Sosyoloji ve Garbiyatçılık: Ahmet Rıza Bey ve Batı Medeniyeti”, **Sosyoloji Yıllığı 20: Türk Sosyologları ve Eserleri II**, Ed. Ertan Eğribel-Ufuk Özcan, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2010. s. 28-39.
- Eğribel, Ertan : “Sosyolojide Yöntem Tartışmaları ve Aktarmacılık Üzerine: Antropolojinin ve Kültürel Çalışmaların Öne Çıkması veya Toplum Bilimlerin Oryantalistleşmesi”, **Sosyoloji Yıllığı 18: Türkiye’de Toplumbilimlerinin Gelişimi II**, Ed. Ertan Eğribel-Ufuk Özcan, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2009, s.183-200.
- Elias, Norbert : **Uygarlık Süreci**, Cilt 1, Çev. Ender Ateşman, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Emiroğlu, Kudret : **Anadolu’da Devrim Günleri**, Ankara, İmge Yayınevi, 1999.
- Emre, Akif : “Bir İslam Şairinin Gelecek Tasavvuru”, **Hece**, sayı 133, 2008, s.38-45.
- Erdoğan, Aynur : **Türkiye’de Yurtdışına Öğrenci Gönderme Olgusunun Sosyolojik Çözümlemesi**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ergun, Doğan : **Sosyoloji ve Tarih: Sosyolojide Yöntem Sorunu**, Ankara, İlke Yayınları, 1995.
- Ergun, Doğan : **100 Soruda Sosyoloji El Kitabı**, İstanbul, Gerçek Yayınevi. 1993.
- Ergun, Doğan : **Yöntemi Bulmak (Türkiye’de Toplumsal Bilimlerin Bunalımı)**, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1993.
- Ergut, Ferdan-Ayşen Uysal: **Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar ve Paradigmalar**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2007.
- Erişirgil, Mehmed Emin : **Mehmet Akif: İslamcı Bir Şairin Romanı**, Cilt 2, Ankara, Güzel İstanbul Matbaası, 1956.

- Erkal, Mustafa E. : **Sosyoloji (Toplumbilimi)**, İstanbul, Filiz Kitabevi. 1983.
- Ersoy, Mehmed Akif : **Safahat**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayınları, 3. Baskı, 2009.
- Ertürk, Ramazan : “Gadamer’in Felsefi Hermeneutiğinde ‘Önyargı’ Kavramı ve Düşündürdükleri”, **Felsefe Dünyası**, sayı 38, 2003, s. 58-71.
- Esenbel, Selçuk : “İslam Dünyasında Japonya İmgesi: Abdürreşid İbrahim ve Geç Meiji Dönemi Japonları”, **Toplumsal Tarih**, C.4, sayı 19, 1995, s. 18-26.
- Esenbel, Selçuk : Japonya’da Islahat Düşüncesi ve Ulusal Kimlik, **Toplum ve Bilim**, Sayı 54, 1991, s. 65-76.
- Eşref Edib : **Mehmed Akif: Hayatı Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları**, Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1940
- Febvre, Lucien : “Sivilizasyon: Bir Sözcüğün ve Bir Fikir Öbeğinin Gelişimi”, Çev. İsmail Yerguz, **Cogito**, Sayı: 5, 1995, s. 223-251.
- Ferro, Marc : **Sömürgecilik Tarihi: Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Kadar**, Çev. Muna Cedden, Ankara, İmge Yayınları, 2002.
- Filibeli Ahmed Hilmi : **Hikmet Yazıları**, Haz. Ahmet Koçak, İstanbul, İnsan Yayınları, 2005.
- Filibeli Ahmed Hilmi : **İslam Tarihi**, Haz. Ziya Nur, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1982.
- Filizok, Rıza : “Mehmet Akif’in Batı Medeniyetine Bakış Tarzı”, **Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 1986, s. 53-66.
- Findley, Carter V. : **Ahmet Midhat Efendi Avrupa’da**, Çev. Ayşen Anadol, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

