

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
MEDENİYETLER İTTİFAKI ENSTİTÜSÜ
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI ANA BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ
TÜRK DÜŞÜNCESİNDE DOĞU VE BATI ALGISI:
***İCTİHAD* VE *SIRAT-I MÜSTAKİM* DERGİLERİ**
ÖRNEĞİ

Vahdettin IŞIK

NİSAN- 2018

V. IŞIK

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ TÜRK DÜŞÜNCEİNDE DOĞU-BATI ALGISI

2018

İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
MEDENİYETLER İTTİFAKI ENSTİTÜSÜ
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI ANA BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

TEZ ADI

**II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ
TÜRK DÜŞÜNCESİNDE DOĞU VE BATI ALGISI:
İCTİHAD VE *SIRAT-I MÜSTAKİM* DERGİLERİ
ÖRNEĞİ**

Vahdettin IŞIK

121401001

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK**

NİSAN- 2018

TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup, tezin kapsam ve nitelik açısından Medeniyet Araştırmaları alanında Doktora Derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK	_____	_____
Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN	_____	_____
Prof. Dr. Yücel BULUT	_____	_____
Doç. Dr. Lütfi SUNAR	_____	_____
Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÖLEÇ	_____	_____

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Tarih

Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelere alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Vahdettin IŞIK

ÖZ

Bu çalışmanın konusu; II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinde Doğu ve Batı algısıdır. Tezin temel sorusu ise “*İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergileri etrafında kümelenen fikir muhitlerinin ben ve muhatap algıları neden ve nasıl değişti?” şeklinde belirlenmiştir. Bu bağlamda çağdaş Türk düşüncesini ve siyasetini şekillendirmede hâlâ önemli bir yer işgal eden Batıcı ve İslami Yenilenmeci akımların ‘*kendi*’ni ve ‘*başkası*’nı nasıl tanımladıklarını açıklığa kavuşturmaya çalıştık.

Elbette tezin konusundaki zaman sınırlaması takdiri bir sınırlamadır ancak söylemlerin oluşumlarının tarihî-sosyolojik bağlamdan etkilendiği gerçeğini dikkate alarak çağdaş Türk düşüncesini şekillendiren söylemlerin daha belirgin olarak ortaya çıktığı II. Meşrutiyet dönemini tezin araştırma zamanı olarak belirledik. Söylemin inşasını tarihî ve sosyolojik bağlama indirgeme hatasında düşmemek için de “düşünce sosyolojisi” yöntemini tercih ettik. Böylece fikirlerin doğrudan söylemin inşasına etkisini ve temsilcilerinin konumları ile fikirlerin irtibatını anlamaya imkân bulunabileceğini varsayıyoruz.

Tez dört ana bölüm ile sonuç ve değerlendirme bölümlerinden oluşmaktadır. Doğu-Batı kavramlarının Türk düşünce dünyasında nasıl ve niçin kullanıldığının bağlamını vermek için tezin Birinci Bölüm’ünde II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinin genel bir çerçevesini çizdik. İkinci ve Üçüncü Bölümleri ise doğrudan *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinin Doğu ve Batı algılarını tespit etmeye ayırdık. Dördüncü Bölüm’de ise sözü geçen dergilerin yaklaşımlarını, farklı başlıklar altında düzenlediğimiz tablolar hâlinde vererek karşılaştırmalı bir değerlendirme imkânı sunmak istedik.

Çalışmanın neticesi gösteriyor ki II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesi bir yandan İslam ilim ve düşünce geleneği ile irtibatını sürdürmekte öte yandan da Avrupa’nın düşünce mirası ile irtibat hâlinde bulunmaktadır. Buna rağmen özellikle *Sırat-ı Müstakim* dergisinin günümüzde Doğu ve Batı kavramları ile tanımlanan varlık alanlarına ilişkin kullandığı kavramlar ile seleflerinin kullandıkları kavramlar arasında güçlü bir irtibat ve belli bir süreklilik olduğunu gördük. *İctihad* dergisi çevresi ise, İslami bir meşrulaştırma ihtiyacı duymasına rağmen, açıkça Batılılaşmaktan yana bir dil tercih etmektedir. Bu çerçevede *Sırat-ı Müstakim* çevresinin mevcudu yeniden yorumlamayı, *İctihad* çevresinin ise yeni bir hayat tarzını ithal etmeyi tercih ettiklerini söyleyebiliriz.

ABSTRACT

The subject of this study is the conception of ‘the East’ and ‘the West’ in the Second Constitutional Thought Period Turkish thought. The main question of this dissertation is: “How and why did the conceptualizations of ‘*the Self*’ and ‘*the Other*’ of the intellectual circles around the *İctihad* and *Sırat-ı Müstakim* journals change in this period?” To this, I tried to present a clearer view of how the Westernizing and the Islamic Revivalist currents -which to this day have formed the two most influential currents in modern Turkish thought- defined their own ‘Selves’ vis-à-vis ‘the Other(s)’.

The period I chose for this dissertation was subjectively defined. However, the Second Constitutional Period, which forms the period of my study, stands out as the period and the historical-political context, in which the major discourses of modern Turkish thought appeared in their main shapes and forms. The method I choose for conducting the study was ‘the sociology of thought’ approach to avoid reducing the process of discourse formation to a mere outcome of the historical and the sociological context of the time. Through this method, I hope to provide a more understandable picture of how specific ideas contributed to discourse formation and how the positions of individual members of each current related to the general ideas.

The dissertation consists of four main chapters, a conclusion and an evaluation. The first chapter draws a picture of the general Second Constitutional Period Turkish thought to provide the background on the usages of the terms ‘East’ and ‘West’ in Turkish thought. The second and the third chapters directly deal with the East-West conceptions of the *İctihad* and *Sırat-ı Müstakim* journals respectively. The fourth chapter provides tables comparing the different approaches of these two journals to specific issues.

The results of this study indicate that the Turkish thought of the Second Constitutional Period by and large kept its connection with the scholarly tradition and the thought of Islam, while also communicating with the European intellectual heritage. Of all, the *Sırat-ı Müstakim* journal, retained a strong terminological continuity with its thought predecessors in the field of the denotations and the connotations of the East-West paradigm. The *İctihad* journal on the other hand, opted for a clearly pro-Westernizing language, despite feeling the need to refer to an Islamic framework for legitimization purposes. Accordingly, I argue that the intellectual circles around *Sırat-ı Müstakim* aimed to re-interpret the existing tradition, whereas the *İctihad* circles desired to import and adopt a new life style.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın konusu; *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergileri örneklerinden hareket ederek, II. Meşrutiyet dönemi Türk düşünce dünyasında Doğu ve Batı kavramlarının nasıl algılandığını tespit etmektir. Bu çerçevede dönemin düşünce dünyasında ben ve öteki tanımında önceki döneme göre bir değişme olup olmadığı, değişme varsa bu değişimin niteliği ve hangi saiklerle oluştuğu hususu tezin temel sorusunu oluşturmaktadır. Tezde *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergileri etrafında kümelenen fikir muhitlerinin kendilerini ve muhataplarını tanımlarken Fıkhi kavramlar yanında İslami ilim ve düşünce geleneğinde karşılığı olmayan Doğu-Batı gibi kimlik tanımlayıcı kavramları nasıl ve ne ölçüde kullandıklarını tespit ederek meseleyi vuzuha kavuşturmaya odaklanılmaktadır.

Mahiyeti gereği bu tez kaynak metinleri incelemeye dayalı bir çalışma oldu. *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinde yayınlanan ve doğrudan Doğu ve Batı algısını açıklığa kavuşturmamıza katkıda bulunacak yazılar tezin birincil kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu çerçevede dergi yazarlarının başka makale ve kitapları da tezin önemli kaynakları arasında kabul edilebilir. İkincil kaynaklar arasında ise doğrudan II. Meşrutiyet dönemini ve dönemin fikir tartışmalarını anlamamıza katkıda bulunacak her türden eser bulunmaktadır.

Elbette tezin konusundaki zaman sınırlaması takdiri bir sınırlamadır fakat tüm insani süreçler gibi fikrî süreçlerin de tarihî-soyolojik bağlamı içinde anlaşılması gerekmektedir. Bu sebeple tezin Birinci Bölüm’ünde II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinin genel bir çerçevesini çizdik. Tezin İkinci ve Üçüncü Bölümlerini ise doğrudan *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinin Doğu ve Batı algılarını tespit etmeye ayırdık. Dördüncü Bölüm’de ise sözü geçen dergilerin Doğu-Batı algılarını tablolar hâlinde karşılaştırarak bütünlüklü bir değerlendirme imkânı oluşturduk.

Yöntem olarak, düşünceleri, toplumdaki temsilcileri olan kişi ve grupların serüveniyle irtibatlı olarak değerlendiren “düşünce sosyolojisi” yaklaşımını esas aldık. Böylece uluslararası ilişkilerde, iç politikada ve sosyal yapıda meydana gelen

değişimler ile incelemeye esas alınan yazarların düşüncelerinin irtibatını tespit edebilmeyi de imkân dahiline aldığımızı düşünüyoruz.

Kuşkusuz Avrupa merkezli düşüncenin belirleyici olmadığı zamanlarda Müslümanların kullandığı dilde siyasi ve kültürel bir kimlik ifadesi olarak Doğu-Batı kavramları bulunmamaktaydı. Nitekim Edward Said, haklı olarak Doğu ve Batı'nın üretilmiş kategoriler olduğunu söylemektedir. Ne var ki günümüzde Doğu-Batı kavram çerçevesi yaygın bir kabul görmüş bulunuyor. Hatta geniş tarihî ve coğrafi hatlara sahip mitolojik bir “dev kimlik” olarak Doğu ve Batı tüm insanlık tarihi tecrübesini Avrupa tarihinin belli bir zaman aralığında ortaya çıkan ihtiyaçlarının şekillendirdiği kavram, yöntem ve analiz birimlerinin imkânlarının parantezine almış bulunmaktadır. Oysa insanlığın farklı zaman ve coğrafyalarda eş zamanlı olarak bile farklı tecrübeler yaşadıklarını, farklı sorunlarla karşılaştıklarını ve farklı birikimler oluşturduklarını bugün daha yakından biliyoruz. Fakat Osmanlı Devleti’nin dış ilişkilerde yaşadığı kuşatmanın, II. Meşrutiyet döneminde de devletin siyasi, iktisadi ve ideolojik dönüşümünde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Dahası bu etkiyle kolektif bir Osmanlı kimliği inşasının imkânlarını söylemleştiren dönemin fikir akımlarının diline, klasik İslami literatürde birebir karşılığı olmayan yeni kavramların girdiğini görüyoruz. Sözü geçen kavramların niteliklerinden birincisi, İslami çağrışımları dolayısıyla muhatapların dirençlerini zeminsizleştirmeye yaramasıdır. Müslümanların zihin dünyasında belli bir karşılığı olan “millet” ve “medeniyet” gibi bu tür kavramlar, yeni bir düşünce ve hayat tarzını kültürel-dinî içeriğinden ayırmak yoluyla meşrulaştırmaya aracılık etmekteydi. Kavramların niteliklerinden ikincisi ise kavramın “nötr” bir mahiyet gösterdiğine dair algıyı pekiştirecek bir özellik göstermesidir. Doğu ve Batı kavramları tam da bu nötr özelliğiyle bir yandan “kendilik” algısında bir tahribat oluşturmaya mani olmayı, öte yandan da “medeniyet-i hazıra”yla makul ve sürdürülebilir bir ilişki dili geliştirmeyi imkânlı hâle getiriyordu.

Çalışmanın neticesi gösteriyor ki II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesi bir yandan İslam ilim ve düşünce geleneği ile öte yandan da yeni bir güç merkezi olan Avrupa’nın düşüncesi ile irtibat hâlinde bulunmaktadır. Özellikle *Sırat-ı Müstakim* dergisinin, günümüzde Doğu ve Batı kavramları ile tanımlanan varlık alanlarına ilişkin kullandığı kavramlar ile seleflerinin kullandıkları kavramlar arasında, içerikleri

daha siyasileşmiş olsa da güçlü bir irtibat ve belli bir süreklilik olduğunu gördük. *İctihad* dergisi çevresi ise, İslami bir meşrulaştırma ihtiyacı duymasına rağmen, açıkça Batılılaşmaktan yana bir dil tercih etmektedir. Bu çerçevede *Sırat-ı Müstakim* çevresinin mevcut durumu ‘yeniden yorumlama’yı, *İctihad* çevresinin ise ‘yeni bir şey ithal etme’yi tercih ettiklerini söyleyebiliriz.

Tezin konusunun belirlenmesi başta olmak üzere yardımlarını gördüğüm danışmanım Prof. Dr. Recep Şentürk’e ve tez izleme sürecindeki yorumları ile yaptıkları katkı için de Prof. Dr. Tahsin Görgün ve Yrd. Doç. Dr. Mustafa Göleç’e teşekkürlerimi arz ediyorum. Prof. Dr. Yücel Bulut ve Doç. Dr. Lütfi Sunar’ın yapıcı eleştirilerinin tezin bu hâle gelmesine ciddi katkıları olduğu muhakkaktır. Bi'l-vesile, onlara da teşekkür etmek bir borçtur.

İÇİNDEKİLER

ÖZ	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
KISALTMALAR	viii
TABLO- RESİM- KARİKATÜR VE HARİTALAR	ix
Giriş.....	1
Amaç ve Önem.....	8
Alan ve Veri Kaynakları	10
Yöntem	18
BİRİNCİ BÖLÜM	25
II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ TÜRK DÜŞÜNCESİ	25
Giriş.....	25
1. Tanzimat’tan Kalan Miras.....	29
2. Kendini ve Muhatabını Yeniden Tanımlama İhtiyacı.....	39
3. Kavram Değişimi ve Doğu ile Batı Kavramlarının Yeni Kullanımı.....	56
4. Doğu ve Batı Tartışmalarında Üç Tutum.....	108
4. 1. İslami Tecdid Hareketi	117
4. 2. Garbcılık (Batıcılık)	127
4. 3. Te’lifçilik.....	134
Sonuç	139
İKİNCİ BÖLÜM	147
İCTİHAD DERGİSİNDE DOĞU VE BATI ALGISI	147
Giriş.....	147
1. <i>İctihad</i> Dergisi.....	148
2. <i>İctihad</i> Dergisinde Doğu Algısı	154
2. 1. Avrupalı ve Rus Olmayan Tüm Eski Dünya.....	155
2. 2. Müslüman Doğu	157
2.3. Bir Terkip ve Model Olarak Japonya.....	166
3. <i>İctihad</i> Dergisinde Batı Algısı.....	170
3.1. Sömürgeci Bir Güç Olarak Batı	172
3.2. İleri ve Model Alınması Gereken Yegane Medeniyet Olarak Batı.....	176

3.3. Avrupa Mirasının Tümü Olarak Batı	181
Sonuç.....	184
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	191
<i>SIRAT-I MÜSTAKİM</i> DERGİSİNDE DOĞU VE BATI ALGISI	191
Giriş.....	191
1. <i>Sırat-ı Müstakim</i> Dergisi	192
2. <i>Sırat-ı Müstakim</i> Dergisinde Doğu Algısı	196
2.1. Avrupalı ve Rus Olmayan Tüm Eski Dünya	198
2.2. Başarılı Bir Yenilenme Örneği Olarak Japonya	201
2.3. İslam Dünyası	206
3. <i>Sırat-ı Müstakim</i> Dergisinde Batı Algısı.....	214
3.1. Sömürgeci Bir Güç Olarak Batı	221
3.2. Ehl-i Salib	227
3.3. İstifade Edilebilir Bir Medeniyet Olarak Batı	232
3.4. Avrupa Tarihi Mirasının Bütünü Olarak Batı	240
Sonuç.....	244
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	249
<i>İCTİHAD</i> VE <i>SIRAT-I MÜSTAKİM</i> DERGİLERİ ARASINDA BİR	
KARŞILAŞTIRMA	249
Giriş.....	249
1. Doğu-Batı Algısı Çerçevesinde <i>İctihad</i> ve <i>Sırat-ı Müstakim</i> Dergilerini Karşılaştırma .	
.....	250
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	279
KAYNAKLAR	295
EKLER	311
ÖZGEÇMİŞ	333

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
Ank.	: Ankara
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
CDTA	: Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi
C.	: Cilt
ev: ev:	: Çeviren, evirenler
İst.	: İstanbul
İ.Ü.E.F.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
K.B.Y.	: Kültür Bakanlığı Yayınları
s.	: Sayfa
S:	: Sayı
Tsz.	: Tarihsiz
T.C.T.A.	: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi
T.D.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
T.T.K.B.	: Türk Tarih Kurumu Basımevi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerkleri
Yay.	: Yayınları
Y.K.Y.	: Yapı Kredi Bankası Yayınları
İ. B. Y	: İş Bankası Yayınları
y.t.y.	: Yayın tarihi yok
y.y.y.	: Yayın yeri yok

TABLO- RESİM- KARİKATÜR VE HARİTALAR

Tablo 1.1: 1844-1927 Yılları Arasında Yapılan Nüfus Sayımları.....	51
Tablo 1.2: 17. Yüzyılda Osmanlı Devleti ile Avrupalı Devletler Arasında Yapılan İttifaklar.....	90
Tablo 2.1: <i>İctihad</i> Dergisi'nde Yayınlanan Yazıların Konuları.....	149
Tablo 2.2: <i>İctihad</i> Dergisi Yazarları ve Yazı Sayıları	153
Tablo 3.1: Yazarlara Göre Telif, Tercüme ve Neşir Sayıları.....	194
Tablo 4.1: Dergilerin Muhtevasına Dair Kapaklarında Yaptıkları Tanımlar.....	253
Tablo 4.2: Dergilerin Çıkış Amaçları.....	255
Tablo 4.3: Dergilerde Yer Alan Konu Başlıkları.....	257
Tablo 4.4: Avrupa'yı, Avrupa-dışı Dünyayı ve Rusya İçin Kullanılan İfadeler....	259-260
Tablo 4.5: Avrupa'yı, Avrupa-dışı Dünyayı ve Rusya'yı Tanımlarken Kullanılan Kavramlar.....	265
Tablo 4.6: Dergilerin İslam Medeniyeti Hakkındaki Görüşleri.....	267
Tablo 4.7: Dergilerin Garb Medeniyeti Hakkındaki Görüşleri.....	269
Tablo 4.8: Dergilerin Şarklı Diğer Milletlerle İlişkileri Hakkındaki Görüşleri.....	272
Tablo 4. 9: Dergilerin Şark'ın-Garb ile İlişkileri Hakkındaki Görüşleri.....	275
Resim 2.1: <i>İctihad</i> Dergisinde Yayınlanan Kadınlarımız Ünvanlı Resim.....	164
Karikatür 1.1: Napolyon ile Eski ve Mağlup Dünyanın Sembolleri Olan 'İki Hasta Adam' Olarak Tanımlanan Papa ve Halife.....	83
Karikatür 2.1: <i>İctihad</i> Dergisinde Yayınlanan Eski ve Yeni Kadın	165
Harita 1.1: Sutan II. Mahmud'un Saltanatı Döneminde Kaybedilen Topraklar.....	36
Harita 1.2: 1789-1923 Yılları Arasında Osmanlı'nın Kaybettiği Topraklar.....	49
Harita 1.3: İspanya ve Portekiz Arasında Dünya'nın Doğu ve Batı Şeklinde Tanımlanarak Egemenlik Alanlarına Bölünmesi (1493-4).....	81
Harita 1.4: 1330 Tarihli Kamus-i Osmani'de Yer Alan Dünya Haritası.....	88

Giriş

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupalı devletlerin fiilî işgalleri, iktisadi ve siyasi vesayetleri ile modernist dünya görüşünün meydan okumaları karşısında, Müslüman âlimler ve entelektüeller sahip oldukları kavramların ve yöntemlerin kifayetini tartışmaya başladılar. Müslümanlar bir yanda İslami ilimlerin kılavuzluk ettiği birikimi muhafaza etme diğer yanda ise Avrupa kuşatmasıyla ortaya çıkan değişim ihtiyacının yol açtığı bir tercihe maruz kaldılar. Üstelik bu gerilim, Müslümanlar için salt bir zihnî faaliyet olarak değil bir bütün olarak beka meselesi ekseninde vücut bulmuştu. Farklı iki dünyayla irtibat hâlinde olmanın yol açtığı bu gerilim bir yanıyla Fıkıh'ın kapsayıcı etkisini sınırlamaya diğer yanıyla da Avrupai düşünce ve kavramlardan etkilenmeye yol açıyordu. Fıkıh, insanların davranışlarını ve ilişkilerini incelemek için Müslümanların başvurduğu ilimdi. Fıkıhın inceleme alanı ise tek tek Müslümanların ve gayrimüslimlerin davranışlarını gibi grup ve kurumların da yapıp ettiklerini içermektedir. Usul-i Fıkıh ise tüm İslami ilimlerin kullandığı ortak yorum usulüydü.¹ Dolayısıyla Müslümanlar için şahsi ve kurumsal her türden inşanın meşruiyeti Fıkıhla tescil edebilmekteydi. Bu sebeple hem kendini hem de muhataplarını tanımlamak Fıkıhın sağladığı imkânlarla mümkün olabiliyordu. Oysa bu dönemde Müslümanlar, Avrupa siyaset ve düşüncelerinin tazyikine maruz kalmışlardı. Bu zeminde Müslümanların düşünce dünyasına İslami ilim geleneğinin kavramlarına ek olarak yeni bazı kavramlar girmeye başladı. Mesela; coğrafi-siyasi birlikleri tanımak için daha önce “darü'l-İslam”, “darü'l-harb” ve “darü's-sulh” gibi kavramları; insanların kimliklerini tanımlamak için de “ehl-i kitab”, “zımmî”, “harbî”, “ehl-i İslam” gibi Fıkıhi kavramları kullanan Müslümanlar,² bu dönemde modern-bilgi sisteminin ürünü olarak vücut bulan sosyal bilimlerin kavramlarından da etkileniyorlardı. Bir yanda Fıkıhın müktesebatı diğer yanda ise Avrupai sosyal bilimlerin etkisine maruz kalmak Müslümanların düşünme süreçlerinde bir gerilime yol açıyordu. Bu süreç Avrupa'da üretilen bilginin gittikçe meşrulaştırılmasına yol

¹ Recep Şentürk, **Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Toplum ve Dünyaya Doğru**, İz Yay., İstanbul 2014, s. 148-149.

² Bkz., Ahmet Özel, **İslam Hukukunda Ülke Kavramı**, Marifet Yay., İstanbul 1982, s. 69-179.

açıyordu.³ Doğu-Batı kavramlarının kimlik tanımlayıcı bir muhteva ile Müslümanların gündemine girmesi tam da bu gerilimli zeminde gerçekleşti.

Elbette sözünü ettiğimiz bu süreç II. Meşrutiyet ile başlamadı. Tanzimat Fermanı'nın beyanını esas alarak ifade edersek Müslümanlar, yaklaşık üç asırdır ciddi bazı sorunlarla karşı karşıya bulunmaktaydılar. Bu sorunların temelinde ise Ferman'a göre "Şer-i şerif'e ve kavanin-i münifeye inkıyad ü imtisal olunmamak" yatmaktaydı.⁴ Kuşkusuz daha önce de ifade ettiğim gibi sorunun Avrupa'nın nüfuzuna girmek ile yakından irtibatı bulunuyordu. Türk sosyolojisinde "büyük soru" olarak adlandırılan ve mezkûr hâli anlama ekseninde şekillenen bir miras oluştuğunu biliyoruz.⁵ Bu mirasta bir yandan kendi hâlini öte yandan da galip bir güç olarak Avrupa'yı anlama ve anlamlandırma çabalarının ciddi bir ihtilaf hattı oluşturduğu görülmektedir.⁶ Doğu-Batı ikiliği de tam bu süreçte ortaya çıkıyor.

Bahsi geçen arayışlar çeşitli siyaset ve fikir akımlarının doğmasına yol açmıştı. Özellikle devlet-merkezli reformlar köklü değişikliklere yol açarken, âlimler ve aydınlar stratejik olarak Batılı ve İslami entelektüel mirasa dayanarak yeni oluşan sosyal ve politik kurumları ya desteklemişler ya da onlara muhalefet etmişlerdi. Ortaya çıkan düşünce akımlarını sınıflandırmada ve adlandırmada farklılıklar

³ Şerif Mardin, **Türkiye İslam ve Sekülerizm**, 3. Bs., İletişim Yayınları, İstanbul 2013, s. 172.

⁴ Karşı karşıya bulunulan sorunu ve başlangıcını tanımlamaya ilişkin ilginç ve çarpıcı bir belge olarak Tanzimat Fermanı'na şöyle başlanır: "Cümleye ma'lum olduğu üzere Devlet-i Aliyyemiz'in bidayet-i zuhurundan beri ahkam-ı celile-i Kur'aniyye ve kavanin-i şer'iyyeye kemaliyle riayet olunduğundan saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ve miknet ve bi'l-cümle tebe'asının refah u ma'muriyyeti rütbe-i gayete vasıl olmuş iken yüz elli sene vardır ki, gava'il-i müte'akıbe ve esbab-ı mütenevviaya mebni ne şer-i şerife ve ne kavanin-i münifeye inkıyad ü imtisal olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve ma'muriyyet bilakis za'f u fakra mübeddel olmuş..." bzk; Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, I.bs., s. 13-15., İş Bankası Yay., Ankara 2006.

⁵ "Nasıl Kurtuluruz?" şeklinde özetlenebilecek bu soru etrafında, II. Meşrutiyet dönemi aydınları tarafından yazılan kitap ve makalelerin başlıklarına bakıldığında da görülebileceği gibi oldukça etraflı tartışmalar yapılmıştır. Bu kitap ve makalelerin bazıları için bzk; Tarık Zafer Tunaya, **Hürriyetin İlânı: İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Hayatına Bakışlar**, İst. Bilgi Üniversitesi Yay., I. Bsk., İstanbul 2004, s. 51-53.

⁶ Bu konu hakkında yapılan tartışmalara ilişkin yapılan bazı çalışmalar için şu eserlere bakılabilir: Yusuf Akçura, **Üç Tarzı Siyaset**, Ötüken Yayınları, İstanbul 2015; Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, Ötüken Yayınları, İstanbul; Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Bilgi Ün. Yay., İstanbul 2010; **İslamcılık Cereyanı**, Bilgi Ün. Y., İstanbul 2003; **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, Müşahadeler ve Tezler**, Yedigün Matbaası, İstanbul 1960; Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 7. Bs., YKY., İstanbul 2004, Fazlurrahman, **İslam**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012; İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-I (Metinler-Kişiler)**, Risale Yayınları, İstanbul 1986, s. XV-XL.; Recep Şentürk, **Türk Düşüncesinin Sosyolojisi, Fıkıhtan Sosyal Bilimlere**, 1. Bs., İstanbul 2008, Etkileşim Yay.

bulunsa da bu akımların, Türk düşünce dünyasının gidişatına günümüzde dahi yön verdiği söylenebilir. Bahsi geçen akımları İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük olarak adlandırılmak yaygın olarak dillendirilse de⁷ biz bu tasnif yerine bir yandan İslami öte yandan da Batılı miras ile ilişki kurma tarzlarını ve tercihlerini dikkate alarak başka bir kavramlaştırmaya ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz. Bu kavramlaştırmamanın hem İslami ilim ve tecrübe birikimi ile Avrupa mirası karşısındaki tutumları anlamaya hem de yaklaşık yüzyıllık deneyimlenmiş birikimleri kendi değerlendirmelerimizi önceleyen bir dil ile yeniden adlandırmaya imkân vereceğini düşünüyoruz.⁸ Tezimizin konusu olan Doğu ve Batı algılarını dikkate alarak, sözü geçen akımları şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

- *İslami Tecdid Hareketi*: Bu hareketin öncülüğünü, büyük ölçüde *Sırat-ı Müstakim* dergisinin yazarları üstlenmişlerdi.
- *Garbçılar*: Abdullah Cevdet'in başını çektiği ve büyük çoğunluğu onun kurduğu *İctihad* dergisinin yazarları bu çizginin taşıyıcılarıdır.
- *Te'lifçiler*: Bu görüşe *İslam* dergisinin yazarları öncülük etmişlerdir.⁹ Bu yazarların bir kısmı sonradan *Türk Yurdu* dergisini çıkarmış ve düşüncelerini bu dergi aracılığı ile kamuoyuna sunmuşlardı.¹⁰

Kuşkusuz II. Meşrutiyet düşünce dünyası oldukça zengin bir çeşitlilik göstermektedir. Bu sebeple dönemin düşünce akımlarını başka bir sınırlandırmaya tabi tutmak da mümkün olabilir. Bizim yaptığımız tasnif ise iki temel gerekçeye dayanmaktadır. Bu gerekçelerden birincisi, sözkonusu çevrelerin İslam ve tarihî İslam tecrübesi karşısındaki değerlendirmeleridir. Tasnifi şekillendiren ikinci

⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 7. Bs., YKY., İstanbul 2004, s. 410-418.

⁸ Bu yeni tasnif ve gerekçeleri hakkında yapılan bir çalışma için bkz.; Recep Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi, Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, 1. Bs., İstanbul 2008, Etkileşim Yay., s. 79.

⁹ Kendisini Türkçü-İslamcı olarak tanımlayan *İslam* dergisi Kazanlı Halim Sabit'in (Şibay) idaresinde 30 Kanunusani 1329- 30 Teşrinievvel 1334 (12 Şubat 1914-30 Ekim 1918) tarihleri arasında on beş günde bir yayınlanmıştır. Dergi toplamda altmış üç sayı çıkmıştır. Her sayısı Kur'an-ı Kerim'den bir süre veya ayet grubunun mealine ve açıklamasına yer verilen dergide "İslam'ın Necatı", "İslam ve Terakki", "İslam intibahı", "İslam İctimaiyyatı", "Din Felsefesi", "Tasavvuf", "Fıkıh", "Kelam", "Din Edebiyatı", "Ahlak", "İktisat", "İctimaiyyat", "Müslüman Kadını", "İslam Matbuatı" gibi başlıklar altında yazılar yayımlanmıştır. M. Şerefettin (Yaltkaya), M. Şemseddin (Günaltay), Ziya Gökalp, Mahmud Esad, Musa Kazım, Ahmet Agayef (Ağaoğlu), Musa Carullah, Rızaeddin Fahreddin, Abdürreşid İbrahim, Bereketzade İsmail Hakkı, Ispartalı Hakkı, Besim (Atalay), Bursalı Mehmed Tahir, Köprülüzade Mehmed Fuad, Aka Gündüz, Ömer Seyfeddin gibi isimler yazı yazmışlardır.

¹⁰ *Türk Yurdu* dergisi hakkında bilgi için bkz.; Mustafa Gündüz, *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları: İctihad, Sebül'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler*, Lotus Yay., Ank. 2007, s. 351-473.

gerekçemiz ise büyük bir sömürge gücüne ulaşan Avrupalı ülkeler ve onların bu gücünün niteliği hakkında yapılan değerlendirmelerdir. Elbette sözü geçen hususlara dair önermeler arasında geçişkenlikler bulunduğu farkındayız fakat yine de kişi ve çevrelerin ana bir çerçevede ele alınmalarını mümkün kılan tercihleri dikkate alınarak mevcut tasnifi yapmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmanın konusu, Batıcı ve İslami Yenilenmeci mahfiller arasındaki gerilimin temsil edildiği *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinde Doğu ve Batı kavramlarının nasıl algılandığı meselesidir. Bu çerçevede, ben ve muhatap tanımında kendinden önceki döneme göre II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinde bir değişme olup olmadığı, değişme varsa bu değişmenin niteliği ve hangi saiklerle oluştuğu hususu tezin temel sorusunu oluşturmaktadır. Bu temel soru kapsamında, *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergileri etrafında kümelenen fikir muhitleri kendini ve muhataplarını tanımlarken İslami referanslı Fıkhi kavramlar yerine yahut yanında İslami ilim ve düşünce geleneğinde karşılığı olmayan Doğu-Batı gibi kimlik tanımlayıcı kavramları nasıl ve ne ölçüde kullandıklarını tespit ederek meseleyi vuzuha kavuşturmaya odaklanılmaktadır.

Kuşkusuz II. Meşrutiyet dönemi, Türk düşüncesi sözünü ettiğimiz dergilerin oluşturduğu mirastan ibaret değildir. Gerek incelemeye bir sınır belirlemek gerekse de Türkiye'yi şekillendiren fikrî ve siyasi mirasın marjlarını oluşturmada belirleyici çizgileri temsil ettikleri için diğer eserlere ve düşüncelere bu iki ana fikir mecrası ile olan irtibatları ölçüsünde değinilecektir. Bu bağlamın dışında kalan miras, çalışmanın kapsamı dışında bırakılmış bulunmaktadır.

Çalışmanın ilerleyen aşamalarında da gözlemlenebileceği gibi on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendini ve başkasını yeniden anlama, açıklama ve konumlandırma ihtiyacı duyan Müslümanların düşünce dünyasına, kadim İslami ilim geleneğinin kavramlarına ek olarak yeni bazı kavramlar girmişti. Mesela, kendini ve muhataplarını tanımlamak için daha önce '*darul-İslam*', '*darul-harb*' ve '*darul-sulh*' gibi kavramları belli bir epistemik sistem dâhilinde kullanan Müslümanlar, Avrupa nüfuzunun da etkisiyle modern-bilgi sisteminin ürünü olarak vücut bulan kavramlardan etkilendiler. Günümüzdeki anlamıyla Doğu ve Batı kavramları da bu etkilenme çerçevesinde ortaya çıkan yeni kavramlar olarak ele alınabilir. Elbette ki bu zihnî değişim bir tarihî-sosyolojik bağlamda vücut bulmaktaydı. Bu sebeple biz

de çalışmamızda öncelikle Doğu ve Batı kavramlarının *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinin 1908-1912 yılları arasında yayınlanan nüshalarında nasıl algılandığının tespitini yapacağız.

Çalışmayı, 1908-1912 yılları arasında mezkûr dergilerde yayınlanan yazılarla sınırlandırdık. Bu sınırlandırmanın bazı gerekçeleri bulunmaktadır. Gerekçelerimizden birisi, Müslümanlar arasındaki günümüze kadar etkisi süren siyasi ve fikrî mirasın büyük ölçüde bu dönemde şekillenmesidir. Daha sonraki yıllarda yapılan yayınlarda da gözlemlenebileceği gibi yapılan tartışmalarda ana fikrî çerçevelerden ziyade kişiler ve mahfiller değişmiştir. Dolayısıyla 1908-1912 yılları arasında yayınlanan eserlerde yapılacak bir çalışma, temsil kabiliyeti yüksek bir çalışma olacaktır. İkinci bir sebep de *Sırat-ı Müstakim* dergisinin 1908 ile 1912 yılları arasında 182 sayı olarak yayınlanmış ve daha sonra *Sebilü'r-Reşad* olarak çıkmaya devam etmiş olmasıdır. Biz, *Sebilü'r-Reşad* adıyla yayınlanan nüshalara kadar olan kısım sınırlı bir çalışma yapmanın ana tartışma başlıklarını ve kavram birikimini tespit etmede bir nakısa oluşturmadığını düşünüyoruz. Benzer bir gerekçe *İctihad* dergisi için de geçerlidir; *İctihad* dergisi ilk önce 1904 yılında İsviçre'de aylık olarak 12 sayı yayınlanmış ardından 24. sayıya kadar Kahire'de çıkmaya devam etmiş, 1910 yılından itibaren de kapandığı 1932 yılına kadar İstanbul'da çıkmıştır. Derginin temel tercihlerinin 1904 ile 1912 yılları arasında şekillendiğini ve derginin Batıcılık olarak adlandırılan çizginin ana duruşunu dillendirdiğini söylemek mümkündür.

Ayrıca Trablusgarb cephesinde sarsılan Osmanlı, 1911-1918 yılları arasında yaşanan Birinci ve İkinci Balkan Harpleri ve Birinci Dünya Savaşı ile fevkalade değişimler yaşamış ve nihayetinde çökmüştü. Bu dönemin ağır şartları, hemen her düşünce mahfilinin gündemini, dilini ve algısını derinden belirleyecek bir özelliktedir. Bu yüzden özel bir dönem olarak bu dönemin ya ayrı bir çalışma konusu ya bir kırılma noktası olarak ya da daha uzun bir sürecin bir parçası olarak çalışılması uygun olacaktır.

Elbette tezin konusundaki zaman sınırlaması takdiri bir sınırlamadır ve insani süreçlerin hemen hepsi gibi fikri süreçlerin de öncesinde vuku bulan olaylardan etkilenmekte ve sonraki dönemlere de bir miras bırakmakta olduğu gerçeğini göz ardı etmiyoruz. Bu sebeple dönemin genel bir tasvirinin yapılması, ana

tartışmalarının ve kavram birikiminin hülâsa edilmesi gerekir ki tezin konusu olan Doğu-Batı tartışmalarının da bağlamına oturtulması mümkün olabilsin. Biz de bu gerçeği hesaba katarak, tezimizin Birinci Bölüm’ünde II. Meşrutiyet Dönemi Türk düşüncesinin genel bir çerçevesini çizdik. İkinci ve Üçüncü Bölümlerde ise doğrudan *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinin Doğu ve Batı algılarını tespit etmeye ayırdık. Dördüncü Bölüm’de ise her iki derginin çeşitli bakımlardan Doğu-Batı kavramlarına yaklaşımlarını tablolar hâlinde vererek bir karşılaştırma imkânı oluşturduk.

Belirtmemiz gerekir ki her bilimsel çalışmada olduğu gibi bu çalışmanın da bazı temel varsayımları bulunmaktadır. Bu varsayımlardan birincisi, *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinin 1908 ile 1912 yılları arasında yayınlanan nüshalarında yer alan yazılardaki Doğu ve Batı algılarının, görece farklılıklar içerse de on sekizinci yüzyıldan beri Osmanlı’nın Avrupa ile irtibat kurmada görevlendirdiği bürokratların söylemi ile bir süreklilik gösterdiğiidir. Nitekim Osmanlı bürokratlarının raporlarında ağırlıklı bir yer tutan maddi gündem ve ilgi, bizim incelediğimiz dergilerin yazarlarının Avrupa’ya yönelik bakışlarında da ağırlıklı bir yer işgal etmektedir.¹¹ İlginin bu ağırlık noktası, yüzleşilen somut ve acil sorunlara cevap olarak devletin merkezi tarafından yürütülen ıslahat çabaları ile aydınların büyük ölçüde eşgüdüm içinde olduklarını göstermektedir.

Çalışmanın ikinci varsayımı ise *İctihad* dergisi ile *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarları arasında var olan farklılığı açıklamamıza katkıda bulunacaktır. Osmanlı sisteminin temel unsurlarından olan ‘kalemiye’ ile ‘ulema’ arasındaki gerilime yol açan ıslahatların kalemiye sınıfını güçlendiren, ulemanın rolünü ise zayıflatan bir işlev gördüğü bunun da mezkûr iki kesimin Avrupa ve Batı algısındaki farklılığın sosyolojik bağlamını oluşturduğudur. Zira Avrupai kurum ve kavramların güçlenmesine paralel olarak bürokrasi güçlenmekteyken ulemanın alanı artan bir oranda sınırlanmaktaydı. Dolayısıyla bürokrat-aydınların yenilenme sürecindeki tutumu ile ulemanın tutumunun farklılığının, konumların değişmesi ile irtibatlı olması anlaşılabilir bir durumdur. Kuşkusuz kalemiyenin ve ulemanın sistem içerisindeki tuttuğu yer tek taraflı pratik tercihlerle şekillenmiyordu. Devletin karşı karşıya bulunduğu güncel sorunlara yönelik acil cevap arayışlarına göre şekillenen

¹¹ Bkz., Ş. Mardin, **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**, s.176-179.

yapıdaki değişim, bu yapıda rol üstelenen aktörlerin konumlarında ve rollerinde de değişime yol açmıştı. Ulemanın ve yeni bürokrat kesimin hem beslenme kaynakları hem de sistem içerisinde edindikleri yahut kaybettikleri mevkinin bu yenilenme çabaları karşısındaki konumlanışlarına yansımaları olmuş görünmektedir.¹² Dolayısıyla aktörlerin tepkilerini hem epistemik aidiyetlerinin yansımaları olarak şekillenmiş bir duruş olarak hem de zümrevi ve şahsi konumlanışlarla irtibatlı pratik bir tepki olarak okumamız gerekiyor. Bu sebeple de tezde, tepkilerdeki benzerliklerin ve farklılıkların yazarların mezkûr konumları ile irtibatlı olduğu varsayımını esas aldık.

Üçüncü varsayımımız da hem “topyekûn Batılaşma”yı reddeden İslami tecdid hareketi mensupları ile “toptan Batılılaşmacılar”ın Doğu ve Batı algıları arasındaki benzerlikleri hem de İslami yenilenmeciler arasında görülen farklılığı izah etmede işlev görecektir. Bu varsayımına göre, Genç Osmanlılarda görünmeye başlayan, II. Meşrutiyet döneminde ise iyice yaygınlaşan bir temayül bulunmaktadır; İslami konular hakkında tartışan ve ulema sınıfından gelmeyen insanların, modern kavram ve kurumlar karşısında ulemaya göre görece ‘açık’ olduklarını gözlemliyoruz. Bu açıklık, ulema ile aydınların yaklaşımları arasındaki farklılığı beslediği gibi duruşlarındaki mevcut İslami hassasiyet farklılıklarına karşın aydınlar arasında da nispi yakınlıklara ve fikrî geçişken alanların oluşmasına yol açmaktadır. Elbette ulema geleneğine mensup olup modernleşmeye açık kişiler bulunduğu gibi aydın geleneğine mensup olup Avrupalı kavram ve kurumlar karşısında daha radikal itirazları olan kişiler de bulunmaktadır.¹³

Son olarak da II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinin -belki Tanzimat ve Cumhuriyet dönemleri için de benzer bir durumun olduğu söylenebilir- sürekli

¹² İlmiye zümresinin, reform girişimleriyle olan ilişkisinin devlet içindeki konumunun yeniden şekillenmesine etkisi hakkında yapılmış bir doktora tez çalışması için bkz.; Ahmet Cihan, **Reform Çağında Osmanlı İlmiye Sınıfı**, İst., Birey Yay., 2004

¹³ Seyyid Bey ve Said Halim Paşa örnekleri bu açıdan dikkate değer örneklerdir. Ulema geleneğinin müntesibi olan Seyyid Bey sekülerleşme sürecindeki doğrudan katkısı olmuş birisidir. Gerek Hilafetin ilga edilmesinde gördüğü işlev gerekse de Cumhuriyet döneminde Adalet bakanı olarak yaptığı görev bunu gösteriyor. Said Halim Paşa ise Avrupa’da eğitim görmüş bir entelektüel, bürokrat ve siyasetçi olmasına karşın Avrupalı kavram ve kurumların farklı bir tarihî-toplum bağlamının ürünü olduklarını ve bizim sorunlarımızın çözülmesine yaramayacağını söyleyerek, kendi ilmi ve tarihî tecrübemizden hareketle sorunları çözmemiz gerektiğini vurgular. Ulemanın bir bütün olarak Osmanlı modernleşmesi sürecinde ciddi bir rol üstlendiği gösteren ilgi çekici iki çalışma için bkz., Amit Bein, **Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition**. Stanford University Press, 2011.

değişen, çok yönlü ve kendi içinde pek çok çelişki barındıran bir süreçte şekillenmekte olduğu varsayılmıştır. Bu yüzden böylesine seyyal bir zeminde vücut bulan hiçbir görünümün ‘kalıcı oluşumlar’ olarak sınıflandırılmaması gerektiğini düşünüyoruz. Bu düşünceden hareket ederek değerlendirmelerimizi hem kurumların oluşumunu hem fikir hareketlerinin şekil almasını etkileyen daha derin ve görünmez alt dalgaların olabileceğini dikkate alan bir ihtiyat payı ile yapmaya özen gösterdik.¹⁴

Amaç ve Önem

Biliyoruz ki Avrupa-merkezli düşünceler belirleyici olmadan evvel Müslümanların dünyayı kavramak için kullandığı dilde bugün kullanılan ve içeriği coğrafi yön belirtmekten öte siyasi-kültürel bir muhteva kazanan Doğu-Batı gibi kategorik kavramlar bulunmamaktadır.¹⁵ Zira modernleşme öncesinde Müslüman âlimler, hakikati ararken dünyaya bir bütün olarak bakmış ve kendileri dışında vücut bulmuş entelektüel miraslardan istifade etmişlerdir. Kadim dönemin ilim ve irfanını eleştiri süzgecinden geçirip kendilerine *uygun ve gerekli* olanları almışlardır. Bu yüzden modernleşme öncesi Müslüman âlimlerini bugünkü anlamda 'Doğulu âlimler' diye tanımlamak mümkün görünmemektedir.¹⁶

Ne var ki 18. yüzyıldan bu yana entelektüel dilde 'Batı' ve 'Doğu' kavramlarının, geçmişten beri hep var olduğu kabulüyle kullanılması yaygındır. Edward Said, haklı olarak, Doğu ve Batı'nın üretilmiş kategoriler olduğunu söylese de¹⁷ kabul etmek gerekir ki bu kategorileri kabul edilebilir bir çerçevede algılamamıza yol açan zengin bir malzeme oluşmuş bu nedenle de sözü geçen kavramlar günümüzde yaygın bir kabul görmüş bulunuyor. Özellikle kendini “öteki”ne karşı konumlandırma gayreti, bu kategorilerin derinleştirilmesinde ve içselleştirilmesinde etkili olmuş ve Doğu-Batı kategorizasyonu popülerliğini pekiştirmiş bulunmaktadır. Bununla birlikte Doğu denilen şeyin çoklu gerçekliğiyle Batı'nın gözündeki Doğu aynı değildir. Batı'nın

¹⁴ Bu görünmez fakat etkili süreçlerle ilgili bir değerlendirme için bkz., Şerif Mardin, **Türkiye, İslam ve Laiklik**, s. 102-103.

¹⁵ Bkz., Bernard Lewis (2001), **The Muslim Discovery of Europe**. WW Norton & Company, p. 22.

¹⁶ Doğulu- Batılı kavramlarına dair bir çözümleme için bkz., İbrahim Kalın, **İslam ve Batı**, İstanbul, İSAM Yay., 2007.

¹⁷ Edward W. Said, **Orientalism**, First Vintage Books Edition, New York, 1979, p. 1-28.

çoklu gerçekliğiyle Doğulu denilen insanların gözündeki Batı da aynı değildir. Bu sebeple kategorik olarak birisi gerçek diğeri de kurgu olarak birden çok Doğu'nun ve Batı'nın olduğunu bile söylemek mümkün görünmektedir.¹⁸ Ne var ki gelinen noktada Tanzimat'tan itibaren günümüze kadar bu kavramlar homojen inanış, tutum ve anlama biçimlerinin tarih dışı kategorilerine dönüşmüş bulunuyor ve bu egemen dil günümüzde Müslümanları da etkiliyor. Bu etkilenmeye bağlı olarak Müslüman âlimlerin, entelektüellerin ve siyaset yapıcılarının kavramsal hazinesinde Avrupa entelektüel mirasının etkilerini gözlemleyebiliyoruz. Sözü geçen etkiyi yansıtan en belirgin örneklerden ikisini, tezimizin de araştırma konusu olan Doğu ve Batı kavramları oluşturmaktadır. Müslümanlar arasında Doğu ve Batı kavramlarının yaygın olarak ve Batı literatüründeki kullanımına uyumlu bir şekilde siyasi ve entelektüel iki farklı geleneği ifade etmek üzere kullanılması, Batı'nın dünya üzerindeki etkisinin artması ile paralel bir süreçte vuku bulmuş görünmektedir.¹⁹ Biz çalışma neticesinde, modern sosyal bilimlerdeki kullanımı anlamında Batı'nın bu hegemonik tutumunun Müslümanların düşünce dünyasında bıraktığı bir etki olup olmadığını, bir etki varsa bu etkinin ne olduğunu ve süreç içerisinde nasıl değiştiğini de tespit etme imkânı bulmuş olacağız.

Kanaatimce kategorik iki dünya olarak Doğu ve Batı anlayışının gerçeklik değeri kadar kendi içinde homojen birer dünya oldukları kabulünün sorgulanması da bu çalışmamızla birlikte daha görünür hâle gelecektir. Zira İslam ile Hinduizm gibi dinleri ve pagan kültürleri aynı kategori içerisinde değerlendiren bu yaklaşım tarihi gerçekliği de dikkate almamaktadır. Nitekim kadim bilgi kaynaklarında bu kavramlar farklı şekilde kullanılmaktadır.²⁰ Yine bu kategorik tanımlamaların tarihi de sanıldığı

¹⁸ Bkz., Abdullah Metin, **Oksidentalizm, İki Doğu İki Batı**, İst., Açılım Kitap, 2013.

¹⁹ Doğu ve Batı kavramları ile ilgili olarak M. G. S. Hodgson **The Venture of Islam** adlı eserinde (V. 3, p. 202-207) dikkat çekici nüanslar verir. Örneğin, Hodgson Şark (Orient) kavramı ile Doğu (East)'yu birbirinden farklı anlamlarda kullandığı gibi Garb (Occident) kavramı ile de Batı (West)'yı da birbirinden farklı anlamda kullanır. Onun kavram analizinde Şark ve Garb terimleri dinin daha bir belirleyici olduğu, Doğu ile Batı kavramları ise daha seküler bir anlam taşıdığı şeklinde değerlendirilir. Bu çerçeveden hareketle de Hodgson'a göre bugünün Avrupası Garblı bir arka plana sahip olsa da aslen Batı'dır. Başka iki değerlendirme için bkz., N. Elias, **Uygurlık Süreci**, C. I., 1. Bs., İstanbul, İletişim Yay., 2000; Anthony Pagden, **"Avrupa: Bir Kıtayı Kavramsallaştırma"**, *Avrupa Fikri* kitabı içinde, Ayrıntı Yay., 1. Bs., İst. 2010, s. 47-69.

²⁰ Örnek kullanımlar için bkz., Kur'an: "Doğu da Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz dönün Allah'ın yönü orasıdır. Unutmayın ki, Allah rahmet ve kudretinde sınırsızdır, her şeyi bilendir." (Bakara Suresi, 115. Ayet); "O hem iki doğunun hem de iki batının Rabb'idir." (Rahman Suresi, 17. ayet); "... Doğuların ve batıların Rabb'ine yemin ederim ki, Biz onların yerine kendilerinden daha hayırlı insanlar getirmeye kadiriz..." (Mearic Suresi, 40. ayet)

kadar eski değildir. Said'in belirttiği gibi bu kategorik ve indirgemeci tutum, modern Avrupa düşüncesinde inşa edilmiş ve insanlığı Batı bağımlı bir şekilde kurgulamaktadır. Bu kurgu sayesinde ki Daryuş Şayegan'ın da belirttiği gibi günümüzde Doğulu olarak adlandırılan toplumlar, farklı bilgi blokları arasındaki çelişkilerin şekillendirdiği bir zamanda yaşamaktadır. Batılı olmayan hemen herkes, bir anlamda, birbirini iten ve karşılıklı olarak biçimsizleştiren bu bağdaşmaz dünyalar arasındaki a'rafta bulunmaktadır.²¹ Bu yüzden de günümüzde daha açık bir şekilde ortaya çıkan bu Avrupa-merkezci durumun üstesinden gelme ihtiyacını, oryantalizmin ve oksidentalizmin tuzağına düşmeden yapmak için tecrübe edilmiş yakın tarihin mirasını bilmek önemlidir. Zira oryantalizm de oksidentalizm de Avrupa-merkezci bir bakış açısının kavram birikimi ekseninde konuşlanmış bir zihni esas almaktadırlar. Farklı ve birbiriyle etkileşime çok açık olmayan iki dünyayı esas alan her iki tutum da tarihî ve sosyolojik hafızaya uymamaktadır. Gerek Batı diye kavramlaştırılan çerçevenin üzerine kurulduğu varsayılan dünyanın oluşumunda İslami mirasın etkisinden gerekse de Müslümanların tarihî mirasında bugünkü Avrupa'nın tarihî arka planını oluşturan geleneklerin etkisinden bahsedilebilir.²² Bu sebeple hem kendimize hem de muhataplarımıza dair algılarımızı şekillendiren hâkim kavram birikiminin sınırlarını görmeye katkı sağlamak bu tezin amacını oluşturmaktadır.

Alan ve Veri Kaynakları

Mahiyeti gereği bu tez, kaynak metinleri incelemeye dayalı bir çalışma olacaktır. *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinde yayınlanan ve Doğu ve Batı algısını açıklığa kavuşturmamıza katkıda bulunacak yazılar tezin asıl kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu çerçevede, *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergileri ile bu dergilerde yazı yazan yazarların başka yerlerde yayınlanan makale ve kitapları da tezin kaynakları arasında kabul edilebilir. Yine aynı tarihî dönemde bu dergilerde yayınlanan yazılarla veya dergi yazarlarının başka yerlerde yayınlanmış eserleri ile ilgili başka mecralarda

²¹ Daryush Shayegan, 'Yaralı Bilinç', çev: Haldun Bayrı, Metis Yay., İst., 1991, s. 18.

²² Mesela, M. Hodgson, H. Bammat, G. Saliba, F. Sezgin, N. Elias, T. Görgün, İ. Kalın bu ilişkinin hem tarihen sabit hem de bugün mümkün olduğunu anlatan isimlerden birkaç tanesidir.

yayınlanan eserler de yer yer bu çalışmada istifade edilecek önemli kaynaklar arasında yerini almaktadır.

Bu yazılarla doğrudan veya dolaylı olarak irtibatı olan, birbirini etkileyen, birbirinin devamı olan ya da doğrudan birbirini eleştiren başka makaleler de çalışmada dikkate alınacaktır. Böylece bu düşünceler ile düşünceleri dile getiren şahısların içinde yer aldıkları tarihî-toplumsal süreçlerle etkileşim içinde yaşadıkları değişimin daha ayrıntılı bir değerlendirmesini yapmak mümkün olabilecektir.

İkincil kaynaklar arasında doğrudan II. Meşrutiyet dönemini ve dönemin fikir tartışmalarını anlamamıza katkıda bulunacak her türden eser önemli bir yer tutmaktadır. Keza doğrudan II. Meşrutiyet dönemi ve dönemin fikir akımları hakkında yapılmış çalışmalar da tez boyunca yararlanılacak eserler arasında yer almıştır. Bu çerçevede, kullanacağımız kaynakların yazıldıkları dönem ve bu kaynakların hakkında konuştukları tarih dilimi ile ilgili eserler de bu tezin kaynakları arasında yer almış bulunmaktadır. Bu eserler, bazen doğrudan tarih kitapları bazen dönemin anlaşılmasına katkı sağlayabilecek eserler bazen de doğrudan teorik çerçeve ve yöntem tartışmaları ekseninde şekillenmiş eserlerdir.

Bu bağlamda, tezde incelenecek düşünceler ve kişiler arasında ortaya çıkması muhtemel farklılaşmaların belirli bir ortak tabanda toplanıp toplanamayacağı da araştırılacaktır. Böylece karşı karşıya kaldığımız ve gittikçe derinleşen Doğu-Batı kategorileri arasındaki sıkışmışlık hissini yol açtığı çemberi aşan bir düşünce birikimini açığa çıkarmaya katkı sağlamış olacağımızı umuyorum. Zira meseleyi Doğu ve Batı kavram çerçevesi ile ele alan oryantalizmin düalist yaklaşımının dışında farklı çözümleyici dillerin de var olduğu ve olabileceği, çalışmamızın ortaya çıkması ile birlikte daha belirgin bir şekilde görülebilecektir.²³

Çalışmanın birinci sınırlaması, zaman ile ilgilidir; çalışmanın 1906-1912 yılları arasında yayınlanmış bulunan *İctihad* dergisi ile 1908-1912 yılları arasında toplamı 182 sayı olarak yayınlanan *Sırat-ı Müstakim* dergilerinin sayıları ile sınırlandırıldığını öncelikle ifade etmemiz gerekiyor. Bu zaman sınırlandırması keskin bir tarihî başlangıç veya bitiş noktası olmaktan çok Türkiye'nin çağdaş tarihî tecrübesinde sonraki dönemleri derinden etkileyen bazı hususlar dikkate alınarak

²³ Yaşayan bir örnek için bkz; Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu I**, 2. Bs., İst., Diriliş Yay., 2003, s. 50-60.

yapıldı. Bu hususlardan birisi, II. Meşrutiyet döneminde, önceki dönemlerde başlayan tartışmalar, belli ölçüde hem kendi dilini olgunlaştırarak mecrasını bulmuş hem de kendini daha geniş kitlelere aktaracak yayın imkânlarına kavuşmuştu.²⁴ Nitekim bu dönemde şekillenen fikrî ve siyasi çizgiler ile gündemler bugün bile İslam dünyasını büyük ölçüde etkilemeye devam ediyor.

İkinci sınırlama ise doğrudan Doğu ve Batı kavramları çerçevesinde ele alınabilecek metinler ekseninde yapılmıştır. Osmanlı merkezinde yapılan bu tartışma hem Osmanlı teb'ası olan Müslüman âlimlerin ve entelektüellerin tutumlarını hem de onların derin etki alanında bulunan büyük İslam coğrafyasının karşı karşıya bulundukları meseleyi anlamaya imkân sağlayabilecek bir nitelik taşıyor. Zaten Osmanlı mirasının bir parçası olan bu dergiler de hem gündemleri hem de yazar kadrosu itibarıyla bugünkü coğrafi ve siyasi kavramlarla ifade edersek bir yanıyla Avrupa'nın ortalarından Hind-Alt kıtasına ve Çin'e diğer yandan da Timbuktu'dan Tataristan'a yayılan geniş bir coğrafyada yaşayan Müslümanların ortak ürünü olarak görülebilir.²⁵ Nitekim Osmanlı Devleti hem hilafet sahibi hem de Avrupalı devletlerin işgallerine karşı nispeten bağımsızlığı koruyan bir güç odağı olması sebebiyle Müslümanlar arasında doğal bir merkez konumundaydı. Bu yüzden Osmanlıda meydana gelen pek çok uygulama Osmanlı dışındaki Müslümanların düşüncelerini de önemli ölçüde etkilemekteydi. Hindistan'da, Kahire'de ve Hicaz'da yapılan Hilafet Kongreleri bu etkinin çok çarpıcı örnekleri olarak tezahür etmiş tarihî hadiselerdir. 1919 Kasım-Aralık aylarında Sivas'ta üç oturum hâlinde düzenlenen İslam Kongresi ise sözünü ettiğim tarihî ve coğrafi derinliği gösteren başka bir çarpıcı örnektir. Bu etkinin ulus-devlet döneminde de devam ettiğini gösteren İslam

²⁴ Basının dönemin fikir ve siyaset hayatına etkisi hakkında örnek olarak bkz., K. Karpat, **a.g.e.**, s.213-246; Zafer Toprak, **Fikir Dergiciliğinin Yüzyılı**, *Türkiye'de Dergiler Ansiklopediler (1849-1984)* içinde, İst. 1984, s. 13-54.

²⁵ Bu coğrafi derinlik *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinde yazı yazar isimlere bakıldığında rahatlıkla görülebilecektir; bkz., *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergisinin bazı yazarları: Abdülhak Hamid (Tarhan), Ağaoğlu Ahmed, Celal Sahir (Erozan), Cemil Sena (Ongun), Cenab Şahabeddin, Hüseyin Cavid, Hüseyin Daniş (Pedram), İbrahim Edhem Temo. Gaspıralı İsmail, Musa Carullah Bigiyef, Müftüoğlu Ahmed Hikmet, Mısır'dan M. Ferid Vecdi ve M. Abduh, Kazanlı Halim Sabit, Ahmed Ağayef, Çekeşseyhizade Halil Halid, Troytskili Ahmed Taceddin, Tunuslu Salih Şerif et-Tunisi, Afgan Emiri Abdurrahman Han, Manastırlı İsmail Hakkı, İsmail Gaspıralı, Akçuraoğlu Yusuf, Abdurreşid İbrahim, Ali Şeyhu'l-Arab, Mehmed Akif, Kazanlı Ayaz, Manastırlı İsmail Hakkı, Kudüslü Ali Rıza en-Neşâşibi, M. S.(Sad) Buhari gibi Osmanlı coğrafyasını aşan bir yazar kadrosundan bazılarıdır.

Kongreleri de bu çerçevede düşünülebilir.²⁶ Keza Hind-alt kıtasının en bilinen entelektüellerinden olan Muhammed İkbal'in yazılarında ve şiirlerinde Ziya Gökalp'e ve özellikle de Said Halim Paşa'ya yaptığı atıflar bizim önermemizi teyit eden etkileyici örneklerdir.²⁷ Yine de biz doğrudan Osmanlı merkezindeki gelişmeleri önceleyen ve bu gündem ekseninde diğer meseleleri hesaba katan yazılarla sınırlı bir çalışma yaptığımızı ifade etmeliyiz.

Elbette farklı eğilimlerin ve tercihlerin oluşturduğu bir birikim olarak II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesini tek katmanlı ve homojen algıların dünyası olarak değil vakıayı kendi bağlamında açıklamaya imkân sunan çok katmanlı bir varlık alanı olarak ele almamız gerekmektedir. Oysa Bernard Lewis'in tasvir ve ifadelerinden de görülebileceği gibi meseleyi ilericilik-gericilik ikilemi içerisinde ele alan yaklaşımların yaygın bir okuma biçimi olduğu görülmektedir.²⁸ Nitekim Niyazi Berkes de Lewis ile benzer bir yol takip eder ve süreci 'ileri-geri', 'aydın-yobaz' gerilimi çerçevesinde okur.²⁹ Onun dilinde yaşanan "çağdaşlaşma" sürecidir. Çağdaşlaşma da ancak kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulmakla mümkün olabilir.³⁰ Batı'yı ileri ve merkez, diğer her ülkeyi, kültür havzasını ve medeniyet birikimini ise geri ve çevre olarak gören bu yaklaşımlar modernleşme-din ilişkilerini de irtica kalıbı çerçevesinde ele almaktadır. Tunaya'nın dilinden aktararak ifade edersek Türkiye'nin yakın tarihinin ana çatışması; "devrimciler ile devrim

²⁶ 10 Aralık 1931(6 Şaban 1350) tarihinde Kudüs'te düzenlenen İslam Genel Kongresi dikkate değer bir örnektir. I. Dünya Savaşı'nın galibi İtilaf Devletleri'nin sömürgeci altında bulunan Müslüman ülkeleri bağımsızlıklarına kavuşturmak için, bu ülkelerde İslam ihtilali organize etmeyi planlayan örgütlerden birisi olan Muvahhidin Cemiyeti bu kongreyi düzenlemiş ve Türkistan'a, Kafkasya'ya, Rusya'nın Asya'da kalan kısımlarına, Hindistan'a, Afganistan'a, Belucistan'a, İran'a, Cava'ya, Muskat'a, Suriye'ye, Sumatra'ya, Irak'a, Kuzey ve Orta Afrika'ya özel temsilciler göndermişti. Bu kongre ile ilgili ayrıntılar için bkz., Sinan Tavukçu, "**Bilinmeyen Sivas İslam Kongresi I-II-III**", <http://www.haber10.com/makale/17357/#.VYqCuvntmko>; genel olarak Hilafet Kongreleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Metin Hülagü, **İslam Birliği ve Mustafa Kemal**, İst., Timaş Yay., 2008.; K. Kemal Aziz, **Hind Hilafet Hareketi Belgelerle (1915-1933)**, İst., Mahya Yay., 2015.

²⁷ Bkz; Muhammad Iqbal, *Roconstruction of Religious Thought in Islam*, Stanford, California-2012, p. 123-127; Muhammed İkbal, **Câvitnâme**, çev: A. Schimmel, K.B.Y. Tercüme Eserler Dizisi:73, Ank. 1989, s. 172-200.

²⁸ Lewis'in kullandığı ifadeler bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. Onun Paris sefiri Halet Efendi için kullandığı "inanmış bir gerici" (s. 70, 71), siyasi muhalifler için "gerici kuvvetler" (s. 267), "Reşit Paşa gericiler tarafından birkaç defa yerinden edildi" (s. 114), "Bir anlamda Servet-i Fünûn grubu ve kendilerine verdikleri adla Edebiyat-ı Cedide, muhafazacı ve gerici idi." (s. 190) gibi ifadeleri bu tutumu yansıtan örneklerden bir kaçıdır.

²⁹ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yayına Haz: Ahmet Kuyaş, Y.K.Y., 18. bs., İstanbul, 2012, s. 23.

³⁰ Bkz., N. Berkes, **aynı eser**, s. 19.

aleyhtarı... gruplarla birleşerek kabaran gelenekçiler” arasındadır.³¹ Neticede Tunaya da süreci Batılılaşma olarak kavramlaştırır ve olayları ve fikir akımlarını bu eksene göre olumlu ya da olumsuz bir çepere alarak değerlendirir.³²

Meseleyi anlama-yorumlama ekseninde değerlendiren Şerif Mardin ise olup biteni Batı’dan “çevre”ye tek yönlü bir aktarım serüveni etrafında değerlendiren indirgemeci yaklaşımların aksine meseleyi sürekli değişen, çok yönlü ve kendi içinde pek çok çelişki barındıran bir zeminde ele alır ve bu durumu bir “tahsis ediş” olarak kavramlaştırır.³³ Batı’yı mutlak bir merkez olarak görmenin yanlışlığını ihsas eden bu yaklaşımına rağmen Mardin de Osmanlı devlet sistemi ve düşünce yapısının değerlendirmesini yine Avrupa’da olanın burada olup olmadığına bakarak yapmaktadır. Mesela, onun Osmanlı düşüncesinin kısa vadeli, pratik ve devlet için geçerli çözüm yolları aramayı önceliğine dair değerlendirmesi ile dinî düşüncenin felsefî düşüncenin oluşmasını engellediği çıkarımının Batı’yı merkezleştiren bir bakışın yansıması olduğu açıktır.³⁴ Yine de Mardin’in Osmanlı toplumunun yapısal özelliklerinin işleyen sürece olan etkisine müessir bir rol atfetmesi önemlidir.³⁵

Düşüncenin tarihî-sosyolojik bağlamla irtibatını çalışmalarında dikkatle vurgulayan kişilerden bir diğeri de Şükrü Hanioglu’dur. Hanioglu günümüzde dahi etkisini sürdüren otoriter "Baticılık" ve "modernleşme" tezlerine rağbet etmez. Ona göre bu otoriter modernleşme tezlerin önemli bir nedeni “Cumhuriyet Baticılık ve Asriliği'nin on sekizinci asır Fransız ve ondokuzuncu asır Alman popüler materyalizmlerinin sentezinden oluşan bir maddeciliği "Batı", "modernlik", "çağdaşlık" ve "sekülerlik" tanımlarının olmazsa olmaz öğeleri hâline getirmiş olmasıdır.”³⁶ Hanioglu’na göre tek bir modernlik değil "modernlikler" olabileceği anlaşıp "Batı'nın aslında tabii değil yaratılan bir kavram olduğu, monolitik bir

³¹ Tarık Zafer Tunaya, **İslâmcılık Akımı**, İst. Bilgi Üniversitesi Yay., 2. Bs., İst. 2007, s. xviii.

³² Tunaya’nın “Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri” adlı çalışmasının adı gibi içeriği de bu tespitimizi doğrulamak için yeterli veri barındırmaktadır. Bkz; Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İst. 1960.

³³ Ş. Mardin, **Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Makaleler 5**, çev: Elçin Gen-Murat Bozluolcay, 3. Bs., İletişim Yay., İst. 2013, s. 102,198.

³⁴ Bkz., Şerif Mardin, **Jöntürklerin Siyasi Fikirleri**, 2.bs., İletişim Yay., İstanbul 1983, s. 13-14.

³⁵ Bkz., Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi, Makaleler 4**, 8. Bs., İletişim Yayınları, İst. 2000, s. 243-244.

³⁶ M. Şükrü Hanioglu, **Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, Bağlam Yay., İst. 2006, s. 50-51.

yapıya atıfta bulunmadığı kabul edildiğinde bu temeldeki bir "modern-modern olmayan" veya "Batılılaşmış-Batılılaşmamış" tartışmasının fazla da anlamlı olmadığı kendiliğinden ortaya çıkacaktır.”³⁷ Hanioğlu’nun burada olup biteni, toplumun ve devletin kendi iç dinamikleri içinde anlama çabası, onu dış dünyada olup bitenle irtibat kurarak karşılaştırma yapmaktan alıkoymaz. Bilakis o bu karşılaştırmalar aracılığıyla hem dış dünyada hem de burada olanın benzerliklerini ve kendine özgü yanlarını görmeye imkân sunan bir yaklaşımı özellikle gözetir. Bu yaklaşımı ile Hanioğlu Said Halim Paşa ile büyük bir benzerlik gösterir. Ne var ki o da on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı yenilenme çabalarını, yaygın değerlendirme biçimine uygun olarak Batılılaşma parantezinde okur. Bu sebeple de Batı dünyasında elde edildiği varsayılan birçok kazanımın, bizim de elde etmemiz gereken şeyler olduğu kabulünün onun değerlendirmelerinde önemli bir belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.

Dönem hakkında yapılan çalışmalar içinde İsmail Kara’nın çalışmalarının ciddi bir külliyat oluşturduğu bilinmektedir. Gerek ele aldığı konuların çeşitliliği gerek yenilenme çabalarının kendi geleneklerimizi mecrasından çıkarmakla ilgili değerlendiren yaklaşımı onu bahsi geçen bilim insanlarından ayırmaktadır. Bu yaklaşımına uygun olarak Kara, II. Meşrutiyet dönemi fikir akımlarının farklılıklar yahut karşıtlıkları yerine ortaklıkları ekseninde ele alınmasını önerir. Karşıtlık esasına göre yapılan tasniflerin sınırlılıklarına değinen Kara’ya göre, “farklar ne kadar önemli olursa olsun bu akımların başat özelliği, her birinin modernleşme hareketlerinin bir neticesi ve bu sebeple de modern ve modernleştirici oldukları” gerçeğini esas alan bir yaklaşıma ihtiyaç bulunmaktadır. Kara’ya göre adı ne olursa olsun II. Meşrutiyet döneminde yapılan tüm fikrî tartışmalar, devletin bekası için tehdit edici bir varlık olarak kabul ettikleri Avrupa’nın nasıl algılanacağı sorusu etrafında teşekkül etmiştir.³⁸

Kuşkusuz bu ortak payda vurgusu önemlidir. Kara bağlam olarak yenilikler, değişmeler, tadiller üzerinde cereyan ettiğini belirttiği bu değerlendirmelerde “aktüel ihtiyaçlar, zaruretler veya icbarların eşliğinde ortaya çıkan yenilik ve tadil

³⁷ M. Ş. Hanioğlu, *aynı eser*, s. 51.

³⁸ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, “**Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?**” 1. Bs., Dergah Yay., İst. 2003, s. 43-44.

abalaları”nın geleneksel yapıların, teamüllerin ve düşünme-algılama çerçevelerinin üzerinde/yanında/karşısında cereyan ettiğini belirtir. Buradan hareketle de Kara, yeni olanın tasviri için kullanılan ifadeler ile ona yüklenen değerlerin “yeni olanın mutlak iyi, kadim/geleneksel olanın ise mutlak kötü (veya tersi) olduğu” şeklinde tezahür ettiğini vurgular.³⁹

Yukarıdaki ifadelere dikkatle bakıldığında Kara’nın bu değerlendirmesi de yeni olarak önerilen ve yahut yapılan hemen her tür girişimi Batı’yla uyum çabası olarak değerlendiren yaygın akademik çerçeveyle uyumlu bir değerlendirmedir. Oysa tezimizin çıktılarında da görülebileceği gibi, II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinde korunması gereken ile vazgeçilmesi ve yahut yenilenmesi gerekeni belirlerken de neyin, nereden ve ne kadar alınması gerektiğini tercih ederken de “yeni” yahut “eski” olmanın değil ihtiyaçlar ve değerler ekseninde bir tercihte bulunmanın esaslı bir ilke olarak dikkate alındığını görüyoruz. Hatta bu “sınır tayin etme” hassasiyetinin belirleyici bir çerçeve olarak muhitlerin tercihlerini şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Tezimizin örneklem alanını oluşturan iki derginin farklılığını da bu bağlamla irtibatlı olarak değerlendirmemiz gerekir. Aksi hâlde oluşan miras, Batı modernleşmesi dolayımından ele alan yaklaşımlar *Sırat-ı Müstakim* ile *İctihad*’ın tutumu arasında köklü farkı ikincilleştirmeye yol açacaktır. Yukarıda bahsettiğimiz hemen tüm değerlendirmeler, önemli bazı farklılıklar içerse de nihai olarak Müslümanların her türden yenilenme girişimini, talebini ve ortaya koydukları hasılayı Batı’nın mutlak anlamda belirlediği bir sonuç olarak görmekte-dirler. Zira bu okuma biçimine göre Müslüman âlimlerin kendinden önceki tarihî-sosyolojik bağlamda şekillenmiş her türden kavram ve kurumla ilgili hemen her türden ve seviyeden değişim talebi, Avrupa modernliğinin belirleyiciliğine maruz kalmanın doğurduğu bir durum olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla da süreç modernleşme-Batılılaşma ekseninde ele alınmakta ve kavramlaştırılmaktadır. Onun içindir ki Müslümanların ortaya koyduğu mirasın hemen tamamına dair nesneleştirici bir yaklaşımın bu değerlendirmelere hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Oysa II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesi bir yandan Avrupa’da olup biteni anlamaya çalışırken diğer taraftan da ana akım İslam tarihî tecrübesi ile doğrudan irtibatını sürdürmeye devam ediyordu. Bizim kanaatimize göre Müslümanların tarihin farklı dönemlerinde çeşitli meydan okumalar karşısında inşa ettikleri cevaplarla bu

³⁹ Bkz., İsmail Kara, **aynı makale**, s. 11-71.

dönemde oluşan dil arasında güçlü irtibatlar bulunmaktadır. Nitekim *Sırat-ı Müstakim* dergisinin kavram birikiminin seleflerinin mirası ile ciddi bir kopuş göstermediğini söyleyebiliriz. Derginin dilinde gözlemlenen değişimin yeni ihtiyaçlar karşısında kendini yeniden inşa etmek şeklinde anlaşılması için elimizde bulunan gerekçeler, bu değişimleri modernleşme olarak tanımlamaya göre daha fazladır. Keza *İctihad* dergisi çevresinin karşı karşıya bulunulan meseleyi anlama biçimi ve ileri sürdükleri çözümler ile *Sırat-ı Müstakim* arasındaki fark, sıradan bir fark olmaktan çok köklü bir var oluş tercihi olarak okunmalıdır. İki dergi çevresinin değerlendirmeleri arasındaki benzerlikler, bu değerlendirmemize mani değildir. Sözü geçen farklılıkları da ortak noktaları da anlamak için çok veçheli bir okumaya ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Nitekim Kemal Karpaz da Osmanlı'daki yeniden yapılanma sürecini uluslararası olaylar kadar iç dinamiklerin de etkilediğini ifade eder. Karpaz, iç dinamikler içerisinde de dinî uyanış hareketlerinin ayrı bir yeri olduğunu ve “dinî uyanış hareketlerinin yol açtığı aşağıdan gelen devrim dikkate alınmadıkça” Osmanlı'nın yeniden yapılanma sürecinin tutarlı bir açıklamasının yapılamayacağını ileri sürer.⁴⁰ Düşüncenin bizatihi olup bitene etkisini dikkate alan Karpaz, fikirleri ve fikir adamlarının gördüğü fonksiyonu dönemin demografik, kurumsal, ideolojik ve uluslararası ilişkilerinde yaşanan gelişmelerle irtibatı içerisinde anlaşılabilmesine imkân veren bir yaklaşımla ele almaktadır.

Recep Şentürk ise Türk düşüncesinin yaşadığı değişimi, düşüncelerin toplumdaki temsilcileri ve taşıyıcıları olan kişi ve grupların serüveni ile birlikte ele alır. Ona göre bu meseleyi ancak düşünce sosyolojisi yöntemi ile daha bütünlüklü ve bağlamına uygun bir şekilde açıklamak mümkün olabilecektir. Şentürk'e göre Türk düşünce geleneği, geniş anlamıyla Fıkıh ilmiydi. Bu sebeple son dönem Osmanlı düşüncesinde yaşanan tartışmaların hemen tüm tarafları da kendilerini Fıkıh söylemi çerçevesinde ifade etmişlerdi. Ona göre, yaşanan bir dizi değişim sonucunda Osmanlı siyasi sistemi, “kendini ayakta tutan ve kendisinin ayakta tuttuğu bilgi sistemi ile birlikte çökmüştü.”⁴¹ Ona göre bu çöküş sadece Osmanlı ile sınırlı bir dünyayı değil bir bütün olarak İslam ümmetini etkisi altına almış bulunmaktadır. Şentürk'ün yaklaşımında Avrupa karşısında yaşanan yenilgilerle Osmanlı sisteminin

⁴⁰ Dış dinamikler ile iç dinamikleri bir arada değerlendiren Karpaz'ın değerlendirmesine örnek olarak bkz; Kemal Karpaz, *İslam'ın Siyasallaşması*, İst. Bilgi Üniv. Yayınları, İstanbul 2004, s. 1-30.

⁴¹ Recep Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıh'tan Sosyal Bilimlere*, 2. Bs., İz Yay., İst. 2017, s. 9-10.

iç yapısında ve bu yapıyı üstlenen aktörlerin konumunda yaşanan değişimler birlikte bu sonucu doğurmuştu. Ne var ki onun da işaret ettiği gibi Osmanlı Devleti'nin mağlubiyetinin bu duruma etkisi hakkında yaygın bir kanaat bulunduğu hâlde Osmanlı özelinde Müslümanların düşünce dünyasında böylesine kapsamlı bir dönüşümün neden yaşandığının yeterince izahı henüz yapılmamıştır.⁴² Bizim yaklaşımımızın ayırt edici özelliklerinden birisi tam da Şentürk'ün işaret ettiği belirsizliği gidermeye katkıda bulunacak bir kabule dayanmaktadır ve Osmanlı'nın yenilenme girişimlerini Batı denilen dünyada olanın transferi olarak görmek yerine Müslümanları da bir özne olarak görmesidir. Çünkü olup biteni hem kendi iç dinamikleri hem de burada olup bitenin dış dinamiklerle etkileşimi içerisinde ele almak ancak böyle bir yaklaşımla mümkün olabilecektir. Nitekim İbn Haldun'un umranı iki seviyeli bir diyalektik ile açıklayan yaklaşımı, bu konuda bize yol gösterici bir model sunmaktadır. Onun yaklaşımında hem iç çatışmalar ve elitlerin devridaimi hem de dış çatışmalar ve medeniyetlerin devridaimi, umranın oluşumu ve değişimi üzerinde etkilidir. II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesini de bu yaklaşımla ele aldığımız takdirde tüm medeniyetlerin tabi oldukları ictimai ve tarihî kanunlara Müslümanların da tabi olduğunu teslim etmemiz gerekir. Lakin İbn Haldun'un yaklaşımını esas aldığımız takdirde Müslümanların kurduğu medeniyetin diğer tüm medeniyetlerden önemli birtakım farkları olduğunu da dikkate almamız gerekmektedir. Bu farkların en önemlisi, İslam medeniyetinin esasında naklî ilimlere dayalı olması gerçeği bulunmaktadır.⁴³ Bizatihi fikrin doğrudan insanın istikametine olan etkisini teslim eden 'düşünce sosyolojisi'ni yöntem olarak kullandığımız takdirde II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesi üzerinde Müslüman kalma ısrarı gösteren ulemanın ve siyaset yapıcılarının mükteseplerini de bu zaviyeden ele almak mümkün olabilecektir. Bu durumda dönemin düşüncesini hem fikrin istikamet tayin edici niteliğini hem de elitlerin ve medeniyetlerin devridaiminin etkisini dikkate alarak açıklamanın isabetli olacağını söyleyebiliriz.

⁴² R. Şentürk, *aynı eser*, s. 10.

⁴³ Recep Şentürk, *İbn Haldun: Güncel Okumalar*, "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun?", İst. 2009, İz Yay., s. 252.

Yöntem

II. Meşrutiyet döneminin Türk düşüncesinde Doğu-Batı algısını, karşıt fikir akımlarına mecra olmuş iki dergi örneğinden hareketle araştıran bu çalışma, uluslararası siyaset ile iç politika ve sosyal yapıdaki değişmeler arasındaki tutum alışların irtibatını anlamaya odaklanacaktır. Buna bağlı olarak çalışmamız bu iki muhitin inşa etmeye çalıştıkları yeni dili, Doğu ve Batı kavramları özelinde tespit etmeyi amaçlamaktadır. Yazıları incelerken dile getirilen düşüncelerin toplumdaki temsilcileri olan kişi ve grupların serüveni ile irtibatını dikkate alarak açıklamaya çalışacağız. Böylece II. Meşrutiyet döneminin Batılılaşmacı ve İslami yenilenmeci akımlarına mensup iki mahfilin gerilimlerini sosyolojik bir gözle inceleme imkânı bulmuş olacağız. Bilgiyi toplumsal ve tarihî şartlara indirgeyen “bilgi sosyolojisi”nin ya da bilgiyi bir anlamda inşa eden öznelerden bağımsız olarak ele alan “düşünce tarihi”nin yaklaşımlarından farklı olarak “düşünce sosyolojisi” yöntemi, söylemin bizatihi ilişkileri kurmada belirleyici olduğu varsayımından hareket eder. Düşünceleri saf olgular olarak ele almak yerine bu düşünceleri temsilcileri ve taşıyıcıları olan kişi ve grupların serencamı ile birlikte ele almayı ihmal etmeyen bu yöntem, fikirleri tarihin ve sosyo-kültürel şartların bir ürünü, düşüncenin taşıyıcıları olan özneleri de çıkar çatışmalarının basit bir yansıması olarak görmez. Ancak çıkar çatışmalarını ve tarihî ve sosyolojik bağlamın düşüncelerin şekillenmesine ve değişmesine etkisini de dikkate almamız gerekmektedir. Bu bağlamda yazarların Doğu ve Batı algılarındaki benzerlikler kadar farklılıklar da meseleyi açıklığa kavuşturmak için elzemdir. Bu benzerliklerin ve farklılıkların anlaşılabilmesi için ise söylemin ve söylemi inşa eden faillerin içinde yer aldıkları tarihî-sosyolojik-siyasi bağlamın analizinin yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

Düşüncelerin oluşumunu ve dönüşümünü hem düşüncelerin bizzat kendisinden hem de onları savunanların karşılıklı ilişkilerinden bağımsız incelenemeyeceği açıktır.⁴⁴ Bu gerçekten hareketle, dergilere yansıyan iki farklı söylemin savaşılar, göçler, işgaller ve sistem değişiklikleri kadar söylemin taşıyıcısı olarak bizzat yazarların beslendikleri kaynakların ve konumlarının süreçten nasıl etkilendiği gibi hususlarla irtibat hâlinde açıklayacağız. Böylece mezkûr iki ana akım arasındaki benzerlikler gibi farklılıkların da yerel ve yerel-olmayan boyutlarını açıklığa kavuşturmak

⁴⁴ Bu yaklaşımla ilgili olarak bkz., R. Şentürk, **a.g.e.**, s. 15.

mümkün olabilecektir. Binaenaleyh “düşünce sosyolojisi” yönteminin *İctihad ve Sırat-ı Müstakim* dergilerinde yayınlanan yazıların aynı dönemde yaşanan uluslararası siyaset ile iç politika ve sosyal yapıdaki değişimlerle irtibat hâlinde ele alınmasına imkân verdiğini düşünüyoruz.

Tezde söylemler ile temsil ettikleri yeni siyasi ve ideolojik konumlanışın açıklamasına odaklanıldığı söylenilebilir. Söylemin inşasını anlamayı eksene alan bu yaklaşımın, farklı mecralarda dile getirilen söylemleri ortak bir payda çerçevesinde ele alıp alamayacağımızı test etmeyi ve mukayeseli olarak değerlendirmeyi mümkün hâle getireceğini düşünüyoruz.⁴⁵ Elbette ki fikirleri insanlar oluşturur ve neşreder bu yüzden temsil kabiliyeti yüksek kişilerin eserleri veri kaynağımız olacaktır. Ne var ki tek tek kişileri değil kişilerin de içinde yer aldığı düşünce akımlarının izini sürmek daha işlevsel bir yaklaşımdır. Zira bu yaklaşım söylemleri ve oluşum zeminlerini esas alan bu çözümleme, farklı söylem çevrelerinde konuşlandırılan yaklaşımları karşılaştırmaya daha fazla imkân verecektir. Bu çerçevede Said Halim Paşa, Şerif Mardin, Kemal Karpat, Reinhart Koselleck ve Recep Şentürk’ün eserlerinden azami ölçüde istifade ettiğimi ifade etmem gerekir. Önce dil, düşünce ve dünya arasındaki irtibatı anlamak için Said Halim Paşa’nın *Buhranlarımız*, Kemal H. Karpat’ın *İslam’ın Siyasallaşması*, Şerif Mardin’in *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* ile *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* kitapları ile Reinhart Koselleck’in *Kavramlar Tarihi*, *Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar* kitabı ve Recep Şentürk’ün *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere* kitaplarını okuyarak işe başladık. Bu irtibatı ararken bir yandan da doğrudan dergilerdeki ilgili yazıları okumaya devam ettik. Yazıları ve ikincil kaynakları okudukça yeniden yönetime dair okumalarımızı gözden geçirmeye devam etme ihtiyacı duyduk. Organik bir sürecin işlediğini ifade etmemiz gerekiyor. Yönetime dair kabullerin yazıların okunuşuna, yazıları okudukça da yöntemi geliştirmeye devam ettiğimizi ifade etmeliyim.⁴⁶ Böylece bilgi sosyolojisi, söylem analizi ve

⁴⁵ ‘Söylemin nasıl inşa edildiğinden çok kurucu arayışını önceleyen tartışmalar son birkaç yıldır Türkiye’de rağbet görmektedir. Bu tartışmanın bütünüyle gereksiz olduğunu düşünmemekle beraber ufuk açıcı bir tartışma olmaktan çok aktüel kabulleri ve gerilimleri tahkim veya mahkûm etmeye sebep olduğunu düşünüyorum. Tartışma ile ilgili örnek bir çalışma için bkz., Mümtaz’er Türköne, **İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yay., 1991.

⁴⁶ Said Halim Paşa’nın **Buhranlarımız ve Son Eserleri** (hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, 6. Bs., İst. 2009); Recep Şentürk’ün **Türk Düşüncesi Sosyolojisi Fıkıhtan Sosyal Bilimlere** (1. Bs., İst. 2008, Etkileşim Yay.); Kemal H. Karpat’ın **İslam’ın Siyasallaşması** (1. Bs., Bilgi Üniversitesi Yay., İst. 2004), Şerif Mardin’in **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908** (2. Bs., İletişim Yay., İst. 1983);

kavramlar tarihi çalışmalarının sunduğu imkânlardan da istifade etmiş olduk.⁴⁷ Ancak çoklu yöntem kullanmanın sunduğu imkân aracılığıyla Türk düşüncesinin Doğu ve Batı algılarında belli bir tarihî dönemde meydana gelen değişimini farklı zaviyelerden gözlemlemek ve izah etmek mümkün olabilecektir. Bunu başarabildiğimiz oranda, II. Meşrutiyet Türk düşüncesi *sui generis* bir miras olarak değil bilakis İslam Türk düşünce geleneğinin iç dinamikleri ile on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında yaşayan Müslümanların yüzyüze geldikleri sorunlara çözüm arama çabalarının oluşturduğu müktesebatın etkileşiminden doğan bir tezahür olarak görülebilecektir. Bu sebeple bilgiyi büsbütün tarihî ve sosyolojik bağlamın bir ürünü olarak ele almak yerine bizatihi söylemin ilişkilerin kurulmasına ve serüvenine etkide bulunduğunu dikkate almayı tercih ettik.⁴⁸

Böyle bir meseleyi ele almanın en faydalı yollarından biri, Lord Lindsay'ın geliştirdiği “etkili fikirler” kavramıyla izah edilebilir. L. Lindsay bu durumu şöyle ifade eder: “Siyasi teori... gerçekte ilgilidir fakat hususi bir tür gerçektir. Vazifesi, siyasi bir organizasyonu ayakta tutmada gerçekten etkili olan maksat ve idealleri anlamaktır.”⁴⁹ Bu yaklaşımdan da istifade ederek, çağdaş Türk düşüncesinin tesis edildiği bir süreçte, bu ideallerin hangi unsurlara göre nasıl değiştiğini belirlemeye çalıştık. Yine de temsil kabiliyeti yüksek metinler olan bu metinlerin kavram-tarihsel bir analizin

Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (1. Bs., İletişim Yay., İst.1996.) ve özellikle de **Türkiye, İslam ve Sekülerizm** (3. Bs., İst. 2013, İletişim Yay.), Reinhart Koselleck'in **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatik Üzerine Araştırmalar** (2. Bs., İletişim Yay., İst. 2013) adlı kitapları tez boyunca bana kılavuzluk yapan çalışmalar oldu.

⁴⁷ Düşünceleri tarihî ve sosyolojik bağlamı içerisinde değerlendirmenin başarılı örneklerinden birisi Kemal H. Karpat'ın **İslam'ın Siyasallaşması** (1.bs., Bilgi Üniversitesi Yay., İst.2004.) adlı çalışmasıdır. Karpat fikirleri ve fikir adamlarının gördüğü fonksiyonu, dönemin demografik, kurumsal, ideolojik ve uluslararası ilişkilerinde yaşanan gelişmelerle irtibatı içerisinde anlaşılabilmesine imkân veren bir yaklaşımla, bir kavramın yahut kurumun varoluş zeminini ve icra ettiği işlevi açıklığa kavuşturmada dikkate alınması gereken bir yöntem kullanmaktadır. Başka bir örnek de Şerif Mardin'in çalışmalarıdır. Mardin, (bkz., **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908**, 2. Bs., İst., İletişim Yay., 1983.; **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 1. Bs., İletişim Yay., İst.1996.) ve özellikle de **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**, 3. Bs., İst. 2013, İletişim Yay.) farklı bilgi blokları arasında sıkışmadan, hem düşüncenin, kurumların ve süreçlerin nasıl bir oluş zemininde vücut bulduğunu hem de bugünün verili dünyasını nasıl etkilediğini bizlere gösteren çalışmalara öncülük etmiş bir bilim insanıdır.

⁴⁸ Bu konuda Prof. Dr. Recep Şentürk'ün **Türk Düşüncesi Sosyolojisi Fıkıhtan Sosyal Bilimlere** (1. Bs., İst. 2008, Etkileşim Yay.) adlı çalışması ilginç bir örnek olarak bizlere üzerinde durulması gereken bir çerçeve sunmaktadır. Şentürk bu çalışmasında söylemin ilişkilerdeki kurucu rolünü ihmal etmeyen bir yaklaşımla Fıkıh ve Sosyal Bilimler Osmanlı son dönemindeki karşılaşmasını izah eder. Meseleyi varlık tasavvuru ve bilgi sistemlerini kendi gelenekleri içerisinde değerlendiren ve karşılaştırma yapma imkanı sunan bu tür çalışmaların büyük bir ihtiyaç olduğunu düşünüyorum.

⁴⁹ A. D. Lindsay, **The Modern Democratic State**, London University Press, 1943, I, 45, Aktaran; Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yay., 11. Bs., İstanbul 2013, s. 12-13.

sağladığı avantajla beraber taşıdığı risk, Reinhart Koselleck'in dikkat çektiği Karl Marx'ın bir alıntısında çok güzel gösterilebilir.

“Komünist Manifesto’da şöyle denir: ‘Bugüne kadarki tüm toplum tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir.’ Bu pragmatik cümlede, dilsel başarı, üst düzeyde karmaşık süreçleri ortak düzleme bir üst kavramla ele almak olan iki kolektif tekil kullanılmıştır: Bu üst kavram, eskiden çoğulu ardından sürükleyen şimdiyse tekilleştirilmiş bir terim olan ‘tarih’tir. Keza bugüne kadarki tüm toplumlar üst düzeyde karmaşık bir ortak düzleme çıkartılır. Öyle ki bu yerküre üzerindeki heterojen ve çok sayıdaki farklı toplumların toplamı ortak bir kavrama oturtulur. Eskiden tanımlamış oldukları hâlâ da tanımlayabilecekleri ampirik ayrıntılar, bu kolektif tekillere geri alınmış olsaydı, bu alıntının şöyle olması gerekirdi: ‘Bugüne kadarki tüm toplumların tarihleri, sınıf mücadelelerinin tarihleridir.’ Böyle bir cümlenin açık anlamsızlığı hemen göze batar.”⁵⁰

Üst düzeyde karmaşık sosyal veya politik tecrübeleri, tüm tecrübeleri bir araya getiren ortak bir kavrama oturtan Doğu ve Batı gibi ucu sonsuza dek açık kavramlarla açıklamanın mahsurlarını hep akılda tutmak gerekmektedir. Bu yüzden Doğu ve Batı kavramlarının kullanılmaları öncesinde ve eş zamanlı olarak birlikte kullanılan başka kavramlarla bu kavramların anlam farklılıklarını karşılaştırma ihtiyacı, bizi kavramsal tarih çalışmalarının imkânlarından istifade etmeye yöneltti. Bu yöntemin sağladığı imkânlarla mezkûr kavramların tarihinin bir temel kavramlar tarihi olarak tercüme edilmesi için gerekli iki temel özelliği taşıyıp taşımadığını anlamaya çalıştık. Bu iki temel özellikten birincisi, ‘ikame edilemezlik’, ikincisi de bundan kaynaklanan ‘tartışmalılık’tır. Bu iki özelliğin mevcut olup olmadığının sorgulanması esnasında kavramların nasıl dönüştürüldüğünü tespit etmek mümkün olabilecektir.⁵¹ Kuşkusuz kavramsal tarih çalışmasının bize sunduğu imkânların yanında bazı sınırlılıklar taşıdığını da ihmal etmeyen bir yol izlememiz gerekiyor. Şerif Mardin’in de ifade ettiği gibi kavramsal tarih çalışmaları iki düzeyde yürütülüyor. Bunlardan birincisi, Batı kültüründe öne çıkan ‘özgürlük’ gibi fikrî ya da ‘devlet’ gibi siyasi kavramları ve bunların zaman içerisindeki değişimini derinlemesine anlamayı amaçlıyor. Çalışmanın diğer düzeyinde ise bu kavramların Batı’nın ‘çevre’sine yayılmasının tarihi inceleniyor. Çevre olarak konuşlandırılan

⁵⁰ Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar**, İletişim Yay., 2. Bs., İst. 2013, s.558-559.

⁵¹ R. Koselleck, **a.g.e.**, s. 554.

dünyanın kendi kavramsal dinamiklerini sunabileceği ihtimali ise çok da dikkate alınmayan bir husustur. Bu durum Osmanlı tarihi için özellikle geçerlidir. Bir ‘taşralaştırma’ anlamına gelen bu tutum, Batılı hegemonik söyleme eklemlenmeden hiçbir şeyi anlamamanın imkânı olmadığını söylemiş oluyor hepimize. Oysa yine Mardin’in vurguladığı gibi ‘çevre’ denilen dünyanın ve onun özgün serüveni içinde vücut bulan kavramların kendi tarihlerinin olduğu ve ayrıca çevrede olup biteni ‘anlama’nın sadece düşüncelerin Batı’dan yayılma mekanizmalarını değil kavramsal tarihinin Osmanlı-Türk bileşenlerini de incelemeyi gerektirdiğini varsaymamız gerekmektedir.⁵² Bu sebeple tezde dile getirdiğimiz düşünceler, Osmanlı’nın yenilenmesinin kendine özgü şartları ile bu süreçte kullanılan Doğu ve Batı kavramlarının ‘tahsis edilişi’⁵³ arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik çıkarımlar olarak görülebilir.

⁵² Ş. Mardin, **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**, 3. Bs., İst. 2013, İletişim Yay., s. 130.

⁵³ Kavramların ‘tahsis’ edilişi ile ilgili çarpıcı bir örneği, Fransız Devrimi’nin ‘özgürlük, eşitlik, kardeşlik’ sloganının Osmanlı’daki yansımada görebiliriz. Bernard Lewis’in de yerinde tespit ettiği gibi bu slogan Osmanlı’da bazen ‘hürriyet, adalet, eşitlik, kardeşlik’ şeklinde bazen de ‘özgürlük, eşitlik, ulusallık’ şeklinde sloganlaştırılmıştı. Bkz., Bernard Lewis, **The Emergence of Modern Turkey**, 2. Bs., Londra, 1968, s. 54

BİRİNCİ BÖLÜM

İKİNCİ MEŞRUTİYET DÖNEMİ TÜRK DÜŞÜNCESİ

Giriş

Tanpınar'ın “eskinin içinde yeniyi arayış” olarak tanımladığı gerilimli çabaların, II. Meşrutiyet döneminde belli söylem çerçevelerine kavuştuğunu söyleyebiliriz.⁵⁴ Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk metaforundan istifade ederek söylersek, bu söylemler etrafında kümelenen hemen herkesin muradı Hüsn'e ulaşmaktır lakin herkesin Hüsn'ü gibi ona ulaşmak için tercih ettikleri yol da aynı değildir. Ele geçirdikleri takdirde muradına ulaşmak için gereken eczayı elde etmiş olacakları Kimya, başlı başına bir tılsımdır. Bu tılsım elde edildiğinde herkesin muradına ereceği varsayılmaktadır. Oysa II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinden ne anlaşılması gerektiği, bir sınır tayin etmek için hangi ölçünün esas alınacağı ve nasıl bir yol izleyerek inceleme yapmanın meseleyi vuzuha kavuşturmaya elverişli olduğu gibi hususlar hâlâ tartışma konusu olamaya devam ediyor. Doğal olarak modernist paradigmanın belirleyici olduğu bir zamanda, bir Türk düşüncesinden bahsedilip bahsedilemeyeceği de devam eden bu tartışmalarda özel bir yer işgal ediyor.⁵⁵ Biz de yukarıdaki Şeyh Galib'in ateş meseline atfen bir ateş denizine benzettiğimiz II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinin mahiyetini ve sınırlarını tespit ederek, inceleyeceğimiz dergilerin vasatına dair bağlamı belirginleştirmiş olacağız.

Öncelikle belirtmeliyiz ki bu çalışmada, Türk düşüncesi kavramı ile doğrudan Türkçe ile yazılmış ya da Türkçeye çevrilmiş olan eserlerde yer alan düşünceler kastedilmektedir. Çevirileri de Türk düşüncesi kapsamına almamızın sebebi, bu çevirilerin tercih edilmesinin hususi bir anlam içeriyor olması ve çeviri metinde dile

⁵⁴ A. Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, 7. Bs., İstanbul, 1988, s. 136.

⁵⁵ Bkz., İsmail Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?”, *Din ile Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 1. Bs., Dergah Yay., İst. 2003, s. 11-71.; Tahsin Görgün, “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? Osmanlı Düşüncesinin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar”, *Türklük Araştırmaları Dergisi.*, Sayı: 13-14 içinde Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Eylül 2003., s. 29-46.

getirilen düşünceleri doğrudan sahiplenerek ya da eleştiriye tabi tutarak da seçimi yapan kişinin düşüncelerini kamuya sunmasıdır. Bu çerçeveden hareketle, çağdaş Türk düşüncesinin İslami gelenekten, tarihî bağlamdan ve cari tezahürlere bağımsız bir yaklaşımla anlaşılamayacak girift bir olgu olduğunu ifade etmek gerekiyor. Bu yüzden çağdaş Türk düşüncesini anlamak için bazı zorluklarla yüzleşmeyi göze almalıyız. Yüzleşmemiz gereken zorlukların sebeplerinden ikisinin, sonraki süreçler üzerinde tayin edici etkileri olmuştur. Söz konusu sebeplerden birisi, ulemanın müesses konumuna meydan okuyan bir süreç neticesinde oluşan yeni yapının elverdiği yeni entelektüel mecraların ortaya çıkışı ve yeni aktörlerin yükselişidir.⁵⁶ Bir diğer sebep de İslam dünyasının Avrupa devletleri tarafından işgal edilmesi, parçalanması ve ulus-devlet yapılarının ortaya çıkmasıdır.⁵⁷ Dolayısıyla sözü geçen güçlükleri aşarak meseleyi vuzuha kavuşturabilmek için bir yandan tarihî-sosyolojik tezahürleri ile olgunun tespit edilmesine öte yandan da meselenin kendi “tarihî süreklilik”i içerisinde anlamlandırılmasına ihtiyaç duyan çok veçheli bir yaklaşıma ihtiyaç bulunmaktadır. Zira her iki boyut da kendi içinde mürekkep bir süreç olarak vücut bulmaktadır.

Şüphesiz mürekkep bir olgu olarak çağdaş Türk düşüncesinin unsurlarını yerli yerinde konuşlandırmak gerekiyor ki anlama ve anlamlandırma ameliyesinde bir tahrifata yol açılmamış olsun. Bu yüzden bazı temel kabullerin başlangıçta belirlenmesi gerekiyor.

Çalışma boyunca esas alınan kabullerden birincisi şudur; her sosyo-kültürel yapı ya da sistem öncelikle kendi iç dinamiklerinin bir ürünüdür. Bu kabulden hareketle çağdaş Türk düşüncesi diye ifade edilen modern dönem Müslümanlarının zihni, sosyolojik ve siyasi macerasını da bu çerçeveden kalkarak anlamayı denemek gerekmektedir. Aksi bir yaklaşım meseleyi bağlamına uygun olarak anlama imkânımızı zora sokar. Ancak bu kabul, olguların dış çevre unsurları ile etkileşim sonucunda farklı biçimler alabileceğinin inkârı anlamına da gelmemektedir. Bilakis

⁵⁶ Osmanlı’daki bu elit dönüşümü ile ilgili bir başlangıç noktası kabul edilen “aydın”ın doğuşu hakkında bkz., Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 17-20.

⁵⁷ Medeniyetlerin iç dinamikler ile dış dinamikler arasındaki irtibatların etkileşimi sonucu hem elitlerin hem de medeniyetlerin devridaimine etkisi hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz.; Recep Şentürk, “**Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni için Yeniden İbn Haldun?**”, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 16, 2006, s. 102.

‘olguların dış çevre koşulları ile etkileşim sonucunda farklı biçimler alabileceği’ kabulü, tezin çerçevesini büyük ölçüde şekillendirdi dahi denilebilir. Nitekim biz de bu kabule istinaden dünyanın farklı bölge ve ülkelerinde yaşananlarla eş zamanlı olarak Osmanlı İslam coğrafyasında yaşananları birlikte görmeye imkân verecek veriler sunmaya çalıştık. Bu yaklaşımla, meselenin hangi zeminde anlaşılmasını istediğimizi de ortaya koymuş olduk.⁵⁸

İkinci olarak ifade etmeliyiz ki II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesini anlama meselesini sözü edilen zeminle irtibatları içerisinde ele almakla meselenin salt Müslümanların meselesi olmadığını da belirtmek istiyoruz. Bu çalışmada görülebileceği gibi Avrupa dışında yaşayan insanlar, Avrupa’dan gelen kuşatmanın doğurduğu çok boyutlu bir değişme ve çok katmanlı sorunlar yumağı ile karşı karşıyaydılar. Herkesin kendince bir cevap arayışı içerisinde olduğu bir dünyada Müslümanların da kendi zaviyelerinden bakarak bir çözüm arayışına girişmiş olmaları anlaşılabilir bir şeydir.

Esasen Müslümanların geniş ölçekli bir sorunla karşılaşmaları ilk kez XIX. yüzyılda vuku bulmuş da değildir. Müslümanlar daha önce Antik Yunan ve Hind birikimi ile karşı karşıya gelmiş, Haçlı saldırılarına maruz kalmış ve Moğol istilasının doğurduğu sorunlarla uğraşmışlardı. XIX. yüzyılda Avrupalı devletlerin maruz bıraktıkları bu kuşatmaya karşı bir cevap arayışına giren Müslümanların arkalarında büyük bir tarihî birikim olduğunu söylemek, bu yüzden yadırganmamalıdır.

Daha sonraki süreçte de muhtelif mahfillerin tartışmalarına konu edilen asıl sorunlardan birisi tam da bu noktada, Müslümanların bu tarihî birikim ile kurdukları ilişkinin usulü ve mahiyeti ile ilgilidir. Bu hususta, yani çağdaş İslam düşüncesinin mahiyeti ve sınırları hakkında farklı okuma biçimleri oluşmuş bulunmaktadır.

⁵⁸ Bir düşüncenin nasıl ele alınabileceği hakkında bkz.; Tahsin Görgün, “**Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?** -Osmanlı Düşüncesi’nin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine-” M.Ü. Fen-Edebiyat Fak. Türklük Araştırmaları Dergisi, Sayı 13-14, İst. 2003, s. 29-46; İsmail Kara, “**İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not**”, İslamiyat Dergisi, C. 4, S. 4, 2001, s. 37-53. Türk Düşüncesi ile ilgili ilgi çekici bir başka çalışma da Ayhan Bıçak’ın çalışmasıdır. Ayhan Bıçak, Türklerin İslam öncesi döneme ait tasavvurlarını, değerlerini ve kurumsal birikimini araştırarak bu birikimin Müslüman olduktan sonra varlığını nasıl sürdürdüğünü **Türk Düşüncesi-I, Kökenler** (1. Bs., Dergah Yay., İst. 2009) kitabında, bu düşünce yapısının on dokuzuncu yüzyıldan itibaren nasıl bir değişim geçirdiğini ve karşılaşılan sorunlara yönelik nasıl bir çözüm yolu benimsendiğini de **Türk Düşüncesi-II** (1. Bs. Dergah Yay., İst. 2010) kitabında konu edinmektedir. Türk Düşüncesi’nin temel çatışma noktaları, aktörleri ve nasıl anlaşılabilmesi ile ilgili olarak Recep Şentürk’ün **Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere** (1. Bs., İst. 2008, Etkileşim Yay.) adlı çalışması da bu çerçevede değerlendirilmesi gereken bir başka kitaptır.

Müslümanların bu cevap arayışını bir ‘tecdid’ olarak okuyanlar ile ‘modernist Batı düşüncesini masnetmek’ olarak okuyanlar farklı okuma eksenlerini oluşturmaktadır.⁵⁹ Elbette keskin hatları ile bu ikileme tüm meseleyi sıkıştırmak zorunda değildir. Bu yüzden meseleye başka açıdan bakılıp bakılamayacağını da müzakere etmemiz gerekiyor.

Meseleyi anlaşılır kılmanın önünde aşılması gereken sorunlardan birisi de gündelik veya aktüel verilerin çeperine alarak meseleleri anlamaya kalkışan indirgemeci yaklaşımdır. Tarihî olguları ve süreçleri değerlendirmede sık karşılaşılan bu sorun, geçmişî yargılamanın usulü ve ahlakına yeterince değer atfetmeyen bir tutumdan beslenmektedir. Bu yüzden tarihî bir süreçte şekillenmiş fikirleri, olguları ve kurumları kendi bağlamında anlamak gerektiği kabulü bu çalışmada esas alındı. Dikkat edilmesi gereken şey hakkında konuştuğumuz önermeleri dillendiren kişiler vakıayı anında yaşarken bir değerlendirme yapıyor ve somut karşılıkları olan bir hükme varıyorken bizim geriye bakarak, sonuçlarını gördükten sonra değerlendirmeler yaptığımızı hesaba katmaktır. Bu farkındalık, hem tarihî süreçleri ve düşünceleri yerli yerine oturtmaya hem de kendi gerçekliğimizin farkında olmaya vesile olacaktır. Aksi hâlde güncel kabuller ve gerilimler üzerinden konuşlanmanın doğurduğu bir itidalsizliğe mahkûm olmak kaçınılmaz olur. Müslümanların temel kabullerini ve tarihî tecrübesini “yeni” olanı içselleştirmenin enstrümanı yapmaktan endişe duyan insanların hassasiyeti ile sorunların sadece “dışarı”dan gelen saldırılarla izah edilmesini bir nakısa olarak gören ve “iç” bünyede bir tamir imkânı oluşturmak için “yeni”lenmenin gerekliliğini vurgulayan arayışların her türünü mutlaka çatıştırmak gerekmediğini fark etmek için bu ihtiyata ve itidale şiddetle ihtiyacımız bulunmaktadır. Esasen çağdaş Türk düşüncesinin oluşturduğu mirasta bu iki “kaygı”nın ve hassasiyetin her ikisi de bulunmaktadır. Nitekim Müslüman âlimleri ve aydınları bu mirasın hem öncüsü hem taşıyıcısı hem de eleştirmeni olduğunu görmek için sadece bizim de çalışmamızın alanını oluşturan *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerine bakmak bile bize önemli katkılar sunacaktır. Nitekim

⁵⁹ Niyazi Berkes ve Şerif Mardin örneklerini iki farklı okuma biçimi olarak değerlendirebiliriz. Berkes’in **Türkiye’nin Çağdaşlaşması** kitabı, çağdaş Türk düşüncesini okuma biçimlerinin adeta bir ucunu temsil etmektedir. Avamileşmiş ifadesiyle ‘ileri-geri’, ‘aydın-yobaz’ gerilimi olarak süreci okuyan Berkes’in aksine (bkz., N. Berkes, **a.g.e.**, s. 23.) Mardin süreci ‘sürekli değişen, çok yönlü ve kendi içinde pek çok çelişki barındıran bir zeminde bir “tahsis ediş” olarak okumaktadır. (Bkz., Ş. Mardin, **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**, s.102,198); R. Şentürk’ün Tanzimat’ı bir yenilenme olarak okuması da, yaygın anlayışlardan farklı bir okumayı ifade ediyor. Bkz., R. Şentürk, **İnsan Hakları ve İslam: Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar**, Etkileşim Yay., İst. 2007

Osmanlı'da devletin öncülüğünde sürdürülen *yenilik* çabaları Müslüman âlimlerin ve aydınların katkıları ile sürdürülmüş olmasına karşın Müslüman âlimlerin tümüyle muvafakat ettikleri bir süreç olarak da işlemiyordu. Bilakis Müslüman âlimler ve aydınlar daima “modernleşmeye bir sınır tayin etme” arayışı içinde olmuşlardır.⁶⁰

Kuşkusuz bu sınır tayin etme çabalarının ne kadar isabetli olduğu tartışılabilir. Zira özellikle II. Meşrutiyet döneminde Avrupa devletleri oldukça güçlüdür, Müslümanlar ise yenilgi üstüne yenilgi yaşamaktadırlar. Bu gerçekliği hesaba katarak Batı'ya ilişkin içeriden ve dışarıdan güçlü eleştirilerin yapıldığı iki dünya savaşı sonrasında ve günümüzde yapılan tartışmalarla önceki tartışmaların farklı olmasının tarihî bağlamla irtibatını kurmak gerekir. Bu bakımdan çağdaş Türk düşüncesindeki kavrayış devamlılıklarını, farklılıklarını ve günün yeni düzen arayışlarını anlamanın gereği gibi dünya iktidar merkezlerinin Müslümanların muktedir bir dinî ve siyasi merkez olmalarına mani olma gayretlerini anlamak için de II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinin iyi anlaşılması gerekmektedir. Keza yaklaşık bir asırlık bir tecrübenin ardından bugünün dünyasında cereyan eden siyasi ve fikrî tartışmaları tarihî bir bakışla anlamak ve anlamlandırmak için de bizzat Müslümanların kendilerini ve hâkim bir güç odağı olarak muhataplarını nasıl anladıklarını göz önünde bulundurmanız gerekiyor. Tezin bu bölümünün amacı da II. Meşrutiyet döneminde yaşamış âlimlerin ve aydınların kendilerini ve Batı'yı yeniden nasıl anladıklarını ve anlamlandırdıklarını ortaya çıkarmaktır.

1. Tanzimat'tan Kalan Miras

Eric Hobsbawm, 1875–1914 arası yılları “İmparatorluklar Çağı” olarak tanımlamaktadır.⁶¹ Hobsbawm'a göre bu yeni imparatorluklar, eski büyük devletlerden farklı olarak esas siyaset olarak sömürgeciliği benimsemişlerdi. Bu devletler (Büyük Britanya, Fransa, İtalya, Hollanda, Belçika ve Almanya) iktisadi

⁶⁰ Ulemanın modernleşme/yenilik çabalarındaki rolü için ayrıntılı bir değerlendirme için bkz; Ahmet Cihan, **Reform Çağında Osmanlı İlimiye Sınıfı**, İst., Birey Yay., 2004; Amit Bein, **Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition**. Stanford University Press, 2011.

⁶¹ Eric J. Hobsbawm, **The Age of Empire: 1875-1914**, Vintage Books, A Division of Random House, INC. New York 1989, p. 2-11.

ve askerî üstünlüklerini kullanarak dünyanın Avrupa, Amerika ve belli ölçüde Rusya dışında kalan hemen tüm bölgelerini ya resmî ya da gayriresmî olarak hâkimiyetleri altına alıyorlardı. Bazı büyük devletler ise ya tampon devlet konumunda tutulmalarında fayda gördüğü ya rakip emperyalist devletler arasında bir paylaşım uzlaşısı oluşturulamadığı veyahut da Osmanlı örneğinde olduğu gibi güç odağı olmaktan henüz tam olarak çıkarılamadığı için nispi bir bağımsızlığa sahip görünüyorlardı.⁶² Ne var ki bu devletlerin de ciddi bir Avrupa nüfuzu altında oldukları açıktı.

Osmanlı'nın Avrupa devletlerinin nüfuzuna girmesinin tarihi daha eski zamanlara kadar götürülebilirse de ilişkilerin XVIII. yüzyılda önemli bir değişim geçirdiği söylenebilir. Bu dönemde Osmanlı devleti, savaş meydanlarında yaşadığı mağlubiyetler sebebiyle zaaflarının farkına varmaya başlamış ve Avrupa'yı daha yakından tanıma ihtiyacı hissetmiştir.⁶³ Başlangıçta Osmanlı'nın Avrupa'daki gelişmelere alakası askerî önceliklerle olmuşsa da bu ilgi zamanla Osmanlı dış ilişkilerinin araçlarını ve niteliğini de etkileyecek kadar çeşitlenmiştir. Nitekim kendisini *darü'l-İslam*, Avrupalı ülkeleri ise *darü'l-harb* fıkı çerçevesinde değerlendiren Osmanlı tasavvuru, temelde Müslümanların üstünlüğüne dair bir kabule sahip bulunmakta iken Avrupa devletleri karşısında üst üste yaşadığı yenilgiler sonrasında Avrupa'ya sefir gönderme ve muhatabını daha yakından tanıma ihtiyacı duymuştur. Bu girişim, diplomatik ilişkilerin ivme kazanmasına sebep olmuş, sefirlerin gözlemleri ve kurdukları yeni ilişkiler zamanla Osmanlı ile Avrupalı devletler arasındaki ilişkilerin niteliğinde önemli değişikliklere yol açmıştı.⁶⁴ Kuşkusuz bu değişimler içerisinde en köklü olanı, Osmanlı dünya görüşüne atfedilen üstünlüğün sorgulanmaya başlamasıdır. Bu sorgulamanın, Osmanlı elitlerinin farklı sistemlerle karşılaştıkça Osmanlı geleneğine istinad eden bazı kabullerden yavaş yavaş uzaklaşmaya yol açtığı şeklinde yorumlanabilir.⁶⁵ Özellikle 1699'da imzalanan Karlofça Barış Antlaşması'na kadar dış politikada tek taraflı bir siyaset izleyen

⁶² E. Hobsbawm, **aynı eser**, s. 68

⁶³ bkz.; Halil İnalcık, "**Some Remarks on the Ottoman Turkey's Modernization Process**", *Transfer Modern Science and Technology at the Muslim World*, haz: E. İhsanoğlu, İstanbul 1992, s. 53.

⁶⁴ H. Korkut, **a.g.e.**, s. 13.

⁶⁵ Bu çerçevede yapılan bir değerlendirme için bkz., Virginia H. Aksan, **An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783**, E.J. Brill, Leiden 1995, s. xiv-xvii.

Osmanlı devletinin, mezkûr antlaşma ile tarihinde ilk kez yabancı bir devletin tavassutunu kabul etmesi bu önermeyi doğrulayan bir örnek olarak değerlendirilmektedir. Nitekim bu tarihten itibaren Osmanlı'nın dış politikada dengeleri gözetmeyi önemseydiği, Avrupa devletlerine elçiler göndererek onların tarafsızlığını sağlamaya çalıştığı dikkate alındığında, Osmanlıların artık tek taraflı politika devrinin kapandığına ilişkin bir algılamayı içselleştirdiği yeni bir dönemin başladığı söylenebilir. Dahası bu süreç, Osmanlı yöneticilerinin, Avrupalı güçlerle ittifak yapmadan devleti savunmanın artık pek mümkün olamayacağını düşünmelerine yol açmıştır.⁶⁶

Süreç içerisinde askerî ve diplomatik üstünlüğün Avrupa'ya geçmiş olması, Osmanlı devletini Avrupa devletler sistemine katılmaya mecbur etmiş dolayısıyla diplomatik ilişkilerde mevcut bakış açısına nispeten ciddi bir sapma meydana gelmişti. Tarihî bir kırılma olarak değerlendirilebilecek olan bu sapmanın neticesi olarak Osmanlı devlet adamları, Müslümanlıktan kaynaklanan üstünlük düşüncesini terketmeye mecbur kalmış bunun yerine Avrupalı devletlerle eşitlik ve egemenlik prensipleri çerçevesinde bir ilişki sürdürmeye başlayarak Avrupa Uyumu'nu düzenleyen ilkeleri tanımak zorunda kalmıştır.⁶⁷

XVIII. yüzyılda yaşanan bu kırılmayla eş zamanlı olarak iktisadi ilişkilerde de esaslı değişimler meydana gelmiş, Osmanlı devletinin Avrupa ile ilişkilerinde yaşanan dönüşümde bu iktisadi gelişmelerin ciddi bir etkisi olmuştur. Korkut'un da örnek olarak gösterdiği gibi bu dönemde "kapitülasyon antlaşmaları, Osmanlı devletinin tanıdığı imtiyazlar olmaktan çıkıp şartlarını Avrupalı güçlerin kendilerinin belirlediği bağlayıcı metinlere dönüşmüşlerdir."⁶⁸ Oluşan bu yeni vasat Avrupa-Osmanlı ilişkilerinin muhtevasını ve ittifakları belirleyici en önemli unsur olmuştur. İşbu iktisadi bağımlılığın pekiştirdiği ilişki, Osmanlı diplomasisinde Avrupa kökenli diplomatik kavramların ve uygulamaların kullanımının artmasına ve Osmanlıların

⁶⁶ Hasan Korkut, **Osmanlı Elçileri Gözüyle Avrupa**, Gökkuşbu Yay., İst. 2007, s. 15.

⁶⁷ Gökçen Alpkaya- Faruk Alpkaya, **20 Yüzyıl Dünya ve Türkiye Tarihi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İst. 2004, s. 56.

⁶⁸ H. Korkut, **a.g.e.**, s. 16.

büyük ölçüde İslami temellendirmelerle şekillenen yerleşik diplomatik anlayıştan uzaklaşmasına yol açtı.⁶⁹

Burada bahsettiğimiz gelişmeler on dokuzuncu yüzyılda da Osmanlı ile Avrupalı devletler arasındaki ilişkilerin şekillenmesinde doğrudan belirleyici bir rol oynamaya devam etti. Bahsi geçen Osmanlı-Avrupa devletleri arasındaki değişen ilişkilerin mahiyetini de dikkate alarak ifade edebiliriz ki on dokuzuncu yüzyıl, Müslümanlar üzerinde Avrupa nüfuzunun pekişmesi ile sonuçlanan bir yüzyıl oldu.⁷⁰ Avrupa'nın nüfuzu birbirini etkileyen üç farklı alanda temayüz etmişti.⁷¹ Bunlardan birincisi, fiilen işgaller yoluyla Müslümanların yaşadığı toprakların çok önemli bir kısmının kapitalist sistemin bir parçası hâline gelmesi; ikincisi, siyaseten vesayet yoluyla Osmanlı'nın Avrupa'nın siyasi nüfuzuna maruz kalması; son olarak da Avrupa ideolojilerinin Osmanlı bürokratları ve aydınları arasında artan etkisidir.

İşgal süreci daha önce başlamış olmasına rağmen Mısır'ın işgali bir dönüm noktasıdır. Nitekim Fransız Devrimi 1789'da gerçekleşmiş, devrimden yaklaşık on yıl kadar bir zaman bile geçmeden Napolyon Mısır'ı işgal etmişti (1798). Fransa ve İngiltere arasındaki rekabet, İngiltere'nin üstünlüğü ile neticelenince de 1882'de Mısır'ı İngiltere işgal eder. Mısır'ın işgali sadece bir devletin başka bir ülkeyi işgal etmesinden çok daha fazla anlam ifade etmektedir. Timothy Mitchell'in de ifade ettiği gibi Mısır'ın İngiltere tarafından işgali sıradan bir ülke işgalinin ötesinde Modern Batı'nın başlattığı tarihî işgallerin ilk büyük adımı olarak görülmelidir.⁷² Zira Edward Said'in de belirttiği gibi Avrupalı galip dünya Mısır özelinde Şark'ı mükellef bir çerçeve içinde resmeder ve Şark ile Garb'ın ilişkisinin meşruiyet zeminini oluşturur. Bu çabaların neticesi olarak artık Doğu, Batı kendisini nasıl biliyorsa öyledir. Bu durumda Batı'nın Doğu işgalini temellendirmenin esası da askerî ve iktisadi üstünlükten ziyade Batı'nın Doğu'ya dair "bilgi"si olacaktır. Bu bilgi, Batı'ya Doğu üzerinde egemenlik kurmak ve yönetmek imkânını vermektedir. Zira bu bilginin nesnesi olan Doğu, Batılıların kendisi hakkında yapacakları her tür

⁶⁹ Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Halil İnalcık, "İmtiyazat", DİA, XXII, 245 vd.; Naff, "Ottoman Diplomatic Relations with Europe", s. 98, 103.

⁷⁰ Erik Jan Zürcher, **Turkey, A Modern History**, Third Edition, IB Tauris, London-2004, p. 2.

⁷¹ E. Zürcher, **aynı eser**, p. 2

⁷² Mısır'ın sömürgecilik tarihi açısından işgal ettiği yerin önemi hakkında bkz., Timothy Mitchell, **Colonising Egypt**, University of California Press, London 1988.

irdeleme karşısında savunmasızdır. Doğu, kendi kendisini yönetme yetkinliği olmayan, zorba ve mutlakiyetçi yönetimlerin iktidar sürdüğü bir dünyadır. Bu sebeple de Batı'nın Doğulu toplumları bu kifayetsizliğin yol açtığı mahrumiyetlerden kurtarması Doğuluların da lehinedir. Bu yaklaşım, Batı işgallerinin meşruiyetini kendinden menkul bir tanımlama imkânı vermektedir.⁷³

Avrupa devletlerinin mezkûr zihinle temellendirdiği işgallere, Osmanlı'nın çöküş sürecini hızlandırıyordu. Nitekim İngilizlerin hilafet merkezi olan İstanbul'u işgal etmesi ile süreç yeni bir merhaleye varmış oldu. 16 Mart 1920 sabahının erken saatlerinde İngiliz kara ve deniz askerleri İstanbul'un belli başlı binalarına el koydular. 465 yıllık payitahta ilk kez yabancılar askerleriyle giriyor, hilafetin merkezinde millet esaretle tanışıyordu. Bu olaydan birkaç hafta önce İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Curzon'un, kabinedeki arkadaşlarını, Konstantinopol'de Osmanlı yönetimine son vererek '500 yıldır Avrupa'da halkın hayatını her şeyden çok bozan tek sebebi ortadan kaldırmaya' zorladığı kayıtlarda geçer.⁷⁴ Meselenin can alıcı noktası da budur. Daha geniş bir literatür taraması yapıldığında, bu tarihte işgalden nasibini almamış bir İslam ülkesinin hemen hemen kalmadığı görülecektir.⁷⁵

Osmanlı örneğinde olduğu gibi millet çeşitliliklerini bünyesinde barındıran imparatorlukların çöküş sürecine girmesi ile ulusçuluk ideolojisinin yayılması, ardı arkası kesilmeyen işgaller ve mütarekeler, toprak kazanımları-kayıpları ve sömürgeciliğin pekişme süreci yanında bu duruma maruz kalan kesimlerde görülen çözüm arayışları da tam anlamıyla bir alt-üst oluş hâlini yansıtıyordu. Bu alt-üst oluş, yerleşik düşünme ve ilişki biçimlerinde değişmelere sebep olduğu gibi kurumsal yeni arayışlara da yol açtı. Avrupa'nın askerî, siyasi ve iktisadi etkisi ve bu etkinin yol açtığı yıkıcı toplumsal sonuçlar karşısında çözüm arayışları da artmaya ve çeşitlenmeye başladı. Diyebiliriz ki bir yandan bu *işgale sebep olan gücün niteliği* diğer yandan da *içeride yaşanan zaafın sebepleri* üzerine düşünmeye başlayan Müslümanlar, gündemlerini, büyük ölçüde bu sorunların dolayımından oluşturmak zorunda kalmışlardı. Binaenaleyh 'kaynaklara dönüş' başlığında yapılan usuli

⁷³ Bernard. Lewis, **The Muslim Discovery of Europe**. WW Norton & Company, 2001, p. 59-60. Türkçe çevirisi için bkz; Edward Said, **Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları**, çev: Berna Ülner, 7. Bs., Metis Yayınları, İst. 2013, s. 41-58.

⁷⁴ Alan Palmer, **a.g.e.**, s. 396.

⁷⁵ E. Hobsbawm, **a.g.e.**, s. 67-72.

tartışmalar da ‘siyasete ve sosyolojik sürece ilişkin gündemler’ de sözü geçen zeminden bağımsız olarak anlaşılamaz.

Hülasa ederek söylemek gerekirse; Müslümanlar açısından baktığımızda, bu dönemin en önemli tartışmaları işgal ve yenilgi olgusunu anlama ile İslami değerlerin kifayeti meselesi etrafında şekillenmişti. Keza Avrupa’da yaşanan ‘büyük dönüşüm’ün arka planında yatan bilimi anlamlandırma ve işgal girişimlerine karşı hangi imkânlar ile mukavemet edilebileceğine ilişkin tartışmaların künhü de sözünü ettiğimiz minvalde ele alınabilir. Bu yüzden de bir yandan “bilim” ve “hümanizm” gibi Batı’yı, öte yandan da kendi durumunu yeniden anlamlandırmanın gereği olarak “dinin hakikati ifade edip edemeyeceği”, “dini bilginin sıhhati”, “bilim- din ilişkisi”, “tarih tasavvurunu yeniden şekillendirme”, “iktidarın dönüşümü” ile yaşanan iç siyasi ihtila ar dönemin temel gündemlerini oluşturdu.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca ortaya konulan ıslahat çabalarının hemen tümünün bu tablo ile irtibatlı olduğu söylenebilir. Bu çerçevede on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı devletinin kadroları arasında yer alan bazı yenilenmecilerin doğrudan önayak oldukları bir dizi deneyim, zamanla bir birikim oluşturdu ve bu birikimin sürece etkisi oldu. Bu deneyimlerin hedefinin, tedrici bir şekilde “kolektif bir Osmanlı kimliği” inşa ederek devletin bekasını temin etmek olduğu söylenebilir. Mardin’in de ifade ettiği gibi “sadece bir teknik değişimini değil çeşitli alanlarda ‘dönüştürme’(conversion) olarak nitelenebilecek bir tasarruf değişimini de içeren deneylerdi bunlar.”⁷⁶ Yapısal değişimlere yol açan bu büyük deneyimler, hükûmet pratiği, hukuki işlemler, iktisadi gelişme ve ordunun yenilenmesiyle ilgili kurumsal yenilikleri içerdiği gibi aydınların dili ile sıradan halkın dili arasındaki mesafenin azaltılmasına ve tek tip bir ifade aracı oluşturmaya yönelik girişimleri de içeriyordu. Tanzimat döneminin edebiyat, dil, basın ve yazı alanlarındaki gelişmeleri ile gittikçe daha belirgin hâle gelen yeni yönelimler oluşuyordu. Bu yönelimleri “üç eğilim” olarak kavramlaştıran Berkes’e göre birinci eğilim, din ve gelenek alışkanlıkları yerine aklın ve özellikle Batı’da gelişen bilimsel ölçülerin üstünlüğüne inancı simgeleyen ‘aydınlanma’ yı, ikinci eğilim, yönetici tabaka ile halk arasında yaklaşma ve birbirlerini anlama araçlarını geliştirme isteğini yansıtan ‘halka doğru’ yönelmeyi,

⁷⁶ Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 8.

üçüncü eğilim de siyasi iktidarın mutlak gücünü kırarak vatandaş olarak bireyin özgürlüğü ideali özlemini besleyen ‘siyasi özgürlük’ yönelimlerini temsil ediyordu.⁷⁷

Bu yapısal süreçte ve dil alanında meydana gelen ikili deneyimi; matbaa, dil, yerleşik siyaset kurumu ve reformlar arasındaki çok boyutlu ilişkilerle şekillenen ‘kamu’ kavramına başvurarak anlamaya çalışan Mardin’e göre Tanzimat, Bab-ı Ali’nin bürolarında doğmuştur.⁷⁸ “Büro”lardan oluşan Bab-ı Ali’nin bu bürolarında çalışan aydınlar birer bürokrattılar. Reformlara öncülük eden bu bürokratlar daha rasyonel, yani daha etkili bir yönetim tesis etmek istiyorlardı. Fakat reform sürecinde karşı karşıya gelebilecekleri veya kriz durumlarında destek alabilecekleri Batı’daki burjuva sınıfına benzer bir sınıf yoktu.⁷⁹ Bu yüzden padişahın şahsı dışında ‘birleştirici bir odak’ bulunmaması sorununu çözmek istiyorlardı. Zira Osmanlı hanedanının ebediyetinde ifadesini bulan teorik bir birlik mevcut olmasına rağmen devlet hizmetindeki aydın-bürokratlar arasında söylem ve usup bölünmesi yaşanmaktaydı. Sözünü ettiğimiz söylem tarzlarına, Osmanlı toplumundaki başlıca “sınıf”lar -askeriye/seyfiye, kalemiye ve ilmiye- arasındaki iktidar ilişkilerinin değişmesine bağlı ayrışmanın kaynaklarından birisi olarak bakmak gerekir.⁸⁰ Üstelik kırılğan bir durumu işaret eden bu bölünme sadece kalemiye ile ulema arasında değil gittikçe yerleşik din kurumunun içerisinde de temayüz ediyordu. En önemlisi de padişah ile bürokratlar arasında bir iktidar paylaşımı sorunu gittikçe derinleşiyordu. Nitekim yeni oluşan Osmanlı orta sınıfı, ister Müslüman ister Hristiyan olsun, 1865’ten 1878’e kadar süren dönemde, padişahın bürokrasiye karşı verdiği iktidar mücadelesinde taraf olarak önce mahalli yönetim kurullarında ve daha sonra Meclis-i Mebusan’da kendisine alan açabilmişti. Mithad Paşa, Sultan Abdulaziz’i tahttan indirirken hem bu orta sınıfın hem de birçoğu Anadolu ve Rumeli’nin çeşitli köy ve kasabalarından gelmiş olan medrese talebesinin desteğini almıştı. Buna karşın toprağın özelleştirilmesi, bürokrasinin profesyonelleştirilmesi, eğitimin yaygınlaştı-

⁷⁷ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yayına Haz.: Ahmet Kuyaş, 7. Bs., YKY., İst. 2004, s. 253. Berkes’in bu değerlendirmesinin Aydınlanmacı yaklaşımla yakın bir irtibatı olduğu açıktır. Batı Sorunu’nu kavramlaştıran Berkes’in Osmanlı’da yaşanan süreci büsbütün Avrupa’da yaşanan değişimle aynı ve küresel bir cereyan bağlamında değerlendirmesi, Türk aydınının zihin yapısındaki çelişkileri göstermesi bakımından ilginç bir örnektir. Bu yaklaşım biçiminin kurgularla şekillenmiş kabulleri hakkında eleştirel bir değerlendirme için bkz.; **The Colonizer’s Model of The World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History**, Guilford Press, London 2012.

⁷⁸ Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 9.

⁷⁹ Ş. Mardin **a.g.e.**, s. 9-10.

⁸⁰ Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 13.

Harita 1. 1: Sutan II. Mahmud'un Saltanatı Döneminde Kaybedilen Toprakları Gösterir Haritadır.



Kaynak: İbnu'l-Cevad Efdalu'd-Din, Tarih-i Osmani Haritaları, Umum Mekteb-i Askeriye ve Mülkiye-i Osmaniye Kitabhanesi, Birinci Tab'i 1327-1329, s. 18

rılması, bir ziraat mektebinin kurulması ve özel teşebbüs ile yabancı yatırımların teşvik edilmesi gibi kapsamlı reformlar, tarımla uğraşan orta sınıfı yatıştırdı ise de kültürel çoğulculuk beklentilerinin tersine süreç Hristiyanları hükûmete daha fazla yabancılaştırdı. 1878'den sonra da modernleşme ile uluslaşma sürecine uygun olarak bölünme daha da derinleşti.⁸¹ Oluşan yeni söylemleri ve bu söylem doğrultusunda cereyan eden uygulamaları, bir kamuoyu oluşturmaya yönelik yayın faaliyetlerini birbiri ile irtibatlı süreçler olarak okumamız gerekiyor. Dahası Mardin, Tanzimat Fermanı'nın da doğrudan bir 'kamu' yaratma hedefine işaret eden bir resmî belge olduğunu ifade etmektedir.⁸² Gerçekten de metnin dili dikkatle incelendiğinde daha önce Osmanlı dilinde sık karşılaşmadığımız atıflar ve kavramlar doğrudan bir

⁸¹ K. Karpas, a.g.e., s. 23-24.

⁸² Ş. Mardin, a.g.e., s. 16.

muhatap olarak tebaanın alındığını göstermektedir.⁸³ II. Meşrutiyet döneminde daha bütünlüklü söylem çerçevelerine dönüşen birikimle Tanzimat'ın bu birikimi arasında köklü irtibatlar bulunduğu kuşku yoktur.

Tanzimat Fermanı ile daha bütünlüklü bir çerçeveye kavuşan reformlarla ulemanın yaşadığı dönüşüm, Osmanlı yönetim şemasındaki 'klasik denge'nin yıkılmasına alenen resmiyet kazandırıyor. Oysa seyfiye, kalemiye ve ilmiye arasındaki 'denge', klasik Osmanlı yönetim sisteminin temel dayanak noktalarından birisiydi. Yüksek bürokrasi, fikhî ve ulemayı gücün merkezileşmesi sürecinde engelleyici birer unsur olarak algıladığı için bu grubun ber- taraf edilmesi hayati bir önem taşıyordu.⁸⁴ Kadının iktidarını sınırlandıran ve zayıflatan Tanzimat yasaları ise kalemiyenin bu arzusuna ulaştığını açıkça ilan etmekteydi. Yapılan reformlarla devleti kurtarmanın yolunu merkezî otoritesinin güçlenmesi, fonksiyonel olarak organların farklılaşması ve devlet gücünün topluma daha çok nüfuz ederek meşruiyeti sağlamakta ve gittikçe devletin etki alanını genişletmekte arayan yüksek seviye bürokratlara karşı İslami yenilenmeye inanan ancak giderek artan bir şekilde sosyal statü kaybına uğrayan orta seviye ulemanın sonraki süreçlerde entelektüel muhalefet aracı olarak kullanılmalarını bu durumu dikkate almadan açıklayamayız.⁸⁵ Yine de "Osmanlı devletinin devlet olarak (state qua state) muhafaza edilmesi idealinin gözetilmesinde bir kırılma olduğunu söyleyemeyiz. Dahası bu ideal Sultan II. Abdulhamid'in egemen kılmak istediği ve "bila tefrik-i ırk ve din" millet kurma yolunda devam ettirdiği bir siyaset olarak sonraki dönemlerde de etkisini sürdürecektir."⁸⁶

Tanzimat Fermanı'nın uygulanmasına yönelik Avrupa devletlerinin baskıları ile ilan edilen Islahat Fermanı (1856) ise bazı Müslüman grupların tepkilerine yol açmıştı. Ferman'ın ilanı, A. Cevdet Paşa'nın ifadesiyle birçok Müslümanın "Ehl-i İslam'dan birçoğu aba ve ecdadımızın kanıyla kazanılmış olan hukuk-u mukaddese-i milliyemizi bugün gaib ettik. Mîlel-i İslamiye millet-i hâkime iken böyle bir mukaddes haktan

⁸³ Tebaanın bütününe ifade eden "bi'l-cümle teba'a", özgürlüğü teşvik eden "efkar-ı hürriyet", "asar-ı mülukanemiz", "vatan muhabbeti" ve "halkın istidatı" gibi kavramlar bu durumu açıkça yansıtmaktadır.

⁸⁴ R. Şentürk, **a.g.e.**, s. 17.

⁸⁵ R. Şentürk, **aynı eser**, s. 28.

⁸⁶ Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri** (1895-1908), İletişim Yay., 2. Bs., İst. 1983, s. 60.

mahrum kaldı. Ehl-i İslam'a bu bir ağlayacak ve matem edecek gündür.” diyerek hoşnutsuzluklarını beyan etmişlerdir.⁸⁷ Zira bu ikinci ferman, Avrupalı güçlere birtakım imtiyazlar tanıyordu. Bu durumun doğurduğu en önemli sonuçlardan birisi, bürokratların hâkim kavramsal duruşuna yeni bir yorum geliştiren Genç Osmanlılar'ın İslami temelli bir anayasa projesi önerisiydi.⁸⁸ Bu durum, dinî konulara ilişkin meşru konuşma alanının sıradan insanların eline geçmesi gibi gelişmelere yol açtı.⁸⁹ Bu insanların büyük çoğunluğu medresede değil Tanzimat reformlarının bir parçası olarak kurulan okullarda okumuşlardı. Amaçları ise Müslümanları harekete geçirmede emperyalizme karşı bir dayanışma oluşturmada ve ilerleme-medenileşme çabalarını meşrulaştırmada İslami argümanlardan istifade etmekte.⁹⁰ Devleti kurtarmak için pratik çözümler arayan aydın kesimin bu tutumu, sonraki süreçlerde de aydınların din ve devlet ile irtibat kurma biçimlerini derinden etkilemeye devam edecektir. Hatta ulemanın gittikçe azalan gücüne paralel olarak açılan boşluğu, gücünü pekiştiren bu aydın kesimi dolduracaktır. Öyle ki Ali Suavi bu durumu ‘*mevtu'l-ulema*' yani ulemanın ölümü olarak adlandırıyordu.⁹¹ Yine de bu durum, aydınların Fıkıhı büsbütün göz ardı ettikleri anlamına gelmez. Dönemin ıslah teorilerine bakıldığında da görülebileceği gibi aydınlar, muhataplarının muvafakatını alabilmek için Fıkıh dilini takip etmeye devam ettiler. Buna karşın Fıkıh ile aydınların yeni dili arasındaki gerilim giderek artıyordu. *İctihad* kapısının açılması gerektiğine yönelik tartışmaların bu gerilimi aşmada aydınların talebi olarak dile getirilmesi önemlidir. Çünkü aydınların Fıkıh'ın sağlayacağı meşruiyete ihtiyacı vardı. Aynı zamanda devletin de Fıkıh'a ve muhalifleriyle aynı dili konuşan itaatkâr ulema ve aydınların desteğine ihtiyacı vardı. Bu nedenle Fıkıh, son dönem Osmanlı söyleminin en belirgin unsuru oldu ve muhtelif sosyal ve siyasi tezlerin ifadesinde kullanıldı.⁹²

⁸⁷ A. Cevdet Paşa, **Tezakir**, C. 1, Haz: Cavit Baysun, TTKY., Ankara 1953, s. 67-89.

⁸⁸ Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 178.

⁸⁹ Ş. Mardin, **aynı eser**, s. 180.; R. Şentürk, **a.g.e.**, s. 28.

⁹⁰ Ş. Mardin, **aynı eser**, s. 180-181.

⁹¹ Ali Suavi, “**Mevtu'l-ulema**”, Muhbir, Temmuz 10, 1868, s. 3.; benzer bir değerlendirme yapan Reşid Rıza da bu durumu “ehl-i hal ve'l-akd cemaati olma hakkının fiilen ulemadan çıkması” olarak ifade eder. Bkz; M. Reşid Rıza, **el-Hilafe**, s. 58-61.

⁹² R. Şentürk, **a.g.e.**, s. 116-117.

Bu aşamadan sonra ister doğrudan devlet, ister bürokrat-aydınlar, isterse de ulemadan birisi olsun, karşı karşıya bulunulan sorunların üstesinden gelebilmek için bu vasatı hesaba katmak zorunda kalacaktır. “Büyük soru” olarak da adlandırılabilir, “nasıl kurtuluruz?” sorusuna verilen cevapların kahir ekseriyetinde bu durumun etkisi görülebilir. Esasen “devleti nasıl kurtarabiliriz?” diye de tercüme edilebilecek olan “büyük soru”ya verilen cevaplarla oluşan miras, II. Meşrutiyet döneminin fikir ve siyaset söylemine de zemin oluşturmuş oldu.⁹³

2. Kendini ve Muhatabını Yeniden Tanımlama İhtiyacı

Yirmi yıldan fazla Memalik-i Osmani’de görev yapan Fransa sefirlerinden Engelhardt, İstanbul Maarif Müdürü Ali Reşad Bey tarafından tercümesi yapılan *Tanzimat ve Türkiye* adlı eserinin takdiminde, Osmanlı’nın karşı karşıya bulunduğu “yeni durum”u hülâsa eden çarpıcı bir değerlendirme yapar:

Devlet-i Osmaniye, devre-i inhitatının en muzlim, en fena günlerini andıran bu hengam-ı buhranda düşer olduğu varta-i tedenniden kendini kurtarmağa, damarlarına yeni bir usare-i hayatiye zerk ile taze hayat bulmağa çalıştı; o zamana kadar daima kaçındığı, yabancı gördüğü bir medeniyet ile hal-i temasta bulunmak, o medeniyetin tesiratına tabi’ olmak istedi; bu suretle, yek-diğerine revabıt-ı medeniye ile merbut olmalarından dolayı kütle-i vahide teşkil eden Avrupa devletlerinin muavenet-i ma’neviye ve hayr-hahanesini celp ve te’mine gayret etti ve günün birinde zaruret hükmünü alması muhtemel olan alem-i İseviyyetin barbarlık alemine karşı ittifakını tehire muvaffak oldu.⁹⁴

Engelhardt’a göre bu “yeni durum” bir tercihden ziyade bir mecburiyetin neticesi olarak vuku bulmuştu. Nitekim ona göre düşer olunan bu “varta-i tedenni” ancak bir zihniyet değişimi ile vuku bulmuştu.

⁹³ Dönemin önde gelen aydınlarından Prens Sabahaddin’in “*Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*” adlı eserine de adını veren soru, hâlâ Türk düşünce ve siyaset dünyasının “büyük soru”su olmaya devam etmektedir.

⁹⁴ Bkz., Edouard Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat, Devlet-i Osmaniye’nin Tarihi Islahatı (1826-1882)*, müt: Ali Reşad, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1328, s. 5.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Müslümanlar, yaklaşık üç asırdır ciddi birtakım askerî, idari, siyasi, ictimai ve fikrî meseleler ile karşı karşıya bulunmaktaydılar.⁹⁵ Bu durumun Avrupa ile sürdürülen ilişkilerde yaşanan işgaller, iktisadi bağımlılık, siyasi vesayet ve bir süre sonra da fikrî olarak Avrupa'nın nüfuzuna girmek ile yakından irtibatına daha önce değinmiştik.⁹⁶ Öyle ki burada bütününü sayamayacağımız başka gelişmelerin de etkisiyle 19. yüzyılın ikinci yarısı, Avrupa'nın hem kendisini hem de dünyanın diğer bölgelerini yeniden tanımladığı bir güç birikimine yol açmış oldu. Sanayileşen ve modernleşen Avrupa (ki artık Batı olarak literatürde yer alacak), “uygarlık” kavramını kendisine mal ederken, dünyanın geri kalanı için “Batılılaşma”, sanayileşme ve modernleşme ile eş anlama gelecekti. Bu gelişmeyle birlikte sanayileşen ve modernleşen ülkeler “Batılı” olarak algılanmaya başlandılar.⁹⁷

Özellikle dünya pazarlarının paylaşılması konusundaki uluslararası rekabetin kızışmasına yol açan süreçle Batılı olmayan toplumları da derinden etkileyen bazı gelişmeler yaşamaktaydı.⁹⁸ Avrupa devletlerinin çoğunu içerde ulusal dayanışmayı güçlendirmek ve toplumun desteğini sağlamak üzere önlemler almaya yönelen bu gelişmeler, ‘sosyal devlet anlayışı’nın güçlenmesi sonucunu doğurdu. ‘Ulusun toplumsallaşması’ olarak anılan bu süreçte ‘sol akımlar’ da güçlendi. Gelişen süreçte farklı toplumsal sınıflar arasında yaşanan iktidar mücadeleleri ile dönüşen Batı, toplumsal ve siyasi yapısıyla da farklılaştı. Bu farklılaşmalar beraberinde toplumsal mücadeleleri Batı siyasi kültürünün bir parçası hâline getirdi. Böylece liberal demokrasi içinde “ilerleme” inancı iyice pekişti.⁹⁹

⁹⁵ Karşı karşıya bulunulan sorunu ve başlangıcını tanımlamaya ilişkin ilginç ve çarpıcı bir belge olarak Tanzimat Fermanı’na şöyle başlanır: “Cümleye ma’lum olduğu üzere Devlet-i Aliyyemiz’in bidayet-i zuhurundan beri ahkam-ı celile-i Kur’aniyye ve kavanin-i şer’iyyeye kemaliyle riayet olunduğundan saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ve miknet ve bi’lcümle tebe’asının refah u ma’mAuriyyeti rütbe-i gayete vasil olmuş iken yüz elli sene vardır ki, gava’il-i müte’akıbe ve esbab-ı mütenevviaya mebni ne şer-i şerife ve ne kavanin-i münifeye inkıyad ü imtisal olunmamak hasebiyle evvelki kuv-vet ve ma’muriyyet bilakis za’f u fakra mübeddel olmuş...” bkz; Halil İnalcık, Mehmet Seyidanlıoğlu, **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, I.bs., s. 13-15., İş Bankası Yay., Ankara 2006.

⁹⁶ Avrupa nüfuzuna girmek ile Tanzimat’ın ilanının alakası hakkında bir değerlendirmeye için bkz.; Namık Kemal, **“Tanzimat”**, İbret Gazetesi, 4 Ramazan 1289 (25 Teşrin-i evvel 1288), Sayı: 46.

⁹⁷ Timothy Mitchell, **Colonising Egypt**, University of California Press, London 1988, s. 1-33.

⁹⁸ William H. Mc Neill, **Dünya Tarihi**, İmge Y., 9.bs., Ankara 2004, s. 666.

⁹⁹ İsmail Kara’ya göre, XIX. yüz yılda ilerleme inancının pekişmesine yol açan bir “yetersizlik” algısı vardı. Kara’ya göre bu inancın etkileri hâlâ güçlü bir şekilde devam etmektedir. Ona göre bu inancın anlaşılır kılınması ve sıhhatinin sorgulanması için “terakki” anlayışının açıklığa kavuşturulması elzemdir. Kara bu konudaki yaklaşımını şu cümlelerle dile getirmektedir: “Modern Batı Avrupa düşüncesinde ilerleme fikri, bir taraftan dünyanın ve insanın yaratılışını açıklamak dâhil olmak üzere

Avrupa’da yaşanan bu gelişmeler, dünyanın Avrupa-dışı bölgelerinde muhtelif gerekçelerle, ulaşılması gereken bir hedef hâline geldi.¹⁰⁰ 19. yüzyıl sonunda, Avrupalı olmayan ve tam olarak sömürgeleştiril(e)memiş az sayıdaki devlet, Batılı devletlerin artan baskıları karşısında ayakta kalabilmek için ‘Batı’nın yöntemlerini benimsemek’ gerektiği düşüncesiyle reformlara yöneldi.¹⁰¹ Osmanlı’nın merkezî yönetimler eliyle yeni düzen oluşturma çabaları bu durumun yansımasıdır.

Bu devletlerin yüzlerce hatta binlerce yıllık birikimleriyle yeni süreç arasında ciddi uyumsuzluklar yaşanmaktaydı. Özellikle Osmanlı Devleti, İran, Afganistan ve Çin bu süreci oldukça sancılı geçirdiler. Rusya ise daha özel bir süreçten geçmekteydi.¹⁰² Daha çok da Almanya örneğini izleyerek modernleşme projesini yürüten Japonya’ya gelince, çabasında öznel bir başarı elde etmeyi başarmıştı.¹⁰³

Kuşkusuz Osmanlı Devleti’nde durum daha devasa boyutlarda ve karmaşıktı. Nitekim 19. yüzyıldan itibaren bir devlet politikası olarak uygulamaya konulan “ıslahat” çabaları, bu sürecin üstesinden gelebilme gâilesiyle başlatılmıştı.¹⁰⁴ Bu çerçevede Anadolu ve Rumeli ayanları ile sadrazam arasında imzalanan Sened-i İttifak (1808), ardından gelen yeniçeriliğin kaldırılması (1826) ile modern anlamda bir ordu teşekkül ettirildi. Bu yeni ordunun ihtiyaçlarını karşılamak üzere oluşturulan yeni bir vergi düzeni ve bu düzenin işletilebilmesi için ihtiyaç duyulan yeni bürokratların yetiştirilmesi ihtiyacı ortaya çıktı. Bu durumun en belirgin sonuçlarından birisi olarak da ihtiyaç duyulan kişilerin yetiştirilmesi amacıyla Batı

felsefi bir istikamete doğru akarken diğer yandan mevcut siyasi, sosyal ve kültürel durumu Batı merkezli olarak tasnif etmek, derecelendirmek ve adlandırmak, yorumlamak iddiasındadır. Modern bilim anlayışı ve pozitivizmle paralellik arz eden, felsefi yönü büyük ölçüde dinî ve geleneksel dünya tasavvurlarını “geçmişte kalmış”, “hurafe” ve “değersiz” addederken, sömürgecilik hareketleri ile paralellik gösteren, sosyal ve siyasi yönü Batı-dışı toplumları, medeniyetleri ve kültürleri “geri,” “itibarsız” ve “geçersiz” kılmaktadır. Terakki fikrinin İslam dünyasına intikali ve yorumu ne kadar farklı olursa olsun bu iki hattın tortularını ve problemlerini çok katmanlı olarak taşıdığında şüphe yoktur.” bkz.; İsmail Kara, “**Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not**”, Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, Cilt 15, sayı 28 (2010/1), 1-67, s. 35.

¹⁰⁰ Batı’nın dinî ve siyasi olarak, askerî, bilimsel ve teknolojik bir odak olarak görülmesinin tarihi II. Meşrutiyet döneminden daha öncesine dayanır. 1730’larda Avrupa âdetlerini gözlemlemek için Avrupa’ya gönderilen bürokrat ile döndükten sonra görevlerine dair raporlar yazan elçilerin gözlem notları bu etkilenmenin açık işaretleri ile doludur. Bkz; Ş. Mardin, **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**, s. 177-179.

¹⁰¹ W. Mc Neill, **aynı eser**, s. 698-706.

¹⁰² W. Mc Neill, **aynı eser**, s.503-511.

¹⁰³ Oral Sander, **Siyasi Tarih**, İmge Kitabevi, 13.bs., Ankara 2003, C. 1., s. 308-312.

¹⁰⁴ O. Sander, **aynı eser**, s. 274-5.

lkelerine ğrenci gönderildi ve yeni modern eğitim yapan yüksekokullar açıldı. İlk devirlerinde dış haberler ve diplomatik beceri için Ermeni, Rum, Yahudi ve Avrupalı mhtedilere bağımlı olan Osmanlı, Avrupa ile ilişkileri her zaman güvenilir olmayan aracılar vasıtasıyla yürütülemeyecek kadar yakın ve hassas hâle geldiğini düşününce, bu şekilde bir tedbire ihtiyaç duydu.¹⁰⁵ On sekizinci yüzyılın sonundan itibaren Bab-ı Ali, Avrupa’da sefarethaneler amaya ve genç diplomatları Avrupa dillerini ve siyasetini öğrenmeleri için oraya göndermeye başladı. Daha sonra ise Bab-ı Ali bünyesinde bir “tercüme odası” açıldı. Bu süreç, Batı’yı bir mihrak olarak görme serüvenini pekiştirmek anlamına geliyordu. Modern anlamda vatandaşlık sisteminin temellerinin atıldığı Gülhane Hatt-ı Hümayun (1839) ile de Tanzimat dönemi başlamış oldu. Tanzimat Fermanı’nın nsznn hemen girişinde İşlam’ın geleneksel devlet teorisine atıflar bulunur; devletler şeriat’e itaat ettiklerinde erdemlidirler, erdemli olduklarında da istikrarlıdırlar. Fakat “yeni olan bu mukaddmeden yapılan çıkarımdır: Erdem ve g zayıfladığında sadece ahlaki bir reforma değil aynı zamanda kurumlarda da bir değişikliğe ihtiyaç vardır.”¹⁰⁶ Bu kabulde başlayan süreç peş peşe yapılan düzenlemelere de gerekçe ve meşruiyet oluşturdu.

Bu sırada İngiltere ve Fransa’nın da katkılarıyla Tanzimat’ın hükümlerini uygulama ve Osmanlı devletinde yaşayan Hristiyanların haklarının korunması amacıyla Islahat Fermanı hazırlandı. Ferman’ın, 1856 Paris Kongresi’nde kabul edilen ve Osmanlı Devleti’nin *Avrupa Uyumı* (Concert of Europe)’na katılmasını öngören antlaşmada anılması, Osmanlı modernleşmesinin uluslararası bir sorun olarak algılandığını gösteriyordu.¹⁰⁷ M. G. S. Hodgson’ın da ifade ettiği gibi, hegemonya terimi anlam itibarıyla “stnlk” terimine göre daha az kuvvvet taşıması ve Avrupalıların nc rolünü anlatması nedeniyle bu tür durumları tanımlamak için daha isabetli bir kavramdır. Nitekim onlar, dünyanın bütün ülkelerine hemen hâkim olmadılar fakat tüm uluslararası ilişkilere- siyasi veya ticari ve hatta entellektüel- hâkim oldular. Artık bu hegemonik g, hem işgal edilen hem de işgal edilmeyen bölgelerin kurallarını Avrupa çıkarları doğrultusunda düzenlenmiş cihanşümul bir siyasi ve

¹⁰⁵ Albert Hourani, **Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939**, Cambridge University Press, 1983, p. 43.

¹⁰⁶ A. Hourani, **a.g.e.**, s. 46.

¹⁰⁷ G. Alpkaya-F. Alpkaya, **a.g.e.**, s. 56.

ticari sistemin içerisinde hızla çekebiliyordu.¹⁰⁸ Bu bakımdan Osmanlı örneğinde de görülebileceği gibi ihtiyaç hissedilen yeni düzenlemeler, bu sisteme dâhil olmak şeklinde de okunabilir. Nitekim bu gelişmelerle Osmanlı devleti, egemenlik haklarından bir kısmını açık bir şekilde Avrupalı devletlere devrediyordu. Bu hegemonik sistemin bir sonucu olarak;

Bütün halklar kendi yönetimlerini Avrupa'nın uluslararası siyasi düzenine göre, ekonomilerini -daha zor bir iş- teknik bakımdan endüstrileşmiş Avrupa'nın rekabetine göre ve son olarak düşünce açılarını Avrupa'da çalışan modern bilimin meydan okumasına göre ayarlamak zorundaydılar. Avrupalıların yalnızca varlığı bile, onların yeni kudretinin hissedilmesi için yeterliydi.¹⁰⁹

Ne var ki bir yandan Osmanlı'nın parçalanmasının mevcut dünya düzenini bozacağı kaygısı diğer yandan da Islahat Fermanı ile madencilik, tarım, demiryolları gibi çeşitli alanlarda elde edilen kimi ayrıcalıklarda olduğu gibi iktisadi çıkarlarını sürdürme isteği, Batı'nın çelişkisini oluşturmaktaydı. Batı'nın bu çelişkisinin de bir parçası olduğu mezkûr dengeyi esas alan tarihî tutum eşliğinde Osmanlı'da yapılan bazı düzenlemelerden bahsetmek yerinde olur:

1. Arazi Kanunnamesi ile özel mülkiyete belli şartlarla da olsa izin verilmesi sağlandı (1858).
2. İlk ve orta dereceli okullar açılarak modern bir eğitim sisteminin temelleri atılmış oldu (1873).¹¹⁰
3. Yargı sistemi yeniden yapılandırılarak, Ceza Kanunnamesi başta olmak üzere kamu hukuku alanında Avrupa yasaları benimsendi (1879).
4. Aynı dönemdeki mali kararlar ise İmparatorluğu iktisadi açıdan dışarıya bağımlı ve onun denetimine açık hâle getirdi. Devlet, 1854 Kırım Savaşı sırasında tarihinde ilk kez dış borç aldıktan sonra 1870'e kadar tahvil karşılığında İngiliz ve Fransız borsalarına borçlanmayı sürdürdü. 1875'lerin ortalarında Avrupa'da yaşanan krizin de etkisiyle yeni borç almak güçleşti ve devlet borçlarını ödeyemez hâle geldi.

¹⁰⁸ Bkz: Marshall G. S. Hodgson, **The Venture of Islam**, Volume III, University of Chicago Press, 2009, p. 177.

¹⁰⁹ M. Hodgson, **The Venture of Islam**, Volume III, University of Chicago Press, 2009, p. 177. Türkçesi için bkz; M. Hodgson, **İslam'ın Serüveni**, C.3., İz Yay., İst. 1993, s. 189.

¹¹⁰ Betül Batır, **Geleneksel Eğitimden Çağdaş Eğitime: Türkiye'de İlköğretim 1908-1924**, Elif Kitabevi, İstanbul 2010, s. 50.

1881’de yapılan bir anlaşmayla yeni ödeme şartları belirlendi ve bunlar Muharrem Kararnamesi ile yasalaştı. Kararname ile Düyun-ı Umumiye İdaresi adıyla bir kurum oluşturularak vergi toplama hakkı bazı eyaletlerde ve mallarda bu kuruma bırakıldı.

5. 1883’te tütün üretimini ve alım satımını denetleme konusunda tekel hakkı verilen yabancı sermayeli Tütün Rejisi Şirketi kuruldu.

Hukuki süreçte bu değişimler yaşanırken içerde başka köklü değişimler yaşanıyordu. Nitekim Yeni Osmanlılar (1865)’ın da etkisiyle basında yer bulan etkili bir muhalefetle sarayda darbe yapıldı.¹¹¹ 1876’da hükûmete yapılan darbe sonrasında V. Murat’ın çok kısa süren padişahlığının hemen ardından II. Abdülhamit tahta çıkarıldı ve Kanun-i Esasi kabul edildi.¹¹² Ertesi yıl yapılan seçimlerle de ilk parlamento toplandı.

İmparatorluğun merkezi bu dönüşümü yaşarken, eyaletlerde iki farklı süreç yaşanıyordu. Merkezle hiçbir zaman sıkı bir bağımlılık ilişkisine girmemiş olan Kuzey Afrika eyaletleri, bu dönemde İmparatorluk’tan koparılacak sömürgeleştirildiler. Bu süreç daha 1830’da Fransa’nın Cezayir’i sömürgelestirmesiyle başladı. İmparatorluk’tan daha hızlı bir sanayileşme ve modernleşme sürecine giren Mısır bile İngiltere’nin baskılarına boyun eğerek işgale uğradı ve sömürgeleşti.

Balkanlarda da durum iç açıcı değildi. Bölgedeki ulusçu hareketlerin yanı sıra burada nüfuz mücadelesi yürüten Avusturya-Macaristan ve Rusya’nın izlediği politikalar da İmparatorluğun bölgedeki varlığını zayıflattı. 1878 Osmanlı-Rus Savaşı’nın sonucunda, Romanya, Sırbistan ve Karadağ bağımsız, Bulgaristan ise özerk bir devlete dönüştü. Bosna Hersek de Avusturya-Macaristan’ın denetimine bırakıldı.

Bu gelişmeler, gerek asker ve sivil bürokrasi gerekse geniş öğrenci kitleleri içinde yoğun bir siyasileşmeye sebep oldu. Yeni Osmanlılar’ın düşünceleri yayıldı; gizli örgütler kurulmaya, muhalif gazete ve yayınlar çıkmaya başladı.¹¹³ Batı’nın

¹¹¹ Basının dönemin fikir ve siyaset hayatına etkisi hakkında örnek olarak bkz., K. Karpat, **a.g.e.**, s. 213-246.

¹¹² N. Berkes, **a.g.e.**, s. 333.

¹¹³ N. Berkes, **a.g.e.**, s. 271-287.

“ilerleme düşüncesi”ni benimseyen bu hareketler, yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı devleti yanında Avrupalı olmayan diğer birçok devlette ve sömürgelerde de geliştiler. Bu hareketlerin başını çekenlerin çoğunluğu ise o ülkelerin gelişmekte olan orta sınıfına mensup “aydın”lardı.¹¹⁴ Yeni bir durumla karşı karşıya bulunduklarının bilincinde olan mezkûr aydınların bu yeni durumu dolayısıyla da muhataplarını ve kendilerini yeniden tanımlama ihtiyacı duymaları anlaşılabilir bir ihtiyaç olarak görülebilir. Avrupai eğitim almış olan bu aydınlar, ülkelerinin siyasi ve iktisadi bağımsızlığını sağlamayı ve halklarını Avrupa’da gördükleri hayat standardına ulaştırmayı Batı modeliyle sağlıklı bir ilişki çerçevesi oluşturabildikleri takdirde gerçekleştirebileceklerine inanıyorlardı.¹¹⁵ Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak başta ulusçuluk anlayışı olmak üzere Batılı kurtuluş ideolojileri Batı-dışı dünyada da gittikçe yaygınlaştı ve güçlendi.

19. yüzyılda ulusçuluk hareketlerinden en fazla etkilenen ülkenin Osmanlı ülkesi olduğunu söylemek abartı sayılmamalıdır. Öyle ki Balkan eyaletlerinin bağımsızlık sürecinde yaşanan kanlı çatışmalar, dünyanın herhangi bir bölgesinde yaşanacak olan bölünme ve çatışmaları anlatmak üzere Balkanlaşma teriminin kullanılmasına yol açacaktı.

Yüzyıl sonuna gelindiğinde, Avrupa işgali ve nüfuzu karşısında Osmanlı’da cereyan eden tepkileri ise iki ana başlıkta toplamak mümkündür. Bu tepkilerin birincisi, doğrudan devlet merkezinden gelen ve devletin merkezini güçlendirmeyi hedefleyen çabalardır. Diğeri ise maruz kalınan bu baskılara farklı halk kesimlerinin gösterdikleri tepkilerdir. Devletin merkezinin tepkilerini en genel hatlarıyla yukarıda aktarmaya çalıştık. Halkın tepkilerine gelince, devletin tepkilerine göre daha karmaşık bir durumla karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Öncelikle Müslüman tebaa ile Müslüman olmayanlar arasında belirgin bir tutum farkı olduğu gerçeğinin altını çizmemiz gerekiyor. Özellikle Hristiyan tebaa arasında yaygın olan tutumun, Avrupa’dan da destek alarak bağımsızlık elde etmeye çalışmak olduğu söylenebilir.

¹¹⁴ Ibrahim M. Abu-Rabi‘, **Intellectual Origins of Islamic Resurgence in The Modern Arab World**, SUNY Press, New York-1996, p. 10.

¹¹⁵ G. Alpkaya- F. Alpkaya, **aynı eser**, s.45-46; Özellikle Avrupa devletlerinin sömürgeci siyasetine tepkili oldukları için Avrupa-karşıtlığı fikrinin Osmanlı aydınları arasında kendine yer bulması, bu aydınların paradigmalar olarak Avrupa karşıtı olduğu anlamına gelmez. Bilakis, Avrupa karşısında ülkesinin mevcudiyetini savunma adına Avrupa-devletlerinin siyasetine karşı çıkan bu aydınların önemli bir kısmı Avrupa’nın modern düşünce ve ilkelerini benimsemişlerdir. Konuyla ilgili olarak bkz.; N. Berkes, **a.g.e.**, s. 418-424.

Nitekim Osmanlı'dan koparak bağımsızlığını ilk ilan edenlerin Hristiyanlar olduğu gerçeği göz ardı edilemez. Nitekim yüzyılın sonuna gelindiğinde Osmanlı coğrafyasındaki uluslaşma hareketleri tüm hızıyla devam ediyordu:

1. Makedonya'nın bağımsızlığı için mücadele eden Makedonya Devrimci Örgütü (1893),
2. Ermenistan'ın bağımsızlığını hedefleyen Hınçak (1887) ve Taşnaksutyun (1890) partileri kurulmuş,
3. 29-31 Ağustos 1897 tarihlerinde İsviçre'nin Basel şehrinde ilk siyonist kongre toplanmıştı.

Daha geç gelişmekle birlikte sonraki yıllarda Arap ulusçuluğu da yukarıdaki hareketlerle benzer bir yolu deneyecektir.

Bu uluslaşma cereyanlarının bir başka yansıması da yerleşik düzenleri tehdit eden, “**ic iktidar arayışı**” içerisinde olan ve Batı'ya boyun eğmekle suçladıkları monarşik yapıları dönüştürmeyi hedefleyen ulusçu hareketlerdi. Bu ulusçu hareketlerin en bilinen birkaç örneği ise şunlardır:

1. Hindistan'da 1885'te kurulan ve Batı karşısında verilen mücadelede de başarılı bir örnek olan Hindistan Ulusal Kongresi,
2. Osmanlı Devleti'nde 1889'da kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti,
3. Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi 1898'de,
4. Çin'de 1905'te kurulan Birleşik Parti.

Bu hareketlerin idealleri 1904-1905 yıllarında yaşanan Japon-Rus Savaşı'nı Japonya'nın kazanmasıyla daha da pekişmiş oldu. Zira Doğulu bir devlet olan Japonya'nın bu savaşı kazanması, ulusal bağımsızlığı hedefleyen ulusçu hareketler açısından güdüleyici bir sonuçtu.¹¹⁶

Modern Avrupa-dışı dünyanın hemen tüm önemli devletlerinde peş peşe yaşanan gelişmeleri bu süreçlerle irtibat hâlinde okumak mümkündür:

1. 30 Ekim 1905'te Ekim Manifestosu yayınlanıyor ve Rus Çarı II. Nikolai 18 Mayıs 1906'da temel yasaları uygulamaya koyarak meşruti monarşiyi kabul ediyordu.

¹¹⁶ Selçuk Esenbel, **Japon Modernleşmesi ve Osmanlı**, İletişim Yay., 2. Bs., İst. 2012, s. 307-315.

2. 1906'da İran'da, yabancılara verilen ayrıcalıkların da etkisiyle mali sistemin çökmesi üzerine orta sınıflar ayaklandılar. Bunun üzerine İran şahı da Rus çarı gibi meşruti monarşiyi kabul etmek zorunda kaldı.
3. 1908'de Osmanlı Devleti II. Meşrutiyet'i ilan etti.
4. Çin'de ise binlerce yıllık monarşi 1911 Devrimi ile yıkıldı ve 1912 yılında cumhuriyet ilan edildi.

Kuşkusuz tüm bu süreçlerin hem de eş zamanlı yaşanmasının bir açıklaması olmalıdır. Osmanlı örneğinden hareket ederek konuşacak olursak, 19. yüzyılda Batı'da oluşan güç temerküzü neticesinde peş peşe toprak kayıplarına uğranıldığını daha önce ifade etmiştik. 19. yüzyılın bir yarısında kaybedilen toprak parçasının bir milyon üç yüz bin kilometre kareden fazla olduğunu düşünmek bile olayın vahametini göstermeye yeter. 20. yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde ise 40 küsur milyon Osmanlı'dan geriye Anadolu'da 13 milyon civarında bir nüfus kalmıştı. Bu rakamların anlamını kavramak için 19. yüzyılın ortalarında sadece Avrupa'daki Osmanlı nüfusunun bile bu sayıdan fazla olduğunu söylememiz gerekir.¹¹⁷ Buna bir de iç iktidar çatışmalarını ve rejim değişikliklerini ekleyince durumu tahayyül etmek bile zorlaşmaktadır. Mamafih durum budur ve bu durumdan bir hâl çaresi üretme gereği, ülkesi adına sorumluluk hisseden âlimleri, aydınları ve siyaset adamlarını acil çözüm arayışına zorladı.¹¹⁸ Avrupa devletlerinin siyasi ve iktisadi etkisine ve bu etkinin yarattığı yıkıcı toplumsal sonuçlara duyulan tepkiler ise bir yandan temelde Avrupa değerlerini ve ideolojisini esas alan ama onu kendi ülkelerine uyarlayan '*hareketler*'e yol açmış bulunuyordu.

II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesi kapsamında değerlendirdiğimiz mirasın şekillenmesinde hem iç hem de genel çerçevesini çizdiğimiz bu dış dinamiklerin derin izleri bulunmaktadır. İç dinamikleri, İslami "ihya ve tecdid" geleneği bağlamında yapılan birikimi ifade etmek için kullanıyorum. İhyacı gelenek başlangıçta ulemanın önderliğinde yol alan bir seyir takip ediyordu. Özellikle "isnad", "icazet" ve "intisab" zinciri içerisinde irtibatlanan bu gelenek,

¹¹⁷ Kemal H. Karpat, **Osmanlı Nüfusu (1830-1914)**, Tarih Vakfı Y., Nisan 2003, İst., s. 115

¹¹⁸ Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 24.

Müslümanların normatif bir ortak zemin bulmasının imkânını da oluşturunuyordu.¹¹⁹ Hindistan'dan Afrika'ya, İstanbul'dan Kazan'a ve Balkanlar'a ulaşan bu ağ, âlimlerin "seyahat"leri ile "bölgelerarası bağlar"ın kuvvetlenmesine ve ilim geleneğinin siyasi süreçler karşısında nisbeten özerk bir şekilde varlığını sürdürebilmesine imkân sunuyordu. Hacc ise âlimler için evrensel bir buluşma noktasıydı. Böylece ümmetin düşünce ve değer dünyasının kendisini yeniden inşa etmesi mümkün hâle gelebiliyordu. Dış dinamikler ifadesini de özellikle Avrupa'nın sömürgeci saldırganlığı eşliğinde yaşanan işgaller, kurumsal müdahaleler ve ideolojik bir söylem olarak Avrupalı düşüncelerin etkisini dile getirmek için kullanıyorum. Nitekim Avrupa-dışı başta olmak üzere antropoloji gibi bilimlerin gelişmesini özellikle teşvik etti. Bu ve benzer çalışmalar ile Batı kültürünün ve değerlerinin yayılması hedefleniyordu.¹²⁰ Edward Said'in de ifade ettiği gibi, ticari kuruluşlar, ilim cemiyetleri, coğrafi araştırma kurumları, tercüme şirketleri, okullar, misyon teşekkülleri-konsolosluklar ve hatta fabrikalar "Avrupa genişlemesi"ne hizmet etmekteydiler. Tüm bu yapıların da modernleşme projelerinin uygulanabilmesi sömürgecilerle iş birliği yapacak yerel güçleri gerektiriyordu.¹²¹

Avrupalı devletlerle iş birliği yapacak elitlerin hazır hâle gelmesi için ise bir zihni dönüşüme ihtiyaç vardı. Bu dönemde Batı Şarkiyatçılık ile oluşan birikimin de katkısıyla "Doğu"laştırılmış Doğu'nun¹²² kendi oryantalizasyonuna iştirak etmesi öngörülmüyordu.¹²³ Bu süreçte aydına yüklenen rol önemlidir.

Kuşkusuz hem bu iç ve dış dinamiklerin kendi iç örgüsü ve hayatiyeti hem de dış süreçlerin birbirleriyle etkileşimi II. Meşrutiyet dönemi düşünce dünyasında yansıyor. Güçlü gelenekleri ve bilgi sistemleri olan ve İslami sabitelere sadakat göstererek bu durumu anlamlandıran ve çözüm arayan devlet adamı, âlim ve entelektüellerin büyük ölçüde ortaklaştıkları temel önermelere baktığımızda da bunu

¹¹⁹ Bu network ile ilgili olarak bkz., Recep Şentürk, **Toplumsal Hafıza, Hadis Rivayet Ağı 610-1505**, Gelenek Yay., İstanbul 2004; Nail Okuyucu(Edit.), **Batı Gözüyle Tecdid** (İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri, Network Tartışmaları, s. 53-180.

¹²⁰ M. El-Behiy, **el-Fikr**, s. 211; G. Alpkaya- F. Alpkaya, **a.g.e.**, s. 17.

¹²¹ İ. M. Ebu Rebi **İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri**, çev: M. Ali Demirci, Yöneliş Yay., İst. 2001, s. 40, 106-108.

¹²² Kavramı E. Said kullanmaktadır; bkz., Edward W. Said, **Orientalism: Western Conceptions of The Orient**, p. 168; çevirisi için bkz; E. Said, **Oryantalizm**, s. 162.

¹²³ E. Said, **a.g.e.**, s. 508.

açıkça görebiliriz. Bu kesime göre, Müslümanların karşı karşıya oldukları meseleler şu şekilde tasvir edilebilir:

Harita 1. 2: 1789-1923 Yılları Arasında Osmanlı'nın Kaybettiği Topraklar



Kaynak:<http://cdn.timerime.com/cdn4/upload/resized/55262/675779/resizedimage29b3a48464c3869831d4134a0f77795de.jpg>; (Erişim tarihi: 04.01.2017)

1. Dünyanın her tarafındaki Müslümanlar, Avrupa devletleri tarafından tahakküm altına alınma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Bu durum zaaflarımızı beslemekte, muvazenemizi bozmaktadır dolayısıyla “Avrupa saldırganlığına karşı” bir “tahkimat”a ihtiyacımız bulunmaktadır. Sömürgeciliği ber-taraf etmeden sorunları çözmemiz mümkün değildir.

2. Mevcut durum arızı bir hâldir ve İslam'dan dolayı değil bizim doğru dürüst Müslüman olmamamızdan dolayı içine düştüğümüz bir durumdur.¹²⁶ Bu yüzden de kendimize ayna tutmamız ve zaaflarımızı tamir etmemiz gerekmektedir.¹²⁷

3. Bu tahkimatı, mirasımızda “yenilenme” çabası olmadan gerçekleştiremeyiz. Kur'an ve Sünnet'in teşri'deki konumu, tarihî İslam tecrübesinin kıymet-i harbiyesinin ne olduğu, taklit, ictihad, cihad, istibdat ve İslami yönetimin mahiyeti vb. tartışmaları bu bağlamda ele almak mümkündür.¹²⁸

4. İttihad-ı İslam hem İslami bir gereklilik hem de fiilî bir ihtiyaçtır.¹²⁹

Bu çerçevede yapılan tartışmaları üç ana noktada toplamak mümkün görünüyor:

i. Kendini yeniden kurgulama.¹³⁰

ii. İşgal ve parçalanma olgusunu dolayısıyla da Avrupa'yı yeniden anlamlandırma.¹³¹

iii. Çözümün imkânlarını belirleme.¹³²

¹²⁶ Bu önermenin tipik bir örneğini Cemaleddin Efgani ile Muhammed Abduh'un birlikte çıkardığı *Urvetu'l-Vüska* adlı dergide yayınlanan “**Ümmetin Geçmişi, Hali ve Hastalıklarının Çaresi**” adlı makalede görüyoruz. Yazıda, “*Ümmetin ortaya çıkış sebebi, yükselmesini sağlayan etken din ise, düşüşü ve yok oluşu, şüphesiz dinin esaslarını bırakması, arkaya atması ve ona aslında olmayan bia'atleri sokmasıdır. Bid'atleri, delille sabit olan esasların yerine geçirmesidir.*” Bkz., C. Efgani, M. Abduh, *Urvetu'l-Vüska*, “**Mazi'l-Ümmeti ve Hadiriha ve İlaci İleliha**”, yayına haz: Seyyid Hadi Husrevşahi, Merkezi'l-bühusi'l-İslamiye, Kum ,1321 H./1983 M., s. 75.

¹²⁷ Öyle ki bu önerme sadece İslamcıların değil Batıcı aydınların da bir kısmı tarafından paylaşılmaktadır. Batıcıların en önemli sesi olan *İctihad* dergisindeki **Cihan-ı İslam'a Dair** adlı yazısında Abdullah Cevdet son iki üç asır zarfında Müslümanların bağımsızlık ve özgürlüklerini kaybederek “medeniyet âlemi”nin emir ve hâkimiyeti altında esir, kayıtlanmış ve her şeyde mahrum bir hâle gelmiş olmasının sebebinin İslam dini değil İslam düşüncesini felce uğratan ve bu suretle cihan- feyyazı ilerleme feyizlerini ve tekâmüle uzak bırakanın dinî akidelere yanlış mana veren Müslümanların kendisi olduğunu belirtir. Bkz; Abdullah Cevdet, **Cihan-ı İslam'a Dair**, *İctihad*, 1 Temmuz 1327, S. 26, s. 761-767. İlginçtir ki ulus-devlet çağı İslami hareketlerinin en başarılı ve yaygın örneği olan İhvan-ı Müslimin hareketinin kurucusu Hasan el-Benna da benzer bir önermeyi dile getirir; bkz., Hasan el-Benna, **Hasan el-Benna Konuşuyor** (Davetin Esasları-Gençliğin Meseleleri), Esra Yay., Konya, yty., s. 154-155.

¹²⁸ *Sirat-ı Müstakim* dergisinde bu konuları ihtiva eden onlarca yazı bulunmaktadır. Meseela sadece “*İctihad*” konulu yazı sayısı 24 tanedir.

¹²⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Sirat-ı Müstakim* dergisinde içerisinde doğrudan ittihad kelimesi olan 11 yazı başlığı bulunmaktadır. Benzer şekilde C. Efgani ve M. Abduh ikilisinin çıkardığı *Urvetu'l-Vüska* dergisinde de konu hemen daima gündemdedir. Örnek bir yazı için bkz; “**İnhitatu'l-Müslimin ve Sükunihim ve Sebebi Zalik**”, a.g.e., s. 96-97.

¹³⁰ Kendini yeniden kurgulamanın neredeyse başyapıtı hâline gelmiş örnek bir çalışma için bkz., Mohammad Iqbal, **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, Stanford University Press, 2013.

¹³¹ Bkz., Fransız filozoflar Paul Janet Gabriel Séailles'in yazdığı *Histoire de la Philosophie* (1886) adlı kitabın **Metalib ve Mezahib, Maba'de't-tabi'a ve Felsefe-i İlahiyye** adı ile Elmalılı Hamdi Yazır tarafından yapılmış tercümesi bu açıdan güzel bir örnektir. Kitabın takdiminde Elmalılı, Garb'ın efkârını tanıyarak ona göre kendimizi teçhiz etmemizin ehemmiyetinden bahseder ve bu eseri de bunun için tercüme ettiğin ifade eder. bkz., E. H. Efendi, **Metalib ve Mezahib**, İst. 1341 (M. 1925), Matbaa-yı Amire., s. 12-13.

Tablo 1. 1: 1844-1927 Yılları Arasında Yapılan Nüfus Sayımları

Gruplar	1844-1856	1872-1874	1881-1893	1894	1897	1906	1914	1927
Müslüman		26.575.781		21.507.304				
Gayrimüslim		13.936.330						
Rum				2.505.782				
Ermeni				994.065				
Bulgar				819.138				
Yahudi				184.397				
Katolik				139.765				
Protestan				36.130				
Latin				18.232				
Süryani				10.618				
Avrupa	15.260.000							
Asya	15.900.000							
Afrika	3.800.000							
Diğer	300.000			993.252				
Toplam	35.300.000	40.512.111	39.109.631	27.208.683	19.050.323	20.884.630	18.520.016	13 648 270

Kaynak: Kemal H. Karpat, **Osmanlı Nüfusu (1830-1914)**, Tarih Vakfı Y., Nisan 2003, İst., s.115; 1927 nüfus rakamı ise TÜİK'in verileri esas alınarak şu adresten alınmıştır: file:///C:/Users/Vh/Downloads/-8589012296197157354.pdf

5. Yapılan tartışmaların ortak paydası bunlardır ama cevaplar muhtelifdir. Üstelik bu çeşitlilik, her bir söylem muhitinin kendi içerisinde de bulunmaktadır. Mesela, Şeyhu'l-İslam Mustafa Sabri Efendi ile Şeyhu'l-İslam Musa Kazım Efendi'nin ya da Mehmed Akif Bey'in farklılıklarını görmezlikten gelemeyiz. Sir Ahmed Han ve Ali Abdu'r-Razık'ın durduğu yer ile Cemaleddin Efgani'nin durduğu yer arasında da bir ayrım yapmamak doğru olmaz.¹³⁵ Ayrıca Osmanlı merkezinde yaşayan ulema ve entelektüeller ile merkezden uzak yaşayanların birçoğu arasında da bazı farklılıklar olduğunu görebiliyoruz. Merkezde yaşayan ulemanın çözüm arayışında

¹³² Bkz.; Said Halim Paşa, Buhranlarımız, “**İnhitat-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye**”, Şems Matbaası, İst. 1335-1338, s. 116-144; C. Efgani-M. Abduh, “**Madî el-Ümmeti ve Hadirihâ ve İlaci İlelihâ**”, *Urvetu'l-Vüska*, et-Teb'atu's-Saniye, Tahran-1321, s. 75-84; C. Efgani-M. Abduh, “**el-Vahdetu'l-İslamiyye**”, a.g.e., s. 131-137; Muhammed İkbâl, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, Kırkambar Yay., İst. 1999, s. 80; K. H. Karpat, a.g.e., s. 346.

¹³⁵ Kaynaklar, kavramlar ve kurumlar karşısında farklı duruşlar için bkz.; M. Ali Büyükkara, a.g.e., s. 29-246; özellikle akıl ve irade hürriyeti tartışmaları ekseninde bir karşılaştırma için bkz., Rıdvan Özdiñç, **Akıl İrade Hürriyeti, Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi**, Dergah Yay., İstanbul 2013.

daha çok kurumların ve devletin ıslahını diğerlerinde ise yaygın bir şekilde İslami kavramların ve pratiklerin yeniden sorgulanması bunu göstermektedir. Bu yüzden Osmanlı'daki askeri, idari ve hukuki ıslahatlarla “yeni düzen” çabalarına girişilmesi gibi yeni fikir akımlarının vücut bulmasına yol açan yeni söylemleri de bu nüfuz ile irtibatlı olarak okumamız gerekiyor.¹³⁶

Yineleyerek söylemek gerekirse Müslümanlar açısından baktığımızda bu dönemin en önemli tartışmaları; ‘işgal ve parçalanma’ olgusu ile ‘İslami değerlerin kıfayeti’ meselesi etrafında şekillenmişti. Batı’da yaşanan ‘büyük dönüşüm’ün ve ‘güç temerküzü’nün arka planında yatan düşünce dünyasını anlamlandırma ve bu dünya ile nasıl bir ilişki kurulacağı meselesi vuzuha kavuşturulmadan işgal ve parçalanma olgusunu anlamlandırmak mümkün değildi bu yüzden sözünü ettiğim dönemin âlimlerinin ve aydınlarının gündemlerinde bunu açıkça görebiliyoruz. Böylesi bir vasatta Avrupalı kavramların ilgi odağı hâline gelmesi elbette anlaşılabilir bir durumdur. Bu yüzden de müsbet ilim, hümanizm, medeniyet, cumhur ruhu, terakki, milliyetçilik gibi Batı’yı Batı yapan olgularla bir yandan da kendi durumunu yeniden anlamlandırmanın gereği olarak dinin hakikati ifade edip edemeyeceği, dini bilginin sıhhati, bilim-din ilişkisi, içtihad, taklit, meşveret, tasavvuf, tarih tasavvurunu yeniden şekillendirme, hilafetin şer’i mahiyeti ve iktidarın dönüşümü ile yaşanan iç siyasi ihtilaflar dönemin temel gündemlerini oluşturdu.¹³⁷

Osmanlı ulemasının ve aydınlarının bu süreçte kendini ve Avrupa’yı anlama ve anlamlandırmaya yönelik bu çabaları önce sadece düşüncelerde gözlemlenen değişmeye yol açıtıysa da zamanla bu düşünceleri şekillendiren fıkıhın da daha açık bir şekilde değer kaybına uğramasıyla sonuçlanmıştı. II. Meşrutiyet’in ilan edilmesi

¹³⁶ ‘Yeni söylem’lerin oluşum süreci hakkında bkz., R. Şentürk, **a.g.e.**, s. 10-28.

¹³⁷ Bu dönemde yapılan tartışmaların bazı makale ve kitap başlıkları şunlardır: **Medeniyet Din İlişkisi**-Ş. Musa Kazım; **Bizde Din ve Devlet**- Babanzade Ahmed Naim; **Meşrutiyet**- Ş. Musa Kazım; **İslam’da Teşkilat-ı Siyasiye**- S. Halim Paşa; **Meşrutiyet İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye**-E. Hamdi Efendi; **Din ve Milliyet**- Ş. Mustafa Sabri Efendi; **Milli Hüviyet**- Ferid Kam; **Milliyetçilik Meselesi**- B. Said Nursi; **Milliyetçilik ve Türkçülük Üzerine**- Babanzade; **İslam Birliği ve Milliyetçilik**-Mehmed Akif; **Tesettür ve Kadın Hakları Konusunda Bilinmesi Elzem Olan Hakikatler**- A. H. Aksekili; **Hürriyet-Eşitlik ve Kadın Hakları**- Ş. Musa Kazım; **İslam’da Kadın Hakları**- İ. İsmail Hakkı; **İslam ve Terakki**- Ş. Musa Kazım; **Müslümanlık Mani-i Terakki Değil Zamin-i Terakkidir**-E. Hamdi Efendi; **Felsefe Teceddüd ve Avrupa Kültürü- Kanun-i Esasi Kanunlaştırma Hareketi İctihad**- E. Hamdi Efendi; **İctihad Üzerine**- Şemseddin Günaltay; **İctihad Risalesi**- B. Said Nursi; **Taklid**- M. Akif; **İctima-i Fıkıh Usulüne İhtiyaç Var Mı**- İ. İsmail Hakkı; **Mucizeler ve Yeni Keşifler**- B. Said Nursi; **Mucizeler Kerametler**-İ. Fenni Ertuğrul; **Vahdet-i Vücut İtikadının Dayandığı Deliller**-İ. Fenni Ertuğrul; **Tekkeler Türbeler**-M. Ş. Günaltay; **Gizli Tarikatler Nasıl Başladı**-A. Hamdi Akseki; **İbn Arabî’yi Niçin Severim**- M. Ali Ayni.

sürecinden itibaren Osmanlı siyasi sistemi, kendini ayakta tutan ve kendisinin ayakta tuttuğu bilgi sistemi ile birlikte çökmüş oldu. Şentürk bu durumu şu cümlelerle tespit eder:

İnsan davranışı (ameli) hakkındaki söylemde kullandığımız tanımlar ve terminoloji değişime uğramıştır. Geleneksel Fıkhi terminoloji yerine sosyal bilimlerin terminolojisi söyleme hâkim olmaya başlamıştır... Dolayısıyla modernleşme ve Batılılaşma döneminde her iki bilim ve düşünce geleneğinin, Osmanlı kültür dünyasında karşılaşmasıyla birlikte ilginç bir gerilim yaşanmaya başlamıştı.¹³⁸

Alıntıda da ifade edildiği gibi, Tanzimat'tan beri yaşanan bu gelişmelerle bir yandan fıkıhın kapsayıcı etkisi sınırlandırılırken diğer yandan bu birikimin sosyal bilimlerle telif edilmeye çalışıldığı bir dönem oldu. Bu yeni söylem zemini, II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesini ve sonrasını şekillendiren bir kırılma noktası olarak kabul edilebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi süreç içerisinde şekillenen farklı söylem tarzlarına, Osmanlı toplumundaki başlıca sınıflar -askeriye/seyyiye, kalemiye ve ilmiye- arasındaki iktidar ilişkilerinin değişmesine bağlı ayrışmanın kaynaklarından biri olarak bakmamız gerekir.¹³⁹ Zira kriz dönemlerinde, üsluplar arasındaki ayrılık, her iki tarafın da kullanacağı ideolojik bir tarz hâlini alır.

II. Meşrutiyet dönemi düşünce birikiminin hem bu kırılmalığa katkıda bulunduğu hem de bu kırılmalığın nasıl aşılabacağına dair bir birikim oluşturduğunu söylemeliyiz. Nitekim Jön Türkler olarak adlandırılan aydın kümesi, bu çelişkileri bütünüyle yansıtan bir özellik taşıyordu. Jön Türklerin zihni bir yandan eski başarıları romantikleştirerek Avrupa sömürgeciliğine karşı çıkarken diğer yandan da Avrupa medeniyetinin kesin üstünlüğünü kabul ederek oradan gelecek yenilikleri benimsemeye hazırды.¹⁴⁰ Esasen II. Mahmud döneminden itibaren henüz netleşmemiş bir şekilde olsa da padişaha biat sözleşmesinden daha kalıcı olacak 'birleştirici bir ilke' bulmaya yönelik çabalar vardı.¹⁴¹ Devletin kolektif şahsı yerine geçecek bu yeni odağın II. Meşrutiyet ile birlikte nispeten bütünlüklü yeni söylem

¹³⁸ R. Şentürk, **a.g.e.**, s. 10-11.

¹³⁹ Mardin, **Türkiye, İslam ve Sekülerizm**, s. 13.

¹⁴⁰ Şükrü Hanioğlu, **Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İst. 1981, s. 190-191.

¹⁴¹ Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 14.

çerçevelerinin doğmasıyla neticelendiğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede ortaya çıkan düşünce akımlarını sınıflandırmada ve adlandırmada farklılıklar bulunsa da üç ana akımın, çağdaş Türk düşüncesine ve siyaset hayatına yön verdiği yaygın bir şekilde dile getirilmekte ve İslamcılık, Batıcılık ve Ulusçuluk olarak adlandırılmaktadır.¹⁴² Kuşkusuz bu genel tasnifler, vakıayı bütünüyle ve ayrıntısı ile ihata eden bir çerçeveyi sunmamaktadır. Başka bir hareket noktasından kalkarak başka tasnifler yapılabileceği gibi her bir ana başlık altında alt sınıflandırmalar yapmak da mümkündür. Nitekim Şükrü Hanioğlu bütün düşünürleri “iki ana eğilim”de toplamaktadır: “Canlandırıcılar” ve “laikleşme taraftarları”. Ona göre, ‘canlandırıcılar’ da kendi içinde üç tip olarak beliriyor: Siyasi faaliyetin önemini vurgulayanlar -özellikle uluslararası alanda-, dinde -belli başlı noktalarda- reform yapılması taraftarları ve İslam hukukunun ilmî revizyonunun önemini vurgulayanlar. Bu ayrıntılı tasnifin bile her düşünürü ihata etmekte sınırlılıklar içerdiğini ifade eden Hanioğlu, Abdullah Cevdet ve Ahmed Rıza örnekleri ile bazı şahısların bazı düşüncelerinden dolayı laikleşme yanlısı olarak başka bazı düşünceleri ile de canlandırıcılar kategorisinde değerlendirilmelerinin mümkün olduğunu ifade eder.¹⁴³

Bu miras ile bu çalışmamızın konusunun irtibatı dikkate alarak denilebilir ki hangi şekilde tasnif edilirse edilsin bütün bu yeni söylemler bir yanıla tarihî İslami miras ile öte yandan da Avrupa’dan gelen modern düşünce ile irtibatımızın mahiyetini ve sınırlarını belirleme meselesi etrafında şekillenmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla bu söylemler, hem İslami geleneği hem de modern Avrupa müktesebatını nasıl anlamak gerektiği sorusunun birer cevabı olarak değerlendirilebilirler. Bizim II. Meşrutiyet olarak adlandırılan dönemde Türk düşüncesine önderlik eden ulemanın ve aydınların; Doğu-Batı kavramları çerçevesinde kendilerini ve muhataplarını yeniden nasıl kurgulanmakta ve inşa etmekte oldukları sorusuna yönelik cevap arayışımız da bu mirasın mahiyetine açıklık kavuşturmaya katkı sağlayacak bir çalışma olarak görülmelidir. Bunu yaparken eserlerin ve eserlerde yer alan kavramların sosyolojik

¹⁴² N. Berkes, **a.g.e.**, s. 410-418.; bu konuda yapılan tartışmalara örnek olarak, Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ötüken Yay., İstanbul 2015; İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler I**, İstanbul, Risale Yayınları, 1986, s. XV-XXXI.; T. Z. Tunaya, **İslamcılık Akımı**, 2. Bs., İstanbul, Bilgi Üniv. Yayınları, 2007, s. 13 vd.; Kemal H. Karpat, **İslam’ın Siyasallaşması**, İst., Bilgi Üniv. Yay., 2001, s. 31.; N. Berkes, **a.g.e.**, s. 351,410-412.; farklı bir tasnif için bkz., Recep Şentürk, **Türk Düşüncesinin Sosyolojisi, Fıkıhtan Sosyal Bilimlere**, 1. Bs., İst. 2008, Etkileşim Yay.

¹⁴³ bkz., Ş. Hanioğlu, **age.**, s. 275-276.

bir boşlukta var olmadığını pek çok nesnel ve öznel unsurun etkisiyle şekillenen bir tarihî bağlamdan etkilendiklerini hesaba katmayı ihmal etmeyen bir yol izleyeceğiz.¹⁴⁴ Zira birçok çalışmada da ifade edildiği gibi “entelektüel tarih veya yalnızca tarih salt gerçek olduğunu iddia edemez... Ancak çevredeki siyasi, ekonomik ve sosyal kuvvetlerle münasebeti doğrultusunda ve bunlarla ilgili olarak var olabilir.”¹⁴⁵ Nitekim XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa devletlerinin tazyiki, tahakkümü ve modernist dünya görüşünün meydan okumaları karşısında Müslüman âlimler ve entelektüeller İslami düşüncenin endüstriyel ve kapitalist meydan okuma öncesinde sahip olduğu kavramların ve yöntemlerin kifayetini tartışmaya başladılar. Böylece kendini ve başkasını yeniden tanımlamak ihtiyacı duyan Müslümanların düşünce dünyasına, kadim İslami ilim geleneğinin kavramlarına ek olarak yeni bazı kavramlar bu dönemde girdi. Mesela, kendini ve muhataplarını tanımlamak için daha önce “darü’l-İslam”, “darü’l-harb” ve “darü’s-sulh” gibi kavramları coğrafi-siyasi birlikleri; “ehl-i kitab”, “zımnî”, “harbî”, “ehl-i İslam” gibi kavramları da insanların kimliklerini tanımlamada belli bir epistemik sistem dâhilinde kullanan Müslümanlar,¹⁴⁶ bu dönemde modern-bilgi sisteminin ürünü olarak vücut bulan kavramlardan etkilendiler. Bu değişim yeni bir niteliksel alanın biçimlenmesine yani

¹⁴⁴ R. Koselleck’in **Kavramlar Tarihi** çalışması tarihî-sosyolojik durumları belirli kavramlarla ifade etmenin beraberinde getirdiği mahzurlara işaret eder. O dili gerçeklik denen şeyin gölge fenomeni olarak değil de yokluğunda dünyaya veya topluma dair bir tecrübenin veya bilimin olamayacağı, yöntemsel açıdan indirgenemez bir son kere olarak kabul eden bir tarih-bilimsel araştırma anlayışı olarak tanımlıyor. Bu bağlamda dil ne ekonomik yapı kaynaklı çıkarlar gibi “dil-dışı güçler”in bir salt aletidir ne de tüm tarihî metinleri insan düşüncesinin benzer ifade formlarına indirgeyen ve “tarihin gerçekliği hakkında tek başına hüküm veren aktif bir faktör”. Koselleck’e göre dil, sosyo-ekonomik yöneme veya edebiyat eleştirisine dayalı tarih yazıcılığının oluşturduğu bu ikili karşıtlık kullanılacaksa ikisi birdendir. Ona göre geçmiş gerçeklik ve onun dilsel açılımı arasındaki mesafe asla kapanmayacaktır ve kavramlar tarihinin en önemli görevlerinden biri de bu kapanmayacak mesafenin, tarihin akışı boyunca ortaya koyduğu değişimleri analiz etmektir. Bu yüzden olayların vuku buluşu esnasında tarih ile bu olaylar öncesinde, esnasında ve sonrasında konuşulan dil, farklı varlık tarzlarına sahip olduğu sonucuna ulaştırır bizi. Bu bağlamda art-zamanlılık (diyakron) ve eş-zamanlılık (senkron), öne çıkan iki yöntemsel öğedir çünkü “tüm kavramlar zamansal bir iç yapı barındırırlar.” Bu iç yapı kavramlar tarihinin disiplinler arası yazılmasını da zorunlu kılan farklı art-zaman ve eş-zaman çaprazlamaları oluşturur. Buradan hareketle Modern İslam Düşüncesi, Çağdaş İslam Düşüncesi, Çağdaş Türk Düşüncesi, II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Düşüncesi gibi kavramlar da nispi olarak hem birbirinden farklı hem de sözlük anlamlarından daha fazlasını sunarlar bize. Bu, kavramların analizlerinde sadece eş-zamanlı olarak ortaya çıkardıkları “bir kerelik yorumlar” haricinde daima art-zamanlı olarak da kademelendirilmelidirler. Bu durum az çok tüm kavramlar için geçerlidir. Konuya ilişkin bkz.; Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatik Üzerine Araştırmalar**, İletişim Yay., 2. Basım, İst. 2013.

¹⁴⁵ Kavramaların oluşumu hakkında yapılan çalışmalara ile ilgili bkz.; M. Foucault, **Bilginin Arkeolojisi**, Birey Yay., 1999, s. 33-103; Recep Şentürk, **a.g.e.**, s. 15; F. Gilbert, **Intellectual History: Its Aims and Methods**, Daedalus, cilt 100(1), Kış 1971, s. 94; K. Mannheim, **Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge**, New York, 1936, s. 93., (Aktaran; İ. M. Ebu Rebi, **a.g.e.**, s. 24.)

¹⁴⁶ Bkz., Ahmet Özel, **İslam Hukukunda Ülke Kavramı**, Marifet Yay., İstanbul 1982, s. 69-179.

Batı’da üretilen bilginin de meşrulaştırılmasına yol açıyordu.¹⁴⁷ Doğu-Batı kavramları tam da bu zeminde tedavülü yaygınlaşmış ve yaşanan gerilimin taraflarını tanımlamak için kullanılmıştı.

3. Kavram Değişimi ve Doğu ile Batı Kavramlarının Yeni Kullanımı

“Biz kimiz? Doğu’nun ön yüzü mü? Öteki’nin ötekisi mi?
Pozitif kutup mu, doğrulanmışlık mı?
Ama kimi zaman da madalyonun öteki yüzü: pozitifin negatifi.
Böylece eski simgeler su yüzüne çıkıyor:
Bir an için Doğu ışıktır, evrensel ruhtur, iç dünyamızın sihirli mıknaıdır,
beceriksiz modernliğimize karşı takınılan bir mesafeliliktir.
Ama en küçük bir olayda, sıçrayan ilk kanda, ışık titreşir, söner:
Doğu bizim korkumuzun balçığı içine gömülür;
unutulmuşluğa geri çekilir, sonra düş olarak geri döner.
Yol dönemecindeki sahte parıltı. Süs. Serap. Doğu kavranamaz.”
Thierry Henstsch
(Hayali Doğu)

Dönemin tartışmalarına yönelik günümüzde yapılan değerlendirmelerin de işaret ettiği gibi Avrupalı entelektüellerin ve siyaset yapıcılarının kompakt, türdeş ve özel bir Batı kavramı ile ondan tamamen farklı Doğu şeklinde dünyayı iki kategoriye indirgeyen aksiyomu, etki alanını belki her zamankinden daha fazla genişletmiş görünmektedir. Öyle ki Georges Corm’ın ifadesiyle söylersek; mitolojik ve aşkın bir varlık olarak Batı, tıpkı Yunan tanrıları gibi başka varlıklar doğurmaktadır. Bu doğum sayesinde Amerika Birleşik Devletleri, Kanada ve Avustralya da Batı’ya coğrafi uzamda, Antik-Yunan ve Roma’ya dayanan ya da bazılarının tek tanrıcılığın doğuşuna dek götördükleri kökleri ise onları zaman olarak sınırlarının dışına taşımaktadır. Bu bağlamda Batı, dünyanın en küçük kıtasında doğmuş olmasına karşın geniş tarihî ve coğrafi hatlara sahip mitolojik bir “*dev kimlik*”tir.¹⁴⁸ Kuşkusuz bu dev kimliği tanımlayan anahtar kavram olarak Batı, herhangi bir kural dizgesine uymayan, olayların zaman ve mekân olarak uyumsuzluklarını ihmal eden yüceltilmiş yapay bir “tarihî inşa” olarak vücut bulmuştu. Corm’ın da işaret ettiği gibi diğer kültürlerle hiç bir ilgisi olmadığını temellendirebilmek için üstün Batı rasyonelliğinin

¹⁴⁷ Ş. Mardin, *Türkiye İslam ve Sekülerizm*, s. 172.

¹⁴⁸ Georges Corm, *Avrupa ve Batı Miti, Bir Tarihin İnşası*, İletişim Yay., çev: Melike Işık Durmaz, I. Bs., s. 33., İst. 2011.

tamamen içkin yönüne, kalıtsal ve özcü doğasına vurgu yaparak Batı'yı tanımlayan en tipik örneklerden birisini Ernest Renan'ın söylemi oluşturmaktadır. Renan'ın 1863 yılında, College de France'da yaptığı konuşmada Müslüman ve Avrupalı, düşünme ve hissetme biçimlerinde hiçbir ortaklık bulunmayan iki ayrı türe ait varlıklar olarak değerlendirilir. Renan konuşmasında şöyle der:

Hint-Avrupa halkları ve Sami halkları günümüzde bile birbirinden tamamıyla farklıdır. Biricik ve hayranlık uyandıran tarihleriyle insanlık düzeni içinde özel bir yer edinmiş olan Yahudilerden bahsetmiyorum ayrıca ırklar arasındaki farklar düşüncesini ortadan kaldırarak tam anlamıyla ideal bir uygarlık ilkesini inşa eden Fransa'yı saymazsak Yahudi cemaati neredeyse her yerde hâlen ayrı bir toplum olarak varlığını sürdürmektedir. En azından Araplar ve daha geniş anlamıyla Müslümanlar, günümüzde şimdiye dek olmadığı kadar bizden uzaktır.¹⁴⁹

Renan, Batı uygarlığını, Aryan yani ilerlemeye ve za'rafete tek muktedir olarak tanımlarken diğer yandan İslam'la özdeşleştirdiği Sami düşüncesini de “uygarlığa erişmeye muktedir olmayan” bir küme olarak değerlendirir. Doğu ile Batı arasında giderilemez farklar olduğuna inanan Renan şöyle yazar:

Doğu özellikle de Sami Doğu, hiçbir zaman göçebe Arapların düzensizliği ile kanlı bir despotizm arasında bir ara yol tanımamıştır... Tıpkı şiirde, dinde, felsefede olduğu gibi siyasette de Hint-Avrupa haklarının görevi toplum yapıları daima üzücü ve kısıyıcı bir basitlikte olan Sami halklarının asla tanımadığı, bilmediği küçük ayrımları, zıtların birliğini, karşılığı aramaktır.¹⁵⁰

Sami düşüncesinin felsefe ve bilim-dışı, karakterinin de genelde katı, dar görüşlü ve bencil olduğunu söyleyen Renan; za'rafete, hoşluğa, derinliğe dair ne varsa Batı'nın eseri olduğunu söyleyerek konuşmasını sürdürür. Dahası Batı'nın bu kazanımlarını kimseden öğrenmediğini söyleyerek tam bir medeniyetler savaşı çağrısı ile konuşmasını tamamlar:

Şimdi Avrupa uygarlığının yayılması için temel şart, Sami ırkına dair her şeyin yok edilmesi, İslamiyetin teokratik iktidarının yıkılmasıdır. Çünkü İslamiyet

¹⁴⁹ Bkz., M. Ernest Renan, *De La Part Des Peuples Sémitiques Dans L'Histoire De La Civilisation*, Sixième Edition, Paris 1862'dan aktaran: G. Corm, **Avrupa ve Batı Miti, Bir Tarihin İnşası**, s. 41.

¹⁵⁰ Aktaran; G. Corm, **a.g.e.**, s. 42.

ancak resmî bir din olarak var olabilir; onu özgür ve bireysel bir din sınıfına geçirdiğimizde tamamen yok olacaktır... İslam, bilimin hor görülmesi, sivil toplumun yok edilmesidir. İslam, Sami düşüncesinin insan beynini sınırlandıran, onu nitelikli tüm fikirlere, ince duygulara, tüm rasyonel sorgulamalara kapayan ve bunların karşısına edebi ‘Tanrı Tanrı’dır totolojisini koyan basitliğidir.¹⁵¹

Müslümanlar arasında büyük tepkilere yol açan ve Cemaleddin Efgani ve Namık Kemal’in eserleri başta olmak üzere kendisine birçok “reddiye” yazılmasına sebep olan ve 29 Mart 1883’te Sorbonne’da verdiği bir konferansta da Renan, İslam’ın doğası gereği müntesiplerine bilimsel gelişmeyi engelleyen bir anlayış verdiğini iddia eder.¹⁵²

Felsefe ya da bilim adı verilebilecek herhangi bir şeye, İslam’ın ilk asrından daha yabancı bir şey yoktur. Birkaç yüzyıl boyunca süren ve Arap vicdanını Semitik tek tanrıcılığın çeşitli biçimleri arasında askıya alınmış olan dinî mücadelenin bir sonucu olan İslam, rasyonalizm veya bilim olarak adlandırılabilir herhangi bir şeyden çok uzaktır. Fethetmek ve ganimet elde etmek için bir bahane olarak İslam’ı benimseyen Arap süvarileri, kendi zamanlarında dünyanın en iyi savaşçılarıydılar fakat açıkça insanların en az filozof olanlarıydılar.¹⁵³

Renan’ın üstün Batı rasyonelliğinin tamamen içkin yönüne, kalıtsal ve özcü doğasına vurgu yaparak tanımladığı bu Batı, ondan daha önce Hegel tarafından, tarihî evrimin son ve tek yetkin uygarlığı olarak resmedilmişti.¹⁵⁴ Hegel, *Lectures on the Philosophy of History* adlı eserinde tüm insanlık tarihini Doğu dünyasıyla başlayan ve Cermen dünyasıyla sonuçlanan dört dönemde ele alır. Ona göre dünya tarihi, en uzak çevreden merkeze doğru gelen ve bütün kuvvetlerin merkezde toplandığı

¹⁵¹ G. Corm, *aynı eser.*, s. 44.

¹⁵² E. Renan’ın bu konferansı, **İslamlık ve Bilim** (terc. Ziya İshan) diğerleriyle birlikte **Nutuklar ve Konferanslar, Discours et Conférences** adıyla MEB tarafından 1946 yılında yayınlanmıştır. Cemaleddin Efgani ise ilk defa *Journal des Debats* gazetesinde neşrettiği bir makale ile Renan ’ın İslam bilim ilişkisine yönelik iddialarına cevap yazmıştır. Namık Kemal’in **Renan Müdafaaanesi** de 1326/1910 yılında İstanbul’da Mahmud Bey Matbaası’nda 56 sahife olarak Külliyyat-ı Kemal serisi içinde yayınlanmıştır. Kitabın dış kapağında, “*Fransız Akademisi azasından müteveffa E. Renan tarafından İslamiyet’in güya mani-i terekkiyat ve mani-i maarif olduğuna dair irad edilmiş olan bir hitabeye karşı herahin-i katıayı cami bir reddiyedir ki, şan-ı celil-i İslamiyeti delail-i münevvere-i şer’iyye ve mantıkıyye ile bihakkın ila eder*” ibaresi yer almaktadır.

¹⁵³ Ernest Renan, “**Islam and Science, A Lecture Presented at La Sorbonne**”, 2nd Edition, English Translation by Sally P. Ragep, McGill University 2011, p. 3.

¹⁵⁴ Hegel’in tarih anlayışının genel bir değerlendirmesi için bkz; Ömer Naci Soykan, **Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi, Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 40 Sayı: 1 Yayın Tarihi: 1999.

mimari bir yapı gibidir. Zaman ve yer bakımından en uzak çevre Uzakdoğu, merkez ise Avrupa'dır. Hegel'e göre sözkonusu sistem tamamlanmış ve kapalı bir yapı olduğu için tekil bir sorunu dahi sistemin bütünlüğünü gözönüne almadan kavramak mümkün olmaz. Zira tarihte olup biten tüm değişiklikler daima daha iyiye, daha mükemmele doğru bir ilerleyişi tahakkuk ettirir üstelik bu yetkinleşme olgusu, doğada değil sadece tinsel olandadır çünkü doğada gözlemlenen sonsuz değişiklik, kendisini durmadan yineleyen bir döngüden başka bir şey değildir. O bu durumu şöyle ifade eder:

Güneşin altında yeni hiçbir şey doğada olup bitmez... Yalnızca tinsel zeminde olup biten değişimlerde yeni bir şey ortaya çıkar... Dünya tarihi içeriği "özgürlük bilinci" olan ilkenin gelişim sürecindeki aşamaları sergiler. Bu aşamaları daha yakından belirleme işi, bunlar evrensel doğaları içinde alındıklarında mantıksaldır ama somut doğaları içinde alındıklarında, Tin Felsefesi'ne aittir. Burada yalnızca şunu belirteceğiz ki ilk aşama, Tin'in doğallığa, o daha önce sözü edilen batmışlığı, ikincisi ondan özgürlüğünün bilincine çıkışıdır. Ama bu ilk kopuş eksik ve bölümseldir çünkü dolaysız doğallıktan gelmiş, böylelikle onunla bağıntılı ve henüz bir kıpı olarak onunla yüklüdür. Üçüncü basamak bu henüz tikel özgürlükten onun arı evrenselliğine, tinselliğin özünün öz-bilincine ve öz-duygusuna yükseliştir. Bu aşamalar evrensel sürecin temel ilkeleridir.¹⁵⁵

Hegel'e göre bu süreç tarihte tahakkuk eder. Nitekim ona göre dünya tarihi, art arda gerçekleşen bu değişimlerin oluşumundan ibarettir. Bu oluşumu Hegel, insan tekinin gelişme çağlarıyla karşılaştırarak tanımlar. Onun şemasına göre başlangıç noktası Doğu'dur. Bu dünyanın temelinde dolaysız bilinç, inanç, güven, baş eğme olarak ait olduğu tözsel tinsellik bulunur. Burada devlet hayatında, kendisinde öznel özgürlüğe doğru yol almaksızın gelişen, gerçekleşmiş akli özgürlüğü buluruz. Hegel'e göre Doğu dünyasında, ilke olarak töresel olanın belirleyici olduğu bir zihniyet vardır. O, tarihin çocukluk çağıdır. İnsanlığın delikanlılık çağı ise Yunan dünyasıdır çünkü burada oluşmuş bireysellikler vardır. Bu, dünya tarihinin ikinci temel ilkesidir. Töresel olan Asya'daki ilke gibidir ama o, bireyselliğe damgasını vuran ahlaksallıktır ve böylece bireylerin özgür istemesini gösterir. Burası, demek ki töresel olan ile öznel istenenin birliği ya da güzel özgürlüğün ülkesidir çünkü ide, plastik bir oluşumla birleşmiştir. Bu yüzden de Yunan hoş ama gelip geçici gençliğin dünyasıdır. Bu dünya, safdilane bir ahlaksallıktır henüz moralite değildir. Aksine

¹⁵⁵ F. Hegel, *a.g.e.*, çev: s. 109-115.

öznenin bireysel istenci doğrudan doğruya törede ve hukukun ve yasaların dolaysız alışkanlığında bulunur. Üçüncü evre soyut genelliğin dünyasıdır. Bu, Roma dünyasıdır. Roma, tarihin erkeklik çağının hırçın tezahürüdür. Roma'yı oluşturan, kendi için politik evrensellik ve kendi içindeki bireyin soyut özgürlüğü, ilk olarak içsellik kendisinin biçiminde görünürler. Bireyler, özel olarak tüzel kişiler olur. Hegel'e göre Roma, tüm tanrıların bir Pantheon'u ve tüm tinsel olan olur ama bu tanrılar ve bu tin, kendilerinin özgün canlılığını elde bulundurmaksızın.¹⁵⁶

Dünya tarihinin dördüncü ve sonuncu dönemi Cermen dünyasının geldiği noktadır. Bu, insanın yaş dönemi ile karşılaştırıldığında yaşlılık çağına karşılık gelir. Dolayısıyla tarihi bir yetkinleşme süreci olarak okuyan Hegel'in şemasında bu durumun bir çelişki oluşturması gerekir. O da bunun farkındadır ve bu çelişkiyi şu şekilde izah eder: "*Doğal yaşlılık çağı zayıflıktır ama tinin yaşlılık çağı, onun yetkin olgunluğudur. O bu olgunlukta birliğe geri döner ama tin olarak.*"¹⁵⁷

Hegel'e göre, tinin kendini açıp çeşitli basamaklardan geçerek kendini geliştirdiği ve nihai gayesine vardığı süre yani dünya tarihi, tinin kendini özgürleştirilmesi ve kendi tam bilgisine ve bilincine ulaşmasını gösterir. Bu gaye başlangıçta tinde imkân olarak vardı ve sonunda Cermen dünyasında tamamiyle gerçekleşti. Hegel'e göre bu aşama "tarihin son evresi"dir.

Dünya tarihi doğudan Batıya doğru ilerler çünkü Avrupa, dünya tarihinin kesin sonudur, Asya başlangıçtır... Buradan [doğudan] dışsal, fiziksel güneş doğar ve Batı'da batar ama onun yerine burada yüksek bir parıltı saçan öz bilincin iç güneşi doğar fakat bu "iç güneş"in batması diye bir şey söz konusu değildir. Zaten bu yüzden bu evre tarihin sonudur. Dünyanın bu sonu, "tüm düşünen varlıkların birlikte kutsadıkları", "güneşin muhteşem bir doğuşu"dur. Bu son ere, Tanrı'nın dünya ile istediği şeyin yani özgürlüğün dünyasıdır.¹⁵⁸

Hegel'in düşüncesinde, güneşin doğudan batıya hareket etmesi gibi, devlet ya da Evrensel İdea da Moğolistan ve Çin'deki sezgisel, "teokratik despotizmden" Hindistan'daki "teokratik aristokrasiye" ve İran'daki "teokratik monarşiye" doğru hareket etmiş; Mısır ise Doğu ile Batı arasında bir geçiş noktası olmuştur. Bütün

¹⁵⁶ F. Hegel, **a.g.e.**, s. 109-115.

¹⁵⁷ F. Hegel, **a.g.e.**, s. 115.

¹⁵⁸ F. Hegel, **a.g.e.**, s. 109-110.

bunlar, Hegel'in açıkça *çocukluk* aşamasına benzettiği, insanlığın ilk aşamalarını meydana getiriyordu. İnsanlığın *gençlik* aşaması ise ilk kez ahlaki özgürlüğün mevcut olduğu aşamaydı ve bu da Yunanistan'da vuku buldu. Roma, ergenlik dönemini atlayarak Avrupa dünyasındaki olgunluk çağına kadar olan ilerleme, tarihte aklın egemen olduğunu gösteriyordu. Kuşkusuz bu serüvenin zirvesi ve nihai durağı Germen dünyasıydı.¹⁵⁹

Hegel'in çağdaşı olan Victor Cousin de benzer bir tarihi gelişme anlayışına sahiptir. O da tarihi, ilerlemeci bir şema içerisinde değerlendirir bu serüvenin başlangıcına da "Doğu"yu yerleştirir. Doğu'yu organizmacı benzetme ile bu gelişim sürecinin çocukluk çağı olarak değerlendiren Cousin'e göre, "*kuşkusuz insan soyunun bebeklik çağı da bir gereklilik*" olarak kabul edilmelidir ama bu gerçeklikte ne endüstri var ne sanat; burada insan âdeta piramitler ve türbeler altında uyuyan cansız bedenler gibi durağan bir hayat yaşıyor. Ona göre de Doğu düşüncesinin merkezinde din var bu yüzden onlarda asla bireysel bir amaç ya da karakter bulamazsınız. Dinin kuralları aynı zamanda sivil ve politik hukukun da kurallarıdır. Doğu'da felsefeden anlaşılması gereken de dinin ışığından yansıyan konuşmalardan ibarettir. Bu yüzden Mısır ve Pers'te filozof asla bağımsız bir varlığa sahip değildir. Hind'de de biraz daha bağımsız olsa da kimse dini, metinlerden bağımsız bir yorumlama özgürlüğüne sahip değildir.¹⁶⁰ Cousin'de Grek uygarlaşma sürecinin ilk adımıydı ama o da Roma gibi kesinlikle temel nitelikleri itibarıyla Doğuluydu yine de o dinden mitolojiye geçerek özürleğe doğru kritik bir açılım sağlamış oldu. Bu kritik açılım sayesinde hukuk da Doğu'ya göre dinden daha bağımsız bir hâle geldi. Aynı bağımsızlaşma devlet, sanat vb. kurumlar için de söylenebilir. Nihayet Cousin yargısını belirtir; insanın özgürleşme serüveni nihai aşamaya Avrupa'da ulaşmıştır.¹⁶¹

Hegel'in ve Cousin'in çağlarının tipik birer siması olduklarında kuşku yoktur. Nitekim onlarda gözlemlediğimiz tarihteki bu "ilerleme" fikrini 18. yüzyılda yayınlanmış başka metinlerde de görüyoruz. Martin Bernal, *Black Athena* adlı eserinde, Turgot'un 1750 yılında, daha on dokuz yaşındayken *İnsan Ruhunun Sürekli İlerlemesi Üzerine* başlıklı bir konuşmasında ve Condorcet'nin 1793 yılında *İnsan*

¹⁵⁹ F. Hegel, **a.g.e.**, s. 111-115.

¹⁶⁰ Victor Cousin, **Introduction to the History of Philosophy**, trsl: Henning Gorfried Linberg, s. 35-36., Boston 1832.

¹⁶¹ V. Cousin, **a.g.e.**, s. 27-87.

Ruhunun İlerlemesinin Tarihsel Tablosu Üzerine Bir Taslak adıyla yayımlanan kitabında bu fikrin açıkça görüldüğünü ifade eder:

İlerleme hakkındaki bu görüşler hem kendi içlerinde hem de Turgot ve çağdaşlarının Mısırlılar, Fenikeliler ve Yunanlılar hakkındaki görüşleri üzerinde etkiye bulunmuş oldukları için önemlidir. Yeni paradigmaya göre, bu uygarlıklar insan ruhunun "ilerlemesine" paralel olarak yükselen bir sıra içinde görülmeliydi. Fakat bütün tarihsel evrim şemalarında -özellikle Hegelci ve Marksist- olduğu gibi burada da her aşama "ilerlemeye" yararlı olacak bir şekilde başlamış fakat daha sonra yozlaşmaya yüz tutarak yeni güçlere direnmiştir. Böylece Turgot, Mısır ve Çin'i başlangıçta öncü olarak görüyordu: 'Bunlar büyük mücadeleler vererek mükemmelliğe doğru ilerlemiştir'.¹⁶²

Condorcet'nin çağdaşı olan ve "Büyük şöhretler ancak Doğu'da elde edilir. Avrupa çok küçük"¹⁶³ diyerek Mısır'ı işgal eden Napolyon'un askerî ve siyasi başarıların ancak kültürel bir zeminde kalıcı olacağını düşündüğü anlaşıyor. Napolyon'un Mısır'ı işgal etme teşebbüsünün mevcut dünya sisteminde geri döndürülemez bir eşik aşılmasına yol açtığı görülmektedir. Onun Mısır'ı işgal etmek için çıktığı seferde çok sayıda bilim insanını da yanında görülmesi bu değerlendirmemizin gerekçesini oluşturmaktadır. Napolyon'un bu anlayışı, Mısır'da Napolyon'a kalıcı bir başarı sunmasa da Avrupa'nın emperyal vizyonuna kalıcı katkılar sunmaya aracılık etmişti. Nitekim Napolyon'un yanında götürdüğü bu bilim insanları *Description de l'Egypte* adıyla yirmi dört ciltlik bir ansiklopedi hazırladılar. Bu ansiklopedi, İbrahim Kalın'ın da belirttiği gibi Avrupa'nın emperyal vizyonunun en rafine örneklerinden birisidir. Eserde Mısır olabildiğince farklı veçheleriyle ele alınarak tasnif edilir ve tanımlanır. Bu tarihten itibaren "*tanımlama ve sınıflandırma, sömürge gücünün etkin bir silahı hâline gelir.*"¹⁶⁴ Doğu ve Batı kavramlarının günümüzdeki yaygın kullanımının bu 'tanımlama' ve 'sınıflandırma'yla doğrudan irtibatı olduğu muhakkak. Üstelik bu tanımlama bize sadece "*kendimizi olumlu değil olumsuz yönden ve kendimizde bulunan değil bulunmayan özelliklere göre*" tanımlama imkânı vermektedir.¹⁶⁵ Yine de bu türden kavramları kullanmanın toplumları, kültürleri ve medeniyet birimlerini

¹⁶² Martin Bernal, **Kara Athena, Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985**, çev: Özcan Buze, I. Bs., 1998, s. 292.

¹⁶³ Aktaran; Juan Cole, **Napoleons's Egypt: Invading the Middle East**, New Yor, 2007, s. 17.

¹⁶⁴ İbrahim Kalın, **Ben, Öteki ve Ötesi, İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş**, İnsan Yay., 5. Bs., İst. 2016, s. 297-301.

¹⁶⁵ Baykan Sezer, **Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları**, Sümer Kitabevi Yay., İst. 1988, s. 22.

açıklamada birçok itirazla karşılandığı biliniyor. Oryantalizm eleştirilerinin hemen birçoğu bu konuda farklı argümanlarla meseleyi izah etmektedir. Nitekim Corm, Said, T. Hentch gibi literatüre katkı sunan yazarların da belirttiği üzere Doğu ve Batı kavramları kurgulanmış kimlikleri temsil etmektedirler.¹⁶⁶ Avrupalı devletlerin dünyanın yeni iktidar odağı olmasıyla eş zamanlı olarak oluşturdukları bu yeni dil, Avrupa’da oluşan modernliğin tanımlayıcı paradigmasının bir yansıması olarak vücut buldu.¹⁶⁷ Bu tanımlama gücü, Avrupa’nın hem kendisini hem de dünyanın geri kalan kısmını yeniden adlandırdığı bir çerçeve oluşturdu. Kendisini Batı diğer tüm toplumları Doğu olarak tanımlayan bu ikinci çerçeve, dilini de sorunlarını da tüm insanlığa teşmil ederek evrenselleştirmeye zorlamaktadır.¹⁶⁸ George Corm’un yerinde tespitiyle söylersek, hayali ya da gerçek, karşıtlığıyla diğerine değer kazandıran başka figürler daima Batı kimliğinin sağlamlaştırılmasında rol oynamıştır. Corm; Sarılar, Siyahlar, Araplar, Çinliler, Fellahlar, Vietnamlılar ve diğer kana susamış Batı karşıtı figürler hakkında yazılan en ötekileştirici klişelerin popüler edebiyat ürünlerinden Hristiyan teolojisinde çizilen Yahudi portresine kadar yaygın bir zeminden beslendiğini anlatır. Ancak Corm’un da belirttiği gibi;

Batı’nın mitsel bir kavram olarak var olmasını sağlayan Doğu, Slav ya da Sarı Doğu değil Müslüman Doğu’dur. İslam, kısa sürede canlı, tehditkâr ve şüphesiz Batı karşıtı bir varlık hâline getirilmiştir. Akademik literatür ve gazetelerin dili, ondan âdetâ bir tür canavar, bizzat Batı ile savaşmak isteyen bir titan yaratmıştır.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Bu konudaki çok bilinen çalışmalara örnek olarak bkz.; E. Said (1989), **Oryantalizm**; Thierry Hentch (2008), **Hayali Doğu, Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Bakışı**, çev: Aysel Bora, Metis Yay; Georges Corm (2011), **Avrupa ve Batı Miti, Bir Tarihin İnşası**, çev: M. Işık Durmaz, İst.; Timothy Mitchell(editör)(2000), **Questions of Modernity**, University of Minnesesota Press.

¹⁶⁷ Bu dilin oluş zeminine dair Aliya İzzetbegoviç’in değerlendirmesi önemlidir. Aliya’ya göre Batı hep bir ifrad-tefrid ikileminde yaşamıştır. Ona göre Modernleşme tecrübesini de bu ikilemden büstübün ayrı düşünmemek gerekir. Aliya bu durumu şöyle açıklar: “Avrupa, temel tasavvurlarını Orta çağın kaba okulunda şekillendirmişti. Çocukluk zamanı tecrübesi olarak bunlar, Avrupa’nın zihninden silinemeyerek onun düşünme tarzını oluşturdular. Dolayısıyla dindar olsun veya olmasın Avrupa daima Hristiyanlığın kategorileri çerçevesi içinde düşünecektir. Ruh veya dünya, Tanrı melekûtu veya dünyevi hâkimiyet. Avrupa, ya şiddetli ve uzlaşmaz bir tarzda ilmi, ya da aym şekilde şiddetli ve uzlaşmaz bir tarzda dini reddedecektir. Avrupa da hiçbir dini harekete hiçbir sosyal programa sahip olamayacaktır. Avrupalıların dininin de ateizminin de radikal ve tekelci bir mahiyeti vardır.” Bkz; Aliya İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı Arasında İslam**, s. 339.

¹⁶⁸ Kavramların Avrupai kullanımının evrenselleştirici ve özcü doğası ile ilgili olarak, özellikle Sosyolojik bir değerlendirme için bkz; Lütfi Sunar, **Marx ve Weber’de Doğu Toplumlari**, Schola-Ayrıntı Yay., İst. 2012.

¹⁶⁹ G. Corm, **a.g.e.**, s. 47-48.

Avrupa tarihinin özgül şartları içerisinde şekillenen bu ötekileştirici dil, tüm insanlık tarihi tecrübesini, Avrupa tarihinin belli bir zaman aralığında ortaya çıkan ihtiyaçlarının şekillendirdiği kavram, yöntem ve analiz birimlerinin imkânlarının parantezine alarak değerlendirmeyi bilimsel bir çerçeve içerisinde sunuyor. Oysa J. O. Voll'un da belirttiği gibi, bu tanımlayıcı çerçeve esasen belli kabuller üzerinden yol almaktadır. Farz-ı muhal, bu yaklaşımda insanlığın “barbar” ve “medeni” formlar altında hayat sürdürdükleri; tarihin mezkûr “medeni” ve “barbar” vasatlar çerçevesinde sürdürdürülen ilişkilerin evrelerinden ibaret olduğu varsayılmaktadır. Hâlbuki bu egemen anlayışın pekiştirilmesine Dünya Fotoğrafçılar Birliği gibi evrensel bir dil kullandığı varsayılan kurumsal bir sanat biriminin dahi nasıl katkı sunduğunu, yılın fotoğrafı yarışmaları üzerine yapılan bir araştırmanın sonuçlarından görebiliyoruz. Araştırma, fotoğrafçının başarı sıralamasındaki yerini belirlerken dahi bir Batılı kabul bulunduğunu gösteriyor. Araştırmanın sonuçlarına göre ilginç ve dikkat çekici olanın egzotik ve Doğulu olduğu, şiddetin, kifayetsizliğin, barbarlığın farklı göstergelerinin hemen hep Doğu’da yer aldığı bir fotoğraf alanı olarak “öteki”nin nesneleştirildiği çalışmalar ödüle layık görülmektedir.¹⁷⁰ Ödüllerini kazanan fotoğrafçıların çoğunun Avrupalı ve Amerikalı olduğu, bu yarışmaların jüri üyelerinin yaklaşık yüzde sekseninin yine mezkûr ülkelerin vatandaşlarından olduğu yarışmaların fotoğrafları ise genelde Doğulu olarak adlandırılan ülkelerde çekilmektedir. Nesneleştirilen Doğu’yu gösteren bu türden stratejik faaliyetlerde Doğu yeniden üretilmekte ve pekiştirilmektedir. Oysa Voll’un da belirttiği gibi, yüz yıllar hatta bin yıllar boyunca farklı mecralardan akarak gelen bütün bir insanlık tarihini Avrupa’nın belirlediği kategoriler içerisine dâhil ederek imlemek daha sonra da bu imlerin karşılık geldiği varsayılan hayatların birbirleri ile ilişkilerini değerlendirmek, büyük ölçüde özcü bir bakıştır ve ideolojik bir temel üzerine bina edilmiştir.¹⁷¹ Bu sebeple de insanlığın bilinebilir tarihini bu bakışla izah etmenin sağlıklı bir yol olmaktan çok tanımlayıcı ve nesneleştirici bir işlev gördüğü muhakkaktır.

¹⁷⁰ Onur Dursun, “Batı’nın Kötü-Öteki-Doğu Düşüncesinin Pekiştirildiği Bir Alan: Dünya Basın Fotoğrafları Kuruluştur, Yılın Fotoğrafı Kategorisi Üzerine Bir Analiz.”, İst. Üniv.İletişim Fak., Dergisi, 2014/II-47, s. 19-50.

¹⁷¹ Tarihin Batı-İslam vb. ikilmeler arasındaki çatışmalar tarihi yerine daha farklı değişkenler üzerinden de okunabileceğine dair bir örnek için bkz.; John Obert Voll, “The Mistaken Identificadion of ‘The West’ with ‘Modernity’”, The American Journal of Islamic Social Sciences, Spring 1996, Vol. 13, No: 1, s. 1-12.

Yukarıda da değindiğimiz Hegel'in ve Cousin'in dünya tarihine dair çerçevelediği lineer yol haritası ile Dünya Fotoğrafçılar Birliği'nin tutumu arasında, zamana ve görgül farklara karşın ortak bir zemin bulunduğunu görüyoruz. Tüm bu yaklaşımların Avrupa-merkezli tarih anlayışından, hâkim medeniyet olma duygusundan ve Batı'nın Greko-Romen ve Yahudi-Hristiyan köklerinden bağımsız olmadığı açıktır. Batı'nın ben tasavvurunu şekillendiren kendilik ve muhataplık algılamasının dostluk, düşmanlık, müttefiklik, rakip yahut tehdit algılamasını da şekillendirdiği ifade edilebilir. Buna karşın Kalın'ın da ifade ettiği gibi bu algılamının, mutlak ve homojen olduğunu düşünmek, günümüzün en yaygın hatalarından birisidir.¹⁷² Zira insanlığın farklı zaman ve coğrafyalarda eş zamanlı olarak bile farklı tecrübeler yaşadıkları, farklı sorunlarla karşılaştıkları ve farklı birikimler oluşturduklarını bugün daha yakından biliyoruz. Ne var ki yukarıda bahsettiğimiz düşünce Batı düşünce tarihi ile bütün bir insanlık düşünce tarihini özdeşleştirerek, kendi medeniyet tarihinin akışını bütün toplumlar için geçerli ve zorunlu bir tarihî akış olarak evrenselleştirmiştir. Böylece bütün diğer medeniyetlerin düşünce tarihleri, dünyanın belli bir köşesinde yaşanan bir sürecinin doğrularına bağımlı kılınmış oldu.¹⁷³ Batı'nın tarihini ve sorunlarını evrenselleştiren bu yaklaşım, Müslümanları, İslam düşünce tarihinin kendine özgü bir fikrî sistem oluşturup oluşturamadığı meselesiyle karşı karşıya bırakmıştır. Oysa bizler biliyoruz ki yaşayan bir tecrübe ve oluşturduğu miras dikkate alındığında modern Batı düşüncesinden farklı olarak Müslümanların düşüncesi insan-tabiat-toplu yaşama hâli ile yaratıcı arasında kopmaz bağlar bulunduğu anlayışı ile şekillenmiştir.¹⁷⁴ Üstelik sözkonusu bu kavrayış biçimi, Müslüman âlimler arasında istisnai bir okuma biçimi değil bilakis farklı mezhep ve meşrepler arasında neredeyse mutabakat bulunan bir ortak yaklaşımı oluşturmaktadır. Nitekim,

¹⁷² İbrahim Kalın, **İslam ve Batı**, İSAM Yay., İst. 2015, s. 14.

¹⁷³ Batı'yı evrenselleştirme meselesi ile ilgili olarak bkz; Vahdettin Işık, **"The Vision of Order and Al-Umr'an as an Explanatory Concept in the Debates on Civilization"**(edited by Lütfi Sunar, Debates on Civilization in the Muslim World, Oxford University Press, First Edition published in 2017) içinde, s. 117-119; Ahmet Davutoğlu, **"İslam Düşünce Geleneğinin Özgünlüğü Meselesi"**, Bilge Adam Dergisi, Yıl: 2008 - Sayı: 19-20; Erişim adresi: <http://bilgeadamlar.net/main.php?p=yazi&id=129>; (Erişim Tarihi: 08-05-2017)

¹⁷⁴ Sözü ettiğimiz bütüncül varlık anlayışı için temsil kabiliyeti yüksek iki örnek eser için bkz, İbn Haldun, **Mukaddime**, Tahkik eden Dr. Ali Abdurrahman el-Vafi, Dar'u- Nahda, Kahire/ Mısır 1981, c. 1, s. 281-282; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habibi'l-Basri'l- Maverdi, **Edebu'dünya ve'd-Din**, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2012, s. 11-12

Geleneksel ontolojiler, varlık tasavvurlarında büyük varlık dairesini esas alırlar ve insanı ve evreni bu dairenin içine yerleştirirler. Varlık (vücut), varlıkların (mevcudat) hiçbirine indirgenemez zira vücut, mevcudatın toplamından daha fazla bir anlama sahiptir. Vücut, şeylerin hem varlığını hem de mahiyetini oluşturur ve onları var kılar. Klasik İslam düşüncesine göre vücutun hakikati, onun bütün tezahürlerinden daha fazla bir şeydir zira vücut, tezahür ve tecelli edilmek suretiyle tüketilemez. Ne kadar açık-seçik ve şiddetli tezahür ederse etsin, vücutun hakikatinde tahakkuk etmemiş bir yön vardır. Vücutun tecelli ediş biçimleri sonsuzdur ve dinamiktir ama bunların hiçbirisi vücutun hakikatini ihata edecek mahiyette değildir. Vücut kelimesinin Arapçadaki zengin etimolojisi, vücutun statik değil dinamik ve çok-boyutlu bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. “Bulmak” ve “bulunmak” manalarını içeren vücut aynı zamanda idrak ile doğrudan irtibatlıdır zira “bulmak” aramay, “aramak” ise idraki gerektirmektedir.¹⁷⁵

Bu bütünlüklü kavrayış ile ahlak sistemi ve umran arasındaki ilişkiyi sağlayan şey de evrenin düzenine hâkim olan ilke ve kurallarla, insanın hayatına yön vermesi gereken erdemlerin aynı kaynaktan besleniyor olmasıdır.¹⁷⁶ Bu bağlamda,

Vücutun klasik felsefede “hakk” olarak tavsif edilmesi, ontolojik ve epistemolojik mertebeleri birbirine bağlamaktadır. Hakk, bugünkü dille ifade edecek olursak hem hakikati (truth) hem de gerçekliği (reality) ifade eder. Vücut, bir tarafta varlıkların gerçekliğini oluştururken diğer tarafta onların hakikatini ve manasını da inşa eder. Bu yüzden gerçeklik ile hakikati, varlık ile bilgiyi birbirinden ayırmak ne metodolojik ne de kavramsal olarak mümkündür. Vücut kelimesinin bu anlamlarına dikkat çeken Davud el-Kayseri, Descartes’in tersine insanın önce var olan sonra bilen bir varlık olduğunu söyler. İnsan, var olduğu için düşünebilmektedir. Bu manada varlık, bütün bilginin ve bilme ameliyesinin a priori şartıdır. Bu yüzden vücutun anlamını, bilen öznenin varlıklara ilişkin epistemik çıkarımlarına indirgemek mümkün değildir.¹⁷⁷

Bu yaklaşımı esas alan bir okuma biçimi doğaldır ki tüm insanlık tarihini bir yandan belli bir bütünlük içerisinde okuyacak öte yandan da insan-varlık ilişkisinin tezahürünün bir çokluk içerisinde tezahür ettiğini görecektir. Kur’an’daki kıssalara bu gözle bakıldığında, hem insan tabiatının tezahürü olarak bu ortak hususlar hem de

¹⁷⁵İ. Kalın, **a.g.m.**, s. 38.

¹⁷⁶İbn Haldun, **a.g.e.**, C. 1, s. 3-5; İmam Maverdi de tüm nimetlerin Allah’tan olduğunu ve insan ne kadar inayet gösterirse o kadar da semere alacağını ima eder. O’na göre, dünya ve ahretin salahı da böyle tahakkuk eder. Bkz., İ. Maverdi, **a.g.e.**, s. 11-12.

¹⁷⁷Bkz., İ. Kalın, **a.g.m.**, s. 25.

farklı tarihî-sosyolojik bağlamlarda insani tercihlerin de etkisiyle tezahür eden farklı toplumsal-tarihî-iktisadi tablolara işaret edildiği anlaşılabilecektir.¹⁷⁸

Modernizmin algı biçimlerini belirlemediği tarihlerde oldukça yalın bir gerçekliği ifade eden bu benzerliklere ve farklılıklara dayalı okuma biçimi, kadim İslami değerler ekseninde kıymetlendirilmekteydi.¹⁷⁹ Kıymet ölçülerinin değiştiği ve hemen her şeyin Batı eksenli bir okumaya tabi tutulmasının neticesinde farklı okuma biçimlerini unutturduğu çağımızda Avrupa kendisini, Batı kavramı ile mihraklaştırmış oldu. Oysa kavramlara ve kategorilere hâkim paradigmanın belirlediği eğilimlerce verilmiş karşılıkları sorgulamaksızın kabul etmekte bir sakınca görmeyen bir bilim insanının yapacağı çalışma, hakikatin ne olduğunu biraz daha belirginleştirmekten daha ziyade beslendiği paradigmanın meşruiyetine katkı sağlamaktan ibaret olacaktır.¹⁸⁰ Elbette benzer bir şey kullanılacak yöntemler için de geçerlidir. Hatta hatta belki de ‘medeniyet’ gibi büyük kültürel mirasların incelenmesinde karşılaşılabilecek en ciddi sorunlarından birisi, yöntem meselesidir. Söz gelimi, Batı geleneğine bağlı olan bir araştırmacının İslam’ı nasıl makul ve meşru bir şekilde araştırmaya başlayabileceği sorunu sadece dinî hassasiyetleri olan birkaç akademisyene ilgilendiren bir mesele değildir. Bu husus bütün akademik meselelerde merkezî bir yer tutmaktadır.¹⁸¹ Elbetteki bu sınırlılıktan kurtulmanın tartışma götürmez bir formülüne sahip değiliz. Yine de buradan hareketle, sözü geçen sınırlılığı aşmanın büsbütün imkânsız olduğu sonucunu çıkarmak doğru olmaz. Bizim burada vurgulamak istediğimiz şey, İslam ve Hristiyanlık gibi mensupları üzerinde derin etkileri olan inanç ve medeniyet birikimlerini incelerken, hâkim dili esas alarak işe başlamanın mahzurlarına dikkat etmek gerektiğini ihsas etmektir. Bu

¹⁷⁸ Kur’an-ı Kerim’de adı geçen peygamberler ve peygamberlerin karşı karşıya bulundukları farklı sosyolojik, tarihî ve siyasi bağlamlar ile ilgili ayetler Kur’an’ın yaklaşık 2/5’ini oluşturan bir yekûn oluşturacak kadar çok ve çeşitli şekillerde dile getirilmektedir. Bu kadar çok yer alan ve tekrar tekrar anlatılan kıssaların hayatın ve insani durumların insan-varlık ilişkisinin farklı tezahürleri olarak okunabileceği bir duruma işaret etmektedir bu ayetler. Vahyin ‘ıslah’ ve ‘ihya’ edici çağrısının da bu durumlarla irtibatlı olarak farklı yöntemler ve formülasyonlarla tezahür ettiğini farklı peygamberlerin mücadelelerinden anlamaktayız. Bu duruma ilişkin olarak ilgili bütün ayetleri vermek bu yazının sınırlarını aşacağı için birkaç ayeti örnek olarak vermekle iktifa edeceğim: Al-i İmran/33, Enbiya/85, Şuara/106, Ankebut/27 ve 36, Mü’min/34, Bakara/53, Sad/17, Neml/16, Saffat/123, Enbiya/85, Meryem/7 ve Ahzab/40

¹⁷⁹ Aynı şekilde Kur’an’daki kıssalara bu gözle de bakılabilir.

¹⁸⁰ Marshall G. S. Hodgson, **Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History**, Cambridge University Press, 1993, p. 72.

¹⁸¹ M. Hodgson, **a.g.e.**, V. 1, p. 28.

ve benzer çalışmalarının selameti için bazı sorularla karşı karşıya olduğumuzun farkında olmalıyız. Bu çerçevede meseleyi vuzuha kavuşturabilmemize yardımcı olabilecek bazı sorular sormamız gerekiyor. Art arda sıralayabileceğimiz sorulardan bazıları şunlar olabilir: Medeniyetlerin değişimini bir ‘*tesir*’ ile mi açıklamak yerinde bir yaklaşım olacaktır yoksa ‘*te’essür*’den bahsetmek mi daha açıklayıcı bir yaklaşımdır? Medeniyetler arası ilişkilerde bir etki(le/n/me) söz konusu edilecekse bu etki(le/n/me) bir ‘*nakil-iktibas*’ yoluyla mı yoksa bir ‘*tercüme-tefsir ve istifade etme*’ yoluyla mı gerçekleşmektedir?¹⁸² Bu sorulara eklenebilecek daha radikal soruları da hesaba katmamız gerekiyor. Mesela, ilişki medeniyetler-dinler arasında mıdır, devletler arasında mıdır yoksa ilişki, insanlar arasında mı olup bitmektedir? Hülasa ‘özne kimdir?’ sorusunu vuzuha kavuşturmamız elzem görünüyor. Bir ilişkiden bahsetmek mümkünse ilişki içerisinde olan birimler birbirlerinden neyi alıyor, neyi muhafaza ediyor? Etkile(n)menin olup olmadığını salt benzerlikler üzerinden mi tespit edebiliriz yoksa farklılıkları da bir etki ile açıklamak mümkün olabilir mi? Bir şeyler sadece iş birliği yoluyla mı alınmaktadır, çatışmalar da bir şeylerin alınmasına imkân sunmakta mıdır? Nitekim Carl von Clausewitz, *Savaş Üzerine* adlı eserinde, “Savaş politikanın başka bir araçla, zor (şiddet) kullanılarak sürdürülmesidir!” diye yazıyor.¹⁸³ Bu önermenin en azından bir doğruluk payı varsa çatışma da bir ilişki ve etki(le/n/me) biçimi olarak hesaba katılmalıdır. “*Tehdit algısı*”nın kendini inşa etmesinin daha çok gündeme geldiğini hesaba kattığımızda, “*çatışma*”ların da bir ilişki biçimi olduğu gerçeğini göz ardı edemeyeceğimiz bir *algi durumu* var demektir.

Bu değerlendirmelerimize yeni bir zemin sunabilecek tartışmalar olduğunu da hatırla tutmamız gerekebilir. Olduğunu ve yahut olmadığını varsaydığımız etkile(n)me dönemin ve ortamın etkisiyle gerçekleşir de kendi maddi varlığını bulursa veya bilim ve terminoloji sembolleri ile ifade edilirse o artık tarihe geçmiş olur. Ama tarihî şartların değişmesi ile o imkânın (ideanın) gerçekleşmemesi de mümkündür, her yeni durumda geçerli olması ve yeniden gerçekleşme imkânını koruması da mümkündür. Eğer imkân, maddi ve sosyal gerçekleşme ile veya tarihî şartların değişmesi ile “güçsüzleşirse” ve yeniden gerçekleşme potansiyelini yitirirse o, mahiyetini ifade

¹⁸² Bu konuda II. Meşrutiyet Türk düşünce dünyasının ana-akımlarının en etkili olan İslamlaşma siyasetinin meşhur temsilcisi Said Halim Paşa’nın “*istifade etme*” eksenli yaklaşımı için bkz; S. Halim Paşa, **Buhran-ı Fikrimiz**, İst. 1333.

¹⁸³ Carl Von Clausewitz, **Savaş Üzerine**, May Y., 1975, s. 244-5.

etmiyor demektir. “Üstelik meydana gelen olay, tarihte mi kalmıştır yoksa öz nitelikleri, fikirleri, tarihin sınırlarını aşarak çağdaş dünyada güncelliği bir şekilde ve seviyede etkilemeye devam mı etmektedir?” sorusu cevaplanmadan bu tartışmalar arkaik bir fanteziye de dönüşebilir.¹⁸⁴

Bütün bu soruların bize gösterdiği şudur: Doğu ve Batı gibi kavramlarla kodlanan medeniyetleri ve ilişkileri anlama meselesi, başta yöntem meselesi olmak üzere çok boyutlu bir meseledir ve karşı karşıya olduğumuz meseleleri farklı veçheleriyle konuşmaya ihtiyacımız bulunmaktadır.

Medeniyetler arasında bir ilişkinin olup olamayacağını veya böyle bir ilişki mümkünse bu ilişkinin mahiyetini belirleme meselesi yanında halledilmesi gereken başka meseleler de bulunmaktadır. Bu meselelerden birisi, medeniyetin farklı özellikleri içeren çeşitli aşamalarının olup olmadığının tespitini yapmaktır. Eğer medeniyetlerin bu türden farklı dönemleri varsa medeniyetler arası ilişkiler gibi son derece genel bir kavram yerine bir medeniyetin tanımlı bir aşamasında başka bir medeniyetin yine tanımlanmış bir aşaması esnasındaki hâli ile irtibatından bahsetmek daha doğru bir açıklama yöntemi olabilir. Sözgelimi Hz. Peygamber’in hayatta olduğu bir zamanda, ibda ve inşa dönemini yaşayan İslam medeniyetinin belki de iktidar imkânlarını tekmil etmiş Roma ve Pers medeniyetleri ile kurduğu ilişkiyi, kurumlarını oluşturmuş ve bilimlerini tasnif etmiş bir İslam medeniyetinin başka medeniyetler ile IX.-XVI. yüzyıllarda kurduğu ilişkiyi farklı sorular ve yöntemlerle ele almak daha doğru bir yaklaşım olabilir. Dahası İslam medeniyeti derken bütünüyle homojen bir olgudan bahsetmediğimiz gibi IX. ve XVI. yüzyıl gibi uzun bir zaman diliminde de İslam medeniyetinin yatay bir seyir izlemediğinin bir an bile akıldan çıkarılmaması gerekmektedir. Binaenaleyh İbn Haldun’un da bahsettiği gibi insanların ve halkların hayatında olduğu gibi medeniyetlerin de tüm tarihini tekdüze bir çizgi olarak ele almak mümkün değildir. Nitekim medeniyet birikimlerinin tarihini çeşitli şekillerde dönemlendiren değerlendirmeler olduğunu biliyoruz. Bu türden dönemlendirme yapanlar hem Müslüman âlimler arasında hem de Batılı

¹⁸⁴ İlişki ve etkileşim meselesini dinler, bilim ve felsefi söylemler üzerinden bakıldığında nasıl ele alabileceğimiz hususunda yapılan bir tartışma örneği olarak bkz., Selahaddin Halilov, **Doğu’dan Batı’ya Felsefe Köprüsü**, Ötüken Y., İst. 2008.

sosyal bilimciler arasında çokça bulunmaktadır.¹⁸⁵ Farklı durumlar, salt yaşayan medeniyetlerin farklı dönemlerinden ibaret de değil. Bir medeniyetin varlığını ve dönemlerini tespit kadar yaşayan bir medeniyet olup olmadığını tespit etmek de bazen önemli bir sorun oluşturmaktadır.¹⁸⁶ Bir örnek üzerinden konuşacak olursak; bugün maddi ve manevi imkânlarının yeterliliği sorun olarak konuşulan, iç çatışmaların ve işgallerin çeperinde kuşatılan Müslümanların mevcut hâlinin İslam medeniyetinin hayatiyetine dair bir gösterge olarak okunup okunamayacağı da tartışılmaktadır. Daha açık bir ifade ile bugün yaşayan bir medeniyet olarak bir İslam medeniyetinden bahsedilip bahsedilemeyeceği hususuna açıklık getirmemiz gerekmektedir.¹⁸⁷ Ancak bu hususta varılacak bir tespit, hangi temel esaslara ve hangi araçlarla inşa edilmiş yöntemlerle isabetli olabilir sorusu da dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Zira Batılı kodlarla şekillenmiş sosyal bilim formasyonunun imkânları ile meseleleri ele almanın sınırlılıkları bizzat sosyal bilimcilerin tartıştıkları bir husustur.¹⁸⁸

Geçen yüzyıllarda dünyayı algılama biçimlerinin bugünden farklı olduğunu biliyoruz. Bu algılamaların mahiyetini anlamamıza katkı sağlayabilecek en önemli imkânlardan birisi, dünyayı adlandırma biçimleridir. Bernard Lewis *Müslümanların Avrupa'ya Keşfi* adlı eserinde, Müslümanların ve Avrupa'da yaşayan Hristiyanların dünyayı nasıl adlandırdıklarına dair değerlendirmeler yapar. Tüm bu değerlendirmelerde dikkati çeken önemli hususlardan birisi, Müslümanların dünyayı Avrupalılardan farklı tanımlamalarıdır. Mesela, Müslüman coğrafya yazarları dünyayı kelime olarak antik Yunancadaki '*clima*' kelimesinden türeyen '*iklim*'lere böldüler fakat bu sınıflandırma siyasi ve hatta kültürel içerikten yoksun saf bir coğrafi adlandırmaydı. Batılı dünyanın kendini algılamasında ve tabiiyetlerini tanımlamasında oldukça önemli olan dünyanın ülkeler ve devletler şeklinde taksimi,

¹⁸⁵ İbn Haldun, Karl Marx, E. Durkheim, A. Comte ve F. Tönnies bir çırpıda sayılabilecek isimlerdir. Herhangi bir Sosyolojiye Giriş veya Tarih kitabında bu değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Konuya ilişkin örnekler için bkz., Tom Bottomore ve Robert Nisbet, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihî**, V Yayınları, Ankara 1990; T. B. Bottomore, **Toplumbilim**, Der Yay., İst. Yty.