- Fromkin, David : **Barişa Son Veren Bariş-Modern Ortadoğu Nasıl Yaratıldı? (1914-1922)**, İstanbul, Gençlik Yayınları, 1994.
- Gadamer, Hans Georg : “Tarih Bilinci Sorunu”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Ed. Paul Rabinow-William Sullivan, Çev. Taha Parla, İstanbul, Deniz Yayınları, 2008, s.175-234.
- Gadamer, Hans-Georg : **Truth and Method**, London, Sheed and Ward, 1988.
- Gencer, Bedri : **İslam’da Modernleşme (1839-1939)**, Ankara, Lotus Yayınevi, 2008.
- Georgeon, François : “Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği”, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 1-22.
- Georgeon, François : “Ulusal Hareketin İki Lideri: Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura”, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 91-101.
- Georgeon, François: **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876- 1935)**, Çev. Alev Er, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.
- Goddard, Hugh : **Muslim Perceptions of Christianity**, London, Grey Seal, 1996.
- Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2007.
- Göyünç, Nejat : “16. Yüzyılda Avrupa’da Türkler ile İlgili Yayınlar”, **Cogito**, sayı:19, 1999, s. 313-319.
- Gündoğdu, Abdullah : **Ümmetten Millete (Ahmet Ağaoğlu’nun Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Dergilerindeki Yazıları Üzerine Bir İnceleme)**, İstanbul, IQ Yayınları, 2007.
- Gündüz, Mustafa : **II. Meşrutiyet’in Klasik Paradigmaları: İçtihad, Sebilü’r-Reşad ve Türk Yurdu’nda Toplumsal Tezler**, Ankara, Lotus Yayınevi, 2007.

- Güneş, Günver : “II. Meşrutiyet Döneminde İzmir'de Tiyatro Yaşamı”, **OTAM: Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, No. 18, 2005, s. 151-171.
- Gürbilek, Nurdan : **Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe**, İstanbul, Metis Yayınları, 2004.
- Güvenç, Bozkurt : **Türk Kimliği, Kültür Tarihinin Kaynakları**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1995.
- Habermas, Jürgen : **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.
- Halil Halid : **Bir Türkün Ruznamesi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008.
- Halil Halid : “İngiliz Emperyalistlerinin Türk Husumeti” [The Turcophobia of the English Imperialists, Staempfli&Co., Bern, 1919], **Bir Türkün Ruznamesi**, 2008c, s. 211-229.
- Halil Halid : “Londra Cami-i Şerifi ve Ehemmiyet-i İçtimaiyesi Hakkında Darülfünûn-i Osmanî’de Konferans”, **Sırat-ı Müstakim**, Cilt 6, Sayı 141, 5 Mayıs 1327, s. 168-170.
- Halil Halid : “Osmanlı ve İngiliz Münasebatı Hakkında”, **Sırat-ı Müstakim**, Cilt 4, Sayı 103, 12 Ağustos 1326a, s.430-431.
- Halil Halid : “Siyasiyat-ı Milliyede Âdâb-ı Mahviyet”, **Sırat-ı Müstakim**, Cilt 5, sayı 108, 16 Eylül 1326c, s. 63-65.
- Halil Halid : “Dersaadet'te Sırat-ı Müstakim Risâle-i Muteberesine”, **Sırat-ı Müstakim**, Cilt 5, Sayı. 125, 13 Kanun-i Sâni 1326b, s. 349-350.
- Halil Halid : “İngiliz İşçi Hareketi ve Şark” [The British Labour and the Orient, Staempfli&Co.Bern, 1919], **Bir Türkün Ruznamesi**, 2008d, s.231-269.

- Halil Halid : “İngiliz Türkofobisi Üzerine Bir Çalışma” [A Study in English Turcophobia, Pan-Islamic Society, London, 1904], **Bir Türkün Ruznamesi**, 2008b, s.163-190.
- Halil Halid : “İngiltere ve Kıta Avrupası’nda Şarkiyat Çalışmaları: Bir Mukayese” [“Oriental Studies in England and on the Continent; a Compariso”, The Imperial and Asiatic Quarterly Review and Oriental and Colonial Record, C. XVIII, no: 36, England 1904, s. 1-11] **Bir Türkün Ruznamesi**, 2008a, s.191-201.
- Halil Halid : “İngiltere’de Balkan Komitesi ve Meslek-i Mazi ve Müstakbeli”, **Sırat-ı Müstakim**, Cilt 4, Sayı: 99, 10 Temmuz 1326, s.360-362.
- Halil Halid : **Hilal ve Haç Çekişmesi**, Haz. Mehmet Şeker- A. Bülent Baloğlu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Hall, Richard C. : **Balkan Savaşları-1912-1913 I. Dünya Savaşı’nın Provası**, Çev. M. Tanju Akad, İstanbul, Homer Kitabevi, 2003.
- Hanioğlu, M. Şükrü : **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981.
- Hanioğlu, M. Şükrü: **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1986.
- Hartog, François : **Herodot’un Aynası**, Çev. Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 1997.
- Hekman, Susan : **Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida**, Çev. Bekir Balkız-Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.
- Hentsch, Thierry : **Hayali Doğu: Batının Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı**, Çev. Aysel Bora. İstanbul, Metis Yayınları, 1996.

- Herodotos : **Herodot Tarihi**, Çev. Müntekim Ökmen, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002.
- Herzog, Christoph-
Raoul Motika : “Orientalism *Alla Turca*: Late 19th/20th Century Ottoman Voyages into the Muslim ‘Outback’”, **Die Welt des Islams**, Vol. 40, No. 2, 2000, s. 139-195.
- Hilav, Selahattin : **Entelektüeller ve Eylem: Düşünceler-Tartışmalar Söyleşiler**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Hobson, John M. : **Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri**, Çev. Esra Ermert, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Hodgson, Marshall G. S.: **Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek**, Çev. Ahmet Kanlıdere-Ahmet Aydoğan, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2003.
- Hoppenbrouwers, Peter : “Medieval Peoples Imagined”, **Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters (A Critical Survey)**, Ed. Manfred Beller-Joep Leerssen, Amsterdam, Rodopi B.V, 2007, s. 45-63.
- Hourani, Albert : **Batı Düşüncesinde İslam**, Çev. Celal Kanat, İstanbul, Babil Yayınları, 2001.
- Hourani, Albert : **Çağdaş Arap Düşüncesi**, Çev. Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994.
- Hülagü, Metin : **Pan-İslamist Faaliyetler (1914-1918)**, İstanbul, Boğaziçi Yayınları. 1994.
- Irwin, Robert : **Oryantalistler ve Düşmanları**, Çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin : “Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronominin Osmanlı’ya Girişi (1660-1860)”, **Belleten**, C.LVI, sayı 217, Aralık 1992a, s. 727-780.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin : **Osmanlılar ve Batı Teknolojisi Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler**, İstanbul, İÜEF Yayınları, 1992.

- İnal, İbnülemin M. Kemal : **Son Sadrazamlar**, Cilt 4. Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1964.
- İnayet, Hamid : **Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri**, Çev. Hicabi Kırılancı, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1997.
- İsen, Galip-
Veysel Batmaz : **Ben ve Toplum**, İstanbul, Salyangoz Yayınları, 2006.
- İskit, Server : **Türkiye’de Matbuat Rejimleri**, İstanbul, Matbuat Umum Müdürlüğü, 1939.
- Kalberg, Stephen : **Max Weber’i Anlamak**, Çev. Bedri Gencer, Ankara, Lotus Yayınları, 2009.
- Kam, Ferid : “Milli Hüviyet” (**Sebilürreşad**, 1330), Haz. İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler-Kişiler**, Cilt II, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997, s. 28-33.
- Kara, İsmail : “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İletişim Yayınları, 2002, s.234-265.
- Kara, İsmail : **İslamcıların Siyasi Görüşleri**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994.
- Kara, İsmail : **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler I-II**, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997.
- Kara, İsmail : “Ferit Kam ve ‘Avrupa Mektupları’ Hakkında”, Ferit Kam, **Avrupa Mektupları**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2000, s. 9-30.
- Karadeniz, Abdürrahim : “Mehmet Akif’in Düşünsel Öncüleri ve Gelenek Algısı”, **Hece**, sayı 133, 2008, s.46-54.
- Karakaş, Mehmet : “Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği”, **Doğu Batı**, Sayı 38, 2006, s. 57-76.

- Karakoç, Sezai : **Mehmed Akif: Hayatı, İnanç ve Düşünce Oluşumu, Savaşı**, İstanbul, Diriliş Yayınları, 1996.
- Karal, Enver Ziya : “Önsöz”, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Yusuf Akçura, Ankara, Lotus Yayınevi, 2005, s. 7-34.
- Karpat, Kemal : **İslam’ın Siyasallaşması**, çev. Şiar Yalçın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Kayalı, Kurtuluş : **Türk Düşünce Dünyası I**, Ankara, Ayyıldız Yayınları, 1994.
- Keddie, Nikki : **Cemaleddin Efgani: Siyasi Hayatı**, Çev. Alaeddin Yalçınkaya, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1997.
- Keleşyılmaz, Vahdet : “I. Dünya Savaşı’nda Esir Askerler Üzerinde Panislamizm Propagandası Teşebbüsü”, **Kebikeç**, Sayı 10, 2000. s. 31-37.
- Khalaf, Samir: “Yeni İngiltere Püritenliği ve Orta Doğu’da Liberal Eğitim: Bir Kültür Nakli Olarak Beyrut Amerikan Üniversitesi”, **Orta Doğu’da Kültürel Geçişler**, Ed. Şerif Mardin, Çev. Birgül Koçak, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 63-102.
- Khan, Gulfishan : **Indian Muslim Perceptions of the West During the Eighteenth Century**, Karachi, Oxford University Press, 1998.
- Khattak, Shahin K. K. : **Islam and Victorians, Nineteenth-Century Perceptions of Muslim Practices and Beliefs**, London, Tauris, 2008.
- Kocabaşoğlu, Uygur : “Tanzimat’tan Günümüze Gazete Fiyatları Üzerine Gözlemler”, **Prof. Dr. Şerafettin Turan Armağanı**, Elazığ, Fırat Üniversitesi, 1996.
- Kocabaşoğlu, Uygur : **İki Arada Bir Derede: İmlaya Gelmez Tarih Yazıları**, Ankara, İmge Yayınevi, 1997.