¹⁸⁶ Kur'an-ı Kerim'de, "*Her ümmetin bir eceli vardır; vadeleri dolduğunda ne bir an geciktirebilirler ne de öne alabilirler.*" (Yunus Suresi 49). Ayrıca bkz., A'raf Suresi 34. Ayet, Hicr suresi 4-5, 8. ayet, Nahl Suresi 61. Ayet, Müminun Suresi 43. Ayet.

¹⁸⁷ Bekir Karlığa, **Din ve Siyaset**, Mahya Y., İst. 2012, s. 71-72; Alparslan Açıkgenç, "**Bilgi, Medeniyet ve İslam**" Köprü Dergisi, Kış 2000, S. 69, s. ??

¹⁸⁸ Bu konuda yapılan tartışmalara örnek olarak bkz., Toplum ve Bilim ile Değer Dergileri Ortak Çalışma Grubu, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyum Bildirileri**, Metis Y., İst. 1998.

o dönemde yaşayan Müslümanlara göre tali önemdeydi. Bu durum, 20. yüzyılda kurulmuş bulunan ve Müslümanların yaşadıkları ülkelerin adlarında açıkça görülmektedir. Suriye, Filistin, Libya gibi adlandırmalar, kadim dönem mezarlıklarından, Irak ve Tunus gibi isimler, eski dönem prensliklerinin isimlerinden, Arabistan ve Türkiye gibi ülkelerin isimleri Batı tarafından verilmişken Pakistan ismi ise yeni türetilmiştir.¹⁸⁹ Dikkatle bakıldığında bu adlandırmaların Müslümanlarca ciddi bir mesele olarak görülmediğidir. Tarihî ehemmiyeti tartışma götürmez önemde olan İstanbul'un Müslümanlar tarafından fethi sonrasında hâlâ Konstantiniyye isminin XX. yüzyıla kadar kullanılmasında Müslümanlarca herhangi bir beis görülmemesi çarpıcı bir örnek olarak hatırlanmalıdır. Müslümanlar için evveleminde önemli olan İslami hükümlerin bir yerde cari olup olmaması idi. bir yerde İslami hükümler hâkim ise orası daru'l-İslam (İslam'ın evi/yurdu), İslam'ın hükümleri hâkim değilse orası da daru'l-harb veya daru's-sulh idi.¹⁹⁰ Bu kavrama biçiminin en yetkin tecessümü olan Müslüman âlimlerin kurumlarla ve birbirleri ile kurdukları ilişkileri gözlemleyebileceğimiz tarihî tecrübeler bugünün tarihî ve sosyolojik bağlamının çerperinde düşünen bizler için ufuk açıcı olabilecek örneklerle doludur.

Bizler bugün toprak ve kurum merkezli bir aidiyet ve kimlik ile kendisini tanımlamayı doğallaştıran modern ulus devletler çağında yaşıyoruz. Oysa Müslüman âlimlerin dünya tasavvurlarının neticesi olarak şekillenmiş olan varlık zeminleri *icazet*, *isnat* ve *intisap* türü ilişki imkânları dolayısıyla etnik, bölge ve kurum ötesi bir ufuk üzerinden aidiyetler oluşturmaktadır. Bu yüzden bir Boşnak ilim talebesinin ve hocasının yolu Hindli, Mısırlı, Kazanlı, Konyalı, Medineli, Dimeşkli, Horasanlı başka bir Müslüman ile ilişki kurmasını gerektirirken, coğrafi, sosyolojik ve fikrî bir derinlikle vücut bulan esas şey, bu ilişkiyi anlamlı kılan eylemin bizzat mahiyetidir. Tarihî bir durum gibi görünen bu ilişki düzlemi, ulus-devlet çağında zayıflamış da olsa bir şekilde devam ediyor. Söz konusu ilişki düzleminde gerçekleşen etkile(n)meyi bugünün kabulleri, kurumları ve kavramları ile izah etmeye kalkıştığımızda bir tahayyül sınırlılığı içerisinde olduğumuzu görebiliriz.

¹⁸⁹ Bkz; Bernard. Lewis, **The Muslim Discovery of Europe**. WW Norton & Company, 2001, p. 59-60.

¹⁹⁰ “Dar” kavramı için daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz., Ahmet Özel, “İslam Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durumu: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Diğer Bazı Fetvalar”, M. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, S. 43(2012/2), s. 41-64.

Bu tartışmamız göstermektedir ki insanların dünyayla kurdukları ilişki ve bu ilişkinin mahiyeti, onların inançları ve tarihî tecrübeleri ile doğrudan ilişkilidir. Bu ve benzeri unsurlar, hem kendimizi ve muhatabımızı tanımladığımız kavramları hem de ‘*başka*’ları ile ‘*kendi kalarak*’ bir ilişkinin kurulup kurulamayacağı ve bir ilişki olacaksa bu ilişkinin mahiyetini doğrudan etkiliyor.

Batı kavramına dönecek olursak, Batı’nın ‘*ne*’ ve ‘*neresi*’ olduğu ile ilgili tartışmalar bir yana bugün Batı olarak kendini adlandıran muhitin şekillenmesinde İslam’ın rolünü anlatan Hodgson’un meseleyi ele alış yöntemi dahi tek başına, medeniyetlerin kendini var etmeleri sürecinde başkaları ile nasıl bir ilişkisi olabildiğini anlamaya katkı sağlayabilecek niteliktedir. Hodgson, Batı’nın inşa süreci üzerine İslam’ın etkisinin hem ‘*fikir kaynağı*’ olarak hem de ‘*meydan okuyan bir varlık olarak*’ tahakkuk ettiğini ifade eder.¹⁹¹ Onun da belirttiği gibi bu etki, muhtelif şekillerde olmuştur. Doğrudan ‘*kültürel alışkanlıkların benimsenmesi*’ yoluyla etki olduğu gibi ‘*uyarıcı yayılma*’ olarak adlandırılabilir ve dolaylı olarak gerçekleşen başka bir etki de mümkündür. Elbetteki burada, bu etkilerin hiçbir dönüşüm geçirmeden Batı tarafından olduğu gibi tevarüs edildiğini ifade etmiyorum. Söylemek istediğim, Garb’ın kendini var kılma serüveninin Müslümanlardan teknik metotlar başta olmak üzere birçok konuda etkilendiğine işaret etmektir. Bugün bilim çevrelerinde böylesi bir etkinin olup olmadığından çok, tartışma, bu etkinin mahiyeti ve hangi şartlar altında tahakkuk ettiği hususuna odaklanmış bulunmaktadır.¹⁹² Bu çalışmalara rağmen bir söylem olarak Batı, bir veri olarak zaten hep var olduğu kabulüyle günümüzde hâlâ dillendiriliyor. Oysa sosyal bilim literatüründe bile bu kabule dair çok sayıda tartışma bulunmaktadır.¹⁹³ Marshall Hodgson’un da ifade ettiği gibi, Batı kavramının neyi ifade ettiği, neyi kapsadığı ve ne zaman ortaya çıktığı dahi tartışmalıdır.¹⁹⁴

¹⁹¹ Marshall G. S. Hodgson, **Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History**, Cambridge University Press, 1993, p. 164-5.

¹⁹² Bkz., George Saliba, **İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu**, Mahya Y.; İst. 2011 ve Fuat Sezgin, **İslam’da Bilim ve Teknik**, C. I, İBB Kültür A.Ş., İst. 2008.

¹⁹³ Batı ve Batılılık kavramları etrafında yapılan tartışmaların coğrafi, etnik, kültürel ve dinî boyutlarıyla ilgili olarak değişen anlamı ve etki alanı hakkında yapılan ilgi çekici tartışmalara bir örnek olarak bkz., Durmuş Hocaoglu, **Batı Nedir ve Batılı Olmak Ne Demektir?** Gelecek, Yıl. 1., s. 10-11.

¹⁹⁴ Bkz; Marshall G. S. Hodgson, **Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History**, Cambridge University Press, 1993, p. 131; Avrupa kavramı ile ilgili olarak da benzer bir tartışma için bkz; Selma Karışman, **Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Adam Smith: Marifet ile Zenginlik Arasında İki Düşünce İki Dünya**, Ötüken Yay., İst. 2010, s. 169-173.

Dikkatten kaçırmamalıyız ki Batı ile dile getirilen tüm değerleri ve kazanımları, dünyanın geri kalan kısmından soyutlanmış bir Batı-içi serüvenin kazanımı olarak sunmaya dönük disipliner çalışmalar, Avrupa merkezci söylemi tahkim etmektedir. Kuşkusuz bu çalışmaların başında da oryantalizm gelmektedir.¹⁹⁵ Yaygın olarak akademik manasıyla anlaşılan oryantalizm, Edward Said'in de ifade ettiği gibi *"Doğu ile (çoğu zaman) Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayırımı dayalı bir düşünüş biçimidir."*¹⁹⁶ Üstelik bu düşünüş biçiminin çalışma sahası oldukça genişlemiş bulunmaktadır. Yine Said'in ifadeleriyle söylersek;

On sekizinci yüzyıl sonlarını kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası kabul edersek oryantalizm, Şark ile uğraşan toplu müessesedir yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark'ı tasvir eder, tedris eder, iskân eder, yönetir; kısacası Doğu'ya hâkim olmak, onu yeniden kurmak ve onun amiri olmak için *'Batı'nın bulduğu bir yol'*dur.¹⁹⁷

Batı'yı, Latince kullanan ve papalığın hükmettiği, Bizans liderliğinin dışındaki halklar cümlesi olarak tanımlayan Hodgson'un tanımına itibar ettiğimizde bile Batı'nın eski Helenistik geleneklerin güney doğusundan ziyade Roma'nın kuzeyindeki topraklarda yükseldiğini görürüz.¹⁹⁸ Roma'nın güneyinde ise Müslümanlar bulunmaktadır. Üstelik bu komşular arasında herhangi bir ilişki olmadığını söylemek ise mümkün değildir.¹⁹⁹ Dolayısıyla Batı'yı salt kendi iç dinamikleri ile kendisini var etmiş bir gerçeklik olarak okumak yanıltıcı olur.

¹⁹⁵ XIX. yüzyılda yapılan oryantalist çalışmaların Müslüman âlimler tarafından nasıl değerlendirildiği hakkında örnek bir değerlendirme için bkz.; Şeyh Abdulaziz Çaviş, **Anlikan Kilisesine Cevap**, müt: M. Akif, TBMM Hükûmeti Şer'îye ve Evkaf Vekaleti Tedkikat ve Te'lifat-ı İslamiye Hey'eti Neşriyatı 9, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İst. 1339-1341.

¹⁹⁶ Edward W. Said, **Orientalism: Western Conceptions of The Orient**, p. 2. Türkçe çevirisi için bkz; Edward Said, **Oryantalizm**, Pınar Y., s. 15.

¹⁹⁷ E. Said, **Oryantalizm**, Pınar Y., s. 16.

¹⁹⁸ Marshall G. S. Hodgson, **Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World Histor**, Cambridge University Press, 1993, p. 131.

¹⁹⁹ Karl Jaspers, insanların yeniden sembolleştirmelerinde bir dönüm noktası olan ve İ.Ö. 800 ve 200 yılları arasında medeniyetin üç büyük ülkesi olan **Yakın Doğu** (Yunanistan dâhil) **Hindistan** ve **Çin**'de gerçekleşen bu dönemi **"Eksen Çağı"** olarak adlandırdı. Jaspers, bu altıncı yüzyıl peygamberleri ve ruhani kişilikleri, Pers ülkesinde **Zerdüş**, İbranilerde **Yeşeya**, Yunanistan'da **Heraklitos** ve **Pisagor**, Hindistan'da **Budha** ve Çin'de **Konfüçyüs** olarak tespit etti. O'na göre bu kişiler, Neolitik devrim sonrası bilince ve dünya dinlerinin doğuşuna eş zamanlı -ancak birbirlerinden bağımsız- olarak unutulmaz katkılarda bulundular. Ayrıntılı bilgi için bkz., Karl Jaspers, **The Origin and Goal of History New Haven and London**, Yale University Press, 1965, 3. Bs., s. 25-26.

‘Eksen çağı’ kavramlaştırmasını da bu çerçevede gözden geçirmemiz gerekiyor. Karl Jaspers bir tarih tasavvuruna dayalı olarak insanlığın tanık olduğu tüm zamanları bir mihver etrafında tanımlıyor. Elbette Jaspers’in neyi eksen kabul ettiğini ve neyi yok saydığını da sormamız gerekir. Biliyoruz ki farklı tarih ve zaman tasavvurları var elimizde. Binaenaleyh “bizde Hicret’in tarih başlangıcı olması emr-i tabiidir” diyor Ahmet Cevdet Paşa. Bugün oldukça farklı anlamlarda kullandığımız kavramları kullanarak tarihi iki kısma bölen Paşa’ya göre; “asr-ı Adem’den asr-ı İslam’a kadar” olan zaman *eski çağ*dır; ondan sonraki süreci ifade eden *yeni çağ* ise İslam’la başlar.”²⁰⁰

Cevdet Paşa’nın tasnifinde de görülebileceği gibi farklı inançlara ve tarihî tecrübelerle sahip insanların zaman ve tarih tasavvurlarını şekillendiren ölçüler de farklı olabilmektedir. Bu durumda tüm insanlık tarihini Batı’nın okuduğu gibi okumamız aynı zamanda tüm insanlık tarihini Kıta Avrupası’nın modernleşmeci zihnî çerçevesinde yeniden kurgulamamız anlamına da geliyor. Bu tutum ise büyük genellemeler ve indirgemeler yapılmadan içinden çıkılamayacak bir geniş zaman dilimini ve büyük bir çeşitlilik barındıran insani tecrübeyi anlamamızı değil olsa olsa bir amaca matuf olarak kurgulamamızı doğurabilir. Kurgu ise gerçeği tahrif eder.

Neyseki günümüzde medeniyet birikimlerinin oluşumu ve değişimi üzerine yapılan açıklama modellerinin oldukça çeşitli olduğu daha fazla gündeme gelebiliyor.²⁰¹ Her bir açıklama biçiminin güçlü ve zayıf noktaları bir yana bu birikimlerin (bilim-teknoloji-sanat, kurum birikimi vb.) katı sınırlara ve geçişken olmayan bir yapıya sahip olmadığı görülüyor. Elbette her şey her medeniyet tarafından benimsenmiyor. Doğu ve Batı kavramlaştırması içerisine dâhil edilen ve bir mahiyet ortak paydasına alınan bu kavrayış biçimi, kendi bütünlüğü çerçevesinde eşyayı konuşlandırıyor ve hemen her şeyi kendi değerlerinin süzgecinden geçirerek ‘kendine ait’leştiriyor. Bu duruma binaen elan sahip olunan herhangi bir şey dâhil olduğu fotoğraf bütünlüğü içerisinde kendine mahsus bir anlam kazanıyor. Bu anlam bazen bir şeyi olduğu gibi ‘iktibas’ ederek ‘muhafaza etme’ bazen aldığı şeyi yeniden konuşlandırılarak ‘yeni

²⁰⁰ Ahmet Cevdet Paşa, Tarih-i Cevdet ‘den aktaran, Cemil Meriç, **Bu Ülke**, 26. Bs., İletişim Yay., İstanbul, 2006, s. 70-71.

²⁰¹ Bu açıklama biçimleri ve bu yaklaşımların güçlü ve zayıf noktaları hakkında bir değerlendirme için bkz., George Saliba, **Islamic Science and The Making of The European Renaissance**, MIT Press, 2007, p. 3-19.

bir muhtevaya kavuşturma' bazen de 'yeni bir form inşa etme' yoluyla vücuda getirmenin neticesinde oluşmaktadır. Ve elbette her durumda anlamın yer alınan 'bağlam'a göre farklılaşabileceğini ifade etmemiz gerekiyor. Mesela, 'devamlılık' bir yerde asl olana 'şeklen sadakat' hâlinde tezahür ettiği hâlde konuşlandırıldığı yeni bağlama göre 'mahiyet değişimi'ne uğramış ve 'tahrif' olmuş olabileceği gibi hem şeklen hem de mahiyet olarak asıl olanı kendi bağlamı içerisinde 'muhafaza' etmek anlamına da gelebilir. Keza 'yeni bir form' inşasının hangi şartlar muvacehesinde yapıldığı takdirde bir 'yenilenme/tecdid', hangi şartlarda bir 'tahrif' manasına geleceği de esaslı başka bir tartışmanın konusu olarak yakın geçmişimizde ele alınmış bulunmaktadır.²⁰²

Buradan hareket ederek diyebiliriz ki Doğu ve Batı kavramları, günümüz entelektüel dünyasında artan oranda bir analiz birimi olarak kullanılmasına karşın tanımı ile ilgili bir mutabakat oluşmuş değildir. Keza medeniyetlerarası ilişki hakkında da benzer bir durum söz konusudur. Bu sebeple de gerek Doğu ve Batı ilişkisinin mahiyetini belirlemede özel bir anlam taşıyan medeniyet kavramı gerekse de medeniyetler arası ilişki kavramlarının çok boyutlu müzakere edilmeye ihtiyacı bulunmaktadır. Zira bu kavramlara dair hem içerik oluşturmada hem de bu kavramlar etrafında yapılan tartışmalarda yaygın olarak Avrupa merkeziliği eksen alan bir kavrayış görülmektedir. Mihver çağı söylemi örneğinde de görülebileceği gibi bu söylem, günümüzde sahip olduğu tüm birikimin zemini ve dahi arka planı olarak İslam öncesini konuşlandırarak, İslam'ın etkisini devre dışı bırakmayı, en azından İslam'ın etkisinin ihmal edilebilir olduğunu ihsas etmektedir. Batı'yı eksenleştiren bu tutumun neticesi olarak medeniyetler arası ilişkiler bağlamında İslam-Batı ilişkilerinin modern dönemi de yaygın olarak Müslümanların '*değişim*'i üzerinden okunmaktadır. Batılı olmayanların Batı ile ilişkilerinde '*neleri muhafaza ettikleri*'ni hesaba katmayan bu yaklaşım, Batılı olmayanların bu ilişkide özne olmadıklarını varsaymaktadır. Oysa her ilişkide olduğu gibi bu ilişkide de nelerin 'muhafaza' edildiğini de 'değişim' kadar ciddiye almamız gerekmektedir. Özellikle söz konusu

²⁰² Esasen Müslümanların sorununun 'yeni' olan ile değil, yeni olanın 'mahiyet'i ile olabileceğine dair ilgi çekici tartışmalara örnek olarak Elmalılı Hamdi Efendi'nin şu makalelerine bakılabilir: Elmalılı M. Hamdi Yazır, "**Makale-i Mühimme**", Beyanü'l-Hak, sy.18, 9 Muharrem 1327/31 Ocak 1909 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011), s.78-79; Elmalılı M. Hamdi Yazır, "**Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir**", Sebülürreşad, sy.544-545, 27 Zilkade 1341/11 Temmuz 1923 (Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler, Haz. Köksal, A. Cüneyd ve Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011), s. 261.

mesele, Müslümanlarla ilgili ise bu daha da önemlidir zira Müslüman olmanın bizatihi “mekasıdu’ş-şeri’a”yı bir esas olarak benimsemek anlamına geldiğini dikkate almamız gerekiyor.

Hatırlanacağı gibi mekasıdu’ş-şeri’a hayatın, aklın, malın, neslin ve dinin korunmasını doğrudan doğruya dinin gayesi olarak ortaya koymaktadır.²⁰³ Böylesi bir ilkeyi var oluş esası olarak benimsemiş bir inanç sisteminin ve bu inanç manzumesini benimsemiş insanların, başkası ile ilişkilerinde bu ilkenin tesiri altında olduğunu varsaymak için değil tesiri altında olmadığını varsaymak için gerekçeler göstermemiz gerekiyor. Bu durumda da ‘başkası’ ile girilen her ilişkide bu ilkenin tesirinin olduğunu (veya olabileceğini) hesaba katarak sadece ‘değişim’i değil ‘muhafaza’ edilen şeyleri de gözlemlemek gerekir ki ‘tesir’i ve/yahut ‘teessür’ü değerlendirme imkânını elde edebilmiş olalım.²⁰⁴ Bu bağlamda İbn Haldun’un medeniyetlerin devridaimi meselesinde vurguladığı çerçeveyi, açıklayıcı bir çerçeve olarak dikkate aldığımızda kuşkusuz daha sükûnetli ve gerçekçi bir yaklaşım için bir başlangıç noktası yakalamış olabiliriz.²⁰⁵ Farzımuhal Osmanlıların ülkeleri, kültür havzalarını, dinî birliklerini ve coğrafyalarını adlandırmaları Doğu-Batı ikileminden farklı bir dil imkânının olabileceğini somut bir şekilde göstermektedir. Nitekim Osmanlılar, günümüzde Batı olarak kabul edilen coğrafya için diyar-ı ecnebiye, milel-i Hristiyanıye vb. kavramlar kullanırken kendi toprakları için memalik-i mahrusa-ı şahane, memalik-i Osmaniye, daru’l-İslam ve Osmanlı tebası olmayan diğer İslam beldelerini de memalik-i İslamiye gibi farklı kavramlarla adlandırmıştır. Keza bir ülkeyi, halkı veya bölgeyi de tek bir kavram ile değil muhatapla münasebetin konusu, niteliği vb. değişkenlere göre farklı kavramlar kullanarak ifade edebilmektedir. Öyle ki Müslümanlara karşı savaşan gayrimüslimleri ‘daru’l-harb’, Müslümanlarla birlikte bir hukuk dairesinde barış içerisinde yaşayanları ‘zımni’ veya Müslümanlardan ayrı ama bir hukuk dairesinde Müslümanların hâkimiyetini kabul

²⁰³ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; İmam Ebu İshak eş-Şatibi, *el-Muvafakat fi Usûli’ş-Şer’iyye*; el-Cüz’ü’s-Sânî, “**Kitabu’l-Mekâsıd**”, tahkik: Dr. Muhammed el-İskenderani, Adnan Derviş, s. 200-230, Daru’l-Kitabi’l-Arabi, Beyrut, 2008.

²⁰⁴ Başka kültür ve medeniyetlerle kurulan ilişkilerin vasatı ile alı(mla)nan unsurların ilişkisi üzerine bir değerlendirme için bkz; İbrahim Halil Üçer, Yüceltme ve Reddiye Arasında Medeniyeti Anlamak Sempozyumu Bildirileri, “**Medeniyetler Arası Etkileşimin Bir Vasatı Var mıdır?**”, İstanbul 2013, s. 161-162.

²⁰⁵ Bu konuda yapılan ayrıntılı bir değerlendirme için bkz; Recep Şentürk(editör), “**Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldun**”, İbn Haldun, Güncel Okumalar, İz Yay., İst. 2009, s. 252-253.

eden gayrimüsliminleri daru'z-zimme, başka bir durumda daru'l-muvadaa ile tanımlayan İslam fıkıh birikimi; Müslümanlarla barış içerisinde ve fakat ayrı bir şekilde yaşayanları 'daru's-sulh', Müslümanların hâkimiyeti altındaki yerlere 'daru'l-İslam', 'daru'l-adl', Müslümanların hâkimiyeti altında yaşayan ve fakat meşru idareye karşı kendilerince geçerli bir te'ville başkaldırarak müstakil bir bölge oluşturan Müslümanları tanımlamak için 'daru'l-bağy' yahut 'daru'l-cevr' gibi muhtelif hal ve durumlara göre değişen çok sayıda kavram kullanılmaktadır.

Kuşkusuz burada saydığımız ve sayamadığımız her bir durum için farklı kavramlarla tanımlama yapmak, her bir kavramın kapsamına giren insanlarla farklı bir hukuk dairesinde ilişki sürdürmek anlamına gelmektedir. Üstelik bu kavram çerçevesini şekillendiren ve hukuku belirleyen tek esas, muhatabın dini değil doğrudan amelinin niteliğidir. Dolayısıyla da hukuku belirleyen şey, insanların yapıp ettikleri eylemlerin niteliğine göre değişebilmekte, tarihin bir zamanında daru'l-harb konumunda ilişki sürdürülen bir gayrimüslim toplulukla başka bir bağlam çerçevesinde daru'l-sulh fikhı ile ilişki kurmak mümkün olabilmektedir. Keza Müslümanların siyasi hâkimiyeti altında daru'l-İslam fikhına göre sürdürülen bir münasebet de bir başka durumda daru'l-bağy fikhı ile muamele yapılması gereken yeni bir duruma evrilebilmektedir.²⁰⁶ Bu çok veçheli yaklaşım dikkate alınmadığında güneyde kalan toprakların çoğu Osmanlı hâkimiyeti altında olduğu için yaklaşık yüzyıl önceki Sırat-ı Müstakim ve İctihad dergilerinde bile “memalik-i İslamiye” ifadesiyle ancak doğudaki ülkeler kastedilmiş olabilecektir. Eğer bu çıkarımımız doğruysa oryantalizmin Doğu olarak tanımladığı yerler aynı zamanda Osmanlıların da doğusu olmaktadır. Oryantalizmin Müslümanların hâkimiyetinde olmayan bölgeleri de Doğu kavramı kapsamında değerlendirdikleri göz önüne alındığında, buraların Osmanlıların doğusunda kalan diyar-ı ecnebiye içerisinde değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu bağlamda Osmanlıların doğusunda hem İslam ülkeleri hem de gayrimüslim ülkeler bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle Osmanlılar merkez alındığında diyar-ı ecnebiye üç parçalı bir yapı olarak ortaya çıkar. Batı, Kuzey ve Doğu'nun bir kısmındaki ülkeler. Bu durumda da Osmanlıların bakış açısıyla Doğu'nun bir bütün olmadığı ortaya çıkar. Keza Osmanlıların Doğu politikalarının da bölgedeki Müslüman ve Müslüman olmayanlarla iki farklı şekilde izah edilmesi mümkündür. Osmanlı'nın başkaları ile ilişkilerini şekillendirmede büyük ölçüde

²⁰⁶ Ahmed Özel, **a.g.e.**, s. 76-179.

tayin edici bir işlev gören Fıkıh'a göre, Müslüman olmayan ülkelerle ilişkiler de kendi içinde sulh hâlinde bulunan ve sulhun tesis edilmediği ülkeler olmak üzere iki grupta incelenmelidir. Bütün bu değerlendirmelerde Doğu kavramını coğrafi bir yönü işaret eden anlamıyla kullandığımızı göz ardı etmemeliyiz.²⁰⁷

Bu kadar farklı değişkenler üzerinden değerlendirilen ve her biri başka bir ilişki doğuran insan ve devletler arası ilişkileri dikkate almayan ve Doğu kavram çerçevesi ile kategorik olarak çerçeveleyen günümüz literatürü, gerek bahsi geçen tarihî, dinî, coğrafi ve sosyolojik müktesebatı gerekse de dünya ile kurduğu ilişki ve bu ilişkide işgal ettiği yerin kıymeti harbiyesi itibarıyla birbirinden oldukça farklı müktesebatı dikkate almadan bir tanımlama yapmaktadır. Dahası bu küme içerisine konuşlandırılan bir tek topluluğun bile uzun tarihî serüveninin her döneminde dahi aynı sorunlarla yüzleşmediği, aynı başarıya sahip olmadığı, dünyanın geri kalanı ile aynı nitelikte ve konumda ilişki sürdürmediği ve hep aynı coğrafi bütünlükte yaşamadığı dikkate alındığında, Doğu kavram çerçevesinin açıklamaktan ziyade “tanımlama” ve “öteki” olarak konuşlandırmaya katkı sunduğu görülecektir. Said'in de ifade ettiği gibi bilimsel bir disiplin alanı olarak Şarkiyatçılık'ın diğer tüm bilim alanlarının tutumunda görülen “daha seçici olmak” yerine “etkinlik alanını genişletmek” yolunu tercih etmesi de bu durumla alakalı olarak anlaşılabilir.²⁰⁸

Antik çağ metinlerinden itibaren kendini “öteki-düşman” ile ilişki üzerinden tanımlama geleneği olan Avrupalı mirası, İslam yerine Doğu dediğinde İslam'ın yüzyıllar süren “tehdit” edici ve ürkütücü gücü yerine daha “ehlileştirilmiş” Doğu kavramı ile egzotik olanı “evcilleştirmiş” olmayı umuyordu.²⁰⁹ Böylece Avrupalı Batı'ya İslam'ın alımlanışında kullanışlı bir imge olarak Doğu kavramı işlev göreceken Müslüman (diğerleri için de benzer bir şey söylenebilir) Doğulu da Batı kavramı karşısında konuşlandırılmış bu kavramlar aracılığıyla kendini ve muhatabını değerlendirmiş olacaktır. Oysa bu tasavvur, açık bir şekilde gerçekliği açıklamak yerine “yeniden inşa etme”yi esas alan bir tahrifat anlamına gelmektedir. Bu

²⁰⁷ Arif Behiç ÖZCAN **Batılılaşma Döneminde Osmanlı Devleti'nin Doğu Politikaları**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst., Uluslararası İlişkiler ABD., Konya 2011, s. 143-220; bu konuda daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz; Ahmed Özel, **İslam Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı**, Marifet Yayınları, İst. 1982.

²⁰⁸ E. Said, Şarkiyatçılık, **Batı'nın Şark Anlayışları**, çev: Berna Ülner, 7. Bas, Metis, İst. 2003, s. 60.

²⁰⁹ E. Said, **a.g.e.**, s. 69.

çerçevede İslam'ın Avrupalı Hristiyanlar nezdindeki alımlanışının yol açtığı tahrifatı dile getiren Said'in şu ifadeleri açıklayıcı bir örnek olarak ele alınabilir:

İslam'ı anlamaya çalışan Hristiyan düşünürler üzerinde etkili olan kısıtlamalardan biri benzeştirmeye dayanıyordu; Hristiyan inancının temel dayanağının Hz. İsa olmasından ötürü büyük yanılgıyla, Hristiyanlık için Hz. İsa neyse İslam için de Hz. Muhammed'in aynı şey olduğu varsayıldı. Bundan ötürü İslam'a kalem atışmalarında "Muhammetçilik" adı verildi, Hz. Muhammed için de "sahtekâr" sıfatı kendiliğinden kullanılıverdi. Bu ve bunun gibi birçok yanlış kavramlaştırmalarla imgelem ürünü dışlaştırmalar tarafından hiçbir zaman kırılmayan bir döngü oluştu. Hristiyanlığın bütünsel, kendi kendine yeter bir İslam anlayışı vardı. İslam, işlevi kendi başına İslam'ı temsil etmekten çok, Orta Çağ Hristiyanı için İslam'ı temsil etmek olan bir imge hâline geldi.²¹⁰

Esasen İslam sözkonusu olduğunda karşı karşıya bulduğumuz ve ciddi bir şekilde tarihî, dinî, sosyolojik ve coğrafi tahrife yol açan bu değerler dizisi, Doğu kavramı çerçevesi içerisinde yer aldığı varsayılan "öteki" dünyanın tanımlanmasında da büyük bir belirsizliğe sebep olmaktadır. Georges Corm'un bir söyleşide ifade ettiği gibi Doğu bir mega-kimlik olarak oldukça muğlak bir kavramdır. Zira bu kavramla Yakın Doğu, Orta Doğu, Uzak Doğu veya daha çok da Müslümanların yer aldığı coğrafyadaki hangi halkı, hangi tarihî zamandaki var oluş formunu ya da Budist veya Hinduist Doğu'dan mı bahsedildiğini anlamamız gerektiği belli değildir. Eğer bunların birini veya birkaçını anlamamız bekleniyorsa bu durumda da bu insanları ortak bir paydaya almamız için hangi gerekçe bizi ikna etmek için kâfi kabul edilebilir? Yine Corm'un ifade ettiği gibi, bu tasnifin Batı tarafından bakılınca da şu sorular ortaya çıkıyor; Avrupa-Amerika birliğinin büyük müttefikleri olan Orta ve Latin Amerika ülkelerini, Japonya'yı ve Güney Kore'yi bu tasnifte nereye koymak gerekir? Keza Avrupa "tek ve bütün" bir "ben" tasavvuru etrafında hiçbir zaman var olmamıştır. Dahası Avrupa olarak adlandırılan coğrafyada yer alan toplumların birbirleri ile çatışmaları hiç bitmemiştir.²¹¹

²¹⁰ E. Said, **a.g.e.**, s. 70.

²¹¹ G. Corm, G. Corm ile Doğu-Batı ve Öteki Üzerine, <http://www.sabahulkesi.com/2015/02/03/georges-corm-ile-do%C4%9Fu-bat%C4%B1-ve-%C3%B6teki-kavramlar%C4%B1-%C3%BCzerine/>; (Erişim Tarihi: 26 Nisan 2016); ayrıca Corm'un "mega kimlik" ile ilgili değerlendirmeleri için bkz; George Corm, **Avrupa ve Batı Miti, Bir Tarihin İnşası**, İletişim Yay., İst. 2011, s. 31-36.

Bizim özenle dikkatten kaçırmamamız gereken şeylerden birisi esasında alabildiğince muğlak ve geniş bir çerçeveyi ifadelendiren Doğu veya Batı kavramlarını kullanmak, insanlığın geniş kesimlerinin karşı karşıya bulunduğu sömürüyü ve sömürülebilirlik olgusunu süreklileştiren zulümlerin müsebbiblerini belirlemeyi engellediği gerçeğidir. Söylemler ve kurgulanmış kavramlar üzerinden gerçekliği çözümlemek çoğu zaman meselenin esasını anlamaya değil perdelemeye sebep olmaktadır. Mesela, yaklaşık son otuz yıldan beri tedavülde dolaşan Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" tezini esas alarak mevcut dünya düzenini izah etmek esasta din veya medeniyet esasından şikâyetli olmayan mevcut saldırı ve hâkimiyet mücadelelerinin gerçek suçlularını tespit etmeyi engellemeye aracılık etmektedir. Söylemin taraflarını tanımlayan din ve medeniyet değişkenleri ise sadece sisten bir perdedir. Bu perdelemenin başarısı oranında milyarlarca insanı yerinden yurdundan eden, temel insani haklarından mahrum bırakan saldırının sebeplerini ve müsebbiplerini anlamak da zorlaşıyor. Yine Corm'un ifadeleriyle söylersek;

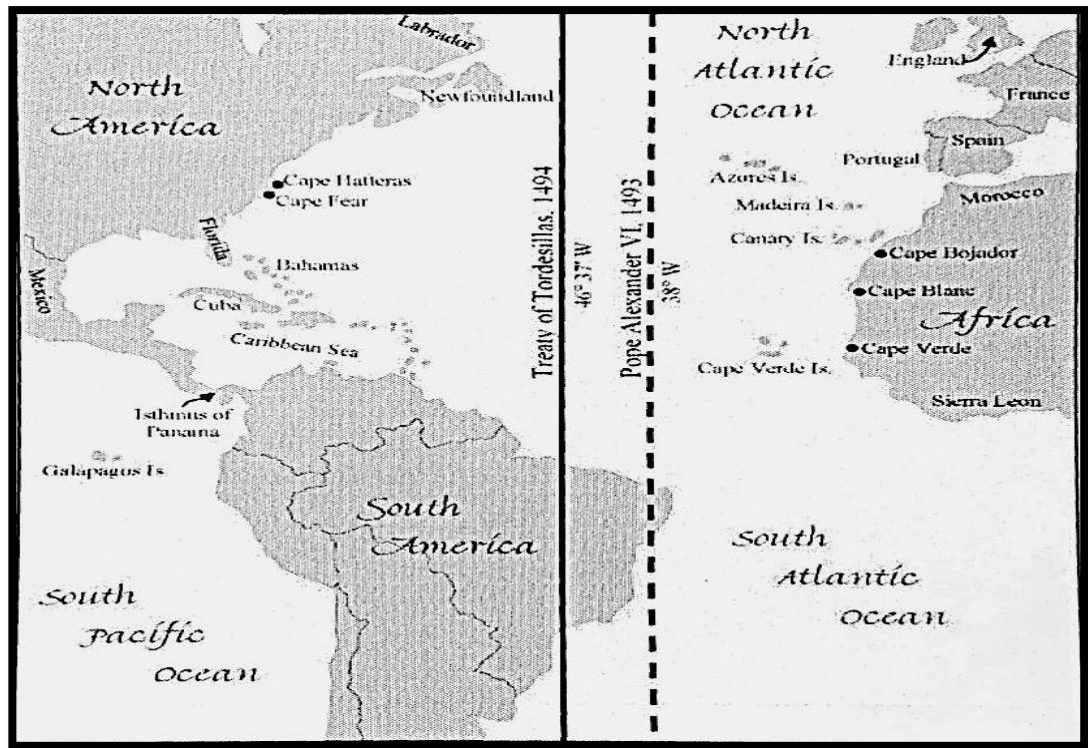
"Dikkat edilmelidir ki toplumlar, devletler, dinî veya etnik birlikler homojen bütünlükler değildir. Genelleştirme yapmak yanlış olur yani. Avrupa ve Amerika'daki devletlerde, kamuoyunun görüşü, resmî yetkililerle, medyayla veya akademik yayınlarla her zaman aynı değildir. Avrupa'da kamuoyu İsrail'in Filistin halkına karşı şiddet kullanmasına karşıdır çünkü bu, Avrupa'nın kendi içinden çıkardığı evrensel insan hakları ilkelerine zarar vermektedir. Buna mukabil Arap toplumlarında, birçok hükûmet ve seçkinlerin önemli bir çoğunluğu Orta Doğu'da Avrupa ve Amerikan politikalarına karşı çıkmıyor ve İsrail'den çok İran'ı "düşman" olarak görüyor buna karşın ABD'yi de büyük bir koruyucu olarak kabul ediyorlar bu da (kendine) yabancılaştırmanın ve körlüğün son aşaması herhalde!"²¹²

Doğu ve Batı kavram çerçevesini esas aldığınızda mezkûr tüm farklılıkları göz ardı ederek Doğu'yu durağan, atalardan aldığı mirasa taassupkarane bir şekilde sahip çıkmaktan ötürü zihnî yapıları katı, dini ve etnik kimlikler ekseninde yaşayan arkaik toplumlar olarak görmemiz gerekir. Bu özcü yaklaşımın, "Doğu sorunu"nu tanımlayan ırkçı yaklaşımlarla fikrî bir akrabalığa sahip olduğunu göz ardı etmememiz gerekiyor. Sözünü ettiğimiz bu özcü yaklaşımın tarihi çok daha eskilere götürülebilirse de modern uluslararası sistemin ilk merhalesi olarak "İspanyol-Portekiz Atlantik Sistemi"ni gören bir çalışma, dünyanın "Doğu ve Batı" olarak ikiye

²¹²<http://www.sabahulkesi.com/2015/02/03/georges-corm-ile-do%C4%9Fu-bat%C4%B1-ve-%C3%B6teki-kavramlar%C4%B1-%C3%BCzerine/>; (Erişim Tarihi: 26 Nisan 2017)

bölünerek değerlendirilmesinin dahası tanımlanmasının dikkat çekici bir değerlendirmesini bize sunmaktadır. “İspanyol-Portekiz Atlantik Sistemi” olarak adlandırdığı sistemin oluşumunu ve çağdaş uluslararası sistemin oluşumuna katkısını ve etkinlik düzeyini ele alan bu çalışmada İspanyol ve Portekiz monarşilerinin ilk Batı yayılcılığının önderleri olduğu ve koloniler oluşturmaları sırasında kullandıkları sistematik ilişkilerin bugünkü sistemik algımıza kaynaklık oluşturduğu ifade edilmektedir.²¹³

Harita 1.3: İspanya ve Portekiz Arasında Dünya’nın Egemenlik Alanlarına Bölünmesi 1493-4



Kaynak: Love, Ronald S. (2006). Maritime Exploration in the Age of Discovery, 1415-1800. London: Greenwood Press

Günümüz dünya sisteminin belli aşamalardan geçerek bugünkü hâlini aldığını dile getiren aşağıdaki haritanın da gösterdiği gibi İspanya ve Portekiz arasında bölünmüş egemenlik alanını gösteren bu dünya haritası, egemenlik alanlarına göre oluşan bir dünya tasavvuru inşasının ilgi çekici bir örneğini oluşturmaktadır.²¹⁴ Dünyayı kendi iktidar alanını esas alarak tasnif eden bu yaklaşım, Haçlıların İslam topraklarına

²¹³ Bkz, Süleyman ELİK, Faruk BAL, “Çağdaş Uluslararası Sistemin Kaynağı ve İlk Dönemi Olarak İspanya-Portekiz Atlantik Sistemi, 1493-1648”, GÜİİBF. Dergisi, 16/1(2014), s. 88-117.

²¹⁴ S. Elik, F. Bal, a.g.m., s. 108.

saldırıları esnasında yaşanan etkileşimle İbrahim Kalın'ın ifadesiyle söylersek, bir nevi “karışık duygular” yaşamaya başlamıştır. Özellikle Kutsal toprakları Müslümanların elinden kurtarmak için yola çıkan askerler, din adamları, şövalyeler ve finansörler, Müslümanların inşa ettikleri şehirleri, yolları, kervansarayları, pazarları, camileri ve sarayları gördükçe İslam kültürüne olan merakları da gittikçe artmaya başladı. Müslümanların savaş meydanlarındaki maharetleri ile bu izlenimler birleşince olsa olsa Müslümanların kendilerinin “uzak akraba”ları olabileceği düşüncesine kapıldılar. Asaletin ırsiyet yoluyla geçtiği anlayışının yaygın olduğu bu dönemde ancak Hristiyanlıkla irtibatı olan birileri tarafından bu türden başarıların gerçekleştirilebileceği varsayılabilirdi:

Bu ikircikli ruh hâli, Katolik kilisesinin Avrupa üzerindeki etkisini yitirmeye başladığı 15. yüzyıldan sonra ilginç sonuçlar doğuracaktır. Bunların en önemlisi giderek din dışı bir atıf çerçevesini benimseyen Avrupalı aydınların ve edebiyatçıların, Kilise'nin karşısında İslam medeniyetine olumlu atıflarda bulunmaya başlamasıdır... Buna rağmen ortaya çıkan ve yaygınlaşan İslam ve Müslüman imajı önceki dönemlerden daha iyi değildi ve İslam dünyasının gerçeklerinden çok 'Christendom'ın yani Hristiyan Avrupa âleminin zihin haritasını ortaya koyuyordu.²¹⁵

Bu durumu yansıtan en çarpıcı örneklerden birisini Osmanlı'nın “hasta adam” olarak tanımlanması örneğinde görebiliriz. Dönemin kaynaklarında yer aldığı hâliyle meseleye bakıldığında esasen Osmanlı özelinde, hastalığın “din”den kaynaklandığını ifade eden bu söylemi yansıtan bir karikatür durumu çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermektedir.²¹⁶ Karikatürde iki hastadan birisi Papa diğeri de II. Sultan Abdulhamid'dir. Yani birisi, Hristiyanlığın diğeri de halife olarak İslam'ın temsilcisi olan bu iki tipoloji esasen sorun olarak “din”in görüldüğü bir yaklaşımı imlemektedir. Mısırlı âlimlerden Ceberti'nin Napolyon Bonapart'ın Mısırlılara hitaben yayınladığı fermandaki dili çözümlerken söylediklerinden hareketle diyebiliriz ki Müslümanların da pekâlâ bu yaklaşımın farkında olduğu anlaşılmaktadır.²¹⁷ Nitekim Ceberti'ye göre Napolyon'un “Ben sizin dininizi ortadan

²¹⁵ İ. Kalın, **a.g.e.**, s. 114.

²¹⁶ Dönemin Avrupa basınında Osmanlı ve Sultan Abdulhamid algısı ile ilgili çizilen karikatürlerle ilgili bir çalışma için bkz.; Necmettin Alkan, **Avrupa Karikatürlerinde II. Abdülhamid ve Osmanlı İmajı**, Selis Kit., İst. 2006.

²¹⁷ Napolyon'un Fermanı'nın tam metni için bkz; İbrahim Kalın, **Ben, Öteki ve Ötesi, İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş**, İnsan Yay., 5. Bs., Kasım 2016, İst., s. 292-294.

kaldırmak için gelmedim” sözü onun ilk yalanıdır. Napolyon’un İslam’ın kadim düşmanı olduğunu söylediği “...Papalık merkezini yerle bir ettik...” cümlesi de dikkate alındığında onun hem Müslümanların hem de Hristiyanların düşmanı olduğunu söyleyen Ceberti’nin değerlendirmesi ile yukarıdaki karikatürde imlenen görüntü örtüşmektedir.²¹⁸ Anlaşılan odur ki Napolyonla birlikte “öteki” algısı baki kalmak kaydıyla muhatapla ilişkinin şekli ve usulü ile ilgili bir değişme bulunmaktadır.

Karikatür 1. 1: Modernliğin ve muzafferiyetin sembolü olan Napolyon ile geleneksel ve mağlup dünyanın sembolleri olarak ‘İki Hasta Adam’ şeklinde tanımlanan Papa ve Halife II. Abdulhamid.



THE TWO SICK MEN.

POPE.—“They have sent you my French doctor, I see. His course of steel hasn’t done my system much good.”

. The state of Turkey being very unsatisfactory—the people demanding financial and other reforms—the Emperor Napoleon was said to be offering advice to the Sick Man.—August, 1800.

Gerek yukarıda bahsi geçen “İspanyol-Portekiz Atlantik Sistemi”nin dünyayı “Doğu ve Batı” olarak ikiye bölerek değerlendirilmesi gerekse de Napolyon’un Mısırlıları ikna etmeyi hedefleyen sıcak dili esasta egemenlik alanı ekseninde her şeyi tanımlamaktadır. Bu tutum gerçekliği izah etmek değil inşa etmek anlamına geliyor. Binaenaleyh sözkonusu tutumun “çatışma”ya yol açacağını öngörmek mümkündür.

²¹⁸ Ceberti’nin Napolyon’un yayınladığı ferman ile ilgili değerlendirmeleri için bkz., İ. Kalın, **aynı eser**, s. 294-296.

Nitekim bu yaklaşımın sonucu olarak şekillenen Haçlı savaşlarının, Müslümanların Avrupalılar ve Batı Hristiyanlığı hakkındaki tasavvurunun şekillenmesinde derin etkisi bulunmaktadır. Müslümanların yazdığı eserlerde Haçlılara dair tasavvurun mahiyeti hakkında oldukça zengin bir miras bulunmaktadır. Bu mirasta talancı, yağmacı, husumet ve kin dolu bir taife olarak resmedilen Batı Hristiyanları imajı, Doğu Hristiyanları ile başlangıçtan beri birlikte yaşama tecrübesi olan Müslümanların, Müslümanlar arasında azınlık olarak yaşayan bu insanlarla belli bir hukuk dairesinde barışık bir ilişki kurmalarına mani olamamıştır.²¹⁹ Özellikle modern ideolojik kabullerle anlaşılması güç bir ilişki biçimi olarak Osmanlı Devleti'nin Avrupalı devletlerle çoklu bir ilişki kurduklarını biliyoruz.²²⁰ Ne var ki aynı şeyi Avrupa devletleri için söylemek zordur. Nitekim 19. yüzyılda 200 milyondan fazla Müslümanın yaşadığı Hindistan, Endonezya, Doğu Afrika, Rusya gibi yerlerin Avrupalı devletlerin kolonisi olduğunu düşündüğümüzde bu gerçeği daha rahat anlamak mümkün olur.²²¹ Keza günümüzde karşı karşıya bulunduğumuz Batı merkezci söylem ile sözünü ettiğimiz bu gerçeklik arasında yakın bir irtibat olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu kavramlarla gerçeklik resmedilmiyor bilakis yeni bir gerçeklik ihdas edildiği anlaşıyor. Bu duruma dikkatimizi çeken ve Batılı insanın tanımınılama gücünün yol açtığı tahrifin Doğu ve Batı kavramlarına dair algılarımıza nasıl yansıdığını dile getiren Thierry Henstsche, *Hayali Doğu* adlı kitabının Önsöz'üne şu çarpıcı ifadelerle dile getirir:

Doğu kavranamaz. O her yerde ve hiçbir yerde. Kitaplarda, tuvaler üzerinde, ekranlarda, sokakta, çok yakın ve hiç kuşkusuz çok uzak, başka yerlerde. Bütün donmuş kalıpların buluşma noktası, bütün egzotizmelerin eşanlamlısı, bütün çelişkilerin ve bütün aşırılıkların kışkırtıcısı. Daha bilge ve daha çılgın, daha çileci ve daha şehvetli. Daha zalim ve daha incelikli... Çok eski, tarihin ilk şafağı ve karanlığı... Uçsuz bucaksız. Hayal gücümüzün uçsuz bucaksız kırkambarı. Doğu bizim kafamızda. Bizim Batılı kafalarımızın dışında Doğu yok. Hatta Batı'nın kendisi de yok. Batı, karşıt terimiyle aynı nedenlerle

²¹⁹ Bu konuda yapılan değerlendirmeler hakkında bkz., İ. Kalın, **a.g.e.**, s. 124-128.

²²⁰ Bu konuda Osmanlı ile Avrupalı devletler arasındaki ilişkilerin değişken tabiatı hakkında yapılan bir çalışma için bkz.; Christine Isom-Verhaaren, **Allies With The Infidel: The Ottoman And French Alliance In The Sixteenth Century**. No. 30. IB Tauris, 2011, p. 23-82.

²²¹ Bkz: İlber Ortaylı; **Avrupa ve Biz**, Türkiye İş Bankası, Kültür Yayınları, İstanbul, 2008, s. 4; ayrıca tezin sonundaki EKLER bölümündeki 10 numaralı haritaya bakılabilir.

içimizde var olan bir düşünce. Ama biz onu tanımlamaya hiç gerek duymayız:
O bizim kendimizdir.²²²

Henstsch'in ifadelerinde yalın bir şekilde dile getirdiği Doğu'yu da Batı'yı da icad eden Avrupa insanının uçsuz bucaksız hayal gücüdür. Kuşkusuz kavramların bir gerçekliği değil de bir kurguyu dile getirmesi olanı değil olması arzu edileni tahakkuk ettirmek için bir imkân oluşturmaktadır. Henstsch'in işaret ettiği gibi on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Machiavelli'in Doğu-Batı ayrımını dinî bağlamdan politik alana taşıması bu bakımdan manidardır. Ona göre mezkûr siyasi ayırımla Osmanlı yönetimi 'Doğu despotizmi'nin simgesi olarak tasvir edilerek Batı'nın akılcılığı Doğu'nun bu otoriterliğinin üzerinden kendisini tanımlamayı gerçekleştirir.²²³

Mehmed Akif de Şark-Garb ikilemi içerisinde keskin bir ayırım yapan düşünme biçiminin cehlin bir tezahürü olduğunu ifade eder. Akif, mürekkep bir tezahür olarak tarihî ve sosyolojik oluş hâlini, kategorik ve bize ait olmayan kavram çerçevesi içerisine yerleştirerek değerlendirmenin açıklayıcı olamayacağını farkında olarak, insanlığın var oluş hâlleri arasında geçişkenlikler olduğunu bilinci içerisinde düşünür ve şu soruyu sorar: “İyi ama kuzum bu işin bir ortası yok mu?” Esasen bu soru, farklı medeniyet birikimleri arasında bile ortaklaştırılabilir unsurlar pekâlâ bulunabilir demek için dile getirilmiş bir cevaptır aynı zamanda. Nitekim cehli aşan bir bakışın bu ortaklaştırılabilir şeylerin farkına varabileceğini dile getiren Akif'e göre, sorun moda düşünme biçimlerinin rüzgârına kapılmakla ilgilidir.

Avareleri bahse katmayacak olursak memleketimizde iki sınıf halk görürüz: “Ne varsa Şark'da vardır; Garb'a doğru açılan pencereleri kapamalıyız” diyenler. “Ne varsa Garb'da vardır; harim-i ailemizi bile Garblılara açık bulundurmalıyız” iddiasına kadar varanlar. İyi ama bunun ortası yok mu? diyeceksiniz. Evet var. Lakin o kadar az ki birbirine neyzen bakışıyla bakan şu iki cemaatin arasında hiçbir mevcudiyet gösteremeyeceği için bunları da ister istemez, der ceng-i evvel sürünün haricinde bırakılan biçarelere ilhak edeceğiz. Bana öyle geliyor ki ne varsa Şark'da vardır, diyenler yalnız Garb'ı değil

²²² Thierry Hentsch, **Imagining the Middle East**, Black Rose Books Ltd., 1992, p. İx; Türkçesi için bkz; Thierry Henstsch, **Hayali Doğu**, Çev. Aysel Bora, İstanbul: Metis Yayınları, Ağustos 2008, s. 13.

²²³ T. Hentsch, **a.g.e.**, s. 112.

Şark'ı da bilmiyorlar nitekim ne varsa Garb'da vardır davasını ileri sürenler yalnız Şark'ı değil Garb'ı da tanımıyorlar.²²⁴

Kuşkusuz bu tespitin bağlamı dikkate alındığında Akif, Müslümanların Doğu ya da Batı ile sınırlandırılmayacak “başka” bir paradigmaya sahip olduğunu ifade etmek istemişti. O, “Doğu” yahut “Batı” kavram çerçevelerine hapsedilmiş bir kurgu yerine referansını doğrudan kendi tarih tecrübesine istinad ettirmiş ve yaşadığı zamanın karşı karşıya bıraktığı “yeni durum”un farkında olan bir ‘itidal’ önerisinde bulunuyordu. Belirtmemiz gerekir ki bu yaklaşımında Akif yalnız değildir Said Halim Paşa da *İslamlaşmak* risalesinde aynı yaklaşımı farklı ifadelerle dile getirir. Paşa’ya göre Müslümanların karşı karşıya geldikleri “inhitat” hâinden çıkış için izlemesi gereken yol vardır ve bu yol, İslam’ın itikad, ahlak, içtimaiyat ve siyasete dair esaslarını ‘daima zamanın ve muhitin ihtiyacatına en muvafık bir surette tefsir ederek bunlara gereği gibi tevfi-k-i harekette bulunmak’tan geçmektedir.²²⁵ Esasen Paşa, her insanlık tecrübesinin kendi bağlamı içerisinde anlaşılabilceğini ifade ederken bu farklı tecrübelerle, mevzubahis gerçeğliğin vasatını, unsurlarını ve vücuda getirilirken kullanılan usullerini kavrayarak sağlıklı bir şekilde ilişki kurabileceğimizi de ifade etmektedir. Yani Paşa’ya göre insani tecrübelerin hasılası olan farklılıklar ‘mutlak’ değil tercihlerle tarihî-sosyolojik bağlam farkından kaynaklanmaktadır.²²⁶ Bu farklılıkların temayüz ettiğı en önemli alanlardan birisinin bilgi sistemleri alanı olduğunu belirten Paşa’ya göre, İslam topluluklarının temel kabullerini, telakkilerini ve geleneklerini şekillendirmede ve korumada işlev gören ilim “*Fıkıh-ı Şerif*”tir. Başka toplumların da kendi bilgi sistemleri olduğunu ifade eden Paşa, bu sebeple de Avrupa’da vücut bulmuş kavram ve kurumlar gibi bu bilgi disiplinlerinin de başka toplumlarda aynı işlevi görmelerini beklemek yanlıştır. Çünkü Paşa, her türden “taklit”in bir çözümsüzlükle neticeleneceğini düşünmektedir. O zamanın ve muhitin ihtiyaçlarını ihata eden bir yorumlama esası üzerinde şekillenmiş eylem biçiminin çözüme kapı aralayacağını düşünür.²²⁷

Müslümanların karşı karşıya bulundukları sorunların çözümü için nasıl bir yol izlemek

²²⁴ Mehmed Akif, “**Hasbihal**”, *Sırat-ı Müstakim*, C.6., S. 147, s. 240.

²²⁵ S. H. Paşa, **İslamlaşmak**, s. 149.

²²⁶ Bu konuda Paşa’nın değerlendirmelerine örnek olarak bkz; S. H. Paşa, **İslam’da Teşkilat-ı Siyasiye**, s. 242-256.

²²⁷ S. H. Paşa, **aynı eser**, s. 251.

gerektiği sorusuna verdiği cevapta Elmalılı Hamdi Efendi'nin yaklaşımı da Akif'in ve Said Halim Paşa'nın tutumu ile büyük benzerlik gösteriyor. Ona göre de sorunları “ilm-i celil-i fıkıh”tan istifade ederek çözmek en makul yoldur. Bu yol hem “Müslümanların lehine olan başkalarının da lehinedir, Müslümanların aleyhine olan şey başkalarının da aleyhinedir, haklarda ve mesuliyetlerde onlarla müsterekiz.” burhan-ı müsavatından ibaret bulunan şeriatı İslamiye'nin temel haklara dair ilkesinin ihata ediciliğine hem de Müslümanların hüsn-ü kabulüne daha muvafıktır. Ona göre “kendi eski hırkanı tamir etmek, ariyet elbise istemekten yeğdir.”²²⁸ Elmalılı Hamdi Efendi bu değerlendirmelerin ardından şu soruyu sorar: “İlm-i celil-i Fıkıh, medeniyet-i hazıranın mu'amelat-ı şettasını ihata edebilecek mi yoksa memleketi ta'assubat-ı cahilane ile boğacak mı?”²²⁹ Hamdi Efendi soruyu cevaplarken çeşitli açılardan açıklamalar yapar ve bu açıklamaların sonuncusunda şöyle der:

Malumdur ki şeriat-ı İslamiyede iki nev'i hüküm vardır. Birisi ahkâm-ı mansusa diğer ahkâm-ı müctehed fihadır. Ahkâm-ı mansusa, insanların fima ba'd tegayyür-napezir olan ahvali hakkındadır ki; ‘O ki sizleri yeryüzünde halifeler kıldı...’ (Fatır, 39); ‘...Haberiniz olsun ki Allah yanında ekreminiz en takvalınızdır...’ (Hucurat, 13) nusûs-ı celilesinin tayin ettiği hürriyet ve müsavat bu kabildendir... İkinci kısma gelince: Nesh-i şerayi'de hikmet icabınca zaman, mekân, ahval ve eşhasın tefavütüyle mütefavit ve bunların tagayyürüyle mütegayyir bulunan ahkâm-ı mu'allele ve ictihadiye örf ve adat ve hacatın ehemmiyeti itibariyle... ezmanın tegayyürüyle tegayyür edecek ahkâm.²³⁰

Hamdi Efendi, Fıkıh'ın bu dinamizmi ile sadece medeniyet-i hazıranın değil, bundan sonra meydana gelmesi muhtemel gelişmelerin de cevaplanabileceğini ifade eder ve ekler; “Şeriat muhit değildir.” diyenler şeriatı bilmeyenlerdir. “Şu kadar var ki adam ister. Sa'y ü himmet ister.”²³¹

Yukarıda değerlendirmelerini sunduğumuz mütefekkirlerin yaklaşımlarını dikkatle gözlemlediğimizde, kavramların kullanımları üzerinde inançların ve tarihî tecrübenin

²²⁸ Elmalılı Hamdi Efendi (Küçük Hamdi), “**Makale-i Mühimme**”, Beyanü'l-Hak Dergisi, S. 18, 9 Muharrem 1327(31 Ocak 1909), s. 402.

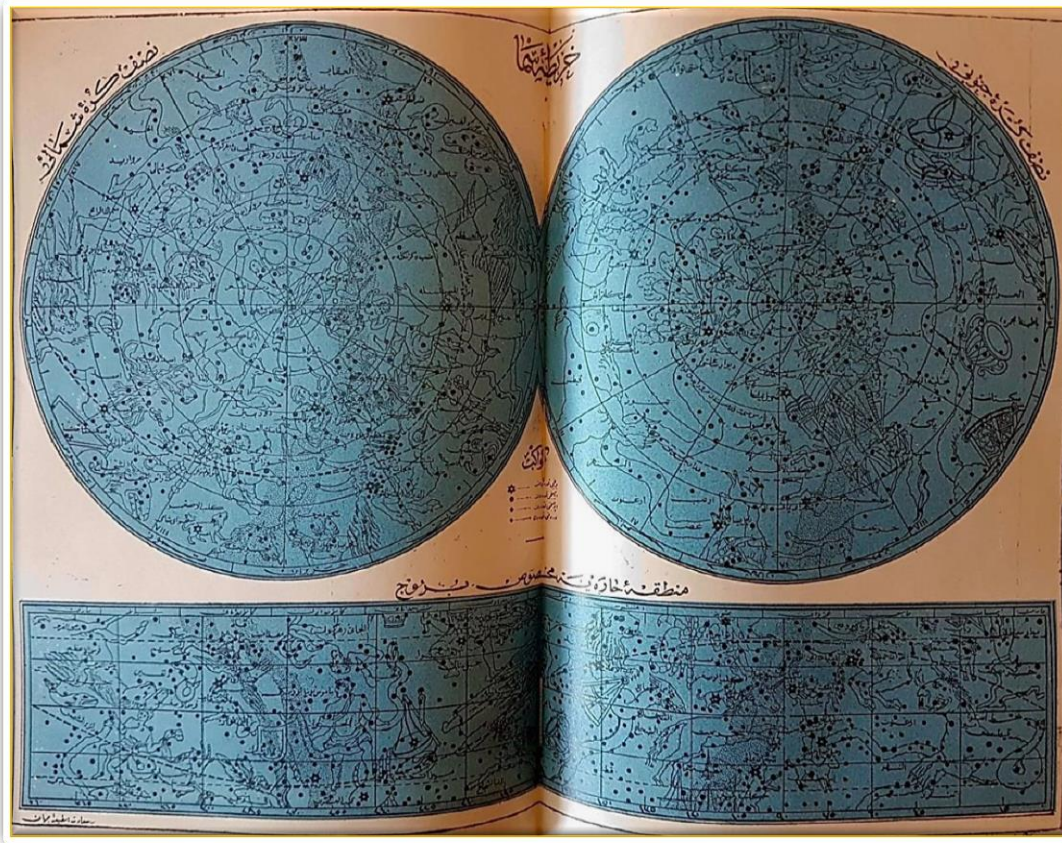
²²⁹ E. Hamdi Efendi, **aynı makale**, s. 402.

²³⁰ Elmalılı Hamdi Efendi, **aynı makale**, s. 402.

²³¹ E. Hamdi Efendi, **aynı makale**, s. 403.

ciddi bir etkisi olduğu anlaşıyor. Bu zaviyeden bakıldığında, İbrahim Kalın'ın da ifade ettiği gibi esasen İslam ve Batı toplumlarının tarihleri “aynı zamanda iki algılama biçiminin de tarihidir; gerçek ile efsanenin, olgu ile algının, kimlik ile imajın, hakikat ile tahayyülün iç içe geçtiği bir tarih.”²³² Bu tarihte vücut bulan Doğu-Batı algısı dinî, felsefi, tarihî ve siyasi pek çok unsura bağlı olarak şekilleniyor. Oysa yukarıdaki haritaya dikkatle baktığımızda Osmanlı Müslümanlarının dünya tasavvurunda kategorik kimlik tanımlamaları değil doğrudan coğrafyayı esas alan bir konuşlandırma bulunmaktadır. Bu konuşlandırmada kimlik belirleyici bir tasavvurun dünya haritasının tanımlanmasında kullanılan kavramlarda yer almadığı görülüyor.

Harita 1. 4: 1330 Tarihli Kamus-i Osmani’de Yer Alan Dünya Haritası



Kaynak: Ali Seydi Bey, **Resimli Kamus-i Osmani**, C. II., Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye, Matbaa ve Kütüphane-i Cihan, İst.1330, s. 620-621. Sayfaları arasındaki ekten alınmıştır.

‘Nısf-u kürre-i cenubi’ ve ‘nısf-u kürre-i şimali’ gibi kavramların doğrudan coğrafi kavramlar olduğu açıktır. Haritanın Miladi 1330 yani 1914 yılında yayınlanmış bir

²³² İ. Kalın, **Ben, Öteki ve Ötesi**, s. 14.

kitapta yer aldığı dikkate alındığında Avrupalı devletler tarafından birçok bölgesi işgale uğramış, insanları katledilmiş, kaynakları yağmalanmış, siyasi ve ideolojik bir nüfuza maruz kalınmış böyle bir dönemde dahi sükûnet ve itidal ile düşünülen bir dünyanın izlerini görüyoruz.

Esasen Müslümanlar için bir kültürel ve siyasi bütünü ifade eden Batı kavramı, iki asırlık bir olgu. Yukarıda “dâr fikhî” çerçevesinde yer verdiğimiz kavramlarda da görülebileceği gibi İslam coğrafyasında yaşayan bir Müslüman için kimlik tanımlayıcı bir kavram olarak “Batı” diye bir şeye rastlayamayız. Frenkler, Cermenler, İspanyollar, İtalyanlar, Venedikler yahut Yahudiler ve Hristiyanlar vardı.²³⁴ Tezimizin İkinci Bölüm’ünde *İctihad* dergisinin, Üçüncü Bölüm’ünde de *Sırat-ı Müstakim* dergisinin kendilerini ve muhataplarını tanımlamak için kullandıkları kavramları dikkate aldığımızda bu önermemizin temelsiz olmadığı görülecektir.

Kendisini ‘vasat ümmet’ olarak gören Müslümanlar için tüm insanlar, inançlarının ve amellerinin mahiyetine göre birer “muhatap” olarak kabul edilirdi. Bu kabul, İslam Fıkhi’nın çerçevesini çizdiği bir anlayış temelinde şekillenmektedir. Elbette Müslümanların tarihin her döneminde istisnasız bir yetkinlikle muhataplarına hep bu şekilde muamele ettikleri söylenemez. Yine de Müslümanların muhatap aldıkları insanlarla en genel hatlarıyla İslam Fıkhi’ndan meşruiyet almadan bir ilişki sürdürdüklerini varsaymak da gerçekçi olmaz. Bu konuda, İslam Fıkhi’nın dinamizmini göstermesi bakımından ilgi çekici bir örnek “ehl-i kitap” kavramının Fıkhi’taki kavranışında yaşanan değişimdir. Kur’an’ın inzali döneminde yaşamış Müslümanların Yahudiler ve Hristiyanlar olarak anladıkları ‘ehl-i kitap’ kavramına sonraki dönem Müslümanları, Hindistan örneğinde olduğu gibi başka toplulukları da dâhil etmişti.²³⁵ İslam’ın hızlı yayılma sürecinde Müslümanların kavrayışlarının da çeşitlenerek zenginleşmesine bir başka örnek de İbn Hazm’ın Brahmanları ‘ehl-i kitap’ olarak kabul eden değerlendirmesidir.²³⁶

²³⁴ İ. Kalın, **a.g.e.**, s. 16-17.

²³⁵ Recep Şentürk, **İnsan Hakları ve İslam, Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar**, Etkileşim Yay., İst. 2007, s. 74.

²³⁶ İbn Hazm, **Kitabu’l- fasl fi’l-milel ve’l-ehva ve’n-nihal**’den aktaran İ. Kalın, **a.g.e.**, 5. Bs., s. 37, İSAM Yayınları, İst. 2015.

Tablo 1. 2: 17. Yüzyıl Boyunca Osmanlı Devleti ile Avrupalı Devletler Arasında Yapılan İttifaklar

Name of Diplomatic Agreement	Powers Aligned Together	Opposing	Stated Purpose	Date Formed
Holy League ^a	Spain, ^b Venice, Naples, ^c Milan, ^d Holy Roman Empire, ^e Pope ^f	France ^g	Ottoman Empire ^h	1494–1495
Treaty of Blois	France, ⁱ Venice, Pope ^j	Milan, Ottoman Empire	-	1499
unnamed	Milan, Holy Roman Empire, Ottoman Empire	Venice	-	1499
League of Cambrai	France, Holy Roman Empire, Spain, England, ^k Pope ^l	Venice	Ottoman Empire	1509
Holy League	Pope, Spain, Venice, England ^m	France	-	1511
Treaty of Blois	France, Venice	-	-	1513
Holy League	England, Holy Roman Empire, Pope ⁿ	France	-	1513
Peace of London	England, France, ^o Holy Roman Empire, Pope, Spain ^p	-	Ottoman Empire ^q	1518
unnamed	Pope, ^r Charles V, ^s Ferdinand, ^t England, Milan, ^u Florence, Genoa, Siena, Lucca, Venice ^v	France	-	1523
unnamed	Pope, ^w France, Venice	Charles V	-	1524–25
unnamed	France, Pope, Venice, England, Florence	Charles V, Ferdinand	-	1525
League of Cognac	France, Venice, Pope, Sforza, ^x Florence, England	Ottoman Empire	Charles V	1526
unnamed	France, Hungary [Zapolya]	Charles V, Ferdinand	Charles V, Ferdinand	1528
Treaty of Bologna	Venice, Sforza, Charles V, Pope, Ferdinand, Urbino, Savoy, Mantua, Montferrat, Genoa, Siena, Lucca	France [any Christian power threatening the peace of Italy]	-	1529
Schmalkalden League	Protestant princes of Germany [Elector of Saxony, Hesse, leaders], Bavaria [Catholic but opposed Charles V]	Charles V, Ferdinand	Charles V, Ferdinand	1531

Kaynak: Christine Isom Verhaaren, **Kâfirle İttifak**, 16. Yüzyılda Osmanlı-Fransız Anlaşması

Biliyoruz ki Müslüman fakihlerin bu dinamik fıkıh anlayışları, İbn Hazm ile sınırlı bir yaklaşım değildir.²³⁷ Muhataplarının inançları ve başkaları ile sürdürdükleri ilişkinin mahiyetine göre Müslümanlarla muhataplarının ilişkisi de bazen cevap verilmesi, mücadele edilmesi veya komşuluk ilişkisi sürüdürülmesi, ticaret yapılması, ittifak edilmesi ve anlaşma sağlanması gereken bir muhatap olabilmekteydi. Nitekim Haçlı Savaşları'nın anısının canlılığını koruduğu 16. yüzyılda Osmanlı padişahı Kanuni Sultan Süleyman ile dönemin Fransa kralı François, Kutsal Roma-Germen İmparatoru V. Karl'a karşı ittifak anlaşması yapabiliyordu. Verhaaren'in de belirttiği gibi Hristiyan bir kralın bir başka Hristiyan hükümdara karşı Müslüman bir sultanla yaptığı bu ittifakın modernleşme döneminde heyecan verici bir 'sapma' olarak değerlendirilmesi tamamen anakronik bir yaklaşımın tezahürüdür. Avrupa merkezli bu algı, on dokuzuncu ya da yirminci yüzyıla ait bir dünya görüşünü on beşinci veya on altıncı yüzyıllara yansıtmamanın bir sonucudur. Nitekim Osmanlılar, farklı siyasi ve kültürel sistemlerine karşın on beşinci ve on altıncı yüzyıl Avrupa Akdeniz dünyasının dışında yer almıyor tam tersine onun temel bir bileşenini oluşturuyordu. Bu anlaşma, Osmanlı ve Fransız

²³⁷ Bu konudaki literatürle ilgili olarak şu eserlere bakılabilir; Ghulam Haider Aasi, **Muslim Understanding of other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitab al-fasl fi al-milal wa al-ahwa wa al-nihal**, IIIT Islamic Research Institute, Islamabad, 1999; Bruce Lawrence, **Shahrastani on the Indian Religions**, The Hague-Paris: Mouton, 1976.

müttefiklerin muhataplarıyla yalnızca farklı dinlere bağlılıklarına göre değil ortak düşmana karşı ortak askerî harekete girişilebileceği gibi başka birçok gerçeklik çerçevesinde ilişki sürdürdüklerini açıkça göstermektedir.²³⁸ Bu konuda gösterilebilecek bir diğer örnek ise Osmanlıların İngiltere ile anlaşarak Rusya'ya karşı kurduğu ittifak neticesinde Kırım'ı geri almasıdır. Kemal Karpat'ın da belirttiği gibi Osmanlı, büyük bir Hristiyan devlet olan Rusya'ya karşı yine Hristiyan bir başka devlet olan İngiltere ile pekâlâ ittifak kurabilmektedir. Zira Müslümanların tarihinde "başka"ları ile kurulacak ilişkinin sınırları ve mahiyeti hakkında geniş literatüre bakıldığında da görülebileceği gibi Osmanlı'nın kurduğu bu ittifak, gayrimüslimlerle kurulan ilk ittifak ilişkisi de değildir.²³⁹ Aşağıdaki tablo bu durumun istisnai bir durum olmadığını açık bir şekilde gösteriyor.

Keza İslam düşünce tarihinde parlak örneklerini görebileceğimiz birçok ismin eserlerinde de görülebileceği gibi 'başkası' ile ilişki özünde dışlayıcı, düşmanlaştırıcı bir ilişki olmak yerine kendimizi başka aynalarda görmemize imkân sağlayan bir zemin kabul edilmektedir. Nitekim 'gözlem yapmak, izlemek' manasındaki 'theoria' kökünden gelen teori ile bu kelimenin İslam düşünce tarihinde karşılığı olarak kullanılan 'nazariyye' kelimesi de bakmak, bakılan şeydeki suret ve manayı görmek ve kavramak anlamına gelmektedir. Kalın'ın da belirttiği gibi özünde başkaları hakkında gözlem yapmakla başlayan bu eylemin temelinde yatan saik, kendimize ait doğru ve faydalı tasavvurlar ortaya koymaktır.²⁴⁰ Başkasını kendi gibi bir özne olarak gördüğünde, bu gözlemde başkası ile gözlemcinin arasında bulunan mesafe dostluk, düşmanlık yahut ilişkisizlik şeklinde bir değerlendirmeye yol açabilir. 'Kesrette vahdet' ilkesi ile bakıldığında mesafeler ve farklılıklar herpimize çeşitli imkânlar sunan ve hayatı zenginleştiren birer suretler bütünü olarak görülebilir. Burada temel mesele 'ben' ile 'ben-olmayan' arasındaki ilişkiyi doğru çerçeveye oturtma meselesidir. İslam Fıkıh birikiminin kavramlarında da gördüğümüz gibi, bu ilişkiyi oldukça zengin bakış açısı ile değerlendirme imkânımız bulunmaktadır. Bu bağlamda diyebiliriz ki günümüzde yaygın olarak karşılaştığımız ve 'çatışma'yı

²³⁸ Bu anlaşmanın mahiyeti ve anlaşma karşısında özellikle Hristiyan dünyadaki tepkiler hakkında yapılmış ilgi çekici bir çalışma için bkz., Christine Isom Verhaaren, **Allies With The Infidel: The Ottoman And French Alliance In The Sixteenth Century**, No. 30. IB Tauris, 2011.

²³⁹ Bkz.; Kemal Karpat, "Devlete Boyun Eğdiren Sened-i İttifak'tır", Celal Tahir(Hazırlayan), 31 Mart'tan 28 Şubat'a Karanlık Yıllar'ın içinde yapılan söyleşi, Çıra Yay., İst. 201, s. 108-109.

²⁴⁰ İ. Kalın, **a.g.e.**, s. 459-460.

kaçınılmaz gören sorun da ontolojik bir sorun değil bir tasavvur sorunudur. Bu sorunu yaşamamak için evveleminde yapmamız gereken şey ‘olan’ı ‘kendi’ olarak tanımlamaya elveren bir yaklaşımın imkânlarını, insanlığın kadim mirasındanda istifade eden bir bakışla kendimizi, muhatabımızı ve ilişkilerimizi anlamaktan geçmektedir.²⁴¹ Bu iddiamızı temellendirmede İslam Fıkhi’nın ‘ismet’ ve ‘ademiyyet’ ilkesi çerçevesinde tanımlanan evrenselci yaklaşımını başlı başına yeterli bir istinadgâh olarak değerlendirebiliriz.²⁴² Zira ‘ismet’ ve ‘ademiyyet’ ilkesi cinsiyet, ırk, siyasi kimlik ve inanç gibi herhangi bir ayırım gözetmeksizin tüm insanların temel haklarını kabul eder ve güvence altına alır. Şentürk’ün de belirttiği gibi bu haklar, ontolojik bir temele dayanır ve sürekli dir:

Ebu Hanife ve takipçilerine göre, evrensel insan hakları, şarttan bağımsız olarak, evrensel anlamda tüm insanların dünyaya gelerek, insan olma şerefini kazanmalarıyla sürekli ve eşit temelde sahip oldukları haklardır ve bu haklar hiçbir otorite tarafından çekip alınamaz. Ebu Hanife, ademiyyet kavramını ismet kavramıyla ilişkilendirerek, bir ademoğlu ya da bir insan olmanın, Müslüman veya gayrimüslim olduğuna bakılmaksızın, temel haklara sahip olmak için hukuki zemini oluşturduğunu savunmuştur (el-ismet bi’l-ademiyye). İsmet ve ademiyyet kavramları her ne kadar daha geniş açıklamalar gerektiriyorsa da bu ilkeyi en basit şekilde şöyle ifade edebiliriz: “Bütün insanlar, temel insan haklarına sahiptir.”²⁴³

Bu yaklaşımı esas alan fakihler, hukukun; temel ilkelerini, amaçlarını, işlevlerini ve karşıladığı ihtiyaçları dikkate alarak, ismet kavramı çerçevesinde evrensel bir hukuk felsefesi ortaya koydular. Bu çerçevede hakları tasnif ederek ‘vazgeçilmez haklar’ (zarurat ya da zaruriyyat), ‘temel ihtiyaçlar’ (haciyat) ve ‘faydalar’ (tahsiniyat) olmak üzere üç kategori üzerinden bir yaklaşımı benimseyen fıkhi yaklaşım, siyasi sistemin gayesini ‘nizam-ı alem’ diye tavsif ederek yalnız Müslümanları değil diğer inanç sistemlerinin takipçilerini de kucakladılar. Böylece Endülüs’ten Çin’e, Kafkaslar’dan Afrika’nın içlerine kadar tüm bölgelerde İslam siyasi sistemi, farklı

²⁴¹ Entelektüel bağımlılık meselesini, Osmanlı’nın son döneminde yaşanan değişim üzerinden ele alan bir değerlendirmeye için bkz; Recep Şentürk, “**Intellectual Dependency: Late Ottoman Intellectuals between Fiqh and Social Science**” https://www.academia.edu/5031021/Intellectual_Dependency_Late_Ottoman_Intellectuals_between_Fiqh_and_Social_Science (Erişim Tarihi: 29 Mayıs 2017)

²⁴² İsmet ilkesinin İslam Fıkhi bağlamında ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz; Recep Şentürk, “**Adamiyyah and Ismah: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in Classical Islamic Law**”, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 8, 2002, s. 39-69

²⁴³ Recep Şentürk, “**İsmet Ademiyyetledir**”: İnsan Haklarına Fıkhi Yaklaşımlar, s. 12.

mezheplere hatta farklı dine inanan insanlara, kendi inançlarına uygun bir şekilde bir arada yaşamanın hukuki zeminini sundu. Bu tecrübe, farklı yasal sistemlerin, eş zamanlı olarak, çatışmadan faaliyet gösterebileceği hukuki bir çerçevenin oluşturulabileceğinin yaşanmış bir örneği olarak bizlere ilham kaynağı olabilir. Müslümanların başkaları ile ilişkilerini düzenleyen temel ilkenin ‘def’i mefasid ve celb-i menafi’ olduğu düşünüldüğünde yukarıdaki tabloda listelenen Osmanlı ile Avrupalı devletlerin ilişkisini anlamak imkân dâhiline girer. Bu fıkhi ilkeyi başka bir şekilde şöyle ifade edebiliriz; *Sırat-ı Müstakim* dergisinde *Suret-i İnkısam-ı Milet ü Akvam* başlıklı yazıda son derece açık ve belîğ bir şekilde ifade ettiği gibi “hıfz-ı nizam-ı alem” ve “tehzib-i ahlak-ı ümem” için hukuka riayet esastır. Yani Müslümanların ilişkilerinde belirleyici olan, “münasebet bir ifsadı engellemekte midir ve yahut bir faydanın zuhuruna yol açmakta mıdır, değil midir?” meselesidir. Muhatabın kimliği ise onunla hangi temel ilkeler çerçevesinde ilişki sürdürülmesi gerektiğini belirlemede ayrıca önemlidir. Mesela, Müslüman olmayan insanlarla sürdürülen ilişkide daru’l-harb ve daru’s-sulh fıkhnın veya zımni hukukunun hangisine göre amel edileceği, Müslümanların gayrimüslimlerle tanımlanmış hukukuna göre şekillenir. *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yer alan makalenin bir bölümünü burada alıntılar, dönemin yerleşik literatürünü ve dil selahiyetini zedelemekten aktarmak için çerçeve bir yaklaşım imkânı sunacaktır:

İnsan fi-haddi zatihi hayvan-ı natık olmakla beraber celb-i menfaat ve def-i mazarrat ve hubb-i nefis ve da’iye-i teferrüd ve meyl-i tefevvuk hasail-i gariziyesiyle mütehallık ve şehvet ve gazab ve hiss-i intikam ve batş-ı teğallüb gibi sıfat-ı behimiyye fitrat-ı asliyyesinde merkuiz olmasıyla bunca muhtelifü’l-menafi’ ve’t-tıba’ ve mütebayinü’l-efkar ve’l-evza’ halkın bir mahalde ictimai muamelatda niza u fez’i da’i olarak "el-hüküm limen galebe" ka’idesince kebir sagiri ve gani fakiri ve kavi za’ifi mahv ü ifna eylemesi kavanin-i tabi’iyyeden olmakla beraber beyne’l-efrad vuku bulan muhasemat ekseriya müntesib oldukları kavm ü kabile ve hey’at-ı ictimaiyyeye sirayetle (ve inne’l-harbe evvelehu kelam) müfadinca münazaat-ı lisan mukaraat-ı sinana badi ve birçok muharebat ve mukatelata müeddi olarak nizam-ı alem muhtel ve kargah-ı kevn muattal olması bedihi bulunduğundan cenab-ı neseksaz-ı nizam-ı kainat hıfz-ı hayat-ı alem ve men’-i teaddiyat-ı efrad ü ümem için (“inni ca’iliun fi’l-ardi halifeten”) nass-ı celili ile makam-ı hilafet-i mukaddeseyi tesis ve her ferdin leh ve aleyhindeki hukuk-ı mütekabileyi enbiya-ı izam üzerine nazil olan suhuf ve kütüb-i mukaddese ile tayin ve tebyin ederek bu suretle şerai ve edyan ruy-i zeminde teessüs ve hükumat-ı meşru’a teşekkül eylemiştir. İşte bu suretle hıfz-ı nizam-ı alem ve tehzib-i ahlak-ı ümem için nazil olan şerai ve edyan esasen ceng ü cidal ve harb ü kıtali men için vaz’ ve tesis buyurulmuş ve min gayri hakkın bünye-i insaniyyeyi ifna ve tahrib veya emniyet-i umumiyeyi ihlale tesaddi edenler için dünyada

kısasen katl ü idam ve zincir-bend olarak habs ve müebbed ve muvakkat amal-i şakka ile iştiğal gibi mücazat-ı terhibiyye ve ukbada nar-ı cehennemde muhalled olmak suretiyle en şedid ceza ve en büyük azab-ı elim va'd eylemiştir. Nitekim Kur' an-ı azimü's-şan'da (Maide, 5/33)²⁴⁴ ila-ahirihi (Nisa, 4/93)²⁴⁵ ayet-i kerimesi sübut -i müddeaya burhandır. Basar-ı iman ve basiret-i izan ile bakıldığı halde fi'l-hakika nev-i beşer feylesof-i İslam Ebu'l-Ala Maarri'nin dediği gibi bir baba ve anadan doğmuş karındaş ve ruy-i zemin ise bu günkü akvam ve ümemin birkaç mislini ist'ab ve iaşeye kâfi bulunmuş olduğu halde, mugayiriyet-i lisaniyye, mübayenet-i mezhebiyye, asabiyet-i kavmiyye, tevs-i hudud ve istimlak-i arazi gibi birtakım esbab-ı maneviye ve itibarat-ı vehmiyye ile insanların hunhar canavarlar gibi yekdiğerini katl ü ifna ve daha doğrusu iki diplomatın bir iki dakikalık infialat-ı nefsiyyeleri neticesi olarak milyonlarca bi-günah etfal ve nisa yetim ve bi-vaye bırakılması ve asırlarca emek sarfiyle vücuda getirilmiş olan birçok kura ve kasabat-ı mamure ve emakin ve mebani-i meşhurenin iki saat içinde hak ile yeksan ve terakki-i sanat ü servet ve mamuriyyete hadim olan birçok fabrika ve kargah ve ma'mel ü destgahların zir ü zeber edilmesi ve birbirini ömürlerinde görmemiş ve yekdiğerlerini tanımamış ve aralarında hiçbir macera geçmemiş olan yüzbinlerce insanların serinkan ile birbirlerinin kanını içmeye çalışması hakikaten hissiyat-ı insaniyye ve medeniye ile kabil-i telif ü tevfik olmayan ahval-i elime ve mucib-i esef-i azim olacak fecai-i azimedendir. Ne çare ki bu cihet böyle olmakla beraber bu hiss-i batş ü gazab her insanın hilkatinde meknuz ve fitratında merkuz olduğu da kabil-i inkâr değildir.²⁴⁶

Burada dikkat edilmesi gereken bir başka şey de 'darü'l-harb' ve 'darü'l-İslam' gibi kavram çerçevelerinin tarihî bağlamından kopuk değerlendirilmesinin yol açacağı mahzurlardır. Bu kavramların oluşturulduğu devirlerde, Müslüman olmayan muhatapların başka milletler ve devletlerle ilişkilerini hangi kavramlarla temellendirildiğini dikkate almadan, Müslümanların fıkıh çerçevesi tam olarak anlaşılamaz. Zira fıkıh, olguya (eylem alanına) ilişkin bir hükümde bulunacak ve bu hükme göre de ilişkinin mahiyetini, boyutlarını ve istikametini belirleyecektir. Bu sebeple Avrupa merkezli modernist paradigmanın, kendi dışında kalan tüm dünyayı nüfuz altına alabilmek için kendi değerlerini ve sorunlarını evrenselleştirdiği gibi kendi kavramlarını da evrenselleştirmek istemesi anlaşılabilir. Ne var ki yaklaşık üç asırlık bir geçmiş tecrübe bize gösteriyor ki bugün karşı karşıya bulunduğumuz sorunların kaynağı da bu dili inşa eden tasavvurdur. Zira bu dil, tüm insani tecrübeyi Avrupa merkezci bir çerçeve ile nesneleştirmekte dolayısıyla da kendi bağlamı içerisinde anlama imkânlarını tüketmektedir. Tezimizin konusunu oluşturan Doğu ve Batı kavramları da bu zeminle irtibatlı bir işlev görmekte ve bir gerçekliği

²⁴⁴ Maide, 5/33; metinde başta (elif ve nun), ortada (fe cezauhum) kelimesi girmiştir.

²⁴⁵ Nisa, 4/93; metinde (mü'minen) kelimesi yerine (nefsen) yazılmıştır.

²⁴⁶ Mardinizade Arif, "Suret-i İnkısam-ı Milet ü Akvam", *Sırat-ı Müstakim*, C. 2, S. 28, s. 22.

açıklamaktan ziyade “inşa” etme önceliğiyle kullanılmaktadır. Oysa doğru olan yaklaşım, eşyayı kendi bağlamında anlamak olmalıdır. Olup biteni kendi bağlamı içerisinde anlayabilmek ise her şeyi kendi tabiatına ve içerisinde yer aldığı vasata muvafık bir şekilde ele alan bir yaklaşımla mümkündür.

Kuşkusuz burada bizim İslam tarihî tecrübesinden hareketle söylediklerimizdeki amaç, tarihî çatışmaların ve ötekileştirici tutumların zorunlu olmadığına dair hem nazari hem de tecrübi imkânların bulunduğuna işaret etmektir. Bunun farkında olmak, günümüzde karşı karşıya bulunduğumuz “çatışmacı” ya da “içeriksizleş(tiril)miş” ve hem sahiciliği hem de meşruiyeti tartışmalı postmodern yaklaşımların zorunlu seçenek olmadığını, farklı değerlendirmelere örneklik edecek kavram çerçevelerinin bulunduğunu görmeye imkân verecektir. Böylece Avrupa merkezli olarak şekillenen ve tüm insanlığı bu eksen etrafında yeniden konuşlandıran mevcut pratiklerin bir zorunluluk değil bir olumsuzluk alanı oluşturduğunu ve İslam fıkhnın, ‘hakikatin evrenselliği’ ilkesinin Müslümanların başka insan toplulukları ve medeniyet havzaları ile kurdukları ilişki örneğinde gördüğümüz çeşitliliğin bugün de bizlere ilham kaynağı olabileceğini görebileceğiz.²⁴⁷ ‘Hakikatin evrenselliği’ ilkesi ile ilgili olarak Said Halim Paşa’nın değerlendirmelerini, meramımızı anlatmaya katkı sunacağı için, burada alıntılatabiliriz:

Bütün hakayık-i fenniyye gibi İslamiye’nin de vatanı yoktur. Nasıl, bir İngiliz riyaziyesi, bir Alman hey’eti, bir Fransız kimyası olmazsa ayrı ayrı Türk, Arap, Acem yahut Hint Müslümanlığı da olmaz. Ancak fenni ve tecrübi hakikatlerin alemşümül tabiatı, nasıl heyet-i mecmuası irfan-ı beşeriye temsil eden fenni olmakla beraber birtakım millî harslar ibda eder. Maamafih her ne kadar bu hakikatlerin vatanı yoksa da tecellileri, tefsir ve tatbik edilmekte bulundukları muhite tabidir.²⁴⁸

Paşa’dan alıntıladığımız bu metnin siyak ve sibakında belirttiği ‘tefsir edilme’ ameliyesinden kaynaklanan tecelli farklılıkları tam da bizim tezin önceki kısımlarında bahsettiğimiz Fıkhnın kavram zenginliğinin de vasatını oluşturmaktadır.

²⁴⁷ Bu ilkenin dayanaklarından birisini oluşturan Nur Suresi’nin 35. ayeti şöyledir: “Allah göklerin ve yerin nurudur. O’nun nuru içinde kandil bulunan bir oyuk(tan yayılan ışığa) benzer. O kandil ki sırça fanus içindedir; o fanus ki, inci (gibi parıldayan) bir yıldızdır sanki! Ve o kandilin yakıtı ne doğuda ne de batıda eşine rastlanmayan mübarek bir zeytin ağacından alınmaktadır. Ve o ağacın yağı (öyle arı duru, öyle parlak ki) neredeyse ateş değmeden de ışık verecek: Nur üstüne nur! Allah, (erişmek isteyen) nuruna eriştirir; işte (bunun içindir ki) Allah insanlara örnekler vermektedir; çünkü her şeyi bütün boyutlarıyla (yalnızca) Allah bilir.”

²⁴⁸ Said Halim Paşa, **İslamlaşmak**, s. 174-175.

Zira “zamanın ve muhitin ihtiyacına muvafık” olmayı hedefleyen her yorum muhtelif seviyelerde farklı tecellilere de sebep olabilmektedir. Üstelik bu farklılıklar gerek insanların tefsirlerinden gerekse de tercihlerinden dolayı da arızı bir nitelik gösterebilmektedir. Bu sebeple her farklı “tecelli”nin adlandırılması için farklı kavramlar ve buna bağlı olarak şekillenmiş farklı hukuk normları istihdam edilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Zira Paşa’nın kavramlaştırmasıyla ifade edersek ‘tevfik-i hareket’ edebilmemiz buna bağlıdır. Bu iddiamıza mesned oluşturan kavram zenginliğine örnek olarak Fıkhi terkiplerin birkaçını burada hatırlatmakta fayda görüyorum. Bahsi geçen kavramlardan birkaçı şunlardır: ‘Daru’l-harb, daru’z-zimme, daru’l-muvadaa, daru’s-sulh’ gibi kavramlar daha çok gayrimüslimleri tanımlamada, ‘daru’l-İslam, daru’l-adl’, memalik-i İslamiye, memalik-i mahrusa’ gibi kavramlar daha çok Müslümanların hâkim oldukları alanları tanımlarken, ‘daru’l-bağy, daru’l-cevr’ gibi bazı kavramlar ise iç ihtilafların yol açtığı bazı durumlarda kullanılan kavramlardır. Bu kavramların her birinin karşılık geldiği “tecelli” hâli, farklı bir hukuku ilzam etmekte olduğu için hangi tecellinin hangi kavrama karşılık geleceği meselesi de çeşitli *İctihad* farklılıkları sebebiyle farklı okumalara tabi olabilmektedir. Nitekim Şentürk’ün ‘açık medeniyet’ olarak kavramlaştırdığı çalışması bize bu çoklu okumanın yepyeni bir şey olmadığını bilakis uzun İslam tarih tecrübesinin bu yaklaşım ekseninde şekillendiğini gösteriyor. Şentürk’ün tezini temellendirirken müracaat ettiği “meratib’ul-vücut” anlayışı, esasen Müslümanlara göre bu çokluğun varlığın doğasına ait bir hâl olduğu kabulüne istinad etmektedir. Yani çoklu okuma doğrudan varlığın tabiatı ile alakalı bir imkândır. Kuşkusuz her varlık mertebesinin kendine mahsus özellikleri dolayısıyla farklı bir ilim ve yöntemle ele alınması gerekmektedir ki çıkarımlarımızla gerçeklik arasında bir uyum olabilsin. Bu sebeple ‘meratib’ul-vücut’a istinad eden bir ‘meratib’ul-ulum’, ‘meratib’ul-ulum’dan mütevellit bir ‘meratib’ul-usul’ ve netice olarak bir ‘meratib’ul-me’ani’den bahsetmemiz gerekmektedir.²⁴⁹ Kur’an’ın bilme-anlama ameliyesini ifade etmek için kullandığı fiillerin uzun bir liste oluşturduğu hatırlandığında ‘meratib’ ekseninde şekillendirilmiş bir paradigmanın doğrudan bizim ihdas ettiğimiz nev-zuhur bir şey olmadığı rahatlıkla görülür.²⁵⁰

²⁴⁹ R. Şentürk, **Açık Medeniyet**, s. 243-252.

²⁵⁰ Kur’an’da düşünme eyleminin çok veçheli bir amel olduğunu gösteren birkaç örnek olarak “**tefekkkür**” (kavramı için 7/ A’raf,179; 8/ Enfal, 65; 13/ Ra’d, 3.), “**tezekkür**” (kavramı için Nur, 24/ 1.), “**teakkul**” (kavramı için 2/ Bakara, 242.), “**tedebbür**” (kavramı için, 4/ Nisa, 82. ve 10/ Yunus, 3.), “**teemmül**” (kavramı için 4/ Nisa,40; 10 Yunus,44.); “**tefakkuh**” (kavramı için 4/ Nisa, 78, 6/

Yukarıda örneklerini verdiğimiz Fıkıh geleneğinin milletleri ve milletler arası ilişkilerin esaslarını tanımlamaya dair kullandığı kavramlar ile ‘meratib’ ekseninde şekillenmiş varlık ve bilgi anlayışını da eklediğimizde vakıayı indirgemeler yerine çoklu bir okumaya tabi tutmanın pekâlâ mümkün olabileceğini görebiliriz. Gerek bahsettiğimiz imkânların gösterdiği ufuk gerekse de indirgemeci yaklaşımların hepimizi karşı karşıya getirdiği tecrübemizle diyebiliriz ki ancak varlığı, bilgiyi, usulü, anlamı ve ahkâmı meratib içerisinde ele alan çoklu bir yaklaşım sayesinde varlığın mürekkebe yapısını daha doğru kavrayabilir, tarihî ve cari farklılıkların da çatışmaya dönüşmesinin önüne geçebiliriz. Zira bu yaklaşım herkesin “kendi” olmasına imkân sağlayan bir zemin sunmaktadır. Ne var ki Osmanlı devletinin dış ilişkilerde yaşadığı kuşatmanın, devletin siyasi, iktisadi ve ideolojik dönüşümünde, gelecekteki gelişmeleri doğrudan etkileyecek derecede önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Dahası bu değişimler Osmanlı devlet kadroları arasındaki ıslahat yanlılarının yaşadığı ve bugünden bakıldığında “kolektif bir Osmanlı kimliği inşası”nın tedrici adımları olduğu görülen bir dizi deneyle sonuçlanmıştır. Şerif Mardin’in de ifade ettiği gibi bu deneyler “sadece bir teknik değişimini değil çeşitli alanlarda ‘dönüştürme’ (conversion) olarak nitelenebilecek bir tasarruf değişimini de içeren deneylerdi.”²⁵¹ Bu yenilikleri yapan kadrolar Bab-ı Ali’nin bürolarında doğmuş ve yetişmiş aydınlardan oluşuyordu. Birer bürokrat olarak amaçları, daha rasyonel ve etkili bir yönetim tesis etmektir. Fakat bu aydın-bürokrat kesimin kendisinden destek alacağı burjuva benzeri bir sınıf yoktu. Bu yüzden de kriz durumlarında padişahın şahsı dışında ‘birleştirici bir odak’ olarak yeni bir söyleme ihtiyaç vardı. Bu “birleştirici ilke” arayışında verilen cevaplar içerisinde klasik İslami literatürde birebir karşılığı olmayan yeni kavramlarla karşılaşırız. Bu kavramlaştırma çabaları bir yanıyla değişen iktidar ilişkilerini yansıtmakta iken bir yandan da söylem ve üsluplara eşlik eden bir bölünme olduğunu göstermektedir. Nitekim Mardin’e göre de bu söylem tarzlarına, Osmanlı toplumundaki başlıca sınıflar olan seyfiye, kalemiye ve ilmiye arasındaki iktidar ilişkilerinin değişmesine bağlı olarak yaşanan ayrışmanın kaynaklarından biri olarak bakmak gerekir.²⁵² Tüm bu farklılıklara

En’am, 25, 65, 98; Tevbe, 9/81, 87, 127.) ; “**istinbat**” (kavramı için 4/ Nisa, 83.); “**rü’yet**” (kavramı için 6/ En’am,75.); “**nazar**” (kavramı için 88/ Ğaşiye, 17-20.) kavramlarının geçtiği bu ayetlere bakılabilir.

²⁵¹ Ş. Mardin, **aynı eser**, s. 8.

²⁵² Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 12.

rağmen yine de bu söylemlerin hemen hepsinde ortak olan niteliklerden birisi ‘birleştirici ortak bir odak’ bulmak diğeri de bir ‘kamu’ oluşturma çabasıdır. Bu kamu oluşturma çabaları bir yandan ‘ümme’ ve “vatan” gibi yeni kavramların öte yandan da 1831 yılında devletin girişimiyle çıkarılan Takvim-i Vekayi adlı resmî gazete ardından İbrahim Şinasi tarafından 1860’da çıkarılan Tasvir-i Efkar örneklerinde olduğu gibi yeni kurumların ortaya çıkmasına yol açtı.²⁵³

Kuşkusuz “birleştirici ortak bir odak” ve bir “kamu” oluşturma çabalarının en etkileyici belgesi Tanzimat Fermanı’dır. Ferman’ın satır aralarına dikkatle bakıldığında oldukça yeni ve birbirini tahkim eden birçok kavramla karşılaşmaktayız. “Bi’l cümle teb’a”yı muhatap alan bu metinde, “halkın istidadı”, “devlet ve millet” kavramlarının bir arada kullanılması, Ferman’ın “vatan muhabbeti”ne sevk edeceğine dair beklenti ve elbette metnin genel muhtevası, padişahın şahsı dışında ‘birleştirici bir odak’ ve bir ‘kamu’ oluşturmaya yönelik “yeni bir söylemi inşa etme”yi hedeflemekteydi.

Bu metin de daha önceki “ıslahat” çabalarında olduğu gibi kaçınılmaz olan dönüşümü ‘idare edilebilir sınırlar içinde tutma’ ve ‘milleti devletin önceden belirtilmiş ideallerine yöneltme’ye yardım ediyordu. Kuşkusuz bu ve sonraki değişimleri, hem Avrupalı devletlerin sömürgeci siyasetlerinin Müslümanların kültürel ve siyasi özerkliğine meydan okumasının doğurduğu beka kaygısı hem de mağluplar için örneklik teşkil ederek harekete geçirmeye etkide bulunmaktaydı. Yine de Osmanlıların bir değişim modeli olarak Avrupa’ya bütünüyle teslim olduklarını söylemek doğru olmaz. Kemal Karpat’ın da ifade ettiği gibi, Osmanlı elitlerinin yapmak istedikleri “daha çok, Batı’nın kendi kültürleri ve ortaya çıkmakta olan etno-kültürel kimlikleri ile uyum içinde olduklarına inandıkları bilim ve sanatlarını edinmelerine yardımcı olacak yeni uzlaştırmacı kavramlar yaratmaya çalışmaktı.”²⁵⁴ Neticede Müslümanların bu tutumunun yol açtığı değişiklikler tek başına ne “Doğu” ne de “Batı” olarak tanımlanabilecek olan ama yine de Müslümanların tarihî tecrübelerinin pek çoğu ile Avrupa’nın birçok kültür unsurunu bir arada barındıran nev’-i şahsına münhasır tezahürleri intaç etti.

²⁵³ K. Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, s. 217.

²⁵⁴ K. Karpat, *a.g.e.*, s. 14.

Seleflerinin gerçekleştirdiği bütün reformları muhafaza eden II. Abdulhamid'in uygulamaları ise "Osmanlı modernizasyonunun entelektüel ufuklarını büyük ölçüde genişleten ve paradoksal olarak elit zümreyi Avrupa kültürüne yaklaştıran edebiyat ve bilimler dâhil olmak üzere yeni değişim kanalları açtı."²⁵⁵ O, bir yandan hem Müslümanları birleştirmek hem de reformları meşrulaştırmak için hilafet siyasetini kullanırken öte yandan da Osmanlı topraklarını fiilen parçalayan ve bu siyasetlerini sürdüren İngiltere ve Fransa ile dostça ilişkilerini korumaya çalışıyordu.

Osmanlı'nın karşı karşıya bulunduğu sömürgeci meydan okumalara karşı devletin merkezi tarafından belirlenen bu çözüm arayışları, bir yandan da durumdan vazife çıkaran aydınların çözüm arayışlarını etkiliyordu. Kuşkusuz bu çözüm arayışlarının mahiyetini gösteren en önemli alan kavramlardır. Bu kavramların bir yanıyla "yeni uzlaştırmacı kavramlar" olduğuna değinmiştik. Nitekim kavramların iki özelliğini vurgulayarak meseleye bir ölçüde açıklık kazandırabiliriz. Kavramların niteliklerinden birincisi, İslami çağrışımları dolayısıyla muhatapların dirençlerini zeminsizleştirmeye yaramasıdır. "Millet" ve "medeniyet" kavramları gibi Müslümanların zihin dünyasında belli bir karşılığı olan bu türden kavramlar, yeni bir hayat tarzını kültürel-dinî içeriğinden ayırmak yoluyla meşrulaştırmaya aracılık etmekteydi. Böylece Avrupa medeniyetinin toplum ve hayat tasavvurunu massetmenin önündeki muhtemel dirençlere karşı meşrulaştırmacı cevaplar vermenin imkânları hazırlanmış oluyordu. Kavramların niteliklerinden ikincisi ise kavramın "nötr" bir mahiyet gösterdiğine dair algıyı pekiştirecek bir özellik göstermesidir. Mesela, "Doğu" ve "Batı" kavram çifti herhangi bir inancı ya da eylemi değil bir şeyin fizik konumunu belirten çağrışımlarıyla dilde yer almaktayken tedricen bir inanç kümesini, bir siyasi kimliği ve tüm veçheleriyle birlikte bir hayat tarzını ve medeniyeti tanımlamakta kullanılmaya başlanacaktır. Şerif Mardin'in "tahsis etme" şeklinde tanımladığı bu durum, bir yandan "kendilik" algısında bir tahribat oluşturmaya mani olmayı öte yandan da bir "seyl-i huruşan" hâlinde üstlerine gelen "medeniyet-i hazıra"yla makul ve sürdürülebilir bir ilişki dili geliştirmeyi imkânlı hâle getiriyordu. Bu amacın ne ölçüde gerçekleştirilebilmiş olduğunu görmemize imkân sağlaması için üç farklı dönemde Müslümanların kendilerini ve muhataplarını tanımlamak için kullandıkları kavramları mukayese etmek işe yarayabilir. Kuşkusuz

²⁵⁵ K. Karpat, **a.g.e.**, s. 22.

bu kavramları karşılaştırırken, aynı kavramların muhtevalarının değişip değişmediğini de dikkatle değerlendirmek gerekiyor.²⁵⁶

Bu bağlamda benzer çaba ve birikime sahip iki farklı yüzyılda yaşamış Pirizade Mehmet Sahib Efendi ile Ahmed Cevdet Paşa'nın kullandıkları kavramlar, güzel bir örnek teşkil eder. Pirizade Mehmet Sahib Efendi (d. 1674-ö. 1749) İbn-i Haldun'un *Mukaddime* adlı eserini Türkçeye ilk çeviren ve bir süre şeyhülislamlık da yapmış, tanınmış bir Osmanlı âlimi ve şairidir.²⁵⁷ Ahmed Cevdet Paşa (1822 - 1895) ise on dokuzuncu asırda yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Paşa, devletin çok önemli mevkilerinde görev yapmış, çok sayıda eser yazmış bir tarihçi, hukukçu ve şairdir. Aynı zamanda İslam hukuk tarihinin en esaslı metinlerinden birisi olarak kabul edilen *Mecelle*'yi kaleme alarak kitaplaştıran kişidir. Pirizade'nin çevirisini yaptığı *Mukaddime*'nin eksik kalan son cildini ise o çevirmiştir.²⁵⁸

Biz burada Pirizade'nin çevirdiği *Mukaddime*'de, günümüz dünyasında “Doğu” ve “Batı” kavramları ile ifade edilen muhitleri tanımlamak için hangi kavramları kullandığını aktarmak istiyoruz.

Pirizade'nin çevirisinde mezkûr kavramlarla ifade edilen dünyaları ve bu dünyaların kapsamında yer alan devlet ve milletleri tanımlamak için kullanılan kavramlar şunlardır: Bilad-ı Arab (14a), bilad-ı Garb (148b), bilad-ı Rum (6b,7a,7b), Garb (3b, 16b, 23a, 148b, 188a, 207b, 244a, 335a), Garb-ı Akse (28a, 295b), kabail-i Arab (3a, 3b, 12b, 25a, 107b, 124b, 140b), memalik-i Arab (3a), memalik-i İslamiye (132b), memalik-i Mağrib (3a), müluk-i Acem, müluk-i Arab (6b), Nasara (5b, 39b), Rum (3b, 6b, 7a, 7b, 39b, 41b, 43a, 133a, 137a, 247a), Rum İli (39a), ümem-i alem (2a), ümem-i m'aziyye (4a), ümem-i sabika (1b), ümem-i tavayif (3a), ümem-i Türk (6b, 65a) ayrıca Ben'i Ümeyye (236a), Berberler (3b, 6b, 15b, 24a, 303a), Ürdün (5a), Rus kavmi (39b), müluk-i Kıbt (5a), Merağa (60b), memleket-i/Bilad-ı Faris (4b,

²⁵⁶ Kavramların tahsis edilişi ve/yahut değişim ile ilgili yeni durumu, “hem değişim hem de Müslüman kalalım” şeklinde değerlendiren bir yaklaşım için bkz.; İsmail Kara, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C.1., Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi’nin içinde “**İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım**”, İletişim Yay. 5. Bs., İstanbul 2003, s. 234-264.

²⁵⁷ Pirizade hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Tahsin Özcan, “**Pirizade Mehmed Sahib Efendi (ö. 1162/1 749), Osmanlı Şeyhülislamı**”, DİA, C. 34, s. 288-290.

²⁵⁸ XIX. yüzyılda yaşamış ünlü âlim ve devlet adamı Ahmed Cevdet Paşa hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Yusuf Halaçoğlu-Mehmet Akif Aydın, “**Cevdet Paşa**” DİA, C. 7, s. 443-450.

7b), kabile-i Berber(iyye) (3b, 107b, 188a, 244a, 295b), kabail-i (aşır-i) Yemen (7b, 120a).²⁵⁹

Charlemagne'ın Abbasi halifesi olan Harun el-Reşid ile diplomatik ilişkiler kurmasını değerlendiren Cevdet Paşa'nın şu cümlelerde kullandığı kavramlar bize Pirizade'nin kavramları ile bir karşılaştırma imkânı vermektedir:

Şarlman memalik-i şarkiye-i İslamiye'de bulunan İsevileri ve ale'l-husus Kudüs-i Şerif züvvarını himaye için Hülefa-i Abbasiye'den hem asrı olan Harun el-Reşid'in hüsn-i tevcihini celb eylemek isteyüb Bağdad'a elçiler göndermiş idi." Abbasi Halifeliği de, "Endülüs'de zuhur ile Hilafet-i Abbasiye'ye rakib olan Devlet-i Emeviye'ye karşı Avrupa'da taraftar peyda etmek Harun el-Reşid'in dahi menafi-i politikiyesi iktizasından olduğuna mebni o dahi Şarlman'a hediye ile elçi göndermiş idi."²⁶⁰

Cevdet Paşa metnin devamında Müslümanlar arasında bütün akvam-ı Avrupa'yı "Frenk" ve Avrupa kıtasının tamamının ise "Frengistan" olarak adlandırılmasının Frank Kralı Charlemagne'nin ünü ve Abbasi halifesiyle yakınlığı dolayısıyla olduğu açıklamasını yapar: "Franklar sair akvam-ı Avrupa'dan ziyade şöhret bulup Frank kelimesi ise Latince Frans deyü telaffuz olunmağla Arablar evveline Elif ilave ve ahirini cim telaffuz iderek efrenc dimişlerdir. Hâlâ beynimizde bütün Avrupalılara Frenk ve Avrupa'ya Frengistan tabiri andan kalmıştır."²⁶¹

Paşa Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nu zaman zaman "Almanya İmparatorluğu" diye de nitelendirir. Zamanla Frank İmparatorluğu toprakları üzerinde beş ayrı devletin kurulduğunu belirten Paşa'nın anlattığına göre;

Almanya ile Macaristan arasında bir markilik ihdas ile Ostermak yani tesmiye olunmuşdur ki, hudud-ı şarkiye markiliği demek olup Cermanya lisanında oster şark manasına olarak Avusturya kelimesi dahi andan müştakdır. İşte Almanya tevabinden madud Devlet-i Aliyye ile hem hudud olan Avusturya devletinin esası bu küçük sancakdır.

²⁵⁹ Kelime ve kavramların geçtiği yerler için bkz; İbn Haldun, **Mukaddime-i İbn Haldun Tercümesi**, İndeksli Tıpkı Basım, Tercüme: Pirizade Mehmed Sâhib, Tıpkı Basım, **Haz: Y. Turan Günaydın**, Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ankara-2016.

²⁶⁰ Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, C. 1, s. 185.

²⁶¹ Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, C. 1, s. 185-186.

Cevdet Paşa'nın ifadesinden anlaşıldığına göre, Şark kavramı ile o gün doğrudan bir coğrafi yön anlaşılmaktadır. Onun ifadelerinde Şark kavramı kültürel ve siyasi bir kimlik olarak kullanılmadığı açıktır. Nitekim kitabın devamında Paşa “Beç” ve “Nemçe” kelimelerine açıklık getirirken yaptığı açıklamalarda da muhataplarını doğrudan kendi kendilerini tanımlamak için kullandıkları kavramlarla adlandırmayı esas almaktadır. Keza Paşa, şark ve garb kelimelerini Ortodoks ve Katolik mezheplerinin ayrılma sürecini anlatırken kullanırken de yine muhataplarını kendilerini tanımladıkları sıfatlarla tanımlamayı muvafık görür.²⁶²

Cevdet Paşa'nın bu bağlamda Osmanlı devleti ile Avrupalı devletlerin tutumunu karşılaştırırken kullandığı kavramlar ise doğrudan muhataplarının inançlarına atıfla şekillenmiş görünmektedir:

Eskiden Avrupa ahvaline vakuf olmadığından bi'l-cümle düvel-i nasara'ya yekcihet nazarıyla bakılıp lede'l-iktiza biriyle akd-i ittifaka râğbet olunmaz idi... Düvel-i Avrupa ise ihtilaf-ı meslek ve mezheb hasebiyle birbirine muhalif olduklarından başka bir müddetten beri din ve mezheb muharebelerini terk ile cenk ve cedelleri menafi-i mahsusaları daiyesine münhasır olarak medar-ı ittifak beyinlerinde menafi-i mülkiyede iştirakden ibaret kalmıştır.²⁶³

Görüldüğü gibi Cevdet Paşa'nın kullandığı kavramlar bazen doğrudan coğrafi yöne bazen muhataplarının kendilerini tanımlarken kullandıkları referanslara bazen de ırk, mezhep, din ve siyaset yapma biçimlerine göre değişmektedir. Esasen Cevdet Paşa'nın yaklaşımı Müslüman bir âlimin beslenme kaynakları ile doğrudan alakalı olarak ele alındığında son derece anlaşılır bir durumdur. Zira Paşa, varlığı farklı veçheleri ile ele almayı esas alan bir ilim geleneğinin yetkin temsilcilerinden birisidir. Dolayısıyla da onun kavram dünyası da bu ilmi mirasa göre şekillenmiş görünmektedir. Üstelik bu kavramlarla II. Meşrutiyet dönem yazarlarının kullandıkları kavramlar arasında henüz ciddi bir kopuş olduğu söylenemez. Nitekim Cevdet Paşa'nın halefleri sayılabilecek olan *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinde yazı yazan kuşak da yakından muhatap oldukları Garb dünyası ile dünyanın geri kalan kısmını ve kendilerini tanımlamak için oldukça geniş bir kavram çerçevesi ile değerlendirmeler yapmaktadır. Nitekim Said Halim Paşa ve Elmalılı Hamdi Efendi

²⁶² Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, C. 1, s. 186.

²⁶³ Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, C. 5, s. 13-14.

gibi birçok Müslüman âlim ve siyaset adamının Garb'ın müktesebatı karşısında oldukça mutedil bir tutum sergilediğini biliyoruz. S. H. Paşa'nın *Buhranlarımız* adlı eserinin pek çok yerinde, Elmalılı Hamdi Efendi'nin ise başta *Metelib ve Mezahib Tercümesi Dibacesi* ile *İslam Mani'i Terakki Değil, Zamini Terakkidir* makaleleri ve *İslam Medeniyet-i Cedide ile Birleşebilir mi?* başlıklı çevirisi başta olmak üzere bu konuda, işgalci bir güç olarak muhatap oldukları Avrupa'nın ilim ve fününunu almak konusunda hiçbir sakınca görmediklerini görebiliriz. Nitekim her iki yazar da 'hikmet mü'minin yitiğidir, o nerede ortaya çıkarsa çıksın onu almakta bir beis yoktur' anlayışı ile hareket ederler. Yine de Avrupa sömürgeciliğinin ilişkilerde meydana getirdiği gerilimin muhatap algılarını hiç etkilemediğini söyleyemeyiz. Uzun bir tarihî zaman diliminde sürdürülen ilişkilerin tabii olarak bir etkileşime yol açtığına, iletişim imkânlarının çeşitlendiği günümüz dünyasında daha yakından tanık olmaktadır.²⁶⁴ Elbette bu etkileşimi nasıl anlamak mümkündür sorusuna verilen cevaplar arasında da farklılıklar bulunmaktadır. Dahası tarihî İslami fıkıh geleneğinin kullandığı dil ile bu dergilerde yer alan dil arasında da belli birtakım farklılıklara rastlıyoruz. Kuşkusuz bu farklılıklara yol açan saikler anlamak için önceki dönemin dilini şekillendiren paradigma ile ardından gelen dönemin vasatı arasında bir karşılaştırma yapmaya ihtiyacımız bulunmaktadır. Böylece bütün bir insanlığı Doğu ve Batı kavram çerçevesi ile ele alan oryantalizmin düalist yaklaşımının dışında farklı çözümleyici dillerin var olup olmadığı da görülebilecektir. Bu çerçevede, *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinde yazı yazan insanların yazılarında, günümüzde Doğu ve Batı ikilemi çerçevesinde değerlendirilen milletleri, devletleri ve kültür muhitlerini ifade etmek için kullanılan kavram çeşitliliğini hatırlamak önem kazanmaktadır. Biz de dergi yazarlarının sözü geçen bağlamda kullandıkları kavramların bir kısmını burada dile getirerek bu kavram çerçevesi ile günümüzdeki Doğu-Batı ikilemine indirgenmiş tasavvur arasında bir fark olup olmadığını karşılaştırma imkânını ortaya çıkarmış olacağız.

Dikkatli bir şekilde bakıldığında, *Sırat-ı Müstakim* dergisinin 90. sayısına kadar (26 Mayıs 1910/17 Cemadiyelevvel/13 Mayıs 1326) teorik meseleler hakkında çok sayıda

²⁶⁴ Bu konuda ilgi çekici bir değerlendirme için bkz.; **Osmanlı ve Dünya, Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri**, Hazırlayan: Kemal H. Karpat, Ufuk Kitapları, İst. 2000'in içinde, Halil İnalcık, "Modern Avrupa'nın Gelişmesinde Türk Etkisi", Çeviren: Kemal Kahraman, s. 79-92; güncel bir alan çalışması olarak da şu çalışmaya bakılabilir; Kudret Bülbül-B. Berat Özipek-İbrahim Kalın, "Aşk ile Nefret Arasında Türkiye'de Toplumun Batı Algısı", SETA Yayınları, 1. Bs. Şubat 2008, Ankara.

yazı bulunurken, bu sayıdan itibaren açıkça uluslararası ilişkiler ve siyasi meselelerin derginin gündemini çok belirgin olarak işgal ettiği görülebilir. Yazıların kahir ekseriyeti gittikçe artan oranda somut, acil mevcut/cari meselelerle ilgili olduğu için teorik ve kurguya dayalı değerlendirmelerden ziyade olgusal olana dair tespitler daha ağırlıklı bir yer işgal ediyor. Ancak yazıların büsbütün teorik ve itikadi kabullerden bağımsız bir çerçeveye sahip olduğu söylenemez. Mesela, “medeniyet-i hazıra”nın başarılarına dikkat çekildiği hâlde bu devletlerin/milletlerin itikadi ve ameli (siyasi-içtimai vb.) sorunları görmezden gelinmiyor. Aksine Müslümanların mevcut hâlleri eleştirilirken hem İslam itikadı hem de yenilmiş olmalarına rağmen Müslümanlar arasında cari kimi uygulamalar (aile hukuku, tesettür vb.) Müslümanların üstünlüğü olarak sahipleniliyor ve bunlarla övünüyor. Bu durumu yansıtan ilginç örnekler olarak müsteşriklere verilen cevaplar ve reddiyeler dergilerde ciddi bir yer işgal etmektedir.

Mukaddime’nin Pirizade çevirisinden yaklaşık bir buçuk asrı aşkın bir zaman sonra Ahmed Cevdet Paşa’nın ise bir sonraki kuşağı olarak *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yazıları yayınlanan yazarların, Doğu ve Batı kavramları ve ilgili olarak kullandıkları kavramlara bakarak değerlendirmemizi sürdürebiliriz.

Sırat-ı Müstakim dergisi yazarları Müslümanları tanımlamak için “İslam, Hilal, Şark, Osmanlı, Alem-i medeniyet, hakiki medeniyet, Meşrik-i İslam, Ehl-i İslam, Alem-i Şark, Ehl-i Şark, Akvam-ı Şarkiye, Milel-i Gayr-i Nasraniye” ve doğrudan coğrafya isimlerini ifade eden Hindistan, İran, Mısır, TrablusGarb gibi kavramlar kullanılıyor. Aynı yazarlar, “Avrupa, Garb, Memalik-i Garbiyye, Hristiyan, Salib (bazen de ehl-i salib), medeniyet-i hazıra, Avrupa medeniyeti, yaldızlı medeniyet, müstevli Avrupa, Medeniyet-i Hristiyaniye, Avrupa-i Garbi, Âlem-i Garb, Ehl-i Garb, Garblılar, Frenk(ler), Efrenc, Alem-i Nasraniye, Garb Medeniyeti, Memalik-i Garbiyye, Milel-i Garbiyye, Garb Medeniyeti, Akvam-ı Hristiyaniye” ve İngiltere, Fransa, İtalya, Rum, Musevi ve Bulgar gibi doğrudan ülke isimlerini ifade eden kavramlarla muhataplarını tanımlamaktadırlar.

Yine *Sırat-ı Müstakim* dergisinde Avrupa ve Avrupalı devlet ve milletler ile ilgili olarak Avrupa ve Garb kavramları dışında doğrudan devlet ve ülke isimleri yani İngiltere-Fransa-İtalya-Almanya-Rusya kavramları kullanılıyor. Bu kavramlarla

ifade edilen ülke ve milletlere ilişkin de şartlara ve ülkelerin olaylara dair tutumuna göre değerlendirmeler yapılıyor tanımlanmaktadırlar.

Dergide yazı yazan tüm yazarların ve yazıların hem kendi(lik) algısı hem de Garb-Avrupa-gayrimüslim algısı tekil bir nitelik göstermiyor. Yazının yazılmasına vesile olan olay, dönemin genel özellikleri, yazıya konu olan mesele, yazarın şahsi özellikleri (mesela, Rusya'nın, İngiltere'nin vb. nüfuzu altında olan veya işgal edilen bir coğrafyadan göç etmiş olması vb.) bu algıyı etkiliyor. Keza bir şeye tepki olarak yazılan yazılardaki değerlendirmeler olaya bağlı olarak değişebiliyor. Mesela, İngiltere ve Fransa muhalif basına imkân sağladığı için takdir edilirken Osmanlı'ya verilen bir ultiatom, bir İslam veya Şark beldesinin işgali vb. olaylar sebebiyle aynı ülke eleştirilebiliyor.

Dergide Rusya, Japonya ve Çin'in algılanışı büyük ölçüde bu devletlerin Avrupa ile Müslümanlar arasındaki ilişkilerinin bağlamı karşısındaki duruşları ve/yahut doğrudan kendileri ile Avrupa arasındaki ilişkilere göre şekillenmektedir. Mesela, Şark kavramı bazen sadece Müslümanları ifade eden bir çerçevede kullanılırken çoğu kez de Avrupa dışında kalan ve Hristiyan olmayan tüm milletleri ifade edecek kadar geniş bir anlamda kullanılabilmektedir. Bu çerçevede Şark kavramının Rusya'yı içermeyen özel bir anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Osmanlıları, Osmanlı dışında yaşayan Müslümanları, Avrupalı milletleri ve devletleri, Avrupa dışında yaşayan diğer gayrimüslimleri ifade etmek için kullanılan kavram çeşitliliği, dergi yazarlarının meseleleri çok veçheli bir yaklaşımla ele aldığını göstermektedir. Mesela, İslam halifesinin gayrimüslim tebaaya zulmettiğini söyleyerek bu uygulamayı hem İslami hem de siyasi gerekçelerle eleştiren *Sırat-ı Müstakim* dergisinin Müslüman yazarlarının bu tutumu sözü geçen önermemizi teyit eden ilginç bir örnektir. Aynı dergi, Avrupa ülkelerindeki kimi uygulamaları takdir ile anarken de benzer bir tutum sergilemektedirler. Oysa aynı yazarlar, Avrupa sömürgeciliğinin yansıması olan işgalleri, katliamları ve nüfuz mücadelelerini eleştirdikleri gibi Avrupalı milletlerin bazı düşüncelerini ve davranışlarını da ahlaki bir sapma olarak görebilmektedirler.

Sırat-ı Müstakim dergisinde Doğu ve Batı kavramları veya bu kavramlarla irtibatı olan diğer kavramların kullanımını etkileyen unsurları şu şekilde sıralayabiliriz.

- 1- Muhatabı dinine nispetle adlandırma (Hristiyan, Bahai, Müslüman vb.),
- 2- Muhatabın Müslümanlarla ilişkisi (işgalci olup olmaması, müttefiklik, Müslümanlara basın yoluyla düşüncelerini ifade etme imkânı verip vermemeleri vb. durumlar),
- 3- Avrupa sömürüsüne karşı olma (Japonya, Çin örneği),
- 4- İlim-fen ciheti (teknik gelişmişlik seviyesi, medrese müfredatı vb.),
- 5- Şahıs-eser ekseninde yapılan değerlendirmeler (Oryantalist metinlere ilişkin muvafakat veya reddiyeler, siyasi şahsiyetlerin beyanları vb.)