- Koçak, Birgül-
Aytül Tamer : “II. Meşrutiyet Dönemi’nde İki Milliyetçi Kadın: Halide Edip ve Müfide Ferid”, **Doğu Batı**, No: 45, 2008, s.173-196.
- Koçak, Orhan : “Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah Üzerine Psikanalitik Bir Deneme”, **Toplum ve Bilim**, Sayı 70, 1996, s. 94-152.
- Koloğlu, Orhan : “II. Abdülhamit’in Siyasal Düşüncesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, İstanbul: İletişim, 2002, s. 273-276.
- Koloğlu, Orhan : “İttihat ve Terakki Partisinin Dış Politikası”, **Çağdaş Türk Diplomasisi: 200 Yıllık Süreç (15-17 Ekim 1997, Ankara) Sempozyum Tebliğleri**, Haz. İsmail Soysal, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s.233-239.
- Koloğlu, Orhan : **1908 Basın Patlaması**. İstanbul, Türkiye Gazeteciler Cemiyeti, 2005.
- Korkut, Hasan : **Osmanlı Elçileri Gözüyle Avrupa**, İstanbul, Gökkuşbuca Yayınları, 2007.
- Koselleck, Reinhart : **Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatikliği Üzerine Araştırmalar**, Çev. Atilla Dirim, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- Köseoğlu, Erol : **Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Milli Kimlik İnşasına**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- Kreiser, Klaus : “Türklerde Akıl Var mı?: Napolyon Dönemi Avrupa’sındaki Doğu Tartışması Üzerine”, **Cogito**, Sayı 19, 1999, s. 93-113.

- Kutay, Cemal : **Necid ölllerinde Mehmet Akif**, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1992.
- Kutlu, Sacit : **Milliyetçilik ve Emperyalizm Yüzyılında Balkanlar ve Osmanlı Devleti**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Landau, Jacob M. : **Pan-İslam Politikaları: İdeoloji ve Örgütlenme**, Çev. Nigar Bulut, İstanbul, Anka Yayınları, 2001.
- Langlois, Georges vd. : **20. Yüzyıl Tarihi**, Çev. Ömer Turan, İstanbul, Nehir Yayınları, 2000.
- Lewis, Bernard : **İslam and the West**, New York, Oxford University Press, 1993.
- Lewis, Bernard : **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Boğaç Babür Turna, Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2008.
- Lewis, Bernard : **Müslümanların Avrupa'yı Keşfi**, Çev. İhsan Duru, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.
- Loomba, Ania : **Kolonyalizm-Postkolonyalizm**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Maalouf, Amin : **Arapların Gözünden Haçlı Seferleri**, Çev. Ali Berktaç, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- MacLean, Gerald : **Doğu'ya Bakış: 1800 Öncesi Dönem İngiliz Yazmaları ve Osmanlı İmparatorluğu**, Çev. Sinan Akıllı, Ankara, ODTÜ Yayıncılık, 2009.
- Makdisi, Ussama : "Ottoman Orientalism". **The American Historical Review**, Vol. 107, No. 3, 2002, s. 768-796.
- Mannheim, Karl : **İdeoloji ve Ütopya**, Çev. Mehmet Okyayuz, Ankara, Epos Yayınları, 2004.
- Mardin, Şerif : **Türk Modernleşmesi Makaleler 4**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Mardin, Şerif : **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, Çev. Mümtazer Türköne-Fahri Unan-İrfan Erdoğan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