Netice olarak diyebiliriz ki *Sırat-ı Müstakim* dergisinde, önceki dönemlerde kullanılan kavram çerçevesi ile mukayese edildiğinde belli bir “süreklilik” gözlemlemliyoruz. Günümüzde Doğu-Batı kavram çifti ile ifade edilen muhitleri tanımlamada da aynı dergide yer alan yazılarda etkileyici düzeyde zengin bir kavram çeşitliliği bulunduğunu söyleyebiliriz.

İctihad dergisinde yer alan yazılarda ise genel olarak Doğu (Şark) ile ifade edilen dünyayı, özelde de Müslümanları ifade etmek için; Şark, Şarklılar, Alem-i İslam, İslam Medeniyeti, İslam Devletleri, Türkiye, Medeni Türkiye, Türkler, Türkiye İmparatorluğu, Osmanlı Devleti, Tedenniyat-ı Osmanlı, İstibdat, Diktatörlük, Türkiye’deki gayrimüslimler, Ermeni(ler), İran, Afganistan, Yemen, Arap(lar), Kafkasya, Japonya, Çin, Hindistan, Afrika gibi ifadelerle rastlamaktayız.

Aynı dergide Batı (Garb) kavramının kapsamına ilişkin olarak; Garb, Garblılar, Hristiyan, Hristiyanlık, Gayrimüslimler, Frenk gibi dinî; Avrupa, Avrupa Medeniyeti, medeniyet-i hazıra, alem-i medeniyet, medeni Avrupa, muazzam İngiliz Milleti gibi müsbet ifadeler ve Kuzey Amerika, İngiltere, Fransa, Almanya vb. ülke ve devletleri ifade eden kelime ve kavramlar kullanılmaktadır.

İctihad yazarlarının da Rusya’yı Doğu ve Batı kavramları dışında üçüncü bir kategori olarak değerlendirdikleri görülmektedir.

Kavramların kullanımında *İctihad* dergisi yazarlarının *Sırat-ı Müstakim* yazarları kadar ölçülerini netleştirmedikleri görülmektedir. Yine de dergi yazarlarının kavram tercihlerini şu unsurların etkilediği söylenebilir:

- 1- *İctihad* yazarları muhatabın dinine göre adlandırma yapmakta ve fakat bu kavramlaştırma büyük ölçüde nötr bir ifade formu olarak kullanılmaktadır. Yazarlar nötr bir veri olarak kimliği tanımlamada dini bir veri olarak kullanmaktadır. (Hristiyan, Bahai, Müslüman ifadelerde olduğu gibi).
- 2- Muhatabın işgalci olup olmaması *İctihad* yazarlarının kavram tercihlerini etkilemektedir. Mesela, hoyrat bir tutum sergileyerek ülkeleri işgal eden ve insanları katleden tutumları sebebiyle Avrupalı işgalciler için “barbarlar” ve istihzai anlamıyla “bu medeniler” gibi ifadeler kullanılabilmektedir.
- 3- Japonya örneğinde olduğu gibi, sömürge siyasetine karşı başarılı olma, dergi yazarlarının olumlu ifade formlarını tercih etmelerini etkilemektedir.
- 4- İlim-fen ciheti (teknik gelişmişlik seviyesi, eğitim müfredatı vb.) de yazarların kullandıkları kavramları doğrudan etkilemektedir.
- 5- Şahıs-eser ekseninde yapılan değerlendirmelerde ise *İctihad*’ın siyasetine muvafık olan düşünceler, eserler veyahut yazarlar, olumlu fiil ve sıfatlarla diğerleri ise olumsuz ifadelerle tanımlanmaktadır. Oryantalistlerin yahut siyasi şahsiyetlerin beyanlarına, yazdıkları metinlere ilişkin *İctihad*’da yayınlanan çeviriler, değerlendirme yazıları veya reddiyeler bu çerçevede değerlendirilebilir.

Dergilerde kullanılan bu kavram farklılıklarının nasıl yorumlanabileceği müzakereye açık olmakla birlikte hem doğrudan değerlendirme konusu yapılan varlık alanında yaşanan tarihî bağlam farkının hem de değerlendirmeyi yapan yazarın öznel tercihlerinin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki kullanılan kavramlara yüklenilen anlamların yukarıda bahsi geçen üç kuşak boyunca büsbütün aynı olduğu söylenemez. Kuşkusuz kavramların kullanıldıkları tarihî bağlamın hem tercih edilen kavram çerçevesini hem de kavramların muhtevasını etkilediğini söylememiz gerekiyor. Ayrıca *Sırat-ı Müstakim* dergisinin kavram zenginliğinin bütün Osmanlı fikir muhitlerinde aynı seviyede sürdürüldüğünü söylememiz mümkün değildir. Mesela, tezin inceleme alanında yer alan *İctihad* dergisinin Doğu-Batı ile ilgili kullandıkları kavram çerçevesinin daha sınırlı olduğunu gözlemliyoruz. Bu sınırlılığın hem mevcudu anlamada hem de gelecek öngörüsünü şekillendirmede

tercih edilen düşünce sisteminden kaynaklandığı anlaşıyor. Buna istinaden diyebiliriz ki *İctihad*'ın daha nötr ve sınırlı bir kavram çerçevesini kullanmayı tercih etmesi, derginin tarihî İslam mirası ile meseleleri ele almama tercihinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

İki derginin tutumunda görülen bu farklılığın daha bütünlüklü bir tasvirini, II. Meşrutiyet dönemi düşünce dünyasının düşünce mahfillerini tasnif ederek yapabiliriz. Özellikle Doğu ve Batı kavramlarıyla kastedilen medeniyet havzalarına yaklaşımlarını dikkate alarak yapacağımız bir değerlendirme, tezin incelediği dönemin ve dergilerin de bağlamının anlaşılmasına imkân verecektir.

4. Doğu ve Batı Tartışmalarında Üç Tutum

“Batı’da gelişen birçok sosyoloji kuramının,
tarihin ve beşerî bilimlerin temelinde yatan şey,
kıtaların ilk ve kesin bir şekilde Batı ve Doğu olarak ikiye ayrılmasıdır...
Bence bu, Batı düşüncesinde ve akademik dünyasında sıklıkla karşılaştığımız bir şeydir.
Farklılığın, ötekinin harcanması pahasına bu derece şişirilip abartılması
sadece Doğu değil Batı algımızı da çarpıtır.”
Jack Goody
(Batı’daki Doğu)

Önceki başlıklarda genel çerçevesini çizdiğimiz işgaller ile Avrupa devletlerinin nüfuzu altında yaşanan yapı değişimleri ve Avrupai düşüncelerin etkisiyle yaşanan gerilimleri anlamlandırma çabaları, II. Meşrutiyet dönemi Türk düşünce dünyasında farklı yaklaşımların da belirginleşmesine yol açmıştı. Bu yaklaşımları hangi başlıklar altında adlandırabileceğimize dair yapılan tartışmalarla ilgili günümüzde belli bir miras oluşmuş görünmektedir.²⁶⁵ Bu mirasın bir yanını Avrupalıların meydan okumasını anlamlandırma çabaları diğer yanını da bu meydan okumaya verilecek cevabın mahiyetine dair birikimler oluşturmaktaydı.

²⁶⁵ Daha önce de atıfta bulunduğumuz bu tartışmalarla ilgili olarak şu kaynaklara bakılabilir: N. Berkes, **a.g.e.**, s. 410-418; bu konuda yapılan tartışmalara örnek olarak, Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ötüken Yay., İstanbul 2015; İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler Kişiler I**, İstanbul, Risale Yayınları, 1986, s. XV-XXXI.; T. Z. Tunaya, **İslamcılık Akımı**, 2. Bs., İstanbul, Bilgi Üniv. Yayınları, 2007, s. 13 vd.; Kemal H. Karpat, **İslam’ın Siyasallaşması**, İst., Bilgi Üniv. Yay., 2001, s. 31; N. Berkes, **a.g.e.**, s. 351, 410-412; farklı bir tasnif için bkz., Recep Şentürk, **Türk Düşüncesinin Sosyolojisi, Fıkıhtan Sosyal Bilimlere**, 1. Bs., İst. 2008, Etkileşim Yay.

Bahsi geçen “Avrupa kimliği ve Batı” tasavvurlarının literatürdeki yaygınlığının yanında bir Avrupa kimliğinin olup olmadığı hatta bir Avrupa’nın var olup olmadığı hâlâ tartışılmaya devam ediyor. Bu ilgi çekici tartışmayı sürdürenlerden birisi de Alain Touraine’dır. Touraine’e göre Avrupa, bir gerçeklik değil daima bir kavram, bir istek ve arzu olarak var olmuştur. Yaklaşık beş asırdır dünyaya hâkim olan modern Avrupa hâkimiyetinden geriye kalan, dinamik olmayan bir ticaret dünyasından ibarettir.²⁶⁶

Avrupa cenahında sürdürülen bu değerlendirmelere mukabil Müslümanların kavram dünyasına bakmak bir karşılaştırma imkânı verecektir. Kuşkusuz Müslümanların “kendi”lerine dair tasavvurları tüm bu ilişkilerde onların muhatap algılarını da şekillendirmişti. Ancak Müslümanların “kendilik algısı”nın bin dört yüz küsur yıllık tarihin her döneminde bütünüyle aynı kaldığını söyleyemeyiz. Bu konuda çeşitli tartışmaların olduğunu biliyoruz. Bu tartışmaların önemli bir kısmı, Müslümanların Avrupa merkezci bir dünya sistemi oluşmadan önceki dönemlerde, hakikatin evrenselliğine inanmaktan kaynaklanan bir yaklaşımla ‘din’le ve ortak iyiyle çatışmadığı müddetçe bütün kültür formları mubahtır’ ilkesine göre hareket ettiklerini ve muhatapları ile de bu çerçevede bir ilişki tesis ettiklerini dile getirmektedir.

Yukarıda gözlemlediğimiz dil dolayısıyla da tasavvur özellikle on dokuzuncu yüzyılda İslam dünyasında yaşanan önemli kırılmalar yüzünden daha çok beka önceliği ile şekillenmiş bir tepkisellik içerisinde muhataplarına yönelmeye başlıyor. Bu tepkisellikte işgallerin, kaynakların yağmalanmasının ve insanların köleleştirilmesinin Müslümanlarda doğurduğu kültürel geri kalmışlık ve tarihin dışına itilmişlik hissiyatına yol açan ruh hâlinin ciddi etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Kalın’ın ifadesiyle söylersek “tarihi ve medeniyeti geri ve saçma bir kültür olarak reddedilen İslam dünyası, moderniteye belli tepkiler göstermek zorundaydı. Modernitenin kaynağı olan Batı, bu tepkilerin odak noktası oldu.”²⁶⁷ Batı’nın Müslümanlar açısından “öteki” hâline gelmesi de bu sürecin bir neticesidir.

²⁶⁶ Alain Touraine, “Avrupa’nın Geleceği İslam Dünyasıyla İlişkisine Bağlı”, Cogito, sayı 39, 2004, s. 269-271.

²⁶⁷ İ. Kalın, a.g.e., s. 19-21.

Elbette bu iddia, Müslümanların hepsinin bir bütün hâlinde Batı'yı öteki olarak gördüğü anlamında değerlendirilmemelidir. Bu bakımdan Avrupa ve Batı kavramı ile günümüzde kavramlaştırılan muhiti, Ahmet Cevdet Paşa'nın meşhur eseri *Tarih-i Cevdet*'ten takip etmek, sonraki dönem Osmanlı mütefekkirlerinin kavram tercihleri ile de mukayase imkânı oluşturacağı için önemli olabilir.²⁶⁸

Charlemagne'ın, Bağdat'taki Abbasi halifesi olan Harun el-Reşid ile diplomatik ilişkiler kurmasını değerlendiren Paşa, bu dostluk ilişkilerinin nedenlerini açıklarken şunları ifade eder:

Şarlman memalik-i şarkiye-i İslamiye'de bulunan İsevileri ve ale'l-husus Kudüs-i Şerif züvvarını himaye için Hülefa-i Abbasiye'den hem-asrı olan Harun el-Reşid'in hüsn-i tevcihini celb eylemek isteyüb Bağdad'a elçiler göndermiş idi." Abbasi Halifeliği de, "Endülüs'de zuhur ile Hilafet-i Abbasiye'ye rakib olan Devlet-i Emeviye'ye karşı Avrupa'da taraftar peyda etmek Harun el-Reşid'in dahi menafi-i politikiyesi iktizasından olduğuna mebni o dahi Şarlman'a hediye ile elçi göndermiş idi."²⁶⁹

Charlemagne'nin Endülüs üzerine yaptığı seferler ile Abbasi Devleti'nin Doğu Roma üzerine yaptığı seferler her iki tarafı da memnun ettiğini ifade eden Paşa'ya göre bu süreçte Frank Devleti ile Abbasi Halifeliği müttefik devlet konumuna gelmiştir. Devletlerarası ilişkilerin mahiyetine dair önemli bir gösterge olarak Paşa'nın bahsettiği Frank Devleti ve Abbasi Halifeliği arasındaki bu ittifak, günümüzde gittikçe yaygınlaşan Doğu-Batı diyalektiğini cerh etmek bakımından önemli bir örnektir. Bu örnek, Müslümanların kurduğu bir devlet yine Müslümanların kurduğu başka bir devlete karşı Hristiyanların kurduğu bir devlet ile iş birliği yapabileceğini, bu ittifakı tersinden de okumanın mümkün olduğunu göstermektedir.

Cevdet Paşa anlatısına devam ederken, Müslümanlar arasında bütün Batılıları "Frenk" ve Avrupa kıtasının tamamını "Frengistan" olarak adlandırılmasının da yine Frank Kralı Charlemagne'nin ünü ve Abbasi halifesiyle yakınlığı dolayısıyla olduğu açıklamasını yapmaktadır: "Franklar sair akvam-ı Avrupa'dan ziyade şöhret bulub Frank kelimesi ise Latince Frans deyü telaffuz olunmağla Arablar evveline elif ilave ve ahirini cim telaffuz iderek efrenc dimişlerdir. Hâlâ beynimizde bütün Avrupalulara Frenk ve Avrupa'ya

²⁶⁸ Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, 1-12, Tertib-i Cedid, İkinci Tab'ı, Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, İst. 1309.

²⁶⁹ Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, C. 1, s. 185.

Frengistan tabiri andan kalmıştır.”²⁷⁰ Paşa Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu’nu zaman zaman “Almanya İmparatorluğu” diye de nitelendirir. Paşa’nın ifadelerinden anlaşılan Şark kavramı ile o gün doğrudan bir coğrafi yön kastedilmektedir. Kitabın devamında Paşa “Beç” ve “Nemçe” kelimelerine açıklık getirerek bu kelimelerin de ne ifade ettiğini açıklamaktadır. Avusturya Devleti’nin “darü’l-ümerası”nın oturduğu Viyan şehrine Slav dillerinde Beç denildiği için Türkçeye de o şekilde geçmiştir. “Almanya denilen iklim-i azim Bahr-i Baltık ve Lehistan ve Maca ve Hırvat ve İtalya ve Fransa ve Felemenk ile mahdud bir mülk-i vasi’ olarak tavaif-i sakalibe beyninde Nemçe denilüb amma bizim lisanımızda Almanya tevabiinden ma’dud ve Devlet-i Aliye ile hem-hudud bulunan Avusturya devletine Nemçe ta’biri cari olmuştur.”²⁷¹

Cevdet Paşa bu bağlamda Osmanlı Devleti yöneticilerini eleştirirken dillendirdiği yaklaşım, uluslararası ilişkilerin mahiyetine ilişkin Paşa’nın yaklaşımını çok açık bir şekilde yansıtmaktadır:

Eskiden Avrupa ahvaline vakıf olmadığından bi’l-cümle düvel-i Nasara’ya yekcihet nazarıyla bakılıp lede’l-iktiza biriyle akd-i ittifaka rağbet olunmaz idi... Düvel-i Avrupa ise ihtilaf-ı meslek ve mezheb hasebiyle birbirine muhalif olduklarından başka bir müddetten beri din ve mezheb muharebelerini terk ile cenk ve cedelleri menafi-i mahsusaları daiyesine münhasır olarak medar-ı ittifak beyinlerinde menafi-i mülkiyede iştirakden ibaret kalmıştır.”²⁷²

Görüldüğü gibi Cevdet Paşa’nın Avrupa milletlerine ve devletlerine dair kullandığı kavramlar, ırk, mezhep, din ve siyaset yapma biçimlerine göre değişmektedir. Zaten Tanpınar’a göre XVIII. yüzyılda yapılan yenilikler, toplumun bünyesinde esaslı herhangi bir değişmeyi hedeflemiyordu; belirli ihtiyaç ve zaruretlere karşısında bazı teknik ve bilgilerin memlekete nakledilmesi için yapılmış teşebbüslerle yetinilmişti. Oysa XIX. asırda yenilik hayatın her safhasına şamil geniş bir mana ve mahiyet alır.²⁷³ Ne var ki “XIX. yüzyılın ilk yarısında Avrupalı düşünür, filozof ve

²⁷⁰ Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, C. 1, s. 186.

²⁷¹ Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, **Tarih-i Devlet-i Aliye**, H.1205’den 1209 Senesine Kadar, C. 5, “**Mukaddime**”, s. 2.

²⁷² Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, C. 5, s. 13-14.

²⁷³ A. Hamdi Tanpınar, **On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihî**, Çağlayan Kitabevi, 7. Bs., İstanbul, 1988, s. 64.

edebiyatçılardan hiçbir tercüme yapılmamış”ken²⁷⁴ yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeviriler yapılmaya başlandı.²⁷⁵ Bu yüzden;

On dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, fıkıh metodolojisini izlemeksizin ortaya konan düşünce ürünleri yavaş yavaş geleneksel akıl yürütme ürünleri olan içtihat, hüküm (kaza) ve fetva yanında boy gösterdi. Kısmen birbiriyle örtüşen bu üç temel fıkhi akıl yürütme biçimi yanında ortaya çıkan sosyal bilimsel teori geliştirme biçimi toplum alanında yansımaları gösterdi. Kısa zamanda yeni aydın tipi de bir sınıf olarak ulema sınıfının yanında ortaya çıktı. Bu iki tip bilgi ve savunucuları arasında zamanla ortaya çıkan gerilim giderek arttı.²⁷⁶

Ne var ki Osmanlı aydınları arasında Avrupa kaynaklı yeni sosyal teorilere rağbet gittikçe artmaya devam etti. Müslüman aydınlar arasında ilim talebi ile ilgili hadislerin yoğun bir şekilde bu dönemde kullanılması, yapılan işi hem de meşrulaştırmaya yol açıyor hem de güdülemeye sebep oluyordu. Bu yeni yönelimin doğurduğu en önemli sonuç ise kendilerine içtihat kapısı kapalı olan aydınlar için kapısı sonuna kadar açık olan sosyal bilimlerin, yeni dönemi anlamlandırmada aydına büyük bir manivela alanı açmasıydı. İchtihat kapısının açık olması gerektiğine dair yapılan tartışmalar sadece Batıcı aydınlar arasında değil İslamcı aydınlar arasında da ciddi bir rağbet görüyordu. Özellikle İslamcılık akımının en etkili yayın organı olan *Sırat-ı Müstakim* dergisine bakıldığında bu durum açıkça görülebilir.²⁷⁷

Kuşkusuz bahsi geçen gerilim salt bir entelektüel mesele değildi. Asıl gerilim, devletin bekasını temin etmeye yönelik olarak girişilen yenilenme çabalarının öznesi olarak modernleşen bürokrasinin talepleri ile fıkıhın sınırlayıcı ilkeleri arasında idi. Şentürk’ün de ifade ettiği gibi;

²⁷⁴ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, s. 199.

²⁷⁵ Orhan Okay da bütün Tanzimat devrinde hatta XIX. yüzyılın sonuna kadar kitap olarak tercüme, derleme veya telif olarak felsefeyle veya filozoflarla ilgili basılmış kitapların listesini verir. Okay’ın tespit ettiği kitap sayısı sadece onbeştir. Bunları yedisi Voltaire’e, üçü de Fenelon’a aittir. Bkz., Orhan Okay, **“Batılılaşma Devri Fikir Hayatı Üzerine Bir Deneme”**, Ekmeleddin İhsanoğlu(ed.), Osmanlı Devleti ve Medeniyet Tarihi, II, IRCICA, İstanbul 1998, s. 205.

²⁷⁶ R. Şentürk, **Türk Düşüncesinin Sosyolojisi, Fıkıhtan Sosyal Bilimlere**, s. 114.

²⁷⁷ İchtihat ile ilgili olarak *Sırat-ı Müstakim* dergisinde müstakil 24 yazı bulunmaktadır. Bu yazıların büyük bir kısmı seri yazı olarak içtihadın gerekliliği, usulü vb. hususlarda yayınlanmıştır. Sadece yazı sayısını bile o dönemde içtihat konusunun gündemdeki işgal ettiği yeri görmek için önemli bir gösterge olarak değerlendirilebilir.

Genişleyen ve merkezileşen hükûmet, fıkıhın koyduğu engellerin apaçık bir çatışma hattı haline gelmesini önleyerek, onların üstesinden gelmek zorundaydı. Bu konuda usta bir siyaset takip etmek gerekiyordu. Mesela kökenini fıkıhtan alan Osmanlı millet sistemi, ironik bir şekilde, hükûmet tarafından şeriat nizamını canlandırmak iddiasıyla değiştirildi. Tanzimat Fermanı ilan edildi ve dini kurallar ışığında uygulanacağı garanti edildi.²⁷⁸

Niyazi Berkes de bu gerilimin farkındadır ve bu gerilimi Tanzimat rejiminin yarattığı devlet-din ikiliği olarak algılar. Ona göre Tanzimat rejimi, gelenek ile çağın gerekleri arasındaki tutarsızlıkları bir çözüme kavuşturma amacıyla başlattığı anayasal çalışmalarla aşmayı denemişti. Ne var ki Hicri 13. yüzyılın sonlarında Avrupa devletlerinin İslam dünyasının büyük bir kısmı üzerinde egemenlik kurmasıyla yeni bir durum doğmuş, bu duruma bir tepki olarak birçok Müslüman ülkesinde Osmanlı Hilafeti çözüm odağı olarak algılanmaya başlamıştı. Dönemin İttihad-i İslam düşüncesinin varlık zemini bu durumdu.

Dönemin düşüncesini şekillendiren ikinci temel özellik de Tanzimat döneminde Avrupa ile sürdürülen ilişkinin değişmesiydi. Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü koruma siyasetini değiştiren İngiltere için Osmanlı devleti eski önemini yitirmişti. Kendini Rusya ile İngiltere arasında siyasi bir boşlukta bulan II. Abdulhamid, bu fırsattan istifade ederek bir “denge” siyaseti güttü ve bu siyaset, Müslümanlar arasında İslam halifesinin Avrupa’dan bağımsız bir siyaset güttüğüne dair bir algı oluşmasına zemin hazırladı. Tanzimat döneminin “terakki” öncelikli iktisadi düzeni 1875 mali iflası ile sonuçlanınca, bu siyasetin Avrupa nüfuzuna girmekten başka bir sonuç doğurmadığı şeklindeki düşünce kolayca rağbet görmüştü. Bu gerilemenin yerine “terakki” yolunu açacak şeyin “Müslümanların ittihadı” fikri olduğuna dair bir anlayış kabul gördü. Bu durum da bütün güçlerin merkezileşmesi fikrini besleyerek, gücün padişahın etrafında toplanması sonucunu doğurdu.²⁷⁹ Padişah da ulema-bürokrat-asker güçlerinin birleşmesini önlemeye yönelik siyaset güderek,²⁸⁰

Yeni Osmanlıların İslamcı anayasacılığının ve liberalizminin özlediği sistem sözünü ettiğimiz koşulların çarpıtıcı etkileri altında işte bu biçimde girmişti. O rejime yalnız gâvurlar, Avrupa devletleri, dinsiz CÖN Türkler, Hristiyan Arap ve Ermeni ulusçuları düşmandı. Bu birbirinden farklı, birbirine karşıt,

²⁷⁸ R. Şentürk, *aynı eser*, s. 117.

²⁷⁹ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 341-343.

²⁸⁰ N. Berkes, *a.g.e.*, s. 346.

uzlaşmaz düşmanlar bir arada yanyana gösterildiği zaman, bunların her birini İslamiyet'in düşmanı ya da Osmanlılığın haini olarak göstermek çok kolaylaşırdı.²⁸¹

Berkes'e göre, Osmanlı fikir ve siyaset çevrelerinin II. Meşrutiyet dönemindeki Avrupa ve Batı algısı bu zeminden çok ciddi bir şekilde etkilenmişti. Bu yüzden II. Meşrutiyet dönemindeki fikir hareketlerindeki temel tutum, Batı'ya karşı olustur. Siyasi iktidarın gözleri, Çağdaş Avrupa'da olup biten olaylardan, dolaşan fikirlerden halkı ve aydınları habersiz bırakmayı amaçlayan siyaseti ile Osmanlı-İslam ümmeti ile Avrupa-Hristiyan toplumlarının kapatılamaz bir uçurumla birbirinden ayrı iki dünya olduğu görüşü pekişmişti. Bu vasatın sunduğu imkânlarla da Batı düşmanlığı beslendi ve "Şarklılık", Orta Çağ İslam uygarlığı ideal bir model hâline getirilmiş oldu.²⁸² Ne var ki Namık Kemal ve Afgani'nin Renan'a yazdıkları "reddiye"lerde de açıkça görülebileceği gibi dönemin aydınları arasında Batı uygarlığının iki alandaki etkilerine karşı iki farklı planda cevap verme çabası bir kısır döngüyü beslemekten farklı bir sonuca yol açmadı. "Bu iki alandan biri, Batı'nın maddi üstünlüğü öteki bu üstünlüğün din olarak İslamlıkla bir tutulan geleneksel kurallar üzerine yaptığı aşındırıcı ya da yıkıcı etkilerdir. Birincisinin karşısında bilim, teknoloji ve felsefe savunucu olarak şeriatçılığa karşı olan İslam uygarlığına başvuruyorlar, ikincinin karşısında ise bu uygarlığın çöküşünün göstergesi olan şeriatçılığın üstünlüğüne sığınıyorlardı."²⁸³ Berkes'e göre her hâlükârda Batı karşıtı ve İslam'a sığınmayı besleyen bu zemin "Avrupa uygarlığı" ile "çamur atma"yı²⁸⁴ aşan bir ilişki formu geliştirmenin yolunu tıkıyordu. Berkes, meseleyi ilerililik-gericilik ikilemi içerisinde değerlendirilebilecek olan bir yaklaşımla ele alır. Ona göre, toplumun çağdaşlaşmasını ve ilerlemesini engelleyen her türlü eski kalıptan kurtulması gerekmektedir. Nitekim Batı toplumları, dinî taassuptan toplumsal hayatı sekülerleştirerek kurtulabilmiştir. Ona göre, Osmanlı ve Türk modernleşmesinin karşı karşıya olduğu sorunun can alıcı noktası, bu çağdaşlaşmacı yaklaşım ile buna karşı oluşan dinselleşme arasında yaşanan gerilimden ibarettir.

²⁸¹ N. Berkes, **a.g.e.**, s. 350.

²⁸² N. Berkes, **a.g.e.**, s. 351.

²⁸³ N. Berkes, **a.g.e.**, s. 355.

²⁸⁴ N. Berkes, **a.g.e.**, s. 356.

Şükrü Hanioglu ise kavramların vücut bulduğu gerçeklik zemini ile bizde kavramları özcü bir yaklaşımla ele alan tutumun doğurduğu sorunlar dolayımından oluşan “Batı” algısının yanılgısına vurgu yapar. Ona göre, bizdeki “Batı” algısı, özcü (essentialist) bir yaklaşımla tanımlanmaktadır. Nitekim “bu kavramları kullananlar tek bir “modernlik”, “sekülerlik/laiklik”, monolitik bir “Batı” ve nihayet onun temsil ettiği tek bir “çağdaşlık” var saymaktadırlar. Bunun sonucunda da bu kavramlara sadece belirli Batı toplumlarının modernliği ve Fransız laikliği gerçek kabul edilerek atıfta bulunmaktadır. Daha da ilginç Batı’nın aslında tıpkı Orta Doğu ya da Balkanlar gibi yaratılmış bir kavram olduğu sıklıkla unutulmaktadır.”²⁸⁵ Hanioglu’na göre;

Bu otoriter karakter Osmanlı ve Mehmed Ali dönemi Mısır “modernleşme” ve “Batılılaşma” hareketlerinin de temel hususiyeti idi. Ancak bu tarihî misallerden farklı olarak günümüzde bu kavramların sabit oldukları, hiç değişmedikleri var sayılmaktadır. Burada bir parantez açarak II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Garbcıları’nın, Sosyal Darwinist kuramı benimsemeleri nedeniyle, zihinlerinde böylesi monolitik ve benzersiz olduğu düşünülen “modernlik” ve “Batı” canlandıran ve bunları savunan, günümüz entelektüellerinin tersine “modernlik”in de evrime uğradığını kabul ettiklerini belirtmekte yarar vardır. Günümüzde var olduğunu belirttiğimiz otoriter “Baticılık” ve “modernleşme” tezlerinin bu karakterinin bir diğer temel nedeni de Osmanlı Garbcılığı’nın mirasçılığını yapan Cumhuriyet, Baticılık ve Asri’liğin on sekizinci asır Fransız ve on dokuzuncu asır Alman popüler materyalizmlerinin sentezinden oluşan bir maddeciliği “Batı”, “modernlik”, “çağdaşlık” ve “sekülerlik” tanımlarının olmazsa olmaz öğeleri hâline getirmiş olmasıdır. Gözden sıklıkla kaçırılan bir nokta, bu nedenle III. Selim dönemi ve bazen Lale Devri’ne kadar geri götürülen Osmanlı Garbcılığının, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet Baticılığı ile pek az benzerlik gösterdiği. Zannedildiğinin tersine, bu hareketler arasındaki benzerlik aslında İsmail Gelenbevi ile Kılıçzade Hakkı Bey’in dünya görüşleri arasındaki müşabehetten fazla değildir. Bir anlamda Cumhuriyet’in, yansımaları günümüze kadar gelen, “Batılılaşma/Asrileşme” yaklaşımının erken Osmanlı Garblılılaşmasından daha otoriter olmasının nedeni de bu materyalist temelde aranmalıdır.”²⁸⁶

Hanioglu’nun da belirttiği gibi, on dokuzuncu asırda başlayan bir süreç içerisinde parlamento bir siyasi modernleşme sembolü olarak görülmektedir. 1876 Kanun-i Esasi’yi yürürlüğe koyan ferman incelendiğinde kolaylıkla anlaşılabileceği gibi Meclis-i Mebusan ve Ayan kurumlarının tesisi temelde, devletin yetkili makamları

²⁸⁵ Şükrü Hanioglu, **Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, Bağlam Yayınları, I. Bs., İst. 2006, s. 49.

²⁸⁶ Ş. Hanioglu, **a.g.e.**, s. 52.

tarafından Tanzimat ıslahatının devamı yani bürokratik bir reform olarak görülmesiyle yukarıda bahsi geçen otoriter tutumun doğal bir sonucu olarak okunmalıdır.

Tüm bu tartışmalar Osmanlılar arasında var olan bir kabule istinad eden cevap arayışlarını anlama çabası olarak değerlendirilebilir. Kuşkusuz bu cevap arayışına yol açan iktisadi, siyasi, ilmî ve dinî veçheleri olan karmaşık sorun, yine çok veçheli bir yaklaşımla izah edilebilirdi. Ancak verilen cevapların farklılıklarına rağmen tüm bu cevapların istinad ettiği ortak bir kabul vardı. Bu kabul ise şudur; biz diye bir şey var ve biz bu varlığı sürdürmek için Batı'dan "istifade etmek" zorundayız ancak bu istifadenin mahiyeti ve miktarı ne olmalıdır ki varlığı devam eden şeye hâlâ "biz" diyebilelim? Devasa bir kuşatmayla karşı karşıya kalmanın doğurduğu bu gerilimi aşmak için nasıl bir yol izlenilmesinin münasip olacağına ilişkin, Osmanlı siyaset yapıcıları ve düşünce çevreleri arasında süren tartışmalar bir süre sonra farklı cevapların oluşmasına yol açmıştı. Bahsi geçen cevapları Osmanlı klasik sisteminin referans kaynağı olan Fıkıh ile yeni bilim anlayışlarının etkileşiminin bir yansıması olarak da okuyabiliriz. Zira Şentürk'ün de belirttiği gibi, yoğun siyasi ve kültürel yeniden yapılanmanın yaşandığı bu dönemde Osmanlı aydınlarının önemli bir kısmı, aynı zamanda politik aktör olarak da görev ifa ettikleri için kültürel değişim ile siyaset arasında yoğun bir etkileşim vardı.²⁸⁷ Bu süreçteki tavır alışlarda da etkileşimin izlerini görmek mümkün görünüyor. Dahası süreci anlamaya ve çözüm önerileri sunmaya yönelik oluşan çizgilerin tasnifini yapan günümüzdeki çalışmalarda da gözlemlediğimiz değerlendirme ve kavramsallaştırma farklılıklarının sebeplerinden birisinin bu çoklu etkileşimi izah etmede yaşanan zorluk olduğu söylenebilir.²⁸⁸ Bu yüzden Türk düşünce tarihi ile ilgili değerlendirmelerde birileri için "milliyetçi" ve "demokratik hareketlerin öncüsü" kabul edilen Yeni Osmanlılar

²⁸⁷ R. Şentürk, **a.g.e.**, s. 27.

²⁸⁸ Bu tartışmalara örnek olarak bkz.; Mehmed Akif, *Sırat-ı Müstakim*, "**Hasbihal**", C. 6, S. 147, s. 258; Yusuf Akçura, **Üç Tarzı Siyaset**, Ötüken Yayınları, İstanbul-2015; Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, Ötüken Yayınları, İstanbul; Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Bilgi Üniv. Yay., İst.-2010; **İslamcılık Cereyanı**, Bilgi Üniv. Y., İst.-2003.; Fazlurrahman, **İslam**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 267328; Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, YKY., 7. Bs., İst.-2004, s. 410-411; İbrahim Ebu Rebi, **İslami Hareketin Entelektüel Temelleri**, Yöneliş Yay., İst. 1998, s. 77; İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-I (Metinler-Kişiler)**, Risale Yayınları, İstanbul-1986, s. XV-XL.; R. Şentürk, **Türk Düşüncesinin Sosyolojisi, Fıkıtan Sosyal Bilimlere**, s. 13; M. Ali Büyükkara, **Çağdaş İslami Akımlar**, Klasik Yay., İst. 2015, s. 43-312;

başka birisi için “muhafazakâr”²⁸⁹ olarak değerlendirilebilmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mezkûr değerlendirme farklılıkları sadece yazarların öznel tercihleriyle ilgili değil aynı ölçüde değerlendirmeye konu olan düşüncelerin varlık kazandıkları zeminin özelliği ve eser sahiplerinin eklektik tutumları ile de alakalı bir durumdur. Bu eklektik tutum, Doğu ve Batı kavram çerçevesine ilişkin değerlendirmelerde de görülmektedir.

Bu bağlamda II. Meşrutiyet dönemi Türk düşünce birikimini, üç ana çizgi hâlinde değerlendirmek büyük ölçüde açıklayıcı bir yaklaşım olacaktır. Bu ayırım temel eğilimler dikkate alınarak yapılmıştır. Zira bu ana çizgilerin herşeyiyle birbirinin zıddı olduğunu söylemek mümkün değildir.

4. 1. İslami Tecdid Hareketi

“Biz akvam-ı İslamiyenin selameti(nin)
onların hakkıyla İslamlaşmalarında olduğunu öteden beri iddia edegelmiştik...
Bizim için İslamlaşmak demek
İslam’ın itikadiyatını, ahlakiyatını, içtimaiyatını, siyasetini
daima zaman ve muhitin ihtiyacatına en muvafık bir surette tefsir ederek
bunlara gereği gibi tevfik-i hareket etmekten ibarettir.”
Said Halim Paşa

Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-i Ala’i* adlı meşhur eserinin *Hatime-i Mukaddime* bahsinde der ki; “Malum ola ki mevcudattan nefis ü hasis her şey’in bir hassa-i mahsusası vardır ki andan gayrı eşya ol hassada ana müşarık ü müsahim olamaz.”²⁹⁰

Osmanlı siyasi aklının en mümtaz metinlerinden birisi olduğunda kuşku olmayan mezkûr kitabın bu önermesinden hareketle soracağımız bir soru, Müslümanların on dokuzuncu asırda karşı karşıya geldikleri ‘Garb meydan okuması’na verdikleri cevapları anlamaya bir kapı aralayabilir. Sorumuz şudur: “Osmanlı fikir ve siyaset öncülerinin on dokuzuncu asrın ilk çeyreğinden başlayarak yirminci asrın ilk çeyreğine kadar ortaya koydukları çözüm önerilerini, Batı’nın etkisiyle oluşmuş cevaplar olarak okumak, sonraki dönem Türk düşünce dünyasında bir istikamet

²⁸⁹ Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 287.

²⁹⁰ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Ala’i*, “**Hatime-i Mukaddime**”, C. 1., Hüdavendigâr Vilayet-i Celilesi Matbaası, 1288, s. 104.

sapmasına yol açmış olabilir mi?” Kuşkusuz bu soru büyük bir sorudur ve bu soruya kısaca geçirilecek bir cevap vermemiz zor görünmektedir. Ancak Kınalızade’den alıntıladığımız önermeye atfen şunu söylememiz mümkün olabilir eğer Türk düşüncesi muhtevası ve mahiyeti itibarıyla, bugün elimizde bulunan cevapları vermeyi mümkün kılan bir arka plana sahip olmasaydı bugün elimizde bulunan birikim oluşamazdı.

Özellikle XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren istilacı bir güç olarak Avrupa saldırılarıyla karşı karşıya gelen Müslümanlar “kadim düşmanın (belki de komşunun demeliyiz) bu yeni sureti”ne nasıl bir cevap vermenin münasip olabileceğine ilişkin olarak ortaya koydukları çaba ciddi bir miras oluşturdu. Bu mirasın her anlamda birbirini tekrarladığını elbette söyleyemeyiz; ne varki bu cevapların temelde ortak bir vasatının olmadığı anlamına gelmiyor. Kavramlaştırma bakımından bile büyük bir çeşitlilik gösteren ve uzun bir tarihî süreci kapsayan bir çabanın muhtelif gerekçelerle farklı vurgular ve eylem çerçeveleri teklif etmelerine bakarak, bu mirasın ciddi bir çeşitliliği bünyesinde barındırdığı dahi söylenebilir. Nitekim “ittihad-ı İslam”, “vahdet-i İslamiye”, “İslamlık meslek-i mahsus”, “İslamiyet siyaseti” ve “fıkr-i İslamiyet” gibi kavramlarla başlayan adlandırma süreci, Akif, Said Halim Paşa ve Ziya Gökalp tarafından da doğrudan “İslamlaşmak” şeklinde kavramlaştırılmıştı. Kuşkusuz bu kavram çeşitliliği, yer yer farklı durum ve tezahürleri tanımlamak için kullanılmışlardı ama tüm bu kavramlarla ifade edilen bir “ortak tutum” olduğunu söylemek için elimizde bir miras bulunmaktadır.²⁹¹ Bu ortak tutumun üç ana başlık altında toplanabilecek bir önermeler bütünü içerdiğini söyleyebiliriz. Bu önermelerin birincisi, Garb saldırıları karşısında Müslümanlar olarak bir var olma mücadelesi vermemiz gerektiğine dair kabule dayanmaktadır ve biz bu tutumu “anti-emperyalizm” olarak adlandırabiliriz. İslami yenilenmecilerin ikinci ortak önermesi, Müslümanların mevcut durumdan çıkış için “ittihad-ı İslam” şarttır. Üçüncü önerme ise bahsettiğimiz ortak tutumu adlandırmaya da gerekçe oluşturan bir nitelik taşıyor; bir “yenilenme” olmaksızın karşı karşıya olduğumuz krizi aşamayız. Bu son önerme, İslami yenilenmenin mahiyeti ve kapsam alanı ile ilgili tartışmaların da en önemli vasatını oluşturmaktadır.

²⁹¹ Bu hususa dair II. Meşrutiyet döneminde yayınlanan başlıca İslamcı dergiler arasında şunlar sayılabilir; *Sırat-ı Müstakim*, *Sebilür’r-Reşad*, *Beyanü’l-Hak*, *Hikmet*, *İttihad-ı İslam*, *Volkan*, *Tearüf-i Müslimin* ve *Liva-yı İslam*.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi II. Meşrutiyet dönemi aydınları yüz yüze gelinen sorunlar karşısında takınmamız gereken tutum için farklı fikirler öne sürmüşlerdi. Şeyh Muhsini Fani mahlasıyla yazan Hüseyin Kazım Kadri, *İslamiyet Nokta-i Nazarından Beşeriyetin Hal-i Hazırı* adlı eserinde dile getirdiği açıklamaların bir hülasası olarak şöyle der:

Din-i İslam'ın, yirminci asrın tekamülât-ı akliye ve medeniyesi ve inkılabat-ı ictimaiyyesi karşısında, la-yezal ve ebedi hakikatleri şamil olduğunu anlatmak ve insanların hayr ve saadetlerine raci her türlü yeniliklerin nazar-ı İslam'da meşru sayılabileceğini bildirmek istedik ve zannedildiği gibi bu dinin mani-i tekâmül olmadığını yine Kitabullah'dan getirdiğimiz delail ile isbata çalıştık.²⁹²

Yukarıdaki cümlelerde açıkça görülebileceği gibi Kadri, karşı karşıya bulunulan sorunlara ancak İslam geleneğinin imkânları içerisinde bir cevap verilebileceğini öngörmektedir. Çözümün merkezine İslami referansı alan âlim ve mütefekkirlerin çoğu gibi o da en genelde Avrupa'nın bilimini ve sanayisini almayı gerekli fakat hayat tarzlarını, geleneklerini ve ahlak anlayışlarını kabul edilemez görüyordu.²⁹³ Bu kabulün sıhhatine dair Türk düşünce dünyasında yapılan tartışmalar hâlâ sürüyorsa da kendi düşünce geleneğimizi arkasına alarak bir cevap arayışı sürdürme hassasiyetini en çok gösteren çizgi, İslam tarihi tecrübesini arkasına almayı esas marifet addeden ve bizim İslami Tecdid Hareketi olarak adlandırdığımız çizgidir.²⁹⁴ Referans çerçevesi, kavram dünyası, istikamet tayin etmede belirleyici olan niyet beyanları ve sonraki kuşaklar üzerinde bıraktıkları kalıcı etkiler dikkate alınarak böyle bir yargıda bulunmak bize mümkün görünmektedir.

Büyük meydan okumayla karşı karşıya bulunan ve yenilgi üstüne yenilgi yaşamış sorumluluk makamındaki bir Müslüman olarak Said Halim Paşa'nın bir istikamet

²⁹² Şeyh Muhsin-i Fani, “Yirminci Asırda İslamiyet”, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1339, s. 260.

²⁹³ Bu konuda örnek ve derli toplu bir değerlendirme için bkz., Said Halim Paşa, **Buhranlarımız ve Son Eserleri**, s. 238-239; S. H. Paşa ve benzer düşününlerin teknik şeyleri insani bir şey olmaktan çok insan ihtiyaçlarını karşılamak üzere “ürettiği” eserleri ile tanımlama meselesi hakkında bkz., Tahsin Görgün, “**Dinin Dünya Barışına Katkısı**” 2005 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri içinde, İslam Dünyasında Batı İmajı, TDVY., s. 196.

²⁹⁴ Bkz., İsmail Kara, “**Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not**”, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum tebliğleri, Editörler: İsmail Kara, Asım Öz, s. 19; Tarık Zafer Tunaya, “**İslamcılık Cereyanı**”, Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1998, s. 13-15.

beyanı olarak “Bütün yollar Mekke’ye çıkar” demesi, bu önermemizi teyit eden en ilgi çekici örnektir. İsviçre’de siyasal bilimler, felsefe ve hukuk öğrenimi gören Paşa, Garb’ın kurum ve kavram birikimini yakından biliyordu. Bu yüzden Garb ve İslam toplumlarını hem zihniyet hem de kurumlar bakımından mukayese edecek imkâna sahip olarak risalelerini yazdı. Garb modernleşmesini örnek alan yaklaşımları eleştiren Paşa, iki toplum arasında karşılaştırmalar yaparak, İslam ve Batı toplumlarının birbirlerinden farklı olduğunu vurguluyordu. Netice olarak vardığı sonucu, biraz önce dile getirdiğimiz o çarpıcı cümle ile özetlemekteydi: “Batı dünyası için her yol Roma’ya giderse, İslam dünyası için de Mekke’ye gider!”²⁹⁵ Ona göre, Batılı kavramlar ve kurumlar kendi siyasi/sosyal şartları ve ihtiyaçları doğrultusunda yüzyıllar içinde inşa edilmişti. Paşa’ya göre Batı ve İslam âlemlerinden her biri başka bir yol, başka bir istikamet ve başka talihler takip etmeye vazifelidir. Bu yüzden Müslümanlar için çözüm ancak “İslamlaşma” yoluyla temin edilebilir. “Bizim için İslamlaşmak demek İslam’ın itikadiyatını, ahlakiyatını, içtimaiyatını, siyasatını daima zaman ve muhitin ihtiyacatına en muvafık bir surette tefsir ederek bunlara gereği gibi tevfik-i hareket etmekten ibarettir.”²⁹⁶ Dolayısıyla Batı tipi siyasi ve sosyal kurumları aynen alıp İslam toplumlarına transfer etmek doğru değildi. İslam toplumu ancak kendi yapısına uygun bir siyasi/idari sistemle ve kurumlarla yönetilebilirdi. Bunun imkânlarını ise *İslam’da Teşkilat-ı Siyasiye* adıyla Malta’da sürgündeyken yazdığı son eseri ile ortaya koyuyordu.²⁹⁷

Ulus devletler çağının Müslümanları da içine alacak şekilde kaçınılmaz bir evreye geldiğini gören Paşa, dönemi şekillendirmede etkin bir rol oynayan Avrupalı yeni medeniyetin mahiyeti hakkında çarpıcı eleştiriler yapar:

Bugünkü medeniyetin bütün ruhunu ve içyüzünü anlamak için, Dünya Harbi’ni doğuran sebepleri hatırlamak, medeni milletlerin birbirlerini mahvetmek için kullandıkları tahrir vasıtalarını göz önüne getirmek ve

²⁹⁵ S. H. Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, “**İslam’da Teşkilat-ı Siyasiye**”, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 218.

²⁹⁶ S. H. Paşa, *Buhranlarımız*, “**İslamlaşmak**”, I. Bs., İstanbul 1329 s. 149.

²⁹⁷ Said Halim Paşa’nın bu son eseri ilk defa *Lés Institutions Politiques dans la Société Musulmane* adıyla Roma’da basıldı. Mehmed Akif Bey tarafından da “*İslam’da Teşkilat-ı Siyasiye*” adıyla yapılan tercümesi 1922 yılında Sebilürreşad dergisinde tefrika halinde yayınlandı (C. XIX-XX., S. 493-501, 26 Şubat- 6 Mayıs 1338). Kitabın diğer dillerde yapılan tercümelerine ilişkin olarak ayrıntılı bilgi için bkz.; Ömer Hakan Özalp, “**Said Halim Paşa’nın “İslam’da Teşkilat-ı Siyasiye” Risalesinin Bilinmeyen Bir Tercümesi**”, Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, S. 5, Mart 2004, s. 241-258.

gösterdikleri -şimdiye kadar işitilmemiş- vahşeti, şiddeti düşünmek kâfidir. Dört senedir bu korkunç sahnenin içinde bulunuyoruz. Bu sahne bize, pek az bulunur bir talakarla şunları öğretiyor: ‘Millî bencillik esasına dayanmakla iftihar eden bugünkü medeniyet, en müthiş bir vahşetin, yeni ve zararlı şeklinden başka bir şey değildir... Bu medeniyet fevkalade gelişmiş bir sanatın eşsiz bir eseridir. Bu sanat insanlara, şimdiye kadar görülmemiş mükemmellikte olarak bütün vasıtaları hazır etmiştir. İnsanlar ise bu sayede en ilkel hislerini teskine, en zararlı temayülleri tatmine muvaffak oluyorlar. Üstelik bu vahşi his ve temayülleri tasavvurların üstünde bir dereceye vardinıyorlar.’²⁹⁸

Said Halim Paşa bu durumu şöyle açıklamıştır: “İşte ancak ahlak seviyesi de fen ve sanatların seviyesini bulduğu zaman, medeniyet kemalini ve dengesini bulmuş olur.”²⁹⁹

Avrupa’da yaşanan gelişmelerin Müslümanlar üzerindeki yansımalarını tarihî bir arka plan eşliğinde değerlendiren Hüseyin Kazım Kadri de Said Halim Paşa’ya benzer bir yaklaşım sergiler ve Avrupa ile Müslümanlar arasındaki ilişkinin mahiyetini çözümler ve Müslümanların İslam dışında bir çözüm kapısı aramasının beyhude bir uğraş olduğunu tavrıyla eder. Yine de Kadri, Müslümanların karşı karşıya bulundukları bu yeni sorunun öncekilerle mukayese edildiğinde sarsıcı etkileri olduğunu kabul eder. İslam’ın ilk zamanlardan beri mezhep ihtilafları, kelami tartışmalar, zahiri ve batini mesail sebebiyle Müslümanların vahdetini ihlal eden pek çok mesele ile uğraşmıştı hatta görece daha yakın zamanlarda Vehhabilik gibi Osmanlı’nın Avrupa ile ilişkilerde sıkıntılar yaşadığı bir dönemde zor sorunlarla uğraşmıştı.

Lakin din-i Muhammedi bu sadmelerden endişe edilecek derecede rahnedar olmamıştı. Fakat Garb âlemi ile İslam dünyası arasında bir temas ve münasebet hâsıl olduktan sonra vaziyet de değişti... İndiye’ye ve inadiye’ye mukabil materyalizm ve pozitivizm gibi ilmin daha yeni ve daha me’us nazariyeleriyle mücehhez ve tecrübenin kavanin-i umumiyesine daha muvafık tesirleri daha şedid oldu. Sosyalizm ve komünizm ve bu son günlerde Bolşevizm gibi ictimai mezheplerin efkar-ı insaniyye üzerinde hâsıl edeceği intibaat da şayan-ı teemmüldür. Avrupa sanayinin ve ulum-i müsbete ve ictimaiyesinin efkâr-ı İslamiye’deki tesiri de calib-i dikkat ve itibardır.³⁰⁰

²⁹⁸ S. H. Paşa, **a.g.e.**, s. 203-204.

²⁹⁹ S. H. Paşa, **aynı eser**, s. 205.

³⁰⁰ Şeyh Muhsin-i Fani, “**İslamiyet Nokta-i Nazarından Beşeriyetin Hal-i Hazır**”, *Yirminci Asırda İslamiyet* kitabı içinde, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1339, s. 52.

Tüm bu tesirine rağmen yine de Müslümanların bir özgüven sorunu yaşamaları için ciddi gerekçeler olmadığını bilakis çözüm için kendi mirasımızın yeterli olduğunu görmemiz gerektiğin belirtir. Kadri için Garb, Müslümanlar için çözümün adresi olamaz:

İslam dünyasının fikr-i inkılablardan dur-i mücehhez olmasını, bu âlemin beynelmilel mübareze-i hayatda mağlub ve makhur düşmesine bir sebep ve saik addediyorlar. Müslümanlığın hâkim olduğu memleketlerde ve bilhassa Türkiye gibi az çok bir teyakkuz ve intibah asarı gösteren yerlerde, din hissinin azalmasına bunu bir amil ve sebep sayıyorlar. Vatan-i İslami'yi esaret-i ictimaiyeden, tereddidi ve inkırazdan kurtarmak için bir “inkılab-ı fikri”ye lüzum gören pek çok kimselere tesadüf ediyoruz. Kendi zan ve içtihatlarında ciddiyet ve samimiyetlerinden şüphe etmediğimiz bu zevat, yine kendi tabirlerince âlem-i İslam'ın “asrileşmesi” için muhtaç olduğu inkılabların Müslümanlıktan iktibas edilebileceğine ihtimal vermediklerinden doğrudan doğruya Garb'ın efkâr ve kavanin-i ictimaiyesinin kabulüne taraftar oluyorlar. Hâlbuki en müterakki bir İslam memleketi olan Türkiye'de ve bi'n-nisbe bize en yakın bir zamanda bu tarzda bir tecrübe yapılmış ve Tanzimat-i Hayriye ile Garb ictimaiyesinin birçok hükümleri ve nazariyeleri olduğu gibi alınmış idi. Bunu takib eden “Meşrutiyet” de bu tarzda bir “inkılab-i teceddüd” den başka bir şey değildi. Bu inkılabların beklenen menfaatleri temin etmediğini düşünen birçok zevat da onların siyasi ve idari bir şekil ve mahiyette kaldığını görerek memleketin ancak bir fikr ve vicdan inkılabıyla kurtarılabileceğine inanıyorlar. Diğer taraftan ekseriyyet halk daima “muhafazakâr” ve “ananeperest” kalmak istiyor ve böyle bir teceddüd-i inkılabın lüzumunu hissetmiyor. Bilakis, buna tarafdar olanlar asırlardan beri tevali eden hüsrânları ve felaketleri dine ve onun tesiratına atfetmekten hali kalıyorlar. “İslamiyet'in terakki ve tekâmüle mani olduğu” tekrar edilip duruyor ve kuru bir “taassub” ile abes bir “mubalatsızlık” arasında yuyan olan bu iki sınıf halk fikren ve hissen birbirinden uzak yaşıyor. Ve memlekette ve hey'm'ul akibe bir ikilik görülüyor...

Biz, din-i Muhammedi'nin günü, maşeri ve insani bir din ve beşeriat olmak itibarıyla, inkılabat-ı fikriye ve ictimaiyeye karşı mücehhez olduğuna ve tabir-i digerle, hürriyyet-i aklıye ve vicdaniyeyi temin etmekle bu yoldaki teceddüd ve inkılabları bizzat hazırladığına kailiz.³⁰¹

Görüldüğü gibi Hoca Kadri, uğranılan felaketten kurtuluş için girişilen yenilenme çabalarının “âlem-i İslam'ın ‘asrileşmesi’ için muhtaç olduğu inkılabların Müslümanlıktan iktibas edilebileceğine” dair bir yaklaşımla başarılı olabileceğini düşünmektedir. Bunun aksine yapılan yenilenme çabalarının ise uygulamalarda da gözlemlenebileceği gibi, başarısızlığa mahkûm olduğunu söylemektedir.

³⁰¹ Ş. M. Fani, **a.g.e.**, s. 54-55.

Esasen bu konuda Hoca Kadri yalnız da değildir; Mehmed Akif Bey de yenilenme ile tarihî birikim arasındaki irtibatın koparılmasının nelere mal olabileceğini bir şairin dil ustalığı ile şöyle dile getirir:

Dünya koşuyorken yolun üstünde yatılmaz;
Davranmayacak kimse bu meydana atılmaz.
Müstakbeli bul, sen de koşanlarla bir ol da;
Maziyi, fakat, yıkmaya kalkışma bu yolda.
Ahlafa döner, korkarım, eslafa hücumu:
Mazisi yıkık milletin atisi olur mu?
Ey yolcu, uyan! Yoksa çıkarsın ki sabaha:
Bir kupkuru çöl var; ne ılık var, ne de vaha!³⁰²

Mevcut sorunların hiçbir yenilenme çabası olmadan aşılamayacağının farkında olan Akif, bu yenilenmenin “mazi’yi yıkmaya kalkışma”dan yapılması gerektiğini aksi hâlde geçmişe yönelik hücumların aslında geleceği kendi ellerimizle yıkmaya yol açabileceğini bildirir. Bu yenilenme çabasının da mecrasını ve mihrakını belirleme meselesini hayati bir mesele olarak gören Akif, Japonların başarılarının bu konudaki tercihlerinden kaynaklandığını belirtir:

Garb’ın almışsa herif, ilmini almış yalnız,
Bakıyorsun: Eli san’atlı, fakat, tırnaksız!
Fuhşu yok, içkisi yok, himmeti yüksek, gözü tok;
Şer’-i ma’suma olan hürmeti bizlerden çok.
Böyle evlad okutan milletin istikbalı,
Haklıdır almaya aguşuna istiklali.
Yarın olmazsa, öbür gün olacaktır mutlak...
Uzak olmuş ne çıkar? Var ya bir ati ona bak!³⁰³

Şiirlerinin en önemli gündemlerinden birisi Garb ile ilişkimizin esasını belirlemek olan Akif, Garb’tan ilim almak gerektiğini ve fakat ahlakıyatından kesinkes uzak durulmasını hemen her fırsatta vurgular. Zira ona göre, bir şeyin “kıymet”i, bir ihtiyaca tekabül etmesiyle ölçülür. Nitekim “Garb’ın eşyası, eğer kıymeti haizse

³⁰² Mehmed Akif, Safahat, “Gölgeler, Ayet Meali (Al-i İmran, 159)”, İstanbul, 13 Teşrinisani 1335 (13 Kasım 1919), s. 25.

³⁰³ M. Akif, “Süleymaniye Kürsüsünde”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 7, S. 178, s. 339.

yürür/Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!”³⁰⁴ derken Akif’in kastı tam da zeminsiz kıymet iktibasının abesliğini dile getirmektedir.

O, Garb’ı bir mihrak olarak gören ve kurtuluşu onlar gibi olarak elde edebileceğimizi düşünenlerle bilaks yenilenme namına her ne yapılsa yapılsın, onu Garb’a ait gören ve Garb’ta olan her şeyi de düşman olarak belleyen anlayışların ifrat ve tefrit uçlarını oluşturduğunu düşünür:

Mütefekkir geçinenler ne diyor sizde bakın:
“Medeniyet-i tealisi umumen Şark’ın,
Yalınız bir yolu takib ederek kabildir;
Başka yollarda selamet gözetin 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; yani:
İçtimai, edebi, hâsılı her meselede,
Garb’ı taklid edemezsek, ne desek beyhude.
Bir de din kaydını kaldırmalı, zira o bela,
Bütün esbab-ı terakkimize engel hâlâ!”
Gelelim şimdi, ne merkezde avamın hissi...
Şüphe yoktur ki tamamıyla bu fikrin aksi:
Görenek neyse, onun hükmüne münkad olarak,
Garb’ın efkârını, asarını düşman tanımak;
Yenilik namına vahy inse kabul eylememek.
Şöyle dursun o teceddüd ki, dışardan gelecek,
Kendi milliyetinin kendi muhitinde doğan,
Yerli, hem haklı teceddüdlere hatta udvan!
Müşterek hissi budur işte avamın sizde.
Mütefekkirleriniz tuttuğu yanlış izde,
Öyle saplandı ki aldırma bir başkasına.
Hiç o gitsin de dönüp bakmayarak arkasına,
Nasın efkârı -ki efkâr-ı umumiyye odur-
Gitmesin kendi yolundan... Bu nasıl kabil olur?
Açılıp gitgide artık iki hizbin arası,
Pek tabi’i olarak geldi nizam sırası.³⁰⁵

Akif, çok saygı duyduğu ve “seyyah-ı âlem” olarak da bilinen Abdurreşid İbrahim Bey’in ağzından yazdığı bu şiirde, çözümünü de açık bir şekilde gösterir:

Şark’ı baştanbaşa yıllarca dolaştım, gezdim;
Hem de oldukça görürdüm... Kafa gezdirmezdim!

³⁰⁴ M. Akif, **aynı eser**, s. 339.

³⁰⁵ M. Akif, *Safahat*, İkinci Kitap “Süleymaniye Kürsüsünde”, s. 49-50.

Bu Arapmış, bu Acemmiş, bu Tatarmış, demedim.
Müslüman unsurunun hepsini gördüm kendim.
Küçük âdemlerinin ruhunu tedkik ettim,
Büyük âdemlerinin fikrini ta'mik ettim.
İstedim sonra, neden böyle Japonlar yüksek?
Nedir esbab-ı terakkisi? Yakından görmek.
Bu uzun boylu mesai, bu uzun boylu sefer,
Bir kanaat verecekmiş bana dünyada meğer.
O kanaat da şudur:
Sırr-ı terakkinizi siz,
Başka yerlerde taharriye heveslenmeyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;
Çünkü her noktada taklid ile sökmez hareket.
Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini;
Veriniz hem de mesainize son sür'atini.
Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız;
Çünkü milliyeti yok san'atin, ilmin; yalnız,
İyi hatırdı tutun ettiğim ihtarı demin:
Bütün edvar-ı terakkiyi yarıp geçmek için,
Kendi "mahiyet-i ruhiye"niz olsun kılavuz.
Çünkü beyhudedir ümmid-i selamet onsuz.³⁰⁶

Bu şiir, 1908-1912 yılları arasında yayınlanan ve kendisinin de başyazarlığını yaptığı *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yayınlanan tüm yazıların âdeta bir özeti gibidir; bu açıdan da özel bir kıymeti haizdir ve temsil kabiliyeti yüksek bir düşünceler ihtiva etmektedir.

Adını zikrettiğimiz şahısların yanında İslami Tecdid'i yegâne çözüm kapısı olarak gören önemli âlimlerden biri de Elmalılı Hamdi Efendi'dir.

Hamdi Efendi, Paris'te yapılan Afrika-yı Şimali Kongresi'nde Mösyö Rinye Milye'nin sunduğu tebliğin tercümesini yapar ve makaleyi oldukça ayrıntılı dipnot açıklamaları ve şerhleri ile *İslamiyetle Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi?* başlığıyla *Beyanü'l-Hak* dergisinde yayınlar. Hamdi Efendi makalede özellikle Fransa'da yaygın bir şekilde Haçlı Savaşları'nın bakiyesi bir psikolojinin hâkim olduğunu dile getirir. Şimdi de "Asya akvamının medar-ı istinadı yoktur. Bunlar kabiliyetsizliklerinin, za'f ve inhitatlarının tesirat-ı elimesi altında münderis olup gideceklerdir" düşüncesindedirler oysa İslam tarihî tecrübesi bunun böyle olmadığını göstermektedir:

Bir hakikat vardır ki vacibü'l-beyan bilirim. Müslimin ile Mesihîyyinin peyda-yı mearife ettikleri şu fetret-i kasire içinde -muharebat-ı salibiyyenin

³⁰⁶ M. Akif, *aynı eser*, s. 57-58.

intihâsından feth-i Konstantiniye'ye kadar- medeniyet-i İslamiye ve Mesîhiye birbirleriyle pek güzel tanışmışlardı. Bu hususta ise âlem-i İslam unsur-ı müessir, Avrupa âlemi unsur-ı müteessir bulunuyordu... Maddiyat hasebiyle olan ahval bu merkezde idi. Hâlbuki ulum ve adab cihetiyle de Avrupa âlemi tamam üç yüz sene âlem-i İslam'dan iktibas-ı envar eyledi ve bugünkü medeniyet-i Garbiye bu iktibasatın semere-i müstahsalesi demektir.³⁰⁷

Elmalılı Hamdi Efendi'ye göre “son zamanlarda Müslümanların inhitatı, hep medeniyet-i İslamiyenin ruhundan tebaüd etmeleri hasebiyle vaki' olmuştur. Hâlbuki Müslümanlığın gaye-i kemali, bugünkü terakkiyat-ı beşeriyenin pek ve pek çok ilerisinde bir medeniyet-i aliye olduğunda şüphe yoktur.”³⁰⁸

Hamdi Efendi de Said Halim Paşa ile benzer bir yaklaşımla medeniyet-i hazırayı çözüm için bir model olarak görmenin mahzurlarına değinir:

Avrupa'nın mazisine nispetle medeniyet-i hazırasını ve bugün şüubat-ı ulum ve fûnuna masruf olan himemat-ı ciddiyesini biz nazar-ı takdirden dur tutmaz ve birçok şeylerini kendimize almak için her türlü arzudan geri durmaz isek de medeniyet-i hazırayı aksa-yı kemale gelmiş bulmak şöyle dursun, birçok uçurumlarını, hayli uyub-ı hakikiyesini görmekten de kendimizi alamamakta haklıyız. Hürriyet, müsavat ve adaleti nakarat makamında yad eden bir medeniyet, bugün heyet-i ictimaiyenin kuyud-ı hürriyetini tezyid, ebvab-ı şehavatını küşad etmek cihetine doğru 'azim olmakta bulunduğu için bir cihetten tetavülât-ı iktisadiyeye meydan vererek sermayedarana diğerinden ziyade ehemmiyet, zuafa-yı enama haklarından pek dun bir himmet atfetmek suretiyle nizam-ı ictimaiyeyi muvazenesiz hallere sürükleyip götürmekte bulunduğundan Avrupa her devresinde inkılabat-ı ictimaiye tezelzûlatına maruz olagelmektedir.³⁰⁹

Görüldüğü gibi, Elmalılı Hamdi Efendi, Avrupa'nın ilim ve fenler alanında takdire şayan başarılar sergilemesine bakarak, Avrupa'da cari olan iktisadi ve ahlaki düşüklüğü dikkate almadan bir değerlendirme yapmanın yanlışlığına dikkatleri çekmektedir. Ona göre, hayatta muvazenesizliğe yol açan ve toplumda altüst oluşlara sebep olan bir hayat inşa etmiş Avrupa medeniyetinin bu zaaflarının farkında olmak önemlidir.

³⁰⁷ E. Hamdi Efendi, Beyanü'l-Hak Mecmuası, “İslamiyetle Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi?”, S. 24, 22 Safer 1327 (15 Mart 1909), s. 546-64.

³⁰⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, Sebîlü'rreşad, “Müslümanlık Manî-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir”, C. 22, S. 553-554, s. 53.

³⁰⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, “İslamiyetle Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi?”, Beyanü'l-Hak Mecmuası, Sayı 20 [23 Muharrem 1327(14 Şubat 1909)], s. 442, 444.

4. 2. Garbcılık (Baticılık)

“Medeniyet-i hazıra bir seyl-i huruşandır ki mecrasını
Avrupa kıtasında açmıştır, önüne gelen her mevaniyi
bakemal-i şiddet zir ü zeber eder.
Ahali-i müslime bu seylabe-i medeniyete mukavemetten ihtiraz etmelidir.
Hayat-i millilerini ancak bu cereyana tabiiyet ile temin edebilirler.”
Abdullah Cevdet
İctihad, Nisan 1905, s. 70.

II. Meşrutiyet döneminde yayınlanmış hiçbir yazı ya da kitap Abdullah Cevdet’in bizzat tercüme ederek, *Tarih-i İslamiyet* adıyla yayınladığı Reinhart Pieter Anne Dozy (1820-1883)’nin kitabı kadar tartışmaya yol açmamıştır.³¹⁰ II. Meşrutiyet dönemi Baticılığının en önemli mecralarından birisi olan *İctihad* dergisinin amacını anlamak için önemli bir örnek oluşturan bu kitap, tüm dinler gibi İslamiyet’in de kendisini kabul eden toplumların tarihî şartları, tecrübeleri ve inançları ile etkileşim geçirerek birbirinden farklı suretlerde şekil aldığını dile getirir. Ona göre, “bir din diğer dinin yerine ancak ona büyük müsaadeler yapmak şartıyla kaim olabilir”di.³¹¹

Dozy, Avrupa’da yaşanan yeni meydan okumalar karşısında Müslümanların yaşadığı bocalamayı gündeme getirerek; “İslamiyet daha çok müddet devam edecek mi?” şeklinde çarpıcı bir soru sorar ve şöyle devam eder: “Bu soruya diğer bir sual ile cevap veririm: Katoliklik üzerine bir müddet va’d oluyor mu? Akidelerinin arasında o kadar esasi olan fark ne derece büyük olursa olsun yine tarihleri, tekmilleri ve hal-i hazırları nokta-i nazarından bu iki dinin arz ettiği müşabehet-i azime, hayretbahşdır.”³¹²

Dozy metinde, Katoliklik ile İslam arasındaki benzerlikler üzerinden açıklamalarını sürdürür. Bu cümleler, başlangıçta dile getirilen önerme ile birlikte düşünüldüğünde, ‘İslamiyet, tıpkı Avrupa’da Katolikliğin başına gelen şeyin bir benzerini yaşamaya mecburdur; bu değişim sosyolojinin “uyum” kanununun tabii bir sonucudur’ şeklinde anlaşılabilir.

Kuşkusuz Abdullah Cevdet, bu eseri tercüme etmeyi tercih ederken bir amacı vardı

³¹⁰ Kitabın ikinci cildinin sonunda 7 Kanun-i Sani/19096 Şubat 1909 notu var; tüm kitabın sonunda da tercümenin 20 Şubat 1909 tarihinde Mısır’da tamamlandığı notu düşülmüş ancak kitabın ilk sayfasında 1908 olarak kayıt vardır. Dr. R. Dozy, **Tarih-i İslamiyet**, çev: Dr. Abdullah Cevdet, Kütüphane-i *İctihad*, Mısır, 1908.

³¹¹ Dr. R. Dozy, **aynı eser**, s. 685-687.

³¹² Dr. R. Dozy, **a.g.e.**, s. 681.

ve bir yandan mevcut ve yaygın İslam tasavvuruna eleştiri yapmış öte yandan da İslam'dan büsbütün vazgeçmeden 'Garb Medeniyeti'ne katılım için 'içeri'den bir referans bularak Batılılaşmacı önermeleri için destek sağlamış olacaktı.³¹³ Bu düşünce Cevdet'in zihninde yazı hayatının daha başlangıç dönemlerinde şekillenmiş görünmektedir. Cevdet bu eğilimini, 1905 yılının Mayıs ayında yayınladığı bir yazısında açıkça dile getirir: "Uzun tecrübeler sonunda gördüm ki ışıık, Hristiyan dünyasından gelirse Müslüman ruhu ona bütün kapıları kapayacaktır. Biz ki Müslüman damarlarına yeni bir kan akıtmak vazifesini alıyoruz, ilerici prensipleri bizzat İslam müesseselerinden aramalıyız."³¹⁴ Onun dergisine "*İctihad*" ismi verdiği düşünüldüğünde amacının, Müslümanların karşı karşıya bulundukları meselelere yeni yorumlar getirmek olduğunu söyleyebiliriz. O, bu işin bir var olup olmama meselesi olduğunu düşünür.

Cevdet de dönemindeki birçok yazar gibi Müslümanların bir "inhibit" içerisinde olduğunu düşünmektedir. Ona göre eğer inhibitata yol açan sebepleri tespit edebilirsek bu durumu aşmak için gerekli tedbirleri almamız da mümkün olur. Nitekim;

"Alem-i İslam'ın esbab-ı inhibitatı üzerine bir sahife-i tahkikat açıyoruz. Suallarımız şunlardır:

1. Alem-i İslam'ın inhibitatını mucib olan esbab ve ahval nelerdir?
2. Müslümanlara bir hayat-ı taze vererek alem-i İslam'ı inkıraz-ı külliden kurtarmak için en müessir tedbir nedir?"

diye sorularını sıralar ve bu soruların cevaplarını *İctihad*'ın vereceğini taahhüt eder.³¹⁵ Cevdet sonraki sayılarda taahhüdüne sadakat gösterir ve sorunun çözümünde

³¹³ Ne var ki onun yaptığı bu çeviri çok büyük tepki ve eleştirilerle karşılandı. Abdullah Cevdet'in din düşmanı olarak tanınmasının en önemli sebeplerinden biri olarak değerlendirilen bu kitap, Hz. Peygamber'in hayatını marazi psikoloji ile açıklamaya çalışır. Kitap hakkında çok sayıda eleştiri yazısı yayınlandı, kitap yazıldı. Tespit edebildiğim kadarıyla sadece *Sırat-ı Müstakim* Dergisi'nde bu kitap hakkında yayınlanmış 33 yazı bulunmaktadır. Bu yazıların 31 tanesi Manastırlı İsmail Hakkı'ya aittir. Ayrıca Manastırlı İsmail Hakkı'nın "Hakk ve Hakikat" başlığı altında 15 yazısı da *Sırat-ı Müstakim* dergisinin devamı olan Sebilürreşad dergisinde yayınlanır. Bu yazılar daha sonra kitap olarak da yayınlanmıştı. Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi ise Dozy'nin eserine karşı reddiye olarak *İslam Tarihi* adında müstakil bir kitap yazmıştır. Kitap ile ilgili yapılan tartışma metinleri hakkında bkz; *İctihad*'ın *İctihadı*, **Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar**, Haz: Mustafa Gündüz, Lotus Y., Ank. 2008, s. 22.

³¹⁴ Abdullah Cevdet, "**Une Profession de Foj**", *İctihad*'ın Fransızca kısmı, Mayıs 1905, No: 2, s. 88'den nakleden; Şerif Mardin, **a.g.e.**, s. 232-233.

³¹⁵ Abdullah Cevdet, "**Tahkikat-ı İlmiyye**", *İctihad*, C. 1, S. 1, s. 16.

en esaslı rolü “Türklerin kültür seviyesinin yükseltilmesi”ne verir.³¹⁶

Kuşkusuz Batıcı aydınlar, bu kültür seviyesinin yükseltilmesinde Garb’ın ilim birikimini ve anlayışını almanın gerekliliğini özel olarak vurguladılar. Cevdet *Fas Hükûmet-i İslamiyesinin İnkırazı* adlı makalesini, “Zaman zaman-ı terakki, cihan cihan-ı ulum/ Olur mu cehl ile kabil-i beka-yı cemiyet.”³¹⁷ beytiyle bitirirken ilimsiz bir şekilde varlığı sürdürmenin imkânsızlığını en açık bir şekilde vurgular.

Dönemin bilim anlayışı ve tartışmaları dikkate alındığında, Cevdet ve benzerlerinin bilime daha çok da siyasi tahayyülleri doğrultusunda bir işlev yükledikleri söylenebilir. Bu bilim anlayışı özellikle de “biyolojik materyalizm”i esas alan bir bilim anlayışıdır. Çünkü onlara göre, güçlünün yaşama hakkı dışında kimsenin yaşayamayacağı bir kanun, hayat anlayışı var o hâlde biz de bizi güçlü kılacak bir yol bulmalıyız. Bu yol Garb Medeniyeti’nin yoludur ve ancak ilimle tesis edilebilir. Bize düşen de bu yola katılmaktır.³¹⁸ Bu yolu tercih edenler, Hanioglu’nun tespitiyle ifade edersek;

1859 sonrasında ana tezlerini Darwinizm ile de bağdaştıran popüler bilimci hareketi içselleştiren Garbcılık bir yandan bu akımın, yerleşik dinlerin ortadan kalkacağı geleceğin toplumunda “bilimin kendi felsefesini oluşturacağı” varsayımına sahip çıkarken, öte yandan da Jean-Marie Guyau’nun “vecibesiz, müeyyidesiz, bireysel dindarlık” düşüncesini benimsiyordu.³¹⁹

Esasen bu anlayışı benimsedikten sonra doğrudan din ile çatışmak yerine dinin mevcut yorumlanışında bir değişme öngörmek yeterli olacaktı. Zaten Cevdet’e göre, “İslam düşüncesini felce uğratan ve bu suretle cihan-ı feyyazı ilerleme feyizlerini ve tekâmüle uzak bırakan-ezcümle- kadere ve daha bazı dinî akidlere verilen yanlış manalardır. Hâlbuki Müslümanlık, terakki demektir, ittihat demektir, kuvvetlilik demektir, zayıf ve güçsüz olanları himaye etmek demektir.”³²⁰

³¹⁶ A. Cevdet, “*Mémoire Présenté au Congrès International d’Education Sociale*”, Paris 1900’dan nakleden, Ş. Mardin, **a.g.e.**, İst. 2001, s. 226.

³¹⁷ A. Cevdet, “**Karlı Dağdan Ses**”, *İctihad* Kitabhanesi, Orhaniye Mat. İst. 1931, s. 88.

³¹⁸ A. Cevdet, “**Rusya Müslümanları Hakkında**”, *İctihad*, 1 Şubat 1930, S. 290, s. 5331.

³¹⁹ M. Şükrü Hanioglu, “**Din Yok Milliyet Var**” ile “**Vecibesiz ve Müeyyidesiz Bir Ahlak Arasında**”, *Sabah Gazetesi*, 27 Şubat 2011; Erişim: 25 Aralık 2016.

³²⁰ A. Cevdet, “**Cihan-ı İslam’a Dair**”, *İctihad*, 15 Haziran 1932, S. 347, s. 5738.

Kuşkusuz Batıcıların “Avrupa” medeniyetine katılma tercihleri büsbütün sancısız bir tercih değildi ve onların bazıları da bunun farkındaydılar. Hanioglu’nun da dikkat çektiği gibi II. Meşrutiyet, Garbçılığı’nın önde gelen isimlerinden Celal Nuri (İleri) Bey, I. Balkan Harbi sonrasında, bir yandan “Batılılaşırken” öte yandan da “Batı”dan nefret eden, onu “öteki” kategorisinden çıkartmayan yaklaşımı kavramsal bir çerçeveye oturtmaya çalışmıştı. Onun *Şime-i Husumet* başlıklı yazısı bir yandan Batılılaşmanın toplumun en önemli ideali olmasının gerekliliğini diğer taraftan da bu dönüşümün “düşmanlığı hiçbir zaman bir kenara bırakmayacak” Batı’ya rağmen gerçekleştirilmesinin zorunlu olduğunun altını çizmişti.³²¹ “Bu medenilerin dostlukları yalnız imtiyazlar koparmak, siparişler almak gayesini hiç mi geçmeyecek?”³²² diye soran Cevdet de Garb’ın dostluğuna itibar edilmesinin safdil bir tutum olacağının pekâlâ bilincindedir. Avrupa’nın Müslümanlarla sürdürdüğü münasebetin fecaatinin, onların “kuvvet” sahibi olarak “hak” sahibi oldukları zehabından kaynaklandığını anlatırken şöyle der:

Kuvvet hakka tekaddüm etse de hakka temessül edemez. Biz bunu böyle biliriz. Fakat kuvvetin hakka temessül edebildiğini bize göstermeye çalışıyorlar. O halde bunu da öğrenip tatbik etmemiz lazım geliyor demektir. Bu dersi Avrupa medeniyeti Amerikalılar eliyle Japonya’ya 1855 tarihlerinde bir bombardıman tokadıyla verdi. Japonya o günden beri pek iyi ders almıştır ve ders vermeye pek müstaid görünmektedir.³²³

Cevdet, Japonların aldığı dersi bizim de almamız gerektiğine inanır ve esas olarak onun “Garb” medeniyetine katılmaktan kastı da buna istinad eder. Japonların yaptığı neyse bizim de yapmamız gereken odur:

Ben, zayıfın bütün dünya hasmıdır derim. 1840 tarihlerinde Japonya’ya Avrupa bir tokat attı. Fakat bu tokat üzerine, Japonya Avrupa’ya gözünü ve kalbini kapamadı. Bu darbenin hangi pazulardan ve hangi sebab-i kuvvetlerle geldiğini anlamaya koyuldu ve inanılması kolay olmayan bir miktarda, yani defaten 20.000 evladını Avrupa’ya, Amerika’ya tahsile, tedkike gönderdi. Fakat bu 20.000 genç Japon’un ikmal-i tahsil ve tedkik ile Japonya’ya avdeti Şems-i Tali imparatorluğunu ihya etti. Bu genç ve münevver Japonların hiç

³²¹ M. Şükrü Hanioglu, “**Batı ile aşk-nefret ilişkimiz**”, 04 Eylül 2011; (Erişim, 25 Ara. 2016) <http://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2011/09/04/bati-ile-asknefret-iliskimiz>.

³²² A. Cevdet, “**Mazlum Olmak Zalim Olmak Demektir**”, *İctihad*, 15 Temmuz 1327, S. 27, s. 768-788.

³²³ A. Cevdet, **aynı makale**, s. 788.

biri Victor Hugo'ya, Lord Byron'a "aleyhillane" demedi. Hatta ilk defa Japonya limanını bombarde eden amirali bile hürmetle yad ettiler. Avrupa bize bir değil, bin tokat vurdu. Biz uyanmıyorsak kabahat Avrupa'nın mı, yoksa bizim balkabağı kafalarımızın mı? Biz Müslüman olmayan akvamı o kadar istihfaf ediyoruz ki onların üzerimize en parlak zafer ve galebelerini bile mühimsemiyoruz.³²⁴

Ona göre artık anlamalıyız ki başka çare yoktur ve bu konuda oldukça kararlı davranmak gerekmektedir.³²⁵ Cevdet için Avrupa artık bir mihraktır, bir idealdir. Müslümanların içinde bulunduğu hâlin sorumlusu da Avrupa değil kendi inançları, alışkanlıklarıdır:

Avrupa demek tefevvuk demektir: Avrupa ile bizim aramızdaki münasebet kuvvet ile zayıf ve ilim ile cehl aralarındaki münasebet demektir. İşkodra'yı, Manastır'ı Selanik'i TrablusGarb'ı kuvvet aldı, zayıf verdi... Evet, Avrupa bir tefevvuktur. Ona husumet beslemek bizden uzak olsun. Bu halde ben vatandaşlarıma bağırarak derim ki, bizim hasm-ı canımız kendi ataletimiz kendi cehaletimiz, kendi fakirliğimiz, taassubumuz, göreneğe körü körüne bağlılığımızdır. Avrupa'ya muhabbet etmek ilm ü terakkiye, maddi ve manevi kuvvete muhabbet etmektir. Avrupa'nın çalışkan ve şükürgüzar bir şakirdi olmak. İşte bizim rolümüz. Biz onlara ihtiyarımızla dost olmazsak onlar bizi kendilerine dost veyahut zirdest edecekler.³²⁶

Görüldüğü gibi Cevdet'e göre durum son derece açıktır; "Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle, dikeniyile isticnas etmeye mecburuz."³²⁷ Bu medeniyet, "medeni, müterakki, ilerlemiş, sanayileşmiş, şedit bir azim sahibi, fazilet ve irfan sahibi olan" bir medeniyettir. "Kurtuluşumuz ve geleceğimiz ancak bu suretle mümkün olur."³²⁸

Cevdet'in bu yaklaşımdan oldukça farklı bir Batıcı olan ve Cemil Meriç'in iltifatkâr bir şekilde "tarihini tanıyan" bir "allame" diye tarif ettiği Celal Nuri³²⁹ ise Avrupa'ya

³²⁴ A. Cevdet, "**Şime-i Muhabbet**", s. 1984.

³²⁵ Cevdet'in kararlılığını gösteren ilginç bir örnek olarak şu satırlara bakılabilir:

"Öyle bir şedit-i tasim ile çıktım ki yola,
Karşıma çıksa bile seng-i mezarım dönmem.
Bahr-ı zehbar değil, ebr-i şerar-ı bar değil,
Hep yanar dağlar ile dolsa civarım dönmem."

(bkz.; Abdullah Cevdet, "**Yaşamak Korkusu**", *İctihad*/C. 35, 15Teşrin-i Sani-1327/s. 912)

³²⁶ A. Cevdet, "**Şime-i Muhabbet**", *İctihad*, S. 89/ 1329, s. 1983.

³²⁷ A. Cevdet, **aynı makale**, *İctihad*, S. 89/1329, s. 1983.

³²⁸ A. Cevdet, "**Cihan-ı İslam'a Dair**", *İctihad*, 15 Haziran 1932, S. 347, s. 5738.

³²⁹ Cemil Meriç, "**Celal Nuri'nin Türk İnkılabı-I**", Tarih ve Toplum, 1984, S. 9, s. 198.

olan “husumet”imizin gerekliliğini dile getiren ve yoğun tartışmalara yol açan bir yazı yayınlar *İctihad*’da. Avrupalı devletlerin istilacı tutumu karşısında Celal Nuri’nin isyan çılgılığı olarak da tanımlanabilecek bu yazı, “Evet! Belki son derecede barışsever ve sulh-perver bir fert olduğum halde ayrı ayrı bütün Avrupalıları en kuzeyden en güneye kadar elimle kesecek mertebede kendimde coşan bir husumet duygusu duyuyorum.”³³⁰ cümlesiyle onun fevranını ortaya koyar. “Avrupa’ya muhabbet, tasavvur edebileceğim en kötü şeydir” diyen Nuri, daha da ileri gider ve “Husumet fikri yalnız kalbi kalmamalıdır. Mesela ekonomik olarak, yükselme ve yücelme, ecnebilere kurtulacak derecede ticareti geliştirme ve genişletme, husumet fikrinin aşikâr olarak ortaya çıkması demektir.” diye izlenecek yolu gösterir.³³¹ Bu yazı kuşkusuz çok önemli tartışmalara yol açacaktı zira derginin üç önemli yazarından birisi olan Kılıçzade Hakkı’nın kaleme aldığı ve *İctihad*’ın manifestosu olarak değerlendirilen *Pek Uyanık Bir Uyku*³³² adlı yazısını Celal Nuri’ye ithaf etmesinde de görülebileceği gibi, o temsil kabiliyeti yüksek birisidir. Nitekim Celal Nuri’nin bu yazısını *İctihad* dergisinin 88. Sayısı’nda yayınlayan A. Cevdet hemen bir sonraki sayıda bu yazıya cevap verir:³³³ Cevdet “Benim inancım ve ictihadımca muhabbet, husumetten daha kuvvetli, daha faydalı, semereli ve daha feyyazdır.” der ve ekler;

Biz Avrupa’dan ziyade kendi kendimizi tecrim etmeliyiz. Avrupa demek ‘tefavvuk’ demektir... Ona husumet beslemek, benden uzak olsun! Benim bütün husumetim bu tafavvuka müsavi bir tafavvuk ihraz etmemize mani olan cismani ve ruhani ahval üzerine yürür... Avrupa bizim hocamızdır. Avrupa’ya muhabbet etmek ilim ve terakkiye, maddi ve manevi kuvvete muhabbet etmektir. İnsan sevmediğinden en giran-ı kıymet hediye bile kabul etmek istemez. Sevdiğine ise: Hoştur bana senden gelen/Ya gonca gül yahud diken, der... Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle dikeniyile isticnas etmeye mecburuz.³³⁴

II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesini tasnif eden değerlendirmelerde genel olarak Türkçülük akımı içerisinde değerlendirilen önemli isimlerden birisi de Ağaoğlu

³³⁰ Celal Nuri, “*Şime-i Husumet*”, *İctihad*, S. 88., s. 1949-1951.

³³¹ C. Nuri, *aynı makale*, s.

³³² Kılıçzade İsmail Hakkı, “*Pek Uyanık Bir Uyku*”, *İctihad*, S. 55, 21 Şubat 1328, s. 1226-1228; S. 57, s. 1261- 1264.

³³³ Bu ilgi çekici tartışma için bkz.; Ş. Tufan Buzpınar, “*Öteki Üzerinden Hesaplaşma: Celal Nuri ve Abdullah Cevdet’in Avrupa Tartışmaları Hakkında Bir Değerlendirme*”, *DİVAN İlmi Araştırmalar*, sy. 19 (2005/2), s. 151-176.

³³⁴ A. Cevdet, “*Şime-i Muhabbet*”, s. 1979-1984.

Ahmet'dir. Ağaoğlu, Rus Azerbaycan'ında doğmuş, Rus eğitimi almış ve Paris'e giderek tahsilini orada tamamlamıştı. Malta sürgünleri arasında da yer alan Ağaoğlu, sürgünde bulunduğu ve karamsarlığın zirve yaptığı bir dönemde *Üç Medeniyet* isimli bir kitap yazmıştı. Onun Garb ve Şark medeniyetleri hakkında yaptığı değerlendirmeler ilginç bir şekilde, Abdullah Cevdet'in yukarıdaki değerlendirmeleri ile örtüşür. Ağaoğlu da Cevdet gibi, Garb medeniyetini bütün olarak kabul etmemiz gerektiğini gerekçeleriyle açıklar. Ona göre; "Medeniyet gayr-i kabil teczi olduğundan, onu tam almak istemeyenler ona çarpıyor, munkarız oluyorlar. Yüz seneden beri çabalayıp müsbet bir sonuca vasil olamadığımızın sebebi hep budur."³³⁵

Ağaoğlu, her medeniyetin kendine göre ortak bir düşünce ve dimağa sahip olduğunu belirtir. Ona göre ortak bir duyuş tarzı, ortak bir iyi ve kötü, güzel ve çirkin çerçevesi bulunan, "her medeniyetin bir kalbi vardır."³³⁶ Bu yüzden de;

Her şeyden önce samimi olmalıyız; Garb medeniyetinin tefavvuk ve galebesini kabul ve itiraf ediyor muyuz, etmiyor muyuz? Ediyorsak, o galebeyi yalnız ulum ve fûnuna ve hatta bazı siyasi ve ictimai teşkilata atfetmemeliyiz... Garb hayatı hey'et-i umumiyesi ile bizim hayatımızın hey'et-i umumiyesine galebe çalmıştır. Binaenaleyh kurtulmak, yaşamak, idame-i mevcudiyetimizi devam ettirmek istiyorsak, hayatımızın hey'et-i umumiyesiyle-yalnız libasımız ve bazı müesseselerimizle değil kafamız, kalbimiz, tarz-ı telakkimiz, zihniyetimiz itibarıyla de ona uymalıyız. Bunun haricinde halas yoktur.³³⁷

Alıntıda da açıkça görülebileceği gibi Ağaoğlu, tek medeniyet tercihimizin bulunduğunu, bu konuda bir telif arayışının başarısızlıkla sonuçlanacağını düşünmekte, *İctihad* dergisi çevresi ile hemfikirdir.

Yukarıda bahsettiğimiz tartışmaya dönersek, tartışmanın sıcaklığı henüz sürerken Celal Nuri'nin *Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-ı Düvel* adlı kitabı yayınlanır.³³⁸ Nuri, bu kitabında da Avrupa'ya karşı eleştirel tavrını sürdürür. Avrupa için devletler arası ilişkilerde iki farklı hukuk olduğunu ifade ederek; "Biri bizim için, diğeri kendileri içindir. Avrupa vicdan ve insafı bir değil ikidir."³³⁹ Bu yüzden Avrupa sömürgeciliğine

³³⁵ Ahmed Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, İstanbul 1972, s. 14.

³³⁶ A. Ağaoğlu, *aynı eser*, s.

³³⁷ Ahmed Ağaoğlu, *aynı eser*, s. 14.

³³⁸ Celal Nuri'nin eserlerinin kronolojik bir listesi için bkz. Uyanık, s. 241-242, dn. 58.

³³⁹ Celal Nuri, "*Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-ı Düvel*", s. 4.

karşı tüm Müslümanların ortak bir siyaset etrafında hareket etmeleri gerektiğini düşünen Nuri açıkça “ittihad-ı İslam” siyasetini savunur ve aynı adla bir de kitap yayınlar.³⁴⁰ Bu kitapta Müslümanların “tekâmülünü teshil, terakkilerini tergib, esbab-ı tealilerini tahsil zannederim ki Avrupa emperyalistlerinin takarrüb edemeyecekleri medeniyetkar, insaniyetkar bir gaye-i emeldir” diyen Nuri, esas tavrının Avrupalılık fikrine değil Avrupa’nın emperyalizmine olduğunu belirtir. Bu anlamda başkalarının hukukuna tecavüz edilmemesi prensibinden hareketle bütün insanlığın rahat yaşaması için çalışmanın çeşitli sömürge şekilleriyle insanları bir “mal-ı mütekavvim telakki ve Kapitalizm nazariyatının ilerlemesi için gayret eden Avrupalıların idealinden her cihetle daha necip bir gaye” olduğunu belirtir.³⁴¹

Görüldüğü gibi Garb fikirlerine ve onun ulaştığı merhaleye ilişkin bir ihtilaf yoksa da Avrupalıların bizatihi kendilerine ilişkin hisler arasında ciddi yaklaşım farkları bulunmaktadır. Ancak bu fark, idealize edilen ve ulaşılması arzulanan yer hususunda Garb’ın bir mihrak olarak görülmesine mani değildir.

4. 3. Te’lifçilik

“Memleketimizde, gerek medeniyet gerek terbiye bakımından birbirine benzemeyen üç tabaka vardır: Halk, medereseliler, mektepliler. Bu üç sınıftan birincisi hâlâ Aksa-yi Şarki Medeniyeti’nden tamamiyle ayrılamamış olduğu gibi, ikincisi de henüz Şark Medeniyeti’nde yaşıyor. Yalnız üçüncü sınıftır ki Garb Medeniyeti’nden bazı feyizlere mazhar olabilmıştır. Demek ki milletimizin bir kısmı Kurun-i ula’da, bir kısmı Kurun-i vüsta’da, bir kısmı Kurun-i ahir’de yaşamaktadır. Bir milletin böyle üçyüzlü bir hayat yaşaması “normal” olabilir mi? Bu üç tabakanın medeniyetleri ayrı olduğu gibi, pedagojileri de ayrıdır. Üç terbiye usulünü tevhid etmedikçe hakiki bir millet olmamız mümkün müdür?”³⁴²

Ziya Gökalp
(Türkçülüğün Esasları, s. 59.)

İstiklal Şairi Mehmed Akif’in daha önce de alınıtıldığımız tespitiyle ifade ettiği “avareleri bahse katmayacak olursak, memleketimizde iki sınıf halk görürüz: “Ne varsa Şark’da vardır; Garb’a doğru açılan pencereleri kapamalıyız diyenler. Ne varsa Garb’da vardır; harim-

³⁴⁰ Celal Nuri, “İttihad-ı İslam: İslam’ın Mazisi, Hali”, İstikbali, İstanbul 1331 H, s. 7-10.

³⁴¹ Celal Nuri, a.g.e., s. 12-13.

³⁴² Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, Milli İctimaiyyat Kütüphanesi, Ankara 1339, s. 67-68.

i ailemizi bile Garblılara açık bulundurmaliyiz iddiasına kadar varanlar.” Kuşkusuz bu tespitin bağlamı dikkate alındığında Akif, Müslümanların ne Doğu ne de Batı ile sınırlandırılmayacak “başka” bir yaklaşıma sahip olduğunu ifade etmek istemişti. O, “Doğu” yahut “Batı” kavram çerçevelerine hapsedilmiş bir kurgu yerine referansını doğrudan İslami kaynaklar ve kendi tarih tecrübesine istinad ettirmiş ve yaşadığı zamanın karşı karşıya bıraktığı “yeni durum”un farkında olan bir ‘itidal’ önerisinde bulunuyordu.

Bölümün başlangıcında alıntıladığımız Ziya Gökalp’e ait cümlelerle Akif’in yaklaşımı arasında kesişen bir yan olmakla birlikte Gökalp “te’lifçi” olarak tarif edilebilecek bir önerme ile karşımıza çıkmaktadır.³⁴³ Gökalp’in ‘te’lifçi’ olarak değerlendirilmesine itirazlar olsa da yukarıdaki alıntı onun tercihlerini çok açık bir şekilde “te’lif”ten yana yaptığını gösteriyor. Nitekim Şentürk de Gökalp’i te’lifçi çizginin temsilcilerinden biri olarak değerlendirmektedir. Şentürk çalışmasında, te’lifçilerin temelde modernleşme yanlıları olduklarını ve kendi düşüncelerini gerçekleştirmek için fıkıhtan istifade ettiklerini belirtilir. Şentürk’e göre, Osmanlı toplumunda herhangi bir amacı gerçekleştirmek için en verimli yolun bu olduğunu düşünen te’lifçiler bir yandan Fıkıh’ın imkânlarını diğer taraftan da Batılı sosyal bilimlerin imkânlarını bir arada kullanmayı en münasip tutum olarak görmektedirler.³⁴⁴ Ona göre, kültürel ve politik modernleşme ile fıkıh arasındaki gerilimleri uzlaştırmaya çalışan son teşebbüsün sahibi ise Gökalp’tir. Nitekim Gökalp, *İctimai Usul-i Fıkıh* adlı çalışmasıyla fıkıhı öncelikle veya salt İslami hukuk olarak savunan gelenekten ayrılmış ve fıkıhın toplumsal bir bilim olarak gücünü farkedip ön plana çıkarmıştır. Fakat Şentürk’e göre,

Bu toplumsal bilim, ona (Gökalp’e) göre, başta Dukheim’in modern sosyoloji teorileri yardımıyla tekrar canlandırılmalıydı. Bu te’lif fıkıhın ve usul-i fıkıhın Osmanlı toplumunun İttihat ve Terakki tarafından yeniden yapılandırılması için gerekli olan ideolojik taleplerine uyum gösterebilmesi için tasarlanmıştır.³⁴⁵

Gökalp’in *Türkçülüğün Esasları* kitabından yaptığımız yukarıdaki alıntıya yakından baktığımızda, “Medeniyetlerimizi tevhid edebilirsek maarifimizi ve pedagojimizi de

³⁴³ Orhan Türkdoğan, **Milli Kültür, Modernleşme ve İslam**, Üçdal Neşriyat, İst. 1983, s. 105-112.

³⁴⁴ R. Şentürk, **Türk Düşüncesinin Sosyolojisi**, s. 117.

³⁴⁵ R. Şentürk, **a.g.e.**, s. 139.

birleştirmiş, ruhen, fikren mütecanis bir millet olmuş olacağız.” cümlesinde serahaten ifade edildiği gibi Gökalp, “insicamlı bir millet olabilme”nin yolunu, “Uzak Doğu Medeniyeti” (ki İlk Çağ’ın birikimidir), “Doğu Medeniyeti (ki Orta Çağ’ın birikimidir ve İslam ile elde edilmiştir) ve “Batı Medeniyeti” (ki Son Çağ’ın birikimidir ve yalnızca mektepli zümre bazı feyizlerine nail olmuştur) ile oluşan birikimleri ve terbiye usullerini “birleştirmek”le mümkün görmektedir. Bu birleştirme ameliyesini “te’lif” olarak yorumlamakta beis olmadığını düşünüyorum.³⁴⁶ Ancak Gökalp’e göre te’lif, farklı medeniyetler arasında değil bir medeniyetin bünyesinde yer alan farklı kültürel birikimler ile katılınan yeni medeniyet arasında olabilir. Aksi halde Tanzimatçıların düştükleri hataya düşer ve başarısız oluruz. Zira Gökalp’e göre;

Tanzimatçıların büyük bir hatası da bize Şark medeniyetiyle Garb medeniyetinin terkiibinden bir irfan halitası yapmak istemeleriydi. Sistemleri büsbütün ayrı umdelere istinad eden iki makûs medeniyetin imtizaç edemeyeceğini düşünememişlerdi. Hâlâ, siyasi bünyemizde mevcut olan ikilikler, hep bu yanlış hareketin neticeleridir: İki türlü mahkeme, iki türlü darü’l-tedris, iki türlü vergi, iki türlü bütçe, iki türlü kanun.³⁴⁷

Ona göre medeniyet farklı tarihî zamanlarda şekillenmiş “Riyaziyat, tabiiyat, hayatiyat (biyoloji), ruhiyat, ictimaiyat gibi müspet ilimler, sanayie ve güzel sanatlara mahsus fenniyeler”dir;³⁴⁸ bunların ise milliyeti olmaz.

Türkleşmek, İslamlaşmak mefkûreleri arasında bir tearuz olmadığı gibi bunlarla muasırlaşmak ihtiyacı arasında da bir tenazu’ mevcut değildir. Asriyyet ihtiyacı bize Avrupa’dan yalnız ilmi ve ameli aletlerle fenlerin iktibasını emrediyor. Avrupa’da dinden ve milliyetten doğan, binenaleyh bizde de bu menbalardan tahriri lazım gelen birtakım mane’vi ihtiyaçlarımız vardır ki aletler ve fenler gibi, bunların da Garb’dan istiaresi iktiza etmez. O halde her birinin nüfuz dairelerini tayin ederek bu üç gayenin üçünü de kabul etmeliyiz. Daha doğrusu, bunların, bir ihtiyacın üç muhtelif noktadan görülüş safhaları olduğunu anlayarak muasır bir İslam Türklüğü ibda

³⁴⁶ “Te’lif” kavramı hakkında bkz; L. Ma’luf el-Yesui, **el-Müncid fi’l-Lügati ve’l-A’lam**, 47. Bs., Daru’l-maşrik, Beyrut-Lübnan 2014, s. 16.

³⁴⁷ Z. Gökalp, **aynı eser**, s. 58.

³⁴⁸ Z. Gökalp, **aynı eser**, s. 51.

etmeliyiz... Yani bugün Türk milleti Ural-Altay ailesine, İslam ümmetine, Avrupa beynelmileliyetine mensup bir cemiyetten ibarettir.³⁴⁹

Yukarıdaki cümleler gibi Gökalp'in, "Türkçülüğün vazifesi, bir taraftan yalnız halk arasında kalmış olan Türk harsını arayıp bulmak, diğer cihetten Garb medeniyetini tam ve canlı bir surette alarak milli harsa aşılaktır."³⁵⁰ cümlesiyle ifade ettiği yaklaşım da bizim te'lif dediğimiz şeyin ta kendisidir. Gökalp'in önerdiği bu "aşılama" başarıldığı zaman, "Şark medeniyeti dairesinde bulunan Osmanlı medeniyeti, behemehal ortadan kalkacak, onun yerine, bir taraftan da Garb medeniyeti kaim olacaktır."³⁵¹ Zira birbirine zıt iki medeniyeti yanyana yaşatmakta ısrar etmek, bu iki medeniyetin ikisini de birbirini biçimsizleştirmeye ve bozmaya zorlamak demektir. Tanzimatçıların yaptığını bu şekilde değerlendiren Gökalp'e göre, bizdeki mektep-medrese, iki türlü mahkeme vb. ikiliklerinin yol açtığı sorunlar bu durumun tezahürleridir. Zira Gökalp'e göre iki dinli bir toplum olamayacağı gibi iki medeniyetli bir toplum da olamaz.³⁵²

Esasen te'lifçi tutum ile ilgili yapılan tartışmalar dikkate alındığında, bağlamına göre farklı te'lif biçimleri olduğu görülmektedir. Mesela, siyasi ideallerini ve kavram tercihlerini dikkate alarak Yeni Osmanlılar'ı, Şentürk ve Mardin gibi Ziya Gökalp de "te'lifçi" olarak değerlendirmektedir.³⁵³ Oysa aynı Gökalp, kendisini te'lifçi olarak değerlendirmedeği halde, Şentürk onu te'lifçi olarak ele alıyor zira Şentürk'e göre "Gökalp önceki telifçi aydınlar ile aynı doğrultuda, kültürel ve politik modernleşme ile fıkıh arasındaki gerilimleri uzlaştırmaya çalışan en son teşebbüs"ün sahibiydi.³⁵⁴ Nitekim Şentürk, Gökalp'in ilişkiler ve referans ağına bakarak "kendisi gibi iki dünya arasında kalan aydınlara ve Osmanlı Devleti'ne" çözüm olarak önerdiği "ictimai usul-i fıkıh"ın onun telifçi tutumunu yansıttığını vurgular. Şentürk'e göre, Gökalp bu önerisiyle,

³⁴⁹ Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İst. 1918, s. 9-10.

³⁵⁰ Z. Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 41.

³⁵¹ Z. Gökalp, **aynı eser**, s. 39.

³⁵² Z. Gökalp, **a.g.e.**, s. 40.

³⁵³ Bkz, Ş. Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, 1895-1908, İletişim Yay., 2. Bs., İst. 1983, s. 12.

³⁵⁴ R. Şentürk, **a.g.e.**, s. 138.

Fıkhı öncelikle veya salt İslami hukuk olarak savunan gelenekten ayrılmış ve fıkhın toplumsal bir bilim olarak gücünü farkedip ön plana çıkarmıştır. Fakat bu toplumsal bilim, ona göre, başta Durkheim'in modern sosyoloji teorileri yardımıyla tekrar canlandırılmalıydı. Bu telif fıkhın ve usul-i fıkhın Osmanlı toplumunun İttihat ve Terakki tarafından yeniden yapılandırılması için gerekli olan ideolojik taleplerine uyum gösterebilmesi için tasarlanmıştır.³⁵⁵

Şentürk'ün değerlendirmesinde Gökalp'in "telifçi" tutumuna yapılan vurgunun da gösterdiği gibi tanımlama, ilgilenilen mevzunun sınırlarını tayin etmekle yakından irtibatlıdır. Nitekim "ictima-i usul-i fıkıh" konusu ile ilgili Ziya Gökalp'in yazılarına yönelik İzmirli İsmail Hakkı'nın yazdığı eleştirel yazılar bu durumu yansıtmaktadır.³⁵⁶ İzmirli, ictima-i usul-i fıkıh konusu ile ilgili yedi müstakil yazı yazmıştır.³⁵⁷ Onun bu konuda yazdığı ilkyazı, *Talebe-i Ulumdan A. K.* rumuzlu bir okuyucu mektubuna verdiği cevaptır. Cevabı verilmesi beklenen sorular meselenin hangi ana başlıklar etrafında müzakere edildiğini göstermesi bakımından önemli olduğu için bu bölümü alıntılanmak istiyorum:

Sebilürreşad Ceride-i İlmiyesi Hey'et-i Muhtereme-i İlmiyesine; "Usul-i Fıkıh'a ait bazı mesail ve kavaidde müşkilata tesadüf ettim. Usul-i Fıkıh'a pek ziyade merakım vardır. Şüphemi muhterem *Sebilürreşad* vasıtasıyla def etmek istiyorum. Cevapları lütuf buyurulursa memnun ve müteşekkîr kalacağım tabiidir. Suallerim şunlardır:

1-"İlm-i Fıkıh, nef'ü zarara müteallik olan a'mali tetkik etmez; hüsn ü kubha müteallik a'mali tetkik eder", deniyor. Bu mesele muhterem *Sebilürreşad*'ca nasıldır?

2-Fıkıh-ı İslam'ı "menasik-i İslamiye" ve "hukuk-u İslamiye" diye iki mebhas-i müstakille ayırmak doğru mudur?

3-Hüsn ü kubh hakkında ehl-i sünnet mezhebi neden ibarettir?

4-Örf hakkında Ebu Yusuf'un mezhebi nedir?

5-"Mevrid-i nassta içtihadı mesağ yoktur" ve "Örf ile amel nass ile amel gibidir", kaideleri ne demektir?

6-"Bazı fakihlere göre nass örften mütevellid ise mevrid-i nassta içtihadı cevaz vardır", deniyor. Bu ne demektir?

7-Örfün nazar-ı şer'ideki mevkie nedir?

8-Amel-i ehl-i Medine nedir?

9-İcma ve Kıyas esasları nedir? Kıyas, hükmü nassa mı irca etmektedir?

10-Davud Zahiri hayat-i içtimaiyeye karşı mı gelmiştir?

11-İçtihad, örfü intibak ihtiyacından mı doğmuştur?

³⁵⁵ R. Şentürk, *aynı eser*, s. 139.

³⁵⁶ Konu ile ilgili olarak Gökalp'in yazıları için bkz.; Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İçtimaiyat", *İslam Mecmuası*, C. 3, S. 2, (30 Rabiulevvel 1332-13 Şubat 1329), s. 42-43; Gökalp, "İçtimai Usul-i Fıkıh", *İslam Mecmuası*, C. I, S. 3, (14 Rabiulahir 1332-27 Şubat 1329), s. 87.

³⁵⁷ Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Fetava (Iraklı A. K.'nin Mektubuna Cevap)", *Sebilürreşad*, (20 Cemaziyevvel 1332/3 Nisan 1330), c. XII, S. 292, s. 94.

12-İçtimai Usul-i Fıkıh'a ihtiyaç var mıdır? Bi'l-farz ihtiyaç olduğu surette burada ne gibi kavaid hakim olacaktır?³⁵⁸

Sorulara dikkatle bakıldığında, dönemin ana gündem maddelerinden olan değişimin meşruiyeti ve usulü etrafında yoğunlaştığı görülecektir. Bu tartışmaların hemen tamamının “Batı ile nasıl bir ilişki kurulmasının meşru olacağı”na dair tartışmalarla irtibatlı olduğu açıktır. Bizim Doğu-Batı tartışmalarında var olduğunu söylediğimiz “üç tutum” tam da bu zeminde vücut bulmaktadır.

Sonuç

Tezde Türk düşüncesi kavramı ile doğrudan Türkçe ile yazılmış ya da Türkçeye çevrilmiş olan eserlerde yer alan düşünceler kastedilmektedir. Elbette dönemin düşüncelerinin İslami gelenekten, tarihî bağlamdan ve cari tezahürlerden bağımsız bir yaklaşımla anlaşılamayacak girift bir olgu olduğunu dikkate alarak, inceleme konusu ettiğimiz dergilerin vasatına dair bağlamı belirginleştirmenin önemli olduğu görülmektedir. Bu yüzden II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesini anlamının bazı zorluklarla yüzleşmeyi gerektirdiği söylenebilir. Yüzleşmemiz gereken zorlukların sebeplerinden ilki, ulemanın müesses konumuna meydan okuyan bir süreç neticesinde oluşan yeni yapının elverdiği yeni entelektüel mecraların ortaya çıkışı ve yeni aktörlerin yükselişidir. Bir diğer sebep de İslam dünyasının Avrupa devletleri tarafından işgal edilmesi, parçalanması ve ulus devlet yapılarının ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla sözü geçen güçlükleri aşarak meseleyi vuzuha kavuşturabilmek için bir yandan tarihî-sosyolojik tezahürleri ile olgunun tespit edilmesine öte yandan da meselenin kendi “tarihî süreklilik”i içerisinde anlamlandırılmasına ihtiyaç duyan çok veçheli bir yaklaşıma ihtiyaç bulunmaktadır

Bu çerçeveyi esas alan bir yaklaşım bu çalışmanın da bakışını belirlemektedir. Kuşkusuz her sosyo-kültürel yapı ya da sistem öncelikle kendi iç dinamiklerinin bir ürünüdür. Bu kabulden hareketle, II. Meşrutiyet Türk düşüncesi diye ifade edilen dönem, Müslümanlarının zihnî, sosyolojik ve siyasi macerasını da bu çerçeveden

³⁵⁸ Talebe-i Ulumdan: Iraklı A. K., “Fıkıh ve Fetava, Sebilürreşad Ceride-i İlmiyesi Hey’et-i Muhtereme-i İlmiyesine”, SR, (20 Cemazıyelevvel 1332/3 Nisan 1330), c. XII, S. 292, s. 94.

kalkarak anlamayı denemek gerekmektedir. Ancak bu kabul, olguların dış çevre unsurları ile etkileşimi sonucunda farklı biçimler alabileceğinin inkârı anlamına da gelmemektedir. Bu sebeple de zaman zaman bu kabulün gereği olarak özellikle dünyanın farklı bölge ve ülkelerinde yaşananlarla eş zamanlı olarak Osmanlı İslam coğrafyasında yaşananları birlikte görmeye imkân verecek veriler sunmaya çalıştım. Bu gelişmeler on dokuzuncu yüzyılda da Osmanlı ile Avrupalı devletler arasındaki ilişkilerin şekillenmesinde doğrudan belirleyici bir rol oynamaya devam etti. 1878’den sonra da modernleşme ile uluslaşma sürecine uygun olarak bölünme daha da derinleşti. Oluşan yeni söylemleri ve bu söylem doğrultusunda cereyan eden uygulamaları, bir kamuoyu oluşturmaya yönelik yayın faaliyetlerini birbiri ile irtibatlı süreçler olarak okumamız gerekiyor. Dahası Mardin, Tanzimat Fermanı’nın da doğrudan bir “kamu” yaratma hedefine işaret eden bir resmî belge olduğunu ifade etmektedir. Gerçekten de metnin dili dikkatle incelendiğinde, daha önce Osmanlı dilinde sık karşılaşmadığımız atıflar ve kavramlar doğrudan bir muhatap olarak tebaa’nın alındığını göstermektedir. II. Meşrutiyet döneminde daha bütünlüklü söylem çerçevelerine dönüşen birikimle Tanzimat’ın bu birikimi arasında köklü irtibatlar bulunduğu kuşku yoktur. Nitekim Tanzimat Fermanı ile daha bütünlüklü bir çerçeveye kavuşan reformlarla ulemanın yaşadığı dönüşüm, Osmanlı yönetim şemasındaki ‘klasik denge’nin yıkılmasına alenen resmiyet kazandırıyordu

Yapılan reformlarla devleti kurtarmanın yolunu sekülerleşmekte, merkezileşmekte ve gittikçe devletin etki alanını genişletmekte arayan yüksek seviye bürokratlara karşı İslami yenilenmeye inanan ancak giderek artan bir şekilde sosyal statü kaybına uğrayan orta seviye ulemanın, sonraki süreçlerde muhalif bir tutum sergilemelerini bu durumu dikkate almadan açıklayamayız.

Bu durumun doğurduğu en önemli sonuçlardan birisi, bürokratların hâkim kavramsal duruşuna yeni bir yorum geliştiren Genç Osmanlılar’ın İslami temelli bir anayasa projesi önerisiydi. Bu durum, dinî konulara ilişkin meşru konuşma alanının sıradan insanların eline geçmesi gibi gelişmelere yol açtı. Bu insanların amaçları ise Müslümanları harekete geçirmede, emperyalizme karşı bir dayanışma oluşturmada ve ilerleme-medenileşme çabalarını meşrulaştırmada İslami argümanlardan istifade

etmekti.³⁵⁹ Devleti kurtarmak için pratik çözümler arayan aydın kesimin bu tutumu, sonraki süreçlerde de aydınların din ve devlet ile irtibat kurma biçimlerini derinden etkilemeye devam edecektir. Hatta ulemanın gittikçe azalan gücüne paralel olarak açılan boşluğu, gücünü pekiştiren bu aydın kesimi dolduracaktır. Yine de bu durum, aydınların fıkhi büsbütün göz ardı ettikleri anlamına gelmez. Dönemin ıslah teorilerine bakıldığında da görülebileceği gibi aydınlar, muhataplarının muvafakatını alabilmek için fıkıh dilini takip etmeye devam ettiler. Buna karşın fıkıh ile aydınların yeni dili arasındaki gerilim giderek artıyordu.

İçtihat kapısının açılması gerektiğine yönelik tartışmaların bu gerilimi aşmada aydınların talebi olarak dile getirilmesi önemlidir. Çünkü aydınların fikhin sağladığı meşruiyete ihtiyacı vardı. Aynı zamanda devletin de fıkha ve muhalifleriyle aynı dili konuşan itaatkâr ulema ve aydınların desteğine ihtiyacı vardı. Bu nedenle fıkıh, son dönem Osmanlı söyleminin en belirgin unsuru oldu ve muhtelif sosyal ve siyasi tezlerin ifadesinde kullanıldı.

Bu aşamadan sonra ister doğrudan devletin ister bürokrat-aydınların isterse de doğrudan ulemadan birisi olsun karşı karşıya bulunulan sorunların üstesinden gelebilmek için bu vasatı hesaba katmak zorunda kalacaktır. “Büyük soru” olarak adlandırdığımız ve “Nasıl kurtuluruz?” şeklinde dile getirilen soruya verilen cevapların kahir ekseriyetinde, bu durumun etkisi görülebilir. Esasen “devleti nasıl kurtarabiliriz?” diye de tercüme edilebilecek olan bu soruya verilen cevaplarla oluşan miras, II. Meşrutiyet döneminin fikir ve siyaset söylemine de zemin oluşturmuş oldu. Osmanlı-Avrupa devletleri arasındaki değişen ilişkilerin mahiyetini de dikkate alarak, rahatlıkla ifade edebiliriz ki on dokuzuncu yüzyıl ‘*Müslümanlar üzerinde Avrupa nüfuzunun pekişmesi*’ demektir.³⁶⁰

Diyebiliriz ki bir yandan bu *işgale sebep olan gücün niteliği* diğer yandan da *içeride yaşanan zaafın sebepleri* üzerine düşünmeye başlayan Müslümanlar gündemlerini, büyük ölçüde bu sorunların dolayımından oluşturmak zorunda kalmışlardı. Binaenaleyh “kaynaklara dönüş” başlığında yapılan usuli tartışmalar da “siyasete ve sosyolojik sürece ilişkin gündemler” de sözü geçen zeminden bağımsız olarak anlaşılamaz. Nitekim Osmanlı devlet kadroları arasındaki ıslahat yanlılarının

³⁵⁹ Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 180-181.

³⁶⁰ Erik Jan Zürcher, **Turkey, A Modern History**, Third Edition, IB Tauris, London-2004, p. 2.

yaşadığı ve bugünden bakıldığında *kolektif bir Osmanlı kimliği inşasının* tedrici adımları olduğu görülen bir dizi deneyle sonuçlandığını söyleyebiliriz. Bu aydın-bürokrat kesim kriz durumlarında padişahın şahsı dışında ‘birleştirici bir odak’ olarak yeni bir söyleme ihtiyaç duyuyordu. Bu “birleştirici ilke” arayışı sürecinde şekillenen cevaplar içerisinde klasik İslami literatürde birebir karşılığı olmayan yeni kavramlarla karşılaşyoruz. Bir yandan Ferman’da “ümme” ve “vatan” gibi yeni kavramların kullanılması, “devlet ve millet” kavramlarının bir arada dile getirilmesi, Ferman’ın “vatan muhabbeti”ne sevk edeceğine dair beklenti ve elbette diğer yandan metnin genel muhtevası, padişahın şahsı dışında ‘birleştirici bir odak’ ve bir ‘kamu’ oluşturmaya yönelik “yeni bir söylemi inşa etme”yi hedeflemekteydi.

Bu kavramların bir yanıyla *yeni uzlaştırıcı kavramlar* olduğuna değinmiştik. Nitekim kavramların iki özelliğini vurgulayarak meseleye bir ölçüde açıklık kazandırabiliriz. Kavramların niteliklerinden birincisi, İslami çağrışımları dolayısıyla muhatapların dirençlerini zeminsizleştirmeye yaramasıdır. “Millet” ve “medeniyet” kavramları gibi Müslümanların zihin dünyasında belli bir karşılığı olan bu türden kavramlar, yeni bir hayat tarzını kültürel-dinî içeriğinden ayırmak yoluyla meşrulaştırmaya aracılık etmekteydi. Böylece Avrupa medeniyetinin toplum ve hayat tasavvurunu masnetmenin önündeki muhtemel dirençlere karşı, meşrulaştırıcı cevaplar vermenin imkânları hazırlanmış oluyordu. Kavramların niteliklerinden ikincisi ise kavramın “nötr” bir mahiyet gösterdiğine dair algıyı pekiştirecek bir özellik göstermesidir. Mesela, “Doğu” ve “Batı” kavram çifti, herhangi bir inancı ya da eylemi değil bir şeyin fizik konumunu belirten çağrışımlarıyla dilde yer almaktayken, tedricen bir inanç kümesini, bir siyasi kimliği ve tüm veçheleriyle birlikte bir hayat tarzını ve medeniyeti tanımlamakta kullanılmaya başlanacaktır.

Dönemin tartışmalarına yönelik günümüzde yapılan değerlendirmelere bakıldığında, Avrupalı entelektüellerin ve siyaset yapıcılarının kompakt, türdeş ve özel bir Batı kavramı ile ondan tamamen farklı Doğular olarak dünyayı iki kategoriye indirgeyen aksiyomu etki alanını belki her zamankinden daha fazla genişletmiş görünmektedir.

Bu bağlamda Batı, dünyanın en küçük kıtasında doğmuş olmasına karşın geniş tarihî ve coğrafi hatlara sahip mitolojik bir “dev kimlik”tir. Kuşkusuz bu dev kimliği tanımlayan anahtar kavram olarak Batı, herhangi bir kural dizgesine uymayan

olayların zaman ve mekân olarak uyumsuzluklarını ihmal eden yüceltilmiş yapay bir “tarihî inşa” olarak vücut bulmuştu.

Renan’ın üstün Batı rasyonelliğinin tamamen içkin yönüne, kalıtsal ve özcü doğasına vurgu yaparak tanımladığı bu Batı kurgusu, ondan daha önce Hegel tarafından, tarihî evrimin son ve tek yetkin uygarlığı olarak resmedilmişti. Ona göre dünya tarihi, en uzak çevreden merkeze doğru gelen ve bütün kuvvetlerin merkezde toplandığı mimari bir yapı gibidir. Zaman ve yer bakımından en uzak çevre Uzakdoğu, merkez ise Avrupa’dır. Cousin de benzer bir tarihî gelişme anlayışına sahiptir. O da tarihi ilerlemeci bir şema içerisinde değerlendirir ve Cousin de nihai yargısını belirtir; insanın özgürleşme serüveni nihai aşamaya Avrupa’da ulaşmıştır.

Bahsi geçen “Avrupa kimliği ve Batı” tasavvurlarının literatürdeki yaygınlığının yanında bir Avrupa kimliğinin olup olmadığı hatta bir Avrupa’nın var olup olmadığı hâlâ tartışılmaya devam ediyor. Bu ilgi çekici tartışmaya Müslümanların da katıldığını biliyoruz. Bu vasatta *Sırat-ı Müstakim* dergisinde Şark ve Garb kavramları ile tanımlanan varlık alanlarına ilişkin olarak şu kavram çiftlerinin kullanıldığını görmekteyiz: Şark-Garb, Hilal-Salib, Müslüman-Hristiyan, Avrupa-Asya.

Kullanılan kavram çeşitliliğinin de gösterdiği gibi, dergide yazı yazan tüm yazarların hem kendi(lik) algısı hem de Garb-Avrupa-gayrimüslim algısı tekil bir nitelik göstermiyor.

Netice olarak diyebiliriz ki *Sırat-ı Müstakim* dergisinde, günümüzde Doğu-Batı kavram çifti ile ifade edilen muhitleri tanımlamada etkileyici düzeyde zengin bir kavram çeşitliliği bulunmaktadır. Şark-Garb veya Doğu-Batı kavram çiftlerinin kullanımları ise kullandıkları bağlama göre anlam kazanmaktadır

İctihad dergisinde yer alan yazılarda ise genel olarak Doğu (Şark) ile ifade edilen kavramların kullanımında *İctihad* dergisi yazarlarının *Sırat-ı Müstakim* yazarları kadar ölçülerini netleştirmedikleri görülmektedir. Yine de dergi yazarlarının kavram tercihlerini şu unsurların etkilediği söylenebilir.

Dergilerde kullanılan bu kavram farklılıklarının nasıl yorumlanabileceği müzakereye açık olmakla birlikte hem doğrudan değerlendirme konusu yapılan varlık alanında yaşanan tarihî bağlam farkının hem de değerlendirmeyi yapan yazarın öznel

tercihlerinin etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz mezkûr unsurlara ek olarak, bu kavramların kullanıldıkları tarihî bağlamın hem tercih edilen kavram çerçevesini hem de kavramların muhtevasını etkilediğini söylememiz gerekiyor. Bu yüzden, dönemin fikir dünyasının hangi vasatta bu faaliyetlerini sürdürdüklerini açıklığa kavuşturmamız bu bakımdan önemlidir.

Bu bağlamda II. Meşrutiyet dönemi Türk düşünce birikimini, üç ana çizgi hâlinde değerlendirmek büyük ölçüde açıklayıcı bir yaklaşım olacaktır. Bu ayrım temel eğilimler dikkate alınarak yapılmıştır. Zira bu ana çizgilerin bütünüyle birbirinin zıddı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bahsi geçen çizgilerin birisi İslami Tecdit Hareketi'dir. M. Akif, Said Halim Paşa ve Elmalılı Hamdi Efendi gibi çok sayıda âlim ve entelektüelin öncülük ettiği bu çizginin düşüncelerini üç ana başlık altında toplamak mümkündür. Bu önermelerin birincisini 'sömürge karşıtlığı' olarak adlandırabiliriz. İslami yenilenmecilerin ikinci önermesi, Müslümanların mevcut durumdan çıkış için 'ittihad-ı İslam'ı elzem görmeleridir. Üçüncü önerme ise bir 'yenilenme' olmaksızın karşı karşıya olduğumuz krizin aşılamayacağını vurgulamaktadır. Akif, bu yenilenmenin "mazi'yi yıkmaya kalkışma"dan yapılması gerektiğini aksi hâlde geçmişe yönelik hücumların aslında geleceği kendi ellerimizle yıkmaya yol açabileceğini bildirir.

II. Meşrutiyet döneminin ikinci düşünce muhiti ise Garbçılardan oluşmaktadır. Ağaoğlu'na göre ortak bir duyuş tarzı, ortak bir iyi ve kötü, güzel ve çirkin çerçevesi bulunan, "her medeniyetin bir kalbi vardır." Bu yüzden de Garb medeniyetinin üstünlüğünü ve galebesini kabul ve itiraf etmeliyiz. Üstelik bu galebeyi yalnız ulum ve fûnuna ve hatta bazı siyasi ve ictimai teşkilata atfedilemez. Garb hayatı hey'et-i umumiyesi bizim hayatımızın hey'et-i umumiyesine galebe çalmıştır. Binaenaleyh kurtulmak, yaşamak, idame-i mevcudiyetimizi ettirmek istiyorsak, yalnız libasımız ve bazı müesseselerimizle değil hayatımızın hey'et-i umumiyesiyle, kafamız, kalbimiz, tarz-ı telakkimiz zihniyetimiz itibarıyla de ona uymalıyız. Bunun haricinde bir kurtuluş yoktur. Nitekim A. Cevdet de ikinci bir medeniyetin olmadığını, tek medeniyetin Avrupa medeniyeti olduğunu vurgular. Ona göre gülüyle, dikeniyile bu medeniyete dâhil olmaktan başka bir çözüm yolu da yoktur.