- Mehmed Akif : “Cemaleddin Efgani” (**Sırat-ı Müstakim**, Cilt 4, Sayı 90, 13 Mayıs 1326, s.207-208), **Mehmet Akif Ersoy’un Makaleleri, (Sırat-ı Müstakim ve Sebilü’r-Reşad Mecmualarında Çıkan)**, Haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu-Nuran Abdülkadiroğlu, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987d.
- Mehmed Akif : “Eski Hatıralar”, (**Sırat-ı Müstakim**, Cilt 4, Sayı 89, 6 Mayıs 1326, s. 188), **Mehmet Akif Ersoy’un Makaleleri, (Sırat-ı Müstakim ve Sebilü’r-Reşad Mecmualarında Çıkan)**, Haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu-Nuran Abdülkadiroğlu, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Mehmed Akif : “Hasbihal” (**Sırat-ı Müstakim**, Cilt 6, Sayı 147, 16 Haziran 1327, s. 257-259), **Mehmet Akif Ersoy’un Makaleleri, (Sırat-ı Müstakim ve Sebilü’r-Reşad Mecmualarında Çıkan)**, Haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu-Nuran Abdülkadiroğlu, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987c.
- Mehmed Akif : “Hasbihal”, (**Sebilürreşad**, Cilt 9-2, Sayı 221, 22 Teşrinisani 1328, s.232-233), **Mehmet Akif Ersoy’un Makaleleri, (Sırat-ı Müstakim ve Sebilü’r-Reşad Mecmualarında Çıkan)**, Haz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu-Nuran Abdülkadiroğlu, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987b.
- Mehmed Akif : “Beyazıd Kürsüsünden Vaaz” (**Sebilürreşad**, Cilt 9, Sayı: 230, 1331), Haz. İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler**, Cilt 1, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997a, s. 486-492.
- Mehmed Akif : “Fatih Kürsüsünden Vaaz” (**Sebilürreşad**, Cilt 9, Sayı 231, 1331), Haz. İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler**, Cilt 1, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997, s. 475-485.

- Memiş, Ekrem: **Eskiçağ Tarihinde Doğu-Batı Mücadelesi**, Konya, Çizgi Kitabevi Yayınları, 2001.
- Meriç, Cemil : **Umrandan Uygarlığa**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.
- Mermutlu, Bedri : “Toplumsal Zihniyeti İnşa ve Anlama Aracı Olarak Marşlar”, **Tarih Bilinci**, No. 6, 2008, s. 27-36.
- Mertoğlu, M. Suat : **Sırat-ı Müstakim Mecmuası: Açıklamalı Fihrist ve Dizin**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008.
- Mills, C. Wright : **Toplumbilimsel Düşün**, Çev. Ünsal Oskay, İstanbul, Der Yayınları, 2000.
- Mitchell, Timothy : **Mısır’ın Sömürgeleştirilmesi**, çev. Zeynep Altok, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.
- Muhammed Mahzumi Paşa: **Cemaleddin Afgani’nin Hatıraları**, Çev. Adem Yerde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2006.
- Murphey, Rhoads : “Osmanlıların Batı Teknolojisinin Benimsenmesindeki Tutumları: Efrenci Teknisyenlerin Sivil ve Askeri Uygulamalardaki Rolü”, **Osmanlılar ve Batı Teknolojisi Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler**, Ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İÜEF Yayınları, 1992. s. 7-20,
- Namık Kemal : **Renan Müdâfaanâmesi**, Haz. Abdurrahman Küçük, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Nippel, Wilfried : “Ethnic Images in Classical Antiquity”, **Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters (A Critical Survey)**, Ed. Manfred Beller-Joep Leerssen, Amsterdam, Rodopi B.V, 2007, s. 33-45.
- Nomiku, H. A. : **Haçlı Seferleri**, Çev. Kriton Dinçmen, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.
- Okay, Orhan : “Mehmet Akif’in Karakteri ve Sanatı”, **Hece**, sayı 133 (Mehmet Akif Özel Sayısı), 2008., s.8-24.
- Okay, Orhan : **Mehmet Akif: Bir Karakter Heykelinin Anatomisi**, Ankara, Akçağ Yayınları. 1989

- Ortaylı, İlber : **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul, İletişim Yayınları,1999.
- Ortaylı, İlber : **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2009.
- Ortaylı, İlber : **Avrupa Ve Biz**, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2009a.
- Ortaylı, İlber : “Sempozyum Konuşması”, **I. Uluslararası Seyahatnamelerde Türk ve Batı İmajı Sempozyumu Belgeleri (1985)**, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1987, s. 115-127.
- Ortaylı, İlber : **Osmanlı İmparatorluğu’nda Alman Nüfuzu**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- Özalp, Ömer Hakan : **Ulemadan Bir Jöntürk: Mehmed Ubeydullah Efendi**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2005.
- Özbek, Nadir : “Abdürreşid İbrahim: İslamcı Bir Eylem Adamı”, **Toplumsal Tarih**, C.4, sayı 19, 1995a, s. 7-12.
- Özbek, Nadir : “Abdürreşid İbrahim’in İkinci Meşrutiyet Yılları: Teârûf-i Müslimin ve İslam Dünyası Dergileri”, **Toplumsal Tarih**, Cilt 4, sayı 20, 1995b, s. 18-23.
- Özbek, Nadir : “From Asianism to Panturkism: The Activities of Abdürreşid İbrahim In The Young Turk Era”, **The Rising Sun and The Turkish Crescent: New Perspectives on the History of Japanese Turkish Relations**, Ed. Selçuk Esenbel-Inaba Chiharu, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2003, s. 86-104.
- Özcan, Ufuk : **Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği**, İstanbul, Don Kişot Yayınları, 2002.
- Özcan, Ufuk : **Yüzyıl Dönümünde Batıcı Bir Aydın: Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği**, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2010.
- Özdalga, Elisabeth : **Tarihsel Sosyoloji**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2009.

- Özlem, Doğan : **Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji**, İstanbul, Ara Yayınları, 1990.
- Öztürk, Kurtuluş : **Cambridge’de Bir Türk Eğitimci (Halil Hâlid Bey 1869-1931)**, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005.
- Parla, Jale : **Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.
- Parla, Jale : **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985.
- Peker, Ali Uzun : “Western Influences on the Ottoman Empire and Occidentalism in the Architecture of İstanbul”, **Eighteenth-Century Life**, Vol. 26, No. 3, 2002, 139-163.
- Popper, Karl Raimund : **Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel ve Marx, Cilt II**, Çev. Harun Rızatepe, Ankara, Sevinç Matbaası, 1968.
- Ringer, Fritz : **Weber’in Metodolojisi: Kültür Bilimleri ile Sosyal Bilimlerin Birleşimi**, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Safa, Peyami : **20. Asır Avrupa ve Biz**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1999.
- Safa, Peyami : **Türk İnkılabına Bakışlar**, Ankara, Ötüken Yayınları, 2006.
- Said Halim Paşa : **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.
- Said Halim Paşa : “Türkiye ve Hilafet”, **Hilafet Risaleleri**, 4. Cilt: II. Meşrutiyet Devri, Haz. İsmail Kara, Klasik Yayınları, İstanbul. 2004, s. 393-408.
- Said, Edward W. : **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

- Sakallı, Cemal: “İyi Avrupalı-Kötü Avrupalı”, **Uluslararası İmgebilim Sempozyumu (2004)**, Ed. Serhat Ulağlı, Muğla Üniversitesi Yayınları, No.77, Muğla, 2006, s.57-73.
- Sander, Oral : **Siyasi Tarih: İlkçağlardan 1918’e**, Ankara, İmge Yayınları, 2010.
- Sarihan, Zeki : **Mehmet Akif**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1996.
- Schick, Irwin Cemil : **Batının Cinsel Kıyısı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekansallık**, Çev. Savaş Kılıç-Gamze Sarı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Schiffer, Reinhold : “19. yüzyıl Seyahatnamelerinde Türk Kadını ve Türk Erkeği İmajı”, **I. Uluslararası Seyahatnamelerde Türk ve Batı İmajı Sempozyumu Belgeleri (1985)**, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1987, s. 297-309.
- Schwob, von Ute Monika : “15. ve 16. yüzyılın Almanca Eserlerindeki Türk İmajı Basma Kalıp Düşüncelerin Oluşumuna Dair”, **I. Uluslararası Seyahatnamelerde Türk ve Batı İmajı Sempozyumu Belgeleri (1985)**, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1987, s. 185-193.
- Setton, Kenneth M. : **The Papacy and the Levant (1204-1571): The Thirteenth and Fourteenth Centuries**, Vol. 1, Philadelphia, American Philosophical Society, 1976.
- Sezer, Baykan : “Tarihte Doğu-Batı Çatışması: Ders Notları”, **Sosyoloji Yıllığı Kitap 12: Tarihte Doğu-Batı Çatışması**, Ed. Ertan Eğribel-Ufuk Özcan, İstanbul, Kızılelma Yayınları, 2005, s. 45-123.
- Sezer, Baykan : **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Sezer, Baykan : **Sosyolojide Yöntem Tartışmaları**, İstanbul, Sümer Yayınları, 1993.