II. Meşrutiyet'in üçüncü fikir hareketini de Te'lifçiler olarak adlandırdık. Gökalp'in ifadesiyle özetleyebiliriz: "İnsicamlı bir millet olabilme"nin yolunu, "Uzak Doğu Medeniyeti" (ki İlk Çağ'ın birikimidir), "Doğu Medeniyeti (ki Orta Çağ'ın birikimidir ve İslam ile elde edilmiştir) ve "Batı Medeniyeti" (ki Son Çağ'ın birikimidir ve yalnızca mektepli zümre bazı feyizlerine nail olmuştur) ile oluşan birikimleri ve terbiye usullerini "birleştirmek"le mümkün görmektedir. Bu birleştirme ameliyesini "te'lif" olarak yorumlamakta beis olmadığını düşünüyorum.³⁶¹ Ancak Gökalp'e göre te'lif, farklı medeniyetler arasında değil bir medeniyetin bünyesinde yer alan farklı kültürel birikimler ile katılınan yeni medeniyet arasında olabilir. Aksi hâlde Tanzimatçıların düştükleri hataya düşer ve başarısız oluruz.

Tartışmalara bir bütün olarak bakarak, dönemin ana tartışmalarının değişimin meşruiyeti ve usulü etrafında yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Bu tartışmaların hemen tamamının "Batı ile nasıl bir ilişki kurulmasının meşru olacağı"na dair tartışmalarla irtibatlı olduğu açıktır. Bizim Doğu-Batı tartışmalarında var olduğunu söylediğimiz "üç tutum" tam da bu zeminde vücut bulmaktadır.

³⁶¹ "Te'lif" kavramı hakkında bkz; L. Ma'luf el-Yesui, **el-Müncid fi'l-Lügati ve'l-A'lam**, 47. Bs., Daru'l-maşrik, Beyrut-Lübnan 2014, s. 16.

İKİNCİ BÖLÜM

İCTİHAD DERGİSİNDE DOĞU VE BATI ALGISI

“Avrupa’ya muhabbet etmek
ilm ü terakkiye, maddi ve manevi kuvvete muhabbet etmektir.
Avrupa’nın çalışkan ve şükürgüzar bir şakirdi olmak.
İşte bizim rolümüz.
Biz onlara ihtiyarımızla dost olmazsak
onlar bizi kendilerine dost veyahut zirdest edecekler.”
Abdullah Cevdet
(*İctihad*, 1 Mart 1929)

Giriş

Avrupa’nın Şark fikrini keşfetmeyi hedeflediği *Oryantalizm* adlı meşhur çalışmasında Edward Said, karşı karşıya bulunduğu metodolojik sorunları sıralar ve bu sorunları aştığı oranda da “İngiltere’nin, Fransa’nın ve Amerika’nın Doğu tecrübesini bir bütün olarak almak, tarihî ve entelektüel zemin olarak bu tecrübeyi mümkün kılan şeyi keşf” etmek mümkün olacaktır diye düşünür.³⁶² Said’in bu yaklaşımını ondan yaklaşık yüzyıl önce Abdullah Cevdet’in başka bir şekilde kullandığını söyleyebiliriz. Nitekim Cevdet, Avrupa medeniyetini şekillendirdiğini varsaydığı entelektüel mirası Türkçeye çevirerek,³⁶³ Batı tecrübesini mümkün kılan şeyi keşfetmek istiyordu. Said’den farklı olarak o, bu yolla aynı zamanda “modern fikirleri ve terakki fikrini Müslüman ruhuna sokma”nın bir yolunu bulmuş olabileceğini umuyordu.³⁶⁴ Cevdet’in doğrudan kendi ifadesiyle söylersek, yaptığı bütün faaliyetlerinin amacı “tenevvür ve tenvir”di.³⁶⁵ Kuşkusuz bu ‘tenevvür ve tenvir’ çabasının en görkemli ürünü ise *İctihad* dergisidir.

³⁶² E. Said, **a.g.e.**, s. 4.

³⁶³ A. Cevdet’in Avrupa dillerinden yaptığı çeviriler hakkında yapılan bir çalışma için bkz.; Sevdâ Ayluçtarhan, **Dr. Abdullah Cevdet’s Translations (1908-1910): The Making of a Westernist and Materialist “Culture Repertoire” in a “Resistant” Ottoman Context**, Master of Arts in Translation Studies, Boğaziçi Üniv., İst.2007

³⁶⁴ Bkz., Ş. Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908**, s. 164.

³⁶⁵ A. Cevdet, **Fünun ve Felsefe ve Felsefe Saniihalı**, 2. Bs., Mısır 1906, s. 3.

1. *İctihad* Dergisi

Şerif Mardin'in "ansiklopedizm" akımının içerisinde değerlendirdiği *İctihad*, Namık Kemal ve Yeni Osmanlıların edebi alana egemen olmalarıyla "siyasileşme"ye dönüşen Batılılaşmacı yaklaşımı, Tanzimatçılar gibi tekrar kültürel öncelikli bir zemine taşımayı hedefleyen bir dergi olarak 1904'te Cenevre'de çıkmaya başlar.³⁶⁶ Dergi, uzun soluklu yayın sürecinde farklı sebeplere dayalı olarak yayın periyodu, sayfa sayısı ve ismin altına yazdığı içerik cümleleri bakımından çeşitli değişimlere uğruyor.

Bu çalışmanın zaman sınırını oluşturan 1908-1912 yılları arasında yayınlanan bölümlerini esas aldığımızda, derginin yayın süreci şöyle bir seyir izlemiştir: İlk sayısı 1 Eylül 1904 tarihinde Cenevre'de yayınlanan dergi, başlangıçta ayda bir yayınlanır. Derginin Cenevre'de yayınlanan on ikinci ve son sayısının yayın tarihi Haziran 1906'dır. Bu sayıları "birinci sene" olarak giriş sayfasında tanımlayan dergi Temmuz 1906 tarihiyle Kahire'de çıkmaya başlıyor. Kahire'de çıkmaya başlayan ilk sayıya "1. sayı" olarak sayı numarası veren *İctihad*, 23. sayıya kadar "ikinci sene" olarak tanımladığı bu dönemdeki tüm sayılarını Kahire'de yayınlıyor. 24. sayısı 1 Haziran 1327 tarihiyle Konstantinopol (İstanbul)'da yayına başlıyor ve bundan sonraki tüm sayıları, ayda iki defa olmak üzere, İstanbul'da yayınlıyor.³⁶⁷

Tabloya dikkatle bakıldığında hemen farkedileceği gibi dergi yazılarının sayıca büyük bir kısmı doğrudan kültürel, sosyal ve edebi gündemlerle ilgilidir. Esasen bu durum derginin sahibi ve başyazarı da olan Abdullah Cevdet'in değişim öngörüsü ile uyumlu bir tablodur. Zira Cevdet, Osmanlı'da bir değişimin gerekli olduğu hususunda dönemindeki pek çok kişi ile ortak bir kabule sahiptir. Dahası Cevdet'in düşüncesinde değişim tepeden inme bir şekilde siyasi iradenin yön vereceği bir şey olmaktan çok toplumun farklı katmanlarında karşılık bulmuş bir sosyal ve kültürel temele dayandığı takdirde sağlıklı ve kalıcı olacaktır. Keza Avrupa ile ilgili konuların ve haberlerin derginin ikinci en önemli gündemi olarak yer işgal etmesi de bu durumla ilgilidir. *İctihad* yazarlarına göre değişimin yönü Avrupa'ya dönük

³⁶⁶ Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 163-164.

³⁶⁷ Dergi'nin süreci hakkında bkz., Abdullah Cevdet, **İctihad'ın İctihadı**, yayına haz: Mustafa Gündüz, s. 37-46, ve M. Gündüz; **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları, İctihad, Sebili'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler**, Lotus Yay., Ank. 2007, s. 63-93.; Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 163-183.

olmalıdır. Derginin hemen her döneminin değişmeyen Batıcı bir siyaset gütmeyen gereğine dair kararlı duruşu yukarıdaki tabloya da yansımış bulunmaktadır. Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı ve Rıza Tevfik başta olmak üzere dergi yazarları, farklı yöntem ve öncelikler sıralamasıyla dahi olsa Batılılaşma siyasetinin memleketin içine düştüğü durumdan çıkmak için tek çıkış yolu olduğu hususunda hemfikirdirler.

Tablo 2. 1: *İctihad* Dergisi’nde Yayınlanan Yazıların Konularını Gösteren Tablo

Konular	Sayılar			
	24-50	51-75	76-100	Toplam
Avrupa ile ilgili konular ve haberler	1	16	24	41
Sosyal, kültürel, edebi ve güncel konular	4	15	28	47
Batılılaşma, modernleşme, değişme ve gelişme ile ilgili konu ve haberler	2	2	13	17
Diğer	1	3	10	14
Toplam	8	36	75	119

Tablo: *İctihad* Dergisi Şuun-ı Ecnebiye, Mahkeme-i En’am, Haftaname ve İmzasız yazıların haber ve konu sayılarıdır. Konuların dağılı hakkında bkz. Mustafa Gündüz, *II. Meşrutiyet’in Klasik Paradigmaları*, s. 73.

Osmanlı toplumunun ve kurumlarının içler acısı hâline dair yazı ve haberlerin dergide en çok yer verilen üçüncü gündem olması da Avrupa’ya benzeme tercihinin bir fantezi değil bir mecburiyet olduğuna dair kabulün sonucudur. Özellikle derginin Cenevre ve Kahire’de yayınlanan ilk dönem nüshaları ağırlıklı olarak siyasi gündemler ekseninde şekillenmiş görünmektedir.³⁶⁸ Dergi İstanbul’da yayınlanmaya başladıktan sonra ise gittikçe kültürel, sosyal, felsefi ve edebi mahiyetteki çalışmalar belirgin bir ağırlık kazanıyor. Gündüz’ün de belirttiği gibi “Münif Paşa’nın Mecmua-i

³⁶⁸ **Matbuat-ı Cedide, Mekatib, Tercüme, Neşriyat-ı Cedide, Yeni Kitaplar**, Şiir-Edebiyat Eserleri, İslam Dünyası ile ilgili haber ve değerlendirme yazıları, **İngiltere Hakkında Tedkikat**, *Rusya ve Japonya* ünvanlı yazı örneklerinde olduğu gibi Doğu ve Batı dünyasından haberler ve değerlendirme yazıları, **Kütüphane-i İctihat**, **Ruh-ı Nisa** ünvanlı yazı serisinde olduğu gibi doğrudan kadın tartışmaları ekseninde yazılmış çok sayıda yazı, **İslam’da Vücub-u Teceddüd** ünvanlı yazı örneğinde olduğu gibi İslam’ın mevcut yorumu ve teceddüd hakkında çok sayıda makaleler, *Felsefe Sanihaları* ünvanlı yazı örneğinde olduğu gibi Avrupa felsefelerinden çeviri metinleri dergide sık sık yer alan yazı türleri olarak değerlendirilebilir.

Fünun'da, Ahmed Midhat Efendi'nin roman ve gazete yazılarında gerçekleştirmeye çalıştığı halkı eğitme, kültürel konulara önem ve öncelik vererek halkın kültür düzeyinin yükseltilmesi konuları” Abdullah Cevdet'in de temel önceliğidir.³⁶⁹ İctihad'ın içerik analizi yapıldığında bu kültürel öncelikli gündem ve dil hemen dikkat çekecektir.³⁷⁰ Dahası dergide yer alan siyasi ve güncel konular bile kültürel ve sosyal bir arka plan esas alınarak değerlendirilmektedir. Bu hususta Ş. Mardin'in yaptığı değerlendirme İctihad'ın misyonunu açıklayıcı bir çerçeve sunması bakımından oldukça önemlidir. Onun değerlendirmesine göre, “diyalektik ve tarihî materyalizmin Avrupa'nın entelektüel çevrelerinde bu kadar önemli bir yer tuttuğu bir zamanda Abdullah Cevdet'in... biyolojik materyalizmi görüşlerinin temeli olarak kabul etmiş olması” özel bir tercihe matuftur. Mardin bu “özel tercih”in mahiyetini şu şekilde açıklar:

Avrupa'ya gelişinden sonra Abdullah Cevdet'in yayımladığı ilk kitap Fünun ve Felsefe adıyla çıkan küçük bir ciltti. Kitaba yazdığı "Giriş"te Abdullah Cevdet, amacının "tenevvür ve tenvir"den ibaret olduğunu ifade ediyordu. Eser, Abdullah Cevdet'in sürgüne gönderilmesinden önce meydana getirilmişti ve önsözde İbrahim Temo'ya yapılan atıflardan, Temo'nun, Abdullah Cevdet'in ilgisini konuya çektiğini anlıyoruz. Broşür iki kısımdan oluşuyordu. Bunlardan birincisinde "Nature et Science" unvanlı kitab-ı meşhurun birinci cildinde munderiç Fünun ve Felsefe makale-i intikadiyesinin teşrihan tercümesi" bulunuyordu...

Nature et Science'ı yazan Ludwig Büchner isminde (1824-1899) bir Alman düşünürüydü. Özelliklerinden biri bir doktor olarak yetişmiş olması ve sonradan Alman entelektüel çevrelerinde çok derin yankılar uyandıran materyalizm kavgasında (materialismusstreit) materyalistlerin önderi olarak yer almış olmasıydı. Büchner'in iddialarına göre materyalist dünya görüşü, biyoloji ve öteki müspet bilimlerde 19. yüzyılda keşfedilenlerin mantıki bir sonucuydu. Büchner bu felsefi tutumu Almanya'da dinî dogmaya karşı açtığı mücadelede kullanıyordu. Dr. Abdullah Cevdet'in hayatına baktığımız zaman onun gerçekten Osmanlı İmparatorluğu'nda Büchner'in Almanya'daki işlevine çok benzeyen bir işlev icra etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Fakat Almanya'yı Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayıran geniş mesafeleri (ve bu itibarla Dr. Abdullah Cevdet'in işinin ne kadar daha çetin olduğunu) kullandığı yöntemlere göz attığımız zaman anlayabiliriz. Dr. Abdullah Cevdet'in Osmanlı okurlarının duygularını incitmemek için kullandığı yöntem, İslam fıkıh bilginlerinin sözlerinden hareket ederek materyalizme varmaya çalışmaktı. Çok çapraşık bir mantıki silsile sonunda İslam fıkıh bilginlerinin de tıpkı Büchner'in yaptığı gibi felsefeyi paleontoloji, enoloji, jeoloji, filoloji ve sosyoloji gibi bilim kollarının toplamı saymış oldukları sonucuna varıyordu. Böylece İslam felsefesinin temelinin de bilimsel faaliyet olduğu anlaşıyordu. Abdullah Cevdet'in başlangıç noktası şuydu: Felsefe Allah'ın sıfatlarının bir incelemesi şeklinde

³⁶⁹ M. Gündüz, **a.g.e.**, s. 79.

³⁷⁰ Derginin 24-125. Sayılarının tematik dağılımını gösteren bir değerlendirme için bkz., M. Gündüz, **a.g.e.**, s. 72-75.

ele alınırsa Allah'ın her niteliği insana bilimsel faaliyette bulunmasını emretmektedir.³⁷¹

Cevdet bu kavrayış biçiminin kitlenin dönüştürülmesi için elzem olduğunu daha açık bir şekilde şu önermesinde temellendiriyordu: “İlim havassın dinidir; din avamın ilmidir. Din ile ilmin seyyanen terakki ve tekamül etmesi lüzum-ı ictimaisi bundandır.”³⁷² Kanaatimce Cevdet'in bir din olarak İslam'a yüklediği bu misyon salt pragmatik bir şey olarak da okunamaz nitekim Müslümanlardan elde edemediği yeterli desteği sonraları Bahailik üzerinden aramasına yol açan bir kanaati vardır Cevdet'in. Hanioglu'nun da isabetle tespit ettiği gibi o, dinin toplum için gerekli olduğuna dair inancını hep sürdürmüştür. Émile Boumy'ten mülhem ‘ilim hareretsiz bir nurdur, din nursuz bir hararettir’ sözünü sürekli dile getirmesi, onun dine yüklediği işlevi görmek bakımından önemlidir. Nitekim Cevdet, kendine göre bir dindarlık tanımı yaparken, dinin temel işlevini de “hakikati arama, hakikati düşünme ve hakikati sevmek” olarak belirlemektedir: “Bizim için dindar, yalnız o adamdır ki, hakikati arar, hakikati düşünür, hakikati sever. Dindarlığın bu manasıyla, herkesin dindar olduğu gün din, hem lahuti, hem nasuti müesseselerin en yükseği en derini ve en güzeli olur.”³⁷³

Şerif Mardin, Cevdet'in bu inancının bir yansıması olarak derginin adını *İctihad* olarak belirlemesini, onun “şimdilik, İslami kanallar içinde hareket etmeyi önemli saydığı”nın bir göstergesi olarak yorumlamaktadır.³⁷⁴ Aynı kabulden hareketle Mardin'in değerlendirmesine göre Cevdet'in amacı “içtihat kapısı”nı tekrar açmaktır. M. Gündüz de onun derginin adını *İctihad* koymasını ve bu isimde ısrar etmesini Cevdet'in “İslam dünyasının sorunlarına yeni bir yorum getirme gayreti içinde olduğu”nun göstergesi olarak anlamak gerektiğini belirtir.³⁷⁵ Gerçekten de doğrudan Cevdet'in ağzından alıntıladığı şu cümleler onun bu tespitinin isabetini yansıtan açık bir belge olarak okunabilir:

³⁷¹ Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 168-169.

³⁷² Abdullah Cevdet, “**Hadd-ı Te'dib, Ahmed Rıza Bey'e Açık Mektup**”, 2. Bs., İstanbul, 1912, s. 65-66.

³⁷³ A. Cevdet, “**Din, Du'a ve Halk**”, *İctihad*, 1 Şubat 1932, S. 338, s. 5652.

³⁷⁴ Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 170.

³⁷⁵ M. Gündüz, **İctihad'ın İctihadı**, s. 41.

Samimi emelimiz gerek iç gerek dış boyunduruklardan kurtulmuş, vatandaşlarının hepsinin birlik halinde ve kardeş oldukları, ırk ve din farklarının yok edildiği bir Türkiye görmektir. En az tenevvür etmiş olan unsur Müslüman unsurdur. Bu geride kalışın sebepleri bizce meçhul olmamakla beraber, çalakalem yazılan bir yazıda izahı müşküldür. Fakat kendi içine kapanık ve 'dar manada İslamcı' gözükmeye tehlikesiyle karşı karşıya bulunan İctihad'ın takip ettiği yolun anlaşılabilmesi için bu mevzuda bir söz seylemeden başka mevzulara geçmeyeceğiz. Hayır, itham yanlıştır. Bunu yüksek sesle ilan ederiz. İslam'ın kendine has bir karakteri vardır. İslam bu dini kabul edenleri bir millet haline sokar (il nationalise ses adaptes) ve asırlar boyunca biriken bu kardeşlik duygusu o kadar kuvvetlidir ki, hiçbir şey, müşterek inancın modern ilim ve felsefenin yakıcı ışığında yok olması bile onu sarsamaz.³⁷⁶

“İslam bu dini kabul edenleri millet haline sokar ve asırlar boyunca biriken bu kardeşlik duygusu o kadar kuvvetlidir ki, hiçbir şey, müşterek inancın modern ilim ve felsefenin yakıcı ışığında yok olması bile onu sarsamaz.” önermesi, en azından, bizim tezimizin sınırlarını oluşturan 1912 yılına kadar yayınlanan *İctihad* dergisinin gündemini, dilini ve muhatap algısını şekillendirmiştir diyebiliriz. Bu yüzden, *İctihad* dergisinde “kendi” ve “muhatap” algısını şekillendiren bu zemini göz ardı etmeyen bir değerlendirme yaparak “Doğu ve Batı” tasavvurunu çözümlemek isabetli bir çerçeve oluşturmak için elzemdir.

Eylül 1904 tarih notuyla yayına başlayan *İctihad* dergisinin 29 Ocak 2013 (20 Safer 1331-Kanun-i Sani 1328) tarihine kadar yayınlanan nüshalarındaki yazıların yazarları ve mütercimleri tablosunda görülebileceği gibi esasen dergi Abdullah Cevdet'in sıradışı çabasının ürünü olarak görülebilir. Nitekim bu tarihler arasında yayınlanan toplam 555 yazının 94'ü doğrudan Cevdet'in yazılarından oluşurken, “Belirtilmemiş” olarak tasnif ettiğimiz 324 yazının da hemen tamamının Abdullah Cevdet'e ait olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda 555 yazının 428'i Abdullah Cevdet'e ait olmaktadır. Yani bir anlamda *İctihad*, Cevdet'in düşüncelerini kamuya paylaştığı bir yayın organı işlevi görmektedir. Dergide Cevdet'ten sonra en fazla yazı yazan Celal Nuri Bey'in yazı sayısının dahi sadece 9 olduğu düşünülürse, Cevdet'in dergideki belirleyici yeri daha iyi anlaşılabilir. Yine de belirtmeliyiz ki derginin sonraki yıllarda yayınlanan nüshaları ve çalışmamızın esas aldığı dönemde yayınlanan yazılarının etkileri dikkate alındığında Celal Nuri Bey'in fikirlerinin de

³⁷⁶ Abdullah Cevdet, “**Une Profession de foi**”, *İctihad*, 1 Mayıs 1905, s. 88'den Fransızca'dan çevirerek aktaran Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 170.

Tablo 2. 2: *İctihad* Dergisi Yazarları ve Yazı Sayıları Tablosu

Yazar İsmi	Yazı Sayısı	Mütercim İsmi	Çeviri
Belirtilmemiş	324*	Abdullah Cevdet	6
Diğer (Birer yazı yazan)	134	Abdurrahman Bedirhan	6
Abdullah Cevdet	94	Haydar Rifat	3
Diğer (İki yazı veya çeviri yapan)	12	Salime Servet Seyfi	3
Celal Nuri	9	Celal Nuri	2
Hüseyin Kazım Kadri	7	Hüseyinzade Ali	2
Maryon	6	İsmail Hami	2
Ali Rıza Seyfi	5	Orhan Rıza	2
Ğ. Haldun	5	Ali Rıza Seyfi	1
A. Paşazade S. Fethi	3	Doktor: Orhan Rıza	1
Cenab Şehabettin	3	E.R.	1
H.R.	3	İbrahim Temo	1
<i>İctihad</i>	3	Kırımlı Timurcan	1
Jean Jacques Rousseau	3	M.	1
Manastırlı Bahaeddin	3	Resulzade Mehmet Emin	1
Mithat Cemal	3	Şeyh Muhsin-i Fani	1
TrablusGarblı Arnavut Z. Mehmet Nuri	3	Toplam (17 Mütercim)	42
Abdül Hak Hamid	2		
Toplam	555		

Tablo: *İctihad* Dergisinin Eylül 1904 ile 29 Ocak 2013 (20 Safer 1331-Kanun-i Sani 1328) Tarihleri Arasında Yayınlanan Nüshalarında Yer Alan Yazılar, Mütercimler ve Yazı Sayıları

* “Belirtilmemiş” olarak tanımladığımız şeylerin bir kısmı resim, önemli bir kısmı ise haberdır. Yazıların hemen hepsinin de doğrudan Abdullah Cevdet tarafından yazıldığını söylemek mümkün görünüyor. Dergide yazarı belirtilmemiş bazı yazıların daha sonra Abdullah Cevdet adına yayınlanması da bu iddiamızı güçlendirmektedir. Mesela, “Kahriyyat” ünvanlı şiir önce *İctihad* dergisinin ikinci cildinin 257 ve 258. sayfalarında “1311 Harput” notuyla yayınlanmasına rağmen aynı adlı eser daha sonra 1906 tarihinde Mısır’da Matbaa-i *İctihad*’da basılmıştır. Yine “Tesettür Meselesi”, *İctihad*, 10 Ağustos 1327, no. 29, s. 809-811’da yazar ismi belirtilmeden yayınlanan makalenin de A. Cevdet’a ait olduğu bilinmektedir.

derginin tahlilinde özel bir ağırlığı bulunmaktadır. Bu sebeple derginin Doğu-Batı algısının tahlilinde de mezkûr yazarların belirleyici bir ağırlığının olduğunu söyleyebiliriz.

2. *İctihad* Dergisinde Doğu Algısı

İctihad Dergisi, Osmanlı aydınının karşı karşıya bulunduğu çok boyutlu yenilgi hâlinin nasıl aşılabileceği sorusuna verdiği cevaplardan Batıcı siyaseti tercih eden kanadı temsil etmekteydi. Dergi yazarlarına göre ya mevcut durumu kanıksayarak bir süre sonra tarih sahnesinden silinip gidecek ya da “mevcut medeniyet”in yolunu takip ederek başkalarının merhametine kendimizi terketmeyi bırakıp cehaletimizi ve ehliyetsizliğimizi aşarak helaktan kurtulacaktık.³⁷⁷

Dergide yer alan yazılarda açık bir şekilde birbirinden farklı iki dünya algısı yer almaktadır. Bu dünyalardan birisi “medeni, müterakki, ilerlemiş, sanayileşmiş, şedit bir azim sahibi, fazilet ve irfan sahibi olan” Batı³⁷⁸ iken “Cehalet, fesat, ahlaki zaaf ve nifak, ehliyetsiz, tembel, fakirlik ve mesekenet, taassub, zayıf ve mazlumiyet” hâlinde hayatını idame ettiren tüm Afrika ve Asya ise Doğu olarak tanımlanmaktadır.³⁷⁹ Bu iki dünyanın dışında ayrı bir kategori olarak ise Rusya bulunmaktadır.

Kendisini de Doğu’nun bir parçası olarak gören *İctihad* yazarlarının büyük bir kısmında var olan eleştirel dilin amacı, “medeni, müterakki, ilerlemiş, sanayileşmiş, şedit bir azim sahibi, fazilet ve irfan sahibi olan” Batı’nın uşağı olmuş ve soyu yok olmak üzere olan tüm Doğulu toplumları bu durumdan kurtararak Batı gibi yapmaktır.³⁸⁰ Bu önermemizden de anlaşılabilir gibi *İctihad* dergisi Batılı değerleri ve kurumları benimsemiş olmasına rağmen kendisini Doğulu olarak konuşturuyordu. Ne var ki ‘*İctihad*’ın Doğusu’ behemehâl dönüştürülmesi diğer bir ifade ile Doğu olmaktan çıkarılarak Batılaştırılması gereken bir Doğu’dur. Bu anlamda Doğulu niteliklerden sahip çıkılabilecek şeyler de olsa olsa ancak Japonya modelinde gözlemleyeceğimiz tarzda bir telif olabilir. Yine de *İctihad* dergisinde yer alan Doğu’nun bütünlüklü bir fotoğrafını verebilmek için nitelik esasına göre bir tasnif yapmamız gerekir. Bu nitelikler aynı zamanda *İctihad*’daki Doğu algısını belirginleştirmek anlamına gelecektir.

³⁷⁷ *İctihad*, “**Fas Hükûmet-i İslamiyesinin İnkırazı**”, Nisan 1905, S. 5. S. 70.

³⁷⁸ A. Cevdet, *İctihad*, “**Cihan-ı İslam’a Dair**”, 1 Temmuz 1327, S. 26, s. 767.

³⁷⁹ Doğu algısı hakkında *İctihad*’da yer alan bu nitelermeler için örnek olarak bkz., *İctihad*, S. 4., s. 9-10.; S. 5, s. 70-72.; S. 26, s. 761-767.; S. 27, s. 786-788.; S.268., s. 5232.

³⁸⁰ A. Cevdet, *İctihad*, S. 26, s. 767.

2. 1. Avrupalı ve Rus Olmayan Tüm Eski Dünya

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi *İctihad* dergisinde Doğu kavramı ile “*Avrupalı müterakki memleketler*” ile Rusya’nın dışında kalan tüm Afrika ve Asya kastedilmektedir. Kuşkusuz iklim, iktisadi düzen, inanç, demografik yapı ve dünya sistemi içerisinde işgal ettikleri yer itibarıyla birbirinden oldukça farklı koskoca bir dünyayı ifade eden bu çerçeve oldukça muğlak bir çerçevedir. *İctihad* dergisi çevresinde de bu halkların her birinin durumuna dair yapılan değerlendirmeler büsbütün aynı değildir fakat ya doğrudan Avrupa’nın sömürüsüne, işgaline ve nüfuzuna maruz kalmak ya da böyle bir tehdit altında olmak hasebiyle tüm bu halkların ortak bir kaderi paylaştıkları düşünülmektedir. Dahası bütün bu halkları *İctihad* yazarlarının bir tek kavram altında toplayarak “Doğu” olarak tanımlamalarının mezkûr ortak kader algısı ile yakın alakası bulunmaktadır.

Bu ortak kadere yol açan saikin ne olduğu hususunda da dergi yazarlarının birçoğu benzer bir anlayışa sahip görünmektedir. Cehalet, fesat, ahlaki zaaf ve nifak, fakirlik ve mesekenet, hastalıklar, taassub, zayıflık ve mazlumiyet hali tüm bu halkları “Batı” karşısında ortak bir kadere mahkûm etmektedir. Dergi yazarlarının bu geniş “Doğu” kavramlaştırmasına karşın memalik-i Osmani, Japonya, Hindistan, Çin ve Afganistan ile ilgili değerlendirmelerinde birçok farklılığa da vurgu yapılmaktadır. Bu farklılıkları göz ardı etmemek şartıyla özellikle A. Cevdet özelinden hareketle yine de şunu söyleyebiliriz:

Japonya, Asya'da medeniyet yolundaki ali vazifesini gittikçe daha şuurlu bir şekilde idrak etmektedir. O, yalnız kaleler almayı ve kıtalar fethetmeyi değil, aynı zamanda yeni ufuklar, hakaretkar müstebidler ve onların mekrûh maarif düşmanlığı tarafından ezilmiş olan Asyalılar için ziyadar ufuklar açmayı bilmektedir... Şu halde Japonya hem kılıç, hem meşale taşıyıcıdır. Zorbalara, küstah müstevililere karşı kılıç, ezilenler, zıyasızlıktan solan ve ölenler için ise meşale. Takip edilecek şayan-ı takdir bir misal!³⁸¹

Görüldüğü gibi Cevdet özelinde *İctihad* dergisinin yaklaşımında Asya “istilaya uğramış, kılıç(güç)sız, zıyasızlıktan solan ve ölen” bir durumda bulunmaktadır.

Burada Afganistan için bir başlık açmamız gerekiyor zira gerek bağımsız bir devlet olarak varlığını sürdürmeye devam etmesi gerekse de Afgan Kralının Osmanlı’ya

³⁸¹ Ş. Hanioglu, **a.g.e.**, s. 188.

olan yakın ilgisi dolayısıyla Afganistan'a *İctihad* dergisinde ayrıcalıklı bir verilmektedir. Kabil'de yayınlanan *Siracu'l-Ahbar* gazetesinde Afganistan Emiri Habibullah Han'ın halkına yönelik yaptığı Osmanlı Müslümanlarına yardım çağrısına dair metni *İctihad*'ın 15 Şubat 1327 tarihli nüshasında yayınlanır.³⁸² Metinde Afgan Emiri TrablusGarb'da yaşanan savaş sonrası Osmanlı Müslümanlarının içine düştüğü duruma ilişkin Afgan Müslümanlarını kardeşlik sorumluluklarını hatırlatarak maddi yardım çağrısında bulunur. *İctihad* bu çağrı metninin tamamına dergi sayfalarında yer verir. Daha sonraki bir sayısında Afgan Emiri'nin fotoğrafını tek sayfa içinden herhangi başka bir yazıya yer vermeden *İctihad* dergisi okurlarına hediye olarak yayınlamasından da anlaşılacağı gibi dergide Afganistan'a yönelik sıcak bir ilgi yer almaktadır.³⁸³

İctihad'ın Afganistan'a ve emirine duyduğu bu sıcak duyguları İran şahenşahi için duymadığını derginin ikinci yılının ilk nüshasındaki A. C. imzalı yazıda görebiliyoruz. Özellikle İran şahı ile Osmanlı sultanı arasında benzerlik kurarak, onun da ülkesinin menfaatinin icablarını yerine getirmediğini ve halkına bol bol karşılıksız vaatlerde bulunduğunu söyleyerek bir anlamda Şah dolayımından Osmanlı sultanı da eleştirilmiştir. Bu giriş yazısından sonra *İran'da Islahat ve Nutk-i Şahi* başlıklı tercümede dikkatimizi çeken en önemli şeylerden birisi, tercüme edilen metinden hemen önce dergi adına yazılan takriz yazısında, Avrupa dışında kalan dünyanın “şark” kavramı ile ifade edilmesidir:

Birkaç aydan beri İran'da ahali beyninde “kanun-i esasi” ve meclis-i mebusan istenilmesi türlü türlü halecan ile Avrupa ve Şark gazetelerinde görülmektedir. Fakat Şark ahvaline dair Avrupa gazetelerinin daima ümiden veya sehven bila tahkikat ve gelişi güzel imla-yı sütun ettikleri bizce ma'lum olmasına binaen bu havadisın sıhhati ve adem-i sıhhatinde mütereddit bulunmuştuk.³⁸⁴

Takriz metninde açıkça görüldüğü gibi *İctihad* imzalı yazı, Avrupa dışı dünyayı “Şark” olarak kavramlaştırmaktadır. Kuşkusuz bu kavrama Çin, Japonya, Hind-alkıtasi ve İran ile birlikte Osmanlı ve hinterlandından oluşan tüm İslam dünyası da

³⁸² **Afganistan Emiri Habibullah Han Hazretlerinin Nutk-u Hümayunlari**, *İctihad* 15 Şubat 1327, s. 1002-1004.

³⁸³ Bkz; *İctihad*, 16 Kanun-i Sani 1328, s. 1151.

³⁸⁴ “**İran'da Islahat ve Nutk-i Şahi**”, *İctihad*, Temmuz 1906, İkinci Yıl, S. 1, s. 2.

dâhildir. Derginin diğer yazıları da dikkatle incelendiğinde bunu söylememizde bir beis bulunmamaktadır.

2. 2. Müslüman Doğu

“Ben bu memlekette bir yangın görüyorum;
daimi ve gittikçe mütezayid bir yangın görüyorum.
Bu yangın ateşsizliktir.
Ah bu ateşsizlik bizi ne kadar zalimane yakıyor.
Bizi ne kadar hasis ve mütefessih bir dud ve remada kalb ediyor.”
Abdullah Cevdet
(İman İman, Hak, 20 Nisan 1912)

İctihad yazarlarının genel tasavvurunda her ne kadar sömürüye maruz kalmış tüm Doğu toplumlarının sorunları önemli bir yer işgal ediyorsa da onların asıl sorununun Osmanlı özelinde Müslümanların karşı karşıya kaldıkları sorunları anlama ve bu sorunların çözümü için bir çıkış yolu bulma olduğu muhakkaktır. Dergi yazarları arasında gerek meselenin mahiyetine gerekse de çözümüne dair farklı açıklamalar olsa da Garb’ın mütecaviz siyaseti karşısında derin acılara maruz kalmış bir milletin fertleri olarak, bu yangını söndürmenin imkânlarını aramak hemen hepsinin ortak derdidir.

Cihan-ı İslam’a Dair adlı makalesinde son iki-üç asırdır otuzu aşkın İslam devletinin istiklal ve hürriyetlerini kaybetmelerini, İran ve Türkiye’nin ise gizli-açık, maddi-manevi türden çeşitli sınırlamalar altında kaldıklarını dile getiren Cevdet, Müslümanların geri kalmış, cahil, mutassasıp, fakir, iradesiz, inayetsiz ve himmetsiz oluşlarına vurgu yapar. Müslümanların bu hâline dışarıdan bakan birisinin mevcut hastalığın İslam dininden kaynaklandığını düşünmesine yol açacak kadar feci bir görüntü ile karşı karşıya bulunulduğunu ve hem Müslüman hem de medeni olmak mümkün değildir kanaatinin oluşabileceğini ifade eder. Fakat mesele iyice araştırılınca, bu hükmün hatalı olduğu görülecektir, diyen Cevdet, muhtelif ayet ve hadisleri sıralayarak, emeğin, çalışmanın, hikmeti aramanın Müslümanlar için sıklıkla tasviye edildiği İslam’ın gerilemenin sebebi olamayacağını açıklar. Cevdet Müslümanların geri kalmalarının sebeplerini “istibdad-ı hükümdaran-ı İslam”,

“gaflet veya mümaşat-ı ulema-yı din”, “mesturiyet-i nisvanın aldığı suret-i garibe-i ğayr-i meşru’a” ile “akide-i kaderin fehmi-ğalatı” şeklinde sıralar.³⁸⁵

Müslümanların bu tutumunun altında yatan en önemli sorunlardan birisinin yanlış kader anlayışı olduğunu dile getiren Cevdet’e göre durum şu şekilde izah edilebilir:

Mukadder olan fiil ve vaka değildir. Mukadder, bir fiil veya vakanın mükevvin ve muvakkı’i olan mevad ve eşyanın kendisinden ayrılmayan havasıdır. Mesela ateşe, her kabil ihrak olan mevadi, şeraiti ihtiradın müctemian mevcut bulunduğu her zaman ve mekanda yakmak hassesi mukadderdir. Zehre tesmim etmek hassası mukadderdir. Zehir içerek, bedenine semm idhal ederek müdad-i sem isti’mal etmeyen mesmumen olması müfder olur. Ve ‘*İza câe ecelühüm la yestakdimûn*’ ayet-i kerimesinin hikmet-i baliga ve beligesi o zaman mütecellî bulunur. Şerait-i esasiye-i hayatın inkitası ecel demektir. Ecelden murad-ı samedani ve mukadderiyet-i ecel budur. İlmen ve mantiken başka türlü olmaz. Tabir-i diğerle mukadderat, fitratın “nevamis-i tabiye” denilen kavanin-i tağayyür na-pezirandan ve lisan-ı Furkan’da “sünnetullah” ve lisan-ı kelimada “adetullah” denilen la-teğayyer kavaid-i sermediye-i tabi’iyetden ibarettir.³⁸⁶

Cevdet’in bu değerlendirmesini esas alırsak eşyanın özelliğinin (sünnetullah-adetullah) gereğini yapmamak yüzünden mevcut durum Müslümanların başına gelmiştir. Ona göre Müslümanlar sadece şeklen değil ruhen, aklen ve ahlaken de Müslüman oldukları devirlerde Endülüs, Bağdat, Şam ve Hind medeniyetlerini meydana getirebilmişlerdir dahası şimdi vesayetleri altında bulunduğumuz Avrupa’ya irfan dersi vermişlerdi.³⁸⁷ Oysa ona göre şimdi batıl fikirler, görenekler, ananeler ve hurafeler Müslümanların hayatlarına mutlak olarak hâkim olmuş bulunuyor.³⁸⁸ Hatta sorunu sadece maneviyatla sınırlı görmeyen Cevdet, özellikle sıhhi sorunların artık kontrol edilmesi zor bir reddeye ulaştığını, bu sebeple de “Şark Meselesi” için Avrupalıların herhangi bir telaşa düşmelerine bile gerek yok zira hastalıklar, farkirlik ve sefalet Türkleri kendiliğinden bitireceğini kinayeli bir dille anlatır.³⁸⁹

³⁸⁵ A. Cevdet, “**Cihan-ı İslam’a Dair**”, *İctihad*, 1 Temmuz 1327, S. 26, s. 761-767.; Bu yazı daha sonra genişletilerek aynı adla kitap olarak da basılmıştır: Bkz; **Cihan-ı İslam’a Dair**, *İctihad* Evi, İst. 1922.

³⁸⁶ A. Cevdet, **aynı makale**, s. 765.

³⁸⁷ A. Cevdet, “**Yaşamak Korkusu**”, *İctihad*, 15 Teşrin-i Sani 1327, S. 35, s. 913-4.

³⁸⁸ A. Cevdet, “**Mutmain Değilim**” **Makalesinin Tesirleri**”, *İctihad*, 7 Şubat 1328, S. 53, s. 1192.

³⁸⁹ A. Cevdet, “**Yangın Var**”, *İctihad*, 1 Temmuz 1328, S. 49, s. 1134.

Kazanlı Hacı Ahmed imzasıyla yayınlanan *Rusya Müslümanları* başlıklı makaleden sonra *İctihad* imzalı bir değerlendirmede de Cevdet'in yukarıdaki çözümlemeleriyle benzer şekilde "Müslümanların Rusya'da zulüm ve hakaret gördüğünü söylüyor ve bunu yalnız söylemekle bir faide ümid ediyorsunuz. Müslümanların zulüm ve hakaret görmesi Müslüman olduklarından değil cahil ve tembel olmalarındandır." denilir ve sorun yine din ile değil Müslümanların tutumu ile açıklanır.³⁹⁰

Cevdet'in meseleleri ele alırken kullandığı keskin dilinin belki de en somut bir şekilde görüldüğü yazılarından birisi olan bu makalesinde dile getirdiklerini farklı veçheleriyle başka makalelerinde de gözlemlemek mümkündür. Nitekim *Kastamonu'da Kurun-i Vüsta* makalesi bu iddiamızı temellendirmek için tek başına bile yeterli bir örnektir. Cevdet'in bu makalede kullandığı dil, onun sorunlar karşısındaki hissiyatını yansıtması bakımından da ibretlidir. Derginin Kastamonu muhabirinin gönderdiği iki mektup üzerine yazdığı bu yazıda, tabii ilimler muallimi bazı hocaların talebelerine evrim kuramını anlatmaları dolayısıyla işten el çektirilmeleri ile neticelenen olayı haber verir ve mezkûr olaydan hareketle şu değerlendirmeyi yapar:

Feraset sahibi olanlar için memleketin ve milletin ve bilhassa hükûmetin halini kâfi derecede vuzuh ile gösterir. Bizim itikadımız şu merkezdedir ki; hürriyetsiz bir millet yaşamaz, hürriyet-i fikriye ve vicdaniyenin bulunmadığı bir yerde diğer hiçbir nev-i hürriyet bulunamaz.³⁹¹

Cevdet'e göre Müslümanların mevcut çözümsüzlüğünün en önemli sebeplerinden birisi de bir milletin hakiki kıymeti, o milleti oluşturan fertlerin tabii temayüllerini hesaba katan bir iş bölümü düzeni ile açığa çıkarılabilir. Oysa Osmanlı Müslümanları arasında birkaç yüz kuruş maaş için bütün hayat faaliyetlerini tahdid eden 'memuriyetperestlik' zihniyeti, girişimcilik ruhunu köreltiyordu. Ona göre, "Asr ve zamanın istediği hakiki ve müstemir olan te'ali-i medeni, memuriyetperestlik, bitabir-i diger hükûmetperestarlık ile bir ve aynı zamanda vucud-ı pezir olmak muhaldir. Hakiki medeniyetin olduğu yerde memuriyetperestlik olamaz."³⁹²

³⁹⁰ A. Cevdet, "**Rusya Müslümanları Hakkında**", *İctihad*, Mart 1905, S. 4, s. 9-10.

³⁹¹ A. Cevdet, "**Kastamonu'da Kurun-i Vüsta**", 14 Mart 1329, S. 58, s. 1273.

³⁹² A. Cevdet, "**Yaşamak Korkusu**", *İctihad*, S. 35, s. 916.

Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye adlı makalesinde Celal Nuri Bey de hemen her tarafta savaşmak zorunda kalmış olan Osmanlı'nın bütün enerjisini askerlik alanına teksif etmesi yüzünden yaşadığı ilmî, iktisadi, zirai vb. alanlardaki zayıflamasının doğurduğu çöküş hâlinin bir tasvirini yapar. Ona göre, Osmanlı'nın cihangirlik siyasetinin yol açtığı asker merkezli toplum ve siyaset tasavvurunun üstüne bir de askerleri Türk soyundan gelenlerden seçme geleneği eklenince, Türklerin Osmanlı bünyesindeki diğer milletlere göre zirai, ilmî ve zanaatkârlık bakımından daha zayıf kalması sonucu doğmuş oldu. II. Meşrutiyet İnkılabı da esasen bu toplum sisteminin ve anlayışının değişmesinin bir ürünü olmadığı için yine askerlik kurumunun önderliğinde bir değişimi pekiştirmişti. Oysa Fransa devrimi örneğinde de görülebileceği gibi önce zihniyetlerde bir değişme olur ve siyasi sistem bu değişimin zorlaması ile yeniden şekillendirilirse, o değişimin kalıcı ve iyileştirici sonuçlar doğurması beklenebilir. Ne var ki Osmanlı siyaset ve toplum sisteminin mezkûr karakteri dolayısıyla hem kendi imkânlarını askerî önceliklerle şekillendirmeye hem de komşuları ile ilişkilerinde süregiden bir gerilim ve tehdit algısına yol açmış, bu durum da Osmanlı'nın gerilemesinin (tedenni) asli sebebi olmuştur.³⁹³

Ğ. Haldun imzası ile yayınlanan *Ecnebi Sermayesi ve Bizim Teşebbüsâtımız* başlıklı makalede ise “artık anlaşıldı ki, mevcudiyet-i milliye mevcudiyet-i maliye ile kaimdir.”³⁹⁴ cümlesi ile başlayan değerlendirmede, bunu başaramamış milletlerin, ne kadar şaşaalı bir mazileri olursa olsun, mevcut asırda haritadan silinmesinin mukadder olduğunu ifade eder. Nitekim Afrika ve Asya bu muvazeneyi kuramadığı içindir ki Avrupa işgaline uğradı. Haldun, Osmanlı'nın karşı karşıya bulunduğu kuşatılmışlığın da aynı sebebe mebni olduğunu ifade eder. Avrupa sermayesini ülkeye çekerek bir çözüm bulunamayacağını ifade eden yazar, ancak yerli sermayenin kollarlanması ile bir çözüm yolu bulunabileceğini dile getirir.

Aynı yazar bir başka makalesinde de Avrupa sanayisinin ürünlerinin yerli pazarı doldurduğunu, Osmanlı sanayisinin ise son otuz yıl boyunca Avrupa'daki gelişmeleri takip edemediğinden dolayı rekabet imkânlarını zayi ettiğini ve bu bağımlı ilişkiden çıkamadığı sürece Osmanlı sanayisinin bütünüyle tasfiyeye uğrayacağını ifade eder.

³⁹³ Celal Nuri, “*Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye*”, *İctihad*, 1 Mayıs 1328, S. 88, s. 1088-1093.

³⁹⁴ Ğ. Haldun, “*Ecnebi Sermayesi ve Bizim Teşebbüsâtımız*”, *İctihad*, 1 Haziran 1328, S. 48, s. 1111-1113.

Bahsi geçen kısılcı yarmak için öncelikle bir “fıkr-i millî”ye ihtiyaç olduğunu belirten Haldun, ikinci olarak da fedakârlık yaparak ‘yerli malı’ kullanmayı önerir.³⁹⁵

Bir *İctihad* yazarı olarak Haldun’un millî bir kimlik fikri ile aradığı çözümle Cevdet’in misafirperverlik gibi millî hasletleri bedavet dönemlerinden kalma arkaik alışkanlıklar olarak değerlendirmesi arasında açık bir çelişki görünmektedir. Cevdet’e göre âdet ve alışkanlıkları zaman ve mekân meydana getirir ve şartlar değiştiğinde bu âdet ve alışkanlıklar da aşamaları olarak değişir. Eğer âdet ve alışkanlıklar değişime karşı direnir ve değişmezse toplumun düzenini ve afiyetini bozar. Bu sebeple de ona göre, Türkler arasında cari misafirperverlik gibi devrinin ‘fezail-i zaruriyyesinden’ olan ve zamanımızın şartlarında zemin kaybına maruz kalmış bu türden âdetleri kutsamanın ve onlarla övünmenin beyhude olduğu görülmelidir. Cevdet bunun farkında olmayan ve ‘medeni Avrupa’ya karşı bir ahlaki üstünlüğe sahip olduğunu düşünen mevcut düşünme biçiminin Avrupa karşısında yaşanan aczi derinleştirdiğini iddia eder.³⁹⁶ Ona göre Müslümanlar, Hristiyan âlemine buğz ediyor, husumet gösteriyorlar. Oysa şu an Müslümanların içine düştükleri durumdan Avrupalıları sorumlu görmek yerine kendilerini suçlamalıdır. Çünkü Müslümanlarkendilerinden fersah fersah ‘üstün’ olan Avrupa ile sürdürdükleri ilişkinin “kuvvet ile zayıf” ve “âlim ile cahil” arasındaki ilişki şeklinde tezahür etmesinden kendileri sorumludur.

Benzer bir çıkarıma da Cevdet’in meşhur *Şime-i Muhabbet* makalesinde rastlıyoruz. Cevdet’e göre kabul etmemiz gereken hakikat şudur:

Ben vatandaşlarıma bağırarak derim ki bizim hasm-ı canımız kendi ataletimiz, kendi cehaletimiz, kendi fakirliğimiz, taassubumuz, göreneğe körcesine bağlanmamızdır. Avrupa bizim hocamızdır, Avrupa’ya muhabbet etmek, ilim ve terakkiye, maddi ve ma’nevi kuvvete muhabbet etmektir.³⁹⁷

Cevdet’e göre bu zayıflık kendi zaaflarımızın bir sonucuydu. Ona göre Müslümanların mazlumiyeti, yaşanan zulümlere davetiye çıkaran bir çekim

³⁹⁵ Ğ. Haldun, “**Ma’mulat-ı Dahiliyeyi Himaye**”, *İctihad*, S. 49, s. 1128-1131.

³⁹⁶ A. Cevdet, “**Dilimle İkrar Kalbimle Tasdik Ederim**”, *İctihad*, 28 Teşrin-i Sani 1329, S. 82., s. 1809-1810.

³⁹⁷ A. Cevdet, “**Şime-i Muhabbet**”, s. 1982.

oluşturuyordu. Cevdet'in bu değerlendirmesini özetleyen ifadeyle söylersek; “Mazlum olmak zalim olmak demektir.” Dolayısıyla o mevcut zulmü aşmak, kendi mazlumiyetlerine yol açan sebepleri ortadan kaldırmaya bağlı olabileceği için sorunların çözümünü öncelikle Müslümanların sorumluluğunda görmekteydi.³⁹⁸

Müslüman Doğu'nun en önemli halkalarından biri olan Osmanlı'nın neden geri kaldığı sorusuna cevap arayan dergi yazarlarından biri de Celal Nuri'dir. Nuri, Osmanlı'nın tarihî süreci iyi irdelendiğinde askerlik ekseninde işleyen bir toplum, iktisat ve siyaset düzenine sahip olmasının mevcut sonucu doğurduğunu dile getirir. Ona göre bütün milletler bir anlamda “atavizm” olarak kavramlaştırılabilir bir mirasın etkisinde hayatlarını sürdürürler. “Mizac ve tabiatın, iyi veya fena huyların örfe ecdaddan ahfada intikali ma'nasına” gelen “atavizm”, “bir milletin esbab-ı te'ali ve terakkisini, kezalik esrar-ı tedenni ve inhitatını” derinden etkiler. Türklerin fütuhât ekseninde şekillenmiş düzeni onların bu mirasının en belirgin vâfidir. Ziraat, zanaat ve ticaret yapmaya bir anlamda tenezzül etmeyen bu cengâverlik tutumuna bir de Şark meselesi eklenince, hepten üretim için yeterli insan gücü olmayan Türkler büsbütün çöküş yaşamış oldu. “Temmuz Vak'ası” da (bu ifade ile II. Meşrutiyet'in ilanı kastediliyor) mevcut krizi aşmaya yetmedi çünkü Fransa örneğinde “hazırlanmış bir efkâr-ı umumiye, açlıktan son dereceye gelmiş milyonlarca halk, bunların tarz-ı diyanete, tarz-ı siyasete, tarz-ı idareye mugayir nazariyatı mevcut idi.”³⁹⁹ Bu yüzden de Fransa'da kanlı bir muharebeden sonra hükümdar, hanedan, hükûmet şekli, ruhban, din hatta gündelik hayatın sıradan işleyişini bile etkileyen köklü değişimler oldu. Oysa ona göre bir inkılabdan ziyade bir “darbe-i kuvvet” olarak telakki edilebilecek Temmuz İnkılabı bu türden bir arka plana sahip olmadığı için benzer sonuçlar doğuramamıştı. Mevcut toplum sisteminin köklü bir gelenek hâlinde varlığını sürdürmesi yüzünden Osmanlı Avrupalıların Şark siyasetinin paylaşım nesnesi hâline düşmüş oldu.

Bu değerlendirmenin temel kabullerini paylaşan bir diğer kişi de Kılıçzade İsmail Hakkı'dır. Hakkı, Batıcılaşma siyasetinin bir nevi manifestosu sayılan *Pek Uyanık Bir Uyku* başlıklı yazısında, mevcut toplumsal gerçekliği değiştirme arzusuyla birlikte yeni bir “ethic” oluşturma isteğini de ortaya koymaktadır.⁴⁰⁰ Bu manifesto,

³⁹⁸ A. Cevdet, “**Mazlum Olmak Zalim Olmak Demektir.**”, *İctihad*, S. 27; s. 786.

³⁹⁹ Celal Nuri, “**Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye**”, *İctihad*, 1 Mayıs 1328, S. 46, s. 1088-1097.

⁴⁰⁰ Yeni bir ethic oluşturma isteği ve bu talebe karşı tepkiler hakkında bkz; Ş. Hanioglu, **a.g.e.**, s. 383.

kadın-erkek ilişkilerinden eğitimin üretim merkezli yapılandırılmasına, tüketim kültüründen kanaat anlayışının dönüştürülmesine, tevekkül anlayışının aktif ve katılımcı bir şahsiyete evrilmesinden medreselerin Batı tarzı üniversite modeliyle yer değiştirmesine, infak ve adak adama, kurban kesme gibi tasadduku orduya, Dar'ul-aceze'ye vermenin daha önemli ve dindarane bir eylem olacağı hususunda bir zihniyet değişmesine değin esasında yeni bir insan ve yeni bir ahlak inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu değişim projesinin toplum nezdinde karşılık bulmasına mani olabileceği varsayılan meşihat makamı, tekke ve zaviye gibi kurumlar ile meşayih ve ulema ile ilgili de daha akli ve pratik ihtiyaçlara göre şekillenmiş bir vazife yönergesi oluşturulmasını öngören Hakkı, Cuma hutbelerinin gündemini de dilini de bu çerçevede yeniden şekillendirmeyi önermektedir.⁴⁰¹ Alfabe değişimini de öngören Hakkı'nın değişim programı açıkça yeni bir insan yetiştirmeyi, bu insanın da Batı'daki değişimin benzerini burada gerçekleştirecek zihniyete ve donanıma sahip olmasını öngörmektedir. *Pek Uyanık Bir Uyku*'nun herhangi bir yazı olmanın ötesinde Batıcı siyasetin Cumhuriyet döneminde yapılan devrimlerin taslağını önceden çizmiş bir projeksiyon olarak görülmesi gerekir. Bu projeksiyonun Müslümanların ahvaline ilişkin neleri sorun olarak gördüğü, bunların yerine nelerin mutlaka kazanılmasını beklediği şeklinde okumanın uygun olacağını düşünmemiz gerekir. Böylesi bir okuma, *İctihad*'ın esasen bir zihniyet dönüşümüne ihtiyaç duyduğunu, ihtiyaç duyulan bu zihniyetin de Batı'da başarısı ispatlanmış bir ahlak ve insan inşasıyla sağlanabileceğini çıkarsamamıza imkân sunacaktır. Nitekim derginin sayfalarında yer verilen resimler ve karikatürlerden hareketle bile bu yargıya varmak mümkündür. Kıyafetleri ile alay edilen Doğu kadınının önüne model olarak konulan Batı'nın modern kadın kıyafetlerini giymiş bakımlı ve zarif kadın imgelemi, bu durumu oldukça açık bir şekilde karikatürize etmektedir. Aşağıdaki karikatürde de görülebileceği gibi modern kadınlara “yeniler” nitelemesiyle şaşkınlık içerisinde bakan ve cadı olarak tarif edilen bakımsız iki kadının kendisini karşısındaki kadınlar gibi tahayyül dahi edemediklerine dikkat çekilmektedir. Kendi eşinin onu bu hâlde görse yadırgayacağını düşünen iki kadının arka planda ahşap evleri ve minare görüntüsünden oluşan bir zeminde verilmesi de “cadı” olarak nitelenen kadınların kimliklerine dair bir çağrışım imkânı vermektedir. Dergideki karikatürün altında

⁴⁰¹ Bkz. Kılıçzade Hakkı, “*Pek Uyanık Bir Uyku*”, *İctihad*, 21 Şubat 1328, S. 55, s. 1226-8; *İctihad*, 7 Mart 1329, S. 57, s. 1261-4. Ayrıca tezin sonunda Ek 2'de metnin tamamını vermiş bulunuyoruz.

verilen diyalog şu şekildedir: “Birinci cadı: Amanin şu yenilere bakın! İkincisi: Üstüme iyilik sağlık! Bizim efendi beni bu halde görse ne der!..”

Karikatür 2. 1: *İctihad* Dergisinde Yayınlanan Eski ve Yeni Kadın Konulu Karikatür

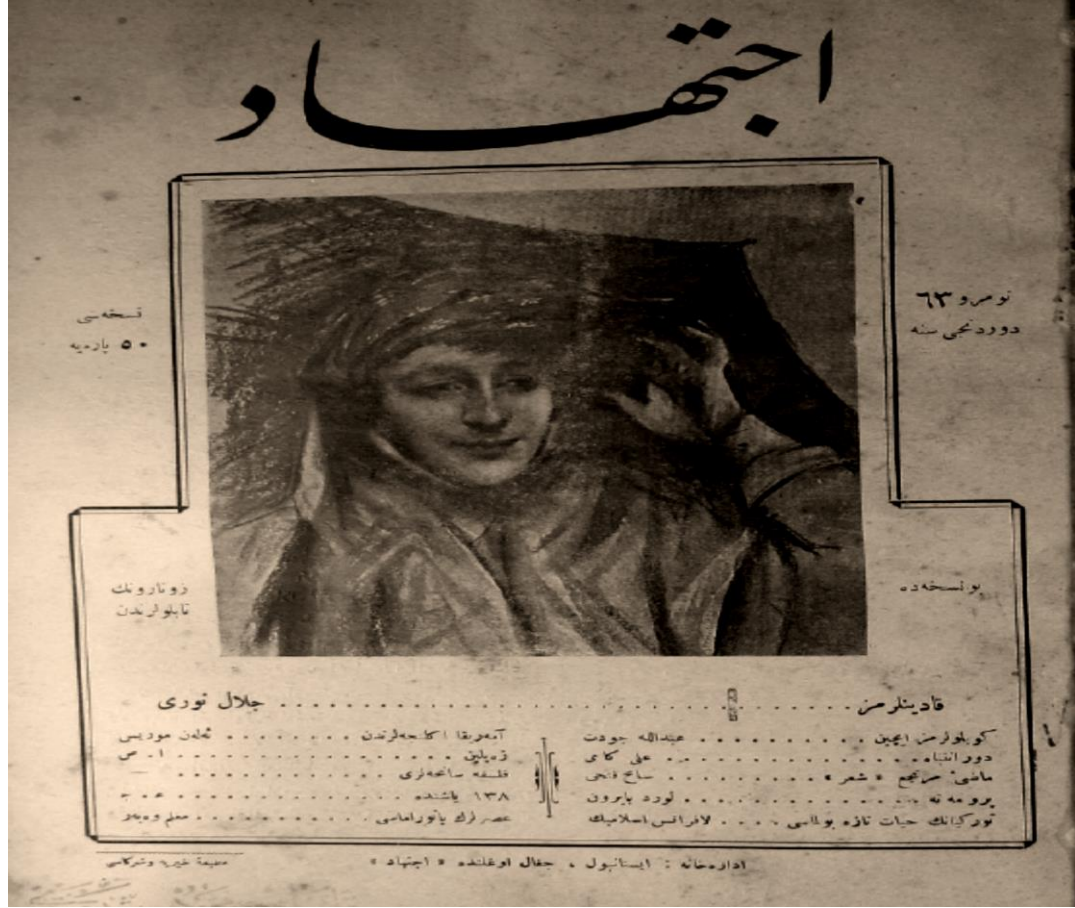


Kaynak: Karikatür *İctihad* dergisinin 16 Kanun-i Sani 1328 tarihli 50. Sayısında arka kapakta yer almaktadır.

İctihad'ın 63. Sayı'sının aşağıdaki kapağında yer verilen kadın imgesinde ve Celal Nuri Bey'in *Kadınlarımız* başlıklı kitabının tanıtımını yapan iç sayfalardaki mündericad, Müslüman kadınlarının içinde bulundukları durum taaddüd-i zevcat, boşanma, tesettür, kadının toplumsal görevleri, kadın ve iktisat, Türk kadını ve tereddijat-i bedeniye ve ruhiye, kadınların alem-i medeniyetteki rolü, bizimle Avrupa'nın mukayesesi, tereddijat-ı ahlakiye, çare-yi halas ve istihlası, adem-i muaşeretin sebepleri gibi başlıklar altında ele alınmaktadır. Bu başlıklar Müslüman kadının hâlini sorunlu gören bir yaklaşımın göstergeleridir. *İctihad*'ın yaklaşımına

göre Müslümanların içinde bulundukları yenilgi gerçeği ile bu durum arasında da doğrudan bir irtibat bulunmaktadır.⁴⁰²

Fotograf 2. 1: *İctihad* Dergisinde Yayınlanan Kadınlarımız Ünvanlı Resimdir.



Kılıçzade özellikle de Balkan savaşlarında ortaya çıkan mağlubiyetin sebepleri hakkında yazdığı makalede Osmanlı Müslümanlarının neden yenildikleri hususuna odaklanır. Ona göre yarım asır öncesine kadar Osmanlı Müslümanlarının önünde diz çöken, söz söylerken yüzüne bile bakmaya cesaret edemeyen Bulgarlar, Sırp, Yunan ve Karadağlılar karşısında daha önce yaşanmamış bir utanç verici mağlubiyet yaşamak şunu göstermiştir ki sorunları sadece hamasetle çözmek mümkün değildir. Kılıçzade, hakikat ne kadar acı olursa olsun yine de onunla yüzleşmek gerektiğini ifade eder. Ona göre bu mağlubiyetin maddi ve manevi olmak üzere iki ana sebebi bulunmaktadır. Maddi sebeplerin en önemlisi, çağın teknolojik imkânlarından istifade edilmesi yoluyla elde edilmesi gereken silahlardan ve bu silahların

⁴⁰² Bkz., Celal Nuri, “Kadınlarımız”, *İctihad*, 25 Nisan 1329, s. 1359-1362.

kullanılması esasına dayalı harp sanatlarından mahrum olmaktı. Yeni silah ve savaş donanımına sahip olmayan, dünyanın gidişatının farkında olmadığı için de hamasetle cephede savaşılmaya kalkışan Osmanlı askerlerinin yenilgileri kaçınılmazdı. İkinci olarak da “nizam-ı umumi-i alemin esası gibi orduların esası da bir kıble üzerine konulmuştur... Herkes o kibleye teveccüh etmeye mecburdur. Zira o kıble bir gaye-i millidir. Ve bu o milletin derece-i tenvirine göre ya hey’et-i umumiyesinde ve yahut hükümdar denilen bir şahsiyetde tecelli eder. Türklerin âleminde kiblegah olmak en ziyade padişahlar içindir.”⁴⁰³ Padişahların orduların başında savaştıkları ve istikamet belirsizliği yaşamadıkları dönemlerde başarıdan başarıya koşan Osmanlı, bu önderlik ve istikamet tayin etme liyakatini gösteren idarecilerden mahrum olduğu için de yenilgi üstüne yenilgi yaşamaktadır. Milleti ve ordusu istikametsiz ve donanımsız bir milletin geldiği bir noktadır Osmanlı’nın durumu. Mağlubiyetten dolayı suçlu aramak ve bahanelere sığınmak yerine doğrudan mağlubiyete yol açan sebeplerin anlamaya çalışılmasını öneren Kılıçzade’ye göre mağlubiyet “... cehlden, açlıktan, vesait-i nakliyenin yokluğundan, emirsizlikten, kumandansızlıktan ve nihayet bir fikir ve maksadın hükümran olmamasından ileri gelmiştir.”⁴⁰⁴

Görüldüğü gibi *İctihad* yazarları kendi hâllerini bir yandan bir zihniyetin, bir yandan da bir hayat tarzının sonucu olarak ortaya çıkmış bir hâl olarak değerlendirmektedirler. Özellikle yönetim ve yönetici sorunları ile çepere alınmış ve toplumsal olarak üretkenliğini kaybetmiş bir millet olarak Müslümanların yaşadığı sorunların çaresi de yine bu esbabı ortadan kaldıracak vasıtlara ve usullere müracaatla bulunabilir.⁴⁰⁵

2.3. Bir Terkip ve Model Olarak Japonya

Cevdet, Avrupa ile Müslümanlar arasında var olduğunu kabul ettiği sorunun çözümüne dair de çeşitli değerlendirmeler yapar. Onun düşüncesine Jön Türk

⁴⁰³ Kılıçzade Hakkı, “Neden Mağlub Olduk?”, *İctihad*, S. 56, s. 1242-6.

⁴⁰⁴ K. Hakkı, aynı makale, s. 1246.

⁴⁰⁵ İdealsizliğin ve hedefsizliğin bir toplumun hayatında yol açacağı çaresizlik hakkında *İctihad*’da yayınlanan başka bir makale için bkz.; A. Cevdet, “Teşhis ve Tedavi”, *İctihad*, 1 Haziran 1328, S. 48, s. 1119-1121.

birikiminden miras olarak kalan Batı'nın üstünlüğünü temin eden yenilikleri benimseme ve fakat bu yenilikleri Doğu'ya ait eski toplum düzeninin kültürel ve manevi değerleriyle bir terkipte eritme düşüncesi, Japonya örneğinde başarılı olmuş kabul ediliyordu. Zaten Jön Türklerden farklı olarak Cevdet, terkinin bir yanını oluşturan “eski toplum düzeninin kültürel ve manevi değerleri” ile Osmanlı tecrübesinden çok, başka Müslüman halkları ve daha çok da Japonya'yı anlamaktadır. Hanioglu'nun “bağdaştırıcı Batıcılık” olarak kavramlaştırdığı Cevdet'in bu tutumunda hiç kuşkusuz Japonya başarılı bir örneklik teşkil etmektedir. Nitekim onun Japonya hakkındaki değerlendirmeleri, onun Japonya modelini nasıl algıladığını apaçık göstermektedir. Cevdet'e göre Japonya, Asya'da medeniyet yolunda yüce bir vazife icra etmektedir. Onun icra ettiği bu vazife sayesinde Asyalılar için ziyadar ufuklar açılmaktadır. Cevdet için Japonya; zorbalara, sömürgecilere karşı kılıç, ezilenler, zıyasızlıktan solan ve ölenler için ise meşaledir. Bu sebeple Cevdet, Garb karşısında ağır sorunlar yaşayan bizim gibi toplumlar için Japonya'yı takip edilecek şayan-ı takdir bir misal olarak verir.⁴⁰⁶

Cevdet'in Japonya'yı “takip edilecek şayan-ı takdir bir misal” olarak görmesi esasen dönemin Osmanlı aydınları için istisnai bir örnek değildi. İslamcılardan Batıcılara hemen her fikir mahfilinde Avrupa karşısında sürekli yaşanan yenilgilere bir son verilebileceğini gösteren Japonya'nın Rusya karşısında aldığı galibiyet, büyük bir heyecanla karşılanmıştı. Osmanlı aydınları arasında da durum böyleydi ve Japonların başardığını Osmanlı'nın da başarabileceği kanaati güçlü bir motivasyon birikimine yol açmıştı. Aydınlar arasında meydana gelen bu heyecanın sonraki dönemlerin şekillenmesinde derin etkileri olduğunu bugün daha yakından biliyoruz.

Birçok aydın gibi *İctihad* dergisinde yazı yazan aydınlar da Japonya'nın başarısının ardında nelerin bulunduğu hakkında ilgilerini yoğunlaştırıyor bu hususta çeşitli değerlendirmeler yapıyorlardı. *İctihad*'ın başmuharriri Abdullah Cevdet de Japonya'nın başarısının sebepleri hakkında yaptığı değerlendirmelerde iki hususun altını çizmekteydi. Bu sebeplere dair Cevdet'in tespitleri aynı zamanda onun Doğulu toplumların yaşadığı krizi hangi esaslara istinad eden bir siyasetle çözebileceklerine dair birer tespit olarak görmemiz gerekir. Nitekim onun çözümüne dair Hanioglu'nun

⁴⁰⁶ A[bdullah] D[jevdet], “**Le Japon Porteur du Flambeau**”, *İctihad*, No. 5, Nisan 1905, s. 77'den çevirerek aktaran; Ş. Hanioglu, **a.g.e.**, s. 188

kavramlaştırdığı “bağdaştırıcı Batıcılık”la ilgili tespitleri de bizim bu görüşümüzü teyit etmektedir. Hanioglu’nun Jön Türklerin çoğunda bulunan Batı’daki yenilikleri almak ve geleneksel değerleri muhafaza ederek bu ikisinden bir terkip oluşturmak şeklinde çerçevelediği formülasyonun bir ucu Batı’ya diğer ucu Doğu’ya açılan bir eklektik tutumu benimsemeyi gerektiriyordu. Gerçekten de Cevdet’in yaklaşımında bu ikili beslenme kaynağının terkibinden oluşmuş bir Japonya algısı olduğu görülmektedir. Zira Cevdet’e göre Japon başarısının ardında yatan iki ana istinadgâh noktasından birisini Batı’ya gönderilen ve orada elde ettikleri müktesebatla dönerek ülkelerini her alanda imar eden genç nesillerin çabaları oluştururken diğerini de Japonların yüksek ahlak ve fazilet temelinde şekillendiği varsayılan yerleşik değerleri oluşturmaktaydı.⁴⁰⁷ Japonya’nın bu terkipte başarılı olduğunu varsaymak Cevdet’in tasavvurunda Osmanlı’nın da izlemesi gereken siyasetin ne olabileceğine örnek oluşturmaktaydı. Dahası Cevdet, Osmanlı’nın bir adım daha atması gerektiğini düşünüyor, Japonya tecrübesinden doğrudan faydanlanmanın imkânlarını artırmak için gerek siyasi gerek eğitim yoluyla irtibatların artırılması gerektiğini vurguluyordu.⁴⁰⁸ Türk fikir muhitlerinde Batılılaşmacı çizginin en belirgin simalarından birisi olarak kabul edilen Cevdet’in aşağıda alıntıladığımız şu cümleleri, onun Japonya’ya verdiği merkezî ehemmiyeti açık bir şekilde göstermektedir.

İktibas ettiğimiz metinde de görüldüğü gibi Japonya, *İctihad* dergisinin başyazarı olan Abdullah Cevdet için Osmanlı özelinde Doğulu toplumlar için model alınması gereken bir çözüm adresi olarak görülmektedir. Bu değerlendirmemizi yoruma ihtiyaç duymayacak derecede yalın ifadelerle onun şu cümlelerinde görebiliyoruz: “Japonya hem kılıç, hem meşale taşıyıcıdır. Zorbalara, küstah müstevlilere karşı kılıç, ezilenler, ziyasızlıktan solan ve ölenler için ise meşale. Takip edilecek şayan-ı takdir bir misal !”⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Bu iki hususla ilgili olarak *İctihad* dergisinde yayınlanmış olan şu makalelere bakılabilir; Abdullah Cevdet, “Yaşamak Korkusu”, S. 35, s. 911-915; A. Cevdet, “Rusya ve Japonya’ya Dair”, C. 1, S. 2, s. 10-13.

⁴⁰⁸ Bu konuda yapılan değerlendirme sadece Cevdet’in bir emeli değildir. Nitekim *İctihad*’ın 30. Sayı’sında yer alan “Japonya’da Türkiye” ünvanlı yazıdan anladığımız kadarıyla Abbas Halim Paşa’nın himmetiyle Osmanlı üç öğrencisini “Japon kavm-i necibinin ruhuni mütalaa ve tettebbu’ etmek üzere” Japonya’ya göndermiştir. Bu üç talebenin birisi Sultaniye’den diğer ikisi de Mülkiye’den mezundur. Japonya’da da birisi ‘ticaret’, ikincisi ‘elektrik’, üçüncü öğrenci de ‘maliye’ ilimlerini tahsil ettikleri anlatılmaktadır. Bkz; “Japonya’da Türkiye”, *İctihad*, C. 3, S. 30, s. 833.

⁴⁰⁹ A[bdullah] D[jevdet], “Le Japon Porteur du Flambeau”, *İctihad*, No. 5, Nisan 1905, s. 77.’den çevirerek aktaran; Ş. Hanioglu, a.g.e., s. 188.

Alıntıladığımız metnin son bölümünde açıkça gözlemelenebileceği gibi Japonya, Avrupa sömürgeciliğine maruz kalmış veyahut toprakları işgal edilmiş hemen topluma olduğu gibi Osmanlı toplumuna da çözüm arayışlarında örnek olabilecek bir mihrak olarak algılanmaktadır.⁴¹⁰

Celal Nuri Bey'in de A. Cevdet gibi Japonya'yı başarılı bir yenilenme çabası içerisinde görür. Ona göre;

Asya'nın her neresinde olursa olsun Avrupa terbiye ve ruhuna mugayir başka bir ruh ve terbiye vardır. Ahlak daha yumuşaktır... Medeniyet daha eski, daha mutedil, daha insaniyetkaranedir. Bu hal Japonya'da nazar-ı dikkati celb ettiği gibi Çin'de de, Türkistan'da da Hindistan'da da, Türkiye'de de çeşm-i ibtisar-i davetten hali kalmaz. Demek istiyoruz ki, Asya Avrupa'dan daha kolay birleşebilir. Asya akvamını birbirine rabt için müşterek bir gaye-i emelin tamimini arzu ederiz. Eğer Japonya İslamiyetle itilaf etse-ki bu mümkün, hem şems-i şark hükûmetinin, hem de İslamiyetin badi-i felahıdır- tarih yeni bir devresini küşad eder.⁴¹¹

Bu potansiyel imkânı çokça önemseyen Nuri, Japonların özellikle Çin'e yönelik tecavüzkâr tutumunu ise eleştirir. Ona göre bu milletler kardeşçe bir dayanışma göstermelidirler ki Avrupa istilaları karşısında bir soluklanma imkânı bulabilmiş olsunlar.

Dergide çokça bilinen belli başlı isimler dışında da Japonya hakkında sitayişkâr yazılar bulunmaktadır. Bu yazılar arasında dikkat çeken bir yazı da *Japon Çocukları* başlığı ile yayınlanan yazıdır. Rusçadan Muallime Fatıma Enise'nin çevirisi ile yayınlanan yazıda 13 ara başlık altında ayrıntılı bir değerlendirme yapılır. Çocukların oyuncaklarından eğitimlerine, batıl inançlardan nasıl kurtarıldıklarından gelenekleri ile kurdukları yeni ilişki tarzına kadar farklı alanlarda âdeta Japon çocukları özelinden hareketle Japon yenilenmesinin nasıl gerçekleştirildiğini yansıtan bir alan okuması yapılır. 'Bir küçük çocuk ma'nen bir büyük insan demektir' diyerek başlayan yazı altı sayfa boyunca örnek bir alan olarak çocuklar özelinden Japon yenilenmesinin

⁴¹⁰ A. Cevdet'in Japonya ile ilgili düşünceleri için *İctihad* dergisinde yayınlanmış şu makalelerine bakılabilir; *İctihad*, 15 Temmuz 1327, S. 27, s. 768-788; *İctihad*, 15 Teşrin-i Sani 1327, S. 35, S. 911-915 *İctihad*, Mart 1905, s. 9-10; *İctihad*, S. 89, 16 Kanun-i Sani 1329, s. 1979-1984.

⁴¹¹ Celal Nuri, *İttihad-ı İslam*, s. 142-143.

nasıl başarılı bir seyir izlediğini işler. Böylece Japonya yakından takip edilmesi gereken bir misal olarak tasvir edilir.⁴¹²

Bu tasvirin daha doğrudan ifadelerle dile getirildiği *Japonya İmparatoru Merhum Mikado-(Mutsuhito) Hazretleri* başlıklı yazıda ise Japon imparatorunun gerçekleştirdiği “akli, fenni, ilmi, sınai, ticari, zirai, siyasi, ictimai, askeri asar ve abidat-ı azimet ve se’adetiyle medeniyet-i haziranın kubbe-i mu’allasında” aşağı yukarı ondan da ileri değişimlerin bir “devr-i cedit” oluşturmuş bulunduğu anlatılır. Bu durumu “şems-i tali’-i kişveri” (the land of the rising sun) olarak tanımlanan yazıda, devr-i ceditin nasıl gerçekleştirildiği hususunda yapılan uygulamalar örnek verilerek başarılı bir model olarak Japonya gözler önüne serilir.⁴¹³

Bizim burada örnek olarak değindiğimiz ve bazı alıntılarla dile getirmek istediğimiz Japon algısı, hem dergide yer alan Japonya ile ilgili yazı ve haberlerin çokluğundan hem de bu yazı ve haberlerin içeriğinden açıkça gözlemlenebileceği gibi oldukça sitayişkârdır. Özellikle bu bölümün başında da alıntıladığımız ifadeler söylersek Japonya; “Asyalılar için ziyadar ufuklar açmayı bilmektedir... Japonya hem kılıç, hem meşale taşıyıcıdır. Zorbalara, küstah müstevilere karşı kılıç, ezilenler, zıyasızlıktan solan ve ölenler için ise meşale. Takip edilecek şayan-ı takdir bir misal” dir!⁴¹⁴

3. *İctihad* Dergisinde Batı Algısı

Şükrü Hanioglu’nun Jön Türklerle ilgili olarak yaptığı değerlendirmede, onların bir yandan kendi kültürlerini geri bulduklarına diğer yandan da “yeni bir toplum düzeni”ni şiddetle arzuladıklarına dikkati çeker. Ne var ki aynı Jön Türkler, insanlığın ortak malı olarak varsaydıkları medeniyeti Garb’dan alırken arzuladıkları toplum düzenini eski toplum düzeninin kültürel ve manevi değerleriyle de donatmak istiyorlardı. Hanioglu’na göre bir Jön Türk olarak Cevdet’in farkı ise “manevi değerleri

⁴¹² “**Japon Çocukları**”, çev: Muallime Fatıma Enise, *İctihad*, 1 Eylül 1327, S. 30, s. 824-830.

⁴¹³ “**Tarihin İbretengiz Sahifelerinden Japonya İmparatoru Merhum Mikadu Hazretleri**”, Afrika’dan Times Orient Rivior’dan çev: E(lif) V(av). R. D(at)., *İctihad*, s.1143-1148

⁴¹⁴ A[bdullah] D[jevdet], “**Le Japon Porteur du Flambeau**”, *İctihad*, No. 5, Nisan 1905, s. 77.’den çevirerek aktaran; Ş. Hanioglu, **a.g.e.**, s. 188.

romantikleştirmek yolunda, Türk ve Osmanlı başarılarından daha çok İslam ve kısmen Doğu ülkeleri başarılarını bu amaç için kullanmasıydı.”⁴¹⁵ Hanioğlu’nun bu tespitlerinde gözden kaçırılmaması gereken bu bağdaştırma ameliyesinin yüzünü hep “Batı”ya dönmüş olmasıdır. Cevdet’in Batı’ya yönelik değerlendirmelerinin yalınkat hep aynı kaldığı söylenemezse de parlak ve sürekli galibiyetlerin sahibi olan Batı’nın kesin üstünlüğünü kabul ettiği ve orada vuku bulmuş olan yenilikleri behemehâl benimsemek gerektiği hususunda düşüncesinde bir süreklilik olduğunu söyleyebiliriz. Yine de onun Batı sömürgeciliği ve işgalleri karşısında gösterdiği tepkileri görmezlikten gelmek doğru olmaz. Nitekim onun yazıları bir bütünlük içerisinde okunduğunda, Cevdet’in düşüncelerinde yer yer farklılaşma görülebileceği gibi Batı’yı farklı veçheleri ile değerlendirmeye tabi tuttuğuna da rastlayabiliriz.

Kuşkusuz *İctihad* dergisi yazarlarının hepsi hemen her konuda A. Cevdet ile aynı fikirde olmadıklarını söyleyebiliriz. Dahası Batı’yı değerlendirme konusunda da kısmen farklı kavrayışa sahip olduklarını biliyoruz. Özellikle Celal Nuri’nin *Şime-i Husumet* adlı yazısında en belirgin şekilde açığa çıkan bu farklılık, nihayetinde Cevdet’in cevabi olarak yazdığı *Şime-i Muhabbet* yazısının yayınlanmasının ardından yol ayrılığı ile sonuçlanmıştır. Batı’nın güç temerküzüne yol açan birikimden istifade etmek hususunda herhangi bir ciddi ihtilaf yaşamayan dergi yazarları daha çok Batılı ülkelerin güttüğü siyasetin yol açtığı tahribat ve sömürü karşısındaki tepkileri bakımından farklılaşmaktadırlar. Kısmi ya da bağdaştırıcı Batıcılık olarak adlandırılan bir çizgiyi temsil eden Celal Nuri ve Rıza Tevfik karşısında hemen her alanda Batı’yı bir örnek olarak gören A. Cevdet ve Kılıçzade Hakkı ise tam Batılılaşmayı savunmaktadırlar. Cevdet’in *Mazlum Olmak Zalim Olmak Demektir* makalesinde de görülebileceği gibi “Tam Batıcı” gruptakiler Avrupa sömürgeciliğine itiraz ederler ve hatta güçlü olmanın her zaman haklı olmak anlamına gelmediğini söyler ama yine de “en büyük hıyanet, en büyük günah zayıf olmaktır” diyerek sorunu kendimizde görmemizi dile getirirler.⁴¹⁶ Çünkü “Avrupa bir tefevvuktur, herkes bu tefevvukun sıfatını tayine hürdür... fakat tesliminde tereddüt edilmeyecek bir şey vardı ki o da tefevvuk ile milletlerin hayat-ı hayvani ve insaniyelerini muhafaza etmekte olmalarıdır.”⁴¹⁷ Bu muhafazanın yalnızca Batı örnek alınarak temin

⁴¹⁵ Ş. Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 183.

⁴¹⁶ A. Cevdet, *İctihad*, 15 Temmuz 1327, S. 27, s. 768-788.

⁴¹⁷ Lütfi Simavi, “*Teşrifat ve Adab-ı Muâşeret Rehberi*”, İst. 1928, Mukaddime: A. Cevdet’den aktaran: M. Gündüz, a.g.e., s. 118.

edilebileceğini düşünen Cevdet, meseleyi “Buharalı ya da Avrupalı olmak” meselesi olarak kavramlaştırır.⁴¹⁸ Eğer Batı medeniyetini her hâliyle kendimize örnek almazsak Batı bizi işgal edecek ve zaten kendisine katacaktır. Tam Batıcı gruptakilere göre karşımızdaki bu muazzam medeniyetin zalim ya da rahim olmasına bakmaksızın onların elde ettiği neticeyi elde etmemize elveren her yolu deneyerek Avrupa’nın vardığı yere varmamızın bir yolunu bulmak tek çözüm yoludur.⁴¹⁹

Yazılara dikkatle bakıldığında görülebileceği gibi gerek Bağdaştırıcı ve Yarı Batıcılar gerekse de Tam Batıcılar, Garb Medeniyetini tek veçheli bir tezahür olarak görmemektedirler. Bu medeniyetin farklı veçheleri olan büyük bir birikimi temsil ettiğinin farkında olan *İctihad* yazarları, bu farklı veçhelerle ilgili bazen doğrudan bazen de dolaylı vurgular yaparak, nasıl bir güç ile karşı karşıya bulunduklarını yazılarına yansıtmaktadırlar. Biz tezin bu aşamasında, dergi yazarlarının Batı’ya dair algılarının farklı veçhelerini tespit ederek değerlendirmemize devam edeceğiz.

3.1. Sömürgeci Bir Güç Olarak Batı

İctihad dergisi yazarları arasında Batı algısında bütünüyle homojen bir tutum olmadığına daha önce değinmiştik. Lütfuyla ya da kahıryla Batılılaşmaktan başka yol olmadığını söyleyen Cevdet’e göre dahi Avrupa’nın güce dayalı olarak kurduğu sömürü düzeni kabul edilebilir bir düzen değildi. “Yaranın üzerine perde çekmek, çarenin gözüne mil çekmek demektir.”⁴²⁰ diyen Cevdet’e göre, Avrupa medeniyetinin mümessilleri “menfaatini ve zayıfı nerede bulursa oraya yanaşmaya ve ulaşmaya çalışır. Aynı Avrupa bizimle ittifak ederek Hristiyan ve büyük bir devlet olan Rusya’nın üzerine atıldı ve mağlup etti.”⁴²¹ Keza ona göre Avrupa medeniyetinin temsilcilerinden birisi olan İtalya Senusilerin memleketini işgal edip seri ateşli tüfeklerle müsella askerleriyle Sultan Senusi’nin karargâhını bombardıman etmiş, iki yüzü aşkın vatansever insanı kılıçtan geçirmiş ve dört yüz kadarını da sakat ve yaralı bırakmıştır. “...‘zamanımızın en munis ve en büyük haslet sahibi, yüce hükümdarlarının başında

⁴¹⁸ A. Cevdet, “Yara ve Tuz”, *İctihad*, S. 132, S. 2826.

⁴¹⁹ A. Cevdet, “Mutmain Değilim”, *İctihad*, S. 52, s. 1175-6.

⁴²⁰ A. Cevdet, “Kıvam-ı Akvam”, *İctihad*, S.90-91, s. 2016.

⁴²¹ A. Cevdet, “A. Cevdet Bey’in (Süleyman Nazif’e) Cevabı”, *İctihad*, S. 96, s. 2157.

geliyordu' şeklinde tanıtılan bir hükümdarı, bir haydut öldürür gibi, oğluyla, ailesiyle beraber katletmek nasıl bir medenilik göstergesi ve dostluktur?!" diyerek "Medeni Türkiye'nin tarihî ve kadim dostu geçinen Fransa"ya tepki gösteren Cevdet, çarpıcı bir istifham-ı nefy ile değerlendirmesini noktalar: "Bu medenilerin dostlukları yalnız imtiyazlar koparmak, siparişler almak gayesini hiç mi geçmeyecek?.."422

Cevdet "soysuzlaşma ve yozlaşmadan, bulaşıcı hastalıklardan, doğum oranının azalmasından ve vefat oranlarının artmasından sürekli olarak kırılmakta" olduğunu dile getirdiği Fransa'nın "askerlik aleyhtarlığı, vatan ve millet menfaatine taraftar olmaya karşı lakaytlık" gibi hastalıklarına vurgu yapar. Aynı yazısında; "Fransa'nın sür'atli bir şekilde içine girdiği çöküş ve gerileme"den bahseder ve ekler; kuvvet hakka üstün gelse de hakkı temsil edemez fakat kuvvetin hakla benzeşebildiğini bize göstermeye çalışıyorlar.⁴²³ Bu dersi "Avrupa medeniyeti Amerikalılar eliyle Japonya'ya 1855 tarihlerinde bir bombardıman tokadıyla verdi." diyen Cevdet'e göre bizim bu durumdan ibret almamız gerekir.⁴²⁴ Ona göre Japonya gibi bir yol izleyerek Batılılara anladıkları dilden yani kuvvet ile mukabele etmeliyiz. Zira "Medeniyet-i hazıranın, medeni olmayanlara merhameti yoktur. Kanun-i tekamül bir kanun-i bi-rahim ve insafdır, zaifleri, cahilleri, ehliyetsizleri helaka mahkum eder."⁴²⁵

Benzer bir değerlendirmeyi Almanya'nın Girit meselesinde, dost görünmesine rağmen seyirci kalması örneğinde de gördüğümüzü ifade eden Cevdet, bu durumdan ibret almamız gerektiğini vurgular.⁴²⁶ Onun düşüncesini özetleyen ve sloganlaşmış ifadesini alıntılararak söylersek, "mazlum olmak zalim olmak demektir." Bu yüzden o, mevcut sömürü hâlinin oluşmasında ve devam etmesinde bizim cahilliğimiz, yoksulluğumuz, yoksulluğu besleyen tevekkül anlayışımız, gaflete yol açan taassubumuz, maddi ve manevi fakirliğimizi kanıksamamızın ciddi bir etkisi olduğunu düşünmektedir.⁴²⁷

⁴²² A. Cevdet, "Mazlum Olmak Zalim Olmak Demektir", *İctihad*, S. 27, s. 787.

⁴²³ A. Cevdet, *aynı makale*, s. 787.

⁴²⁴ Örnek olarak şu yazılara bakılabilir; "Japonya'da Türkiye", *İctihad*, C. 3, S. 30, s. 833-838; "Japon Çocukları", *İctihad*, C. 3, S. 32, s. 868-870; C. 33, s. 882-883.

⁴²⁵ A. Cevdet, "Fas Hükûmet-i İslamiyesinin İnkırazı", *İctihad*, S. 5, s. 71.

⁴²⁶ A. Cevdet, *aynı makale*, s. 72.

⁴²⁷ A. Cevdet, "Abdullah Cevdet Bey'in (S. Nazif'e) Cevabı", s. 2157.

Cevdet'in Batılılara yönelik eleştirilerinde İngiltere'nin payına bir şey düşmediği ise dikkatimizi çekmektedir.⁴²⁸ Dahası gerek yaptığı çeviriler gerekse de yazılarında İngiltere'ye karşı Cevdet'in ayrı bir muhabbet beslediği bilinmektedir.⁴²⁹ Yine de Cevdet'in kaleminden takip ettiğimiz bu tespitler, Batı'nın sömürgeci niteliğinin en Batıcı diye bilinen kalem tarafından tescillendiğini gösteriyor.

İctihad yazarları arasında yer alan Celal Nuri'nin sarsıcı tartışmalara ve en nihayetinde *İctihad* yazarları arasında kopmalara yol açan *Şime-i Husumet* makalesinin yol açtığı deprem, *İctihad* yazarları arasında ortak bir zemin olan Batıcılık fikrinde bir kırılmanın yol açtığı bir sonuç olarak görülmemelidir. Ayrılık, Avrupa işgali ve sömürsünün yol açtığı sorunla karşı karşıya bulunan Osmanlı Müslümanlarının bundan sonra Batı ile nasıl bir ilişki sürdürmeleri gerektiği konusundaki farklı tercihlerden kaynaklanmıştı. Osmanlı Müslümanlarının gelenekten miras kalan birikiminden istifade etme ile ilgili bir ihtilafları bulunduğunu biliyoruz lakin *İctihad* yazarları arasındaki asıl sorunu bu oluşturmamaktadır. Bu sebeple, Celal Nuri'nin Batı'nın sömürgeci karakterine dair tespitleri, *İctihad* dergisi yazarlarının genel yaklaşımları ile çelişmemekte bilakis örtüşmektedir.⁴³⁰

Cevdet'ten farklı olarak Celal Nuri, her gün bir parçası işgal edilen Osmanlı ülkesinin kalbini, ruhunu ve mefkûresini yaktığını belirterek âdeta isyan etmektedir:

O galeyanlı zamanımda yalnız bir seciye-i necibe bende munceli oluyor: Husumet! Evet! Belki son derecede muslih ve sulh-perver bir fert olduğum halde ayrı ayrı bütün Avrupalıları şimal birunundan matapan birununa kadar elimle kesecek mertebede kendimde coşan bir şime-i husumet duyuyorum... Bizim medar-ı bekamız, bade-i felahımız, asa-yı ittikamız husumet olacaktır. Husumet kelimesini fena bir manaya almayınız. Eğer lehçenizde bu lafza münasebetsiz bir yer vermiş iseniz derhal tebdil ediniz. Sizce bütün mezaya

⁴²⁸ Örnek bir yazı dizisi için bkz; “İngilizler Hakkında Tedkikat”, *İctihad*, C. 3, S. 31, s. 848-854; S. 34, s. 896-901; S. 42, s. 1027-1028. Bir diğer yazıda da Almanya ve İngiltere ile Osmanlı ilişkilerini karşılaştıran imzasız bir yazıda, İngiltere'nin Osmanlı için takdir edilmesi gereken bir dost olduğunu, Almanya'nın ise “hep almak” üzerine kurulu bir ilişkiyi esas aldığını anlatan bir değerlendirme yapılır; “Alman ve İngiliz Dostlukları”, *İctihad*, S. 31, s. 843-844.

⁴²⁹ Cevdet'in İngiliz muhibbi olması meselesi hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Ş. Hanioglu, *a.g.e.*, s. 287-313.

⁴³⁰ Celal Nuri ile Abdullah Cevdet arasında yaşanan “husumet mi, muhabbet mi?” tartışması sonrasında C. Nuri *İctihad* dergisinden ayrılarak *Hürriyet-i Fikriye Mecmuası*'nda yazmaya devam eder. “...gaye-i emelimiz teceddüd, tekamül, an'anatımızı istifa ettirerek terakkidir...” diyen bu dergi de Batıcı fikir akımı içerisinde önemli yer işgal eden bir başka yayın organıdır.

ve fedail-i icmal ve ihtiva edecek bir kelime lazım ise bunu ‘husumet’, ‘adavet’, ‘kin’, ‘intikam’, ‘düşmanlık’ lafızlarında bulunuz.⁴³¹

Celal Nuri “Avrupa’ya muhabbet, tasavvur edebileceğim en kötü şeydir. Japonya elde etmiş olduğu kuvvet ve celadetini Avrupa’ya hasım olmaktan alıyor.” diyerek çözümün yolunun Batı sömürgeciliğine karşı duyulan husumeti “şime” yani huy, karakter ve tabiat hâline getirmekten geçtiğini dile getirir. O mezkûr husumet fikrinin sadece kalbi kalmaması gerektiğini mesela, iktisadi olarak da ecnebilerin tasallutundan kurtulmak için ticaretin geliştirilmesi ve genişletilmesinin husumetin aşıkâr bir tezahürü olduğunu anlatır.

Celal Nuri’nin Batı sömürüsü karşısındaki fevranı diline de yansıtmaktadır. Öyle ki o, insanlığın yaşadığı bu devreyi “hayvaniyet devresi” olarak değerlendirir.⁴³² Kuşkusuz Celal Nuri’nin bu değerlendirmesi bir bütün olarak Avrupa ve Avrupalılık fikriyatına değil Avrupa’nın “müsta’merat, emperyalizm ve mali ve iktisadi sergüzeştler arkasında dolaşan hükûmetleri”ne yönelikti. Onun Avrupa’daki iktidarlara karşı eleştirel bir tavır alan sosyalistleri takdir etmesi ve Müslümanları onlarla yakın iş birliğine teşvik etmesi bu durumu göstermektedir.⁴³³ Nitekim o “Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye” makalesinde daha çok Osmanlı toplumunun tıkanması üzerine değerlendirme yapsa da Fransız Devrimi’nin yol açtığı başarıya dair yaptığı mukayeseden onun Batı’ya ilişkin algısını görebiliyoruz. II. Meşrutiyet İnkılabı’nın neden başarılı olamayacağını ve “inkılab”dan ziyade bir “askerî darbe” olarak görülebileceğini anlatırken Fransız İnkılabı’nın arkasında yatan sosyal, iktisadi, siyasi, entelektüel ve dinî sebeplere değinir ve bu arka planın “sına’i medeniyet”in başarılı olmasına yol açtığını anlatır. Müslüman Doğu’nun da benzer bir değişim geçirmesi hâlinde karşı karşıya bulunduğu krizi aşabileceğini dolaylı olarak ifade eder.⁴³⁴

⁴³¹ Celal Nuri, “Şime-i Husumet”, *İctihad*, S. 88, s. 1949.

⁴³² C. Nuri, *aynı makale*, s. 1950.

⁴³³ Bu konuda bir değerlendirme için bkz., Ş. Tufan Buzpınar, “Öteki” Üzerinden Hesaplaşma: Celal Nuri ile Abdullah Cevdet’in Avrupa Tartışmaları Hakkında Bir Değerlendirme”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 19 (2005/2), s. 154.

⁴³⁴ Celal Nuri, “Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye”, *İctihad*, 1 Mayıs 1328, S. 88, s. 1088.

3.2. İleri ve Model Alınması Gereken Yegâne Medeniyet Olarak Batı

Osmanlı'nın karşı karşıya bulunduğu durumun sürdürülebilir olmadığını ve bu durumdan çıkış için bir hâl çaresi arayışının bütün Türk siyaset ve düşüncesini şekillendirdiğini daha önce ifade etmiştik. *İctihad* dergisi de bu cevap arayışlarından Batılılaşarak çıkılabileceğini dile getiren cenahın ana mecralarından birisini oluşturmaktadır. Kuşkusuz *İctihad*'ın Batı algısı, kör bir Batıcılık olarak tanımlanamaz. Nitekim Batı'nın sömürgeci ve ahde vefası olmayan, dostluğuna güman olunamayacak bir medeniyet olduğu gerçeğinin de pekâlâ farkında olduklarına bu bölümün başlarında değinmiştik. Ne var ki *İctihad* yazarlarına göre, yaşanan tecrübeler gösteriyor ki Batı'nın sömürüsüne karşı mevcut mukavemet yolları bir hâl çaresi olamamaktadır. Bu yüzden de “Müslümanlara bir hayat-ı taze vererek alem-i İslam'ı inkıraz-ı külliden kurtarmak için en müessir tedbir”⁴³⁵ olarak Batı gibi olmaktan başka bir yol görünmemektedir. “Kurtuluş noktamız olacak bir medeniyete ve sağlam bir hakimiyete sahip olalım” istiyorsak, “mütemeddin, müterakki, sanayikar, şedid'u-azm, sahib-i fazilet ve irfan olan” diğer toplumlar -ki bu toplumlar Garb toplumlarıdır- gibi olmalıyız.⁴³⁶ Çünkü Avrupa ile bizim aramızdaki münasebet “kavi ile zaif, âlim ile cahil, zengin ile fakir arasındaki münasebatdır”.⁴³⁷ Özellikle Cevdet'in makalelerinde dikkatlerden kaçmayacak kadar aleni bir şekilde İngilizler “muazzam millet” olarak görülmektedir. Ona göre “İngilizler, İngiliz olmayan her ferde karşı hasım değil biraz ihtiyatkârdırlar. Fakat onlar hakikaten milletlerin en büyüğüdürler.”⁴³⁸ Bu medeniyetle kuracağımız ilişkiyi hoca-talebe ve âşık-maşuk ilişkisi olarak tasavvur eden Cevdet'in bu kabullerini gösteren çarpıcı ifadeleri şu cümlelerde sarıh bir şekilde görülmektedir: “Avrupa bizim hocamızdır, Avrupa'ya muhabbet etmek ilim ve terakkiye, maddi ve manevi kuvvete muhabbet etmektir... Avrupa'nın çalışkan ve şükürgizar bir şakirdi olmak. İşte bizim rolümüz.”⁴³⁹ Yine de Cevdet'in İngilizler özelinden hareketler yaptığı Garb medeniyetine dair değerlendirmesi, onun bağımsızlığı kıymetsiz gördüğü şeklinde yorumlanamaz.

⁴³⁵ A. Cevdet, “**Tahkikat-ı İlmiye**”, *İctihad*, S. 1, s. 16.

⁴³⁶ A. Cevdet, “**Cihan-ı İslam'a Dair**”, *İctihad*, S. 26, s. 767.

⁴³⁷ A. Cevdet, “**Şime-i Muhabbet**”, *İctihad*, S. 89, s. 1984.

⁴³⁸ A. Cevdet, “**Şime-i Muhabbet**”, s. 1981.

⁴³⁹ A. Cevdet, **aynı makale**, s. 1982.

Nitekim onun aşığıya alıntıladiğıımız değerdendirmesi, Cevdet'in Garb ile kuracağıımız ilişkinin, bizim terakki etmemiz için uygun bir ilişki formu arayışı içerisinde olduğu şeklinde yorumlanabilir:

Biz bu Sultanları, bu hain padişahları ve onların alçak memurlarını vatanımızdan tard ve yahud kanun ve adalete mnkad etmeyecek olursak biteceğiz. Vatanımızı ecnebler zabt edecek. Siz diyeceksiniz ki, ecnebler zabt etse ne olur? Ne mi olur: Evet vatanımızı bir ecnebi hkmet istila ederse bizden senede layuad defa vergi almaz, memurlarını namuslu adamlardan intihab eder. Mükemmel şose yolları, demir yolları yapar, şehirlerimiz elektrik ziyasıyla tenvir olunur, hanelerimizde telefonlar bulundurabiliriz... İstersek matbaa açarız, şirketler tesis ederiz... şimdiki halimize nisbetle bin kat daha ziyade mesud oluruz. Fakat... Ah... Fakat söylemeli o zaman biz, bizi istila ve memleketimizi imar eden millet-i ecnebiyenin misafiri oluruz... Misafir istediğini değil bulduğunu yer, darb-ı meselini hatırlamak yeter... Bizim menfaatimize muvafık fakat onların menfaatine gayr-i muvafık olan hiçbir teşebbsde bulunamayacağız. Yani şimdi biz fakir, mazlum bir efendiyiz; o zaman zengin bir uşak, bir hizmeti olacağız. Ey vatandaşlarım! Cmlenden uşak olmaya razı olacak mısınız? Hayır!⁴⁴⁰

Alıntıladiğıımız bu ifadelerde de görülebileceği gibi Cevdet'in amacı; ülkenin yönetimini İngilizlere bırakmak değil onlarda inkişafa yol açan her ne varsa ve bu kazanımları nasıl bir yolla elde etmişlerse, bir yolunu bulup bu şeyleri elde etmektir. Ancak bu kazanımlar ülkeyi karşı karşıya bulunduğu çıkmazdan kurtarabilir. Bunun yolunun ne olacağı ise *İctihad* yazarları arasında yol ayırımına sebep olan şiddetli bir tartışmaya sebep olur. Celal Nuri ile Abdullah Cevdet arasında yaşanan "husumet-muhabbet" tartışmasıyla zirveye çıkan Batı ile ilişkilerin mahiyeti ne olmalıdır hususundaki tartışmada, sorun Batı'nın başarısına yol açan başarıları değil Batı'nın Batı dışı dünya ile kurduğu ilişkinin niteliği olarak görülmektedir. İctihatılara göre Batı'nın teknik seviyesi, tıbbi ve sıhhi inkişafları, ziraatte geliştirdikleri ilm usuller, eğitim sisteminde ortaya koydukları göz kamaştırıcı başarılar, tabiata bağımlılığı aşan yeni mesai düzeni, ulaşımda katettikleri merhale, kadınları sosyal ve iktisadi hayata iştirak ettiren devinimiyle ve tüm gelişmeleri gündelik hayatı ve stratejik kararları eş zamanlı olarak verimli bir şekilde idare eden koordinasyon kabiliyetleri ile Avrupa ile Doğu arasındaki farkı kapanması imkânsız bir şekilde Doğu'nun aleyhine sonuçlar doğurmaktadır. Özellikle Cevdet'in keskin kaleminin dile getirdiği gibi, açık olan şudur: "Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir.

⁴⁴⁰ A. Cevdet; **Uyanınız! Uyanınız!** Matbaa-i *İctihad*, Mısır, 1907, s. 10-2.

Bunu gülüyle dikeniyile isticnas etmeye mecburuz.”⁴⁴¹ Zira “Avrupa demek ‘tefevvuk’ demektir.” Bu sebeple de mahzurlarını da görerek Cevdet; “Hoştur bana senden gelen/Ya gonca gül yahut diken” diyerek Avrupa’ya bakışını en abartılı şekilde formüle eder.

Kadının toplum içindeki yerinden eğitime, din tasavvurundan teknik üretime muhtelif yazılarında bu tefevvuku örneklerle izah eden Cevdet hemen her yazısında Avrupalıların düzeni, iş bölümü, verimliliği esas alan mesai anlayışı ve hedefi belli eğitim sistemi ile Doğulu bir toplum olan Osmanlı’ya göre nasıl daha ileri bir merhaleyi inşa ettiği göstermeye çalışır. Bu yazılarının birinde din eğitimi alan öğrencilerin hayatlarına dair bir mukayese yapan Cevdet, Avrupalıların bu konudaki tefevvukunu yineler:

Avusturya’nın Viyana’ında Katoliklerin medreselerini tedkik etmiştim. Orada talebe-i ulumun mazhar oldukları muntazam ve müreffeh hayatı gördüm. Onlar senenin üç ayını tese’ül ile geçirmezler. Yemeklerini kendileri pişirmezler, çamaşırlarını kendileri yıkamazlar. Muntazam dersaneleri, ta’amhaneleri, havadar nazif yatakhaneleri, terbiye-i bedeniye salonları, kimya, hikmet, tarih-i tabii müzeleri vardır. Bunlar buradan hakikaten mütemeddin, münvevver, fazıl bir adem olarak çıkarlar. İzzet-i nefisleri halelden masun kalmıştır. Öğrenmeye ve öğretmeye alışmışlardır.⁴⁴²

Görüldüğü gibi Cevdet din eğitimi özelinden hareketle, Garb’ın tefevvukunun aleniyetini vazih bir dil ile okuyucularına ilan eder.

Cevdet’in kanaatine göre bu tefevvuk, Avrupalı devletlerin ahalisi arasında tesis ettiği dostluk ve tevhid sayesinde oluşmuştur. Ona göre, memleket ahalisi arasındaki dostluk ise bilhassa ortak menfaatlerle mümkün olabilir. İsviçre örneği üzerinden Avrupa ülkelerinde tesis edilen bu birliğin tasvirini çizen Cevdet, farklı inanç hatta inançsızlık kümelerinden müteşekkil bir memleket olan İsviçre’de müşterek bir inanç bir yana müşterek bir hissiyat dahi olmadığını fakat tam anlamıyla bir dayanışma ile birlik ve ortak menfaat hüküm sürdüğünü belirtir.

⁴⁴¹ A. Cevdet, **aynı makale**, s. 1981-1984.

⁴⁴² A. Cevdet, “**Softalığa Dair**”, *İctihad*, S. 60, s. 1304.

İsviçre’de Alman, Fransız, İtalyan hep ‘Suisse’dir. Yani İsviçre vatandaşıdır. Çünkü Fransız unsur pekâlâ bilir ki, İsviçre vatandaşı kalmakta kendisi için pek çok menafi vardır ve İsviçre Devleti’nin inkırazı, taksimi, istila edilmesi halinde zayi edeceği pek çok menafii vardır. İşte bu iştirak-i menafi muhtelif ırkta, muhtelif dinde bulunan başka başka lisanlarla tekellüm eden bu muhtelif unsurları yek dil ve yek ten yaşatmaktadır.⁴⁴³

Birlik ve bütünlük sağlamanın yolunun menfaat birliği, hissiyat birliği, inanç birliği ile eğitim-öğretim birliği olduğunu, Avrupalıların bunu başardıklarını söyleyen Cevdet, bizim için de çözümün aynı çizgiden geçtiğini ifade eder.

O Avrupa’nın başarısında hür fikirliler zümresi olan ‘burjuva’ sınıfı ile devlet memurluğu yerine kalemi ve ilmi ile geçinen ulema sınıfı tarafından teşekkül ettirilmiş siyasi partilerin ülke yönetimindeki sağlıklı işleyişte önemli bir yeri olduğunu belirtir. Cevdet bu iki sınıfın mevcut Avrupa başarısında tayin edici bir yeri olduğunun altını çizer.⁴⁴⁴

Dikkat çeken bir ayrıntı olarak şunu da kaydetmeliyiz ki Abdullah Cevdet, Batı kavramı ile özellikle Avrupa ülkelerini içeren bir tanımlama yapmış olmakla birlikte Amerika Birleşik Devletleri’nin de gerçek medeniyetin ve terakkinin en yüksek derecesine malik olduğunu ifade eder. Amerika’daki bu başarıyı da “memuriyetperestlik” kavramının karşılığı olarak çevirdiğini ifade ettiği “fonctionnarisme”ten farklı olarak ‘müteşebbis’ tutuma bağlar:

Amerika-yı Şimali -ki Cemahir-i Müttefika-i Amerika’dır- bugün her cihetce medeniyet-i sahiha’nın ve terakkiyenin en yüksek derecesini gösterir. Şahsi teşebbüsler, yani ahalinin kendi kendisini idare etmesi, Şimali Amerika’da o derece ileri gitmiştir ki, hükûmetin mevcudiyeti pek az ahvalde hiss olunur. Bu veçhile hükûmetlerin en iyisi kendisini en az lüzumlu kılandır’ demekle, derin ve yüksek bir hakikat-i ictimaiyeye lisan-ı beyan verilmiş olur. Asr ve zamanın istediği hakiki ve müstemir olan te’ali-i medeni, memuriyetperestlik, bitabir-i diğer hükûmetperestlik ile bir ve aynı zamanda vucud-ı pezir olmak muhaldir. Hakiki medeniyetin olduğu yerde memuriyetperestlik olamaz.⁴⁴⁵

⁴⁴³ A. Cevdet, “Kıvam-ı Akvam”, *İctihad*, S. 90-91, S. 2019.

⁴⁴⁴ A. Cevdet, “Mutmain Değilim”, *İctihad*, s. 52, S. 1175-1177.

⁴⁴⁵ A. Cevdet, “Yaşamak Korkusu”, *İctihad*, S. 35, s. 916.

Kuşkusuz Cevdet'in Batı adına sıraladığı tüm bu başarıların ardında yatan temel bir sebep olarak *Fünun ve San'at Nedir?* yazısında dile getirdiği varlık-bilgi ilişkisine dair yaklaşımının tayin edici bir yeri olduğu açıktır. Cevdet mezkûr yazısında varlığı Allah'ın sıfatlarının bir tezahürü olarak değerlendirir:

Allah bi-intiha 'kemalata malikdir. Bu kemalata "sıfat" dahi denilir. Her kemal-i İlahi kendi kendisine bir cihandır; kendisine has idaresi, kavanini, rutubu, mükafati asar-ı mümeyyizesi vardır. Bu kavanine "esrar" tesmiye olunur. Nitekim asarına da "fuyuzat" denilir. Bu kavaninin yahut esrarın mütalaası "fen"dir, nitekim mezkur kavaninin tatbikatı da "sana'at"dır. Vakıa idrak-ı beşer, sıfat-ı İlahiye'nin künh-ü kavanine nüfuz edemez. Fakat Allah'ın ben-i ademi mazhar-ı akl etmesi beyhuda değildir. Bu esrarı bu dereceye kadar ta'mik ile onlardan istifade etmek tarzları hakkında derece-i istiknah ve ıtlamız nisbetinde semerat-ı nafiasını iktifat edebiliriz.⁴⁴⁶

Cevdet, varlığın bu tabiatına ek olarak "üd'unî istecib lekum" ayetinden murad olunan şeyin mezkûr ilahi kemalat kanunlarının esrarını inceleyerek semerelerinin toplanması amacına matuf anlaşılması gerektiğini belirtir; bu sebeple de ayetin manasının "isti'na ediniz, benden isteyiniz" manasına anlaşılması gerektiğini ifade eder. Burada 'benden isteyiniz' ifadesinden esma-i ilahi'yi kavramak için çalışmak, gayret etmek, cihad etmek manasını anlamamız gerektiğini belirten Cevdet, Allah'tan bir şey istemekle de onun istediği yolda hareket etmeyi anlar. Ona göre Allah'ın sıfatlarının her birinin kendine has bir ortaya çıkma şekli ve bu fitrata muvafık da ibadeti vardır. Mesela, Allah'ın 'ma'bud' sıfatına has olan ilişki formu namaz kılmak gibi ibadetler iken, "Galib sıfatına has ibadet ise, muzafferiyetin gerçekleşme sebeplerini ve kanunlarını mütalaa etmek, toplar, tüfekler, zırhlı sefineler, mitralyözler, istihkamlar, torpidolar icad ve inşaasına kafa yormak ve bu uğurda çalışmaktır"⁴⁴⁷ İstek sahibinin inanç ve milliyeti ne olursa olsun, sıfat-ı ilahiye'nin niteliğine uygun bir çabanın mükafata mazhar olması mutlaktır. Ona göre Batı'nın bugünkü tefevvukunu da bu minvalde anlamamız gerekir. Cevdet'in nazarıyla bizim yapmamız gereken de Batı'nın yaptığı gibi bu ilahi sıfatların nasıl tecelli ettiklerinin bilgisini elde etmek için çaba göstermek olmalıdır.

⁴⁴⁶ A. Cevdet, "Fünun ve Sına'at Nedir?", *İctihad*, Temmuz 1906, S. 1(13), s. 23.

⁴⁴⁷ A. Cevdet, *aynı makale*, s. 23.

Asırların Panoraması yahut Tarih-i Kainata Bir Nazar başlıklı uzun makalenin derginin çizgisini anlamak için dikkate değer bir tarih değerlendirmesi içerdiği muhakkaktır. Yazarı belli olmayan bu uzun makalenin A. Cevdet'e ait olması ihtimali yüksektir. Yazı da insanlığın ilk günden yaşanılan çağa kadar ki serüveni evrimci tarihî anlayışı çerçevesinde panoramik olarak verildikten sonra Batı'nın vardığı nihai noktanın insanlığın evrimleşmesi sürecinin de en ileri noktası olduğuna dikkat çekilir. Yazıda bahsi geçen aşamaya gelinceye kadar insanlığın büyük acılar yaşadığı, yürek parçalayan tanıklıklarla bizatihi parçası olduğu bu serüvende, yapılacak şeyin bu yürüyüşe katılmak olduğu dile getirilir. Bu serüveni yazar “hayatın kanun-i müdhişi” olarak tanımlıyor ve ekliyor:

Daima mubareze etmek, bu vecihle bila-şefkat nüfuz yürütmek! Galib daima haklı; mahv-u na-bedid edilen şey için bir teessüfe bile lüzüm görülüyor. Hakikat-i mutlaka, hakikat-i müdhişe bütün hayri efkari boğar; aklımızı işgal eder; daima kabul etmeli; medh etmeli; takdir etmeli; bu cehennemdir. Fakat bu terakkidir.⁴⁴⁸

Metinde dikkati çeken şeylerden birisi Batı'nın terakkinin adresi olarak gösterilmesi iken dikkat çeken bir diğer şey de Batı gibi olmaya karar vermenin bir zorunlu tercih olduğudur. Bu yaklaşım derginin tarih tasavvurunun da özeti kabul edilebilir.

3.3. Avrupa Mirasının Tümü Olarak Batı

İctihad dergisi yazarlarının Batı algısının tek boyutlu bir çerçevede şekillenmediğini dergiden yaptığımız iktibaslar ve değerlendirmelerde görebiliyoruz. Bundan da öte dergide yazı yazan herhangi bir yazarın bile Batı ile ilgili değerlendirmeleri çeşitlilik gösterebiliyor. Özellikle Celal Nuri ve Abdullah Cevdet arasında zirveye çıkan “husumet-muhabbet” tartışması bu önermemizi temellendirmek için yeterince çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır. Keza dergi yazarlarının bir yandan ileri ve model alınması gereken bir yere konuşturıldıkları Garb Medeniyeti'ni, Avrupa dışı dünya ile sürdürdükleri ilişkilerin mahiyetine bakarak pekâlâ sömürgeci olarak görebildiklerine şahit oluyoruz.

⁴⁴⁸ Y. B. D., “*Asırların Panoraması yahut Tarih-i Kainata Bir Nazar*”, *İctihad*, Kanun-i Sani 1328, S. 50, s. 1154-1158.

Yazarlar Avrupalı devletleri müterakki yapan şeyin ne olduğu hususunun da sömürgecilik ekseninde dünyanın geri kalanı ile kurdukları ilişkinin de çözümlemesini yapmaktadırlar. Rahatlıkla ifade edebiliriz ki dergide yer alan bu değerlendirmeler, ilk sayıdan son sayısına kadar her alanda Batı'nın üstün olduğuna dair bir kabulle sürdürülmüş değildir. Mesela *İctihad*'ın ilk sayısında yer alan ve Abdullah Cevdet'a ait olan bir değerlendirmede Müslüman kadının bazı hususlarda sahip olduğu mevkiye kıyasla “Avrupalı ve Amerikalı kadınların hayallerinde bile düşünemeyecekleri” haklara sahip olduğu yazılmaktadır.⁴⁴⁹ Keza Cevdet, Avrupalılar tarafından “güzel güzel isimlerle tesis olunan yabancı okulların hep Osmanlı yüreklerini yağma etme maksadı ile kurulduğu”nu söylerken de Avrupalıların sömürgeci karakterini açıkça dile getirmiştir.⁴⁵⁰ O, bir Fransız askeri müfrezesinin Sultan Sunusi karargâhını bombalayarak çoluk çocuk ayırımı yapmadan yaptığı katliam üzerine yazdığı yazıda; Türkiye'nin kadim dostu olarak geçinen Fransızların bu tutumu karşısında âdeta feveran eder ve Müslüman bir hükümdarı, bir haydut öldürür gibi oğluyla, ailesiyle beraber katletmenin nasıl bir medenilik ve dostluk göstergesi olduğunu istifham-ı nefy ile kaydeder. Ardından da “bu medenilerin dostlukları yalnız imtiyazlar koparmak, siparişler almak gayesini hiç mi geçmeyecek?” diye sorar. Cevdet'in feveranı daha da ileri giderek Fransa'da soysuzlaşma ve yozlaşmadan, bulaşıcı hastalıklardan, doğun oranının azalmasından ve vefat oranlarının artmasından, vatan ve millet aleyhtarlığının halk arasında yaygınlaşmasından bahsederek, “Kuvvet hakka üstün gelse de, ona temessül edemez.” diyerek Garb'ın sömürgeci ve gayri medeni yüzüne dair uzun bir değerlendirme yapar.⁴⁵¹

İctihad dergisinin düzenli yazarları arasında yer almamasına rağmen dergi sayfaları arasında yazıları yayınlanan pek çok kişinin de Avrupa'nın ahlaki yozlaşması, sömürgeci karakteri ve kilise dogmatizminin devamı olan telakkilerin hâlâ Avrupa'nın Müslümanlar ile sürdürdüğü siyaset üzerindeki etkili olduğu hususunda tespitler içeren yazılar da dikkat çekmektedir. *İctihad*'ın Batıcı çizgisini doğrudan temsil edip etmeyecekleri münakaşa konusu olabilecek bu nevi yazıların *İctihad*'da

⁴⁴⁹ A(bdullah) Djevdet, “**L'Esclavage des Musulmanes**”, *İctihad*, No. 1, 1 Eylül 1904, s. 7'den aktaran; Ş. Hanioğlu, a.g.e., s. 185.

⁴⁵⁰ A. Cevdet, “**Kıvam-ı Akvam**”, *İctihad* (*İctihad* birkaç sayı bu ad altında yayınlanmıştır), 23 Kanun-i Sani 1329, S. 90-1, s. 2020.

⁴⁵¹ A. Cevdet, “**Mazlum Olmak Zalim Olmak Demektir**”, *İctihad*, 15 Temmuz 1327, S. 27, s. 786-787.

yer alması bile başlı başına bizim iddiamız açısından kıymetli görülmelidir. Çünkü A. Cevdet'in bazı yazılardan sonra düştüğü şerhleri bile bu türden bazı yazılara düşmediği dikkate alınırsa, *İctihad*'ın resmî görüşü ile de bu yazılar arasında bir geçişkenlik olduğunu söylememiz müsasip görülebilir.⁴⁵²

Şüphesiz Avrupa'nın bu zaafı ile ilgili yazılar sadece istisna olarak dergide yazı yazan kişiler tarafından dile getirilmiyordu özellikle A. Cevdet gibi doğrudan derginin fikriyatını ve siyasetini şekillendiren yazarlar da benzer konulara dair yazılar yazmışlardı. Bu çerçevede Celal Nuri Bey *İttihad-ı İslam* adlı meşhur eserinde çok açık bir şekilde medeniyeti, medeniyet-i sinai ve medeniyet-i hakiki olarak iye ikiye ayırır. Ona göre Avrupa sinai (teknik) medeniyet bakımından en ileri seviyeyi yakalamış olmasına rağmen hakiki medeniyet bakımından oldukça sorunlu bir durumda bulunmaktadır. Öyle ki, bir yanda kendi dışında kalan toplumları sömürmek için seferber olmuş, harbetmeyi ve yağmalamayı ilişkilerinin esası yapmış, başka milletlere “meta, hayvan muamelesi” yapan ve kendi toplumunda ahlaki yozlaşmanın had safhaya vardığı bir Avrupa varken öte yanda da kendisinden başka medeniyet tasavvur olunamayacak, dünyanın en ileri teknolojisini üreten müterakki bir Avrupa bulunmaktadır. Celal Nuri Bey'e göre bu iki veçheyi ayrı ayrı değerlendirmek gerekmektedir.⁴⁵³ Onun iki medeniyet tasnifini Müslümanların Avrupa ile ilişkilerini daha sağlıklı bir zeminde kurabilmesine imkân sunma arayışı olarak değerlendirilebilir. Nitekim o, Avrupa'nın iyi yanlarını görerek zaafılarını, zaafılarını vurgularken de başarılarını perdelemenin yanlışlığını izah ederken Avrupa'nın farklı mirasların etkisiyle şekillenmiş ve farklı veçheleri olan bir medeniyet olarak görülmesi gerektiğini vurgular. Dolayısıyla bir bütün olarak her şeyini iyi ya da kötü olarak değerlendirmek yerine farklı veçheleri olan bir dünya algısı çerçevesinde Avrupa'yı değerlendirmek daha sağlıklı bir yaklaşım olarak görülmektedir.

İctihad yazarlarının Garb algısına yönelik bu farklı veçhelere dair vurguları içerisinde yer yer dinin hayatta belirleyici olmaktan çıkmasına dair dolaylı ifadelere yer verilmiş olsa da günümüzdeki kavramlaşmış hâliyle bir seküler kimlik tanımı

⁴⁵² Bu konuda uzun bir yazı örneği olarak *İctihad* dergisinde yayınlanan şu yazıya bakılabilir: Şeyh Abdulhak Bağdadi, “**İslam'ın Avrupa'ya Son Sözü**”, çev: Şeyh Muhsini Fani, *İctihad* 1 Kanun-i Sani 1327, 3. Sene, S. 38, s. 951-962.

⁴⁵³ Celal Nuri, **İttihad-ı İslam, İslam'ın Mazisi, Hali, İstikbali**, İst. H. 1331, s. 25-37.

yapmak zorlama olacaktır. Bu konuda, Abdullah Cevdet'in Celal Nuri Bey'in *Şime-i Husumet* makalesine cevap olarak yazdığı “*Şime-i Muhabbet*” adlı makalede geçen Child Harold'dan alıntılanan şu ifadeler belki de en ileri ifadeler kabul edilebilir:

İlahları ilahlar takip edecek, dinlere diğer dinler halef olacak: İsa'dan sonra Muhammed. Senelerle diğer itikadlar gelecek, buhurdanlarının beyhuda yandığı, kurbanlarının kanının beyhude aktığını insanlar anlayıncaya kadar böyle devam edecek! (Childe Herold, Makame 11, Nağme:3).” Tarafı, dar kafalı mutaassıp bir Hristiyanın kafasına bu geniş mazmun sığabilir miydi?⁴⁵⁴

Dine dair Childe Herold'tan alıntılanan bu cümlelerin ardından Cevdet'in sorduğu soruda “mutaassıp”lık vurgusu önemlidir ve dindarlığın özel bir tutumunu takbih etmektedir. Nitekim onun diğer makalelerinde de doğrudan dinin kendine özellikle de İslam'a ilişkin bir eleştiriye rastlanamaz; yaptığı eleştirilerin tamamı dinin mevcut algılanma biçimlerinedir ve ona göre bunun sorumlusu da dindarların bizatihi kendisidir. Sonraki dönemlerde derginin temsil ettiği çizginin Türkiye'nin düşünce ve siyaset geleneğinde işgal ettiği yerin seküler bir pratikle ciddi ölçüde örtüştüğü dikkate alındığında bu durumu henüz “sekülerlik”le ilgili oluşmuş açık seçik bir bilinç olup olmaması ile irtibat içerisinde anlayabilmek mümkün olabilir. Bu sebeple de Avrupa'nın seküler tercihleri sonucu şekillenmiş pratiklere dair dergi yazarlarının beğenileri, bir felsefi tercihten ziyade pratik işlevlere ilişkin başarıları dikkate alınarak yapılmış denilebilir.