- Shayegan, Daryush
(Şayegan, Daryuş) : **Batı Karşısında Asya**, Çev. Derya Örs, İstanbul, Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008.
- Shayegan, Daryush : **Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2002.
- Sırat-ı Müstakim : “Japonya’ya Talebe İ’zami”, **Sırat-ı Müstakim**, 11 Teşrîn-i Sâni 1326, Cilt 5, Sayı 116, s.208.
- Sırat-ı Müstakim : “Tarih-i İslamiyet”, **Sırat-ı Müstakim**, 22 Kanun-i Sani, 1324 Perşembe, Cilt 1, Sayı 24, s.383-384.
- Skocpol, Theda : **Tarihsel Sosyoloji: Bloch’tan Wallerstein’e Görüşler ve Yöntemler**, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2008.
- Southern, Richard W. : **Orta Çağ Avrupasında İslam Algısı**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 2001.
- Spohn, Margret : **Her Şey Türk İşi: Almanların Türkler Hakkında 500 Yıllık (Ön)yargıları**. Çev. Leyla Serdaroğlu. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Şapolyo, E. Behnan : **Ziya Gökalp, İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi**. İstanbul, İnkılab Yayınevi, 1974.
- Şemseddin Sami : **Kâmûs-ı Turkî**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2004.
- Şenlen, Sıla : “Ottoman Sultans in English Drama Between 1580 – 1660” **OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, Sayı: 19, 2006, s.399-405.
- Şirin, İbrahim : **Osmanlı İmgeleminde Avrupa**, Ankara, Lotus Yayınevi, 2006.
- Şişman, Ahmet : “**Mevaiz**”: **Manastırlı İsmail Hakkı’nın Sırat-ı Müstakim’deki Vaazları, 1. Cilt (1-22 Sayılar (1908-1909))**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Mezuniyet Tezi, 1976.

- Tahtavi, Rifa'a Rafi' : **Paris Gözlemleri**, Haz. Cemil Çiftçi, İstanbul, Ses Yayınları, 1992.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi : **XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad: **Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography**, Hampshire and New York, Palgrave Macmillan, 2001.
- Timur, Taner : **Osmanlı Kimliği**, Ankara, İmge Kitabevi, 2000.
- Topçu, Nurettin : **Mehmet Akif**, İstanbul, Hareket Yayınları, 1970.
- Toprak, Zafer : "Önsöz", **Balkan Savaşları-1912-1913: I. Dünya Savaşı'nın Provası**, Richard C. Hall, Çev. M. Tanju Akad, İstanbul, Homer Kitabevi, 2003.
- Topuz, Hıfzı : **100 Soruda Türk Basın Tarihi**, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1973.
- Trumpener, Ulrich : "Almanya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonu", **Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonu ve Büyük Güçler**, Ed. Marian Kent, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 129-163.
- Tuna, Korkut: **Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Tunaya, Tarık Zafer : **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Tunaya, Tarık Zafer : **Türkiye'de Siyasal Partiler**, Cilt 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.
- Tunaya, Tarık Zafer : **Hürriyetin İlanı: İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Hayatına Bakışlar**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004a.
- Tunaya, Tarık Zafer : **Türkiye'de Siyasal Partiler**, Cilt 2, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.

- Tunaya, Tarık Zafer : **İslamcılık Akımı**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Tuncer, Hüner : **Doğu Sorunu ve Büyük Güçler (1853-1878) Osmanlı'nın Kader Yılları**. Ankara, Ümit Yayıncılık, 2003.
- Turan, Ömer : “II. Meşrutiyet ve Balkan Savaşları Döneminde Osmanlı Diplomasisi”, **Çağdaş Türk Diplomasisi: 200 Yıllık Süreç (15-17 Ekim 1997, Ankara) Sempozyum Tebliğleri**, Haz. İsmail Soysal, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, s. 241-253.
- Turner, J.H. vd. : **Sosyolojik Teorinin Oluşumu**, Çev. Ümit Tatlıcan, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2010.
- Tüccarzâde İbrahim Hilmi : **Avrupalılaşmak**, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1997.
- Türk Dil Kurumu : **Türkçe Sözlük**, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1998.
- Türk Yurdu : “Matbuat”, **Türk Yurdu**, cilt 3, sayı 33, 1913, s. 159.
- Türkoğlu, İsmail : “20. Yüzyılda Bir Türk Seyyahı Abdürreşid İbrahim”, **Toplumsal Tarih**, Cilt 4, sayı 20, 1995, s. 6-10
- Türkoğlu, İsmail : **Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Uçar, Ahmet : “Japonların İslam Dünyasındaki Yayılmacı Siyaseti ve Abdürreşid İbrahim”, **Toplumsal Tarih**, Cilt 4, sayı 20, 1995, s. 15-17
- Ulağlı, Serhat : **İmgebilim: “Öteki”nin Bilimine Giriş**, Ankara, Sinemis Yayınları, 2006.
- Uluç, Talat Fatih : **Kültürlerarası Etkileşim Bağlamında Alman Gazetelerinde Türkiye İmgesi**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Uludağ, Zekeriyya : **Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1996.

- Unat, Faik Reşit : **Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1968.
- Ülgener, Sabri F. : **Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler**, İstanbul, Derin Yayınları, 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya : **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Ülken Yayınları, 2005.
- Ülken, Hilmi Ziya : **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 2. Cilt, Selçuk Yayınları, Konya, 1966.
- Ürekli, Fatma : **Belgelerle 1889/1894 Afetlerinde Osmanlı Amerikan Yardımlaşmaları**, İstanbul, Doğu Kütüphanesi, 2007.
- Vernoit, Stephen : **Occidentalism: Islamic Art in the 19th Century**, New York, Oxford University Press, 1997.
- Vitkus, Daniel J. : "Othello'da Türkleşme Olgusu: Mağripli'nin Dönüşümü ve Lanetlenişi", Çev. Burç İdem Dinçel, **İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi**, Sayı 9, 2006, s. 108-153.
- Wasti, S. Tanvir : "Halil Halid: Anti-imperialist Muslim Intellectual", **Middle Eastern Studies**, vol. 29, no: 3, 1993, s.559-579.
- Weber, Max : **Sosyolojinin Temel Kavramları: Meslek Olarak İlim**, Çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul, Efkâr Yayınları, 2004.
- Weber, Max : **Sosyoloji Yazıları**, Çev. Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993.
- Wehr, Hans : **A Dictionary of Modern Written Arabic**, Beirut, Librarie du Liban, 1980.
- Weinberg, Darin : "Prejudice", **The Cambridge Dictionary of Sociology**, Ed. Bryan S. Turner, New York, Cambridge University Press, 2006. s. 470-472.
- Wheatcroft, Andrew : **The Ottomans: Dissolving Images**, London, Penguin Books, 1995.

- Williams, Raymond : **Anahtar Sözcükler: Kültür ve Toplumun Sözvarlığı**, Çev. Savaş Kılıç, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- Worringer, Renée : "Sick Man Of Europe" Or "Japan Of The Near East"?: Constructing Ottoman Modernity In The Hamidian And Young Turk Eras. **International Journal of Middle East Studies**. No. 36, 2004, s. 207-230.
- Yahya Kemal : **Siyasi ve Edebi Portreler**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Yalçınkaya, Alaeddin : **Cemaleddin Afgani ve Türk Siyasi Hayatı Üzerindeki Etkileri**, İstanbul, Osmanlı Yayınevi, 1991.
- Yalman, Ahmed Emin : **The Development of Modern Turkey As Measured By Its Press**, New York, AMS, 1968.
- Yapp, M. E. : "Europe in the Turkish Mirror", **Past and Present**, No. 137, 1992, s. 134-155.
- Yazan, Ümit Meriç : **Türkiye Kanatlarınızın Altında**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997.
- Yerasimos, Stefanos : "Avrupalıların Gözünde Osmanlılar", **Toplumsal Tarih**, Sayı 118, 2003, s. 24-29.
- Yetiş, Kazım : **Mehmet Akif'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler**, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1992.
- Young, Kimble : "The Social Psychology of Oriental-Occidental Prejudices", **Pacific Affairs**, Vol. 2, No. 12, 1929, s. 773-785.
- Zürcher, Erik J. : **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**. Çev. Yasemin Saner, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

ÖZGEÇMİŞ

1977 yılında İstanbul'da doğdu. İlk eğitimini Tayfur Sökmen İlköğretim Okulu'nda, orta ve lise eğitimini Küçükçekmece Lisesi'nde gerçekleştirdi. 1995 yılında Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo-Televizyon ve Sinema Bölümü'ne girdi. 1999 yılında bu bölümden mezun olup İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo-Tv-Sinema Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans eğitimine başladı. 2002 yılında *Türk Sinemasında Korku Filmi Yaratım ve Üretim Sorunları* isimli Yüksek Lisans tezini verdi. 2003 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Doktora eğitimine başladı.