Sonuç

İctihad dergisinde yayınlanan yazıların büyük bir kısmı doğrudan kültürel, sosyal ve edebi gündemlerle ilgilidir. Bu durum derginin sahibi ve başyazarı olan Abdullah Cevdet'in değişim öngörüsü ile uyumlu bir yansımadır. Zira Cevdet'in düşüncesinde değişim tepeden inme bir şekilde siyasi iradenin yön vereceği bir şey olmaktan çok toplumun farklı katmanlarında karşılık bulmuş bir sosyal ve kültürel temele dayandığı takdirde sağlıklı ve kalıcı olacaktır. Halkı eğitime, kültürel konulara önem

⁴⁵⁴ A. Cevdet, “*Şime-i Muhabbet*”, *İctihad*, S. 89, s. 1981.

ve öncelik vererek halkın kültür düzeyinin yükseltilmesi, Abdullah Cevdet'in temel önceliğidir. Dahası dergide yer alan siyasi ve güncel konular bile kültürel ve sosyal bir arka plan esas alınarak değerlendirilmektedir. Bu hususta Ş. Mardin'in yaptığı değerlendirme *İctihad*'ın misyonunu açıklayıcı bir çerçeve sunması bakımından oldukça önemlidir. Onun değerlendirmesine göre, “diyalektik ve tarihî materyalizmin Avrupa'nın entelektüel çevrelerinde bu kadar önemli bir yer tuttuğu bir zamanda Abdullah Cevdet'in... biyolojik materyalizmi, görüşlerinin temeli olarak kabul etmiş olması” özel bir tercihe matuftur. Mardin'in de belirttiği gibi, Büchner bu felsefi tutumu Almanya'da dinî dogmaya karşı açtığı mücadelede kullanıyordu. Dr. Abdullah Cevdet'in de Büchner'in Almanya'da yapmaya çalıştığı şeyi Osmanlı İmparatorluğu'nda icra etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Abdullah Cevdet'in başlangıç noktası şuydu: “Felsefe Allah'ın sıfatlarının bir incelemesi şeklinde ele alınırsa Allah'ın her niteliği insana bilimsel faaliyette bulunmasını emretmektedir.”⁴⁵⁵ Kanaatimce Cevdet'in bir din olarak İslam'a yüklediği bu misyon salt pragmatik bir yaklaşım olarak da değerlendirilmemelidir. Nitekim Müslümanlardan elde edemediği yeterli desteği sonraları Bahailik üzerinden elde etmeye çalışması onun dinsiz bir toplum olamayacağı kanatının göstergesidir. Onun Émile Boumty'den mülhem ‘ilim hareretsiz bir nurdur, din nursuz bir hararettir’ sözünü sürekli dile getirmesi, onun dine yüklediği işlevi görmek bakımından önemlidir.

Avrupa ile ilgili konular ve haberler derginin ikinci en önemli gündemidir. *İctihad* yazarlarına göre değişimin yönü Avrupa'ya dönük olmalıdır. Derginin hemen her döneminin değişmeyen Batıcı bir siyaset gütmene gereğine dair kararlı duruşu açıktır. Abdullah Cevdet, Celal Nuri ve Kılıçzade Hakkı başta olmak üzere dergi yazarları, aralarında kimi ihtilaflar olsa dahi Batılılaşma siyasetinin memleketin içine düştüğü durumdan çıkmak için tek çıkış yolu olduğu hususunda hemfikirdirler. Osmanlı toplumunun ve kurumlarının içler acısı hâline dair yazı ve haberlerin dergide en çok yer verilen üçüncü gündem olması da Avrupa'ya benzeme tercihinin keyfi bir tercih değil bir mecburiyet olduğuna dair kabulün sonucudur. Kendisini de Doğu'nun bir parçası olarak gören *İctihad* yazarlarının büyük bir kısmında var olan eleştirel dilin amacı, “medeni, müterakki, ilerlemiş, sanayileşmiş, şedit bir azim sahibi, fazilet ve irfan sahibi olan” Batı'nın uşağı olmuş ve soyu yok olmak üzere olan tüm

⁴⁵⁵ Ş. Mardin, **a.g.e.**, s. 168-169.

Doğulu toplumları bu durumdan kurtararak Batı gibi yapmaktır.⁴⁵⁶ Bu değerlendirmemizden de anlaşılabilceği gibi *İctihad* yazarları, Batılı değerleri ve kurumları benimsemiş olmasına rağmen kendilerini Doğulu olarak konuşturuyordu. Ne var ki '*İctihad*'ın Doğusu' dönüştürülmesi diğer bir ifade ile Doğu olmaktan çıkarılarak Batılaştırılması gereken bir Doğu'dur. Bu anlamda Doğulu niteliklerden sahip çıkılabilecek şeyler de olsa olsa ancak Japonya modelinde gözlemleyeceğimiz tarzda bir telif çabasında işe yarayabilecek şeyler olabilirdi.

Dergide Doğu kavramı ile "Avrupalı müterakki memleketler" ile Rusya'nın dışında kalan tüm Afrika ve Asya kastedilmektedir. Kuşkusuz iklim, iktisadi düzen, inanç, demografik yapı ve dünya sistemi içerisinde işgal ettikleri yer itibarıyla birbirinden oldukça farklı koskoca bir dünyayı ifade eden bu çerçeve oldukça muğlak bir çerçevedir. *İctihad* dergisi çevresinde de bu halkların her birinin durumuna dair yapılan değerlendirmeler büsbütün aynı değildir fakat ya doğrudan Avrupa'nın sömürüsüne, işgaline ve nüfuzuna maruz kalmak ya da böyle bir tehdit altında olmak hasebiyle tüm bu halkların ortak bir kaderi paylaştıkları düşünülmektedir. Dahası bütün bu halkları *İctihad* yazarlarının bir tek kavram altında toplayarak "Doğu" olarak tanımlamalarının mezkûr ortak kader algısı ile yakın alakası bulunmaktadır. Bu ortak kadere yol açan saikin ne olduğu hususunda da dergi yazarlarının birçoğu benzer bir anlayışa sahip görünmektedir. Cehalet, fesat, ahlaki zaaf ve nifak, fakirlik ve mesekenet, hastalıklar, taassub, zayıflık ve mazlumiyet hâli tüm bu halkları "Batı" karşısında ortak bir kadere mahkûm etmektedir. Dergi yazarlarının bu geniş "Doğu" kavramlaştırmasına karşın memalik-i Osmani, Japonya, Hindistan, Çin ve Afganistan ile ilgili değerlendirmelerde birçok farklılığa da vurgu yapılmaktadır. *İctihad* yazarlarının genel tasavvurunda her ne kadar sömürüye maruz kalmış tüm Doğu toplumlarının sorunları önemli bir yer işgal ediyorsa da onların asıl sorununun Osmanlı özelinde Müslümanların karşı karşıya kaldıkları sorunları anlama ve bu sorunların çözümü için bir çıkış yolu bulma olduğu muhakkaktır. Dergi yazarları arasında gerek meselenin mahiyetine gerekse de çözümüne dair farklı açıklamalar olsa da Garb'ın mütecaviz siyaseti karşısında derin acılara maruz kalmış bir milletin fertleri olarak, bu yangını söndürmenin imkânlarını aramak hemen hepsinin ortak derdidir. Son iki-üç asırdır otuzu aşkın İslam devletinin istiklal ve hürriyetlerini kaybetmeleri, İran ve Türkiye'nin ise gizli-açık, maddi-manevi türden çeşitli

⁴⁵⁶ A. Cevdet, *İctihad*, S. 26, s. 767.

sınırlamalar altında kaldıklarını dile getiren Cevdet'in Müslümanların geri kalmış, cahil, mutassasıp, fakir, iradesiz, inayetsiz ve himmetsiz olarak tanımlaması bu algılamının gerekçelerini göstermektedir. O, Müslümanların bu hâline dışarıdan bakan birisinin mevcut hastalığın İslam dininden kaynaklandığını düşünmesine yol açacak kadar feci bir görüntü ile karşı karşıya bulunulduğunu ve 'hem Müslüman hem de medeni olmak mümkün değildir' kanaatinin oluşabileceğini ifade eder. Fakat mesele iyice araştırılınca, bu hükmün hatalı olduğu görülecektir diyen Cevdet, muhtelif ayet ve hadisleri sıralayarak, emeğin, çalışmanın, hikmeti aramanın Müslümanlar için sıklıkla tasviye edildiği İslam'ın gerilemenin sebebi olamayacağını açıklar. Cevdet Müslümanların geri kalmalarının sebeplerini "istibdad-ı hükümdaran-ı İslam", "gaflet veya mümaşat-ı ulema-yı din", "mesturiyet-i nisvanın aldığı suret-i garibe-i gayr-i meşru'a" ile "akide-i kaderin fehmi-ı ğalatı" şeklinde sıralar.⁴⁵⁷ Müslüman Doğu'nun en önemli halkalarından biri olan Osmanlı'nın neden geri kaldığı sorusuna cevap arayan Celal Nuri'ye göre de Osmanlı'nın askerlik ekseninde işleyen bir toplum, iktisat ve siyaset düzenine sahip olmasının mevcut sonucu doğurmaktadır. Ona göre bütün milletler, bir anlamda "atavizm" olarak kavramlaştırılabilecek bir mirasın etkisinde hayatlarını sürdürürler. "Mizac ve tabiatın, iyi veya fena huyların örfen ecdaddan ahfada intikali ma'nasına" gelen "atavizm", "bir milletin esbab-ı te'ali ve terakkisini, kezaik esrar-ı tedenni ve inhitatını" derinden etkiler. Türklerin fütihat ekseninde şekillenmiş düzeni onların bu mirasının en belirgin vasfıdır. Ziraat, zanaat ve ticaret yapmaya bir anlamda tenezzül etmeyen bu cengâverlik tutumuna bir de Şark meselesi eklenince hepten üretim için yeterli insan gücü olmayan Türkler büsbütün çöküş yaşamış oldu.

Dergi yazarları Avrupa ile Müslümanlar arasında var olduğunu kabul ettiği sorunun çözümüne dair de çeşitli değerlendirmeler yapar. *İctihad*çıların düşüncesine Batı'nın üstünlüğünü temin eden yenilikleri benimseme ve fakat bu yenilikleri Doğu'ya ait eski toplum düzeninin kültürel ve manevi değerleriyle bir terkipte eritme düşüncesi, Japonya örneğinde başarılı olmuştu. Dahası diyebiliriz ki dergi yazarları, terkinin bir yanını oluşturan "eski toplum düzeninin kültürel ve manevi değerleri" ile Osmanlı tecrübesinden çok başka Müslüman halklar ile daha çok da Japonya'yı anlamaktadırlar.

⁴⁵⁷ A. Cevdet, "**Cihan-ı İslam'a Dair**", *İctihad*, 1 Temmuz 1327, S. 26, s. 761-767. Bu yazı daha sonra genişletilerek aynı adla kitap olarak da basılmıştır: Bkz; **Cihan-ı İslam'a Dair**, İctihad Evi, İst. 1922.

Japonya'nın "takip edilecek şayan-ı takdir bir misal" olarak görülmesi Japonya'nın başarısının ardında nelerin bulunduğu hakkında dergi yazarlarının ilgilerini yoğunlaştırmaya yol açıyordu. *İctihad*'ın başmuharriri Abdullah Cevdet, Japonya'nın başarısının sebepleri hakkında yaptığı değerlendirmelerde iki hususun altını çizmekteydi: 'Batı'daki yenilikleri almak' ve 'geleneksel değerleri muhafaza' ederek bu ikisinden bir terkip oluşturmak şeklinde çerçevelediği formülasyonun bir ucu Batı'ya diğer ucu Doğu'ya açılan bir eklektik tutumu benimsemeyi gerektiriyordu. Bu değerlendirmede dile getirilen yaklaşımı, Doğulu toplumların yaşadığı krizin hangi esaslara istinad eden bir siyasetle çözülebileceğine dair *İctihad*'ın içtihadı olarak görmemiz gerekir. *İctihad*cılar bir yandan kendi kültürlerini geri buluyor diğer yandan da "yeni bir toplum düzeni"ni şiddetle arzuluyorlardı. Ne var ki Jön Türkler, insanlığın ortak malı olarak varsaydıkları medeniyeti Garb'dan alırken arzuladıkları toplum düzenini eski toplum düzeninin kültürel ve manevi değerleriyle de donatmak istiyorlardı. Hanioglu'na göre bir Jön Türk olarak Cevdet'in farkı ise "manevi değerleri romantikleştirmek yolunda, Türk ve Osmanlı başarılarından daha çok İslam ve kısmen Doğu ülkeleri başarılarını bu amaç için kullanmasıydı."⁴⁵⁸ Burada gözden kaçırılmaması gereken bahsi geçen bağdaştırma ameliyesinin yüzünü hep "Batı"ya dönmüş olmasıdır. Cevdet'in Batı'ya yönelik değerlendirmelerinin yalınkat hep aynı kaldığı söylenemezse de parlak ve sürekli galibiyetlerin sahibi olan Batı'nın kesin üstünlüğünü kabul ettiği ve orada vuku bulmuş olan yenilikleri behemehâl benimsemek gerektiği hususunda düşüncesinde bir süreklilik olduğunu söyleyebiliriz. Yine de onun Batı sömürgeciliği ve işgalleri karşısında gösterdiği tepkileri görmezlikten gelmek doğru olmaz. Nitekim onun yazıları bir bütünlük içerisinde okunduğunda Cevdet'in düşüncelerinde yer yer farklılaşma görülebileceği gibi Batı'yı farklı veçheleri ile değerlendirmeye tabi tuttuğuna da rastlayabiliriz.

Kuşkusuz *İctihad* dergisi yazarlarının hepsi hemen her konuda A. Cevdet ile büsbütün aynı fikirde değildirler. Dahası Batı'yı değerlendirme konusunda da kısmen farklı kavrayışa sahip olduklarını biliyoruz. Özellikle Celal Nuri'nin *Şime-i Husumet* adlı yazısında en belirgin şekilde açığa çıkan bu farklılık, nihayetinde Cevdet'in cevabi olarak yazdığı *Şime-i Muhabbet* yazısının yayınlanmasının ardından yol ayrılığı ile sonuçlanmıştır. Batı'nın güç temerküzüne yol açan birikimden istifade etmek hususunda herhangi bir ciddi ihtilaf yaşamayan dergi yazarları, daha çok Batılı

⁴⁵⁸ Ş. Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 183.

Ülkelerin gttği siyasetin yol açtığı tahribat ve sömürü karşısındaki tepkileri bakımından farklılaşmaktadırlar. Kısmi ya da bağdaştırıcı Batıcı olan Celal Nuri gibi düşünenlerin tersine hemen her alanda Batı'yı bir örnek olarak gören A. Cevdet ve Kılıçzade Hakkı ise tam Batılılaşmayı savunmuşlardır. Cevdet'in *Mazlum Olmak Zalim Olmak Demektir* makalesinde de görülebileceği gibi tam Batıcı gruptakiler Avrupa sömürgeciliğine itiraz ederler ve hatta güçlü olmanın her zaman haklı olmak anlamına gelmediğini söyler ama yine de "en büyük hıyanet, en büyük günah zayıf olmaktır" diyerek sorunu kendimizde görmemizi dile getirirler.⁴⁵⁹ Onlara göre "Avrupa bir tefevvuktur, herkes bu tefevvukun sıfatını tayine hürdür... fakat tesliminde tereddüt edilmeyecek bir şey vardı ki o da tefevvuk ile milletlerin hayat-ı hayvani ve insaniyelerini muhafaza etmekte olmalarıdır."⁴⁶⁰ Bu muhafazanın yalnızca Batı rnek alınarak temin edilebileceğini düşünen Cevdet, meseleyi "Buharalı ya da Avrupalı olmak" meselesi olarak kavramlaştırır.⁴⁶¹ Eğer Batı medeniyetini her hâliyle kendimize örnek almazsak Batı bizi işgal edecek ve zaten kendisine katacaktır. Tam Batıcı gruptakilere göre karşımızdaki bu muazzam medeniyetin zalim ya da rahim olmasına bakmaksızın onların elde ettiği neticeyi elde etmemize elveren her yolu deneyerek Avrupa'nın vardığı yere varmamızın bir yolunu bulmak tek çözüm yoludur.⁴⁶²

Yazılara dikkatle bakıldığında görülebileceği gibi gerek Bağdaştırıcı ve Yarı Batıcılar gerekse de Tam Batıcılar, Garb Medeniyeti'ni tek veçheli bir tezahür olarak görmemektedirler. Bu medeniyetin farklı veçheleri olan büyük bir birikimi temsil ettiğinin farkında olan *İctihad* yazarları, bu farklı vehelerle ilgili bazen doğrudan bazen de dolaylı vurgular yaparak nasıl bir g ile karşı karşıya bulunduklarını yazılarına yansıtmaktadırlar.

⁴⁵⁹ A. Cevdet, *İctihad*, 15 Temmuz 1327, S. 27, s. 768-788.

⁴⁶⁰ Lütfi Simavi, "Teşrifat ve Adab-ı Muāřeret Rehberi", İst. 1928, Mukaddime: A. Cevdet'den aktaran: M. Gündüz, a.g.e., s. 118.

⁴⁶¹ A. Cevdet, "Yara ve Tuz", *İctihad*, S. 132, s. 2826.

⁴⁶² A. Cevdet, "Mutmain Değilim", *İctihad*, S. 52, s. 1175-6.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SIRAT-I MÜSTAKİM DERGİSİNDE DOĞU VE BATI ALGISİ

“Garb’tan Şark’a gelen seyl-i medeniyet
on dokuzuncu asrın nihayetinde
bizim kapılarımızı çalmaya başladığı zaman
Asya hem şarktan, hem Garbtan,
hem şimalden, hem cenuptan doğmuştur, demek kafi değildir.
Bir ayağımız Avrupa’da olduğu halde
diğer ayağımızın Asya’da olduğunu unutmamalıyız.
Aslımızın Asya’dan gelmiş olduğunu,
Asya’da dil, kan ve din kardeşlerimiz bulunduğunu
hatırımızdan çıkarmamalıyız.
Bilhassa bunların bizden teşne nazarlarla hayat ve kuvvet,
ilim ve marifet beklediklerini aklımıza koymalıyız.
Çünkü onlar ancak o sayede yaşayabilirler.
İşte bu nokta-i nazar bize vazife-i ictimiyemizi tayin eylemektedir...
Türk kavmi bu vazife-i tarihiyesini yirminci asrın ksm-ı evvelinde tanıyacak
ve Asya’da büyük bir vazife-i ictimaiye ve medeniye icrasına başlayacaktır.
Efendiler, vazifemiz temdindir.
Bittabi maksadımız sırf ictimai, medeni ve ilmi olacaktır...
Siyaset bizden uzaktır.
Biz Asya’da siyaset yapmayacağız.
Asya doğarsa ilmen, insaniyeten, medeniyyeten doğar ve böyle doğmalıdır...”
Mustafa Zühtü Beyefendi
(*Sırat-ı Müstakim*, C 4, S. 83, s. 90)

Giriş

Serezli Eşref Edib Bey’in bir nevi hatırat sayılabilecek *Mehmed Akif* adlı eserinde de bahsettiği gibi Osmanlı, İstanbul’unda dönemin zengin ve hamiyetperver şahsiyetlerinin evlerinde ‘ihya geceleri’ olurdu. Dönemin âlimleri, edipleri ve yöneticileri burada buluşur, sohbetler ve yahut dersler yapar, ilim ve sohbet talipleri de onların yaptığı musahabelerden istifade ederlerdi. Bu sohbetlerin birisinin Türk düşünce hayatında kalıcı bir mecra oluşturacak olan *Sırat-ı Müstakim* dergisini çıkaracak iki dostun uzun soluklu yol arkadaşlığına vesile olacağını elbette o gün kimse bilemezdi. Hukuk mektebinin genç doktora öğrencisi olan Eşref Edib o gün, sonraları İslam şairi namıyla maruf olacak Mehmed Akif Bey ile böyle bir ihya gecesinde, Fatih’te Bosnalı Ali Şevki Efendi’nin evinde tanışacaktı. Ali Şevki Efendi, evinde kıymetli eserler toplamıştı ve basılmayan, basılması sakıncalı olan bu eserler, ihya gecelerinin müdavimlerinin istifadesine sunuyordu. Yine bir ihya

gecesinde Ali Şevki Efendi, *Sırat-ı Müstakim* dergisinin banisi olacak Eşref Edib ile sermuharriri olacak Mehmed Akif Bey'i işte bu sohbetlerden birinde tanıştırır.⁴⁶³

Çok geçmeden II. Meşrutiyet ilan edilir. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte yayın hayatında köklü dönüşümler yaşanır. "1908-1909 yıllarında 353, 1910'da 130, 1911'de 124 gazete ve dergi yayınlanır. Basın özgürlüğü fikir dergiciliğini her yönüyle özendirir."⁴⁶⁴ İhya gecesinde tanışan iki dost hemen ertesi gün *Sırat-ı Müstakim* mecmuasını yayınlamaya başlarlar.⁴⁶⁵

1. *Sırat-ı Müstakim* Dergisi

Derginin "Tarih-i Tesisi: 11 Temmuz 1324" ibaresi ile çıkması örneğinde de görülebileceği gibi *Sırat-ı Müstakim* âdeta yeni bir doğum sevinci ile yayın-fikir dünyasına katılır. 14 Ağustos 1324 *Sırat-ı Müstakim*'in ilk nüshası büyük ilgi görür ve tekrar tekrar basılır. Eşref Bey'in söylediğine göre dergi on bin, yirmi bin basar, talebe basım yetiştirilemez. Dergi gerek Türkiye gerek âlem-i İslamda büyük bir şöhret kazanır. Bilhassa Rusya'ya binlerce nüsha sevk olunur. Dergiye Asya'nın en uzak köşelerinden mektuplar gelir. Dönemin siyasi kavgalarından yorulmuş genç dimağlar için dergi bir anlamda memba işlevi görür.⁴⁶⁶

Sırat-ı Müstakim dergisi dönemin önde gelen pek çok yazarına kucak açar. Öyle ki dergi, yazar ve yazı çeşitliliği, doğrudan başka dergilerden yapılan alıntılarla birlikte âdeta İslami yenilenme hareketinin ana mecrası hâline gelir. Bu yüzden de dergi dar anlamda bir hizip dergisi değil yenilgi ve işgaller karşısında Müslüman kalarak var olmak isteyenlerin "mukavemet cephesi" olur. *Şiirler*, *Mektuplar*, *Tefsir-i Şerif*, *Hukuk*, *Hutbe*, *Teracim-i Ahval*, *Alem-i İslam*, *Şuun* (İslam dünyasından güncel haberler), *Matbuat* (başta İslam dünyasındakiler olmak üzere basından yapılan iktibaslar bu başlık altında verilir), *Mekatib* ve *Mübahasat* gibi başlıklar yanında

⁴⁶³ Eşref Edib, **Mehmed Akif, Hayatı-Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları**, Birinci cilt, İkinci tab., Sebilürreşad Neşriyatı 1381-1962, s. 6.

⁴⁶⁴ Zafer Toprak, Türkiye'de Dergiler Ansiklopediler (1849-1983) içinde, "**Fikir Dergiciliğinin Yüz Yılı**", İstanbul, Gelişim Yayınları, 1984, s. 13-54

⁴⁶⁵ E. Edib, **a.g.e.**, s. 7.

⁴⁶⁶ E. Edib, **a.g.e.**, s. 8-9.

ders, vaaz ve konferansların metinleri de dergide özel bir yer işgal eder.⁴⁶⁷ Ayrıca tercüme edilen eserlerin niteliği ve sayısı da derginin yol haritası olarak takip ettiği çizgiyi ve ilgi çeşitliliğini gösteren önemli bir mecra oluşturmaktadır.⁴⁶⁸

Derginin yazar kadrosuna dikkatle bakıldığında farkedilebileceği gibi en çok yazıyı, aynı zamanda derginin başmuharriri de olan Mehmed Akif yazmıştır. Akif'in yaptığı çeviriler ise ayrıca önemlidir. Onun çevirilerinin tamamına yakını Arapçadandır ve o özellikle Muhammed Ferid Vecdi ile Muhammed Abduh gibi İslami yenilenmeci çizginin dönemindeki en meşhur âlimlerinden tercüme yapmayı tercih etmektedir. Kuşkusuz Akif'in bu tercihi, Müslümanların karşı karşıya bulunduğu sorunlara dair yapılan tartışmalarda, İslami tecdid hareketinin çizgisine özel bir önem atfettiği şeklinde değerlendirilebilir. Telif yazıları, çevirileri ve derginin başmuharriri olduğu gerçeği birlikte düşünüldüğünde Akif'in derginin temsil kabiliyeti en yüksek yazarı olduğunu söyleyebiliriz. Kafkasya'dan Mısır'a, Kazan'dan Osmanlı coğrafyasının hemen her tarafına yayılan bir yazar kadrosu aynı zamanda derginin muhatap kitlesinin genişliğini göstermesi bakımından da ayrıca önemlidir. Keza dergi yazarlarının birçoğunun aynı zamanda refik dergilerde de yazı yazıyor olması, II. Meşrutiyet dönemi İslami yenilenme hareketine yönelik yapılan sınıflandırmaların keskin çizgilerle ayrılmasının doğru olmadığını göstermesi bakımından dikkat çekici bir veridir. Dergi yazarları arasında yer alan Akçuraoglu Yusuf gibi Türkçü, Halim Sabit gibi sonraki dönemin Türkçü-İslamcı çizgisini tercih etmiş örnekleri ise derginin yayınlandığı dönemde henüz özcü anlamda bir ayrışmanın yaşanmadığını, en azından bu tür bir farklılığın ilişkilerde belirleyici olmadığını göstermektedir.⁴⁶⁹

Dergideki yazılara dikkatle bakıldığında rahatlıkla gözlemlenebileceği gibi hemen hemen tüm dergi yazarları "keyfi" yönetim olarak adlandırılan "istibdat"a karşıdır ve

⁴⁶⁷ Eşref Edib Bey'in öğrencilik ve ihya gecelerinden kalma ciddi bir not tutma alışkanlığı olduğu anlatılır. Öyle ki sadece hocası Manastırlı İsmail Hakkı'nın "**Ayasofya Kürsüsü'nden**" başlığıyla yayınladığı yazılar için tuttuğu bin sayfadan fazla notu olduğundan hatıratında bahseder.

⁴⁶⁸ Tercüme edilen eserlerin niteliği ve sayısı da derginin yol haritası olarak takip ettiği çizgiyi ve ilgi çeşitliliğini gösteren önemli bir mecra oluşturmaktadır. Özellikle Mısır kökenli âlimlerin eserlerinden yapılan tercümeler-ki çoğu doğrudan M. Akif tarafından yapılmıştır- İslami yenilenme çizgisi üzerinde yapılan son dönem çalışmalarında muhtelif tartışmaların da konusu olmuştur. Bu konu ile ilgili olarak bkz.; M. S. Mertoğlu, **a.g.e.**, s. 19-20'deki 19 numaralı dipnot.

⁴⁶⁹ Yazarların, eş zamanlı olarak, hangi dergilerde yazdıkları hakkında bkz., S. Mertoğlu, **a.g.e.**, s. 16

buna mukabil *şura, meşveret, icma, ehl-i hall ve'l-akd* gibi kavram örgüsüyle ‘meşrutiyet’i savunurlar. Bu çerçevede Kanun-i Esasi’ye istibdat karşısında bir mülazeme olarak sahip çıkarlar.

Tablo 3. 1: Yazarlara Göre Telif, Tercüme ve Neşir Sayıları

No	Yazarlar	Telif	Tercüme	Toplam
1	Mehmed Akif (Ersoy)	94*	122**	216
2	Manastırlı İsmail Hakkı	116	5	121
3	Bereketzade İsmail Hakkı	91	15	106
4	Muhammed Ferid Vecdi	88		88
5	Eşref Edip (Fergan)	3	1	59
6	Tahirü'l- Mevlevi (Olgun)	28	19	47
7	Ferid (Kam)	35	7	42
8	Abdürreşid İbrahim	41		41
9	Muhammed Abduh	41		41
10	Babanzade Ahmed Naim	14	23	37
11	Halim Sabit (Şibay)	31		31
12	Mehmed Şemseddin (Günaltay)	31		31
13	Musa Kazım	30		30
14	Bursalı Mehmed Tahir	28		28
15	Mehmed Fahreddin	28		28
16	Midhat Cemal (Kuntay)	25		25
17	Ali Şeyhu'l-Arab	26		26
18	İspartalı Hakkı	24		24
19	Akçuraoglu Yusuf	23***		23
20	Çerkeşseyhizade Halil Halid	22		22
21	Mardinizade Mehmed Arif	10	11	21
22	Mardinizade Ebülula	18		18
23	Edhem Nejad	18		18
24	Ahmed Agayef	17		17
25	Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü/Haseni	16		16
26	Şerefeddin (Yaltkaya)	11	4	15
27	İbrahim Alaaddin (Gövsa)	15		15
	TOPLAM	924	207	1186

Not: Bu tablo, M. Suat Mertoğlu’nun hazırladığı *Sırat-ı Müstakim Mecmuası, Açıklamalı Fihrist ve Dizin*, Klasik Yayınları, I. Bs., İst. 2008, s. 15’deki veriler esas alınarak hazırlanmıştır.

* Bu sayıya Mehmed Akif imzalı 83; La edri imzalı 1; Sa’di imzalı 1 ve bayram vs. gibi münasebetlerle bazı sayıların başında yer alan ve Mehmed Akif’e ait olduğunu düşündüğümüz imzasız 9 yazı da dahildir. Eşref Edib, Sa’di müstearının Mehmed Akif’e ait olduğunu ve onun mübarek günlerde mecmuanın baş tarafına imzasız kıtalar yazdığını belirtir, bk. Mehmet Akif, İstanbul 1938, c.1, s.7,644, 654-655. Akif’in ayrıca “La edri” müstearını kullandığı da bilinmektedir, bk. Hasan Basri Çantay, Akifname, İstanbul 1966, s.39

** Bu sayıya Sa’di imzasıyla yayınlanan 5 yazı da dâhildir.

*** Bu sayıya La (2) ve Sa’fes(2) müstearlı yazılar da dâhildir. Akçuroğlu üzerine bir monografi hazırlayan François Georçeon her iki müstearın ona ait olduğunu tespit etmiştir. Bk. Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, müt. Alev Er, Ankara 1986, s.159.

Dönemin eğilimleri dikkate alındığında son derece somut ve yakıcı bir sorun hâline gelen parçalanma ve ayrılma temayüllerini zayıflatmak için “ittihad” düşüncesi, derginin en fazla sahip çıktığı ve gündemleştirdiği kavramlardan birisidir. Yazıların büyük bir kısmında ya doğrudan ittihadın lüzumu ya da ittihada muhalif düşünce ve davranışların yol açtığı felaket hakkında değerlendirmeler görülür. Bu çerçevede ittihad, müsavat, vahdet, uhuvvet çağrıları yanında tefrika ve kavmiyetçilik eğilimlerini eleştiren yazılar, derginin tüm yayın hayatı boyunca özel bir yekûn oluşturmaktadır. Keza doğrudan yayın kurulu tarafından tüm Müslümanlara hitaben yayınlanan ve dergi ile birlikte dağıtıldığı zannedilen metin, dergiyi çıkaranların amacını bütün serahati ile ortaya koymaktadır:

Kardeşler... Alem-i İslam'ın hal-i esef-iştimali malumunuzdur. Sizler ki herbiriniz bulunduğunuz memleketlerin ve bütün alem-i İslam'ın en güzide ricalisiniz. Müslümanları bu hal-i atalet ve cehaletten kurtarmak için bütün kuvvetinizle çalışmanız farzdır. Bizim şimdi yegane maksadımız medeniyet ve maarif-i İslamiye'yi ihya ile bütün Müslümanları nur-ı marifetler pirayedar eylemek ve bu suretle bil-fiil din-i celilimizin ulviyet ve kudsiyetini aleme tantımak ve medeniyet-i hazıranın menşelerini ve necat-ı beşeri temin edecek hakiki medeniyetin medeniyet-i İslamiye bulunduğunu göstermektir.⁴⁷⁰

Bu kavram örgüsüne bakarak derginin Osmanlı birliğini muhafaza etmeyi öncelediği açıkça görülebilir. Ne var ki M. S. Mertoğlu'nun da belirttiği gibi⁴⁷¹ derginin İslam dünyasının geneline olan ilgisi içerisinde Türk dünyasına özel bir yakınlığı sözkonusuydu ve bu yakınlık dergide yazı yazan kişilerden de gözlemlenebilir. Abdurreşid İbrahim, Halim Sabit, Akçuraoğlu Yusuf, Ahmed Agayef, Troytskili Ahmed Taceddin, Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü, Kırımlı Yakub Kemal, Kazanlı Ayaz İshaki gibi önemli yazarların dergide uzun süre yazı yazdıklarına bakarak dönemin fikir dünyasında geçişkenliklerin henüz sorun olarak görülmediği, önceliklerin sömürgecilik karşısında bir tahkimat ve yenilenme yoluyla bir direnç oluşturmak ekseninde şekillendiği söylenebilir. Nitekim dergideki fikrî tartışmaların ve polemiklerin ya doğrudan müsteşriklerin İslam ve Müslümanlar hakkında yazdıkları eserler ya da İctihad mecmuası gibi çözümü Garblılılaşma'da gören

⁴⁷⁰ Bu bildiri ile ilgili olarak bkz.; M. S. Mertoğlu, **a.g.e.**, s. 31.

⁴⁷¹ M. S. Mertoğlu, **a.g.e.**, s. 17.

çevrelerle ilgili oldukları görülmektedir.⁴⁷² Derginin “İslam-Doğu” ve “Garb” dünyasının gidişatına dair değerlendirmelerine dikkatle bakıldığında “yeni bir durum” ile karşı karşıya gelen Müslümanların bu durumu anlama, değerlendirme ve bir çözüm yolu bulma konusunda gösterdikleri büyük çabaya tanık olacaklardır. Kuşkusuz bu çabanın en can alıcı noktası, “kendî” hâlini ve “muhatap”larını nasıl tanımladıkları hususudur.

2. *Sırat-ı Müstakim* Dergisinde Doğu Algısı

“Asya’ya teveccüh edince,
bir ilham-ı diyanetperverane ile mahrum-ı hayat u gıda
insanlara ifaza-i ruh u medeniyet
bizim vazifemizi teşkil eder.”

Mustafa Zühüdî Efendi
(*Sırat-ı Müstakim*, C. 4., S. 83., s. 91)

Sırat-ı Müstakim dergisinin temel meselesinin ‘âlem-i İslam’ın inhitatı’ meselesini teşrih etmek ve bu sorunu aşmaya katkı sunmak olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Gerek daha önce değindiğimiz dergi gündemleri gerekse de derginin (ve *Sırat-ı Müstakim* dergisinin devamı olan *Sebilürreşad*’ın) Türk düşünce ve siyaset tarihinde işgal ettiği yer ile ilgili sonraki dönemlerde yapılan değerlendirmeler bu önermemizi desteklemektedir.⁴⁷³ Kuşkusuz meselenin bu ekseninde konuşulması nihayetinde hem dünya siyasetini ve fikriyatını şekillendirmede etkili bir odak olarak Garb’ı yani Avrupa medeniyetini hem de bir “*seyl-i huruşan*” gibi üstüne gelen taarruzu göğüslemek zorunda olan milletlerin hâlini konuşmayı gerektiriyordu. Bu milletlerin kim(ler)i kapsadığı meselesine gelince, *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarları için Avrupa ve Rusya’nın saldırganlığına maruz kalmış Osmanlı -Avrupa kıtasındaki Osmanlı toprakları ile özellikle şimali ve bir ölçüde de

⁴⁷² Bu konuda en dikkat çekici örneklerden birisi “**Tarih-i İslamiyet**” başlığıyla otuz bir sayıda tefrika edilen ve tercümesini Dr. Abdullah Cevdet’in yaptığı müsteşrik Dozy’nin tezlerine verilmiş cevaptır.

⁴⁷³ Örnek bazı değerlendirmeler için bkz; T. Z. Tunaya, **Hürriyetin İlanı, İkinci Meşrutîyet’in Siyasi Hayatına Bakışlar**, İst. Bilgi Üniv. Yay., I. Bs., İst. 2004., s. 56-61; İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi, Metinler /Kişiler**, Risale Yayınları, I. Bs., İst. 1986., s. XXVII-XXXI; Zafer Toprak, **Fikir Dergiciliğinin Yüzyılı, Türkiye’de Dergiler Ansiklopediler (1849-1984)** içinde, İst. 1984, s. 13-54; Suat Mertoğlu, **Sırat-ı Müstakim Mecmuası**, Açıklamalı Fihrist ve Dizin, Klasik Yay., Birinci basım, İst. 2008, s. 9-22; N. Berkes, **a.g.e.**, s. 436-441; Mustafa Gündüz, **II. Meşrutîyet’in Klasik Paradigmaları, İctihad, Sebil’ür-Reşad ve Türk Yurdu’da Toplumsal Tezler**, Lotus Y., Ankara 2007, s. 213-348.

Orta Afrika'yı ve Asya kıtasında yer alan bölgeleri de içeren tüm Osmanlı'yı anlamak gerekir-, İran, Hind, Japonya, Çin'e ek olarak Rusya'nın işgali altındaki Türkistan ve Kafkas bölgesinin tümü bu milletlere dâhildir. Bu çerçevede bazen doğrudan Şark bazen Asya (ve Asya-yı vüsta gibi daha özel bölgeler) bazen doğrudan Çin, İran, Japonya ve Hind (alt kıtası yahut Hind Müslümanları vb.) ifadelerini kullanan dergi yazarları birçok kez de doğrudan "sadece Müslümanlar"ı kasdetmek için Şark (Doğu) kavramını kullanmaktadırlar.⁴⁷⁴

Konuşma metninin tamamını orijinal hâliyle Ek 4'de verdiğimiz Mustafa Zühtü Efendi'nin ifadelerinde de görülebileceği gibi dergi yazarları, Osmanlıların Asya'daki vazifesine özel bir önem atfetmektedirler. Osmanlıların bir ayağının Avrupa'da diğer ayağının da Asya'da olmasını buna gerekçe olarak gösteren M. Zühtü'nün büyük alkışlarla sık sık kesilen konuşmasında Osmanlıların vazifesinin "temdin" olduğunu ve fakat bu vazifenin siyasi bir vazife olmadığı bilakis maksadın "sırf içtimai, medeni ve ilmî" olacağı hassaten vurgulanır. Onun "Asya'nın soluk ziyalı hilali" olarak tanımladığı Türklere çorak Asya sükkânına hayat verecek olan asıl ihtiyacını yani "gıda-yı ma'nevi-i irfan"ı taşıma sorumluluğu vermesi, bu gıdanın Türklere bulunduğu dair bir kabule dayanmaktadır. Onun bir diğer kabulü de Asya akvamı ile Türkler arasında bir "rabıta-i ruhiyye" bulunduğu hususundadır. Bu rabıta sebebiyledir ki Türkler ve Japonlar sahip oldukları yüksek medeniyet seviyesini Asya akvamına da taşıyabilirler. Bu onların içtimai, medeni ve ilmî "temdin" sorumluluğudur. Zühtü Efendi'ye göre bu başarılabilirse, Asya akvamı arasında siyaseten de bir uyum sağlanabilecektir. Zira ona göre "Asya doğarsa ilmen, insaniyeten, medeniyeten doğar ve böyle doğmalıdır." M. Zühdü Bey'in "İlm-i insaniyyet, medeniyet-i akvamın rehber-i harekatı olursa akvam arasında siyaseten tezat da olmaz."⁴⁷⁵ cümlesinde mündemiç bulunan asıl kaygının, zaten zayıf düşmüş olan Asya milletleri ile kurulmasını önerdiği bu ilişkinin Avrupa ve Rusya gibi mütehakkim devletlerin gazabını izale etmek olduğu açıktır. İttihad-ı İslam siyaseti ile ilgili olarak Avrupalıların oluşturduğu 'tehdit söylemi'nden kaynaklanan bir hassasiyet olduğu dikkate alındığında Zühtü Efendi'nin bu kaygısının anlaşılabilir bir kaygı olduğu görülebilir.

⁴⁷⁴ Bzk; "Mustafa Zühdü Beyefendi'nin Nutku", *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 83, s. 90-91.

⁴⁷⁵ M. Zühdü, **a.g.m.**, s. 91.

Konuşma metninde yer alan Çin, İran ve Hind milletlerinin Asya’da büyük bir mevki-i ictimai ve siyasilerinin olmadığı hususundaki tespit de ayrıca dikkat çekicidir. Bu milletlerin Asya’da ‘vazife-i tarihiyye ve medeniyeleri’nin olamayacağını, bu devletlerin (ve/yahut milletlerin) ikinci, üçüncü derecede bir yer işgal edebilecekleri ifade ediliyor. Keza yazıda Garb kavram çerçevesine dâhil edilmemesine rağmen Rusya’nın da Şarklı hatta Asyalı olarak değerlendirilmemesi özellikle önemlidir.

Alıntıladığımız metnin temsil kabiliyeti yüksek bir metin olduğunu dikkate alarak diyebiliriz ki *Sırat-ı Müstakim* dergisinde Şark (Doğu) kavram çerçevesi birden fazla yeri, milleti ve devleti ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu minvalde Şark (Doğu) kavramının özellikle üç bağlamı ifade etmek için dergi yazarları tarafından kullanıldığını söyleyebiliriz. Şark kavramının dergide dile getirilen birinci kullanımı Avrupalı ve Rus olmayan tüm eski dünyayı tanımlamaktadır. Bu çerçevede Çin de dâhil olmak üzere Garbın sömürüsüne maruz kalmış hemen tüm dünyanın ortak bir düzlemde algılandığı görülmektedir. Kavramın ikinci kullanımı daha çok da Garb sömürüsü karşısında başarılı görülen ve örnek alınabilecek vasıfları olan Japonya’dır. Üçüncü olarak ise dergide münhasıran İslam ümmetini ifade etmek için Şark kavramının kullanıldığını görüyoruz. Şimdi sırasıyla bu üç farklı Şark kullanımını ayrı ayrı ele alabiliriz.

2.1. Avrupalı ve Rus Olmayan Tüm Eski Dünya

Sırat-ı Müstakim dergisinde yer alan yazıların önemli bir kısmı, Avrupa sömürgeciliğini teşrih etmekle ilgilidir. Özellikle 1910’da ve sonrasında yayınlanan yazılara bakıldığında, doğrudan klasik İslami ilimlerin alanına dâhil olan yazıların, siyasi içerikli yazılara nispeten daha az olduğu görülür. Dönemin şartları düşünüldüğünde özellikle Avrupalı devletlerin sömürgeleştirme siyasetinin mevcut dünyayı köklü değişmelere zorladığı bir zamanda, derginin bu meseleleri öncelemesi anlaşılabilir. Üstelik bu sömürgeci siyasetin en büyük mağdurları arasında Müslümanların ağırlıklı bir yer işgal ettiği gerçeği dikkate alındığında bu tutumun bağlamı daha rahat anlaşılır.

Dergi, Müslümanların maruz kaldığı işgal ve sömürü girişimlerine sayfalarında ağırlıklı yer ayırsa da Avrupalı devletlerin sömürgeleştirme girişimlerine maruz kalmış tüm dünyayı gündemine almayı ihmal etmez. Bu çerçevede Çin ile ilgili daha az olsa da Japonya ile ilgili yazıların azımsanamayacak bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz.⁴⁷⁶ Özellikle Müslümanlarla aynı coğrafi zemini paylaşan Hindistan ise neredeyse Osmanlı coğrafyası kadar önemsenmektedir. Hindistan'ın Osmanlı'da yaşanan gelişmelere olan ilgisinden bahseden “*Bütün Hindistan Galeyanda*” başlıklı yazı bu ilginin tek taraflı olmadığını gösteriyor. Dergi Mısır'da yayınlanan *el-Liva* dergisindeki bir yazıyı alıntılarak, bu durumu okuyucularıyla paylaşmaktadır:

Mısır'da münteşir el-Liva' refik-i muhteremimize İbrahim Casir imzasıyla yazılıyor: Müslümanlar ile Hindular bi'l-ittifak bir ictima'-ı umumi akd etmişlerdir. Bu ictima'larda her iki taraftan müessir nutuklar irad edilerek hararetli alkışlarla, tezahürat-ı şedide ile mukabele olunmuştur. Hatibler, bhusus Hatib Hündusi hazırünü bilhassa etıbbayı Trablus'un müdafaasında, bu hususda tebrruatta bulunmaya teşvik etmişlerdir...

İngiliz Hükümeti, bu ictimai müteakıb mümanaat etmek istemiş ise de şiddetli bir ru-yı mümayaat görmüş ve müctemiin bu tezarüratı Hind ailelerinin memalik-i Osmaniye de esna-yı seyahatlerinde gördükleri ikram ve misafirperverliğe ve Osmanlılardan müşahade ettikleri mekraitim-i ahlak ve asar-ı sekinet ve vakara karşı bir vecibe gibi telakki ettiklerini beyan ile ihticac etmişler ve Avrupa'da bulundukları müddetce bunun aksine olarak Avrupalıların cefa ve tahkirine, kaba muamelelerine tesadüf ettiklerini ilave etmişlerdir.

Buna binaen biz Hindular, Devlet-i Osmaniye'ye temalüyü bir emr-i vacib görüyoruz; İtalya'nın Devlet-i Osmaniye'ye karşı ilan ettiği harbi, bir harb-i dini gibi değil Şark ve Garb nokta-i nazarından telakki ediyoruz, biz Şarklı kardeşlerimize karşı vعاib-i uhuvveti eda etmekle muahaze edilemeyiz. Çünkü Şarkın şerefi, selameti Devlet-i Osmaniye'nin şeref ve selametine merbuttur. Maazallah bu devlet, bir kere sukût ederse veyl ehl-i Şarka! Bu işte yalnız Müslümanlar değil bütün Şark alakadardır.⁴⁷⁷

Hinduların Osmanlı devletine ibraz ettikleri bu derin hissiyata mukabil “bütün ihvan-ı Şark” namına şükretmemiz gerektiğini ifade eden yazı, tüm şarklıları kardeş olarak tanımlamaktadır.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ *Sırat-ı Müstakim* dergisinde on üç haber ve yazı tespit edebildim; Japonya ile ilgili yazıların ise hem sayısı hem de yazıların daha çok makale ve konuşma metni olması sebebiyle uzun yer tuttuğunu belirtebiliriz. Dergide Japonya ile doğrudan alakalı on yedi yazı bulunmaktadır. Bu yazıların bir kısmı kısa haberlerden oluşmaktayken, önemli sayıda makale ve mektup yer almaktadır.

⁴⁷⁷ İbrahim Casir, “*Bütün Hindistan Galeyanda*”, aktaran; *Sırat-ı Müstakim*, C.7, S. 173, s. 274, İst.1327 /M. 1911.

⁴⁷⁸ İ. Casir, **aynı makale**, s. 274.

Metinde açıkça dile getirildiği gibi “Şark”, Osmanlı’dan daha büyük bir coğrafyayı ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu coğrafyanın Osmanlı’nın nüfuz alanının tamamını içerdiği gibi Japonya ve Çin başta olmak üzere Rusya dışındaki Asya halklarının tamamını da kapsamaktadır. İran’da karışıklıklar yaşandığını söyleyerek ultimatoma veren İngiltere’nin bu işgal hazırlığı karşısında İstanbul’da düzenlenen büyük bir protesto esnasında şarkın bu geniş anlamıyla kullanıldığını gösteren çarpıcı konuşmalar yapılır. Derginin bu yaklaşımı, dergi sayfalarında sıkça yazılarına ve konuşmalarına rastladığımız seyyah-ı şehir Abdurreşid İbrahim’in ifadelerine sarahaten yansır:

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 şarkı kuşatmak manevrasına ibtidar ediyorlar. Bunun için ben bu meseleye yalnız bir İran meselesi nazarıyla bakamayacağım. Belki bu; bütün hakikatiyle, bütün üryanlığıyla bir Şark meselesidir. Bunun neticesi bütün Şark alemine tesir eyleyecektir. Bu bir mukaddimetü’l-istiladır ki bütün akvam-ı Şarkiyeyi düşündürse yeri vardır. Bugün, medeniyet ve insaniyet namına dest-i tecavüzlerini uzatmaya teşebbüs eden bu aç devletler, yarın zulmu gadrlarıyla bütün Şark’ı hayvan gibi esaret altında inletmek, öldürmek, mahvetmek için kademnihade-i musibet oluyorlar.⁴⁷⁹

Alıntıladığımız konuşmada da görüldüğü gibi mesele “bütün hakikatiyle, bütün üryanlığıyla bir Şark meselesi” olarak görülmektedir. Bu sebeple de Abdurreşid İbrahim Efendi meseleye sadece İran’ın meselesi olarak değil bir bütün olarak Şark’ın istila edilmesinin bir başlangıcı olarak yaklaşmaktadır. Aynı programda konuşma yapan bir diğer konuşmacı da Ahmed Bey Agayef’tir. O da önceki konuşmacı gibi Şark’ı bir bütün olarak görür. Avrupa’nın gündemini, kavgalarını hep Maşrik üzerine bilhassa Müslüman postuna yönelik olduğunu belirten Agayef’e göre Avrupalılar önce Aksa-yı Şark’a gittiler, Çin’i parçalamak istediler. Fakat hem büyük hem de birlik hâlinde karşı koydukları için müttehid olduğu için muvaffak olamadılar. Agayef’e göre aynı şey Japonya’da da tahakkuk etti; Japonlar, Garblılara boylarının ölçüsünü verdi. Garblılar da zayıf buldukları İslam hükûmetlerine yöneldiler. O günün mesail-i siyasiyesinin Fas, Tunus, Cezayir, Makedonya, Arabistan, Afganistan, Mısır, Buhara, İran önceliği ile vuku bulmasının sebebi Müslümanların zaafıdır. Yoksa Garblılar açısından kendileri dışında kalan tüm dünya istila edilecek ve sömürülecek

⁴⁷⁹ *Sırat-ı Müstakim, Seyyah-ı Şehir Abdürreşid Efendi Hazretlerinin Nutku*, C. 5, S. 112, s. 136.

bir seçenektir.⁴⁸⁰ Nitekim dergide yer alan başka bir yazıda da İngiltere avam kamarasının bir oturumundan hareketle zayıf olan hemen her ülkenin Avrupalıların sömürüsünün nesnesi olabileceği dile getirilir. Avam kamarası üyesi Mr. Dillon'ın Hariciye Nazırı ile diyalogu şu şekilde gelişir:

Mr. Dillon Rusya zindanlarında bulunan politika mahkumlarına karşı reva görülen su-i muamelenin nazar-ı dikkati celb edip etmediğini ve bu muamelatin İngiltere hükümeti tarafından protesto edilip edilmeyeceğini Hariciye Nazırı'ndan sual etmiş ve bunun üzerine atideki muhavere cereyan eylemiştir: Nazır: Avrupa devletlerinin umur-ı dahiliyesine müteallik suallere umur-ı mezkure muahadat-ı mün'akide ile tayin edilmiş olan hukuka müstenid bulundukça cevap veremem...

Mister Dillon: İngiltere hükümeti Merakeş gibi müstakil ve dost bir hükümet-i ecnebiyyenin umur-ı dahiliyyesine müdahale etmeyi cümle-i vezaifinden addettiği halde acaba Rusya'nın umur-ı dahiliyyesine neden müdahale edemiyor. İzah edebilir misiniz?

Nazır: Rusya ve Fas ahvali yekdiğerine kabil-ı kıyas değildir.

Mister McNeil: Acaba Fas zayıf ve Rusya kuvvetlidir de onun için mi?⁴⁸¹

Derginin diğer yazıları da dikkatle incelendiğinde, *Sırat-ı Müstakim* dergisinin yazarlarının nazarında “Doğu” ne sadece dinî ne ırki ne de sadece coğrafi bir hattı tanımlamak için kullanılıyor. Belki tüm bunları dikkate alan bazı tanımlamalar olmakla beraber daha çok Avrupalı sömürgeci devletler dışında kalan tüm toplumları içeren bir çerçevesi var kavramın. Avrupalı devletlere ek olarak Amerika kıtası ile Rusya da bu sınırların dışında bırakılmaktadır. Amerika'nın dünya siyasetin belirleyici etkiye sahip olmadığı o yıllarda, Rusya'nın da “Doğulu” olarak kabul edilmemesini, Rusya'nın İngiltere, Fransa vb. Avrupalı devletler gibi sömürgeci bir siyaset gütmesiyle izah etmek mümkün görünmektedir.

2.2. Başarılı Bir Yenilenme Örneği Olarak Japonya

Japonya bir şems-i saiddir.
Büyük Japon kavmi Aksa-yı Şark'ı temdin etmek
vazife-i tarihiyyesini üzerine almıştır;
çalışmakta devam ediyor; ve maksadına nail olacağı ümidini gösteriyor.

⁴⁸⁰ *Sırat-ı Müstakim*, “Ahmed Akayef'in Nutku”, C. 5, S. 112, s. 137.

⁴⁸¹ *Sırat-ı Müstakim*, “Elvah-ı Intibah: Mühim Bir Mübahase”, C. 3, S. 57, s. 76.

Tekrar ederim, Asya doğmuştur.
Çünkü Aksa-yı Yesar'ında diğer bir büyük kavim
yirminci asır ibtidasında alem-i hayata başka suretle kadem basıyor.
Bu nevad, Türk kavmidir.
Japon güneşi parlaktır, buna mukabil Türk kavmi de sönük değildir,
o da parlamakta, yükselmektedir.
Yani Asya'yı nur-ı ziya ve irfana gark edecek
bu iki kavmin biri şems-i said ise diğeri de hilal-i saiddir.”
Mustafa Zühdü,
(*Sırat-ı Müstakim*, C.4, S. 83, s. 90-91)

30 Mart 1910 tarihinde çıkan *Sırat-ı Müstakim* dergisi, dergi sayfalarının yarısını bir konferans haberine ve konuşma metinlerine ayırır. Konferans *Ahval-i Alem-i İslam Hakkında*'dır.⁴⁸² Sonraki sayılarda da konferansta yapılan konuşmalara yer veren derginin dünya sistemi ve bu sistem içerisinde yer alan devletler hakkındaki değerlendirmeleri, dergi yazarlarının meseleyi nasıl gördüklerini çok açık bir şekilde yansıtmaktadır. Özellikle 6 Nisan 1910 tarihinde yayınlanan nüshasında Mustafa Zühdü Beyefendi'nin *Nutku*, belki de *Sırat-ı Müstakim* dergisinin muhtelif vesilelerle yayınladığı değerlendirmelerin bir özeti niteliğindedir.⁴⁸³ M. Zühdü Bey, Osmanlı Müslümanları olarak Asyalı milletler ve Avrupalı devletler ile ilişkilerimizin mevcut hâli üzerine konuşur ve geleceğe dair öngörülerini dile getirir. Asya'nın doğuşunu müjdeleyerek konuşmasında başlayan Zühdü Bey, Japonya ile Türk kavminin bu uyanış sürecindeki yerine özel bir ehemmiyet atfeder. Esasen Asyalı milletlerin “*dört cereyan-ı efkarın taht-ı tesiri*” altında bulunduğunu ve bunların da Türk, Japon, İngiliz ve Rusya'dan meydana geldiğini belirttikten sonra Zühdü Bey, bu dört kavmin ikisinin Asya'nın yabancısı olduğunu vurgular: İngiliz ve Rus kavimleri. Zühdü Bey bu iki kavmin güttüğü siyasetin esasının Asya halklarının imkânlarını kendi menfaatleri uğrunda sömürmek olduğunu ve bu siyasetin ilanihaye sürdürülemeyeceğini dahası buna mani olmak gerektiğini ifade eder.

Mezkûr konferansın en dikkat çekici konuşmacılarından birisi de Seyyah-ı şehir Abdurreşid İbrahim Efendi'ye aittir. Derginin ifadesine göre, “Bursa'da İttihad ve Terakki Kulübü'nde Müslim ve gayrimüslim bini mütecaviz bir cemaat huzurunda” konuşmasını yapan Abdurreşid İbrahim Efendi'ye göre, “Filhakika Japonlar'ın terakkiyat-ı maddiyeleri şayan-ı takdirdir. Bunu hiç kimse inkâr edemez. Bu terakkileri o

⁴⁸² *Sırat-ı Müstakim*., “**Ahval-i Alem-i İslam Hakkında**”, C. 4, S. 82, s. 66-76.

⁴⁸³ Mustafa Zühdü, “**Mustafa Zühdü Beyefendi'nin Nutku**”, *Sırat-ı Müstakim*, C.4, S. 83, s. 90-91.

dereceyi bulmuştur ki bugün Avrupa ile rekabet ederler.” Üstelik Abdurreşid İbrahim Efendi, Japonlar’ın terakkisini sadece maddi alanda görmez. Ona göre, onların “Terakkiyat-ı maneviyyeleri, ahlakları da öyle terakki etmiştir. Fuhşiyat, yalancılık, dolandırıcılık... öyle şeyler katiiyen yoktur. Tokyo bir payitahttır. Fakat orada bir hırsızlık eden bulunmaz.”⁴⁸⁴ Konuşmasının ilerleyen kısımlarında hemen her yerde görülebilecek ve kıymet etmeyen nispette suçlunun orada da bulunduğunu ifade eden Abdurreşid İbrahim Efendi, Japonların ‘hamiyet-i milliye’ ve ‘gayret-i vataniye’lerine dair gündelik hayatın içinden birçok örnek zikreder. Japonların elde ettikleri başarıyı temsil eden bu örneklerin ardından; “Bir milletin böyle olması için ne lazım?” diye soran Abdurreşid İbrahim Efendi, “Okumak lazım, bilmek lazım. Onlarda okumak bilmeyen yok.” diye cevaplar soruyu.

Abdurreşid İbrahim Japonlarla Müslümanları karşılaştırarak konuşmasını şöyle sürdürür:

Bizim köylerde ise okuma bilen yok. Bizim işimiz işte hep böyle, ne yapalımla gidiyor. Bu ne özürdür, ne çalışma. Millet el ele verdiği gibi köyde her şey yapılır. Mektep de yapılır, medrese de yapılır. Allah başkalarına verilen nimetlerin kat kat fazlasını bize vermiş. Fakat biz istimal etmemişiz. Edecek olursak bizim gibi millet olamaz. Şark milletindeki istidad Garb’da olmamıştır. Bu hakikat istatistikle sabittir. Şark’ta okumak yazmak bilmeyen filozoflar pek çoktur. Garb’ta ikmal-i funun eden filozofların adedi ise mahduttur. Bu, istidadın Şark’ta ne derece olduğuna şahadet eder. Ben kendim 22 yaşına kadar okuyup yazmak bilmezdim. Çalışma her şeyi yapar. Şimdi üç, dört lisan biliyorum ve bu kadar cihanı gezdim. Pederimden kalmış iki param yoktur. Seyahate çıktığım zaman 160 kuruş olduğunu ilk konferanslarımda söylemişim. Üç sene seyahat ettim. İkinci mevki’den aşağı bindiğim yok. İnsan için, nerede olursa olsun, para kazanmak iş değildir. Yalnız çalışmak lazımdır. Bunun için ise ilim ve marifet lazımdır.⁴⁸⁵

Konferansta yapılan konuşmaların ikisinden verdiğimiz örneklerde de görülebileceği gibi, *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarlarının genel olarak sömürgecilik, özel olarak da Garb sömürgeciliği karşısında bir mukavemet oluşturan Japonya’nın bu başarısı, büyük bir takdirle karşılanır. Dahası Japonya’nın başarısı Müslümanların da benzer bir başarı gösterebileceğine dair bir karine olarak değerlendirilir. Japonya’yı yakından tanıyan Abdurreşid İbrahim ve Akif’in yazılarında sık sık rastlandığı şekliyle yazarlar,

⁴⁸⁴ Abdurreşid İbrahim, “Şarkın İntibah ve İstikbali Hakkında”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 93, s. 267.

⁴⁸⁵ A. İbrahim, *a.g.m.*, s. 267.

Müslümanlarla Japonları doğal müttefikler olarak görürler.

Akif de Japon milletinin başarısını bir anlamda Müslümanların neler yapması gerektiği sorusuna cevap mahiyetinde bir yaklaşımla ele alır. Onun mısralarında Japonya, şeklen Buda dinine bağlı olsa da İslam'ın pak ve saf hâlinin oluşturduğu manevi feyizler onların hayatını şekillendirmiş gibidir. Akif ifadelerini daha da vurgulu hâle getirerek, “Müslümanlıktaki erkânı siyanette ferid” olarak tanımladığı Japonların Müslüman olmak için tek eksiklerinin Tevhid inancı olduğunu söyler.⁴⁸⁶ Ona göre Japonlar; doğruluk, ahde vefa, sadakat, şefkat ve âcizin hakkını tutup kaldırma hususundaki samimi gayretleri dikkate alındığında, Müslümanlarda olması gereken hasletleri hayatlarının bir parçası hâline getirmişlerdir. Onun şu mısralarla methüsena ettiği hasletler ise esasen Müslümanlarda olması gerekirken zayıflamış hususlara dair bir eleştiri olarak da okunabilir:

Yine ifrat ile vermek, veren eller darken;
Kimsenin ırzına, namusuna yan bakmayarak,
Yedi kat ellerin evladını kardeş tanımak;
“Öleceksin!” denilen noktada merdane sebat;
Yeri gelsin, gülerek, oynayarak terk-i hayat,
İhtirasat-ı hususiyeyi söyletmeyerek,
Nefs-i şahsiyi umumunkine kurban etmek;
Daha bunlar gibi çok nadire gördüm orada...
Ademin en temiz ahfadına malik bir ada.

...
Müslümanlık sanırım parlayacaktır orada;
Sade Osmanlıların gayreti lazım arada.
Misyonerler, gece gündüz yeri devretmedeler,
Ulema, vahy-i İlahi'yi mi bilmem, bekler?⁴⁸⁷

Akif'in Müslümanların Garb ile ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine dair bir çözümleme olarak okunabilecek şu mısraları aynı zamanda onun Müslüman Doğu'da neyin eksik, medeniyet-i hazıra olan Garb'da ise neyin fazla olduğuna dair kabulünü de göstermektedir:

Medeniyet girebilmiş yalnız fenniyle...
O da sahiplerinin lahik olan izniyle.

⁴⁸⁶ M. Akif, “Süleymaniye Kürsüsünde”, s. 192.

⁴⁸⁷ M. Akif, “Süleymaniye Kürsüsünde”, s. 192.

Dikilip sahile binlerce basiret, iman;
Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıdan!
Garb'ın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür;
Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!

Akif'e göre Garb'dan alınması gereken “yalnızca fen”dir. Onun da sonradan ortaya çıkan bir icad ya da ihtiyaca karşılık gelmesi gibi bir gerçeklik zemininin olması gerekmektedir yoksa kültürel olarak Garb'ın ahlaki çürümüşlüklerinin izdüşümü olan “maskaralık”larına Müslümanların ihtiyaçları yoktur. Moda olduğu için bir şeye rağbet göstermemek gerekir. Ona göre Japonlar, bu ölçüye dikkatle sarıldıkları için başarılı olmuşlardır. Akif izlenmesi gereken yolu şu dizelerle açıklar:

Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini;
Veriniz hem de mesainize son sür'atini.
Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız;
Çünkü milliyeti yok san'atin, ilmin; yalnız,
İyi hatırda tutun ettiğim ihtarı demin:
Bütün edvar-ı terakkiyi yarıp geçmek için,
Kendi “mahiyet-i ruhiye”niz olsun kılavuz.
Çünkü beyhudedir ümmid-i selamet onsuz.⁴⁸⁸

Onun bu mısralarında dile getirilen kurtuluş reçetesi, Japonların başarısının sırrını da göstermektedir. Yapılması gereken, Garb'ın elinde en ileri merhaleye ulaşmış olan ilmi ve sanatı almaktır. Zira Akif, bunlar olmadan yaşamının imkânsız olduğunu düşünür. Esasan ona göre bunların milliyeti yoktur; ilim de sanat da evrensel olgulardır. Fakat bu istifade sürecinde kendi “mahiyet-i ruhiye”sini kılavuz edinmeyi ihmal etmeyen bir bilince sahip olmak önemlidir. Akif'e göre Japonlar, bu zihnî çerçeveyi esas aldıkları için başarılıdır. Ona göre Japonlar, “safvet-i İslam'ı” kendilerinde görebileceğimiz başarı ve ahlak sahibi “biricik” topluluktur. Akif'in Japonları “biricik” olarak tanımlaması manidardır nitekim o, bu hasletleri dinlerinin evamiri gereği tereküb etmeleri gereken Müslümanlardan da üstün olduklarını dile getirmekten çekinmez. Onlara Müslüman demek için bir tek eksikleri kalmıştır: “Tevhid”. Bunun olması için de lazım olan tek şey Osmanlı'nın gayretidir. Ulemanın tebliğ ve irşad için misyonerler kadar bir gayret göstermeleri kâfidir.

⁴⁸⁸ M. Akif, **aynı eser**, s. 192

2.3. İslam Dünyası

Sırat-ı Müstakim dergisinde yayınlanan yazıların hemen tamamında Şark kavramı ile Avrupa ve Rusya dışında kalan ve Müslümanların yaşadığı tüm coğrafya ile Japonya ve Çin'in de dâhil olduğu coğrafyayı kastedtiklerini ifade etmiştik. Fakat önceki bölümlerde de alıntı yaptığımız Nur Alizade'nin yazısında açıkça görüldüğü gibi Şark ile daha çok da Müslümanların yaşadığı coğrafya kastedilmektedir:

“Şark” demek ile tekmil akvam-ı Şarkiye anlaşılmasın. Akvam-ı Şarkiye'den yalnız ancak biz Müslümanlar olduğumuzu unutmayalım. Bugün Şark'ın en büyük hükümet-i vahide-i müstakili ve dört yüz milyon kitle-i beşeriyenin hükümrânı bulunan Çin'in mevkii, kalabalığı her türlü esatir-i mevhume ve tehlike-i muhakkaka imkanına cevaz gösterirken Garb'da hiçbir ferdin Çin hakkında olan telaşı; İslamlar hakkında olan telaşı kadar değildir. Bugün Çin'de bil-fiil mevcut bulunan Boxer ittihadının; Avrupa ve Garb'a olan tesiri; hiçbir vakit mevhum bulunan ittihad-ı İslam'ın husule getirdiği dehşet ve azamet kadar aksetmiyor.⁴⁸⁹

Ona göre bu düşünce, Avrupalı devletlerin “dehşet ve azamet” algısına “mevhum” bir “ittihad-ı İslam” kabulünü gerekçe göstererek güttükleri siyasetlerde açık bir şekilde görülüyor. Bu durumda Şark, Garb'ın dilinde bir “öteki”dir ve sömürgeci siyasetin hedefidir.

Ne var ki *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarları meseleyi sadece Garblıların gözüyle değerlendirmemektedirler; karşı karşıya kaldıkları zayıflığı, o dönemin kavramlarıyla ifade edersek “inhitat” hâlini sadece Garb saldırganlığı ile izah etmekle yetinmiyor, kendilerini de eleştirel bir gözle değerlendirebiliyorlar. Bu konuda Akif'in çevirileri ve şiirleri keskin gözlemler ve eleştirilerle doludur. Bu çerçevede, derginin yaklaşımını bütünlüklü olarak temellendiren metinlerden birisi, derginin başmuharriri olan Akif'in çevirisiyle yayınlanan Muhammed Abduh'un *Milletler Üzerine Cari Olan Kavanin-i İlahiye* başlıklı makalesidir. Yazı bir zamanlar gözkamaştırıcı başarılar yaşamış ve insanlık için örnek oluşturmuş bir medeniyetin insanlık tarihindeki merkezî yerini anlatarak başlar. Ardından karşı karşıya bulundukları hâli sarsıcı bir tespit ile dile getirir: “Bir zamanlar düvel-i muazzamayı cizyegüzar eden ümmet-i merhume bugün beka-yı mevcudiyetini o devletlere

⁴⁸⁹ Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü, “**Alem-i İslam'a Karşı Tecavüzat**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 95, s. 297.

tekarrübde görüyor. Bu ne musibettir, bu ne felakettir!” Abduh, Müslümanların yaşadığı felaketi “hübut” ve “inhiat” olarak kavramlaştırır ardından da belîğ bir şekilde tafsilatını verdiği tarihî başarıların varisleri olarak Müslümanların yaşadığı inhiatın sebeplerini irdeler. Abduh’a göre meselenin künhüne vakıf olabileceğimiz ilke, bizzat Kur’ani bildirimlerden hareketle görülebilir. Zira o, toplumların değişim yasalarını bize sarahaten bildirmiş bulunmaktadır. Bu durumu şu cümlelerle çerçeveledirir:

Allah’u Zü’l- Celal hiçbir kavmin saltanat ve şevketini, servet ve saadetini, emn ü rahatını katiyyen haleldar etmez; meğer ki o kavim ziya-yı aklı, hidayet-i fikri, irşad-ı basireti bıraksın; akvam-ı sabıka hakkında cari olan ef’al-i İlahiye’den ibret almasın; sırat-ı müstakim-i Sübhani’den udul edip de mahv olanların ahvalini teemmül etmesin. Evet! O akvam reyde istikameti, kavilde sıdkı, niyette selameti, huzuzat-ı nefsanıyeye karşı iffeti, hakka nusreti bir tarafa bıraktıkları, i’la-yı kelimeye bezl-i mechud etmeyerek hevesat-ı batılları peşinde puyan oldukları, şehvat-ı faniyelerine inhimak ile en büyük münkeratı irtikab eyledikleri için mahvoldular. Azimlerine müthiş bir zaaf gelerek artık itidali istirdat için feda-yı can edemediler. Butlan içinde yaşamayı, hakka zahir olarak ölmeye tercih ettiler. Bilahare ikab-ı İlahi’ye çarparak tarih-i alemde erbab-ı itibara ibret oldular. İşte ümmetlerin beka bulması, feyizyab olması yukarıda saydığımız fazail ile tehallisine, helak ve izmihlali ise o hasasalardan tearrisine vabestedir ki şu kanun-ı İlahi ne akvamın, ne de ensalin değişmesiyle katiyen tehallüf etmez; Halikin halk ve icad ve takdir-i erzak hususundaki kavanin-i sairesi gibi layeteğayyerdur.⁴⁹⁰

Aynı sorunun izin süren Akif de Hindistan, Haydarabad, Türkistan bölgesinde Buhara, Taşkent ve Semerkand gibi yerlerde bir yandan yoksulluk bir yandan cehalet ve hissizlik öte yandan da taassup içerisinde bocalayan koskoca bir ümmet tasviri yapar. Onun tasvirlerinde İslam coğrafyası koskoca bir mezarlık gibidir. Müslümanlar ise âdeta ölümü andıran bir uykuya dalmış durumdadırlar.

Öyle dalgın ki, meğer surunu İsrail’in,
İşitip, yattığı yerden azıcık silkinsin!
Yürüyor, altı çürük toprağa gelmiş, seyyar
Bir mezarlık gibi: Her nasiye bir seng-i mezar!⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Ş. Muhammed Abduh, “Milletlerin Milletler Üzerine Cari Olan Kavanin-i İlahiyye”, müt: M. Akif, *Sırat-ı Müstakim*, C. 2, S. 40, s. 211-212.

⁴⁹¹ M. Akif, “Süleymaniye Kürsüsünde”, C. 7, S. 175, s. 294.

Dahası Akif, Müslümanların hâlini gayretullahı dokunacak bir hâl olarak görür ve imdadı mazlumaların yüzüsuyu hürmetine Allah'tan dilenir. O "İslam'ın son yurdu" olarak gördüğü ülkesinin yok olup gitmesine gönlü razı olmayan bir iltica ile Rabbine yakarır. Zira Akif, İslam'ın son yurdu olan bu beldenin varlığı ile yokluğunu doğrudan "Şer'-i mübin"ın var olup olmaması ile aynı görmektedir:

Ruh-i İslam'ı şedaid sıkıyor, öldürecek.
Zulmü te'dib ise maksud-i mehibin, gerçek,
Nara yansın mı beraber bu kadar mazlumin?
Bi-günahız çoğumuz... Yakma İlâhi!
– Amin!
Boğuyor alem-i İslam'ı bir azgın fitne,
Kıt'alar kaynarak gitti o girdab içine!
Mahvolan aileler bir sürü ma'sumundur,
Kalan avarelerin hali de ma'lumundur.
Nasıl olmaz ki? Tezelzül veriyor Arş'a enin!
Dinsin artık bu hazin velvele ya Rab!
– Amin!
Müslüman mülkünü her yerde felaket vurdu...
Bir bu toprak kalıyor dinimizin son yurdu!
Bu da çiğnendi mi, çiğnendi demek Şer'-i mübin;
Hak-sar eyleme ya Rab, onu olsun...
– Amin!
Ve'l-hamdu li'llahi Rabbi'l-alemin...⁴⁹²

Kuşkusuz Akif'in çılgılığı ve eleştirileri bir yandan İslam ümmetinin göz göre göre yokoluşunun sebeplerini anlaşılır kılmaya yönelik bir fevran bir yanıyla da tutulacak yolun ne olması gerektiğine dair bir çözüm önerisi olarak değerlendirilebilir. Onun çözüme ilişkin daha önce Japonya hakkındaki değerlendirmesinde de ortaya koyduğu yol haritası bellidir. *Süleymaniye Kürsüsünde* konuştuğu vaiz efendinin ağzından sunduğu çözüm şu mısralarda dillendirilir:

İstedim sonra, neden böyle Japonlar yüksek?
Nedir esbab-ı terakkisi? Yakından görmek.
Bu uzun boylu mesai, bu uzun boylu sefer,
Bir kanaat verecekmiş bana dünyada meğer.
O kanaat da şudur:
Sırr-ı terakkinizi siz,
Başka yerlerde taharriye şitab etmeyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;

⁴⁹² M. Akif, Safahat, İkinci Kitap: **Süleymaniye Kürsüsünde**, 3. Bs., Recep 1236, İst., s. 60-61.

Çünkü her noktada taklid ile sökmez hareket.
Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini;
Veriniz hem de mesainize son sür'atini.
Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız;
Çünkü milliyeti yok san'atin, ilmin; yalnız,
İyi hatırda tutun ettiğim ihtarı demin:
Bütün edvar-ı terakkiyi yarıp geçmek için,
Kendi "mahiyet-i ruhiyye" niz olsun kılavuz.
Çünkü beyhudedir ümmid-i selamet onsuz.⁴⁹³

Uzun bir şiir olan *Süleymaniye Kürsüsünde* Akif'in Hilafet merkezi olan Osmanlı'yı İslam dünyasının bir "iç kale"si olarak gördüğü anlaşıyor. "Azgın bir fitne" sürecinin neticesi olarak İslam diyarları işgale uğramıştır ve Akif için "Bir bu toprak kalıyor dinimizin son yurdu!" dediği Osmanlı "...da çiğnendi mi, çiğnendi demek Şer'-i mübin." Bu yüzden Akif'e göre Osmanlı, bütün İslam dünyasının bekası için korunması gereken özel bir yerdir.

Akif'e göre İran özelinden hareketle Müslümanları zayıflatan en önemli sebeplerden birisi istibdattır. Akif, istibdat yönetiminin İslam beldelerini âdetâ bir kabristana, Müslümanları da karanlığa mahkûm ederek "nur-i hayat ufuklarını herc ü merc eden, Leylin şedid zulmetini ruha mezc eden!" bir tasvirle izah eder.⁴⁹⁴ Sa'dileri, Hafızları, Firdevsi'yi Razi'yi, Gazali'yi, Kutbüddin'i, Sa'düddin'i ve Kadi'yi yetiştirmiş bir iklimin istibdat yönetiminin zulmü altında izmihlale uğradığını dile getiren Akif, müstebitlerin tutumları yüzünden tüm Şark'ın ağladığını bütün Garb'ın da güldüğünü söyler.⁴⁹⁵

Akif'in dile getirdiği zayıflığın sebepleri hakkında dergide yer alan yazıların üzerinde durdukları önemli bir husus da "ahlak-ı hasene ile müeyyed İctihadat-ı ilmiyye" hususunda yaşanan irtifa kaybıdır. **Ahmed Vasfi Zekeriya** imzasıyla yayınlanan *Müslümanlar Nasıl Mekteplere Muhtaçtır?*⁴⁹⁶ başlıklı makale bu konuyu ayrıntılı bir şekilde işleyen dikkat çekici değerlendirmeler içermektedir. Makale, "bir milletin i'tila ve irtikasına hadim avamil-i muhtelifenin en büyüğü şübhesizdir ki ciddi ve hakiki bir terbiye-i ahlakiye ile müterafık olan tahsil-i ilm

⁴⁹³ M. Akif, Safahat, İkinci Kitap, "*Süleymaniye Kürsüsünde*", 3. Bs., Recep 1239 İst., s. 58.

⁴⁹⁴ M. Akif, "*İstibdat, Şark-İslam*", *Sırat-ı Müstakim*, C. 1, S. 11, s. 164.

⁴⁹⁵ M. Akif, **a.g.m.**, s. 165.

⁴⁹⁶ Ahmed Vasfi Zekeriya, "*Müslümanlar Nasıl Mekteplere Muhtaçtır?*", *Sırat-ı Müstakim*, C. 6, S. 137, s. 105.

ü ma'rifettir.” önermesi etrafında şekillenmektedir. Oysa Zekeriya'ya göre Müslümanların hemen her yerde atalet ve cehaletin yıkıcı etkisi altında bulunmaktadır. Atalet ve cehalet yüzünden İslami sorumluluklarını unutan Müslümanların arasında her türden tefrika ve bölünme yaşandığını dile getiren Zekeriya, Müslümanlar arasında hemen her yerde karşılaşılabilecek olan lakaydi hâlin de aynı sebeplerden kaynaklandığını ifade eder. Bu sorunu çözmedikçe Müslümanların Avrupa tazyikinden kurtulamayacaklarını ifade eden Zekeriya'ya göre sorunun çözümü ise “tahsil-i ilm ü ma'rifete dört elle sarılmak”tan geçmektedir. Ona göre “Bir mektep açmak, adüvv-i cehl ile muharebe etmek cihad-ı ekberdir.” Zekeriya sadece okumanın ve bilgi sahibi olmanın Müslümanların sorunlarını çözmeye yetmeyeceğini vurgulayarak, İslam ahlakı ile ahlaklanmanın önemine dair şu değerlendirmeyi yapar:

Mekteplerin, müessesat-ı ilmiyyenin kesret ve ihtişamı maksada kifayet etmeyeceği tabiidir. Tedris olunan ulum ve fûnun cedir ve muntazam görülmezse ve o müesseselerde bulunacak evlad-ı müslimin hakiki ve cidden samimi bir terbiye-i İslamiye-i ictimaiyye ve ahlakiye ile perverişyab olmazlarsa bir menfaat-i hakikiyye elde edilemeyeceği şübhesidir. Oradan neş'et edenler –kelimenin bütün ma'nasıyla– alim ve fazıl olmalı ki semerat-ı matlube iktitaf olunsun... Ve bunların eser-i irşadından alem-i İslam müstefid olarak tarik-ı terakkiye dahil olsun.⁴⁹⁷

Yazara göre sorun, vatan-ı Osmani'de Robert Koleji ve Saint Joseph mektepleri gibi bir sistemde ve tarzda “Uhuvvet-i İslamiye Mektebi” adıyla mektepler tesis etmek suretiyle çözülebilir.

Zekeriya'nın bu mektepler gibi mektepler açma ile kast ettiği şey hakkında *Sırat-ı Müstakim*'in yaklaşını netleştirmek için açıklayıcı bir çerçeve sunan Manastırlı İsmail Hakkı'nın değerlendirmelerine bakabiliriz. Dergi, Hakkı'nın “Meva'iz”ini Eşref Edib'in kalemiyle seri yazı hâlinde yayınlar.⁴⁹⁸ 51. Numaralı ders olarak verilen *Meva'iz*'de İ. Hakkı, Hristiyan Avrupa'da o gün var olan hünerleri ve sanatları, Avrupa'ya adam gönderip tahsil ettirmek yahud istişare ve istiane için adam getirmek gerektiğini ifade eder. Hakkı, yüzlerce senede elde edilen ve toplumların

⁴⁹⁷ A. V. Zekeriya, **a.g.m.**, s. 105.

⁴⁹⁸ Bkz, Mukariri: Manastırlı İsmail Hakkı Muharriri: Serezli H. Eşref Edib, “**Meva'iz, Ders 51**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 1, S. 18, s. 286

hayatını şekillendirmede etkili olan bu ulum ve sanayi’-i cedideye sahip olmayan toplumların varlığını devam ettirmesinin imkânsız olduğunu belirtir.

Adetce huyca onlar gibi yapalım, her hususda onlara benzeyelim demiyorum. Ulum u fûnunu, sanayi’ ve terakkiyatını alalım. Çünkü ulum ve fûnun Nasrani’nin malı değil. Ulum u fûnunun malikiyeti inhisar etmez. Esasen hepsi bizden alınmış. Müdevvenat-ı İslamiye’den iktibas olunmuş şeylerdir. Onları herkes alabilir. Bunda hiç bir mahzur-ı dini yoktur.⁴⁹⁹

Manastırlı Hristiyan Avrupa’dan istifade etmenin sınırlarını belirlemeyi de ihmal etmez. Ona göre her milletin kendine mahsus bir tarz-ı âdeti, bir tarz-ı ma’îşeti vardır, bu konularda Müslümanların Avrupalılara ihtiyaçları yoktur. Zaten Avrupa’da cari olan bir çok âdet İslam’a da uymaz. Hakkı’ya göre bu taklit olunamaz. Her inanç kümesinin kendine mahsus âdetleri, ahlak ve ma’îşetleri olur. Fakat ilimler ve teknik her hangi bir kavmin kendine mahsus değildir, binlerce tecrübe ile vücud bulmuş ve çeşitli milletler arasında yaşanan etkileşimin semeresi olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple de herhangi bir milletin başka milletlerin elinde bulunan bu türden birikimleri alması gayet tabiidir. Makalede yer alan çarpıcı değerlendirmesi şu şekilde hitama erer:

Yalnız ibadetlerine iştirak etme. Esasen ulum u fûnunu onlar bizden almışlar. Bir kat daha ilerletmişler. Kendi kuvvetimizle bizi ezmişler. Bunu i’ade için çalışmalıyız. O ulum ve fûnun bizim eski malımız. Veleve onların olsun. Hata ederiz eğer tekasül edersek.⁵⁰⁰

Mehmed Kamil imzasıyla yayınlanan makalede ise kayıtsızlık ve cehaletin Müslümanların yaşadığı felaketlerin sebebi olduğu konusu işlenmektedir. M. Kamil, Müslümanların yaşadığı felakette mezkûr sebeplere dair değerlendirmelerine ek olarak özellikle Trablusgarb’da devletler hukukunu hiçe sayan Avrupalıların Filistin bölgesinde yaşanan zulümler karşısında sergilediği tutumu da dikkate alarak bunun iki devlet arasında yaşanan herhangi bir savaş değil Haçlıların tüm Müslümanlara karşı bir saldırı olarak anlaşılması gerektiğini dile getirir. “Medeniyet kisvesine bürünen barbarlar” olarak tanımladığı Avrupalıların Müslümanların mevcut alt-üst oluşuna doğrudan etkide bulunan bir yol izlediğini ve bu durumun Müslümanlar

⁴⁹⁹ M. İ. Hakkı, **aynı makale**, s. 288.

⁵⁰⁰ M. İ. Hakkı, **a.g.m.**, s. 288.

arasında bir karşı heyecan seline yol açabileceğini ifade eder.⁵⁰¹

İslam dünyasının bahsi geçen zayıflığının Avrupa sömürgeciliği ile irtibatını gündem edinen başka pek çok yazı da dergide yer almaktadır. Hâlihazırda dünya siyasetinin ana gündeminin âlem-i İslam'ın paylaşımı kavgası olduğunu belirten Agayef de Avrupalı devletlerin bu siyasetini anlamadan bir yol takip etmenin Müslümanları selamete çıkaramayacağını belirtir. Avrupa medeniyetinin esas ve erkânının tamamen maddiyattan ibaret olduğunu belirten Agayef, kendi içinde gayet muntazam ve ahenkdar bir hayat inşa etmiş bulunan bu Avrupa milletlerinin daima maddi ihtiyaçlarının peşinde koşmaya mecbur kalacaklarını ve bu sebeple de ticaret, sanayi ve iktisadi zaruriyatın sevki ile kendilerine başka yerlerde müstemlekat ve mahreçler bulmaya mecbur kalacaklarını belirtir. Ona göre tam da “bunun içindir ki, Avrupa devletleri arasında müstemlekat ve mahreç meselesi büyük bir rekabet ve husumet-i siyasiye kapısı açmıştır.”⁵⁰² Agayef'e göre, bu husumet ve rekabette, “İslam yorganından başka münaza'un fih mesele yoktur. Cümlelerin matmah-ı nazarı âlem-i İslam'dır. Cümlesi âlem-i İslam'a doğru yürüyüp cümlesinin maksadı bu sahipsiz maldan hisse-çin olmaktır.”⁵⁰³ Ancak, Agayef'e göre, âlemin münazaa ettiği bu Şark kilidinin anahtarı bizim elimizdedir. Biz istersek bu işten büyük menfaatler temin edebiliriz. Ona göre takip etmemiz gereken siyaset, “siyasetin yegâne makbul ve meşru esası hemen Fransızların dediği gibi iki sözden ibarettir. Ver, vereyim!” Müslümanların bu siyaseti takip edebilecek imkânlara sahip olduğunu belirten Agayef, bu imkânların başında “hilafet”i görmektedir. Hilafetin ihya ve teceddüdünün “umum-i âlem-i İslam'ın ihya ve teceddüdü” olduğunu belirttikten sonra “İşte bunun içindir ki, düvel-i mezkure (İngiltere, Rusya ve Fransa) yalnız kendi ellerinde bulunan bilad-ı Müslime'nin değil Hilafet-i muazzama-ı İslamiye'nin de ihya ve teceddüdüne, kesb-i kuvvet ve satvet etmesine kat'iyen ru-yı rıza göstermezler.” yargısı ile değerlendirmesini bitirir.⁵⁰⁴

İslam dünyasının maddi mahrumiyetler ve Avrupa ve Rusya tarafından işgal edilmişliği gerçeğine rağmen Halil Halid Bey de Agayef gibi Müslümanların bu

⁵⁰¹ Gürcüzade Mehmed Kamil, “İttihad, İttihad, Daima İttihad ve Biraz İntibah”, *Sırat-ı Müstakim*, C.7, S. 169, s. 207-209.

⁵⁰² Ahmed Akayef, “**Alem-i İslam ve Siyasiyat-ı Umumiyye**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 98, s. 346.

⁵⁰³ A. Akayef, **aynı makale**, s. 347.

⁵⁰⁴ Ahmed Akayef, “**Alem-i İslam ve Siyasiyat-ı Umumiyye, Bizim Ta'kib Edeceğimiz Meslek**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 99, s. 360.

makûs talihi yenebilecek imkânları haiz olduğunu belirten değerlendirmesinde çözüme dayanak oluşturacak şeyin ne olduğunu şu cümlelerle dile getirir:

Filvaki' şarkta muntazam ve mükellef oteller yok, yemekli yataklı katarlar yok. Varılacak yerlerde eğlenceli seyir yerleri yok, tiyatro yok, gazino yok, meyhane yok, kumarhane yok, bilmem ne hane yok, öyle ama muntazam ve mükellef otellerde ve kulüplerde, büyük konaklarda, bağlı bahçeli kaşanelerde her türlü esbab-ı zevk ü rahata malik olacak kadar sahib-i saman öyle Garb ehl-i irfanları vardır ki kervan teşkil ederek, çadır altında yatarak, seferi bir asker gibi her türlü mezhime sabr u metanetle katlanarak şarkın her tarafına giderler ve her tarafında fevaid-i maddiye ve ma'neviyye istihsal eylerler. Bunlardan da mı ibret almayacağız?⁵⁰⁵

Hemen herkesin Garb'ın maddi imkânlarına göz diktiği bir zamanda Halil Halid Bey'in gözünde bu adanmışlık ve feragat, Müslümanların asıl istinadgâhını oluşturan kuvvettir ve bu haslet, Müslümanlarda hâlihazırda mevcuttur. H. Halid Bey düşüncelerinde yalnız değildir. Nitekim İslam ümmetinin yenilmişliği ve yaşadığı inhitat hâline rağmen dergi yazarlarının Garb'ı her anlamda Müslümanlardan daha iyi bir durumda görmediklerini bilakis Müslümanlarda bulunan birçok hasletin hâlihazırda Garb'dan daha iyi olduğunu düşündüklerini görüyoruz. *Ahval-i Alem-i İslam Hakkında* başlıklı konuşmasında A. İbrahim'in vurguladığı şu cümleler bu durumu açık bir şekilde göstermektedir:

Avrupa'ya da gitmişimdir... Onlarda olan parlak şeyler beni hiç müteaccib etmemiştir. Ben onlarda hiçbir zaman hakiki bir hüsn göremedim. Ama İslamlarda her ne kadar zahiri hal mezellet gibi görülse de ruhi ve ma'nevi bir ulviyyet var.⁵⁰⁶

Abdurreşid İbrahim'in coşkulu bir şekilde alkışlandığı kaydı ile dergide yer verilen bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Müslümanlar'ın eksiklikleri ayrıntılı bir şekilde dergi yazarları tarafından eleştirilmesine rağmen kimlik oluşturu değerlerle ilgili bir kuşku olmadığını söyleyebiliriz. Bilakis onların eleştirisinin Müslümanların bu kimliklerinde gözlemlenen zayıflamayla ilgili olduğunu görüyoruz. Halil Halid Bey'in yukarıda bahsi geçen ifadelerindeki Müslümanlarda var olduğunu söylediği hasletlerin açığa çıkmasına mani olan şey ise tüm Asya toplumlarının aralarında

⁵⁰⁵ Halil Halid, “Biz Şark'a Bakalım Şark'a!”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 102, s. 412.

⁵⁰⁶ A. İbrahim, *a.g.m.*, C. 4, S. 85, s. 119.

olması gereken dayanışmayı tahakkuk ettirmemeleridir. Bu çerçevede bir beyanname yayınlanır dergide. Dergi, Asya Gıkay Cem'iyeti Müessisleri adına verilen ilanda dile getirilen düşünceleri *Sırat-ı Müstakim* yetkilileri olduğu gibi yayınlar.⁵⁰⁷ Derginin bu siyaseti bir yanıyla cemiyetin kuruluşunu ve beyannamesinin içeriğini olumlu karşıladığını gösteriyor. Yine de dergide yer alan çok sayıda yazıdan derginin ana düşüncesinde Asya'yı "büyük bir familya" olarak gören yaklaşımın büsbütün paylaşıldığını söyleyemeyiz. En azından Rusya'nın bu familyanın bir parçası olarak görülmediği aşikâr olarak görülmektedir.

3. *Sırat-ı Müstakim* Dergisinde Batı Algısı

"Vakıa bugün Avrupa ilim nokta-i nazarından haiz-i kemaldır.
Bunu kimse inkar edemez.
Lakin ahlak cihetiyle insanlığa yarar bir hayrı yoktur.
Gülü koparmalı fakat dikenlerden eli korumalı.
Biz ise ilimden evvel onların seyyiat-ı ahlakıyyesini
memleketimize getiriyoruz.
Bundan tevakkı çaresini düşünmeli."

Piriştineli Kadri

(*Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 95, s. 291)

...
"Garb devletleri, memalik-i İslamiyenin mukasemesine,
Hilal'in Salib'e terk-i mevki' etmesine karar verdiler;
gizli gizli ittifaklar akd ettiler.
Tasavvurlarını meydana koymak için bahane aramaya,
fırsat beklemeye başladılar.
Bekledikleri zaman gelince efkar-ı umumiyeye-i beşeriyeti
türlü türlü yaldızlı sözlerle, yalancı da'valarla aldatmaya kalkıştılar:
Kimi himaye-i Nasraniyet,
kimi neşr-i medeniyet bahaneleriyle ortaya atıldı.
Bu vesilelerle şarkın k memalik ü emsarını yuttular."

el-Liva' Şark Muhabiri

(*Sırat-ı Müstakim*, C. 7, S. 174, s. 288)

Giridli Mehmed Paşazâde *İslamların Ulum ve Fünuna Hizmeti* başlıklı makalesinde Müslümanların muhtaç oldukları ilim ve fününun o gün Avrupalılarda tefavvuk etmiş olmasını değerlendiren yazısında, dönem Müslümanlarının büyük kesimlerince paylaşılan bir değerlendirme yapar. Ona göre, Müslümanların behemehâl kesbetmeleri gereken ilim ve fününu Avrupalılardan almak hususunda herhangi bir

⁵⁰⁷ Bkz., "Asya Gıkay Cem'iyeti'nin Maksad-ı Teessüsü", *Sırat-ı Müstakim*, C. 7, S. 162, s. 89.

mahzur yoktur. Bilakis bu miras, Avrupa'ya zaten Müslümanlardan geçmiş olduğu için bir anlamda Müslümanların Avrupa'dan bu kaybını telafî etmesi pek tabii idi. Nitekim Paşazade; "...Bir kere düşünelim: Hangi Avrupa daru'l-fünunu var ki, eslaf-ı ulema ve hukemamızın asar-ı bergüzidesinden istifade etmemiş olsun? Hangi Avrupa daru't-tıba'ası gösterilebilir ki, o te'lifat-ı makbuleyi tebcilen asar-ı müte'addide tab' u neşr eylememiş bulunsun?.."508 derken ulum ve fününun medeniyetler arası etkileşimle dolaşan evrensel bir olgu olduğunu da zımnen ifade etmektedir. Böylece o asr-ı hazırda Avrupa'da tezahür etmiş olan ilimlerin Müslümanların da doğrudan katkıda bulunduğu bir şey olarak görülmesini ve alınmasında bir beis olmadığını dile getirmiş oluyordu.

Dönem Müslümanları arasında yaygın olan bu düşünce, Paşazade'den önce başlamış bir yaklaşımın ifadesi olarak da okunabilir. Nitekim Fransız Devrimi 1789'da gerçekleşmiş, devrimden yaklaşık 10 yıl sonra özgürlük, kardeşlik ve eşitlik sloganlarının muzaffer komutanı olan Napolyon Mısır'ı işgal etmiştir (1798). Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Avrupalıların teknik üstünlüklerine şahit olduğu bu süreçte, 'medeniyet-i hazırda'dan bir şeyler almanın gereğine kanaat getirmişti. Paşa önce İtalya'ya öğrenci gönderir. 1813 yılında gönderilen bu öğrenciler hakkında pek bilgimiz yoksa da Avrupa'ya öğrenci gönderme süreci devam eder. 1826 yılında ise Paris'e gönderilen öğrenci grubunda sonraki dönemlerde namı Mısır sınırlarını aşan Rıfa'a Tahtavi de vardır. Tahtavi bu öğrenci grubu arasında öğrenci olarak değil imamlık sıfatıyla yer alıyordu. Bu öğrenci grubuyla birlikte Tahtavi İskenderiye'den yola çıkarak Truite adlı Fransız savaş gemisiyle Sicilya'ya doğru yol alır ve nihayet Paris'e varır. Tahtavi Paris'te kaldığı dönemdeki gözlemlerini, kimlerden ders aldığını hangi kitapları okuduğunu hangi eserleri tercüme ettiğini *Tahlisu'l-İbriz fi Telhisi Bariz* adlı eserinde uzun uzun anlatır.⁵⁰⁹

1242 yılının Şaban ayının sekizinci günü Mısır'dan çıktık... Dört gün Nil üzerinde gittik. Beşinci gün İskenderiye'ye ulaştık... O tarihe kadar Batı ülkelerinden birini görmüş değilsem de, İskenderiye'nin sokaklarının çoğunda İtalyanca'nın ve diğer Batı dillerinin konuşulduğunu, Avrupa halkının çokluğunu görüp, İskenderiye'nin Batı beldelerine yakın benzerliğinin olduğunu öğrendim. Marsilya'ya vardığımızda da, şu gerçeği anlamıştım:

⁵⁰⁸ Giridli Mehmed Paşazade Mehmed Ali, "İslamların Ulum ve Fünuna Hizmeti", *Sırat-ı Müstakim*, C. 1, S. 21, s. 328-332.

⁵⁰⁹ Rıfa'a Rafi' Tahtavi, **Paris Gözlemleri**, Haz: Cemil Çiftçi, Ses Yay., İst. 1992, s. 11-12.

İskenderiye, Marsilya'nın küçük numunesidir. İskenderiye'ye 62 (1864) senesinde gittiğimde orasını Avrupa'nın bir parçası olarak buldum.⁵¹⁰

Tahtavi'nin Avrupa'da karşılaştığı şeylerle ilgili hatıratında şaşırtıcı, eğlenceli ve dahi yer yer garip bir dünya tasviri varsa da Avrupa, Tahtavi için hiç bilinmedik bir yer (bir şey) değildir o İskenderiye'de yani kendi memleketindeyken Avrupa ile karşılaşmıştır. Paris'e dair gözlemlerinde yaşadığı bu hissiyatına rağmen orada gördüğü zaafırları dile getirdiği gibi gözlemlediği başarıları da takdir etmekten kaçınmaz. Ona göre Avrupa bir yanıla ahlaken ve toplum ilişki örgüsü bakımından sorunlu bir yerdir ve fakat iktisadi, siyasi, askerî, sıhhi, ticari, şehirleşme vb. her türlü işlerinde düzenli oldukları gibi ilimler ve sanatlar hususunda da üstün durumdadırlar.⁵¹¹

Tahtavi'nin yer yer yadırgamaları, yer yer de iltifatları olmasına karşın Avrupa ile daha Avrupa'ya gitmeden karşılaşmış olmasının da etkisiyle büyük bir hayranlık içinde Avrupa'ya meftun olmadığı açıktır. Nitekim o yeri geldiğinde özgüven sahibi bir Müslüman olarak eleştirilerini dile getirmekten kaçınmaz. Esasen bu takdir ve eleştiri dengesi sadece Tahtavi'ye özgü bir şey de değildir. Büyük bir şair olarak bilinen Ahmed Haşim de *Frankfurt Seyahatnamesi*'nde, Avrupa'da karşılaştığı şeyleri büyük bir sükûnet ve keskin bir gözlemcinin derin vukufiyeti ile karşılar. Onun, “Hayatında büyük bir Avrupa şehri gören bir adam kendini, sonradan göreceği bütün büyük Avrupa şehirlerini evvelden görmüş addedebilir: Bütün şehirler o kadar birbirinin eşidir.”⁵¹² derken Avrupa'nın cari düzen ve şehir anlayışına ince bir eleştiri yapmaktadır. Keza onun; şu cümlelerinde de Tahtavi'ye benzer bir eleştirel tutum açıkça görünmektedir.

Garabete düşmeden iddia edilebilir ki, büyük bir *action* medeniyeti olan Avrupa medeniyeti çerçevesinde şeklin fikirden fazla ehemmiyeti vardır... Akşam oluyor: Lacivert gece, binbir ışık caddeleri dolduruyor; karanlık köşelerde siyah mantolarına sarılmış bir takım korkak, genç kadın çehreleri belirdi. Bunlar bir değil, iki değil, belki binlerden fazla! Bunlar ne? Bunlar da

⁵¹⁰ R. Tahtavi, **a.g.e.**, s. 57.

⁵¹¹ R. Tahtavi, **a.g.e.**, s. 81-214.

⁵¹² Ahmed Haşim, **Frankfurt Seyahatnamesi**, İkinci tabı, Semih Lütfi Kitabevi, İst., yty., s. 17.

açlığın günden güne artırdığı kıt müşterili Alman gece fahişeleridir. Almanya pembe ve büyük bir elmadır. Fakat içi kurtludur.⁵¹³

Kuşkusuz Haşim'in 1933'te gördüğü Almanya ile yaklaşık bir yüzyıl önce (1826) Tahtavi'nin gördüğü Paris oldukça farklı dünya şartlarının resimlerini bize sunmaktadır. Yine de Avrupa medeniyetinin yenilgi yaşattığı, ülkelerini işgal ettiği ve farklı alanlarda yetiştirmiş, farklı çağlarda yaşamış iki Müslümanın Avrupa medeniyetinin şehir, gündelik hayat, siyaset ve entelektüel mirasına dair gözlemlerinde ortak olan nokta şudur ki günümüzdeki yaygın söylemin aksine her iki Müslüman yazar da Batı hayranı değildirler. Yeri geldiğinde takdir eden ama yeri geldiğinde eleştirmekten kaçınmayan bir özgüveni var her iki yazarın da.⁵¹⁴

Sırat-ı Müstakim dergisinin çıktığı dönemde de Avrupalı devletlerle Müslümanlar arasındaki ilişki, mezkûr iki yazarın yaşadıkları dönemde olduğu gibi Müslümanların bütünüyle aleyhine dönmüş bir istikamette gelişmektedir. Dahası Avrupa müdahaleleri ile somut, sıcak sorunlara yol açan işgaller, göçler, siyasi baskılar ve iktisadi istismar İslam âlemini kuşatmış durumdaydı. Bu vasatın *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yazı yazan insanların Avrupa medeniyeti hakkındaki düşünceleri üzerinde derin izleri olduğu muhakkaktır. Yine de *Sırat-ı Müstakim* yazarlarının Tahtavi ve Haşim örneklerinde gördüğümüz türden bir itidali büyük ölçüde koruduklarını söylememiz gerekiyor. Nitekim ilerleyen bölümlerde daha açık bir şekilde görebileceğimiz gibi dergi yazarları bir yanıla Avrupa medeniyetinin başarılarını ve üstünlüklerini takdir ediyor diğer yandan da ahlakını ve sömürü düzenini ayrıntılarıyla eleştirmekten geri durmuyorlar. Takdiri ve eleştiriyi bir arada sürdüren vasati tutumun derginin yazılarına hâkim olduğunu görüyoruz. Bu tutum, Müslümanların Avrupa medeniyeti ile nasıl bir ilişki kurmalarının münasip olacağına dair değerlendirmeyi de şekillendirmektedir. Nitekim yenilgi hâlinin Müslümanların kendilerine dair algısında sanıldığı kadar bir komplekse yol açmadığını gösteren ilginç pek çok yazı ile karşılaşmaktayız. Bu konudaki çarpıcı örneklerden birisi, Çerkeşzade Şeyhi Halil Halid Bey'in medeniyeti Batı'ya has kılan anlayışı eleştirdiği ve onlardaki gelişmelerin bir "tekemmül-i ma'nevi ihdas eylediği

⁵¹³ A. Haşim, **aynı eser.**, s. 17.

⁵¹⁴ Benzer bir seyahatten sonra notlarını kitaplaştıran Ahmed Midhat Efendi'nin *Avrupa'da Bir Cevlan* kitabı ile ilgili bir değerlendirme için bkz; Carter V. Findley, **Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da**, çev: Ayşen Anadol, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İst. 1999.

görülmemektedir” ifadesiyle hitame eren değerlendirmesinde görülebilir.⁵¹⁵ Keza Japon mühtedi Hacı Ömer (Yamaoka) Efendi’nin ağzından aktarılan cümleler de derginin medeniyet-i hazıraya dair algısını oldukça açık bir şekilde yansıtmaktadır. Hacı Ömer Efendi’nin niçin İslam’ı tercih ettiğini izah sadedinde söyledikleri bu açıdan önemlidir ve derginin düşünce çizgisini genel hatlarıyla özetlemektedir. Dergi önce Hacı Ömer Efendi’nin şahsiyeti ve geçmişi hakkında malumat verir:

Ömer Efendi gayet mütevazı, mahviyyet-perest, tantanadan ari ali bir ruhtur. O yaratılıştaki bazı zevat kendisine ‘Ruhum sizi pek sevdi, bu neden?’ diye soracak olursa “Çünkü diyor, benim gibi düşünürsünüz.” Ömer Efendi tekellüfat-ı medeniyeyi sevmez. En ziyade nefret ettiği bir şey varsa Avrupa hayat-ı muaşeretini takliddir. “Ben”, diyor, “Müslümanlarda başka bir hal görüyorum; bir hal ki bizim ahval-i hayatiyyemize pek tevafuk eder. Mekke-i Mükerrerme’de idi bir zata tesadüf ettim. Elbisesi yırtık, yamalı, fakat temiz bir adam. Kendisiyle bazı şeyler görüştüğümde sonra nihayet bana dedi ki: Sen benim elbisemin yırtık olmasına bakma, kalbimin samimiyetine atf-ı nazar eyle... Hakikaten bunun ruhunu pek ali buldum; her türlü şevabden, tahassüs-ı zulm ü hıyanetten hali idi. O zaman, anladım ki Müslümanlar zahire değil, bizim gibi, kalbe, ruha ehemmiyet veriyorlar. Halbuki Avrupalılar’ın o şık, o mükellef libas-ı fahirleri altında öyle zulm ü hıyanetle mali kalbler vardır ki tasavvuru bile beni ta’zib eder.”⁵¹⁶

Hacı Ömer Efendi’ye dair yapılan tespitler ve övgüler ile onun ağzından Müslümanlara ve Avrupa medeniyetine dair aktarılan sözleri, “kendi” ve “muhatap” ile ilgili değerlendirmeler olarak anlayabiliriz.

İslami yenilenmecî hareketin ana mecrası olan dergide, ‘sulh ve harb hukuku’na dair yayınlanan pek çok yazıda da görebileceğimiz dergi yazarlarının yaklaşımını şu cümle ile özetleyebiliriz: “Müslümanlar için aslolan sulhtur. Enfal (8/61) Sûresi’nde de belirtildiği gibi; “nass-ı celili dahi hal-i sulha meyl ü râğbeti tavsiye eyler.”⁵¹⁷ Bu düşünceyi esas alan insanların, muhatapı ile kuracağı ilişkiyi de bu ilke çerçevesinde, her yeni tecelliye göre yeniden değerlendirerek tanımlaması beklenir. Dergi yazarlarından **A** (elif). **Y.** imzasıyla dergide yer alan yazı bu bakımdan zengin kavram kullanımı ve “garbi Avrupa devletleri” hakkındaki çözümlemeleri ile dikkate değer bir değerlendirmeler içermektedir. Akçuraoglu Yusuf olduğunu düşündüğüm yazar,

⁵¹⁵ bkz., Çerkeşşeyhizade Halil Halid, “**Hilal ve Salib Münazaası Nam Eser-i Mu’teberden Medeniyet Hakkında Bazı Mütalaat**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 90, s. 214.

⁵¹⁶ *Sırat-ı Müstakim*, **Hacı Ömer (Yakaoka) Efendi**, C. 4, S. 80, s. 36.

⁵¹⁷ Halil Halid, “**İslam ile Nasraniyet’in Münasebat-ı Asliyyesi**”, C. 4, S. 96, s. 312.

Avrupa memleketlerini “medeni memleketler” olarak tavsif eder ve bu memleketlerin şehirlerinde işlerin “taksim-i amel” yani iş bölümü çerçevesinde yürütüldüğünü anlatır. Yazara göre bu durum “ibtidai cem’iyetler” olarak tanımladığı diğer memleketlerde olmayan bir şeydir zira oralarda işler herkesin kendi ihtiyaçlarını kendisi tarafından karşılanması şeklinde yürütülmektedir.⁵¹⁸

Yazar “medeni ve muntazam memleketler” olan “garbi Avrupalı devletler” de savaş teknolojisinden kaynaklanan daha büyük bir kuvvet olduğunu ve bu kuvvetin de “kuvve-i sa’y” olduğunu belirtir.⁵¹⁹ Yazar bu kuvvete istinad eden “umumi bir terk-i eşgal” yani genel grevin işçi sınıfının en önemli gücünü oluşturduğunu iddia eder.

Akçuraoglu’na göre Garb memleketlerinde, Şark memleketlerinde görülmeyen bir sınıflı yapı bulunmaktadır. Garbta görünen toplumsal isyanlar ve karışıklıklar, sınıflı yapının gittikçe derinleşmesi sonucunda meydana gelmektedir. Ona göre amele sınıfı ile sermayedar arasında gittikçe büyüyen refah düzeyindeki fark, Şarklı olarak bizlerin anlamakta zorlanacakları büyük sefaletlere yol açmış bulunmaktaydı. Yaşanan sefaleti ve sınıfsal çatışmayı şu cümlelerle dile getirir:

Medeniyet-i hazır, hayat-ı ictimaiyeleri yükseltirken sunuf arasındaki farkın mikdarını haliyle muhafaza etmemiş, zenginler, beyler, ağalar yükseldikçe yükselmişler; fukara, rençber, işçi pek az terakki etmiş, hatta bazı cihetlerce düşmüş, alçalmış; böylece ara açılmış, derinleşmiş, adeta bir uçurum olmuş. Garb’ta şehir amelesinin ekseriyetle yeri, yurdu yoktur. Bütün gününü ya maden ocaklarında, yeraltında su içinde titreyerek yahud fabrikalarda, imalathanelerde cehennemi bir ateş önünde kavrularak geçirir; geceleri ise müteaffin ve ratib bodrumlarda, başını rakı ile absent ile uyuşturarak, guya uyur. Amelenin birçoğunda aile hayatı bitmiştir, hayvan-ı natika insanlık süsü veren kuyudatın ekserisi bunlarda çözülmüştür... İhtiyar, alil, işe yaramaz oldu mu; kırık bir makine parçası gibi, sefalet çamuru içinde sürünmeye mahkum kalıyor. İşte şu amelenin göz önünde sermayedar, parmaklarında elmaslar parlayan yüzükler, günde birkaç defa değiştirilen beyaz gömlek, kan fışkıran bir çehre istihza eder gibi dikilmiş durur... Yazı İsviçre’nin yaylalarında, şimal denizlerinin deniz hamamlarında, kışı İtalya’nın cenub sahillerinde, Mısır’da, yahud büyük şehirlerin tiyatro, konser ve balolarında geçirir. En beyhude şeylere en çok para vermekten kaçınmaz, bir gemisi, birkaç otomobili vardır. Metresinin yalnız bir şapkasına sekiz on bin kuruş verir. Bunların hayatları mütemadi zevküsefadır, malik oldukları şirket eshamının temettü ve faizi bunları, bila-taab yaşatır, gider... Amele, bu mümessil-i sa’y nazarında ataletle serveti tecsim eden

⁵¹⁸ A (elif). Y., “*Alaim-i İnkılab*”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 5, S. 112, s. 130.

⁵¹⁹ A (elif). Y., “*Alaim-i İnkılab*”, s. 131.

sermayedara bugün, gayr-ı kabil-i itfa bir ateş-i gayz saçan gözlerini dikmiş, onu yemeye hazırdır.⁵²⁰

Yazara göre Garb memleketlerinde görülen bu türden sınıf çatışmaları Şark memleketlerinde görülmez. Zira orada zengin ile yoksulun, ağa ile rençberin arasındaki hayat standardı farkı Avrupa'daki ile mukayese edilemeyecek kadar küçük bir farktır. Bu sebeple de Müslümanların yaşadığı ülkelerde sınıf çatışmalarına rastlanamaz.⁵²¹

Akçuraoglu'nun işaret ettiği, Garb'ın iç çelişkilerinin yol açtığı yozlaşmaya Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü de dikkat çeker. Ona göre Müslümanların Garb ile sürdürecekleri münasebetlerde, Garb'ın bozuk fikirleri ile sefih adetlerinden uzak durmaları, kendi sorunlarını çözmeleri için elzemdir. Onun dilinde bu düşünceler şu şekilde karşılık bulmaktadır:

Muaşir-i İslam'ın tekamül ve terakkiyat-ı medeniyesi Garb'ın efkar-ı faside ve adet-ı sefihanesinden ne nisbette dur olursa o nisbette tevsi-i daire ederek serian mucib-i intibah-ı umumi olur. Salabet-i diniye ve İslamiyemizi rahnedar edecek olan efkar-ı medeniyet bizi yalnız hak-i helake sürüklemekten başka bir şeye yaramaz. İslam'ın edvar-ı terakki ve temeddününü Garb ve Şark'ın celadet-i İslamiye karşısında ser-füru bulunduğu asırları tahattur edecek olursak o vakitler ehl-i İslam'ın salabet-i diniyesi celadet-i zatiyyesi kadar olduğunu derhal tasdik ederiz. Temeddün-i İslam, terakki-i İslam, intibah-ı İslam, ittihad-ı İslam hep, hep Garb'ın efkar-ı fasidesinden seyyi'at-ı ahlakiyesinden vareste kalarak din-i mübinimize temessük, kavaid-i milliye ve İslamiyemize riayet ile serian hasıl olacağı azade-i izahtır.⁵²²

Ona göre, Garb'ın çirkin ve mülevves safahatından, yirminci asr-ı medenisinin her türlü ahlaksızlığından arınmış bir uyanış Müslümanların tekâmül-i medenisi için elzem olarak addedilmelidir. Aksi hâlde medeniyet adına Garb'ın mefsedeti Müslümanları helak eder. *Asr-ı Hazırda İslamlar* başlığıyla Afganistan'dan peş peşe dergiye makaleler gönderen Hüsnü'ye göre, Müslümanların uyanışı da ittihadı da işte bu bozukluklardan uzak durmasıyla

⁵²⁰ A (elif). Y., “*Alaim-i İnkılab*”, s. 130-131.

⁵²¹ A (elif). Y., *aynı makale.*, s. 130

⁵²² Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü, “*Asr-ı Hazırda İslamlar*”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 5, S. 130, s. 429.

temin edilebilecektir.⁵²³ Ne var ki sadece bu mefsedetten uzak durmak ekseninde şekillenmiş bir ilişki tasavvuru dergi yazarlarının Batı algısını tam tasvir edemez. Daha önce de yer yer atıflar yaptığımız birçok örnekte işaret edildiği gibi hâlihazırda Garb’da neşvünema bulmuş olan “ulum ve sanayi’-i cedide”yi tahsil etmeden varlığını sürdürmenin imkânsız olduğuna kanidirler. Bugün bu kuvvetleri insanlığın şahit olduğu en ileri merhaleye taşıyanların Garb medeniyeti mensupları olduğunda şüphe yoktur. Bu sebeple de Garb, dergi yazarlarının nezdinde farklı veçheleri olan bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Dergi yazarlarının bu değerlendirmelerini başlıklar hâlinde tasnif ederek incelememizi sürdürebiliriz.

3.1. Sömürgeci Bir Güç Olarak Batı

Dönemin birçok Müslümanı gibi *Sırat-ı Müstakim* Dergisi’nde yazı yazarların da hemen hepsi Avrupa devletlerini sömürgeci olarak görmektedirler. Dönemin en ateşli hatiplerinden olan Seyyah-ı Şehir Abdurresîd İbrahim Efendi aynı zamanda dergide en çok yazısı yayınlanan kalemlerden de birisidir. Seyyahlığının da etkisiyle farklı milletlerin tecrübelerini gözlemleyen ve yazılarından ilginç karşılaştırmalar yapan A. İbrahim Bey, Avrupa’nın bu sömürgeci karakterini çok yalın bir şekilde şöyle ifade eder:

Zannederim bizim Şark’ta seyahat eden yalnız ben değilim. Pek çokları Buhara’ya, Türkistan’a, Hindistan’a gitmiştir. Hatta Çin, Japonya’ya bile gidenler olmuştur. Fakat ilim ve marifetleri olmadığından seyahatleri semeresiz kalıyor. Kahve köşelerinde vakit geçirir, ne bir tedkikatta bulunur, ne de muntazam bir seyahatname vücuda getirebilir. O kadar meşakkat, müşkilat hebaen mensura olur gider. Avrupalılar, yani Garbliler ise milletlerinin istikbali için her şeyi feda etmişler. Bizim memleketlerimize kadar gelerek paralar kazanır, ihtiyaçtan maada bir parasını sarfetmeye tenezzül etmiyorlar. Memleketlerine götürüyorlar. Bazı vakitler içermize girerek garazkârane bir nazarla ahvalimizi tedkik ederek vücuda getirdikleri eserleri kendi milletleri içerisinde neşrederler. Hem bizi terzil ederler hem para kazanırlar. Biz ise kimseyi terzil fikrinde değiliz. Yalnız kendi milletimizi himaye edersek kâfidir. Asıl maksadımız da budur. Yoksa kimseye zararımızın dokunmasını istemeyiz. Ben Avrupa devletlerinden hiçbirine düşman değilim. Fakat hiçbirisini de sevmem. Zaten onlar Şark’ta gezdikleri zaman insaniyet

⁵²³ N. A. G. Hüsnü, **aynı makale**, s. 429-430.

namını pek çok söylerler. Bütün maksadları medeniyeti, insaniyeti neşirdir!
Ama kendi memleketlerinde ne insaniyet var ne medeniyet.⁵²⁴

Sömürgeci bir güç olarak İngilizlerin Hindistan'daki uygulamalarının “ne hürriyet ne adalet ne de müsavat” esasına göre işlediğini belirten A. İbrahim Efendi'ye göre;

Bugün Hindistan, medeniyetin evc-i alasında bulunan İngilizler'in malıdır. Halbuki orada ne hürriyet var, ne adalet var, ne müsavat. Ben bunların her birini kendi gözümle gördüm. Bir Hintli zabıt, bir İngiliz zabiti yanında, zabıt değildir. Rütbesi ne kadar büyük olursa olsun bir Hintli zabıt, bir İngiliz zabiti yanında şöyle... ayak üzeri kemal-i itaatle durmaya mecburdur, mahkumdur, esirdir. İngiliz zabıt Hintli miralaya elini vermiyor, vermekten arlanıyor. Bir sofrada yemek yemiyor. Sonra da yirminci asır medeniyeti diye alemin gözünü boyamaya çalışıyorlar. Bu, yalnız Müslüman için değil, Mecusi için de böyle. Yerli ahalinin kâffesi aynı muameleye layık görülüyor. Onun için Avrupa'dan müsavat intizar edecek olursak, sipariş edersek 150 sene sonra inşaallah gelebilir. Ama adaleti, müsavatı, hürriyeti kendi içrimizde, Şark'ta ararsak her yerde görürüz. Çünkü pek eskidir.⁵²⁵

Garb siyasetinin esasını “tecavüzi” olarak tarif eden Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü de bu siyasetin hasseten de Müslümanlara yönelik olduğunu vurgular. Bu iddiasına gerekçe olarak “Garb vehmiyyunu”nun tutumunu işaret eden Nur Alizade, “Şarkta olan asgar-ı na-mütenahiler Garbta a'zam-ı na-mütenahi olarak tecessüm ediyor” diyerek ardından ekler:

“Şark” demek ile tekmil Akvam-ı Şarkiye anlaşılmasın. Akvam-ı Şarkiye'den yalnız ancak biz Müslümanlar olduğumuzu unutmayalım. Bugün Şark'ın en büyük hükümet-i vahide-i müstakilli ve dört yüz milyon kitle-i beşeriyenin hükümrânı bulunan Çin'in mevkii, kalabalığı her türlü esatir-i mevhum ve tehlike-i muhakkaka imkanına cevaz gösterirken Garb'da hiçbir ferdin Çin hakkında olan telaşı; İslamlar hakkında olan telaşı kadar değildir. Bugün Çin'de bil-fiil mevcut bulunan Boxer ittihadının; Avrupa ve Garb'a olan tesiri; hiçbir vakit mevhum bulunan ittihad-ı İslam'ın husule getirdiği dehşet ve azamet kadar aksetmiyor. Bir ittihad-ı İslam haberi Avrupa'yı alt üst etmeye kifayet ediyor. Halbuki bu iki ittihad arasındaki fark pek büyüktür. Boxer yegane bir millet-i hakime-i azime taht-ı himayesinde olduğu halde “ittihad-ı İslam”ın daha nam ü nişanı bulunmadığı gibi teşkil edecek efradı da henüz hab-ı medidlerinden uyanmamışlardır. Bir de bu muazzam efradın uğradığı dahili ve harici taksimat ve tefrikat; ittihadın husulünü hemen hemen adimü'l-imkan bir halde bırakmıştır. Bu cihetler; bütün alemce müsellemler iken rakiplerimizin

⁵²⁴ Abdurreşid İbrahim, “Şarkın İntibah ve İstikbali Hakkında”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 93, s. 269.

⁵²⁵ A. İbrahim, **aynı makale**, s. 269.

bizden dolayı olan telaşına ne mana verelim? Demek oluyor ki meselede mevcut esrarı keşfe henüz muktedir değiliz⁵²⁶

Nur Alizade, Avrupa'nın İslam karşıtı tutumuna gerekçe olarak gösterdiği "ittihad-ı İslam" fikrinin bir gerçeklikten ziyade sömürgeci emelleri için bir "gerekçe" göstermek isteyen Garb siyasetinin meşruiyet aracı olduğunu düşünmektedir. Nitekim ona göre; "Eğer alem-i Hristiyanîyet'in "Anti-Asyatik" politikaları hakiki ve umumi olmuş olsa idi yalnız Müslümanların hukukuna bu kadar taarruz edilmeyip umum Asya akvamına taarruzlarını teşmil ederler idi."⁵²⁷ Garb siyasetinin asıl emelinin, "kendilerini eser-i hayat gösteren bir merkez-i İslami'de, fedakar-ı millet ve devlet bir kavmi-i necibin karşısında bulduklarından revabit-ı İslamiye'yi teaddi, tecavüz ve zulüm ile kat' etmek" olduğunu ifade eden Nur Alizade'ye göre; "Evvela hariçte ve taht-ı idare-i zalimanelerinde bulunan Müslümanları ezdikten sonra nihayet devlet-i ebed-müddetimizi yalnız kendi başına bulmak istiyorlar. Böylece imha-yı İslamiyet'i bir emr-i yesir zannediyorlar."⁵²⁸

Hind, İran, Rus, Afgan ve diğer Müslümanlara reva gördüğü muameleye Girid, Pire Limanı, Harem-i Şerif bölgesinde yaşanan sorunları da eklediğimizde Nur Alizade, "Biz Müslümanlar tarihlerimizde bulunduğumuz devreyi yirminci asır medeniyeti yerine "Anti-İslamizm Asrı" diye yazmalıyız ve ahfadımıza da yadigar bırakmalıyız. Ta ki bu suretle gerek kendi sergüzeştimizi ahfadımıza muhtasar bir ibare ile bildirmemiş bulunalım." diye değerlendirir.⁵²⁹

Garb'a dair değerlendirmelerde İngiltere'nin özel bir yer işgal ettiğini yazılarında gözlemlediğimiz **A. Y.**'nin⁵³⁰ *Sırat-ı Müstakim* dergisinin 102. sayısında yayınlanan yazısı temsil kabiliyeti yüksek yazılardan bir diğeridir. **A. Y.**, İngiltere'nin Şark siyasetinin onun genel dış siyasetinin bir parçası olduğunu ve şarkta meydana gelen şeyleri anlamak için İngiltere'nin dış siyaset ilkelerini bilmemiz gerektiğini belirtir. Akçuraoglu bu siyaseti şekillendiren ilkelerden ilkinin İngiltere sanayisinin itiyacı

⁵²⁶ Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü, *Sırat-ı Müstakim*, "Alem-i İslam'a Karşı Tecavüzat", C. 4, S. 95, s. 297.

⁵²⁷ Nur Alizade, **aynı makale**, s. 299.

⁵²⁸ Nur Alizade, **aynı makale**, s. 299.

⁵²⁹ Nur Alizade, **aynı makale**, s. 300.

⁵³⁰ "Elif" ve "Y" hardleri ile yazarın adını imza alanında gösteren bu remizlerin Akçuraoglu Yusuf Bey olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bzk., Suat Mertoğlu, *Sırat-ı Müstakim Mecmuası, Açıklamalı Fihrist ve Dizin*, Klasik Yay., Birinci basım, İst. 2008, s. 160.

duyduğu ham maddeyi tedarik ederek ürettiği mamulâtı satacağı ülkeleri vesayet altında tutmak yoluyla hazır pazar hâlinde bulundurmak, ikinci ilkelerinin de bu ülkeleri Britanya adalarına bağlayan yolları yani denizleri mümkünse doğrudan İngiltere'nin elinde bulundurmak değilse de İngiliz gemilerinin sebest bir şekilde seyahat etmelerini sağlayacak zemini hazırlamaktır. A. Y., bu ilkeler çerçevesinde şekillenen İngiliz Şark siyasetinde Türkiye'nin önemli bir yer kazanmaya başlamasının ancak on sekizinci asrın başlarında vuku bulduğunu ifade eder. Akçuraoglu'na göre, Rusya'da İkinci Katherina'nın çariçe olmasının ardından Çariçe ile Avusturya hükümdarı İkinci Joseph'in kurdukları, tarihte "Grek Projesi" diye şöhret bulan yayılmacı siyasetin, Hind yolu başta olmak üzere İngiltere'nin dış siyaset konseptini tehdit eder hâle gelmesi ile İngiltere, Türkiye ile yakınlaşmak zorunda kalır ve Rusya ile İngiltere'nin ilişkileri bozulur. Rusya'nın "seyl-i istila"sına karşı müttefik ihtiyacı olan Osmanlı için de bu durum hayati önem taşımaktaydı. İngiltere ve Türkiye arasında meydana gelen bu yakınlaşmayı, İngiltere-Rusya ilişkileri için tehdit olarak gören bazı İngiliz siyasetçilerinin itirazlarına verdiği cevapta İngiliz Başvekili Büyük Pitt, Avam Kamarası'nın 15 Nisan 1791 tarihli celsesinde şu meşhur konuşmasını yapar: "Ruslar, bütün memalik-i meftuhalarını muhafaza etsinler, hareket-ı askeriyye ve siyasiyelerini sonuna kadar götürsünler, Türkleri Avrupa'dan kovsunlar, bunda bizim için hiçbir zarar yoktur, diyenler ile mübaheseye girişmeyi bile fazla bulurum."⁵³¹

Akçuraoglu'na göre, Pitt'in bu sözleri, İngiltere'nin Şark siyasetinde, takriben bir asır boyunca, "mer'ıyyü'l-hükm bir düstur" olmuştur. Osmanlı'yı Rus tehdidi karşısında koruma siyaseti güden İngiltere'nin bu yeni siyaseti şu şekilde tanımlar:

Maksad-ı hakikleri, Hind'i, Hind yolunu muhataradan saklamak, Türkiye pazar ticaretini kendilerine açık bulundurmaktır. Hindistan her türlü mehalikten masun kalmak için, Hind yolu ya bizzat İngilizlerin elinde olmalı, yahud İngilizlere iras-ı zarar edemeyecek kadar zayıf bir devletin idare ve nüfuzu altında bulunmalıydı. Türkiye, İngilizlerin fikrince tam matlublarına muvafık, zebun bir devletti. İkinci bir maksadları ise sultanın haiz olduğu kuvve-i Hilafet'ten istifade eylemekti.⁵³²

⁵³¹ A(kçuraoglu). Y(usuf)., "Almanya, İngiltere, Türkiye ve Alem-i İslam", *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 102, s. 408.

⁵³² A. Y., aynı makale, s. 409.

Ona göre, bu siyaset, eskiden hep böyle değildi ve böyle de devam etmeyecekti. Nitekim Rumeli-i Şarki meselesi ile beraber İngiltere'nin Osmanlı siyaseti köklü bir değişme geçirmiş, Ermeni vakası ile de Osmanlı aleyhine dönen bu siyaset, doğrudan padişahı hâl etmek ve hatta Devlet-i Osmaniye'yi parçalamak yoluna girmişti.⁵³³

Akçuraoğlu'nun İngiltere özellikle Berlin Kongresi'nden beri götüğü Osmanlı'nın bütünlüğünü koruma siyasetinden vazgeçişini anlattığı şu satırlar aslında İngiltere örneğinde sömürgeci tüm devletlerin siyasetinin esasını da beyan etmektedir:

Berlin Kongresi'nden evvelki ve sonraki İngiliz siyaset-i Şarkiyesi, birbirinin zıdd-ı kâmilidir: Önce İngiltere Türkiye'nin dostudur, tamamiyet-i mülkiyyesini ve sultanının istiklalini müdafaaya çalışıyor; sonra düşmanıdır, parçalamaya, bitirmeye uğraşır.

Bununla beraber, garibdir ki muharririnizden bazıları, hâlâ İngiltere'nin Türkiye dostu olduğunu iddia ediyor ve muttasıl Kırım Seferi'ni, 93 Muharebesi'ni, Paris ve Berlin Kongrelerini öne sürüp, o zamandan beri, İngiliz siyasetinin uğradığı tahavvül-i azimden bi-habermiş gibi davranıyorlar! Siyasette hissiyat olmadığı gibi an'ane de yoktur: An'anenin vücuduna inanır gibi görünmek bir siyasettir, ama hakikaten inanmak büyük bir gaflet olur.⁵³⁴

İngiltere siyasetine dair bu tespitleri yaptıktan sonra Akçuraoğlu, İngiltere örneğinden hareketle, sömürgeci siyasetin tüm değişkenliğine rağmen esasta değişmeyen niteliğinin “menfaat-i maddiye” olduğunu vurgulayarak yazısını bitirir.⁵³⁵

Avrupa'nın sömürgeci siyasetinin, Müslümanların Avrupa medeniyeti hakkındaki değerlendirmelerini doğrudan etkilediği çarpıcı bir örnek de *Sırat-ı Müstakim* dergisinin son cildinde yer alan bir hitabede görülür. Avrupa'nın “canavardan yırtıcı, kaplandan müfteris, celladdan vahşi bir düşman” olduğunu ifade eden yazı, İtalya'nın Trablusgarb'ı işgalini “kanlı dişleri arasında aldı, yutmak istiyor” ifadesiyle tasvir eder. Eğin İttihad ve Te'avün Kulübü Dersaadet Merkezi'nin hitabesini yayınlayan *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yer alan bu metne göre sömürgeci Avrupa bir “medeniyet-i kazibe”dir. Müslümanların sorunu da bu Avrupa iledir. Yoksa Müslümanlar, gayrimüslimlerle ilişkilerini daima bu tasavvur

⁵³³ A. Y., aynı makale, s. 410.

⁵³⁴ A. Y., aynı makale, s. 410.

⁵³⁵ A. Y., aynı makale, s. 410.

üzerinden sürdürmezler. Mesela, *Sırat-ı Müstakim*'de yer verilen şu ifadeler, başkaları ile sürdürülecek ilişkilerin esaslarına dair Avrupalı yaklaşımlardan farklı bir bakışı açıkça göstermektedir:

Gayr-i müslimlerin da'vetlerine icabetin, müteakiben onlara ziyafetin cevabına fıkımızda fetvalar var. Ulviyet-i İslamiye işte böyle gösterilir. Yoksa sövmek, saymak, tahkir etmek, hiç yoktan düşman kazanmak İslamiyet'in ulviyyatını cerihadar edecek, onu münkirleri nazarında taassubdan, cehaletten, vahşetten ibaret göstermektir ki bu, Cenab-ı Kur'an'a karşı büyük bir cinayettir. Biz İslamiyetimizin büyüklüğünü mekarim-i ahlak ile göstermeliyiz, ta ki İslamiyet'i inkar edenler o güzel huyları bizde görüp de vicdanları önünde İslam'ın büyüklüğünü itirafa mecburolsunlar!⁵³⁶

Kuşkusuz Garb hakkında *Sırat-ı Müstakim* dergisinde en fazla yazı yazan kişi Halil Halid Bey'dir. Halil Halid Bey, sömürgeci siyasetin en kudretli ülkesi olan İngiltere'de, Cambridge Üniversitesi'nde hocalık yapmaktadır. Dolayısıyla da Garb'ın bu temsil kabiliyeti yüksek ülkesinde yaptığı gözlemler, onun Müslüman olarak aldığı talim ve terbiyeden mütevellit müktesebatıyla bir arada düşünüldüğünde özel bir kıymeti haiz görülebilir. Onun söylediklerini önemli kılan şeylerden birisi, sömürgeciliğin zihin yapısını ve toplum düzenini doğrudan gözlemlene imkânı bulmuş bir tecrübenin sahibi olmasıyla ilgilidir. Halil Halid Bey, bu doğrudan tecrübe edilmişliğin dikkat ve rikkatiyle, bir yandan Avrupalı devletlerin siyasetini tahlil eder diğer yandan da Müslümanların çıkış yolu hakkında düşüncelerini dile getirir.

Bu bölümün başından beri dile getirilen düşünceler gösteriyor ki *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarları Avrupa'ya dair tek boyutlu bir düşünce çerçevesine sahip değiller. Yine de yazarlar arasında Avrupa hakkında üzerinde en fazla durulan hususiyet hâlihazırda devam ettirdiği sömürgeci siyasetidir. Özellikle bu siyasetin önceki dönemlerde yürütülen Haçlı zihniyeti ile irtibatı dikkate alındığında Avrupalıların Müslümanlara yönelik değerlendirmelerini daha kolay anlayabileceğimizi dile getiren yazarlar, Müslümanlar olarak mevcut hâli kanıksamamak için öncelikle bu durumun farkında olmak gerektiğine vurgu yaparlar. Nitekim dergide en fazla yazılarına yer verilen ve bizzat derginin başyazarı da olan Akif tarafından tercüme

⁵³⁶ Eğin İttihad ve Teavün Kulübü Dersaadet Merkezi'nin Eğinlilere ve bütün vatandaşlara hitabesi, "**Hamîyet-İ Diniye ve Gayret-İ İslamiyeyi Gösterecek Gün Bu Gündür**", *Sırat-ı Müstakim*, C. 7, S. 168, s.188, İst. 1911.

edilen Şeyh Abdulaziz Çaviş de bu durumu farklı bir boyutdan ele alan yazılar yazar. Daha sonra kitap olarak da basılan bu yazılarda⁵³⁷ Çaviş, on dokuzuncu asırda Avrupalı seyyah ve yazarların İslam hakkında tetkiklere başladıklarını, bu tedkiklerin de Müslümanların tarihteki başarılarının ve İslam'ın medeniyet-i hakika olmasına mugayir bir anarşi ve tahribat hâline denk geldiğini dile getirir.⁵³⁸ Ona göre mevcut durum, yeni bu durumdur ve bu duruma bakarak İslam ve Müslümanlar hakkında yargıda bulunmak yanlış anlamalara yol açacaktır. Nitekim Avrupalılar da bu yanlışla düştükleri için İslam ve Müslümanlar hakkında yazdıkları eserlerde verdikleri hükümler gerçeği yansıtmamaktadır. Avrupalıların gerçeğin peşinde olmaktan ziyade sömürgeci emellerini muvafık bir söylem inşa etmenin peşinde olduklarını dile getiren Çaviş, bu eserlerin ilmî metinler olarak değil birer propaganda metni olarak değerlendirilmelerinin daha yerinde bir davranış olacağını belirtir.⁵³⁹

3.2. Ehl-i Salib

“Bizim memalik-i Nasraniye’ye darü’l-harp dediğimizi
taassub-ı addüvvanemize
bir delil olarak gösteren ecnebi müellifleri
Avrupa-yı Nasraniyet’in daha evvelce Müslümanları düşman-ı tabii
ve daimi addettiklerini
ve esasen İslam’ın Hristiyanlar hakkındaki
meslek-i musafatını hiç de kale almazlar.”
Halil Halid
(*Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 96, s. 210)

Sırat-ı Müstakim dergisinde, genel olarak Avrupa’nın sömürgeci siyasetine ağırlıklı yer vermiş olmalarına rağmen Avrupa devletlerinin özellikle Müslümanlara karşı sürdürdükleri siyasetin bütünüyle bir maddi kazanç zeminine dayanmadığını ifade eden yazılara da rastlıyoruz. Derginin yedinci cildinde yer alan 174. Sayı’ında yayınlanan *Salib Hilal’i Boğmak İstiyor* başlığıyla yayınlanan yazı şöyle takdim edilir: “*el-Liva*’ refik-i muhteremimize Şarkiye muhabir-i mahsusuyazıyor.”

⁵³⁷ Şeyh Abdulaziz Çaviş’in bahsi geçen kitabı; **Anglikan Kilisesine Cevap**, müt: M. Akif, TBMM Hükümeti Şer’iye ve Evkaf Vekaleti Tedkikat ve Te’lifat-ı İslamiye Hey’eti Neşriyatı 9, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İst.1339-1341.

⁵³⁸ Ş. A. Çaviş, **aynı eser**, s. 196.

⁵³⁹ Ş. A. Çaviş, **aynı eser**, s. 198.

Dergi bu takdimin ardından muhabirin değerlendirmesini olduğu gibi aktarır:

Garb devletleri, memalik-i İslamiyenin mukasemesine, Hilal'in Salib'e terk-i mevki etmesine karar verdiler, gizli gizli ittifaklar akd ettiler. Tasavvurlarını meydana koymak için bahane aramaya, fırsat beklemeye başladılar. Bekledikleri zaman gelince efkar-ı umumiyye-i beşeriyeti türlü türlü yaldızlı sözlerle, yalancı davalarla aldatmaya kalkıştılar: Kimi himaye-i Nasraniyet, kimi neşr-i medeniyet bahaneleriyle ortaya atıldı, bu vesilelerle Şark'ın birçok memalik ü emsarını yuttular, padişahlar, halkı icra-yı hükumete teşrik etmekte muhtar kaldılar, ahalinin hakk-ı re'yini teslim ettiler. Fakat bu Garb'ın pek gücüne gitti. Bir an evvel işi bitirmek, zavallı Şark'ın kesb-i hayat etmesine meydan vermemek için maksada vusulde süratle davranmaya karar verdiler.⁵⁴⁰

Yazının devamında da Müslümanların bu işgalci girişimlere boyun eğmeyeceğini, tarihî örnekler ile açıklayan muhabir, Müslümanların Avrupa ile daha önce yaşadığı tecrübeyi aktarır. *el-Liva* muhabirine göre Roma'nın hayatına hatime çeken, Afrika ve Asya'ya istila eden, İspanya'da bir devlet-i azime tesis eden, Nemse'yi tepeleyen, Balkan hükûmetlerini teshir eden yine bu Müslümanlar idi. Dolayısıyla Avrupalıların Müslümanları yok etme hevesleri de boşa çıkacaktı.⁵⁴¹

Bu bağlamda ele alınması gereken en dikkat çekici değerlendirmelerden bir diğeri de *Sırat-ı Müstakim* dergisinde konu ile ilgili en fazla yazı yazan kişilerden birisi olan Halil Halid Bey'in *İslam ile Nasraniyetin Münasebat-ı Asliyesi* makalesidir.⁵⁴² Halil Halid Bey, dinî kaynaklar açısından bakıldığında “Garbın Maşrıkı İslam hakkında meydana gelmiş olan buğz u nefreti”nin doğrudan ne İncil'in ifadeleriyle ne de Kur'an'ın önermeleri ile izah edilebileceğini söyler. Zira İslam'ın ana kaynağı olarak Kur'an, Maide Sûresi'nin 82. ayetinde Müslümanlara en fazla yakınlık duyması gereken insanların “Nasara” olduğunu haber verir. Ona göre esasen bu durum sadece Kur'an'ın sayfaları arasında kalmış bir şey de değildir. Müslümanların Hristiyan komşuları (bu hem İslam'ın iktidar olduğu yerlerdeki şahsi komşuluk ilişkileri hem de devletler arasında sürdürülen komşuluk anlamında böyledir) ile sürdürdükleri ilişkilerin tarihine bakıldığında da bu ilişkiye hâkim olan tutumun yakınlık olduğu görülecektir.

⁵⁴⁰ *Sırat-ı Müstakim*, “Salib Hilal'i Boğmak İstiyor”, C. 7, S. 174, s. 288.

⁵⁴¹ *Sırat-ı Müstakim*, “Salib Hilal'i Boğmak İstiyor”, C. 7, S. 174, s. 288.

⁵⁴² Halil Halid, *Sırat-ı Müstakim*, “İslam ile Nasraniyetin Münasebat-ı Asliyesi”, C. 4, S. 96, s. 309-312.

Ne var ki bu komşuluk ilişkileri tarihin her döneminde bahsedildiği gibi gitmemiş, “a’sar-ı müteakibede bu iki silk-i itikad ashâbı arasında bunca muhavvif mukateleler bunca muhasemat-ı hun-rizane” meydan gelmiş bulunuyor.⁵⁴³

Halil Halid Bey durumu şu şekilde izah eder:

İdame-i musafata bedel icra-yı muhasamat oluna gelmesine sebep olan halat-ı taraf-ı İslamiyan’da aramamalıdır. Kilise-yi Nasraniyet nasih-i sulh ü silm olan Hazret-i İsa’nın isrinin terk ile beyne’l-milel te’sis-i hakimiyet emel-i mücbiranesine düşmüş ve Roma makam-ı ruhanisi Avrupa’da takviye-i nüfuz ettikten sonra alem-i Şark’a dahi icra-yı hükmeylemek hırsına mübtela olmuştu. Ahd-i Cedid’in “Cihanın her köşesine git de İncil’i bütün akvam-ı beşere telkin et” düsturu ise Hazret-i İsa’nın nasayih-i cemilesinin insanlara tebliğinden ziyade kilisenin amiriyet-i mütehakkimesinin tevsî-i dairesine, erkan-ı kiliseye akd-i rabîta-i tabiiyet edecek akvam-ı beşerin tekessürüne bir vesile ittihaz olmunmuştu... İntişar-ı İslamiyet kilisenin bu tul-i emeline Şark’ta büyük bir mania teşkil ettikten maada Müslümanların Garb’a doğru da tevsî-i saha-i fütûhat eylemeye başlamaları üzerine ekabir-i kilise nezdinde İslamiyet Hristiyanlık’ın adüvv-i ekberi telakki edilir ve hatta mezahib-i batıla-i Mecus’un madununda bir zehab-ı dini sayılır oldu.⁵⁴⁴

Halil Halid, Avrupa’da görülen İslam düşmanlığının asıl sebebinin doğrudan din değil onların yayılmacı siyasetlerine Müslümanların ket vurması dahası Müslümanların Avrupa’ya doğru yayılmaya başlaması olduğunu açıkça ifade eder. Bu ‘tehdit’ algısıdır ki Hristiyan din ve siyaset adamlarının bir kısmını İncil’in tefsirini de bu tehdiye karşı düşmanlık hissiyatını takviye etmeye yönelik yorumlarının da vasatını oluşturmaktadır. Ona göre, normalde İncil’e istinaden yapılacak bir değerlendirmede Müslümanlarla pek çok mütabakatı bulunan Hristiyanların bazıları tarafından İslam’ın “adüvv-i a’zam” olarak tanımlanmasının başka bir izahı yapılamaz:

İşte kilisenin kesb-i kuva-yı maddiye etmesi ve bilahare kilise nüfuz-ı ruhanisini kendi kuvvetlerine mu’in addeden ümera-yı Nasraniye’nin tahakkümü üzerine bütün alemleri Nasraniyet’in tabî-i ahkamı eylemek maksadı revaç buldu. Bu maksadın cereyanı ehl-i Mecus’dan, taife-i Yehud’dan ziyade ehl-i İslam tarafından asar-ı mümanaata -ve hatta tarik-i intişarda faaliyet-i rekabete-

⁵⁴³ H. Halid, **aynı makale.**, s. 310.

⁵⁴⁴ Halil Halid, **a.g.m.**, s. 309-310.

müsadif olunca Müslümanlık Avrupaca amal-i Nasraniyenin adüvv-i azamı addolundu.⁵⁴⁵

Halid'e göre, memalik-i Hristiyanıye'yi "darul-harb" olarak değerlendirdikleri kabulüyle temellendirilen Garblı yazarların Müslümanları "adüvv-i azam" olarak tanımlayan bu tutumları esasen İncil'in getirdiği öğretisi ile açıklamanın imkânı yoktur. Zira İncil'de Hz. İsa insanlarla sulh ve nasihat ekseninde güzel bir ilişki sürdürülmesini önerir. Özellikle ahireti dünyaya önceleyen yorumuyla Hz. İsa'nın öğretilerine iman eden 'evail-i Nasraniyet' o derece münzevi ve muttaki bir hayat yaşadı ki Müslümanları en büyük düşman gören bu yazarlarla öncekilerin aynı inancın takipçileri olduklarını söylemek mümkün değildir. Nitekim merhamet ve şefkat sembolü olan Hz. İsa, bu insanların yorumlarında sanki bir askerî general gibi tasavvur edilmekte özellikle Müslümanlara yönelik ciddi bir kin ve düşmanlık temelinde İncil yeniden yorumlanmaktadır.⁵⁴⁶ Halid, Ernest Nhs'in bir sözünü alıntılararak iddiasını pekiştirmektedir: "Muharebat ekseriya tavassutu davet eder. Kurun-ı vüstda papalar çok kere bu gibi tavassut ve müdahalede bulunurlardı. Avrupa dahilinde sulh u silm icrasını va'z u tavsiye ettikleri sıralarda behemehal İslam'a karşı muharebat-ı salibiyye icrasını da kemal-i cehd ile emr ü iltizam eylerlerdi."⁵⁴⁷

"Niçin biz ehl-i kitap olan Nasara-yı Efrenc ile harb-i daimi halinde bulunduk? Niçin tavaif-i İslamiye ile ümem-i İseviyye arasında bunca asırlar münasebat-ı müteakabile-i insaniyyet-pervarane tesis olunamadı?" diyerek soru soran Halid'e göre, Müslümanların Hristiyanları ehl-i kitap kabul ettikleri gibi Hristiyanlar da Müslümanları ehl-i kitap kabul etselerdi insani bir temelde, eşit ilişkiler sürdürmek mümkün olabilirdi.

Halid Bey, İseviler de Müslümanlar gibi kendi dinlerinin belirlediği ilkelere göre başkaları ile bir ilişki geliştirme usulünü takip etselerdi, düşmanca süren bu ilişki yerine pekâlâ yakın komşuluk ilişkileri sürdürülebilirdi diyerek nihai hükmünü verir.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ H. Halid, **aynı makale**, s. 311.

⁵⁴⁶ H. Halid, **aynı makale**, s. 311.

⁵⁴⁷ H. Halid, **aynı makale**, s. 311.

⁵⁴⁸ H. Halid, **aynı makale**, s. 310-311.

A(kçuraoğlu) Y(usuf) da Hristiyan âleminde yaşanan değişimi doğru kavrayamadığını belirttiği “İstanbul tabaka-i münevveresi”nden bazılarının, Fransız basınının şekil verdiği söyleme kandıklarını esfle belirtir. A(kçuraoğlu) Y(usuf) Paris’in *Tan*’ı diye tanımladığı bir gazetenin Türkiye’nin İttifak-ı Müselles’e yakınlığından bahsederken şu nasihatleri verdiğini belirtir:

Türkiye müdiran-ı umuru, hiç şüphesiz pekâla bilirler ki deruhde ettikleri “Emr-i müşkili (Devlet-i Osmaniye’nin emr-i ıslah ve tanzimi) başa çıkarmak için Avrupa’yı taksime değil, birleştirmeye muhtaçtırlar. Yalnız umur-ı siyasiyede değil, umur-ı iktisadiyede de Türkiye devr-i Hamidi’nin idame etmekten zevk-yab olduğu rekabetten bir şey kazanamaz.” (*İkdam*’ın tercümesi, 13 Temmuz 1326)⁵⁴⁹

A(kçuraoğlu) Y(usuf), Fransa dışişlerinin fikirlerine itibar etmesiyle bilinen ve Avrupa’nın en ciddi ve en saygın gazetelerinden birisi olan bu gazetenin Türk siyaset ve fikir adamlarına verdiği bu nasihata kanmış olanlara şu soruyu sorar: “Acaba o fikr-i ma’ruf sade ve amiyane bir düşünceden neşet etmiyor mu? Acaba Avrupa’nın ittifak ve i’tilafı Devlet-i Osmaniye’ye hakikaten daha ziyade faide-bahş olmaz mı?”⁵⁵⁰

A(kçuraoğlu) Y(usuf), Fransızlar içinde bu türden tereddüdlere olabilecek kişilere de bu tereddüdlere izalesi için yine Fransızlar tarafından yazılmış eserlere müracaat etmelerini salık vererek, bir örnek metin üzerinden değerlendirmesi sürdürür. Ağaoğlu *Revue de Monde* raselesinin siyasi müdürü René Pinan’un *Europe et-l’Empire Ottoman* başlıklı makalesine müracaat ederek, Fransa’nın başında bulunduğu “âlem-i Nasraniyet”in Orta Çağ’dan beri var olan bir “adüvv-i müşterek”le Müslümanlara karşı “vahdet-i Nasraniye” fikrini sürdürdüğünü aktarır. Dahası Pinan “Nasrani Avrupa”nın, Bahr-ı Sefid’i kuşatan Müslümanların ve özellikle de İslam’a yeni bir şevk ve şiddetler yeni hamleler yaptıran Türklerin tesiriyle oluştuğunu vurgular.⁵⁵¹

Ağaoğlu *Tan*’da çıkan bu nasihatlerin, âlem-i İslam’a yönelik ehl-i salib’in gönderdiği seferlerden beri “Kilisenin büyük kızı” olan Fransa’nın görüşlerini temsil

⁵⁴⁹ A(Ağaoğlu). Y(Yusuf), “**Bir Frenk Nasihatinin Mahiyeti**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 100, s. 376.

⁵⁵⁰ A(Elif). Y., “**Bir Frenk Nasihatinin Mahiyeti**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 100, s. 377.

⁵⁵¹ A(Elif). Y., **aynı makale**, s. 376.

ettiğini belirtir.⁵⁵²

Darülfünun Me'zunlarından Ömer imzasıyla yayınlanan *Hilal-Salib* başlıklı yazıda da Avrupalı devletlerin hem İslam coğrafyasını işgal etme süreci ve bu süreçte Müslümanlara reva gördükleri muamelenin Avrupa medyasındaki yansımalarını hem de Müslümanlar arasında yaşayan gayrimüslimlerle Müslümanlar arasında yaşanan ihtilaflar hususunda sergilenen tutumunu değerlendirir.

Ömer, değerlendirmelerinde Avrupalıların Müslümanlarla ilişkilerinde zalimane bir tutum sergilediğini, hiçbir ahlaki tutarlılığı olmayan ve hukuk dışı olduğu aşikâr olan bu tutumun doğrudan Avrupalıların Hristiyan olmalarıyla irtibatlı olarak anlaşılabilirliğini dile getirir. Bu algısının bir tezahürü olarak çözümü de şu cümlelerle dile getirir: “...Bin seneden beri omuzlarımızda taşıdığımız “salibin zulmünü”, “tahakkümünü” bir anda fırlatarak bu yalancı medenilerin yüzlerine çarparak vazife-i insaniyye ve İslamiyemizi yapmış oluruz...”⁵⁵³

Kuşkusuz *Sırat-ı Müstakim* dergisindeki yazıların Garb’a dair bu değerlendirmeleri, yazarların Garb’ı tek veçheli bir medeniyet olarak anladıkları anlamına gelmiyor. Nitekim aynı ya da farklı yazarların Avrupalı devletleri ve siyaset yapıcılarını tarihî-dinî referanslarına atfen değerlendirdikleri gibi sömürgeci siyasetleri, ahlaki, toplumsal zaafı ve ilmî ve fennî başarıları ile de gördüklerini rahatlıkla ifade edebiliriz. Ne var ki dergi yazarlarının Batı algısında günümüzde anladığımız anlamıyla bütünlüklü bir seküler kimlik tanımı ekseninde yapılmış değerlendirmelere rastlayamıyoruz. Biz dergi yazılarında karşılaştığımız Batı değerlendirmelerinin diğer veçheleri ile çözümlemelerimizi sürdürebiliriz.

3.3. İstifade Edilebilir Bir Medeniyet Olarak Batı

Sırat-ı Müstakim yazarlarının Avrupa tasavvurlarının farklı cihetler üzerinden şekillendiğine daha önce değinmiştik. Avrupa’yı çeşitli veçheleriyle değerlendirmekten kaynaklanan bu cihetlerin bir bütün olarak olumsuz bir çerçevede algılanmadığını söyleyebiliriz. Nitekim daha önce alıntıladığımız; “Vakıa bugün

⁵⁵² A(Elif). Y., **aynı makale**, s. 376.

⁵⁵³ Darülfünun Me'zunlarından Ömer, “**Hilal-Salib**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 6, S. 137, s. 110.

Avrupa ilim nokta-i nazarından haiz-i kemaldır. Bunu kimse inkar edemez. Lakin ahlak cihetiyle insanlığa yarar bir hayrı yoktur. Gülü koparmalı fakat dikenlerden eli korumalı.” cümlelerinde bunu açıkça görebiliyoruz.⁵⁵⁴ Akif’in kanaati de benzer bir kabulle şekillenmiş görünmektedir. Ancak Akif alınacak olan şeyin bir ihtiyaca karşılık gelmesi gerektiğini düşünür yoksa kültürel olarak Garb’ın ahlaki çürümüşlüklerinin izdüşümü olan “maskaralık”larına Müslümanların ihtiyaçları yoktur. *Ona göre* Garb’dan istifade etmek zaruridir zira orada en ileri seviyeye ulaşan “ilim” ve “sanat” olmadan yaşamak artık mümkün değildir. Evrensel birer olgu olan ilim ve sanatı kendi ihtiyaçlarını karşılamak için almayı başaran Japonların katettikleri mesafe de Akif’e göre bunun mümkün olduğunu göstermektedir.⁵⁵⁵

Benzer bir şekilde *Sırat-ı Müstakim Dergisi* imzasıyla Halil Halid Bey’in *İslam ile Alem-i Nasraniyet’in Müsasebat-ı Asliyyesi* adlı makalesini takdim eden yazıda, “Ukala-yı şarktan birinin dediği gibi, bizim Avrupa’ya karşı vazifemiz ateşe karşı vazifemiz gibi olmalıdır; icab eden harareti almalıyız, lakin içine girmemeliyiz; çünkü yanarız.”⁵⁵⁶ Değerlendirmesinin, Avrupa medeniyetinin istifade edilebilecek yanları olduğuna atıf yapıldığı dikkatimizi çekmektedir. Bu bağlamda dergi yazarlarının sorun algısının iki noktada toplanması mümkün görünmektedir. Bu noktalardan birincisi, doğrudan Avrupalıların kendi düşünme ve uygulama biçimlerinden kaynaklanan ve sömürgeciliğe meşruiyet gerekçesi olan inanç ve uygulamalardır. İkincisi ise Müslümanlardan bazılarının Avrupa’ya dair algıları ve bu algıya istinad eden ilişkileridir. Eleştiri konusu bu ilişki biçimi, Avrupa’nın asıl istifade edilmesi gereken teknik birikimi yerine Müslümanlar tarafından kabul edilmesi mümkün olmayan ahlaki düşkünlüklerine rağbet göstermekle ilişkilidir. *Sırat-ı Müstakim* yazarlarınına göre sorun daha çok da Avrupa’nın maddi seviyesine bakarak bir bütün olarak Avrupa medeniyetini idealleştirmekten kaynaklanmaktadır. Nitekim Said Halim Paşa bu durumu veciz bir şekilde şöyle ifade eder:

Avrupa’nın bize eşkal-i muhtelifede izhar ettiği husumet-i daime ve mütemadiyenin, esasen hissiyat-ı insaniyetkaraneye müstenid, yani bizlerin de terakki ederek şu saha-i gabrada bir mevki-i mümtaz ü muteber işgal

⁵⁵⁴ Piriştineli Kadri, “**Dinsizlik Tevessü’ Ediyorsa Kabahat Yine Bizde!**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 95, s. 291.

⁵⁵⁵ M. Akif, “**Süleymaniye Kürsüsünde**”, s. 192

⁵⁵⁶ *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 96, s. 309.

etmekliğimiz arzusundan mütevellid olduğuna zahib olanlar, pek safderundur. Bu zehab ile musab olan sadedil, pek galiz bir sehv u nisyani irtikab edecektir ki o da Garb'ın Şark'a tahakkümü ve bu tahakkümden bir suret-i gayr-ı meşruada istifade etmesi, ancak inhitat-ı hazırımızdan başka bir esasa müstenid olmadığını feramuş eylesidir.⁵⁵⁷

Said Halim Paşa'nın Garb medeniyetine ilişkin değerlendirmelerinde *Sırat-ı Müstakim* yazarlarının bazılarına göre, nispeten farklı düşündüğü görülüyor. Genellikle Garblıların; “Müslümanlar arasında ittihaza şayan evsaf-ı hasene mevcut olduğunu gördüler ve şarktan aldıkları vesait-i terakki sayesinde Avrupa medeniyetinin intişarına hizmet eyledi”kleri kabulü *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarları arasındaki hâkim düşüncedir.”⁵⁵⁸ Onlar bu ortak payda değerlendirmesinden hareketle mevcut Avrupa medeniyetinden istifade etmenin makuliyetini çıkarırlar. Oysa Paşa, “Garblıya karşı bir suret-i mutlakada mübaadet hissettiği”ni açıkça beyan eder.⁵⁵⁹ Paşa'ya göre Avrupa'yı “aleyimize izhar-ı şiddet hususunda sevk u tahrik eden” bu ayrıklık hali “din-i İslam'ın taht-ı tesirinde teşekkül etmiş olan şahsiyet-i ma'neviyyemiz”e karşıdır. Garbın asla müsamaha gösteremediği bu şahsiyet-i maneviyemiz, tefekkür ve gayesi itibarıyla Avrupalının şahsiyetinden büsbütün başkadır. Zira bu “maşriki şahsiyet ki, eşkal-i zahire-i mutavaat-karanesine rağmen faal ve münazi'dir. Garb'ın Şark'a tahakkümüne karşı tabii ve fakat henüz bi-baht bir düşmandır.”⁵⁶⁰

Paşa'nın bu farklı şahsiyetlerin inşasına sebep olan iki ayrı dünya tasavvuru, Müslüman Şarklıların Garb dünyası ile ilişkisini mutlak bir düşmanlık ilişkisi olarak şekillendirmeye sebep olmamaktadır. Mesele, bu ilişkinin mahiyetini doğru bir çerçeveye göre şekillendirip şekillendirememekle ilgilidir. Nitekim derginin başyazarı olan Akif'e göre,

Şark ile Garb arasındaki mesafe ba'de'l-Maşrikayn olmakla beraber ben Iraklı Fuzuli, Fransalı Lamartine'i aynı hak-i namiye-darın feyz-i mubini zannederdim. Graziella'yı okurken Leylaname-i Fuzuli'yi okuduğuma zahib olurum. Hele Medistasyon benim için bir Sadi külliyyatı, yahud İbn Fariz divanı idi... Birinin samim-i ruhundan kopan safir Dicle vadisinin nesimi gibi

⁵⁵⁷ Mehmed (Said Halim Paşa), “**Taassub-i İslami Mana-yı Hakikisi, Hakayık**”, çev: Taha Hayreddin, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 90, s. 210.

⁵⁵⁸ Örnek bir değerlendirme için bkz.; Çerkeşşeyhizade Halil Halid, “**Hilal ve Salib Münazaası Nam Eser-i Mu'teberden Medeniyet Hakkında Bazı Mütalaat**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 90, s. 215.

⁵⁵⁹ S. H. Paşa, *aynı eser*, s. 212.

⁵⁶⁰ S. H. Paşa, *a.g.e.*, s. 213.

ateşin, diğerinin sine-i masumundan yüксеleln sürud Sorrent sahilindeki çamların enin-i rakiki gibi hazin olsa da, hilkatın bu iki bestekar-i gıryanı başka başka eda, başka başka sada ile aynı nağamatı terennüm edip duruyordu. Çünkü ikisi de bir hüsn-i la-yezalin medhuş-i cemali idi.⁵⁶¹

Bu yüzden Akif'e göre; "Şarkta Garbta bir bedayi-i edebiyye var ki lisanımıza naklî üdebamız için âdetâ farz-ı kifayedir."⁵⁶² Zira Akif için Lamartine Garb'da doğmuş ve büyümüş biri olsa da dile getirdiği düşünce ve hissiyat Garb'a ait değildi. Meditasyon'dan yaptığı ve Lamartin'e ait olduğunu söylediği cümleleri gerekçe göstererek Akif esasen onun ruhu Şark'ın ama daha çok da Osmanlı'nın derin etkisi ile şekillenmiştir. Akif için hakikat her yerde vücut bulabilir; onun değerlendirmesinde Lamartin örneği bu bakımdan etkileyici bir örnektir.⁵⁶³

Priştineli (Kadri) de,

Her şeyde şu esas bizim için daima nazar-ı itinada tutulmalıdır: Medeniyet-i Şarkıye ve İslamiye'mizi ihya ve muhafaza... Avrupa medeniyetinden bize fayda yok. Vakıa bugün Avrupa ilim nokta-i nazarından haiz-i kemaldır. Bunu kimse inkar edemez. Lakin ahlak cihetiyle insanlığa yarar bir hayrı yoktur. Gülü koparmalı, fakat dikenlerden eli korumalı.⁵⁶⁴

'Gülü koparmalı fakat dikenlerden eli korumalı' çerçevesi ile Kadri, Avrupa'nın ahlak cihetiyle insanlığa bir hayrı olmadığını, onların seyyiat-ı ahlakiyelerinden memleketimizi korumamız gerektiğini ifade ederken; "Avrupa ilim nokta-i nazarından haiz-i kamaldır. Bunu kimse inkar edemez."⁵⁶⁵ diyerek ilişkilerin sınırları hakkındaki çerçevesini açıklığa kavuşturur. Avrupa medeniyetini taklit ederek değil ilminden "iktibas-ı feyz" etmemiz gerektiğini dile getiren Kadri, "Biz şarklıyız ve daima şarklı kalmalıyız."⁵⁶⁶ diye yazısını hitama erdirir.

"Gülü koparmalı fakat dikenlerden eli korumalı" çerçevesinde yapılan değerlendirmelere ilginç bir örnek de Manastırlı İsmail Hakkı'nın daha önce atıf yaptığımız

⁵⁶¹ M. Akif, "**Musahabe**", *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 86, s. 132.

⁵⁶² M. Akif, **a.g.m.**, s. 133.

⁵⁶³ M. Akif, **a.g.m.**, s. 133.

⁵⁶⁴ Priştineli (Kadri), "**Dinsizlik Tevessü' Ediyorsa Kabahat Yine Bizde!**", *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 95, s. 292.

⁵⁶⁵ Kadri, **aynı makale**, s. 292.

⁵⁶⁶ Kadri, **aynı makale**, s. 293.

Meva'iz"idir. Ona göre, "esasen ulum u fûnunu onlar bizden almışlar. Bir kat daha ilerletmişler. Kendi kuvvetimizle bizi ezmişler. Bunu iade için çalışmalıyız. O ulum ve fûnun bizim eski malımız. Velew onların olsun. Hata ederiz eğer tekasül edersek"⁵⁶⁷

Kuşkusuz Garb hakkında *Sırat-ı Müstakim* dergisinde en fazla yazı yazan kişi Halil Halid Bey'dir. Halil Halid Bey, sömürgeciliğin en yetkin örneğini ve en büyük gücünü oluşturan İngiltere'de, Cambridge Üniversitesi'nde hocalık yapmaktadır. Halil Halid Bey, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın müktesebatından istifade etmek amacıyla Avrupa üniversitelerine öğrenci göndermesi meselesini teşrih eden bir yazı yazar.⁵⁶⁸ Halid Bey mezkûr yazısında, "medeniyet-i hazıra" ile "memalik-i şarkiye ümmetleri"nin "vesait-i taallüm" bağlamında sürdürdükleri ilişkiyi tahlil eder. Memalik-i şarkiye ümmetlerinden olan Japonyalılar, Siyamlılar ve Çinliler ile Müslümanlardan Bab-ı Ali ve Hidiviyet-i Mısriyye'yi mukayese eden Halil Bey, Müslümanların Avrupa'ya öğrenci gönderme siyasetinde gözlemlediği tedbirsizlikleri tartışır ve Müslümanların Avrupa ile nasıl bir ilişki sürdürmeleri gerektiği hususundaki tepitlerini dile getirir. Ona göre;

Hükumat-ı Şarkiye arasında Avrupa'ya talebe irsalini ilk iltizam edenler Babıali ile Hidiviyet-i Mısriyye'dir. Japonyalılar, Siyamlılar, Çinliler vesair memalik-i Şarkiye ümmetleri bu babdaki vesait-i teallüme müracaatta bizden sonra iltizam-ı ehemmiyyet eylemeye başladılar zannederim.⁵⁶⁹

diye tespitite bulunduktan sonra "O halde Japonyalılar maarif-i cedide-i garbiyyeden istifade hususunda harikalar göstermişler iken biz niçin terakkıyat-ı zamaniyyece onlardan geride kaldık?" sorusunu sorarak yazısını sürdürür. Halid Bey'e göre, bu başarının sırrı sadece Japonyalıların zeki ve faal ve metanet-i azm sahibi bir halk olmalarıyla açıklanamaz. Ona göre mesele, "Garb'tan hüner ve ma'rifet almanın tarik-i salimini tayinde isabet edip edememe" ile alakalıdır. Japonyalıların, "tarik-i salim" ile hareket etmeyi başardıkları için memleketlerinin derdine deva olacak bir açılımda istihdam edecekleri hüner ve marifetleri tahsil edebildiklerini düşünen Halid Bey,

⁵⁶⁷ Mukarriri: Manastırlı İsmail Hakkı Muharriri: Sirozlu H. Eşref Edib, "**Mevaiz**", *Sırat-ı Müstakim*, C. 1, S. 18, s. 286

⁵⁶⁸ Çekekşeyhi-zade Halil Halid, "**Avrupa'ya Talebe İ'zamu Hakkında**", *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 89, s. 188-190.

⁵⁶⁹ H. Halid, s. 189.

Osmanlıların sadra şifa bir sonuç alamamalarını ise tahlil eder. Ona göre Osmanlıların birinci sorunu şu şekilde açıklanabilir:

Terakkıyat-ı cedidenin istihsal-i esbabı için Garb’a müracaat ibtidalarda efradca hiss olunmuş bir zaruret suretinde zuhur etmedi; ancak evliya-yı umur-ı devletten bazı kimselerin iltizamı üzerine vukua gelmeye başlamış idi; efrad tarafından hiss-i lüzumu sonradan zuhura geldi. Maamafih bunu hisseden zevatın miktarı heyet-i mecmua-i ümmete nisbetle ekall-i kalil mertebesinde kaldı. Hâlâ da o mertebeden pek de ziyade olmasa gerektir; yoksa memleketimiz Garb’a hüner ve maarif iktisabı için talebe irsalı emrinde daha muayyen, daha savab bir meslek takib ederdi; zira efrad-ı nas kendilerine mensup olup beray-ı tahsil Bilad-ı Garbiye’ye izamını arzu ettikleri şübbanın suver-i istidadiyyesini ve onlar için iktisab-ı hüner ve marifetin hangi memleketlerde icrası enseb bulunacağını huddam-ı resmiyye-i devletten ziyade bir ihtimam ile düşünürler. Efrad için talim-i evlad kazıyyesi bir hayat ve memat meselesi hükmündedir; imdi bir adam çocuğunun nerede, neyi ve nasıl tahsil edeceğini bir alaka-i tabiiye ile tekayüd eyler.⁵⁷⁰

Halid Bey, birikmiş sorunlarını çözmeden devletin gösterdiği bu “ifrat-ı gayret”in karşı karşıya kalınan fahiş hataları doğurduğunu belirtir. Oysa ona göre, hükûmetin iş yapma tarzında bir teenn’i olmalıdır. Ülkenin ihtiyaç önceliklerini, Avrupa’ya gönderilen öğrencilerin tahsillerini tamamladıktan sonra ülkeye döndüklerinde nasıl istihdam edileceklerini, bu öğrencileri Avrupa’nın hangi ülkesine gönderilmelerinin hem ahlaken hem de ihtiyaçlarımız bakımından makul olabileceğini dikkatle düşündükten sonra bir hazırlık yapılmış olsaydı Avrupa’da vücuda gelmiş bulunan “terakkiyi iktisab etmek” için daha doğru bir yol takip edilmiş olabilirdi. Bütün bu hususlarda yeterince dikkatli davranılmadığı içindir ki öğrenci gönderme hususunda bizim için “ta’lim-i şübban hakkında düsturları milel-i saireninkinden daha raşin daha ma’kul” olan Anglo-Sakson milletler yerine “Müslüman gençleri için bir faide-i irfaniyye bahşeylemekten ziyade infisad-ı ruhiyi mucib olduğunun emsal-i adide ile sübut bulduğu Fransa”nın tercih edilmesi başlı başına bir “hataya-yı fahişe”ye sebep olmuştur. Sonuç olarak da “ne şarklıya ne garblıya, ne Müslümana ne de Hristiyana benzeyemeyen bir nesl-i fasid yetiştirme”ye yol açılmıştır. Oysa gerekli tedbirler alınabilinirse tahsil görmüş bir adam-gördüğü tahsil dercesinde mensup olduğu kavmin icraatını zihninde temessül ettirir ve böylece de kendi efkârını, hissiyatını ve ef’alini kavminin efkâr, hissiyat ve ef’aline tevfiik eyler.⁵⁷¹

⁵⁷⁰ H. Halid, **aynı makale**, s. 189.

⁵⁷¹ H. Halid, **a.g.m.**, s. 190.

Halid Bey'in sadece bir zihnî çözümlemenin imkânları ile değil Avrupa devletlerine gönderilen talebeler ve onların ders aldığı kişi ve kurumlarla doğrudan kurduğu münasebetlerdeki gözlemlerinin de bu değerlendirmede ciddi etkisi olduğu, yazıdaki ifadelerde görülmektedir. Ona göre sorun, Garb'ın müktesebatını tahsil etmenin bizzat kendisi değil neyin tahsil edilip edilmeyeceği ve bunun nereden tahsil edileceği hususunda verilen kararın isabetiyle ilgilidir. Nitekim Japonyalılar bu konuda daha doğru bir usul takib ettikleri için kendi ihtiyaçlarını karşılamada ve sorunlarını çözmede yol katedebilmişlerdir.

Garb medeniyetini istifade edilebilir bir medeniyet olması meselesinde en ziyade dikkat çeken başlıklardan birisinin “eğitim” olduğunu başka birçok makalenin *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yayınlanmasında gözlemlemek mümkündür. Bu yazılardan birisi de Alasonya İdadisi Müdürü Edhem Nejat'ın *Fransız Usul-i Tahsili ve Zararlarımız* başlıklı yazıda görüyoruz.

Edhem Nejat, Osmanlı mekteplerinde eş zamanlı olarak varlığını sürdüren “yeni usul” ve “eski usul”ü karşılaştırarak eski usulün köhnemişliğini dile getirir. “Baştan aşağı, en alasından, en adisine kadar mekteplerimizi nazar-ı dikkatten geçirsek tarz-ı ta’limde ma’kûl ve müfid bir usul göremeyiz.” diyen Nejat, bu durumun eski usulü sürdürmekten ziyade Fransa eğitim modelinin benimsenmesiyle alakası üzerinde durur:

Bilmem neden bizim bugün bütün mekteplerimizde Fransız usul-i tahsili cari. Fransız usul-i tahsilinin bizde cari olması memleketimizde metanetsizlik hissini tamim etti. Mekteb-i sultanilerden tutunuz da, ta mekatib-i idadiye ve rüşdiyelere kadar bütün mekteplerimiz programı, tarz-ı tedrisi hep eski Fransız usulündedir. Fransız usul-i tahsilini şimdiye kadar kabul etmekle bir faide, bir iyi netice istihsal edemediğimizi görmekte beraber yine aynı usulde ısrar edişimiz doğrusu hayret edilecek bir haldir.⁵⁷²

Nejat'a göre, hür yaşamak için gerekli olan “azim, teşebbüs ve itimad-ı nefis”, bizim gibi Fransızlarda da yoktur. Oysa Fransızların aksine İngiliz, Alman, İsviçre ve Amerika mekteplerinde ise bu hasletleri kazandırmada dünyanın en ileri seviyesini yakalamış bulunmaktadır. Bu yüzden de Osmanlı'nın hem eski usulü hem de “Fransız usul-i tahsili”ni acilen terkederek bunun yerine İngiliz, Alman, İsviçre ve

⁵⁷² Edhem Nejat, “**Fransız Usul-i Tahsili ve Zararlarımız**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 5, S, 108, s. 65-66.

Amerika mekteplerini “taklit” etmesini önerir.⁵⁷³

Nejat’ın makalesinde dikkat çeken önemli bir nokta da eğitim sisteminde Garb devletlerinin bazılarını “taklit” etmeyi önerirken, “terbiye-i ahlakiye”de Müslümanların Garblılardan hiçbir şey almaya ihtiyacı olmadığını dahası benzerine başka bir yerde tesadüf etmenin mümkün olmadığını söylediği “İslamiyet’in metanet-i ahlakiye kanunları”na ehemmiyet vermeyi öğütlemesidir.⁵⁷⁴ Bu da gösteriyor ki Müslümanlar arasında Garb’ın ahlakına dair genelde olumlu bir kanaate rastlamak zor görünmektedir.

Bu iki veçheli Batı algısının ilginç örneklerinden birisine de *Sırat-ı Müstakim* dergisinin *Matbuat-ı İslamiye* başlığı altında yayınlanan alıntılardan birisinde görülmektedir. Orenburg’da yayınlanan *Vakit* gazetesinden alıntılanan yazıda Fransa’nın baskıları sonucunda Fas Emiri Abülhafız’ın verdiği tavizler eleştirilir ve yapılması gereken şu cümlelerle dile getirilir:

Eğer Mevlay Abdülhafız hazretleri memleketini şurişten ve Fransa müstemlekesi yapmaktan kurtarmak fikrinde ise Fas gençlerini Türkiye harbiye mekteplerine, fen mekteplerine ve seyrek meyrek görülen teceddüd ve terakki muhiblerini de Avrupa mekteplerine göndermeli ve şu suretlerle memlekete teali ve milliyet ruhu ifaza etmelidir. Lakin bilmeyiz Avrupa medeniyetinden kaçıp hab-ı gaflette kalmakta ısrar eden tebeası, hükümdarlarına bu hususta muavenet eyleye dursun, fırsat verecekler mi?⁵⁷⁵

Alıntıdan da anlaşılabileceği gibi *Sırat-ı Müstakim* dergisi idaresi, Fas için *Vakit* gazetesinin sunduğu çözüme dair bir muvafık tutum sergilemektedir. Yani yapılması gereken Avrupa’da bulunan ulum ve fününun behemehâl ikmal edilmesi hâlinde Avrupa’nın sömürgeci siyaseti karşısında bir mukavemet imkânı tekmil edilmiş olunabilir. Dolayısıyla Avrupa artık Müslümanlar için istifade edilmesi zaruri bir müktesebat mihrakıdır. Bu kabul, *İctihad* dergisi ile *Sırat-ı Müstakim* dergisi arasında ortak bir nokta olarak II. Meşrutiyet, Türk siyaset ve düşünce birikiminin de temel kabullerinden birisini oluşturmaktadır.

⁵⁷³ E. Nejat, **aynı makale**, s. 66.

⁵⁷⁴ E. Nejat, **aynı makale**, s. 66.

⁵⁷⁵ *Sırat-ı Müstakim*, “**Orenburg’da intişar eden Vakit Ceride-i İslamiyesi Fas Vekayiinden Bahisle Diyor ki**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 83, s. 96.

3.4. Avrupa Tarihî Mirasının Bütünü Olarak Batı

Garb’a dair *Sırat-ı Müstakim* dergisindeki algı çeşitliliğini birbiriyle çelişik değerlendirmelerden ziyad, farklı veçheleri ile karşılaşılın bir devletler ve milletler kümesinin bağlamına göre tavsif edilmesi olarak değerlendirebiliriz. Farklı olaylar esnasında ve farklı zamanlarda karşılaşılın muhatapların değerlendirilmesinde aynı yazarın bir tek yazısında bile farklı kavramlaştırmalara rastlayabiliyoruz. Mesela, Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü Bey’in *Alem-i İslam’a Tecavüzat* başlıklı makalesinde sömürgeci Avrupalılar “evlad-ı Helen”, “alem-i Hristiyanıyyet”, “Garb”, “ehl-i salib” ve “anti-İslamistler” şeklinde niteliği esas alan tanımlamalar yanında, “Fransa”, “Prusya”, “Rusya”, “Avrupa” ve “Garb” gibi daha çok yer ve ülke isimler de kullanılmaktadır. Bu kavramların yazıdaki kullanımlarına dikkatle bakıldığında yazarın konu edilen şeyin mahiyetine ve muhatabın mevzubahis eyleminin meşruiyet gerekçesine göre adlandırma yaptığı görülecektir.⁵⁷⁶

Sözü geçen yazı örneğinde de görüldüğü gibi *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarları Avrupalı devlet ve milletleri tek veçheli bir muhatap olarak değil durum ve olay örgüsüne göre farklı kavramlarla adlandırmaktadırlar. Esasen dergi yazarlarının bu tutumları, tanımlayıcı bir dil kullanmak yerine betimleyici dili tercih etmelerinin bir sonucu olarak görülebilir. Kuşkusuz *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yazı yazan her yazarın ve yayınlanan her yazının bu ilkeye ne kadar uygun olduğu tartışmaya açık olsa da derginin ana çizgisinin bu esasa göre şekillendiği rahatlıkla söylenebilir. Bu konuda, çarpıcı bir örnek olarak derginin başyazarı olan Mehmed Akif Bey’in Avrupa kültür ve medeniyeti karşısında Müslümanların tutumunun ne olduğu ve ne olması gerektiğine dair değerlendirmesine bakabiliriz.

“*Hasbihal*” başlıklı makalesinde Akif;

Memleketimizde iki sınıf halk görürüz: “Ne varsa Şark’da vardır; Garb’a doğru açılan pencereleri kapamalıyız” diyenler. “Ne varsa Garb’da vardır; harim-i ailemizi bile Garblılara açık bulundurmamız” iddiasına kadar varanlar. İyi ama bunun ortası yok mu? diyeceksiniz. Evet var. Lakin o kadar az ki birbirine neyzen bakışıyla bakan şu iki cemaatin arasında hiçbir mevcudiyet gösteremeyeceği için bunları da ister istemez, der ceng-i evvel sürünün haricinde bırakılan biçarelere ilhak edeceğiz. Bana öyle geliyor ki ne varsa

⁵⁷⁶ Bkz., Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü, ‘*Alem-i İslam’a Tecavüzat*’, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 95, s. 297-299.

Şark'da vardır, diyenler yalnız Garb'ı değil, Şark'ı da bilmiyorlar; nitekim ne varsa Garb'da vardır davasını ileri sürenler yalnız Şark'ı değil, Garb'ı da tanımıyorlar⁵⁷⁷

Akif'e göre olması gereken “hem Şark'ı hem Garb'ı tanıyan hem Hayyam'ı hem Şopenhavr'ı okuyan hem Muhyiddin'i hem Spinoza'yı tedkik eden Mevlana'ya aşık olduğu kadar Hind felsefesindeki hakikatleri de hırz-ı can edinen” bir tutumdur.⁵⁷⁸ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Akif'in tutumu nev'-i şahsına münhasır bir tutum değildir. Derginin 182. Sayı'sındaki muhtelif meseleler dolayımından yazılmış yazıların genelinde bu tutumun hâkim olduğu görülecektir.⁵⁷⁹

Esasen bu tutum sadece *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarları arasında hâkim olan bir tutum değildir. Bizzat ilgi alanın hususiyeti bu algıya zemin oluşturmaktadır denilebilir. Nitekim bugün bizim Avrupa diye adlandırdığımız şey esasen coğrafî, tarihî, siyasi ve dinî veçheleri olan, üstelik de bu veçhelerin özgül ağırlıkları sabit kalmayan bir kurgudur. Burada, “şey” kavramını kasd-ı mahsusa olarak kullanıyorum çünkü Avrupa kavramı ile tanımlı hâle getirilen tasavvur esasen tarihte olup biten hemen her türden önemli şeyin kendisinde gerçekleştiği bir ‘habitus’tur.⁵⁸⁰ İslam-Avrupa, İslam-Batı, Asya-Avrupa, Doğu-Batı vb. kavramlaştırmaların hemen herbirinde gözlemlenebilecek bir asimetri olduğunu ifade eden Franco Cardini'nin de belirttiği gibi bir kere bu kavramların hemen hepsi *ihbari* bir bilgiden çok *inşai* karşılıkları ile dilimizde yer almaktadırlar.⁵⁸¹ Kavramlar arasındaki nitelik farkları, sınır tayin edilebilme özellikleri bakımından mütecanis olmaları, zaman içerisinde yaşadıkları değişim, bu değişiminin niteliği ve bu kavramlarla kastedilen “şey”lerin

⁵⁷⁷ Mehmed Akif, “**Hasbihal**”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 6, S. 147, s. 240.

⁵⁷⁸ M. Akif, **a.g.m.**, s. 259.

⁵⁷⁹ *Sırat-ı Müstakim*'de yayınlanan örnek bazı yazılar için bkz.; “**Çiçek**”, Molire'den çev: Halide Edib, C. 3, S. 74, s. 344; Edmon (Eduard) Montet, “**Alem-i İslam'da**”, yazı Tanin'den iktibas edilmiştir, C. 5, S. 120, s. 267; Pavlescu, “**Felsefe-i Hayatiye Yahut İsbat-ı Vacib**”, müt: Anakaralı Ali Rıza, C. 3, S. 60, s. 123 (bu yazı 11 bölüm halinde yayınlanmıştır); Noveya Vremya-Osmanicher Lloyd'dan 1 yazı (C. 6, S. 131, s. 14-15.); Novoye Vremya'dan 4 yazı (C. 3, S. 78, s.422; C. 5, S. 122, s. 301-302; C. 6, S. 131, s. 14-25; C. 6, S. 153, s. 363-365); Schopenhauer'dan 1 (S. 7, S. 173, s. 263-267); Victor Hugo, “**Nazm-ı Eş'ar Hakkında Bir Mütalaa**”, çev: Ferid, C. 3, S. 73, s. 327-328; “**Etfal**”, çev: Halil Halid, C. 3, S. 78, s. 414-415; “**Tasadduk mu?**”, çev: Halide Edib, C. 4, S. 80, s. 28; Vicktor Kuzen, “**Adl ve İhsan**”, müt: C. 5, S. 110, s. 90-91.

⁵⁸⁰ Bkz., James Morris Blaut., **The Colonizer's Model of The World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History**. Guilford Press, 2012, p. 1-17.

⁵⁸¹ Franco Cardini, **Avrupa ve İslam, “Bir Peygamber Üç Kıta, Avrupa ve Asya, Hristiyanlı ve İslam: Karşılaştırmalar ve Belirsizlikler**”, Literatür Yay., çev; Gürol Koca, I. Bs., 2004, İst., s. 3-23.

birbirleriyle ve başkaları ile ilişkilerinin tüm bunlarla etkileşimi gibi değişkenler dikkate alındığında bir indirgeme yapılmaksızın bugünkü karşılıkları ile kavramları anlamanın imkânı yoktur.

Sömürgeciler tarafından ülkeleri işgal edilen, kaynakları yağmalanan ve insani pek çok drama maruz kalmış bulunan bir medeniyet havzasının üyeleri olarak *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarlarının muhataplarını tanımlamak için kullandıkları kavram çeşitliliği hem bu durumla alakalıdır hem de 19. yüzyıl sonrası tarih yazımının kabullerinin esas almaktan vazgeçerek anlaşılabilir. Zira uluslararası ilişkilerin değişen yapısı, tarih yazma biçiminin de değişmesine yol açmış bulunmaktadır. Bu değişimin yansıması olarak icad edilen Avrupalı kimliğin Doğulu bir “öteki” ile ilişkili olarak yaratıldığını öne sürmektedirler. Bu çalışmalar, bahis konusu önermelerini oluştururken mesela, 16. yüzyıldaki tarihçilerin çoklu (karmaşık) okuma biçimlerini yok saymaktadırlar. Bu çoklu okuma biçimleri sadece Müslüman tarihçilerle de sınırlı değil dahası Fransız kaynaklarının Batılı tarih yazımı geleneği üzerindeki etkisini en düşük düzeyde tutmaktadır. Üstelik bu tehdid, dil ya da erişim güçlükleriyle de ilişkili değildir, sorun temelde tercihle ilgilidir. Christine Isom-Verhaaren’in 16. ve 17. yüzyıl Fransa-Osmanlı İttifakı ve yansımaları üzerine yaptığı çalışmasında da ayrıntılı olarak işlediği gibi gerek Fransız gerekse de Osmanlı kaynakları ve yansıttıkları görüşler kasıtlı olarak göz ardı edilmiştir. Verhaaren bu görüşlerin dışlanmasını şu şekilde izah eder:

Osmanlı İmparatorluğu ile Batı Avrupa ülkeleri arasında öteden beri karşıtlık ilişkilerini vurgulayıp dostluk ilişkilerini en aza indirgeyen tarih yazımı eğilimlerinin bir devamıdır. Avrupalı kimliğinin Doğulu bir “öteki” ile ilişkili olarak yaratıldığını öne süren yakın tarihli çalışmalar Osmanlıların 16. yüzyıldaki karmaşık görüşlerini içermemekte, yalnızca egemen görüş haline gelen düşmanca görüşlere yer vermektedir. Eski Yunanla başlayan Doğulu bir “öteki” kavramının oluşumu 16. yüzyıla gelindiğin de artık iyice geliştirilmişti. Hristiyanlığın ve Müslümanlığın ortaya çıkışı bazı konularda değişikliğe yol açmış, ama Doğu ile Batı arasında temel bir ayırım olduğu anlayışı güçlenmiştir.⁵⁸²

⁵⁸² Christine Isom-Verhaaren, *Allies With The Infidel: The Ottoman And French Alliance In The Sixteenth Century*. No. 30. IB Tauris, 2011, p. 15. Türkçe çevirisi için bkz; C. I. Verhaaren, *Kafirle İttifak, 16. Yüzyılda Osmanlı-Fransız Anlaşması*, Kitap Yayınevi, çev: Ayla Ortaç, I. bs., 2015, İstanbul, s. 25.

On dokuzuncu yüzyılda başlayan ve yirminci yüzyılda Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra daha da artan Fransız emeryalist emellerinin de etkisiyle günümüzde bu görüşlerin hâlâ görmezden gelinmesine katkı sağladığı söylenebilir. On dokuzuncu yüzyıl ve sonrası Fransız yazarlarına bakılacak olunursa onların yazıları da on altıncı yüzyıldaki Fransız duygularını değil Habsburg Kralı V. Karl'ın bakış açısını yansıtmaktadır. Habsburg propagandasının en önemli bileşeni, Hristiyan bir hükümdarın Müslüman bir hükümdarla ittifak yapmasının din açısından kabul edilemez olduğu kabulüydü.⁵⁸³ Oysa Osmanlı ile Avrupalı toplumlar ve devletler arasındaki ilişkilere bakıldığında açık bir şekilde görülebileceği gibi ilişkilerin tarihi bu kabul esasına göre yürütülmemiştir. Verhaaren'in Hristiyan Avrupalı ülkeler ile Osmanlı Devleti arasındaki ittifakların çeşitliliğin gösteren çizelgesi bu durumu göstermektedir.

Sırat-ı Müstakim dergisinde yazan Es-Seyyid Muhammed et-Tahir de bu bölünmüşlük algısının Avrupalı devletlerin sömürgeci siyasetinin meşruiyetinin temel kabullerinden birisi olduğunu düşünmektedir:

Garb sahne-i siyasetinin amilleri itibar edilen rical-i siyasiyenin umur-ı mehamm-ı devleti yed-i iktidarlarına geçirmeleriyle menafi'-i milliyelerinin teminini en ziyade Şark ufuklarında aramışlar, daha doğrusu darabat-ı mühlikelerini alem-i İslam üzerine indirmişlerdir. Binaenaleyh kurun-ı vüstanın vücuda getirdiği din muharebelerinin tekemmülât-ı medeniyenin en birinci rehberleri olan bir heyet-i ictimaiye-i insaniye efradının fikirlerinde merkez olduğunu gördükçe! Kandan ürkmek ihtilal ve mücadelelerden mütevellid muharebatın vekayi'-i tarihiyyesini nakletmekten bile tevahhuş gösteren insaniyet-perverlerin(!) zevahir-i ahvallerini tekzib eden ef'al-i mekruhelerini müşahade ettikçe artık insaniyete acımak hususunda medeniyetin bir tesir ve nüfuza malik olmadığı gereği gibi zahir oluyor.⁵⁸⁴

Seyyid Muhammed et-Tahir'e göre, Avrupalı düvel-i muazzamasının diplomatik surete bürünmüş bu "ef'al-ı mekruheleri"nin nihai hedefi de açıktır ve Hükûmet-i Osmaniye'yi ortadan kaldırarak, "hâkimiyet-i siyasiye-i İslamiye"nin birer cüzü olan Fas ve İran gibi diğer İslam hükûmetlerini de ortadan kaldırmaktır. Onların bu hedefine varmak için Müslümanların iç işlerindeki her hangi bir hadiseyi bahane etmeleri işten bile değildir. Dahası peşepişe yaşanan hadiseler göstermektedir ki

⁵⁸³ Verhaaren, **a.g.e.**, s. 177.

⁵⁸⁴ es-Seyyid Muhammed et-Tahir, *Sırat-ı Müstakim*, "**Mesail-i Hayatiyye**", C. 7, S. 173, s. 271.

Devlet-i Aliyye'nin başına Avrupa devletleri tarafından binlerce gaileler açılması uğruna Avrupa medeniyetinin söylem düzeyinde dile getirdiği bütün ilkeler çığnenebilmektedir. Söylem ve gerçeklik arasında gözlemlenen bu çelişkinin esasen Avrupa'nın Orta Çağ Haçlı zihniyetiyle bir süreklilik gösterdiğini ifade eden Et-Tahir, "İnfialat-ı diniyenin Avrupa siyaset-i düveliyyesinde hüküm-ferma olduğunu iddia etmek gibi bir tağlit-ı efkara sapmak tasavvur edilemez"se de "siyasiyyatta dinin derece-i tesirâtı" büsbütün inkâr da edilemez. Nitekim ona göre, İngiliz siyasetinin temel ilkeleri, dünyanın en mutaassıb ve sofu Hristiyanı olan Başbakan Gladstone'nun bıraktığı "düstur-ı dini" üzerine şekillenmiş bulunmaktadır. Et-Tahir, Avrupalı devletlerin sömürgeci idealleri uğruna dinî meşruiyeti ifrat derecesinde kullandıklarının bir göstergesi olarak makalesinde şunları kaydeder:

Artık taassubun Avrupa'da derece-i ifratını anlamak için Papa'nın mukaddes tesbihleri İtalya zırhlılarının direklerine taliki, Avusturya'nın da Malisörlerle münasebat-ı mezhebiyesini vesile-i müdahale ittihaz ederek Katoliklik nokta-i nazarından himayeye kalkışması bizim için ibretbahş bir ders teşkil etse gerektir. Zannedersem bu kadar berahin-i vazıhaya nazaran Şark Meselesi'nin bir din ve menfaat kavgasından ibaret olduğu ve Ayasofya kubbesini nakus sadalarıyla doldurmak arzu edildiği anlaşılır.⁵⁸⁵

Sırat-ı Müstakim dergisinin birçok yazarının metinlerine dikkatlice bakıldığında Avrupalı devletlerin sömürgeci siyasetinin gerekçesi ve meşruiyet aracı olarak gerek Avrupa tarihinin müktesebatı gerekse de güncel gerekçeler değişkenler olarak her zaman müessir olduğunu düşünmektedirler.

Sonuç

Sırat-ı Müstakim dergisinin temel meselesinin 'âlem-i İslam'ın inhitatı' hususunu teşrih etmek ve bu hâli aşmaya katkı sunmak olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Kuşkusuz meselenin bu ekseninde konuşulması nihayetinde hem bir *seyl-i huruşan* gibi üstüne gelen taarruzu göğüslemek zorunda olan milletlerin hâlini hem de dünya siyasetini ve fikriyatını şekillendirmede etkili bir odak olarak Garb dünyasını konuşmayı gerektiriyordu. *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarları için Avrupa

⁵⁸⁵ Et-Tahir, **a.g.m.**, s. 2720-272.

ve Rusya'nın saldırganlığına maruz kalmış Osmanlı, -Avrupa kıtasındaki Osmanlı toprakları ile özellikle şimali ve bir ölçüde de Orta Afrika'yı ve Asya kıtasında yer alan bölgeleri de içeren tüm Osmanlı'yı anlamak gerekir- İran, Hind, Japonya, Çin'e ek olarak Rusya'nın işgali altındaki Türkistan ve Kafkas bölgesinin tümü Şarki milletlere dâhildir. Bu çerçevede bazen doğrudan Şark bazen Asya (ve Asya-yı vüsta gibi daha özel bölgeler) bazen doğrudan Çin, İran, Japonya ve Hind (alt kıtası yahut Hind Müslümanları vb.) ifadelerini kullanan dergi yazarları birçok kez de doğrudan "sadece Müslümanlar"ı kasdetmek için Şark (Doğu) kavramını kullanmaktadırlar. Bu minvalde Şark (Doğu) kavramının özellikle üç bağlamı ifade etmek için dergi yazarları tarafından kullanıldığını söyleyebiliriz. Birinci olarak kavram Avrupalı ve Rus olmayan tüm eski dünyayı tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu çerçevede Çin de dâhil olmak üzere Garb'ın sömürsüne maruz kalmış hemen tüm dünyanın ortak bir düzlemde algılandığı görülmektedir. İkinci olarak kavram daha çok da Garb sömürsü karşısında başarılı görülen ve örnek alınabilecek vasıfları olan Japonya'yı tanımlamak için kullanılmaktadır. Üçüncü olarak ise dergide münhasıran İslam ümmetini ifade etmek için Şark kavramının kullanıldığını görüyoruz.

Dergi yazarları Avrupalı devlet ve milletleri de tek veçheli bir muhatap olarak değil durum ve olay örgüsüne göre farklı kavramlarla adlandırmaktadırlar. Esasen dergi yazarlarının bu tutumları, tanımlayıcı bir dil kullanmak yerine betimleyici dili tercih etmelerinin bir sonucu olarak görülebilir. Kuşkusuz *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yazı yazan her yazarın ve yayınlanan her yazının bu ilkeye ne kadar uygun olduğu tartışmaya açık olsa da derginin ana çizgisinin bu esasa göre şekillendiğini söyleyebiliriz. Zira bugün bizim Avrupa diye kavramlaştırdığımız şey coğrafi, tarihî, siyasi ve dinî veçheleri olan üstelik de bu veçhelerin özgül ağırlıkları sabit kalmayan bir kurgudur. Bu anlamıyla Avrupa kavramı ile tanımlı hâle getirilen tasavvur tarihte olup biten hemen her türden önemli şeyin kendisinde gerçekleştiği bir 'habitus'tur. Nitekim İslam-Avrupa, İslam-Batı, Asya-Avrupa, Doğu-Batı vb. kavramlaştırmaların hemen herbirinde gözlemlenebilecek asimetri, bu kavramların hemen hepsinin *ihbari* bir bilgiden çok *inşai* karşılıkları ile dilimizde yer almasıyla yakından irtibatlıdır. Kavramlar arasındaki nitelik farkları, sınır tayin edilebilme özellikleri bakımından mütecanis olmaları, zaman içerisinde yaşadıkları değişim, bu değişimin niteliği ve bu kavramlarla kastedilen "şey"lerin birbirleriyle ve başkaları ile ilişkilerinin tüm

bunlarla etkileşimi gibi değişkenler dikkate alındığında, bir indirgeme yapılmaksızın bugünkü karşılıkları ile kavramları anlamamanın imkânı yoktur.

Sırat-ı Müstakim dergisi yazarlarının muhataplarını tanımlamak için kullandıkları kavram çeşitliliğinin bu durumla alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple Garb’a dair *Sırat-ı Müstakim* dergisindeki algı çeşitliliğini birbiriyle çelişik değerlendirmelerden ziyade farklı veçheleri ile karşılaşılan devletlerin ve milletlerin bağlamına göre tavsif edilmesi olarak değerlendirebiliriz. Farklı olaylar esnasında ve farklı zamanlarda karşılaşılan muhatapların değerlendirilmesinde aynı yazarın bir tek yazısında bile farklı kavramlaştırmalara ihtiyaç duyması bu durumla alakalıdır. Daha önce de kendisinde alıntılar yaptığımız Nur Alizade Gıyaseddin Hüsnü Bey’in *Alem-i İslam’a Tecavüzat* başlıklı makalesinde “sömürgeci Avrupalılar”, “evlad-ı Helen”, “alem-i Hristiyanîyet”, “Garb”, “ehl-i salib” ve “anti-İslamistler” şeklinde niteliği esas alan tanımlamalar yanında “Fransa”, “Prusya”, “Rusya”, “Avrupa” ve “Garb” gibi daha çok yer ve ülke isimleri kullanması bu durumu yansıtan güzel bir örnektir. Bu kavramların yazıdaki kullanımlarına dikkatle bakıldığında yazarın konu edilen şeyin mahiyetine ve muhatabın mevzubahis eyleminin meşruiyet gerekçesine göre adlandırma yaptığı görülecektir. Abdurresid İbrahim’in Avrupa devletleri ile Müslümanların ilişkisine dair şu ifadeleri de ilişkilerin bu niteliğine dair yapılan aynı türden bir değerlendirme tarzının sonucudur: “Ben Avrupa devletlerinden hiçbirine düşman değilim. Fakat hiçbirisini de sevmem. Zaten onlar Şark’ta gezdikleri zaman insaniyet namını pek çok söylerler. Bütün maksadları medeniyeti, insaniyeti neşirdir! Ama kendi memleketlerinde ne insaniyet var ne medeniyet.”⁵⁸⁶

Priştineli Kadri’nin şu değerlendirmesi derginin Doğu ve Batı hakkındaki değerlendirmesinin âdeta bir özetidir:

Bir ayağımız Avrupa’da olduğu halde diğer ayağımızın Asya’da olduğunu unutmamalıyız... Biz Avrupa’ya karşı Avrupa’da daha ziyade münasebat-ı siyasiye ve hukukiyemizi hüsn-i idame ile iştilal ediyoruz. Avrupa’daki vazifemiz daha mahdud ve daha az şamildir. Memleketimize karşı müteveccih taarruzatı yalnız daha güzel surette def etmek, şevket-i milliyemizi daha parlak göstermek bizce orada maksad-ı kâfidir. Asya’ya teveccüh edince, bir ilham-ı

⁵⁸⁶ Abdurresid İbrahim Efendi, “*Şarkın İntibah ve İstikbali Hakkında*”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 93, s. 268.

diyanet-perverane ile mahrum-ı hayat u gıda insanlara ifaza-i ruh u medeniyet bizim vazifemizi teşkil eder.⁵⁸⁷

Bu tutumun derginin Batı ve Doğu algısının genel çerçevesini yansıttığını söyleyebiliriz. Bir ayağımızın da içerisinde yer aldığı Avrupa bize bütün insanlığa karşı saldırgan bir siyaset gütmektedir ve fakat hukuki ve siyasi münasebatımızın güzelce devam ettirerek millî şevketimizi daha parlak bir şekilde tezahür etmesini temin etmemiz gerekmektedir. Oysa Asya karşısında sorumluluğumuz dinimizin verdiği ilhamla, onların yoksun oldukları medeniyet ruhunu onlara da taşıyıp yaymaktır. Görüldüğü gibi Müslüman Osmanlı, Doğu ile Batı arasında bir “denge” unsuru olarak görülmektedir. Her türlü zorluklarına karşın bir yandan Batı karşısında kendi varlığını idame ettirebilecek imkânları temin etmek diğer taraftan da muhtelif sebeplerle düçar olduğu çaresizliği aşması için Asya’ya bir “hayat u gıda” ve “ifaza-i ruh u medeniyet” ulaştırmak Osmanlı Müslümanlarının görevidir. Bu bakış, kendini dünyanın sulhu selameti için bir denge unsuru olarak konuşturmanın neticesidir. Kuşkusuz bu denge ,sömürgeci bir siyaset güden Avrupa karşısında hemen tüm Doğu’nun hukukunu korumakla kendini yükümlü gören bir tasavvurla irtibatlı olarak anlaşılabilir. Bu kavrayış biçiminin temelinde İslam’ın feyiz verdiği nur ile tüm insanlığı temeddün ettirmek fikri vardır. Dolayısıyla *Sırat-ı Müstakim* yazarları, Müslümanları, hal-i inhitata rağmen “hakiki medeniyet”in mümessili olarak görmeye devam etmektedirler.

⁵⁸⁷ “Mustafa Zühüd Beyefendi’nin Nutku”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S 83, s. 91.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İCTİHAD VE SIRAT-I MÜSTAKİM DERGİLERİ ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

“Avrupa’ya da gitmişimdir...
Onlarda olan parlak şeyler beni hiç müteaccib etmemiştir.
Ben onlarda hiçbir zaman hakiki bir hüsn göremedim.
Ama İslamlarda her ne kadar zahiri hal mezellet gibi görülse de
ruhi ve manevi bir ulviyyet var.”

Abdurreşid İbrahim
(*Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 85, s. 119)

...
“Bir ikinci medeniyet yoktur.
Medeniyet Avrupa medeniyetidir.
Bunu gülüyle dikeniyile isticnas etmeye mecburuz.”

Abdullah Cevdet
(*İctihad*, S. 89/1329, s. 1984)

Giriş

Tezin bu aşamasına kadar II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesini ve iki ana akımına mecra oluşturan *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinin “Doğu-Batı” algılarını inceledik. Kuşkusuz dergilerde Doğu ya da Batı kavramları etrafında yapılan değerlendirmeler, çağdaş Türk düşüncesinin iki farklı fikir muhitinin aynı zamanda “kendi”lerini ve “muhatap”larını nasıl tasavvur ettiklerine dair önemli bir gösterge olarak da anlaşılabilir.

Dergilerle ilgili tedkikatımız esnasında yaptığımız tespitlerin ışığında belirlediğimiz İkinci ve Üçüncü Bölümlerin alt başlıklarında görülebileceği gibi her iki muhitin düşünceleri arasında kimi benzerlikler ve geçişkenlikler gibi belirgin bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Keza fikrî geçişkenliklere imkân veren benzerlikler çerçevesinde değerlendirebileceğimiz hususlarda dergilerde rastladığımız bazı vurgu farklarının İkinci ve Üçüncü Bölümlerdeki alt başlıkların adlandırılmasında ve sıralamasında etkisi olduğunu ifade etmeliyiz. Mezkûr benzerlikleri ve farklılıkları yakından gözlemleyebilmek için daha ayrıntılı bir karşılaştırmaya ihtiyacımız bulunmaktadır. Biz de bu ihtiyaca binaen *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinin Doğu ve Batı

algılarını çeşitli başlıklar altında tablolarda göstereceğiz. Böylece dergilerin kendi ve muhatap veya öteki algılarını daha ayrıntılı olarak karşılaştırma imkânı bulmuş olabileceğiz.

1. Doğu-Batı Algısı Çerçevesinde *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* Dergilerini Karşılaştırma

II. Meşrutiyet dönemi Türk düşünce dünyasının iki ana çizgisine mecra oluşturan *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinin hem kendilerini hem de Avrupalı milletleri ve devletleri tanımlarken kullandığı kavramlar arasında birçok benzerlik yanında ciddi farklılıkların bulunduğu değinmiştik. Mesela, *İctihad* dergisinin Batı değerlendirmelerinde Hristiyanlık mirasının etkisi hakkında ciddi bir vurguya rastlamadığımız hâlde *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarları arasında Garb'ın istilacı ve saldırgan tutumunda inançlarının etkisine sık sık atıf yapılmaktadır. Bu değerlendirmeden hareketle *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinin Doğu ve Batı'ya dair değerlendirmelerini adlandırırken ortak ve farklı noktaların görülmesine imkân veren bir dil kullanmayı tercih ettik.

Benzer bir şekilde Doğu hakkında her iki derginin yaklaşımlarının da üç farklı veçhede ele alınabileceğini düşündüğümüz için alt başlıkları bu değerlendirmeye üç alt başlık hâlinde belirledik. Kuşkusuz başlıkların büyük ölçüde aynı olması her iki derginin de bütün konularda ortak bir yaklaşıma sahip olduğu şeklinde değerlendirilemez. Dahası 'Doğu' değerlendirmelerinde iki dergi arasında ciddi farkların olduğunu söylememiz gerekir. "At sırtında talan yapan Türk" imajında olduğu gibi Osmanlı Müslümanlarının tarihi hakkında yapılan değerlendirmelerde *İctihad*'ın indirgemeci ve tahfif edici⁵⁸⁸ tutumunun aksine *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarları için tarih hem günü anlamak hem de yarını kurmak için dikkatle bakılması gereken bir referans noktasıdır. *Sırat-ı Müstakim* dergisinin başmuharriri olan Akif'in şu mısraları bu durumun açık bir tasviridir:

Sonra, dikkatlere şayan olacak bir şey var:

⁵⁸⁸ Bkz., A. Cevdet, "Bir Musahabe", *İctihad*, C. 1, S. 1, s. 2-10.

İnkişafatını bir milletin erbab-ı nazar,
Kocaman bir ağacın tıpkı çiçeklenmesine,
Benzetirler ki, hakikat, ne büyük söz bilene!
Bu muazzam ağacın gövdesi baştan aşağı;
Sayısız kökleri, tek mil dalı, tek mil budağı;
Milletin sine-i mazisine merbut, oradan
Uzanıp gelmededir... Öyle yaratmış Yaradan.
Bir cemaat ki: Nihayet ona gelmez de iyi,
Ağacın hey'et-i mecmuası, yahud çiçeği,
Ta gider, sine-i milletten urup hake serer;
Milletin kendi olur işte o baltayla heder!
İnkişaf etmesi atide de pek zordur onun:
Çünkü meydanda kalan kütle yığınlarca odun⁵⁸⁹

Görüldüğü gibi şiirde medeniyet bir bütün olarak “milletin sine-i mazisine merbut” bir ağaca benzetilir. Böylece Akif mazisiyle irtibatı kesilen bir toplumun ise hem köksüz hem de geleceksiz bir duruma düşeceğini resmeder. Tarihî kökler ve bu köklerin mücessem bir tezahürü olan Müslüman şahsiyeti, çözüm arayışları için bir istinadgah olarak gören dergi yazarlarından Said Halim Paşa’nın yaklaşımı da Akif ile aynıdır. Yaptığı tüm eleştirilere rağmen Paşa’ya göre Müslümanların hayatında yer alan toplumsal kurumlar da birçok bakımdan İslam’ın feyziyle bir dayanışma modeli olmaya devam etmektedir.⁵⁹⁰ Bu sebeple kendi “mahiyet-i ruhiye”sine dayanarak başkaları ile sağlıklı bir ilişki kurulabileceğini dile getiren Akif’in *Süleymaniye Kürsüsü*’nde yer alan yukarıdaki ifadelerini Paşa’nın bu düşüncesinin şiirsel bir örneği olarak değerlendirebiliriz.⁵⁹¹

Dergiler arasındaki mezkûr yaklaşım farklarını, iki muhitin Müslümanlara ilişkin değerlendirmelerini kavramlaştırırken oluşturduğumuz alt başlıklarda da görebiliyoruz. Mesela, *İctihad*’ın Müslümanlara ilişkin değerlendirmesini “Müslüman Doğu” olarak kavramlaştırırken *Sırat-ı Müstakim*’in değerlendirmesini “İslam Dünyası” olarak kavramlaştırmayı tercih ettik. Zira *İctihad* kategorik olarak medeniyetin yegâne adresi olarak değerlendirdiği Avrupa’yı “Batı”, geri kalan tüm dünyayı ise “Doğu” olarak görmektedir. Bu değerlendirmenin niteliğine atfen İslam ümmetini “Doğu” terkihi içerisinde konuşturmanın bir kavramlaştırmayı tercih etmenin doğru olacağı varsayımı alt başlığa böylece yansımış oldu. Oysa *Sırat-ı*

⁵⁸⁹ M. Akif, Safahat, “Süleymaniye Kürsüsünde”, 3. Bs., Recep 1236, İst., s. 58.

⁵⁹⁰ Bkz., S. H. Paşa, “Ta’assub-i İslami: Ma’na-i Hakikisi”, *Sırat-ı Müstakim*, C. 4, S. 90, s. 213.

⁵⁹¹ M. Akif, aynı eser, s. 58.

Müstakim dergisi yazarları “medeniyet-i hazıra” vb. sıfatlarla birlikte hemen her seferinde bir terkiiple adlandırdıkları Avrupa’yı yegâne medeniyet odağı görmedikleri için yaptıkları keskin ve çok yönlü eleştirilere rağmen Müslümanları kategorik olarak “Doğu” ile sınırlandırmamakta ve gayri medeni bir dünya olarak görmemektedirler. Bu yüzden de Müslümanları yer yer Doğu kavramı çerçevesi içerisinde değerlendiren *Sırat-ı Müstakim* yazarları, “inhitat” hâlinde olsa dahi ümmet-i Muhammed’i kategorik olarak “hakik-i medeniyet”in mümessili olarak görmeye devam etmekte ve sadece “Doğu” kavramı çerçevesi içinde değerlendirmemektedirler.

Kuşkusuz *İctihad* ve *Sırat-ı Müstakim* dergileri etrafında kümelenen yazarların yaklaşımları arasındaki farklılık “Garb”a dair değerlendirmelerinde daha belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Bu farklılığı tezimizin alt başlıklarında açık bir şekilde kavramlaştırmış olduk. Mesela, *Sırat-ı Müstakim*’in Garb hakkında yaptığı değerlendirmelerde “Ehl-i Salib” gibi bir başlığa yer verdiğimiz hâlde *İctihad*’ın yaklaşımında bu alt başlık yer almamaktadır. Keza diğer alt başlıklarda da küçük ifade farkı gibi görünen ama esasen önemli tutum farklılıklarına sebep olan niteliklere atıf yapan kavramlar kullanmayı tercih ettik. Bu bağlamda her iki dergide de Avrupa medeniyetinde olumlu görülen şeylerle irtibat kurma hususunda ortak bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Ancak *İctihad*, mahzurlarına rağmen Avrupa medeniyetini bir bütün olarak almaktan yana tavır belirlediği için alt başlığımızı “İleri ve Model Alınması Gereken Yegâne Medeniyet” olarak belirledik. Oysa *Sırat-ı Müstakim* “ulum ve fünun” noktasında kendisinden istifade edilmesi gereken medeniyet-i hazıradan iktisadi sistemi, toplumsal hayatı ve ahlaki pratikleri bakımından Müslümanların alacağı bir şey olmadığını bilakis Müslümanların bu konularda Avrupa’ya örnek oluşturabilecek pek çok haslete sahip bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple de *Sırat-ı Müstakim*’in Garb hakkındaki yaklaşımını da “İstifade Edilebilir Bir Medeniyet” şeklinde kavramlaştırmayı tercih ettik. Oysa *İctihad*’ın ve *Sırat-ı Müstakim*’in Garb algılarındaki değerlendirmelerindeki ortak yönü dikkate alarak “Sömürgeci Bir Güç Olarak Batı” alt başlığını da ortak bir başlık olarak değerlendirdik.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız bu ortak ve farklı değerlendirmeleri çeşitli başlıklar altında tablolaştırarak hem karşılaştırma hem de bütüncül bir değerlendirme imkânı bulabiliriz.

Tablo 4. 1: Dergilerin Muhtevasına Dair Kapaklarında Yaptıkları Tanımlar

Dergi İsmi	Dergilerin Muhtevası Hakkında Yaptıkları Tanımlar
<i>İctihad</i>	Dergi, <i>İctihad</i> adının hemen altında derginin muhtevasını farklı sayılarda sırasıyla şu ifadelerle tanımlamaktadır. - Ayda bir def'a neş olunur, serbest, mecmu'a-i Osmaniye ve İslamiyedir. - Ayda bir def'a neş olunur, serbest, mecmu'a-i ilmiyye ve İslamiyedir. - Ayda iki def'a neş edilen fenni, ictima'i, edebi, mecmu'a. - Ayda iki def'a neş edilen iktisadi, ictima'i, edebi, mecmu'a. - Hareket-i fikriyeye hadim, pencşembe günleri çıkar ictima'i, edebi, mecmu'a. - Haftalık ictima'i, edebi, mecmu'a.
<i>Sırat-ı Müstakim</i>	Dergi, <i>Sırat-ı Müstakim</i> adının hemen altında derginin muhtevası farklı sayılarda sırasıyla şu ifadelerle tanımlanmaktadır. - Din, Felsefe, Edebiyat, Hukuk ve Ulum'dan Bahis Haftalık Risaledir. (Birinci sayının ilk baskısında "Gazetedir" yazılmışken, aynı hafta yapılan 2. baskıdan sonra bu ifade "Risaledir" olmuş ve 50. sayıya kadar böyle devam etmiştir.) - Din, Felsefe, Ulum, Hukuk, Edebiyatdan ve Siyasiyatdan ve Bilhassa Gerek Siyasi ve Gerek İctima'i ve Medeni Ahval ve Şuun-i İslamiyeden Bahseder ve Haftada Bir Def'a Neşrolunur. - Din, Felsefe, Ulum, Edebiyatdan ve Siyasiyatdan ve Bilhassa Ahval ve Şuun-i İslamiyeden Bahseder ve Haftada Bir Def'a Neşrolunur. - Din, Felsefe, Ulum, Hukuk, Edebiyat, Tarih ve Siyasiyatdan ve Bilhassa Ahval ve Şuun-i İslamiyeden Bahseder ve Haftada Bir Neşrolunur.

Tabloda görüldüğü gibi *İctihad* dergisinin kendisini tanımlamak için kullandığı çerçeve sürekli değişmektedir. Bu durumu, *İctihad*'ın değişen şartlarda, kendisini daha rahat ifade etme imkânını buldukça daha dolayumsuz bir dil kullandığı şeklinde yorumlayabiliriz. Nitekim adının hemen altında yer alan ifadelerde dergi kendisini önce “mecmu'a-i Osmaniye ve İslamiye” ile daha sonra sırasıyla “mecmu'a-i ilmiyye ve İslamiye”, “fenni, ictima'i, edebi”, “iktisadi, ictima'i, edebi” ve nihai

olarak da “edebi, ictimai” mecmua olarak tanımlamaktadır. *İctihad*’ın bu tutumu İslam-Osmanlı ve Batı değer sistemleri hakkındaki değerlendirmelerinde kullandığı dilin süreciyle birlikte düşünüldüğünde daha doğru anlaşılabilir. Derginin kronolojik takibinde görülebileceği gibi dergi önce Batıcı önermelerini İslami bir dilden meşruiyet alarak gündemleştirmeye çalışırken daha sonraları İslam’dan meşruiyet almaya yönelik tutumunda gittikçe zayıflayan bir çizgi oluşturmuş görünmektedir. Yukarıda verdiğimiz kendini tanımlama süreci de bu tutumla paralel bir dil evrilmesinin işareti olarak görülmelidir.

Sırat-ı Müstakim dergisinde ise derginin adının hemen altında “Din, Felsefe, Edebiyat ve Ulum’dan Bahis” bir dergi olduğuna dair ifadeler hemen tüm dergi sayılarında yer alırken; Hukuk, Edebiyat, Tarih ve Siyasiyat ifadeleri yer yer değişmektedir. Tanımlamalara bütün olarak bakıldığında “Ahval ve Şuun-i İslamiyeden Bahseder” bir yayın organı olarak kendini tanımlayan *Sırat-ı Müstakim*’in çizgisinde *İctihad*’a göre hem daha geniş bir ilgi alanı hem de daha istikrarlı bir çizgi olduğu görülmektedir.

İki muhit arasındaki farkı, yazar sayıları ile yazarların katılım gösterdikleri ülke ve coğrafya çeşitliliği için de söyleyebiliriz. Nitekim *İctihad* büyük ölçüde A. Cevdet etrafında şekillenmiş bir dergi iken *Sırat-ı Müstakim*’de ciddi bir yazar çeşitliliği bulunduğunu tezimizin Üçüncü Bölüm’ünde tablo hâlinde görmüştük. Bu durumu *Sırat-ı Müstakim* dergisinin çizgisini temsil edebilecek yetişmiş insan sayısının fazla olduğu şeklinde değerlendirebiliriz. Esasen İslam medeniyetinin merkez ülkesi konumundaki Osmanlı’nın payitahtında çıkan bir derginin böyle olması doğal karşılanabilir. Zira *Sırat-ı Müstakim* devletin ve ümmetin hem kimliğini hem de meşruiyetini temin eden İslami gelenek içinden bir dil kullanmaya özel bir ihtimam göstermekte, çözümün de İslam geleneğine istinad eden bir düşünce ile temin etmeyi önermektedir. Bu durumda da İslam ümmetinin hemen her bölgesinden yazarların dergiye rağbet göstermesi normal karşılanmalıdır. Bu konuda iki dergi arasındaki farkın daha iyi görülebilmesi için dergilerin çıkış amaçlarını karşılaştırabiliriz:

Tablo 4. 2: Dergilerin Çıkış Amaçları

Dergi İsmi	Çıkış Amacı
İctihad	Derginin çıkış amacı şu şekilde dile getirilmektedir. “Alem-i İslam’ın esbab-ı inhitatı üzerine bir sahife-i tahkikat açıyoruz. Suallarımız şunlardır: Alem-i İslam’ın inhitatını mucib olan esbab ve ahval nelerdir? Müslümanlara bir hayat-ı taze vererek alem-i islam’ı inkıraz-ı külliden kurtarmak için en müessir tedbir nedir?.. <i>İctihad</i>’ın maksadı “ibadullahı tenvir ve mazhar-ı sa’adet etmeye ma’tuf ve münhasır...” dır.
Sırat-ı Müstakim	Derginin ilk sayısı önce Fatiha suresi ile başlıyor. Hemen ardından da “ed-Dinü’n-Nasiha” başlıklı yazıda derginin çıkış amacı şu ifadelerle açıklanır: “Fatiha-i a’mal ve mukaddime-i amalımız, din-i mübine hizmet ve ihvan-ı mü’minine nasihatle müstelzim-i sa’adet-i dareyn olan menhec-i kavim-i istikamet ve <i>Sırat-ı Müstakim</i>-i hidayete da’vetden ibaret olmakla, mesa’i-i vakı’amızın hamiiyet-şi’aran-ı ümmet tarafından hüsn-i telakki edileceğine ümidvarız. Kafil-i nizam-ı alem ve müstelzim-i refah ü sa’adet-i ümem olan şeri’at-ı garra-yı İslamiye ahkam-ı münifesinin hükm-i li-dinihi ve feva’id ü menafi’-i maddiye ve ma’neviyyesi milel ve akvam-ı sairece mechul olmakla beraber cihar-aktarı alemleri eş’i’a-i irfanıyla tenvir eden şems-i taban-ı İslamiyet gözlerini kamaştırdığı huffaş-bina- nın setr-i envar-ı hakikat maksad-ı garaz-karisiyle herbar diyanet-i mu’azzama-i Muhammediyye aleyhine neşriyyat-ı faside ve isnadat-ı kazibeden hali kalmadıklarından neşriyyat ve müfteriyyat-ı vakı’ayı dela’il-i akliyye ve berahin-i nakliyye ile redd ü tekzib eylemek dahi deruhde eylediğimiz veza’if-i asliyye cümlesinden olmakla bu babda erbab-ı ilm ü irfan tarafından ihda buyurulacak asar-ı nafi’a ve makalat-ı müfidenin ma’at-teşekkür derc-i sahife-i iftihar kılınacağı mukarrerdir. Vallahu yehdi ila seva’is-sebil.

İctihad dergisinin ilk sayısında derginin dibacesi olarak “*İctihad*” başlıklı bir yazı kaleme alan Abdullah Cevdet *İctihad*’ın çıkış amacını şöyle açıklar: “İsviçre gibi hür ve bi-taraf memleketlerde Türkiye gibi müvesvis ve bi-insaf hükümetler”in aksine sermaye imkânları ilmin ve edebiyatın feyizlerini milletlerine ulaştırmak için sayısız

matbaalar, okullar tesis etmişlerdir. Gayrimüslim toplumlar sadece kendi ülkelerinde değil birçok başka ülkede süreli yayınlar, gazeteler ve kütüphaneler kurmuşlar iken Müslümanlar her kavimden daha fazla bu müesseselere muhtaç oldukları halde cihan-ı İslam'ın Avrupa'da ilk kurulan müessesesi matba'a-i *İctihad*'dır. *İctihad*'ın her yazara herhangi bir müdahalede bulunmadan kapısının açık olduğunu dile getiren Cevdet, “maksat, ibadullahı tenvir ve mazhar-ı sa'adet etmeye ma'tuf ve münhasır” olsun diyerek dibaceyi tamamlar. Tabloya alıntıladığımız ifadelerde de görülebileceği gibi nihai olarak *İctihad*'ın meselesi “Âlem-i İslam'ın esbab-ı inhitatı üzerine” bir sorgulamaya girilerek “tenvir” yoluyla toplumu genel bir çöküşten kurtarmanın yollarını göstermektir.

Sirat-ı Müstakim dergisi de çıkış amacını; “din-i mübine hizmet ve ihvan-ı mü'minine nasihatle müstelzim-i sa'adet-i dareyn olan menhec-i kavim-i istikamet ve *Sirat-ı Müstakim*-i hidayete da'vet... ve ... diyanet-i mu'azzama-i Muhammediyye aleyhine neşriyyat-ı faside ve isnadat-ı kazibeden hali kalmadıklarından neşriyyat ve müfteriyyat-ı vakı'ayı dela'il-i akliyye ve berahin-i nakliyye ile redd ü tekzib eylemek.” şeklinde tanımlamaktadır. Bu ifadelerde Müslümanları “tenvir” görevi *İctihad* ile ortak bir niyet beyanı olsa da İslam'a yönelik basın yoluyla yapılan dâhili ve harici saldırılara akli ve naklî usulleri kullanarak cevap vermek niyeti *Sirat-ı Müstakim*'i *İctihad*'dan ayırmaktadır. Nitekim derginin gündemleri ve yazı başlıkları incelendiğinde bu ayırım daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu durum *Sirat-ı Müstakim* dergisinin İslam'ı bir hareket noktası olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu kabulü derginin hemen tüm sayılarında yayınlanan yazılarında da gözlemleyebiliyoruz.

Açıktır ki dergilerde yer alan konu başlıkları o dergi etrafında kümelenen mahfillerin kendilerini, muhataplarını ve dünyanın gidişatını nasıl algıladıklarını anlamamıza katkı sunan önemli bir göstergedir. Zira konu başlıkları mezkûr mahfillerin ilgilerini ve kavram dünyalarını doğrudan yansıtan genel bir tablo olarak görebiliriz. Bu sebeple *İctihad* ve *Sirat-ı Müstakim* dergilerinin konu başlıklarını karşılaştırmak önemlidir.

Tablo 4. 3: Dergilerde Yer Alan Konu Başlıkları

Başlık	<i>İctihad</i>	<i>Sırat-ı Müstakim</i>
Sabit Bölüm Başlıkları	Mündericad, İngilizler Hakkında Tedkikat, Yeni Eserler, Kütüphane-i <i>İctihad</i> , Matba'a-i <i>İctihad</i> , Matbu'at-ı Cedide, İdarehanemize Gönderilen Yeni Kitaplar, Yeni Kitaplar, Kütüphane-i <i>İctihad</i> 'ın Bazı Ecza-yı Mühimmesi, Kütüphane-i <i>İctihad</i> , Mekatib, İ'lan, Mebhas, İslam'da Vücub-ı Teceddüt, İktisada Dair, Şiir Enkazı, Şair, Edebiyat, Felsefe Sanihaları, İctimaiyat, Hürriyet Kahramanı Yazar, Bürokrat ve Alimlerin Fotoğrafları,	Alem-i İslam, Mevaiz, Elvah-ı İntibah, Envar-ı Kur'an, Hadika-i Fikriye, Hutbe, Mevaiz, Menakib-i Seniyye, Mübahisat, Şuun-ı İslamiye, Matbuat-ı İslamiye, Tezahüm-i Ahval, Teracim-i Ahval
Değişen Bölüm Başlıkları	Ruh-i Nisa', Ruh-i'l-Akvam, Musahabe, Tahkikat-ı İlmiye, Teselsül-i Saltanat Meselesi, Deha Nedir, Posta Kutumuz, Uhuvvet-i İslam, Rusya'da Müslümanlar, Fas Hükümet-i İslamiyesi, Fünun ve Felsefe, Japonya'da Müslümanlık, Gazetelerimizden, İngiliz Kavmi, Cihan-ı İslam'a Dair, Terbiye-i Milliye, Kadınlarda Aile Hayatı, Mukavele-i İctimaiye, Hükümdar ve Edebiyat, Emvat-ı Layemut, "Mecmua-i <i>İctihad</i> " İdare-i Aliyesine, İcmal-i Mukadderat-ı Nisa, Kadın, Muhasebe-i İctimaiyye, Mahkeme-i Enam (Hükümet-i Celile-i İslamiye), Japon Çocukları, İslam'ın Avrupa'ya Son Sözleri, İslam'da Vücub-ı Teceddüt, Felsefe Sanihaları.	Hasbihal, Musahabe, İlmi Fıkıh Tarihinden Bir Parça, Tefsir-i Şerif, Felsefe-i Hakka, Japonya Mektupları, Teracim-i Ahval, Din ve Felsefe, Edebiyat, İslam'da Harekat-ı İlmiyye, Kıssa-Hisse, Felsefe-i İslamiye, Evrak-ı Varide, Felsefe Dersleri

İctihad dergisinin konu başlıklarında ilk dikkati çeken şeylerden birisi yeni çıkan kitapların tanıtımının ciddi bir yekûn oluşturmasıdır. Hem kendi yayınlarını hem de *İctihad* dergisine gönderilen ya da çeşitli yollarla ulaşan kitapların tanıtımı dergide dikkati çekecek kadar çoktur. Dergide yer alan yazıların ikinci bir özelliği de “Vücub-ı Teceddüt” başlığı altında toplanabilecek yazıların belirleyici olmasıdır. Burada yer alan teceddüdün Batılılaşma serüvenine katkı sağlayarak eski olanı değiştirme anlamına

geldiğini daha önce çeşitli vesilelerle dile getirmiştik. Bu bağlamda İngilizler hakkına yayınlanan yazıların da bu yenilenmede model alınması gereken tecrübenin adresi dile getirilmiş olmaktadır. Başka bir husus da *İctihad*'ın kadın konusu başta olmak üzere sosyal konulara olan yoğun ilgisidir. Bu ilgi *İctihad*'ın yenilenmeyi siyasi ve kurumsal öncelikle bir değişim öngörüsü yerine sosyal öncelikli bir mesele olarak algıladığı şeklinde değerlendirilebilir. Yine de *Sırat-ı Müstakim* ile kıyaslandığında *İctihad*'ın zengin bir konu çerçevesine sahip olmadığı açık bir şekilde görülecektir.

Sırat-ı Müstakim konu çeşitliliği ve İslami gündemlerinin yoğunluğu bakımından *İctihad*'dan belirgin bir şekilde ayrılmaktadır. Gerek sabit bölüm başlıklarında gerekse de değişen gündem yazılarında bu çerçevede yazılan yazıların çokluğu, karşı karşıya bulunulan durumu İslam tasavvuru ile irtibatlı olarak ele almanın zarureti dair kabulle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim gerek sorunun oluşmasında yanlış din tasavvuru ve pratiklerinin rolüne gerekse de çözümün istinadgahı olarak doğrudan İslam tasavvurunun sunduğu vazgeçilmez imkânlarla dair bu kabul, *Sırat-ı Müstakim*'in çizgisinde belirleyici bir yer işgal etmektedir. Keza bu çerçevede İslam tarihî mirasının ilmî ve fiilî tecrübesine verilen yerin de belirgin bir yekûn oluşturmasını aynı gerekçe ile açıklayabiliriz. Bu birikimi ağaca benzeten Akif'in de belirttiği gibi *Sırat-ı Müstakim* muhiti “kendi mahiyyet-i ruhiye”sini esas alarak “kendine kendinden aş” yapmayı ve ve işlevsiz kalmış unsurları da tadilat yoluyla güçlendirerek sorunları çözebileceğini düşünmektedir. *İctihad*'ın var olanı yıkıp yeni bir şey ihdas etme tutumu ile *Sırat-ı Müstakim*'in bu bakış açısı arasında radikal bir yaklaşım farkı olduğu açıktır.

Sırat-ı Müstakim dergisinde önemli bir yer işgal eden bir diğer başlığın da hem Osmanlı hem de Osmanlı dışında yaşayan Müslümanların güncel meseleleridir. Sibirya'dan Afrika'nın derinliklerine, Balkanlar'dan Çin'e ve Hind alt kıtasına hatta Avrupa ve Amerika'da yaşayan Müslümanlardan Japonya'ya kadar hemen dünyanın tüm coğrafyası derginin ilgi sahasında yer almaktadır. Bu ilgi sahasının genişliği gibi sözü geçen yerlerde yaşayan Müslümanların doğrudan dergide yazılarına ve haberlerine dergide yer verildiği görülüyor.

Tablo 4. 4: Avrupa dışı Dünyayı, Avrupa'yı ve Rusya'yı Anlatırken Kullanılan İfadeler

Başlık	İctihad	Sırat-ı Müstakim
Avrupa-dışı Dünyayı Anlatırken Kullanılan Kelime ve Kavramlar	Atalet, cehalet, fakir, taassup, göreneğe körü körüne bağlı, ağaran saç ve solan rengini görmeyecek kadar korkak, kendini dev aynasında gören, husumet (sahibi), mağlup, uykuda, akıllarını başlarına almamış, gayr-i mütemeddin, talim ve terbiyeye muhtaç, hıfz-ı sıhhata muhtaç, mahz-ı ma'siyet ve eser-i cehalet, gaflet, fûrur-ı irade, cinayet-i mütefessihayı irtikab etmek, poligami, teşkil-i bedevi, softa, kadın başka erkek başka bir millet, meskenet, nefse itimatsızlık, memuriyetperest, mütevekkil, boyun eğmek, korkak, bedbaht harem ağaları, hakimiyet-i hanedan, bataklık arazi, ikaza, irşad ve ta'lime muhtaç, vücub-i teceddüt, esaret, gayr-i kabil-i tevfik, biçare, zaif, muhafazakar, tedenni, Garb'ın teceddüdatına bigane, alem-i İslam, husumet-i diniye, medeniyet-i hakikiyemiz,	İslam, Müslüman, İslam Medeniyeti, Ümmet, Millet, Medeniyet, Millet-i gafile, millet-i mazlume, millet-i merhume, millet-i mahkume, esaret, tekfir, Şark Meselesi ... Allah, Din, Hikmet, Varlık, Kainat, Sünnetulllah, Tabiat, Felsefe, İnsanlık, Din, Bilim, Tedenniyat, Gerileme, Temeddün-i İslam, Terakki, İlerleme, terakki-i İslam, intibah-ı İslam, ittihad-ı İslam ... İttihad, Hürriyet, İtaat, İstibdat, Diktatörlük, Eşitlik, Kanun-u Esasi, Adalet, Meşveret, Şura, Meşrutiyet, Emanet, Teklifat, Ulû'l Emr, ... Kuran-ı Kerim, Kur'an, Nübüvvet, Hz. Peygamber, Sünnet, Ulema, Mucize, Belagat, Fesahat, Eğitim, Mektep, İrşad, Islah, Taassup, Taklit, Bid'at, Hurafe, Adet, İslam Hukuku, Hikmet, Şeriat, Şer'i Hükümler, İstinbat, İstihraç, Akıl, Nakil, Fıkıh, İctihad, Şeriat, Örf, Mecelle, ... Uhuvvet, Kardeşlik, İnsanlık, Hak, Vazife, Azim, Gayret, Haya, Utanma, Zorluk, Terbiye, Ahlak, Adalet, İfrat, Tefrit, Hakkaniyet, Ahlak, Teavün, Yardımlaşma, Kaza, Kader, Karamsarlık, Tembellik, Yoksulluk, Geçim Zorluğu, Yaşlılık, Çalışma, Amel, Alınteri, Fitne, İhtilaf, Takva, İttihad, Vatandaşlık, Mezaya-yı İnsaniye, Hasail-i Fazıla-i İslamiye, ... Tesettür, Talak, Çok Eşlilik Evlilik, Nikah, Aile, Kadın, Tesettür, Aile, Talak, Boşanma, Kadın, Erkek, Eşitlik, Hürriyet, ...

Başlık	İctihad	Sırat-ı Müstakim
Avrupa'yı Anlatırken Kullanılan Kelime ve Kavramlar	Avrupa, Avrupa medeniyeti, Garb, Garb medeniyeti, medeni, medeniyet-i hazıra, muazzam medeniyet, ameli usul, ulum ve Fünun, elektrik, devr-i terakki ve insilah, ilm ü terakki, tefavvuk, kuvvetli, maddi ve manevi kuvvet, irfan, güç, zengin, alim, medeni ve yüksek kavimler, bizim hocamız, İki vicdanlı, emperyalizm, zulüm, düşman Alem-i Hristiyaniyet,	Garb, Ehl-i Garb, Alem-i Garb, memalik-i Garbiyye, bilad-i Garbiyye, Milet-i Garbiyye, Garb medeniyeti, Garbi komşularımız, Ecnebi, hükümat-ı ecenbiyye, anasır-i saire-i İslamiye, Avrupa, Avrupa-i Garbi, Frenk(ler), Efrenc, Frenkistan, Fransız medeniyeti, Avrupalı hükümat-i işgaliyye, müstevli Avrupa, Rum, Slavlar, Bulgar ve Anglo-Sakson taife, İngiltere-Fransa-İtalya-Almanya, Musevi, Alem-i medeniyet, ilim nokta-i nazarından haiz-i kemal sahibi, düvel-i muazzama, temeddün, medeniyet-i hazıra, Avrupa medeniyeti, Yıldızlı medeniyet, medeniyet-i kazibe, neşr-i medeniyet bahaneleri ile işgal, tekemmül-i ma'nevîsi yok, libas-ı fahirleri altında zulm ü hıyanetle mali kalbleri var, Anti-asyatik" politika, garba doğru tevsi'-i saha-i fütühat, İslamiyet Hristiyanlık'ın adüvv-i ekberi telakki edilir, Müslümanları düşman-ı tabii ve daimi addetmek, imha-yı islamiyet'i bir emr-i yesir zannediyorlar, anti-islamizm, saldırgan, zalim, seyl-i istila, menfaat-i maddiye, canavardan yırtıcı, kaplandan müfteris, celladdan vahşi, yıldızlı sözlerle, yalancı da'valarla aldatma, Ehl-i Kitap, Hristiyan, akvam-ı Hristiyanıye, alem-i Hristiyanıyyet, alem-i Nasraniye, Avrupa-i Nasrani, medeniyet-i Hristiyanıye, medeniyet-i Nasraniye, Nasara-i Efrenc, himaye-i Nasraniyet, vahdet-i Nasraniye, ehl-i salib, salibiyyun, salabet-i diniye, Dinsizlik, Materyalist, İlhad, İnkâr, Şüphe, Mülhid, Dehriyun, Seyyiat-ı ahlakıyye, rakı ve absent ile uyuşturulmuş, aile hayatı bitmiş, işe yaramaz oldu mu kırık bir makine parçası gibi sefalet çamuru içinde sürünmeye mahkum, efkar-ı faside ve adat-ı sefihane, ne insaniyet var ne medeniyet, sunuf, amele, sermayedar, beyaz gömlek, tiyatro, konser ve balolar, metres, mütemadi zevküsefa, temettü ve faiz, taksim-i amel, kuvve-i sa'y, mümessil-i sa'y,
Rusya'yı Anlatırken Kullanılan Kelime ve Kavramlar	Rusya, İnkılab-ı Kebir, İhtilal, Devrim, İstibdat, İşgal, Zulüm, Eğlence Kafkasya, Turan, Adsız Türkler, Rusya Müslümanları Uyanıyor, Savaş, Kıyam, Rus Edebiyatı,	Rus, Moskof, Asya'nın yabancıısı bir kavim, mezalim, Rus İslamları, Rusya'da İslamiyet Alemi, Türkistan, baskı, ihbar, Sansür, 93 Harbi, 1905 Rus Devrimi, Ortodoks, Hristiyan, Panславizm, Panislamizm,

Dergilerde kendilerini, Avrupalı olmayan başka milletleri ve devletleri ve Garb'ı anlatırken kullanılan kelime ve kavramlar, bu varlık alanlarını tanımlamada nelere dikkat edildiğini gösteren birer niteleme sıfatı olarak değerlendirilebilir.

Tabloda *İctihad* degisinin Garb ve Şark ile ilgili kullanığı kavramlar oldukça yalın görünmektedir. Onlara göre Şark mağlup ve terakkiye muhtaç bir yerdir. Zira atalet ve cehalet içinde olan bu dünya, fakir, göreneğe körü körüne bağlı, kendi gerçekliğini görmeyecek kadar özgüvensiz, üstelik de kendini dev aynasında gören ve muhataplarına karşı husumet besleyen bir taassuba saplanmış bulunmaktadır. Bu sebeple de medenileşememiş bu dünyanın ikaza, irşada, talime ve terbiyeye muhtaç olduğu düşünülmektedir. Garbda yaşanan yeniliklere karşı bigâne olan bu geri kalmış dünyanın başka türlü esaretten kurtulması mümkün de değildir. Aynı dergiye göre Garb ise müterakki ve galip bir medeniyet havzasıdır.

Sırat-ı Müstakim yazarlarına göre ise mesele bu kadar yalın değildir. Nitekim dergide Garb'ın farklı veçheleri için çeşitli sıfatlara yer verildiğini görüyoruz. Dergi yazarlarına göre Garb bir yanıyla “dehri, materyalist, dinsiz” öte yandan ise “âlem-i Hristiyanîyet” ve “salibiyyun” bir dünyadır. Keza başka bir veçheden bakıldığında “müstevli” ve “seyyat-ı ahlakıyye” sahibi olan bu dünya diğer taraftan ise “düvel-i muazzama” ve “medeniyet-i hazıra” olarak görülmektedir. Dergi yazarlarının Garb değerlendirmelerinde sosyolojik dinamiklerin de ciddiyetle ilgi konusu olduğu görülmektedir. Nitekim dergideki yazılarda Avrupa toplumlarının düzenine dair kullanılan “taksim-i amel” ve “sunuf” kavramları bu durumu yansıtmaktadır. Keza toplumda farklı sınıfların hayatları arasındaki uçurumun yol açtığı sorunlara değinen dergi yazarları yersiz-yurtsuz, rakı ile absent ile uyuşturulmuş, aile hayatı bitmiş, işe yaramaz oldu mu kırık bir makine parçası gibi kenara atılan, sefalet çamuru içinde sürünmeye mahkûm bir amele sınıfına mukabil, beyaz gömlekli, kan fışkıran bakımlı çehresiyle mütemadiyen zevküsefa içinde yaşayan sermayedar sınıfı temettü ve faize dayalı kazancı ile insaniyetten ve medeniyetten mahrum bir şekilde tasvir edilmektedir. Dergide yapılan Garb tasviri bütün bu farklılıkları bünyesinde barındıran bir dünyadır.

Sırat-ı Müstakim dergisinde dikkatimizi çeken bir diğer şey ise Garb'a dair kullanılan kavramların Şark için kullanılan kavramlara nisbeten daha çok olmasıdır. Bu durumu

Sırat-ı Müstakim dergisi çevresinin olup biten şeyler üzerinde Garb'ın etki gücüne ağırlıklı bir yer verdikleri şeklinde yorumlayabiliriz. Kullanılan kavramların niteliklerini ve çeşitliliğini dikkate alarak, dergilerin değerlendirmelerinde esasa dair farklar olduğunu söylememiz gerekir. *İctihad* dergisinin “mağlup” ve “uykuda” gördüğü Müslümanları anlatırken “gayr-i mütemeddin, talim ve terbiyeye muhtaç” bir toplum tasavvuruyla bir değerlendirme yaptığı açıktır. Nitekim “galip” ve “uyanık” gördüğü Garb toplumlarını “ilmü terakki ve maddi-manevi kuvvet” sahibi “medeni ve yüksek kavimler” olarak gördüğü de aşikârdır. Kuvvetli, ilim, irfan ve güç sahibi olan Garb'a karşı “husumet-i diniye” sahibi Müslümanların “teşkil-i bedevi”yesi ile “vücub-i teceddüt”e ihtiyaç duyduğunu, “Garb'ın teceddüdatına bigâne” olan mevcut yaklaşımın “gayr-i kabil-i tevfiğ” olarak değerlendirildiğini görüyoruz. Bu durumda da Garb “hoca”, Müslümanlar ise “talebe” olarak görülecektir ki *İctihad* dergisi bu değerlendirmeyi açık bir şekilde yapmaktan kaçınmaz. *İctihad* yazarlarına göre esasen muazzam bir medeniyet olan Garb karşısında “vücub-i teceddüt” tartışılacak bir şey değildir. Kuşkusuz *İctihad*'da dile getirilen bu teceddütün Garb'ta olanı talep etmek şeklinde anlaşılması gerekir. Garb'a yönelik kullanılan çok az sayıda “iki vicdanlı, emperyalist, zalim, düşman, âlem-i Hristiyanîyet” gibi tanımlamalar ise bu gerçeği değiştirmez. A. Cevdet'in “gülüyle dikenîyle” birlikte bu yenilenmeyi istihsal etmenin zaruretiyi açıklama ihtiyacı duymasını da bu çelişkiyi aşmak için yapılan bir temellendirme olarak anlamamız gerekir.

Sırat-ı Müstakim dergisinde ise sorun da çözüm de bu kadar yalın bir olgu olarak değerlendirilmemektedir. Yukarıdaki listeye dikkatle bakıldığında farkedilebileceği gibi kullanılan kelime ve kavramların sayısı ve niteliği derginin hem kendini hem de muhataplarını çok veçheli bir şekilde ele alındığını göstermektedir. Dergiye göre Garb da İslam âlemi de çok veçheli bir varlıktır. Mesela, bir yandan Müslümanları “millet-i gafile, millet-i mazlume, millet-i merhume, millet-i mahkume” olarak gören dergideki değerlendirmeler öte yandan “mezaya-yı insaniye, hasail-i fazıla-i İslamiye, temeddün-i İslam, terakki-i İslam, intibah-ı İslam, ittihad-ı İslam” gibi kavramları aynı toplulukların tarihte ve belli ölçüde de hâlihazırda sahip olduğu en azından tekrar sahip olabileceği nitelikler olarak dillendirmektedir. Yenilmiş, gafil ve mahkûm bir hâlde bulunan Müslümanların ahvaline rağmen Müslümanları hâlâ “âlem-i medeniyet” ve “hakiki medeniyet” olarak görmeye devam eden bu yaklaşım,

İctihad'ın aksine çözümü yine “kendi”sinde gören bir kavrayışın tezahürüdür. Nitekim Avrupa'yı “düvel-i muazzama” olarak kavramlaştıran dergi yazarları aynı Avrupalıları “dinsiz, mülhid ve materyalist” düşüncesi ile “seyyiat-ı ahlakiye” sahibi, “neşr-i medeniyet bahaneleri” ile “yaldızlı sözler” sarfederek “işgalci”lik sergileyen bir zümre olarak görmektedir. *Sırat-ı Müstakim* yazarlarına göre bu materyalist ve ilhadi eğilimleri yanında “himaye-i Nasraniyet”i ve “vahdet-i Nasraniye”yi elden bırakmayan Garb işgalci bir kimlik sahibidir. Bu sebeple de onlara göre Avrupalının “tekemmül-i ma'nevi ihdas eylediği görülmemektedir.” Meselenin “Şark Meselesi” olduğunu ifade eden dergi yazarları “Avrupalıların o şık, o mükellef libas-ı fahirleri altında zulm ü hıyanetle mali kalb” sahipleri olduğu tespitini yapmaktadırlar. Dergi yazarları Garb'ın “anti İslam”cı ve Müslümanları “adüvv-i azim” olarak değerlendiren yaklaşımını bir yandan onun Hristiyan kökeni ile diğer yandan da sömürgeci emelleri ile değerlendirmektedir. Fakat derginin Garb'a dair değerlendirmesi onun sömürgeci, Hristiyan ve ahlaken münfesif bir toplum olması ile sınırlı değildir. “Avrupa ilim nokta-i nazarından haiz-i kemaldır.” cümlesiyle Garb'ı başarılı kılan nitelikleri görmeyi ihmal etmeyen bir yaklaşımın *Sırat-ı Müstakim*'de bulunduğunu söyleyebiliriz.

Her iki derginin Rusya ile ilgili yaklaşımlarında ise belli bir benzerlik olduğunu görüyoruz. Bu benzerliğin en önemli ortak paydası, Rusya'yı Şark ve Garb kategorisinden ayrı bir kategori ile değerlendirmektir. Keza Japonya'nın Rusya'yı mağlup etmesi, Rus Devrimi ve Rusya'daki Müslümanların ahvaline ilgi de her iki derginin ortak kıymet atfettiği gündemlerdir. Farklı olarak *İctihad*'ın Rus edebiyatına olan ilgisi dikkat çekmekteyken *Sırat-ı Müstakim*'in Rusya'yı Asya'nın yabancısı bir kavim olarak gördüğü ve Ortodoks, Hristiyan ve Pan-slavist bir yaklaşımla Rus İslamları'na zulmettiği daha fazla gündeme getirilmektedir.

Tablo 4. 5: Avrupa dışı Dünyayı, Avrupa'yı ve Rusya'yı Tanımlarken Kullanılan Kavramlar

Başlık	<i>İctihad</i>	<i>Sırat-ı Müstakim</i>
Avrupa-dışı Dünya Tanımları	Şark, Şarklılar, Alem-i İslam, İslam Medeniyeti, İslam Devletleri, Osmanlı, Osmanlı Devleti, Türkiye, Medeni Türkiye, Türkiye İmparatorluğu, Türkiye'deki gayr-i müslimler, Ermeni(ler), İran, Afganistan, Yemen, Arap(lar), Kafkasya, Japonya, Çin, Hindistan, Afrika. İstibdat, Diktatörlük,	Şark, alem-i Şark, ehl-i Şark, akvam-ı Şarkıye, hükümat-ı Şarkıye, memalik-i Şarkıye, bilad-ı Şarkıye, aksa-yı Şark, kıtaat-ı Şarkıye, Asya, Asyalı, Asya akvamı, Aksa-yı Şark, Asya-yı Garbi, Japonya, Çin, Hind, Milet-i Gayr-i Nasraniye Afrika, Afrika-yı Vüsta, Müstemlekât, ... Müslüman Şark, Ehl-i İslam, anasır-i İslamiye, Hilal, Müslimîn-i Alem, Alem-i İslam, Müslüman, Müslüman Şarklı, meşrik-i İslam, müluk-i İslamiye, akvam-ı İslam, alem-i İslam, ehl-i İslam, mülk-i meşru'-i İslam, kitle-i İslamiye, Akvam-ı İslamiye, Osmanlı, Devlet-i Aliyye-yi İslamiye, memalik-i Osmani, ecza-i memalik-i Osmaniye, Türki, Arabi, kabile-yi Arabiyye, Farisi, Hindi, ahali-i Mısriyye, ümmet-i Mısriyye, ehl-i Hind, Hindistan, İran, Mısır, TrablusGarb vb. anasır-i saire-i İslamiye, ... Alem-i medeniyet, hakiki medeniyet, medeniyet-i Şarkıye ve İslamiye,
Avrupa Tanımları	Garb, Garblılar, Hristiyan, Hristiyanlık, Gayr-i Müslimler, Frenk Avrupa, Avrupa Medeniyeti, medeni Avrupa, medeniyet-i hazıra, alem-i medeniyet, Muazzam İngiliz Milleti", İngiltere, Fransa, Almanya Kuzey Amerika.	Garb, Garbiyyun, Garblılar, Alem-i Garb, Ehl-i Garb, memalik-i Garbiyye, bilad-i Garbiyye, Milet-i Garbiyye, Avrupa-i Garbi, Garb medeniyeti, Frenk(ler), Efrenc, Nasara-i Efrenc, Frenkistan, Fransız medeniyeti, Rum, Musevi, Slavlar, Bulgar ve Anglo-Sakson Ecnebi, ecanib, hükümat-ı ecnebiyye, anasır-i saire-i İslamiye, garbi komşularımız. Avrupa, Avrupalı hükümat-i işgaliyye, müstevli Avrupa, Avrupa medeniyeti, yaldızlı medeniyet, Hristiyan, Hristiyanlık alemi, alem-i Hristiyanıyyet, medeniyet-i Hristiyanıye, medeniyet-i Nasraniye, alem-i Nasraniye, Avrupa-i Nasrani, akvam-ı Hristiyanıye, salib medeniyet-i hazıra, ,alem-i medeniyet, düvel-i muazzama,
Rusya	Rusya, Çarlık, Müstebit, Zulümkar, İşgalci, Rusya Müslümanları,	Rus, Asya'nın yabancıları bir kavim, Ortodoks, Hristiyan, Panslavist, Moskof, zalim, baskıcı, Sansürcü, Rus İslamları, Rusya'da İslamiyet Alemi, Türkistan,

Tablo 4. 4'te zengin çağrışım imkânlarıyla verdiğimiz dolaylı tanımlama ifadelerine ek olarak dergilerin Garb, Şark ve Rusya ile ilgili yaklaşımları Tablo 4. 5'de doğrudan tanımlama içeren kavramlarla daha da netleşmektedir.

İctihad dergisinin Doğu'yu Avrupa'nın sömürüsüne maruz kalmış Avrupa ve Rus coğrafyası dışındaki tüm eski dünya olarak gördüğü açıkça belli olmaktadır. *İctihad*'ın bu dünya içerisinde de Osmanlı ve Türk dünyasına belirgin bir ağırlık verdiğini görüyoruz. *İctihad*'ın kavram kullanımında ikkatomizi çeken hususlardan birisi de istisnai bir kullanım da olsa İslam'ın "İslam medeniyeti" terkibi ile kullanılması iken bir diğerk dikkat çekici kullanım da "Medeni Türkiye" ifadesini kullanmasıdır. Bu kavramların kullanılmasını bir yandan "medenileşme"ye yönelik yenilenme çabalarını onaylamak diğerk taraftan da bu yenilenme çabalarına tarihî bir arka plandan meşruiyet devşirmek şeklinde anlayabiliriz.

İctihad'ın Garb'a dair kullandığı kavramlarda ise bir yandan Avrupa'yı Garb olarak tanımlarken Avrupa'nın Hristiyan, gayrimüslim ve Frenk niteliği de büsbütün unutulmamaktadır. Fakat vurgunun "medeniyet" ile terkip hâlinde kullanılan kavramlarda olduğu belirgindir. Bu bağlamda "Avrupa Medeniyeti", "medeni Avrupa", "medeniyet-i hazır", "âlem-i medeniyet" terkipleri derginin Avrupa ile ilgili değerlendirmelerinin eksenini gösteren ifadeler olarak görülebilir. İngiltere'nin "muazzam millet" olarak tanımlanmasında ise *İctihad*'ın gelecek projeksiyonunda Anglo-Sakson modele dair değerlendirmesinin izini görüyoruz.

Sırat-ı Müstakim dergisinde ise yine *İctihad*'da görmediğimiz ölçüde fazla kavram kullanılmaktadır. Gerek Şark gerekse de Garb hakkında kullanılan kavramların sayısı da niteliği de *İctihad*'dan zengindir. Şark bir yandan "âlem, ehl, akvam, hükûmat, bilad, aksa kıta'at, milel-i gayr-i Nasraniye ve Müslüman" gibi çok yönlü ifadelerle bir terkip hâlinde kullanılırken bir taraftan da farklı terkiplerle Müslümanlar bu dünya içerisinde konuşlandırılmaktadır.

"Âlem-i medeniyet, hakiki medeniyet, medeniyet-i Şarkiyeye ve İslamiye" gibi terkiplerde ise eksiklerine ve zaafalarına rağmen kendisinin haklı bir duruş sahibi olduğuna inanmanın belirlediği bir kavram çerçevesi gözlemlenmektedir. Şarklı

kavimleri, devletleri ve bölgeleri tanımlamada kullanılan kavramlar ise *İctihad* ile büyük ölçüde ortaktır.

Sırat-ı Müstakim'in Garb hakkındaki değerlendirmelerini gösteren kavramları ise iki hususta daha belirgin bir duruşu yansıtmaktadır. Bu duruşlardan birisi Garb'ı taltif eden ifadelerin *İctihad* kadar belirgin olmaması bir diğeri de onun ehl-i salib karakterine daha fazla vurgu yapmasında görülüyor. *İctihad*'dan farklı olarak dikkat çeken bir diğerkavramlaştırma ise “garbi komşularımız” ifadesinde yer almaktadır. Bu “komşuluk” ilişkisi *Sırat-ı Müstakim* dergisinde rastgele dile getirilmiş bir ifade olmayıp Said Halim Paşa'nın dilinde “kaderin yan yana imrar-ı hayata mahkum ettiği ve binanaleyh tanışmak ve anlaşmak hususunda aynı kaideye mecbur ve melzum eylediği iki kısım-ı azim-i beşer” olarak tasvir edilen çerçevenin bir yansımasıdır.

Sırat-ı Müstakim'in toplulukları tanımlamak için kullandığı “Türki, Arabi, kabile-yi Arabiyye, Farisi, Hindi, ahali-i Mısriyye, ümmet-i Mısriyye, ehl-i Hind, Hindistan, İran, Mısır, TrablusGarb, anasır-i saire-i İslamiye” gibi kavramlar ise İslam ortak paydasında bir ümmet olarak yapılan değerlendirme ile her bir topluluğun kavmi özelliklerine yahut bölgesine atfen bir çeşitlilik içinde algılanmasının çelişki olarak değerlendirilmediğini göstermektedir.

Her iki derginin Rusya ile ilgili yaklaşımlarında ise yukarıda bahsettiğim gibi belli bir benzerlik görüyoruz. Rusya'yı Şark ve Garb kategorisinden ayrı bir kategoride değerlendirmek ve Rus Devrimi ile Rusya'daki Müslümanların ahvaline ilgili dergilerin ortak paydasını oluşturmaktadır. Farklı olarak *Sırat-ı Müstakim*'in Rusya'yı Asya'nın yabancıısı bir kavim olarak değerlendirmesi ve Ortodoks, Hristiyan ve Pan-slavist karakterine vurgu yapması dikkatimizi çekmektedir.

Bu değerlendirmelere ek olarak şimdi de dergilerde İslam ve Batı medeniyet havzalarının nasıl değerlendirildiğini tablolatabiliriz.

Tablo 4. 6: Dergilerin İslam Medeniyeti Hakkındaki Görüşleri

Başlık	İctihad	Sırat-ı Müstakim
İslam Medeniyetine Bakışı	Fakir, mutaassıp, görenekçi, zayıf ve cahil, Tembelliğin ve ataletin hâkim olduğu bir hayat tarzı, Eğitim seviyesi düşük, talim ve terbiyeye muhtaç, Başkaları hakkında önyargılı ve mütekebbir, Kendisini hep haklı gören ve başkalarına hasım, Zaman ve mekânın meydana getirdiği geleneklerin, örf ve adetlerin zaman ile mekân tadilata uğradıkça itikadın da değişmesi gerektiğini bilmeyen bedevi ve gayri mütemeddin bir tutum sahibi, Din tasavvuru bağnazlık esasına dayalı, İslam'ı doğru kavrayamamış softa bir toplum, Kadını toplumsal süreçlerden dışlamış, yüzünü kalın bir peçe ile örterek haysiyet ve hukukunu bilmeyen bir cehalet hali hakim. Evlilikleri görücü usulü yapılan ve çok evliliğin meşru olduğu bir teşkil-i bedevi hâlinde kabile ilişkileri esasına göre şekillenmiş bir hayat var. Meşru hükûmeti hakimiyet-i hanedan olan, hakimiyet-i milliyeyi tesis edememiş bir idari ve siyasi yapı, Ancak Avrupa'nın çalışkan ve şükürgizar bir şakirdi olabilir.	Yoksulluk, cehalet, hissizlik ve taassup içerisinde bocalayan koskoca bir ümmet, İstibdat yönetiminin İslam beldelerini âdeta bir kabristana, Müslümanları da karanlığa mahkûm ettiği, Sadileri, Hafızları, Fevdevsi'yi, Razi'yi, Gazali'yi, Kutbüddin'i, Sadüddin'i ve Kadi'yi yetiştirmiş bir iklimin istibdat yönetiminin zulmü altında izmihlale uğradığı, Atalet ve cehalet yüzünden İslami sorumluluklarını unutan Müslümanlar arasında her türden tefrika ve bölünme yaşandığı, Hemen her yerde karşılaşılabilecek olan lakaydi hal devam ettiği sürece Müslümanların Avrupa tazyikinden kurtulamayacaklar, Bir zamanlar düvel-i muazzamayı cizyegüzar eden ümmet-i merhume bugün beka-yı mevcudiyetini o devletlere tekarrübde görüyor. Bu ne musibettir, bu ne felakettir! Allahu Zülcelal hiçbir kavmin saltanat ve şevketini, servet ve sa'adetini, emn ü rahatını kat'iyyen haleldar etmez; meğerki o kavim ziya-yı aklı, hidayet-i fikri, irşad-ı basireti bıraksın; akvam-ı sabıka hakkında cari olan ef'al-i ilahiyyeden ibret almasın; sırat-ı müstakim-i sübhaniden udul edip de mahvolanların ahvalini te'emmül etmesin. Garb'ın saldırganlığının arttığı böyle bir zamanda gayretkeş Müslümanlarda görülen adanmışlık ve feragat Müslümanların asıl istinadgâhını oluşturan kuvvettir ve bu haslet Müslümanlarda hâlihazırda mevcuttur. Müslümanlarda var olan bu hasletin açığa çıkmasına mani olan şey tüm Asya toplumlarının aralarında olması gereken dayanışmayı tahakkuk ettirmemektir. Osmanlı tüm İslam toplumlarının istinadgâhı olan bir iç kaledir. Asya doğmuştur. Çünkü aksa-yı yesarda bir büyük kavim yirminci asır ibtidasında alem-i hayata başka suretle kadem basıyor. Bu nevzad, Türk kavmidir. Japon güneşi parlaktır, buna mukabil Türk kavmi de sönük değildir, o da parlamakta, yükselmektedir. Nitekim adaleti, müsavvati, hürriyeti kendi içrimizde, şarkta ararsak her yerde görürüz. Yani Asya'yı nur-ı ziya ve irfana gark edecek bu iki kavmin biri şems-i said ise diğeri de hilal-i saiddir.

Tabloya dikkatle bakıldığında dergilerin İslam Medeniyeti hakkındaki bakışlarında iki husus dikkati çekmektedir. Birinci husus, her iki dergi çevresi de Müslümanların zaaflarına vurgu yaparak, yaşanan sorunların bu olumsuzluklarla irtibatı olduğunu belirtmektedir. Nitekim Müslümanlar arasında hemen her yerde karşılaşılabilecek olan atalet, cehalet ve lakaydlık ile istibdat yönetimi ile yaşama sorununu çözmedikçe Müslümanların Avrupa tazyikinden kurtulamayacakları iki dergide de açıkça gündemleştirilmektedir. Tablodan çıkarmamız gereken ikinci sonuç ise *İctihad* dergisi Müslümanlara dair tek çıkış yolunun Avrupa'nın talebesi ve takipçisi olmaktan geçtiğini ifade ederken *Sırat-ı Müstakim* çevresi, bir zamanlar göz kamaştırıcı başarılar yaşamış ve insanlık için örnek oluşturmuş İslam medeniyetinin dünya sistemi içindeki merkezî yerine vurgu yapılmakta ve karşı karşıya bulunulan sorunun çözümünü Avrupalılara yakınlaşmakta değil Müslümanlarda görülen adanmışlık ve feragat bilincine dayalı tutumda görmektedir. Onlara göre adanmışlık ve feragat Müslümanların asıl istinadgâhını oluşturan kuvvettir ve bu haslet Müslümanlarda hâlihazırda mevcuttur. Müslümanlarda var olan bu hasletlerin açığa çıkmasına mani olan şey ise tüm Asya toplumlarının aralarında olması gereken dayanışmayı tahakkuk ettirmemektir.

Kuşkusuz *İctihad* dergisi ile *Sırat-ı Müstakim* dergileri arasındaki yaklaşım farkına yol açan birtakım kabuller bulunmaktadır. Mesela, tabloda yer alan kavramlarda açıkça görülebileceği gibi *İctihad* çevresinde İslam ümmetine dair belirgin bir karamsarlık ve tarihî arka planı değersizleştirme var iken *Sırat-ı Müstakim* çevresi Şarki İslam'ı büsbütün olumsuzlamamaktadır. Dahası *Sırat-ı Müstakim* yazarları Osmanlı'yı tüm İslam toplumlarının istinadgâhı olan bir iç kale olarak değerlendirir. Onlara göre Asya yeniden doğmuştur. Japonya bir güneş parlaklığı ile ortaya çıkmış, Türk kavmi de parlamakta, yükselmektedir. Müslümanların parlak geçmişine atıf yapan dergi, aynı zamanda mevcut zillet hâline kendi yapıp etmelerinin bir sonucu olarak maruz kalıldığını ifade etmekle esasen Müslümanların dün olduğu gibi bugün de parlak bir medeniyet inşası gerçekleştirebileceği de ima etmektedir. Dergi dünkü başarıyı Müslümanların kendi elleri ile inşa ettiklerini bugün kabristanı andıran bu çöküşü de yine kendi yapıp etmelerinin bir sonucu olarak görmeyi önemsemektedir. Nitekim onlara göre adaleti, müsavata, hürriyeti Şark'ta her yerde görmek hâlâ mümkündür. Yapılması gereken bazı Müslümanlarda bulunan adanmışlık ve feragati yaygın hâle getirmektir.

Tablo 4. 7: Dergilerin Garb Medeniyeti Hakkındaki Görüşleri

Başlık	<i>İctihad</i>	<i>Sırat-ı Müstakim</i>
Garb Medeniyetine Bakışı	Medeniyet-i hazıra bir seyl-i huruşandır ki mecrasını Avrupa kıt'asında açmıştır; önüne gelen her mevaniyi bakemal-i şiddet zir ü zeber eder. Avrupa bir tefevvuktur, Avrupa'ya muhabbet etmek ilim ve terakkiye, maddi ve manevi kuvvetlere muhabbet etmektir. Avrupa bizim hocamızdır. Müslümanlara bir hayat-ı taze vererek alem-i İslam'ı inkıraz-ı külliden kurtarmak için en müessir tedbir Batı gibi olmaktadır. Kurtuluş noktamız olacak bir medeniyete ve sağlam bir hakimiyete sahip olalım istiyorsak, mütemeddin, müterakki, sanayikar, şedid'uz-azm, sahib-i fazilet ve irfan olan Garb toplumlari gibi olmalıyız. Avrupa sömürgeci ve ahde vefası olmayan, dostluğuna güman olunamayacak bir medeniyettir. Medeniyet-i hazıranın, medeni olmayanlara merhameti yoktur. Bu medenilerin dostlukları yalnız imtiyazlar koparmak, siparişler almak gayesine matuftur. Avrupa'ya muhabbet, tasavvur edebileceğim en kötü şeydir. Japonya elde etmiş olduğu kuvvet ve celadetini Avrupa'ya hasım olmaktan alıyor, İnsanlığın yaşadığı bu devre "hayvaniyet devresi"dir. Kuvvet hakka üstün gelse, ondan önde gelse de, hakkı temsil edemez. Biz bunu böyle biliriz. Fakat kuvvetin hakla benzeşebildiğini bize göstermeye çalışıyorlar. Bu değerlendirme bir bütün olarak Avrupa ve Avrupalılık fikriyatına değil, Avrupa'nın "müsta'merat, emperyalizm ve mali ve iktisadi sergüzeştler arkasında dolaşan hükümetleri"ne yöneliktir.	Avrupalılar, milletlerinin istikbali için her şeyi feda ederler. Bazı vakitler içerimize girerek garazkarane bir nazarla ahvalimizi tedkik ederek vücuda getirdikleri eserleri kendi milletleri içerisinde neşrederler. Hem bizi terzil ederler, hem para kazanırlar. Vakıa bugün Avrupa ilim nokta-i nazarından haiz-i kemaldır. Lakin ahlak cihetiyle insanlığa yarar bir hayrı yoktur. Avrupa medeniyetinden bize fayda yok. Avrupa mütecavizdir. Yirminci asır medeniyeti diye alemin gözünü boyamaya çalışıyorlar. Avrupa'dan müsavat beklemek safdilliktir. Garb devletleri, memalik-i İslamiyenin mukasemesine, Hilal'in Salib'e terk-i mevki' etmesine karar verdiler; gizli gizli ittifaklar akd ettiler. Tasavvurlarını meydana koymak için bahane aramaya ve fırsat beklemeye başladılar. Bekledikleri zaman gelince efkar-ı umumiyye-i beşeriyeti çeşitli yaldızlı sözlerle, yalancı da'valarla aldatmaya kalkıştılar: Kimi himaye-i Nasraniyet, kimi neş-i medeniyet bahaneleriyle ortaya atıldı. Bu vesilelerle şarkın birçok memalik ü emsarinı yuttular. Avrupa devletlerinden hiçbirine düşman değiliz. Fakat hiçbirisini de sevmeyiz. Avrupalılar şarka gezdikleri zaman insaniyet namını pek çok söylerler. Bütün maksadları medeniyeti, insaniyeti neşirdir! Ama kendi memleketlerinde ne insaniyet var, ne medeniyet. Garblılar canavardan yırtıcı, kaplandan fırsatçı, celladdan vahşi bir düşmandır. Onların medeniyeti bir "medeniyet-i kazibe"dir. Bizim garba karşı hissettiğimiz mubaadat, asla cehalet ve hurafelerle şekillenmiş inançlara sahip olmamızdan değil, Avrupa'nın bize çeşitli şekillerde izhar ettiği husumet-i daime ve mütemadiyeden kaynaklanmaktadır. Bunları buğz ve düşmanlık için değil, bir arada yaşamaya mecbur olduğumuz Garblılarla tanışmak ve anlaşmanın imkânlarını görmek için söylüyoruz.

Tablo: 4.6. ile Tablo 4.7.'de yer alan ifadeleri dikkate alarak diyebiliriz ki iki derginin İslam medeniyeti hakkındaki yaklaşım farkı olduğu gibi Garb değerlendirmelerinde de bir yaklaşım farkı görülmektedir. *İctihad*'ın galip ve gelişmiş yegâne medeniyet olarak Garb tasavvuruna karşılık *Sırat-ı Müstakim* meseleyi yine pek çok boyutuyla değerlendirmektedir. Esasen *İctihad* dergisinde de Garb'a dair iki farklı yaklaşım bir süre birlikte dergide yer almışsa da A. Cevdet ile C. Nuri bu farklı yol tutuşları sebebiyle yaşanan sert tartışma sonucunda C. Nuri dergiden ayrılır. Abdullah Cevdet'in Garb'ı ilim ve terakkiye, maddi ve manevi kuvvetlere sahip üstün bir medeniyet gördüğü açıktır. Ona göre Avrupa bizim hocamızdır. Müslümanlar olarak yeni bir hayat inşa etmek ve âlem-i İslam'ı inkıraz-ı külliden kurtarmak için alınabilecek en etkili tedbir Batı gibi olmaktır. Zira Batı medenileşmiş, gelişmiş, sanayisini oturtmuş, güçlü bir azme, fazilete ve irfana sahiptir. Osmanlı kurtuluşu için dayanacağı bir medeniyete ve sağlam bir hâkimiyete sahip olmak istiyorsa Garb toplumları gibi olmaktan başka bir çıkış yolu bulamayacaktır.

İctihad'da Avrupa'nın diğer bir yüzüne vurgu yapan yazılar ise onun sömürgeci ve ahde vefası olmayan, dostluğuna güman olunamayacak bir medeniyet olduğu dile getirilir. Bu yazılarda merhametsiz bir medeniyetin mümessilleri olan Avrupalıların yalnızca imtiyazlar koparmak ve ürünlerini sattıkları bir pazar hâline getirmek için iyi ilişkiler kurduklarına dikkat çekilir. Bu sebeple Avrupa'ya muhabbet beslemek şöyle dursun onun bir hasım olduğu bilincini diri tutmak gerekmektedir. Zaten Japonya'nın elde etmiş olduğu kuvvet ve celadet de Avrupa'yı hasım bilmesinin bir neticesidir.

İnsanlığın yaşadığı bu devreyi “hayvaniyet devresi” olarak kavramlaştıran bu yaklaşıma göre, kuvvet hakka üstün gelse de hakkı temsil edemez. Fakat Garb medeniyetinin mümessilleri kuvvetin hakla benzeşebildiğini bize göstermeye çalışıyorlar. Ne varki dergide yer bulan bu eleştirel tutum bir bütün olarak Avrupa ve Avrupalılık fikriyatına değil Avrupa'nın “müsta'merat, emperyalizm ve mali ve iktisadi sergüzeştler arkasında dolaşan hükûmetleri”ne yöneliktir. Bu sebeple bir yanıyla kendi içinde çelişik görünen bu iki farklı yaklaşım nihai olarak Garb'ın bir mihrak olarak algılanması noktasında bir sorun teşkil etmemektedir.

Sırat-ı Müstakim dergisinde de Avrupalıların iki farklı yüzüne dair değerlendirmeler yer almaktadır. Bir yandan kendi milletlerinin istikbali için her şeyini feda eden bir diğerkâmlık ve ilim nokta-i nazarından haiz-i kemal bir dünya öte yandan da içimize girerek garazkârâne bir nazarla ahvalimizi tedkik ederek vücuda getirdikleri eserleri ile bizi aşığılayan ve bunu para kazanmanın aracı yapan bir ahlaksızlık bir arada varlığını sürdürmektedir. Dergi yazarlarına göre “yirminci asır medeniyeti” diye âlemin gözünü boyamaya çalışan dünya böylesi çelişkilerin bir bileşimidir. *Sırat-ı Müstakim*’e göre Avrupa’dan başkalarına eşit muamele yapan bir tutum beklemek safdilliktir. Zira onlar elde ettikleri tüm imkânları İslam ülkelerinin bölünmesine, Hilal’in Salib’e terk-i mevki etmesine karar vermiş bulunmaktadır. Bu bağlamda kendi aralarında gizli gizli ittifaklar yapmış, amaçlarını gerçekleştirmek için bahane aramaya ve fırsat beklemeye başlamış bulunmaktadırlar. Bekledikleri zaman gelince de kamuoyunu çeşitli yaldızlı sözlerle, yalancı davalarla aldatmaya kalkışıyorlar. Bunu bazıları Hristiyanları himaye etmek bazıları da medeniyeti yaymak bahaneleriyle yapmaktadırlar. Esasen Avrupalıların yaptığı birçok Doğulu beldeyi ve ülkeyi bu yolla işgal etmekten ibarettir.

Sırat-ı Müstakim yazarları Avrupa devletlerini sevmeme gerekçelerini onların bu sömürgeci tutumuyla açıklamaktadırlar. Bu durumu Avrupa devletlerinden herhangi birisine düşmanlık olarak değerlendirmemek gerektiğini belirten yazılarda Garblılar canavardan yırtıcı, kaplandan fırsatçı, celladdan vahşi bir düşman olarak tasvir edilier. Ve nihai hüküm şu şekilde verilir: “Onların medeniyeti bir ‘medeniyet-i kazibe’dir.”

Dergi yazarlarına göre Garba karşı hissettikleri mesafet, asla cehalet ve hurafelerle şekillenmiş inançlara sahip olmaktan değil Avrupa’nın kendilerine karşı çeşitli şekillerde izhar ettiği sürekli düşmanlıktan kaynaklanmaktadır. Bu değerlendirmelerini de “buğz ve düşmanlık için değil bir arada yaşamaya mecbur olduğumuz Garblılarla tanışmak ve anlaşmanın imkânlarını görmek için söylüyoruz” şeklinde temellendiren dergi yazarlarının bu tutumu ile *İctihad*çıların Garbı tutumu arasında kendi ve başkasına dair köklü bir değerlendirme farkı olarak görmek gerekir. Zira *İctihad* çevresi kendini “şükrüzar bir şakird”, Garb’ı da “hoca” olarak değerlendirirken *Sırat-ı Müstakim* yazarları Garb ile kendi aralarında olması gereken ilişkiyi “eşit” iki muhatap ilişkisi olarak görmektedirler.

Kuşkusuz bu değerlendirmelerin her biri muhataplarla sürdürülmesi öngörülen ilişkinin niteliğini de etkilemektedir. *Sırat-ı Müstakim* yazarlarının Japonya'yı hem istifade edilecek hem de katkıda bulunacak bir kültür havzası görmesi bu durumu yansıtan çarpıcı bir örnektir. Bu yüzden kullandıkları kavramları, ilgili fikir muhitlerinin nasıl bir kendilik ve muhatap algısına sahip oldukları kadar nasıl bir gelecek tahayyülüne sahip oldukları hususunda da okumamız mümkündür.

Tablo 4. 8: Dergilerin Şark'ın Şarklı Diğer Milletlerle İlişkileri Hakkındaki Görüşleri

Başlık	İctihad	Sırat-ı Müstakim
Şark'ın Şarklı Diğer Milletlerle İlişkisi	Doğrudan Avrupa'nın sömürsüne, işgaline ve nüfuzuna maruz kalmak ya da böyle bir tehdit altında olmak hasebiyle tüm Şark ortak bir kaderi paylaşmaktadır. Cehalet, fesat, ahlaki zaaf ve nifak, fakirlik ve mesekenet, hastalıklar, taassub, zayıflık ve mazlumiyet hâli tüm bu halkları Garb karşısında ortak bir kadere mahkum etmektedir. Şarkın behemehâl dönüştürülmesi, diğer bir ifade ile Batılaştırılması gerekir. Doğulu niteliklerden sahip çıkılabilecek şeyler de olsa olsa ancak Japonya modelinde gözlemleyeceğimiz tarzda bir telif olabilir. Zira Japonya hem kılıç hem meşale taşıyıcıdır. Zorbalara, küstah müstevililere karşı kılıç, ezilenler, zıyasızlıktan solan ve ölenler için ise meşale. Takip edilecek şayan-ı takdir bir misaldir. Japonların başardığını Osmanlı da başarabilir. Japonya tecrübesinden doğrudan faydanlanmanın imkânlarını artırmak için gerek siyasi gerek eğitim yoluyla irtibatların artırılması gerekmektedir.	Asya doğarsa ilmen, insaniyeten, medeniyeten doğar ve böyle doğmalıdır. İlm-i insaniyyet, medeniyet-i akvamın rehber-i hareketi olursa akvam arasında siyaseten tezat da olmaz. Zayıf düşmüş olan Asya milletleri ile bu minvalde kurulacak münasebetle Avrupa ve Rusya gibi mütehakkim devletlerin gazabını izale etmek mümkün olabilir. Japon güneşi parlaktır, buna mukâbil Türk kavmi de sönük değildir, o da parlamakta, yükselmektedir. Yani Asya'yı nûr-ı ziyâ ve irfâna gark edecek bu iki kavmin biri şems-i sâid ise diğeri de hilâl-i sâiddir. Osmanlıların Asya'daki vazifesi "temdîn"dir. Fakat bu vazife siyasi bir vazife değil bilakis, sırf ictimai, medenî ve ilmî olmalıdır. Türkler Asya'nın soluk ziyalı hilalidir. Çorak Asya sükkanına hayat verecek olan "gıda-yı ma'nevi-i irfan"ı taşıma sorumluluğu Türklere aittir. Asya akvamı ile Türkler arasında bir "rabita-i ruhiyye" bulunmaktadır. Bu rabita sebebiyledir ki Türkler ve Japonlar sahip oldukları yüksek medeniyet seviyesini Asya akvamına da taşıyabilirler. Bu onların ictimai, medeni ve ilmi "temdîn" sorumluluğudur. Bu başarılabilirse, Asya akvamı arasında siyaseten de bir uyum sağlanabilecektir.

Tabloda yer alan ifadeleri dikkate alarak dergilerin Şark milletleri ile ilişkiler hakkındaki görüşleri arasında kısmi yakınlık olsa da temelde ciddi yaklaşım farklarına sahip olduklarını söyleyebiliriz. Mesela, *İctihad* dergisinin ana çizgisine göre, Doğu behemehâl dönüştürülmesi diğer bir ifade ile Doğu olmaktan çıkarılarak Batılılaştırılması gereken bir dünyadır. *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarlarına göre ise özellikle Osmanlı ve Japonya ile ilgili iyimser gelişmelerin yaşandığına dair bir algı bulunmaktadır. Üstelik bu algı, bu milletlerin sadece Avrupa ile kurdukları ilişkilerden elde ettikleri kazanımlardan değil tarihî-kültürel miraslarından dolayı oluşmuş görünmektedir. Nitekim Japonya ve Osmanlı için ifade edilen “temdin” vazifesinin siyasi değil sadece ilmî, ictimai ve medeni bir vazife olduğuna dair vurgu, bu milletlerin sömürgeci olmadığı kabulüyle anlam kazanabilir. Ki bu haslet onların tarihî mirası olarak var olmuştur.

*İctihad*cılarda ise Osmanlı Müslümanlarının Doğulu niteliklerinden sahip çıkılabilecek bazı hususiyetler olsa da bunlar Japonya modelinde gözlemleyebileceğimiz tarzda bir telif yoluyla Garb ile ilişkilerde değerlendirilebilecek şeyler olabilirler daha fazlası değil.

İki derginin Japonya’ya yaklaşımları arasında bir benzerlik görünüyor. Ne var ki *İctihad* Japonya’yı model alınması ve dayanışma yapılması gereken bir ilişki esasına göre değerlendirirken *Sırat-ı Müstakim* bir yandan istifade edilmesi ve dayanışılması gereken diğer taraftan da İslami tebliğe muhatap bir toplum olarak Japonya’yı değerlendirmektedir.

Şarklı milletler ile ilişkilere verilen değer bakımından *Sırat-ı Müstakim* dergisi yazarları *İctihad* yazarlarından farklı bir değerlendirme yapmaktadırlar. Dergide yer alan yazılarda Garb devletlerinin İslam ülkelerini bölerek Hilal’in yerine Haç koymaya karar verdikleri ve bu amaçla aralarında gizli ittifaklar yaptıkları ifade edilmektedir. Avrupalıların bu amaçlarını gerçekleştirmek için uygun bir zamanı bekledikleri, bekledikleri zaman gelince de dünya kamuoyunu çeşitli yaldızlı sözlerle, yalancı davalarla aldatmaya kalkıştıkları dile getirilmektedir. Avrupa devletlerinin kimi Hristiyanları himaye etmek kimi de neşr-i medeniyet bahaneleriyle tezvirat yapmayı âdet edindikleri belirtilmektedir. Bu yöntemler aracılığıyla Şark’ın istila edildiği anlatılır.

Buna rağmen Avrupa devletlerinden hiçbirine düşman olmadıklarını dile getiren dergi yazarlarına göre Avrupalılar söylemde insaniyet namını pek çok söylerler, bütün maksadları medeniyeti, insaniyeti yaymaktır ama kendi memleketlerinde ne insaniyet var ne medeniyet.

Yazılarda Garb'a karşı Müslümanlar olarak hissedilen uzaklığın asla cehalet ve hurafelerle şekillenmiş inançlara sahip olmaktan değil Avrupa'nın çeşitli şekillerde izhar ettiği husumet-i daime ve mütemadiyeden kaynaklandığı bütün bunları buğz ve düşmanlık için değil bir arada yaşamaya mecbur oldukları Garblılarla tanışmak ve anlaşmanın imkânlarını görmek için dile getirdikleri belirtilir.

Sırat-ı Müstakim yazarlarına göre, Şarklı milletler ile ilişkiler en az Garb ile ilişkiler kadar önemlidir. Osmanlıların bir ayağının Avrupa'da diğer ayağının da Asya'da olmasını gerekçe gösteren yazarlar Osmanlıların vazifesinin “temdin” olduğunu ve fakat bu vazifenin siyasi bir vazife değil “sırf ictimai, medeni ve ilmî” bir vazife olduğunu ifade etmektedirler. Dergi yazarları Osmanlı'yı “Asya'nın soluk ziyalı hilali” olarak tanımlamaktadırlar. Bu sebeple de *Sırat-ı Müstakim* çevresi Osmanlıların Asya'daki vazifesine özel bir önem atfetmektedir.

Dergide Asya sükkanına hayat verecek olan asıl ihtiyacın “gıda-yı ma'nevi-i irfan” olduğu ifade edilir ve bu gıdayı taşıma sorumluluğun da Osmanlı'ya ait olduğu belirtilir. Asya akvamı ile Türkler arasında bir “rabıta-i ruhiyye” bulunduğunu belirten, Türklerin ve Japonların sahip oldukları yüksek medeniyet seviyesini Asya akvamına da taşıyabileceği gündemleştirilir. Onlara göre bu vazife, Türkler ile Japonların ictimai, medeni ve ilmî “temdin” sorumluluğudur. Bu başarılabılırsa Asya akvamı arasında siyaseten de bir uyum sağlanabilecektir. Bu uyum oluşturulamadığı sürece Garb sömürgeciliği karşısında bir çözüm bulunamayacağını dile getiren yazılarda Asya ancak “ılmen, insaniyeten, medeniyeten doğar ve böyle doğmalıdır.”

Tablo 4. 9: Dergilerin Şark’ın-Garb ile İlişkileri Hakkındaki Görüşleri

Başlık	İctihad	Sırat-ı Müstakim
Şark’ın Garb ile İlişkisi	Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle, dikeniyile isticnas etmekten başka çare yoktur. Bizim karşımızda muazzam bir medeniyet var. Bu medeniyet zalim olsun, rahim olsun, iyi olsun, fena olsun biz bu medeniyetin karşısında mustahkem bir mevki almaya aynı silahlarla, aynı neticelere varan usullerle müsella ve mücehhez olmaya mecburuz.” Avrupa ile Osmanlı Müslümanları arasındaki münasebet kuvvet ile zaif ve ilim ile cehl aralarındaki münasebet demektir. Zira Avrupa bir tefevvuktur. Bu sebeple Avrupa’ya muhabbet etmek ilm-ü terakkiye, maddi ve manevi kuvvete muhabbet etmektir. Öyleyse Osmanlı Müslümanlarına düşen rol Avrupa’nın çalışan ve şükürgüzar bir şakirdi olmaktır. Zira biz onlara ihtiyarımızla dost olmazsak onlar bizi kendilerine dost veyahut zirdest edecekler.	Her şeyde şu esas bizim için daima nazar-ı itinada tutulmalıdır: Medeniyet-i Şarkiyeye ve İslamiyemiz’i ihya ve muhafaza... Şark ile Garb arasındaki mesafe ba’del maşrikayn olmakla beraber vakıa bugün Avrupa ilim nokta-i nazarından haiz-i kemaldır. Bunu kimse inkar edemez. Lakin ahlak cihetiyle insanlığa yarar bir hayrı yoktur. Gülü koparmalı fakat dikenlerden eli korumalı. Bizim Avrupa’ya karşı vazifemiz ateşe karşı vazifemiz gibi olmalıdır; icab eden harareti almalıyız, lakin içine girmemeliyiz; çünkü yanarız. Lakin Garbta bir bedayi-i edebiye var ki lisanımıza naklî üdebamız için âdeta farz-ı kifayedir. Her milletin kendine mahsus bir tarz-ı âdeti, bir tarz-ı ma’îşeti vardır; bu konularda Müslümanların Avrupalılara ihtiyaçları yoktur. Zaten Avrupa’da cari olan birçok adet İslam’a da uymazlar. Fakat ilimler ve teknik herhangi bir kavmin kendine mahsus değildir; binlerce tecrübe ile vücud bulmuş ve çeşitli milletler arasında yaşanan etkileşimin semeresi olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple de herhangi bir milletin başka milletlerin elinde bulunan bu türden birikimleri alması gayet tabiidir. Garb’dan alınması gereken de zaten “yalnızca fen”dir. Onun da sonradan ortaya çıkan bir icad ya da ihtiyaca karşılık gelmesi gibi bir zemininin olması gerekmektedir; yoksa Garb’ın ahlaki çürümüşlüklerine Müslümanların ihtiyaçları yoktur. Moda olduğu için bir şeye rağbet göstermemek gerekir.

Hâlihazırda Doğulu bir toplum olarak Osmanlı Müslümanlarının sorununu kendi ataletleri, kendi cehaletleri, kendi fakirliği, taassubu, göreneğe körü körüne bağlılığının sonucu olarak gören *İctihad*çılara göre asıl hasm-ı canımız Garb değil bu hasletlerdir. Bu yüzden de Avrupa ile bizim aramızdaki münasebet kuvvet ile zaif ve ilim ile cehl arasındaki münasebet demektir. Zira Avrupa bir tefevvuktur. Avrupa'ya muhabbet etmek ise ilm-ü terakkiye, maddi ve manevi kuvvete muhabbet etmektir. Bu yüzden Garb ile sürdürülmesi gereken ilişkilerde Osmanlı Müslümanlarına düşen rol Avrupa'nın çalışkan ve şükürgüzar bir şakirdi olmaktır. Çünkü *İctihad*çılara göre “Biz onlara ihtiyarımızla dost olmazsak onlar bizi kendilerine dost veyahut zirdest edecekler.” Bu sebeple ister “husumet” isterse “muhabbet” gereği olsun Garb medeniyetine dâhil olmaktan başka bir yol yoktur.

Garb ile ilişkilerde seçici bir tutum belirleyen *Sırat-ı Müstakim* yazarlarına göre hayat tarzı ile ilim ve teknik alanını birbirinden ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Zira her milletin kendine mahsus bir tarz-ı âdeti, bir tarz-ı ma'îşeti vardır; bu konularda Müslümanların Avrupalılara ihtiyaçları yoktur. Zaten Avrupa'da cari olan birçok aâet İslam'a da uymazlar. Her inanç kümesinin kendine mahsus âdetleri, ahlak ve maişetleri olur. Zaten Garb'ın ahlaki bir çürüme içinde olduğu, bu yüzden de sırf moda olduğu için onlardan gelen şeylere rağbet göstermenin yanlış olacağı ifade edilmektedir. Fakat *Sırat-ı Müstakim* çevresine göre ilimler ve teknik herhangi bir kavmin kendine mahsus değildir, binlerce tecrübe ile vücut bulmuş ve çeşitli milletler arasında yaşanan etkileşimin semeresi olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple de herhangi bir milletin başka milletlerin elinde bulunan bu türden birikimleri alması gayet tabiidir. Nitekim daha önce de alıntıladığımız ifadelerle söylersek dergi yazarları Garb ile Müslümanların ilişkilerini “kaderin yan yana imrar-ı hayata mahkûm ettiği ve binanaleyh tanışmak ve anlaşmak hususunda aynı kaideye mecbur ve melzum eylediği iki kısım-ı azim-i beşer” olarak görmektedirler. Bu kavrayışa istinaden yapılması gereken “münasebat-ı adiiye-i tabiiyyenin teessüsüne mani' olan hatar-nak hataları cerh ü ibtal” etmek için çaba göstermektir.⁵⁹²

Bu değerlendirmede de görülebileceği gibi, *İctihad* dergisinin aksine *Sırat-ı Müstakim* çevresi “kendi olma”yı ve “kendi kalma”yı ihmal edilemez bir esas olarak

⁵⁹² S. H. Paşa, **a.g.m.**, C. 4, S. 90, s. 213.

benimsemektedir. Dergi yazarlarına göre Garb ile İslam medeniyetleri açıkça farklı iki dünyadır ve fakat “kendi olmak” başkaları ile irtibat kurmaksızın ve etkileşimde bulunmaksızın yaşamayı gerektirmez. Başkalarını farklı veçheleri ile değerlendiren bir yaklaşımla ihtiyaç görülen, eksikliği bilinen hususlarda onların kemallerinden “istifade etmek”te herhangi bir beis yoktur. Bu yaklaşıma göre kendimizde kemaller bulunabileceği gibi noksanlar da bulunabilir. Keza başkalarında da noksanlar olabileceği gibi kemaller de bulunabilir. Mesele eşyayı kendi bağlamında anlamak ve ona “tevfik-i hareket”te bulunmakla ilgilidir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

“İnsan fi hadd-i zatihi hayvan-ı natık olmakla beraber
celb-i menfaat ve def-i mazarrat
ve hubb-i nefis ve da'ie-i teferrüd ve meyl-i tefevvuk
hasail-i gariziyyesiyle mütehallık
ve şehvet ve gazab ve hiss-i intikam ve batş-ı teğallüb
gibi sıfat-ı behimiyye fitrat-ı asliyyesinde merkurz olmasıyle
bunca muhtelifü'l-menafi ve't-tıba'
ve mütebayinü'l-efkar ve'l-evza'
halkın bir mahalde ictima'ı muamelatda niza-u-fez'i da'i olarak
"el-hükmü li men ğalebe" kaidesince kebir sağıri ve gani fakiri
ve kavi zaifi mahv-ü-ifna eylemesi kavanin-i tabiiyyeden olmakla beraber
beyne'l-efrad vuku bulan muhasemat
ekseriya müntesib oldukları kavm-ü-kabile ve
hey'at-ı ictimaiyyeye sirayetle ve “inne'l-harbe evvelehu kelim” müfadinca
münazaat-ı lisan mukaraat-ı sinana badi ve birçok muharebat ve mukatelata müeddi olarak
nizam-ı alem muhtel ve kargah-ı kevn muattal olması bedihi bulunduğundan
Cenab-ı nesaksaz-ı nizam-ı kainat hıfz-ı hayat-ı alem ve men'-i teaddiyat-ı efrad-u-ümem için
“inni ca'ilun fi'l-ardi halifeten” nass-ı celili ile makam-ı hilafet-i mukaddeseyi tesis
ve her ferdin leh ve aleyhindeki hukuk-u mütekabileyi
enbiya-yı izam üzerine nazil olan suhuf ve kütüb-i mukaddese ile tayin ve tebyin ederek
bu suretle şerai' ve edyan ruy-i zeminde teessüs ve hükumat-ı meşrua teşekkül eylemiştir.
İşte bu suretle *hıfz-ı nizam-ı alem ve tehzib-i ahlak-ı ümem* için nazil olan şerai ve edyan
esasen ceng-ü-cidal ve harb-ü-kıtalı men için vaz' ve tesis buyurulmuş
ve min gayri hakkın bünye-i insaniyyeyi ifna ve tahrib
veya emniyet-i umumiyeyi ihlale tesaddi edenler için
dünyada kısasen katl-ü-idam ve zincir-bend olarak habs
ve müebbed ve muvakkat amal-i şakka ile iştiğal gibi mücazat-ı terhibiyye ve
ukbada nar-ı cehennemde muhalled olmak suretiyle
en şedid ceza ve en büyük azab-ı elim va'd eylemiştir.”

Mardinizade Arif

(Suret-i İnkısam-ı Milel-ü-Akvam)

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa devletlerinin tazyiki, tahakkümü ve modernist dünya görüşünün meydan okumaları karşısında Müslüman âlimler ve entelektüeller İslami düşüncenin endüstriyel ve kapitalist meydan okuma öncesinde sahip olduğu kavramların ve yöntemlerin kifayetini tartışmaya başladılar. Farklı iki dünyayla irtibat hâlinde olma süreci, bir yandan bu geleneksel kavram ve yöntemlere asırlarca kaynaklık eden Fıkıh'ın kapsayıcı etkisini sınırlamaya diğer yandan da alternatif kavram ve yöntemler sunan Batı sosyal bilimlerinden istifade imkânlarını ciddiye alan bir dili içselleştirmeye yol açıyordu. Böylece kendini ve başkasını yeniden tanımlamak ihtiyacı duyan Müslümanların düşünce dünyasına kadim İslami ilim geleneğinin kavramlarına ek olarak yeni bazı kavramlar girdi. Mesela,

Müslümanlar kendilerinin ve muhataplarının coğrafi-siyasi birliklerini tanımlamak için *İslam*, *darü'l-harb* ve *darü's-sulh* gibi kavramlar kullanıyorlardı. Benzer şekilde insanların kimliklerini de *ehl-i kitab*, *zımî*, *harbî*, *ehl-i İslam* gibi kavramlar vasıtasıyla belirli bir epistemik sistem dâhilinde kullanıyorlardı. Ancak 19. yüzyıl boyunca modern bilgi sisteminin ürünü olarak teşekkül eden kavramlardan etkilendiler. Doğu-Batı kavramlarının kimlik tanımlayıcı bir muhteva kazanması da işte bu zeminde gerçekleşti. Bu çalışmanın odağı da II. Meşrutiyet dönemi Türk düşünürlerinin bu iki kavram çerçevesinde kendilerini ve muhataplarını nasıl tanımlandıklarını açıklığa kavuşturmasıdır.

Ahmed Hamdi Tanpınar, Osmanlı aydınlarının karşı karşıya olduğu bu “eski” ve “yeni” arasında tercih yapmak zorunluluğunun doğurduğu “ikilik”i dönemin en ölümcül realitesi olarak tanımlamaktadır. Tanpınar’ın “eskinin içinde yeniyi arayış” olarak tanımladığı bu yol elbette devletlerin siyasetleri ve aktörlerin konumları ile dönemin kendine has şartları bir bütün olarak anlaşıldığı ölçüde kavranabilir.⁵⁹³ Zira Tanzimat Fermanı ile daha bütünlüklü bir çerçeveye kavuşan reformlarla ulemanın yaşadığı dönüşüm, Osmanlı yönetim şemasındaki “klasik denge”nin yıkılmasına alenen resmiyet kazandırıyor. Oysa seyfiye, kalemiye ve ilmiye arasındaki ‘denge’ klasik Osmanlı yönetim sisteminin temel dayanak noktalarından birisiydi. Yüksek bürokrasi, gücün merkezileşmesi sürecinde Fıkıhî ve ulemayı engelleyici birer unsur olarak algıladığı için bu grubun ber-teraf edilmesini hayati bir mesele olarak görüyordu. Yapılan reformlarla devleti kurtarmanın yolunu sekülerleşmekte, merkezileşmekte ve gittikçe devletin etki alanını genişletmekte arayan yüksek seviye bürokratlara karşı giderek artan bir şekilde sosyal statü kaybına uğrayan ulema arasında yaşanan gerilimin bu zeminle doğrudan ilişkili olduğu açıktır.

Osmanlı devletinin devlet olarak muhafaza edilmesi idealinin gözetilmesinde bir kırılma olmasa da dönemin sorunlarını çözme makamında olan ya da kendisine böyle bir rol biçen hemen herkesin bir ‘arayış’ içinde olduğu görülüyor. Osmanlı aydınının hâlini ‘kendi kabından rahatsız’ olan bir hâl olarak tanımlayan Yahya Kemal’in çarpıcı kavramlarıyla ifade edersek Osmanlı’nın Avrupa ile kurduğu bu yeni ilişkiyi ‘kendinde olmayan’ı ‘uzak’ta yani ‘başkası’nda arama hâli olarak değerlendirmek

⁵⁹³ A. Hamdi Tanpınar, **On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitabevi, 7. Bs., İstanbul, 1988, s. 136.

mümkündür. Ne var ki II. Meşrutiyet döneminin önemli simalarından olan Said Halim Paşa, bu arayışın beyhude bir arayış olduğundan emindir. Ona göre Yahya Kemal'in bahse konu ettiği zümre-i mütefekkiye, 'mahz-ı medeniyet ve kafil-i saadet' olan İslam Medeniyeti ile "Alem-i Histiyaniyet'in gaye, telakkiyat ve temayülat ile ihtiyacatı ve iş bu ihtiyacatın vesait-i istifası sonra da yine bu iki alemin i'tikadat ve telakkiyat-ı ahlakiyesi ve nihayet, tarafeynin zihn ü fikri, memba-ı an'anatı arasında furuk-ı azime bulunduğu"⁵⁹⁴ gerçeğini görememektedir. Bu yüzden de bu zümre kendi değerlerinden kuşkuya düşerek çözümü başka yerde aramaktadır. Paşa bu çözümü başka yerde aramayı '*bir hata-yı fahiş*' olarak değerlendirir.⁵⁹⁵ Çünkü o belirli bir medeniyet havzasında belirli bir ihtiyacı karşılamak üzere tesis edilmiş belirli bir kavram ve kurumun başka bir medeniyet havzasına transferinin gayri kabil olduğunu düşünmektedir. Kuşkusuz buradan hareketle Paşa'nın medeniyetler arasında herhangi bir etkileşim olamayacağını veya olmaması gerektiğini çıkarmamız doğru olmaz. Nitekim o, belli bir bağlamda vücuda gelmiş bir insani tecrübenin başka bir bağlamda da işe yarayabileceğini düşünür ve bunun sınırlarını, imkânlarını ve yöntemini müzakere eder.⁵⁹⁶

Said Halim Paşa örneğinden de anlaşıldığı gibi yenilik çabaları Müslüman âlimlerin ve aydınların katkıları ile sürdürülmüş olmasına karşın onların tümüyle muvafakat ettikleri bir süreç olarak işlemiyordu. En önemlisi, dinî konulara ilişkin meşru konuşma alanı gittikçe ulema sınıfı dışındaki insanların eline geçmeye başlamıştı. Ulemanın gittikçe azalan gücüne paralel olarak açılan boşluğu, gücünü giderek pekiştiren aydın kesimi doldurmaktadır. Ali Suavi'nin '*mevtu'l-ulema*' olarak adlandırdığı bu süreçte yetişen aydınların büyük çoğunluğu, Tanzimat reformlarının bir parçası olarak kurulan okullarda okumuşlardı. Amaçları Müslümanları harekete geçirmek, emperyalizme karşı bir dayanışma oluşturmak ve ilerleme-medenileşme çabalarını meşrulaştırmaktı ve bunu İslami argümanlardan istifade ederek yapıyorlardı. Devleti kurtarmak için pratik çözümler arayan aydın kesimin bu tutumu sonraki süreçlerde de aydınların din ve devlet ile irtibat kurma usullerini ve üsluplarını derinden etkilemeye devam edecektir. Yine de bu durum, aydınların Fıkıhı

⁵⁹⁴ Said Halim Paşa, **İslam'da Teşkilat-ı Siyasiyye**, müt: Mehmed Akif, Sebilürreşad, 26 Şubat-6 Mayıs 1338 (Ankara 1922), C. XIX-XX, s. 493-501; Latin alfabesiyle yayına hazırlayan: Ömer Hakan Özalp, Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, S. 5, Mart 2004, s. 241-258.

⁵⁹⁵ S. H. Paşa, **aynı eser**, s. 244.

⁵⁹⁶ S. H. Paşa, **Buhran-ı Fikrimiz**, İst. 1333, s. 3-15.

büsbütün göz ardı ettikleri anlamında anlaşılmamalıdır. Dönemin ıslah teorilerine bakıldığında görülebileceği gibi aydınlar, muhataplarının muvafakatını alabilmek için Fıkh'ın dilinden istifade etmeye devam ettiler. Buna karşın Fıkıh ile aydınların yeni dili arasındaki gerilim giderek artıyordu. Hem Avrupalı olan ile hem de ulema ile yaşanan gerilimi aşmada bir çözüm imkânı olarak 'ıctihat kapısının açılması' gerektiğine yönelik tartışmaları daha çok da aydınların gündemleştirmesi önemlidir. Çünkü aydınların Fıkh'ın sağladığı meşruiyete ihtiyacı vardı. Aynı zamanda devletin de Fıkh'a ve muhalifleriyle aynı dili konuşan itaatkâr ulema ve aydınların desteğine ihtiyacı vardı. Bu nedenle Fıkıh, son dönem Osmanlı düşünce mahfillerinde şekillenen söylemlerin en belirgin unsuru oldu ve muhtelif tezlerin ifadesinde kullanıldı. Bu durumdan da anlaşılıyor ki Müslüman aydınlar ve âlimler bir taraftan 'yenilenmenin meşruiyetini berirlleme' öte yandan da 'modernleşmeye bir sınır tayin etme' arayışı içinde olmuşlardır.

Ulemanın ve aydınların sistem içerisindeki statülerinde yaşanan bu değişim ile irtibatı da dikkate alınarak, kullandıkları kavramların temsil ettikleri anlam dünyalarına ilişkin tüm değerlendirmelere en azından temkinli bir tutumla yaklaşmamız gerekir. Dahası Paul Ricoeur'un işaret ettiği gibi gittikçe "*vasat bir medeniyet*"in bütün bir dünyayı tasallut altına almaya başladığı zamanımızda bu temkinli hatta eleştirel tutuma daha fazla ihtiyacımız bulunuyor.⁵⁹⁷ Nitekim modernitenin küresel bir olgu hâline gelmesiyle eş zamanlı olarak, Avrupalı olmayan toplumların Batı olarak kavramlaştırılan dünya ile hiyerarşik bir ilişkiye icbar edildiği ve bugünkü düzenin Avrupa'nın kurgulaması sonucunda şekillendiği yaygın olarak konuşulmaktadır.⁵⁹⁸ Bu zemin yüzünden Batı olarak tanımlanan dünyanın dışında kalan toplumların Batı ile ilişkilerinde savunmacı bir düşünme biçimi gittikçe yaygınlaşıyor.⁵⁹⁹ Bundan da öte Avrupa medeniyetini merkeze alan bu kavrayış tarzı,

⁵⁹⁷ Paul Ricoeur, "**Evrensel Medeniyet ve Ulusal Kültürler**" adlı makalesinde bu tehlikeye dikkat çeker ve giderek evrensel ve standart hâle gelen "*vasat bir medeniyetin*" bütün dünyayı tasallutu altına almaya başladığını söyler. Evrensel değerlerin küresel bir nitelik kazanmasını olumlu bir gelişme olarak değerlendirmesine rağmen Ricoeur, modernitenin ürettiği ve yaygınlaştırdığı ve giderek plastik-suni bir nitelik arz eden bu "*vasat medeniyet*"in farklı kültürleri ortadan kaldırmasını, insanlığın karşı karşıya bulunduğu en büyük tehlikelerden biri olarak görür. Bkz. Ricoeur, "**Universal Civilization and National Cultures**", *History and Truth* içinde, Northwestern University Press, Evanston 1965, s. 271-284.

⁵⁹⁸ Bkz.; Şerif Mardin, **Edward Said Oryantalizm ve İslam Çalışmaları** (Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu), İBB Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Yayınları, İst. 2006, s. 11-12

⁵⁹⁹ Osmanlı-Türk modernleşmesi bu nokta-i nazardan incelenebilecek kayda değer bir tecrübedir. Dahası genel bir çerçeve olarak Osmanlı'da modernleşme, devletten tabana yayılan bir Avru-

hiyerarşik bir kültürler tarihi anlayışını temellendirerek “medeniyet”i Avrupa merkezci düşüncenin temel kavramlarından biri hâline getirmektedir.⁶⁰⁰ Öyle ki bu düşünme biçiminin bir sonucu olarak insan topluluklarının geri-ileri, barbar-medeni, Doğulu-Batılı olarak tanımlanması, soyut bir kavramlaştırmanın ötesinde günümüzde somut sonuçları olan bir kavrayış çerçevesine dönüşmüştür. Afrika’dan Güney Doğu Asya’ya, Anadolu’dan Hint alt kıtasına kadar çok geniş bir coğrafyada Avrupa emperyalizmini meşrulaştıran önemli bir kavramsal araca dönüşen mezkûr kavramların bu çerçevede gördüğü işlev Norbert Elias’ın tespitiyle örtüşmektedir. Elias’a göre bu tür kavramlar, Batılı olarak adlandırılan toplumların son iki ya da üç yüzyıl boyunca daha önceki toplumlardan farklı olarak sahip olduğuna inandığı şeyleri anlatmak için kullanılmaktadır. Kendilerini Batılı olarak tanımlayan toplumlar bu kavramlarla kendilerine ait özellikleri ve övündükleri şeyleri ifade etmeye çalışırlar. Onlar, bu kavramlar aracılığıyla kendi teknik gelişmişlik seviyelerini kendi davranış biçimlerini kendi bilimsel bilgi birikimlerini ya da kendi dünya görüşlerini ve daha pek çok şeyi anlatmaktadırlar.⁶⁰¹ Bu düşünme biçimi diğer bütün düşünce sistemlerini ve geleneklerini Avrupa kültürüne uyum gösterdikleri ölçüde değerli gören bir yaklaşıma dayanmaktadır.

Bu yaklaşımın Avrupa dışı tüm dünyada olduğu gibi Osmanlı devletinin serüveninde de önemli yansımaları olduğunu görüyoruz. ‘Eski’yi olduğu gibi korumanın mümkün olmadığı ve ‘yeni’ şeylere ihtiyaç olduğu düşüncesiyle devleti yeniden yapılandırma teşebbüslerinin hız kazanmasının Osmanlı devletinin dış ilişkilerde yaşadığı kuşatmayla doğrudan irtibatı olduğu açıktır. Dahası bu değişimler Osmanlı devlet kadroları arasındaki ıslahat yanlılarının yaşadığı ve bugünden bakıldığında “kolektif bir Osmanlı kimliği inşası”nın tedrici adımları olduğu görülen bir dizi deneyle sonuçlanmıştır. Üstelik bu deneyler sadece bir teknik değişimi değil çeşitli alanlarda dönüştürme olarak nitelenebilecek bir tasarruf değişimini de içeren deneylerdi. Sözünü ettiğimiz bu yenilikleri yapan kadrolar Bab-ı Ali’nin bürolarında doğmuş ve

palılaşma-Batılılaşma olduğu için medeniyet, medenilik ve medenileşme kavramları, 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde Avrupa-merkezci bir bağlamda kullanılmış ve medeniliğin ölçütü genellikle “Vulgar Batılılaşma” olarak tanımlanmıştır. Bkz. İbrahim Kalın, **Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş**, Divan2010/ 1, s. 13.

⁶⁰⁰ İnsanlık tarihini ve durumunu farklı okuma biçimlerine bir örnek olarak Semerkandi’nin “*Letaifu’l-efkar ve kaşiru’l-esrar*” eseri hakkında ilgi çekici bir değerlendirme için bkz. Özgür Kavak, “**Zaman Osmanlı’ya Doğru Akarken: Bir Osmanlı Aliminin Penceresinden Dünya**”, Hece Dergisi, Özel Sayı 24, s. 467

⁶⁰¹ Norbert Elias, **Uygarlık Süreci**, s 73-74

yetişmiş aydınlardan oluşuyordu. Birer bürokrat olarak amaçları daha rasyonel ve etkili bir yönetim tesis etmekte. Fakat bu aydın-bürokrat kesimin kendisinden destek alacağı toplumsal bir sınıf yoktu. Bu yüzden de krizin çözümü için padişahın şahsı dışında ‘birleştirici bir odak’a ihtiyaç vardı. “Birleştirici ilke arayışı” olarak adlandırabileceğimiz bu çabalarla şekillenen cevaplar içerisinde klasik İslami literatürde birebir karşılığı olmayan yeni kavramlarla karşılaşyoruz. Bu bağlamda oluşan farklı söylem tarzlarına, Osmanlı toplumundaki belli başlı sınıflar olan seyfiye, kalemiye ve ilmiye arasındaki iktidar ilişkilerinin değişmesine bağlı ayrışmanın kaynaklarından biri olarak bakmak mümkündür. Ancak bu söylemlerin hemen hepsinde ortak olan şeylerden birisinin ‘birleştirici ortak bir odak’ bulmak diğerinin de bir ‘kamu’ oluşturma çabası olduğunu söyleyebiliriz. Bu kamu oluşturma çabaları bir yandan ‘ümme’ ve ‘vatan’ gibi yeni yahut içerik olarak değişime uğramış kavramlaştırmaların öte yandan da yeni kurumların ortaya çıkmasına yol açtı.

Kuşkusuz “birleştirici ortak bir odak” ve bir “kamu” oluşturma çabalarının en etkileyici belgesi olan Tanzimat Fermanı’nın satır aralarında oldukça yeni ve birbirini tahkim eden birçok kavramla karşılaşmaktayız. “Bi’l cümle teb’a”yı muhatap alan bu metinde, “halkın istidadı”, “devlet ve millet” kavramlarının bir arada kullanılması, Ferman’ın “vatan muhabbeti”ne sevk edeceğine dair beklentiyle hazırlandığını göstermektedir. Metnin genel muhtevasına bakıldığında da padişahın şahsı dışında ‘birleştirici bir odak’ ve bir ‘kamu’ oluşturmaya yönelik “yeni bir söylemi inşa etme”yi hedeflendiğini söyleyebiliriz. Metni hazırlayan Osmanlı elitleri, Batı’nın kendi kültürleri ve inşa etmek istedikleri yeni kültürel kimlikleri ile uyum içinde olduğuna inandıkları bilim ve sanatlarını edinmelerine yardımcı olacak yeni uzlaştırmacı kavramlar yaratmaya çalışıyorlardı. Kuşkusuz Müslümanların bu tutumunun yol açtığı değişiklikler tek başına ne “Doğu” ne de “Batı” olarak tanımlanabilecek olan ama yine de Müslümanların tarihî tecrübelerinin pek çoğu ile Avrupa’nın birçok kültür unsurunu bir arada barındıran nevi şahsına münhasır tezahürleri intaç etti.

Kemal Karpat’ın ‘yeni uzlaştırmacı kavramlar’ olarak adlandırdığı bu kavramların iki özelliğini vurgulayarak meseleye bir ölçüde açıklık kazandırabiliriz.⁶⁰² Kavramların niteliklerinden birincisi, İslami çağrışımları dolayısıyla muhatapların dirençlerini

⁶⁰² Bkz., Kemal Karpat, **a.g.e.**, s. 14.

zeminleştirilmeye yaramasıdır. Nitekim ‘millet’ ve ‘medeniyet’ kavramları gibi Müslümanların zihin dünyasında belli bir karşılığı olan bu türden kavramlar yeni bir hayat tarzını meşrulaştırmaya aracılık etmekteydi. Kavramların ikinci özelliği ise kavramın “nötr” bir mahiyet gösterdiğine dair algıyı pekiştirecek bir izlenim oluşturması dolayısıyla bu kavramın ihtiva ettiği mahiyet ile irtibat kurmanın cevazını ima etmesidir. Nitekim bu süreçle birlikte ‘Doğu’ ve ‘Batı’ kavram çifti gibi herhangi bir inancı ya da eylemi değil bir şeyin fiziki konumunu belirten çağrışımlarıyla dilde yer alan bazı kavramlar tedricen bir inanç kümesini, bir siyasi kimliği ve tüm veçheleriyle birlikte bir hayat tarzını ve medeniyeti tanımlamakta kullanılmaya başlanacaktır. Zira bu durum bir yandan “kendilik” algısında bir tahribat oluşturmaya mani olma öte yandan da bir “seyl-i huruşan” hâlinde üzerlerine gelen “medeniyet-i hazıra”yla makul ve sürdürülebilir bir ilişki dili geliştirmeyi imkânlı hâle getiriyordu.

Oysa bu süreçten önce bu kavramlara yüklenilen anlam gibi kendini ve başkalarını tanımlamada kullanılan ölçütler ve kavramlar da hemen her çağda ve dinde aynı değildi. Örneğin, Osmanlıların ülkeleri, kültür havzalarını, dinî birlikleri ve coğrafyaları adlandırmada istimal ettikleri ifadeler, Doğu-Batı ikileminden farklı bir dil imkânının olduğunu somut bir şekilde göstermektedir. Nitekim Osmanlılar günümüzde Batı olarak kabul edilen coğrafya için *diyar-ı ecnebiye*, *milel-i Hristiyanıye* vb. kavramlar kullanırken kendi toprakları için *memalik-i mahruse-i şahane*, *memalik-i Osmaniye*, *darul-İslam* ve *Osmanlı tebası* olmayan diğer İslam beldelerini de *memalik-i İslamiye* gibi farklı kavramlarla adlandırmıştır. Keza Müslümanlar bir ülkeyi, halkı veya bölgeyi de tek bir kavram ile değil muhatabıyla münasebetinin konusu, niteliği vb. değişkenlere göre farklı kavramlarla ifade edebilmektedirler. Öyle ki Müslümanlar bu dilin verdiği imkânla Müslümanlara karşı savaşıyan gayrimüslimleri *darul-harb*, Müslümanlarla birlikte bir hukuk dairesinde barış içerisinde yaşayanları *zımî* veya Müslümanlardan ayrı ama bir hukuk dairesinde Müslümanların hâkimiyetini kabul eden gayrimüslimini *darul-zimme* başka bir durumda *darul-muvadaa* ile tanımlayan İslam Fıkıh birikimi; Müslümanlarla barış içerisinde ve fakat ayrı bir şekilde yaşayanları *darul-sulh*, Müslümanların hâkimiyeti altındaki yerlere *darul-İslam*, *darul-adl*, Müslümanların hâkimiyeti altında yaşayan ve fakat meşru idareye karşı kendilerince geçerli bir teville başkaldırarak müstakil bir bölge oluşturan Müslümanları tanımlamak için de

daru'l-bağy yahut *daru'l-cevr* gibi muhtelif hâl ve durumlara göre değişen çok sayıda kavramla adlandırabilmektedirler.

Kuşkusuz burada saydığımız ve sayamadığımız her bir durum için farklı kavramlarla tanımlama yapmak, her bir kavramın kapsamına giren insanlarla farklı bir hukuk dairesinde ilişki sürdürmek anlamına da gelmektedir. Osmanlı Müslümanlarının da kullandığı Fıkıh literatürü bize gösteriyor ki bu kavramın çerçevesini şekillendiren ve hukuku belirleyen tek esas muhatabın dini değil aynı zamanda da amelinin niteliğidir. Dolayısıyla da hukuku belirleyen şey, insanların yapıp ettikleri eylemlerin niteliğine göre değişebilmekte, tarihin bir zamanında *daru'l-harb* konumunda ilişki sürdürülen bir gayrimüslim toplulukla başka bir bağlam çerçevesinde *daru's-sulh* fikhî ile ilişki kurmak mümkün olabilmektedir. Keza Müslümanların siyasi hakimiyeti altında *daru'l-İslam* fikhına göre sürdürülen bir münasebet de bir başka durumda *daru'l-bağy* fikhî ile muamele yapılması gereken yeni bir duruma evrilebilmektedir. Bu çok vecheli yaklaşım dikkate alınmadığında güneyde kalan toprakların çoğu Osmanlı hâkimiyeti altında olduğu için yaklaşık yüzyıl önceki *Sırat-ı Müstakim* ve dergilerinde bile *memalik-i İslamiye* ifadesiyle ancak doğudaki ülkeler kastedilmiş olabilecektir. Eğer bu çıkarımımız doğruysa oryantalizmin Doğu olarak tanımladığı yerler aynı zamanda Osmanlıların da doğusu olmaktadır. Oryantalizmin Müslümanların hâkimiyetinde olmayan bölgeleri de Doğu kavramı kapsamında değerlendirdikleri göz önüne alındığında buraların Osmanlıların doğusunda kalan *diyar-ı ecnebiye* içerisinde değerlendirilmesini gerektirmektedir. Bu bağlamda Osmanlıların doğusunda hem İslam ülkeleri hem de gayrimüslim ülkeler bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle Osmanlılar merkez alındığında *diyar-ı ecnebiye* üç parçalı bir yapı olarak ortaya çıkar. Batı, Kuzey ve Doğu'nun bir kısmındaki ülkeler. Bu durumda da Osmanlıların bakış açısıyla Doğu'nun bir bütün olmadığı ortaya çıkar. Keza Osmanlıların Doğu politikalarının da bölgedeki Müslüman ve Müslüman olmayanlarla iki farklı şekilde izah edilmesi mümkündür. Osmanlı'nın başkaları ile ilişkilerini şekillendirmede büyük ölçüde tayin edici bir işlev gören Fıkıh'a göre, Müslüman olmayan ülkelerle ilişkiler de kendi içinde sulh hâlinde bulunan ve sulhun tesis edilmediği ülkeler olmak üzere iki grupta incelenmelidir. Bütün bu değerlendirmelerde Doğu kavramını coğrafi bir yönü işaret eden anlamıyla kullandığımızı göz ardı etmemeliyiz.

Bu kadar farklı değişkenler üzerinden değerlendirilen ve her biri başka bir ilişki doğuran bu bakışı dikkate almayan ve Doğu kavram çerçevesi ile kategorik olarak çerçeveleyen günümüz literatürü bahsi geçen tarihî, dinî, coğrafi ve sosyolojik müktesebatı dikkate almadan bir tanımlama yapmaktadır. Dahası bu küme içerisine konuşlandırılan bir tek topluluğun bile uzun tarihî serüveninin her döneminde dahi aynı sorunlarla yüzleşmediği aynı başarıya sahip olmadığı, dünyanın geri kalanı ile aynı nitelikte ve konumda ilişki sürdürmediği ve hep aynı coğrafi bütünlükte yaşamadığı dikkate alındığında Doğu kavram çerçevesinin, açıklamaktan ziyade “tanımlama” ve “öteki” olarak konuşlandırmaya katkı sunduğu görülmektedir. Bilimsel bir disiplin olarak Şarkiyatçılık’ın etkinlik alanının genişletmek yolunu tercih etmesi de bu durumla alakalı olarak anlaşılabilir. Antik Çağ metinlerinden itibaren kendini “öteki-düşman” ile ilişki üzerinden tanımlama geleneği olan Avrupalı mirası, İslam yerine Doğu dediğinde asıl muhatabı, Doğulu olarak görülen Müslümanlardan ziyade Batılı okur-yazar insanlardır. Bu miras, dil aracılığıyla İslam’ın yüzyıllar süren ‘tehdit’ edici ve ürkütücü gücü yerine daha ehlileştirilmiş Doğu kavramı ile egzotik olanı ‘evcilleştirmiş’ olmayı umuyordu. Böylece Avrupalı Batı’da İslam’ın alımlanışında kullanışlı bir imge olarak Doğu kavramı işlev görecekken Müslüman (diğerleri için de benzer bir şey söylenebilir) Doğulu da Batı kavramı karşısında konuşlandırılmış ve bu kavramlar aracılığı ile kendini ve muhatabını değerlendirmiş olacaktır. Bu durumun ise olsa olsa gerçekliği açıklamak yerine ‘yeniden inşa etme’yi esas alan bir tahrifata yol açacağını söyleyebiliriz. Buna istinaden biz de tezin önceki bölümlerinde Doğu’nun bir mega-kimlik olarak oldukça muğlak bir kavram olduğunu ifade etmiştik. Nitekim bu kavramla Yakın Doğu, Orta Doğu, Uzak Doğu veya daha çok da Müslümanların yer aldığı coğrafyadaki hangi halkı hangi tarihî zamandaki var oluş formunu ya da Budist veya Hinduist Doğu’dan mı bahsedildiğini anlamamız gerektiği belli değildir. Eğer bunların birini veya birkaçını anlamamız bekleniyorsa bu durumda da bu insanları, ortak bir paydaya almamız için hangi gerekçe bizi ikna etmek için kâfi kabul edilebilir? diye sormamız gerekir.

Benzer şekilde bu tasnifin Batı’yı tanımlamak için de bizi bir dizi soruyla karşı karşıya bırakacağı açıktır: Avrupa-Amerika birliğinin büyük müttelikleri olan Orta ve Latin Amerika ülkelerini, Japonya’yı ve Güney Kore’yi bu tasnifte nereye koymak gerekir? Keza Avrupa ‘tek ve bütün’ bir mega-kimlik etrafında hiçbir zaman

var olmamıştır. Dahası Avrupa olarak adlandırılan coğrafyada yer alan toplumların birbirleri ile çatışmaları hiç bitmemiştir. Bu soruların ve tespitlerin de gösterdiği gibi esasında alabildiğince muğlak ve geniş bir çerçeveyi ifadelendiren Doğu veya Batı kavramlarını kullanmak gerçekliği çözümlemeye ve esasını anlamaya değil perdelemeye sebep olmaktadır. Zira Doğu ve Batı kavram çerçevesini esas aldığınızda mezkûr tüm farklılıkları göz ardı ederek Doğu’yu durağan, atalardan aldığı mirasa taassupkarane bir şekilde sahip çıkmaktan ötürü zihnî yapıları katı, dinî ve etnik kimlikler ekseninde yaşayan arkaik toplumlar olarak görmemiz gerekir. Bu özcü yaklaşımın, “Doğu sorunu”nu tanımlayan ırkçı yaklaşımlarla fikri bir akrabalığa sahip olduğu ise göz ardı edilemez. Günümüzde karşı karşıya bulunduğumuz Batı merkezci söylem ile sözünü ettiğimiz bu dil arasında da yakın bir irtibat olduğunu söyleyebiliriz. Avrupa tarihinin özgül şartları içerisinde şekillenen bu dil, tüm insanlık tarihî tecrübesini, Avrupa tarihinin belli bir zaman aralığında ortaya çıkan ihtiyaçlarının şekillendirdiği kavram, yöntem ve analiz birimlerinin imkânlarının parantezine alarak değerlendirmeyi bilimsellik addediyor. Oysa bu tanımlayıcı çerçeve esasen belli kabuller üzerinden yol almaktadır. Farz-ı muhal, bu yaklaşımda insanlığın “barbar” ve “medeni” formlar altında hayat sürdükleri, tarihin mezkûr “medeni” ve “barbar” vasatlar çerçevesinde sürdürdürülen ilişkilerin evrelerinden ibaret olduğu varsayılmaktadır. Oysa yüzyıllar hatta binyıllar boyunca farklı mecralardan akarak gelen bütün bir insanlık tarihini Avrupa’nın belirlediği kategoriler içerisine dâhil ederek imlemek daha sonra da bu imlerin karşılık geldiği varsayılan hayatların birbirleri ile ilişkilerini değerlendirmek büyük ölçüde özcü bir bakıştır ve ideolojik bir temel üzerine bina edilmiştir. Bu sebeple de insanlığın bilinebilir tarihini bu bakışla izah etmenin sağlıklı bir yol olmaktan çok tanımlayıcı ve nesneleştirici bir işlev gördüğünü söyleyebiliriz.

Kuşkusuz Müslümanların ‘kendi’lerine dair tasavvurları tüm bu ilişkilerde onların ‘muhatap’ algılarını da şekillendirmişti. Ancak Müslümanların “kendilik algısı”nın bindörtüüz küsur yıllık tarihin her döneminde bütünüyle aynı kaldığını söyleyemeyiz. Müslümanların Avrupa merkezci bir dünya sistemi oluşmadan önceki dönemlerde, hakikatin evrenselliğine inanmaktan kaynaklanan bir yaklaşımla “din’le ve ortak iyiyle çatışmadığı müddetçe bütün kültür formları mubahtır” ilkesine göre hareket ettiklerini ve muhatapları ile de bu çerçevede bir ilişki tesis ettiklerini dile getirmektedir. Avrupa’nın küresel bir iktidar odağı olduğu ve dünyanın geri kalanı

ile ilişkilerini sömürü temelinde şekillendirmeye başladığı tarihten itibaren Müslümanların da daha çok beka önceliği ile şekillenmiş bir tepkisellik içerisinde muhataplarına yöneldiklerini söyleyebiliriz. Bu tepkisellikte işgallerin, kaynakların yağmalanmasının, insanların köleleştirilmesinin ve tarihin dışına itilmişlik hissiyatına yol açan ruh hâlinin ciddi etkisi olduğun açıkça görülmektedir. Batı'nın Müslümanlar açısından “öteki” hâline gelmesi de bu sürecin bir neticesidir.

Elbette bu iddia Müslümanların hepsinin bir bütün hâlinde Batı'yı öteki olarak gördüğü anlamında değerlendirilemez. Burada Cevdet Paşa'nın Avrupa milletlerine ve devletlerine dair kullandığı kavramların ırk, mezhep, din ve siyaset yapma biçimlerine göre değiştiğini tezin önceki bölümlerinden hatırlayabiliriz. Üstelik bu kavramlarla II. Meşrutiyet döneminin yazarlarının kullandıkları kavramlar arasında da büsbütün radikal bir kopuş olduğu söylenemez. Nitekim Cevdet Paşa'nın halefleri sayılabilecek olan ve tezimizin örneklem alanını oluşturan ve *Sırat-ı Müstakim* dergilerinde yazı yazan kuşak da yakından muhatap oldukları Garb dünyası ile dünyanın geri kalan kısmını ve kendilerini tanımlamak için oldukça geniş bir kavram çerçevesi ile değerlendirdiklerini gördük. Bu çerçevede *Sırat-ı Müstakim* dergisinde Şark ve Garb kavramları ile tanımlanan varlık alanlarına ilişkin kullanılan kavram çeşitliliğinin de gösterdiği gibi dergide yazı yazan tüm yazarların hem kendi(lik) algısı hem de Garb-Avrupa-gayrimüslim algısı tekil bir nitelik göstermiyor. Yazının yazılmasına vesile olan olay, dönemin genel özellikleri, yazıya konu olan mesele, yazarın şahsi özellikleri (mesele, Rusya'nın, İngiltere'nin vb. nüfuzu altında olan veya işgal edilen bir coğrafyadan göç etmiş olması vb.) bu algıyı etkiliyor. Keza bir şeye tepki olarak yazılan yazılardaki değerlendirmeler olaya bağlı olarak değişebiliyor. Mesela, İngiltere ve Fransa muhalif basına imkân sağladığı için takdir edilirken Osmanlı'ya verilen bir ultiatom, bir İslam veya Şark beldesinin işgali vb. olaylar sebebiyle aynı ülke eleştirilebiliyor. Dergide Rusya, Japonya ve Çin'in algılanışı ise büyük ölçüde, bu ülkelerin (devletlerin) sömürgeci Avrupalı devletler ile Müslümanlar arasındaki ilişkileri karşısındaki duruşları ve yahut doğrudan kendileri ile Avrupa arasındaki ilişkilere göre şekillenmektedir. Bu bağlamda Şark kavramı bazen sadece Müslümanları ifade eden bir çerçevede kullanılırken çoğu kez de Avrupa dışında kalan ve Hristiyan olmayan tüm milletleri ifade edecek kadar geniş bir anlamda kullanılabilir. Rusya'nın ise Şark ve Garb kavramları dışında ayrı bir kategori olarak değerlendirildiğini görüyoruz.

Osmanlıları, Osmanlı dışında yaşayan Müslümanları, Avrupalı milletleri ve devletleri, Avrupa dışında yaşayan diğer gayrimüslimleri ifade etmek için kullandıkları kavramlar da dergi yazarlarının meseleleri çok veçheli bir yaklaşımla ele aldıklarını göstermektedir. Mesela, dergi yazarları İslam halifesinin tabiiyetinde olan gayrimüslim tebaaya zulmettiğini söyleyerek hem İslami hem de siyasi gerekçelerle bu uygulamayı eleştirebiliyorken aynı yazarlar, Avrupa ülkelerindeki kimi uygulamaları ise takdir ile anabiliyorlar. Oysa aynı yazarlar, Avrupa sömürgeciliğinin yansıması olan işgalleri, katliamları ve nüfuz mücadelelerini eleştirdikleri gibi Avrupalı milletlerin bazı düşüncelerini ve davranışlarını da ahlaki bir sapma olarak görebilmektedirler.

Hülasa olarak yukarıdaki verilerden hareketle diyebiliriz ki *Sırat-ı Müstakim* dergisinde Doğu ve Batı kavramları veya bu kavramlarla irtibatı olan diğer kavramlar muhatabın dinî aidiyetine, Müslümanlarla ilişkisinin niteliğine, Avrupa sömürüsü karşısındaki duruşuna, teknik gelişmişlik seviyesine ve şahıs-eser eksenine göre değişen bağlamlara göre farklı şekillerde kullanılmaktadır.

İctihad dergisinde yer alan yazılarda ise genel olarak Doğu (Şark) ile ifade edilen dünyayı, özelde de Müslümanları ifade etmek için; Şark, Şarklılar, Âlem-i İslam, İslam Medeniyeti, İslam Devletleri, Türkiye, Medeni Türkiye, Türkler, Türkiye İmparatorluğu, Osmanlı Devleti, Tedenniyat-ı Osmanlı, İstibdat, Diktatörlük, Türkiye'deki gayrimüslimler, Ermeni(ler), İran, Afganistan, Yemen, Arap(lar), Kafkasya, Japonya, Çin, Hindistan, Afrika gibi kelimeleri ve kavramları kullanmaktadırlar. Aynı dergide Batı (Garb) kavramının kapsamına ilişkin olarak; Garb, Garblılar; Hristiyan, Hristiyanlık, Gayrimüslimler, Frenk gibi dinî; Avrupa, Avrupa Medeniyeti, medeniyet-i hazıra, alem-i medeniyet, medeni Avrupa, muazzam İngiliz Milleti gibi müsbet anlama gelen ifadeler ve Kuzey Amerika, İngiltere, Fransa, Almanya vb., ulus-devletleri ifade eden kelime ve kavramlar kullanılmaktadır. *İctihad* yazarlarının da Rusya'yı Doğu ve Batı kavramları dışında üçüncü bir kategori olarak değerlendirdikleri görülmektedir.

Kavramların kullanımında *İctihad* dergisi yazarlarının *Sırat-ı Müstakim* yazarları kadar tutumlarını netleştirmedikleri ve homojen bir tutum içinde olmadıkları görülmektedir. Dergi yazarları muhatabın dinine göre adlandırma yapmakta ve fakat bu kavramlaştırma büyük ölçüde nötr bir ifade formu olarak kullanılmaktadır.

Yazarlar Hristiyan-Bahai, Müslüman ifadelerde olduğu gibi nötr bir veri olarak kimliği tanımlamada dinî bir veri olarak kullandıklarını söyleyebiliriz. Muhatabın işgalci olup olmaması da yazarlarının kavram tercihlerini etkilemektedir. Mesela, hoyrat bir tutum sergileyerek ülkeleri işgal eden ve insanları katleden tutumları sebebiyle Avrupalı işgalciler için “barbarlar” ve istihzai anlamıyla “bu medeniler” gibi ifadeler kullanılabilir. Japonya örneğinde olduğu gibi sömürge siyasetine karşı başarılı olma, dergi yazarlarının olumlu ifade formlarını tercih etmelerini etkilemektedir. Teknik gelişmişlik seviyesi de tanımlamalarda yazarları etkileyen bir unsur olarak görülmektedir. Şahıs-eser ekseninde yapılan değerlendirmelerde ise *İctihad*’ın siyasetine muvafık olan düşünceleri ve eserler veyahut yazarlar olumlu fiil ve sıfatlarla diğerleri ise olumsuz ifadelerle tanımlanmaktadır.

Kanaatimce gerek *İctihad* gerekse de *Sırat-ı Müstakim* dergilerinde yer alan bu kavramlaştırmalar, Osmanlıların karşı karşıya bulunduğu sorunlara istinad eden birer anlama ve cevap arayışı olarak değerlendirilmelidir. Kuşkusuz mezkûr cevap arayışına yol açan ve iktisadi, siyasi, ilmî ve dinî veçheleri olan bu karmaşık sorun yine çok veçheli bir yaklaşımla anlaşılabilir ve cevaplandırılabilir. Verilen tüm cevapların istinad ettiği ortak bir kabul olduğu görülmektedir. Bu kabul ise şudur: ‘Biz’ diye bir şey var ve bu biz varlığı sürdürmek için Batı’dan ‘istifade etmek’ zorundadır. Elbette bu istifadenin mahiyeti ve miktarı ne olmalıdır ki varlığı devam eden şeye hâlâ “biz” diyebilelim sorusunu sorabiliriz. Benzer bir soru devasa bir kuşatmayla karşı karşıya kalmanın doğurduğu bu gerilimi aşmak için nasıl bir yol izlenilmesinin münasip olacağına ilişkin Osmanlı siyaset yapıcılarının ve düşünce çevreleri arasında süren tartışmalara yön vermiş ve bu tartışmalar, bir süre sonra farklı cevapların oluşmasına yol açmıştı. Bahsi geçen cevapları Osmanlı klasik sisteminin referans kaynağı olan Fıkıh ile yeni bilim anlayışlarının etkileşiminin yansımaları olarak da okuyabiliriz. Zira Şentürk’ün de belirttiği gibi yoğun siyasi ve kültürel yeniden yapılanmanın yaşandığı bu dönemde Osmanlı aydınlarının önemli bir kısmı aynı zamanda politik aktör olarak da görev ifa ettikleri için kültürel değişim ile siyaset arasında yoğun bir etkileşim vardı. Bu arayış sürecindeki tavır alışlarda da çok boyutlu yoğun etkileşimin izlerini görebiliriz. Bu içiçelik ve etkileşim, dönemin fikir akımları ile ilgili günümüzde yapılan tasniflerde yaşanan uzlaşmazlığı da etkilemektedir. Bu yüzden mezkûr değerlendirme farklılıkları sadece yazarların öznel tercihleriyle ilgili değil aynı ölçüde değerlendirmeye konu olan düşüncelerin varlık

kazandıkları zeminin özelliği ve eser sahiplerinin eklektik tutumları ile de alakalı bir durumdur. Bu eklektik tutum, Doğu ve Batı kavram çerçevesine ilişkin değerlendirmelerde de görülmektedir.

Edward Said, haklı olarak Doğu ve Batı'nın üretilmiş kategoriler olduğunu söylese de kabul etmek gerekir ki bu kategorileri kabul edilebilir bir çerçevede algılamamıza yol açan zengin bir malzeme oluşmuş bu nedenle de sözü geçen kavramlar günümüzde yaygın bir kabul görmüş bulunuyor. Öyleki on sekizinci yüzyıldan bu yana entelektüel dilde “Batı” ve “Doğu” kavramları artık bir veri olarak yaygın bir kabulle kullanılmaktadır. Dahası geline nokta Tanzimat’tan itibaren günümüze kadar bu kavramlar homojen inanış, tutum ve anlama biçimlerinin tarih dışı kategorilerine dönüşmüş bulunuyor ve bu egemen dil günümüzde Müslümanları da etkiliyor. Oysa başka bir okuma biçiminin mümkün olduğunu önceki dönemin Fıkıh birikimi ve incelediğimiz dergilerin kavram zenginliği bize göstermektedir. Nitekim tezin ilgili bölümlerinde yer verdiğimiz bazı kavramların peş peşe sıralanması hâlinde bile zengin bir çağrışım dünyasının kapısının aralanabileceği farkedilebilir. Üstelik bu kavram zenginliği sadece Müslümanların küresel bir iktidar odağı oldukları dönemlere mahsus bir şey değil ‘intihat asrı’ olarak nitelendirilen dönemlerde de görebileceğimiz bir miras olarak elimizde mevcuttur. Özellikle *Sırat-ı Müstakim* dergisinde ‘kendi’ ve ‘muhatap’ tanımlamalarında kullanılan kavram çeşitliliği bu durumu açıkça gösteriyor.

İncelediğimiz dergilerin temel gündem başlıklarından ve meseleleri çözümlerken kullandıkları bu kavram zenginliğinden de fark edilebileceği gibi, o günden bugüne Türk düşüncesinin gündemlerinde ve çözüm arayışlarında belli bir süreklilik bulunmaktadır. Özellikle *Sırat-ı Müstakim* dergisinin Doğu ve Batı ile günümüzde kastedilen alana ilişkin kullandığı kavramlar ile selefleri Ahmed Cevdet Paşa’nın ve onun da selefi olan Pirizade’nin *Mukaddime* çevirilerinde kullandıkları kavramlar arasında bir kopuş değil içerikleri daha siyasileşmiş de olsa bir kavram sürekliliği olduğunu gördük. Bu nispi değişim bütünüyle yadırganmamalıdır da. Söz konusu değişimi, yoğun bir şekilde işgale ve Avrupa nüfuzuna maruz kalan bir zamanda dilin de bu durumdan etkilenmesi olarak değerlendirilebiliriz.

Yineleyerek ifade edersek “Nasıl Kurtuluruz?” sorusu etrafında şekillenen II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesi varlığını iki ana unsur üzerine kurmuştu. Bu

unsurlardan birisi Avrupalı devletlerin sömürgeci siyasetlerine karşı mukavemet göstermeyi esas alan ‘anti-empyralist tutum’ diğeri ise iç bünyedeki zaafırları anlamlandırma ve tamir etmek için ‘yenilenmenin gerekliliğı’ne olan inançtır. Bu müktesebat, Müslümanların hem egemen Avrupalı paradigma karşısındaki duruşunu belirginleştirme hem de kendi tarihî mirası ile yeniden nasıl irtibat kurması gerektiğı meselesi etrafında şekillenmişti. Bu sebeple bahsi geçen mirası, belli bir dönemde ortaya çıkan ihtiyaçlar çerçevesinde var olmuş ve döneminin soru(n)larına verilmiş cevaplar olarak değerdendirmemiz gerekiyor. Bu bütün içerisinde değerdendirilebilecek cevap arayışları arasındaki farklılıklar ise sözü geçen tespiti büsbütün yanlışlamaz. Ne var ki bu cevaplar içerisinde dönemin ana-akımı olan ve *Sırat-ı Müstakim* dergisi etrafında yoğunlaşan İslamlaşma siyasetinin cevap arayışını, Batıcılardan farklı kılan bir nokta bulunmaktadır, bu da dergi yazarlarının İslam’a ve tarihî İslam tecrübesine belirleyici bir yer biçmesidir. *Sırat-ı Müstakim* dergisinin sözcülüğünü yaptığı İslamlaşma cereyanında din; itikadi, ahlaki, ictimai ve siyasi boyutlarıyla hayatın bütününü ihata eden bir hayat nizamıdır. Bir milletin tarihî tecrübesi içerisinde şekillenen bu miras ile ilişki de varoluşsaldır. Batıcıların felsefelerinde ise din bir yanıyla arkaik ve terkedilmesi gereken bir yük, bir yanıyla tarihî miras içerisindeki kurumlardan bir kurum bir yanıyla da Batı’dakine benzer bir hayatı inşa etmek için kendisinden meşruiyet devşirilmesi gereken vicdani bir olgudur. Din algısındaki bu farklı iki tutum ve din olgusunun bu farklı işlevleri değışen şartlarda Batıcı ve İslamcı çevreler arasındaki ayrışmanın imkân ve sınırlarını teşkil etmektedir.

Netice olarak diyebiliriz ki II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesi bir yandan ‘İslami miras’ ile öte yandan da ‘yeni dünya’ ile nasıl bir ilişki kurulması gerektiğı hususuna odaklanmıştır. Bu hususta verilecek karar hem “kendi”ni hem de “muhatap”ını nasıl tanımlayacağını da belirlemektedir. Doğu ve Batı kavramları ekseninde bu tanımın nasıl yapıldığını araştıran bu çalışma göstermektedir ki *Sırat-ı Müstakim* dergisi ile *İctihad* dergisinin bu konudaki yaklaşımları arasında benzerlikler yanında köklü farklar da bulunmaktadır. Benzerlik ve farklılığı belirlemede ‘yeni olan’ ya da ‘yeni olarak tanımlanan’ şeyin tasviri için kullanılan ifadelerde görebiliyoruz. Bu ifadelere yüklenen anlam ile kadim muhteva arasında bir farklılık olup olmadığı ise dergilerin yaklaşımını belirlemede merkezî bir yer tutmaktadır. Burada Babanzade Ahmet Naim Bey ile Ağaoğlu Ahmet Bey arasında geçen münakaşada karşımıza çıkan

kavramlaştırmaya dikkatle bakmak açıklayıcı bir örnek olabilir. 1914 yılında A. Naim Bey yazdığı makalesine *İslam'da Da'va-yı Kavmiyyet* şeklinde başlık koyarken Ağaoğlu Ahmet Bey, İslam'da 'milliyet'in reddedilen bir şey olmadığını ispat sadedinde yazısına *İslam'da Da'va-yı Milliyet* başlığını koymaktadır. Bu küçük örnekte de gözlemlenebileceği gibi “yeniden yorumlamak” ile “yeni bir şey vaz ‘etmek” arasındaki sınır zannedildiği gibi katı ve geçişsiz değil bilakis oldukça geçişken olabilir. Tahsin Görgün’ün ifadesini ödünç alarak ifade edersek II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesinin temel meselesi tam da bu “yeniden yorumlamak” ile “yeni bir şey vaz etmek” arasında yaşanan gerilimle şekillenmiş görünmektedir. Tezimizin örneklem alanını oluşturan *Sırat-ı Müstakim* ve *İctihad* dergilerinin meseleye yaklaşımlarındaki ortak nokta da ‘yeni’ye duyulan ihtiyacın farkında olmalarıdır. Lakin *Sırat-ı Müstakim* çevresinin “yeniden yorumlama”yı, *İctihad* çevresinin ise “yeni bir şey vaz etme”yi tercih etmeleri iki muhit arasında esasa dair farklı bir duruşun olduğunu göstermektedir.

KAYNAKLAR

I. Temel Kaynaklar

- *İctihad* Dergisi (1904-1912 yılları arası yayınlanan tüm sayılar)
- *Sırat-ı Müstakim* Dergisi (1908-1912 yılları arası yayınlanan tüm sayılar)

II. Ansiklopediler

Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (CDTA)
Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi (MTSDA)
Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi (TCTA)
Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDİA)

Yardımcı Kaynaklar/Kitap

Abdullah Cevdet (1309/1897), **Fünun ve Felsefe**, Cenevre.
----- (1906), **Kahriyyat**, Matbaa-i İctihad, Mısır.
----- (1316/1900), **İki Emel**, Osmanlı İttihat ve Terakki Mtb., Kahire.
----- (1907), **Uyanınız Uyanınız**, Matbaa-i İctihad, Mısır.
----- (2008), **İctihad’ın İctihad’ı, Abdullah Cevdet’ten Seçme Yazılar**, Haz., Mustafa Gündüz, Lotus Yay., Ank.
Abdullah Metin (2013), **İki Doğu İki Batı**, Açılım Kitap, İstanbul.
Abdürreşid İbrahim (2003), **Alem-i İslam ve Japonya’da İslamiyet’in Yayılması 1-2**, haz: Ertuğrul Özalp, İşaret Yayınları, İstanbul.
Ahmed Ağaoğlu, **Üç Medeniyet**, İstanbul 1972.
Ahmed Cevdet Paşa (1953), **Tezakir** (1-12), Yayınlayan, Cavid Baysun, TTKY., Ank.

----- (1309), **Tarih-i Cevdet** (12 Cilt), İstanbul, Dersaadet.

Ahmed Midhat Efendi (1308/1892), **Avrupa'da Bir Cevlan**, çev: Ayşen Anadol, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İst. 1999.

Ahmed Hamdi Tanpınar (2012), **19. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi**, 19. Bs., Dergah Yay., İst.

Ahmed Haşim (yty), **Frankfurt Seyahatnamesi**, İkinci tabı, Semih Lütüf Kitabevi, İst.

Ahmed Rıza (1988), **Batı'nın Doğu Politikasının Ahlaken İflası**, Çev: Z. Ebuzziya, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Ahmed Özel (1982), **İslam Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı**, Marifet Yayınları, İst.

Ahmet Cihan (2004), **Reform Çağında Osmanlı İlimiye Sınıfı**, Birey Yay., İstanbul.

Akçuraoglu Yusuf (1327), **Üç Tarz-ı Siyaset**, İst., Matbaa-i Kader.

Akşin Somel (1987), **Sırat-ı Müstakim, İslamist Modernist Thought in the Ottoman Empire**, B.Ü., M.A. Thesis, İst.

Albert Hourani (1983) **Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939**, Cambridge University Press. Türkçe çevirisi için bkz; A. Hourani, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, İstanbul-1994, İnsan Yayınları.

----- (1994), **Batı Düşüncesinde İslam**, trc. Celal A. Kanat, Sarmal Yay., İstanbul.

Albert Hourani, U. Heyd, R. H. Davison (1997), **İslam Dünyası ve Batılılaşma**, Yöneliş Yayınları, İstanbul.

Ali Seydi Bey (1330), **Resimli Kamus-i Osmani**, C. II., Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye, Matbaa ve Kütüphane-i Cihan, İst.

Aliya İzzetbegoviç (1987), **Doğu ve Batı Arasında İslam**, Çev: Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul.

Ali Mazrui (1992), **Biz Afrikalılar**, İnsan Yayınları, İstanbul.

Ali Şeriati (2003), **Medeniyet Modernizm**, 2. Bs., Yenizamanlar Yay., İstanbul.

----- (1987), **Medeniyet Tarihi I-II**, çev. İbrahim Keskin, Fecr Yayınevi, Ankara.

----- (1981), **Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri**, 2. Bas., Düşünce Yayınevi, İstanbul.

Alparslan Açıkgenç (2006), **İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim**, İSAM Y., İstanbul.

Amit Bein (2011), Ottoman Ulema, **Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition**. Stanford University Press. Türkçe çevirisi için bkz; Amit Bein (2013), **Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Faileri ve Geleniğin Muhafızları**, tercüme, Bülent Üçpınar, Kitap Yayınevi, İst.

Anthony Pagden (2010), **Avrupa Fikri**, Ayrıntı Yay., 1. Bs., İst.

Arif Behiç Özcan (2011), **Batılılaşma Döneminde Osmanlı Devleti'nin Doğu Politikaları**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sosyal Bil. Enst., Uluslararası İlişkiler ABD., Konya.

Ayhan Bıçak (2009), **Türk Düşüncesi-I, Kökenler**, 1. Bs., Dergah Yay., İst.

----- (2010), **Türk Düşüncesi-II**, 1. Bs. Dergah Yay., İst.

Baykan Sezer (1988), **Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları**, Sümer Kitabevi Yay., İstanbul.

Bedri Gencer (2008), **İslam'da Modernleşme (1839-1939)**, Lotus Yay., Ankara.

Betül Batır (2010), **Geleneksel Eğitimden Çağdaş Eğitime (Türkiye'de İlköğretim 1908-1924)**, Elif Kitabevi, İstanbul.

Bekir Karlığa (2012), **Din ve Siyaset**, Mahya Yay., İstanbul.

Bernard. Lewis (2001), **The Muslim Discovery of Europe**. WW Norton & Company. Türkçe çevirisi için bkz; Bernard Lewis (2000), **Müslümanların Avrupa'yı Keşfi**, Ayışığı Kitapları, İst.

----- (1968), **The Emergence of Modern Turkey**, Second Edition., London. Türkçe çevirisi için bkz.; Bernard Lewis (1993), **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, 5. Bs., Çev: Prof. Dr. Metin Kırıatlı, T.T.K.B.

Bilal Eryılmaz (1992), **Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme**, İşaret Yay., İstanbul.

Carl Von Clausewitz (1975), **Savaş Üzerine**, May Y., İstanbul.

Carter V. Findley (1999), **Ahmed Mithad Efendi Avrupa'da**, Çev., Ayşen Anadol, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul.

Celal Nuri (1331/1918), **İttihad-ı İslam: İslam'ın Mazisi, Hali**, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İst.

----- (1332/1919), **Muhabbet mi, Husumet mi? Müslümanlara, Türklere Hakaret, Düşmanlara Riayet ve Muhabbet Edenler**, Kader Matbaası, İst.

Celal Tahir (Haz:) (2013), **31 Mart'tan 28 Şubat'a Karanlık Yıllar**, Çıra Yay., İstanbul.

Cemaleddin Efgani-Muhammed Abduh (1321 H./1983 M.), **Urvetu'l-Vüska**, Yayına haz: Seyyid Hadi Husrevşahi, Merkezi'l-Buhûsi'l-İslamiye, Kum. Türkçesi için bkz; Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh (1987), **Urvetu'l-Vüska**, Bir Yay.

Cemil Meriç (1986), **Kültürden İrfana**, İstanbul, İnsan Yayınları, İstanbul.

----- (1996), **Umrandan Uygarlığa**, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

----- (2006), **Bu Ülke**, İletişim Yay., İst.

Christine Isom-Verhaaren (2011), **Allies with The Infidel: The Ottoman and French Alliance in The Sixteenth Century**, No. 30. IB Tauris. Türkçe çevirisi için bkz; Chiristine İsom-Verhaaren (2015), **Kafirle İttifak, 16. Yüzyılda Osmanlı-Fransız Anlaşması**, çev: Ayla Ortaç, Kitap Yay. 1. Bas., İstanbul.

Christoph K. Neumann (2000), **Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarihi Cevdet'in Siyasi Anlamı**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Daryush Shayegan (1991), **Yaralı Bilinç**, çev: Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul.

David Dean Commins (2015), **Son Dönem Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri**, Yay. Haz: Vahdettin Işık, Mahya Y., İstanbul.

Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habibi'l-Basri'l- Maverdi (2012), **Edebu'dünya ve'd- Din**, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut.

Edouard Engelhardt (1328), **Türkiye ve Tanzimat, Devlet-i Osmaniye'nin Tarihi Islahatı (1826-1882)**, müt: Ali Reşad, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul.

Edward W. Said (1979), **Orientalism**, First Vintage Books Edition, New York. Farklı Türkçe çeviriler için bkz; Edward Said (1989), **Oryantalizm**, 2. Bas., çev, S. Ayaz, İstanbul, Pınar Yay.; Edward Said (2013), **Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları**, çev: Berna Ülner, 7. Bs., Metis Yayınları, İst.

Ekmeleddin İhsanoğlu(ed.) (1998), **Osmanlı Devleti ve Medeniyet Tarihi- II**, IRCICA, İstanbul.

Elmalılı Hamdi Efendi (1341/M. 1925), **Tahlil-i Tarih-i Felsefe- Metalib ve Mezahib-Maba'de't-Tabi'a ve Felsefe-i İlahiyye** (Paul Janet ve Gabriel Sealles'in Historie de la Philosophie çevirisi), İstanbul, Matbaa-yı Amire.

----- (2011), **Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Makaleler**, Haz; M. Cüneyd Köksal, Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.

Eric J. Hobsbawm (1989), **The Age of Impire 1875-1914**, Vintage Books, A Division of Random House, INC. New York.

Erik Jan Zürcher (2004), **Turkey: A Modern History**, IB Tauris. Türkçesi için bkz; **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, 11. Bas., çev., Y. Saner Gönen, İletişim Y., İstanbul-2004.

Ernest Renan (2011), **İslam and Science, A Lecture Presented at La Sorbonne**, 2nd Edition, English Translation by Sally P. Ragep, McGill University.

Eşref Edib (1962), **Mehmed Akif, Hayatı-Eserleri ve Yetmiş Muharririnin Yazıları**, Birinci cilt, İkinci Tab., Sebilürreşad Neşriyatı 1381.

Fazlurrahman (2012), **İslam**, Ankara Okulu Yay., Ankara.

Filibeli Ahmed Hilmi (2005), **İslam Tarihi**, Haz: Cem Zorlu, İst., Anka Yay.

----- (1974), **Huzuru Akl u Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti**, Yayına Hazırlayan Sadık Albayrak, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser.

----- (1327/1911), **Yirminci Asırda Alem-i İslam ve Avrupa; Müslümanlara Rehber-i Siyaset**, İstanbul, Matbaa-i Hikmet.

Franco Cardini (2004), **Avrupa ve İslam**, Literatür Yay., çev: Gürol Koca, I. Bs., İstanbul.

Fuat Sezgin (2008), **İslam'da Bilim ve Teknik**, c. I, İBB Kültür A.Ş., İst.

G. Alpkaya, F. Alpkaya (2004). **20. Yüzyıl Dünya ve Türkiye Tarihi**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

George Wilhelm F. Hegel (1881), **Lectures on The Philosophy of History**, Trans: J. Sibree, London, G. Bell and Sons.

----- (2006), **Tarih Felsefesi**, çev: Aziz Yardımlı, İst., İdea Yay.

Georges Corm (2011), **Avrupa ve Batı Miti, Bir Tarihin İnşası**, çev: M. Işık Durmaz, İst.

George Saliba (2011), **Islamic Science and The Making of The European Renaissance**, MIT Press. Türkçesi için bkz; George Saliba, **İslam Bilimi ve Avrupa Rönesansının Oluşumu**, Mahya Y.; İst.

Ghulam Haider Aasi (1999), **Muslim Understanding of other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitab al-fasl fi al-milal wa al-ahwa wa al-nihal**, Islamabad IIIT Islamic Research Institute.

Halil İnalcık, Mehmet Seyidanoğlu (2006), **Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, I.bs., İş Bankası Yay., Ankara.

Halil İnalcık (1992), **"Some Remarks on the Ottoman Turkey's Modernization Process"** Transfer Modern Science and Technology at the Muslim World, haz: E. İhsanoğlu, İstanbul.

Hasan el-Benna (yty.), **Hasan el-Benna Konuşuyor** (Davetin Esasları-Gençliğin Meseleleri), Esra Yay., Konya.

Hasan Hanefi-M. Abid el-Cabiri (2011), **Doğu Batı Tartışmaları**, İst., Mana Yayınları.

Hasan Kayalı (1998), **Jön Türkler ve Araplar, Osmanlı İmparatorluğu'nda Osmanlılık Erken Arap Milliyetçiliği Ve İslamcılık** (1908-1918), çev. Türkan Yöney; Yay. Haz. Ayşen Anadol, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Hasan Korkut (2007), **Osmanlı Elçileri Gözüyle Avrupa**, İst., Gökkuşbu Yay.

Hilmi Ziya Ülken (1979), **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 2.bs., İst., Ülken Yay.

H. Kazım Kadri (1989), **Ziya Gökalp'in Tenkidi**, Haz: İsmail Kara, İst., Dergah Yayınevi.

İbrahim M. Abu-Rabi' (1996), **Intellectual Origins of Islamic Resurgence in The Modern Arab World**, SUNY Press. Türkçesi için bkz; İ. M. Ebu Rebi (2001), **İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri**, çev. M. Ali Demirci, Yöneliş Yay., İst.

İbn Haldun (1981), **Mukaddime, C. I-II-III.**, Tahkik eden Dr. Ali Abdurrahman el-Vafı, Dar'u- Nahda, Kahire/ Mısır.

İbnu'l-Cevad Efdalu'd-Din (1327-1329), **Tarih-i Osmani Haritaları**, Umum Mekteb-i Askeriye ve Mülkiye-i Osmaniye Kitabhanesi, Birinci Tab'.

İbrahim Kalın (2015), **İslam ve Batı**, İSAM Yay., İst.

----- (2016), **Ben, Öteki ve Ötesi, İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş**, İnsan Yay., 5. Bs., İst.

İlber Ortaylı (2008), **Avrupa ve Biz**, Türkiye İş Bankası, Kültür Yayınları, İstanbul.

İmam Ebu İshak eş-Şatibi (2008), **el-Muvafakat fi Usûli's-Şer'iyye**, Tahkik: Dr. Muhammed el-İskenderani, Adnan Derviş, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut.

İsmail Faik (1337/1921), **Üç Muamma, Garb Meselesi Şark Meselesi Türk Meselesi**, İstanbul, Karar Matbaası.

İsmail Kara (1986), **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-I (Metinler-Kişiler)**, Risale Yayınları, İstanbul.

----- (1994), **İslamcıların Siyasi Görüşleri**, İstanbul, Dergah Yayınevi

----- (2003), **Din ile Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İst., Dergah Yay.

İsmail Şükrü (1993), **Hilafet-i İslamiye ve TBMM.**, İstanbul, Bedir Y.

İzmirli İsmail Hakkı, **Amerika'dan Gönderilen 12 Suale Cevap**, Süleymaniye Kütüphanesi, Aynı bölüm no: 3745.

----- (1921), **Anglikan Kilisesine Cevap**, İstanbul.

Jack Goody, **Batıdaki Doğu** (2002), çev. Burhan Mert Angılı-İsmail Mert Bezgin, Ankara, Dost Kitabevi Yay.

Juan Cole (2007), **Napoleons's Egypt: Invading the Middle East**, New York.

James Morris Blaut (2012), **The Colonizer's Model of The World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History**, Guilford Press. Türkçesi için bkz; J. M. Blaut (2012), **Sömürgeciliğin Dünya Modeli, Coğrafi Yayılmacılık ve Avrupa-merkezci Tarih**, İst., Dergah Yay.

K. Mannheim (1936), **Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge**, New York.

Karl Jaspers (1965), **The Origin and Goal of History** New Haven and London, Yale University Press.

Kemal Aziz (2015), **Hind Hilafet Hareketi Belgelerle (1915-1933)**, İst., Mahya Yay.

Kemal H. Karpat (2001), **İslam'ın Siyasallaşması**, çev. Şiar Yalçın, İstanbul, Bilgi Ün. Yayınları.

----- (2003), **Osmanlı Nüfusu (1830-1914)**, Tarih Vakfı Y.

Kılıçzade Hakkı (1329/1913), **İtikad-ı Batılaya İlan-ı Harb**, Sancakçıyan Matbaası, İst.

Kınalızade Ali Efendi (2007)i, **Ahlak-ı Alai**, haz: Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları.

L. Ma'luf el- Yesui (2014), **el-Müncid fi'l-Lügati ve'l-A'lam**, 47. Bs., Daru'l-maşrik, Beyrut-Lübnan.

Lütfi Sunar (2012), **Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari**, İstanbul, Ayrıntı Yay.

----- (Editöryal) (2007), **Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, İstanbul, İBB Kültür Yay.

M. Akif Ersoy (2008), **Safahat** I. Bas., Ankara, Hece Yayınları.

M. Ali Ayni (2009), **Hatıralar**, haz., İsmail Dervişoğlu, İstanbul, Yeditepe Yay.

M. Ali Büyükkara (2015), **Çağdaş İslami Akımlar**, Klasik Yay., İst.

M. Muhammed Hüseyin (1986), **Modernizmin İslam Dünyasına Girişi**, İst., İnsan Yayınları.

M. Reşid Rıza (2015), **el-Hilafe**, Müessesetü Hindawi li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, Kahire. Tercümesi için bkz; Reşid Rıza (2010), **Hilafet, En Büyük Önderlik**, çev: Mehmet Çelen, Mana Yayınları, İst.

Malik b. Nebi (1984), **Sömürge Ülkelerinde Fikir Savaşı**, Çev.: İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul.

Marshall G. S. Hodgson (1974), **The Venture of Islam, Volume 1-II-III**, University of Chicago Press. Türkçe çevirisi için bkz: Marshall G. S. Hodgson (1993), **İslam'ın Serüveni** (1,2,3. Ciltler), İstanbul, İz Yayıncılık.

----- (1993), **Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History**, Cambridge University Press. Türkçe çevirisi için bkz: Marshall G. S. Hodgson (2001), **Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek**, terc: Ahmet Kanlıdere, Ahmet Aydoğan, İst., Yöneliş Y.

Martin Bernal (1998), **Kara Atena, Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985**, çev: Özcan Buze, İst., Kaynak Yayınları.

Masami Arai (2011), **Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği**, 5. Bs., çev., Tansel Demirel, İst., İletişim Yay.

Mehmet Öz (2005), **Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumlar**, İst., Dergah Yay.

Metin Hülagü (2008) **İslam Birliği ve Mustafa Kemal**, İst., Timaş Yay.

Michel Foucault (1999), **Bilginin Arkeolojisi**, Birey Yay. İst.

Mizancı Murad (Haz: Sebahattin Çağın- Faruk Gezgin) (1994), **Mücadele-i Milliye**, İstanbul, Nehir Yayınları.

Muhammed el-Behiy (1986), **Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı**, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul, Girişim Yayınları.

----- (1996), **İslami Düşünce'de Oryantalist Etki**, İstanbul, Ekin Yayınları.

Mohammad Iqbal (2013), **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, Stanford University Press. Türkçesi için bkz:–Muhammed İkbāl (1999), **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, Kırkambar Yay., İst.

----- (1989), **Cavidname**, çev: A. Schimmel, K.B.Y. Tercüme Eserler Dizisi: 73, Ank.

Muna Ebu'l-Fadl (2012), **Doğu ile Batı'nın Buluştuğu Yer**, İstanbul, Mahya Yayınları.

Mustafa Gündüz (2007), **II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları, , Sebülü'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler**, Ankara, Lotus Yay.

Nail Okuyucu(editör)(2014), **Batı Gözüyle Tecdid İslam Dünyasında Tecdid Hareketleri**, İstanbul, Klasik Yayınları.

Namık Kemal, **Evrak-ı Perişan**, Haz: R. Karadağ- Ö. F. Harman, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser.

----- (1326/1910), **Renan Müdafaaanamesi**, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası.

Necmettin Alkan (2006), **Avrupa Karikatürlerinde II. Abdülhamid ve Osmanlı İmajı**, Selis Kit., İst.

Niyazi Berkes (1975), **Türk Düşüncesinde Batı Sorunu**, Bilgi Yayınevi, Ankara

----- (2004), **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yayına Haz: Ahmet Kuyaş, 7. Bs., İstanbul, YKY., İst.

Norbert Elias (2015), **Uygarlık Süreci I**, çev: E. Ateşman, 8. Bs., İst., İletişim Yayınevi.

----- (2013), **Uygarlık Süreci II**, çev: Erol Özbek, 5. Bs., İst., İletişim Yayınevi.

Olivier Roy (2015), **Kayıp Şark’ın Peşinde, Söyleşi**: Jean-Louis Schlegel, çev: Haldun Bayrı, İst., Metis Siyahbeyaz.

Orhan Okay (1975), **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithad Efendi**, Ankara, MEB Y.

Orhan Türkdoğan (1983), **Milli Kültür, Modernleşme ve İslam**, Üçdal Neşriyat, İst.

Paul Ricoeur (1965), **History and Truth**, Northwestern University Press, Evanston.

Peyami Safa (1976), **20. Asırda Avrupa ve Biz**, İstanbul, Ötüken Yay.

----- (1978), **Doğu-Batı Sentezi**, İstanbul, Yağmur Yay.

Prens Sabahattin (1329), **Türkiye Nasıl Kurtarılabılır**, Yty., İst.

Recep Şentürk (1996), **İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim: Türkiye ve Mısır Örneği**, İstanbul, İz Yay.

----- (2010), **Açık Medeniyet**, İstanbul, Timaş Yay.

----- (2008), **Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere**, İstanbul, Etkileşim Yay.

----- (2007), **İnsan Hakları ve İslam: Sosyolojik ve Fıkhi Yaklaşımlar**, Etkileşim Yay., İst.

Reinhart Dozy (1908), **Tarih-i İslamiyet**, çev: Dr. Abdullah Cevdet, Kütüphane-i İctihad, Mısır.

Reinhart Koselleck (2013), **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, 2. Bs., İst., İletişim Yay.

Rene Guenon (1987), **Doğu Düşüncesi**, İstanbul, İz Y.

----- (1991), **Doğu ve Batı**, çev: Fahrettin Arslan, Ağaç Y., İstanbul

Rıdvan Özdiñç (2013), **Akıl İrade Hürriyeti** (Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi), Dergah Yay., İstanbul.

Rıfa'a Rafi' Tahtavi (1992), **Paris Gözlemleri**, Haz: Cemil Çiftçi, Ses Yay., İst.

Roger Garaudy (1989), **Medeniyetler Diyalogu**, çev: Cemal Aydın, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

Sadık Albayrak (1990), **Türkiye'de İslamcılık Batıcılık Mücadelesi**, İstanbul, Risale Yayınları.

----- (2002), **Meşrutiyet İstanbul'unda Kadın ve Sosyal Değişim**, İstanbul, Yeditepe Yay.

----- (1981), **Doğu'nun İsyanı**, İstanbul, Medrese Yay.

Said Halim Paşa (1335-1338), **Buhranlarımız**, İst., Şems Matbaası.

----- (2003), **Buhranlarımız Ve Son Eserleri**, İstanbul, İz Yayınevi.

Selahaddin Halilov (2008), **Doğu'dan Batı'ya Felsefe Köprüsü**, Ötüken Y., İst.

Selçuk Esenbel (2012), **Japon Modernleşmesi ve Osmanlı**, İletişim Yay., 2. Bs., İst.

Selma Karışman (2010), **Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Adam Smith: Marifet ile Zenginlik Arasında İki Düşünce İki Dünya**, İstanbul, Ötüken Yayınları.

Sevda Ayluçtarhan (2007), **Dr. Abdullah Cevdet's Translations (1908-1910): The Making of a Westernist and Materialist "Culture Repertoire" in a "Resistant" Ottoman Context**, Master of Arts in Translation Studies, Boğaziçi Üniv., İst.

Seyfi Kenan(Editör) (2010), **Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa, Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim**, İst., İSAM Yay.

Sezai Karakoç (2003), **Çıkış Yolu I Ülkemizin Geleceği**, 2. Bs., İst., Diriliş Yayınevi.

----- (2003), **Çıkış Yolu III Kutlu Millet Gerçeği**, İst., Diriliş Yayınevi.

Suat Mertoğlu (2008), **Sırat-ı Müstakim Mecmuası Açıklamalı Fihrist ve Dizin**, İst., Klasik Yay.

Şerif Mardin (1983), **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)**, İstanbul, İletişim Yayınları.

----- (1996), **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İstanbul, İletişim Yayınları.

----- (1996), **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İstanbul, İletişim Yayınları.

----- (2000), **Türk Modernleşmesi, Makaleler 4**, 8. Bs., Çev: Mümtazer Türköne, İstanbul, İletişim Yayınları.

----- (2013), **Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Makaleler 5**, çev: Elçin Gen-Murat Bozluolcay, 3. Bs., İst., İletişim Yay.

Şeyh Abdulaziz Çaviş (1339-1341/M.1223-1925), **Anglikan Kilisesine Cevap**, Çev: M. Akif, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İst.

Şeyh Muhsin-i Fani (1339), “**Yirminci Asırda İslamiyet**”, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul.

Şükrü Hanioğlu (1981), **Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat.

----- (2006), **Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih**, Bağlam Yayınları, I. Bs., İst.

Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi (1985), C. I-V., İst., İletişim Yayınları.

Tarık Zafer Tunaya (2007), **İslamcılık Akımı**, 2. Bs., İstanbul, Bilgi Üniv. Yayınları.

----- (2004), **Hürriyetin İlanı: İkinci Meşrutiyet’in Siyasi Hayatına Bakışlar**, İstanbul, Bilgi Üniv. Yayınları.

----- (1960), **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, Müşahadeler ve Tezler**, Yedigün Matbaası, İstanbul

----- (2003), **İslamcılık Cereyanı**, Bilgi Üniv. Y., İst.

Thierry Hentsch (1992), **Imagining the Middle East**. Vol. 179. Black Rose Books Ltd. Türkçesi için bkz; Thierry Hentch (2008), **Hayali Doğu, Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Bakışı**, çev: Aysel Bora, Metis Yay.

Timothy Mitchell (editör) (2000), **Questions of Modernity**, University of Minnesesota Press.

----- (1988), **Colonising Egypt**, Berkeley and Los Angeles, California, London, England Cambridge University Press 1988.

Tom Bottomore ve Robert Nisbet (1990), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, V Yayınları, Ankara.

T. B. Bottomore (Yty.), **Toplumbilim**, Der Yay., İst.

Toplum ve Bilim ile Değer Dergileri Ortak Çalışma Grubu (1998), **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyum Bildirileri**, Metis Y., İst.

Tunuslu Hayreddin Paşa (1297), **Akvamu’l-Mesalik fi Ma’rifetu Ahvali’l-Memalik**, Çev., Ceride-i Askeriye Muharriri Abdurrahman Efendi, İst.

Türkiye’de Dergiler Ansiklopediler (849-1984), Gelişim Yay., İst. 1984.

Victor Cousin (1832), **Introduction to The History of Philosophy**, Translated from the French: Henning G. Linberg, Boston, Hillard, Gray, Little and Wilkins.

Virginia H. Aksan (1995), **An Ottoman Statesman in War and Peace Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783**, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln.

William H. Mc Neill (2004), **Dünya Tarihi**, Ankara, İmge Yayınevi.

----- (2008), **Avrupa Tarihinin Oluşumu**, Çev: Yusuf Kaplan, İst. Külliyyat Yay.

William I. Cleveland (1991), **Batı'ya Karşı İslam**, Çev: S. Ayaz, İstanbul, Yöneliş Yayınevi.

Yahya Kemal (1984), **Edebiyata Dair**, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti.

Yasin Aktay (Edit.) (2004), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, İstanbul, İletişim Yayınları.

Yusuf Akçura (2015), **Üç Tarzı Siyaset**, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Yücel Bulut (2014), **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, 5. Bas., İstanbul, Küre Yayınları.

Yüksel Kanar (2006), **Batı'nın Doğu'su: Avrupa Barbarlığının Küreselleşmesi**, İstanbul, Kitabevi.

Ziya Gökalp (1918), **Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak**, İstanbul, Naşiri: Yeni Mecmua.

Ziya Gökalp (1968), **Tükçülüğün Esasları**, İstanbul, Varlık Yay.

----- (1977), Haz: Fahrettin Kırzioğlu, **Malta Konferansları**, Ank., Kültür Bak. Yayınları.

İctihad ve Sırat-ı Müstakim Dergileri Haricinde İstifade Edilen Makaleler

Ahmet Davutoğlu, “İslam Düşünce Geleneğinin Özgünlüğü Meselesi”, *Bilge Adam Dergisi*, Yıl: 2008- Sayı: 19-20; Erişim adresi: <http://bilgeadamlar.net/main.php?p=yazi&id=129>; (Erişim Tarihi: 08.05.2017)

Ahmet Özel, “İslam Hukukunda Ülke Kavramı ve Günümüzdeki Durumu: İbn Teymiyye'nin Mardin Fetvası ile Diğer Bazı Fetvalar”, *M. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, S. 43(2012/2), s. 41-64

Alain Touraine, “Avrupa'nın Geleceği İslam Dünyasıyla İlişisine Bağlı”, *Cogito*, sayı 39, 2004, s. 269.

Ali Suavi, “**Mevtu'l-ulema**”, *Muhbir*, Temmuz 10, 1868, s. 3.

Alparslan Açıkgenç, “**Bilgi, Medeniyet ve İslam**” *Köprü Dergisi*, Kış 2000, S. 69.

Cemaleddin Efgani-Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vüska*, Yayına haz: Seyyid Hadi Husrevşahi, Merkezi'l-Buhûsi'l-İslamiye, “**İnhitatu'l-Müslimin ve Sükunihim ve Sebebi Zalik**”, Kum ,1321 H./1983 M., s. 96-97.

C. Efgani, M. Abduh, *Urvetu'l-Vüska*, “**Mazi'l-Ümmeti ve Hadiriha ve İlaci İleliha**”, s. 75., Kum ,1321 H./1983 M. Türkçesi için bkz; C. Efgani-M. Abduh, “**Ümmetin Geçmişi Hali ve Hastalıklarının Çaresi**”, *Urvetu'l-Vüska*, Bir Yay., s. 87-99.

C. Efgani-M. Abduh, “**el-Vahdetu'l-İslamiyye**”, *a.g.e.*, s 131-137. Türkçesi için bkz; “**İslam Birliği**”, *a.g.e.*, s 167-174, 175-182.

Durmuş Hocaoglu, “**Batı Nedir ve Batılı Olmak Ne Demektir?**”, *Gelecek*, Yıl. 1., s. 10-11

Elmalılı M. Hamdi Yazır, “**Makale-i Mühimme**”, *Beyanü'l-Hak*, sy. 18, 9 Muharrem 1327/31 Ocak 1909.

Elmalılı M. Hamdi Yazır, “**Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir**”, *Sebilürreşad*, sy.544-545, 27 Zilkade 1341/11 Temmuz 1923.

Elmalılı Hamdi Efendi (Küçük Hamdi), “**Makale-i Mühimme**”, *Beyanü'l-Hak Dergisi*, S. 18, 9 Muharrem 1327(31 Ocak 1909), s. 402.

F. Gilbert, **Intellectual History: Its Aims and Methods**, Daedalus, cilt 100(1), Kış 1971

G. Corm, **Georges Corm ile “Doğu-Batı” ve “Öteki” Kavramları Üzerine** <http://www.sabahulkesi.com/2015/02/03/georges-corm-ile-do%C4%9Fubat%C4%B1-ve-%C3%B6teki-kavramlar%C4%B1-%C3%BCzerine/>; (Erişim Tarihi: 26.04.2016).

Halil İnalıcık, “**Modern Avrupa’nın Gelişmesinde Türk Etkisi**”, Çeviren: Kemal Kahraman, s. 79-92, Haz: Kemal H. Karpat, *Osmanlı ve Dünya, Osmanlı Devleti ve Dünya Tarihindeki Yeri*, İst. 2000.

İbrahim Halil Üçer, *Yüceltme ve Reddiye Arasında Medeniyeti Anlamak Sempozyumu Bildirileri*, “**Medeniyetler Arası Etkileşimin Bir Vasatı Var mıdır?**”, İstanbul – 2013, s.161-162.

İsmail Kara, “**Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not**”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri*, Editörler: İsmail Kara, Asım Öz, s. 19.

-----, “**Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hasiye Meselesine Dair Birkaç Not**”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 15, sayı 28 (2010/1), 1-67, s. 35.

-----, “**İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not**”, *İslamiyat Dergisi*, C. 4, S. 4, 2001, s. 37-53.

-----, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.1., Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi içinde İletişim Yay. 5. Bs., İstanbul 2003, s. 234-264.

-----, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?”, *Din ile Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 1. Bs., Dergah Yay., İst. 2003.

John Obert Voll, “The Mistaken Identificadion of ‘The West’ with ‘Modernity’”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Spring 1996, Vol. 13, No: 1, s. 1-12.

Kınalıade Ali Çelebi, “**Hatime-i Mukaddime**”, *Ahlak-ı Ala’i*, C.1., Hüdavendigâr Vilayet-i Celilesi Matbaası, 1288.

Kudret Bülbül-B. Berat Özipek-İbrahim Kalın, “**Aşk ile Nefret Arasında Türkiye’de Toplumun Batı Algısı**”, SETA Yayınları, 1. Bs. Şubat 2008, Ankara.

M. Şükrü Hanioğlu, “**Batı ile Aşk-Nefret İlişkimiz**”, 04 Eylül 2011; Erişim, 25 Ara. 2016 <http://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2011/09/04/bati-ile-asknefret-iliskimiz>,

Namık Kemal (M. 1872), “**Tanzimat**”, *İbret Gazetesi*, 4 Ramazan 1289, Sayı: 46.

Onur Dursun, “**Batı’nın Kötü-Öteki-Doğu Düşüncesinin Pekiştirildiği Bir Alan: Dünya Basın Fotoğrafları Kuruluşu, Yılın Fotoğrafı Kategorisi Üzerine Bir Analiz.**”, *İst. Üniv. İletişim Fakültesi Dergisi*, 2014/II-47, s. 19-50.

Ömer Hakan Özalp, “**Said Halim Paşa’nın “İslam’da Teşkilat-ı Siyasiye Risalesinin Bilinmeye Bir Tercümesi**”, *Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S. 5, Mart 2004, s. 241-258.

Ömer Naci Soykan, **Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi, Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş**, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 40 Sayı: 1 Yayın Tarihi: 1999.

Özgür Kavak, “**Zaman Osmanlı’ya Doğru Akarken: Bir Osmanlı Aliminin Penceresinden Dünya**”, *Hece Dergisi*, Özel Sayı 24, s. 467.

Recep Şentürk, “**Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni için Yeniden İbn Haldun?**”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, 2006, s. 102.

-----, “**Intellectual Dependency: Late Ottoman Intellectuals between Fiqh and Social Science**”
https://www.academia.edu/5031021/Intellectual_Dependency_Late_Ottoman_Intellectuals_between_Fiqh_and_Social_Science (Erişim Tarihi: 29 Mayıs 2017).

-----, “**Adamiyyah and Ismah: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in Classical Islamic Law**”, *İSAM Araştırmaları Dergisi*. Sayı 8. 2002. 39-69.

Sinan Tavukçu, “Bilinmeyen Sivas İslam Kongresi I-II-III”, <http://www.haber10.com/makale/17357/#.VYqCuvntmko>.

Süleyman ELİK, Faruk BAL, “Çağdaş Uluslararası Sistemin Kaynağı ve İlk Dönemi Olarak İspanya-Portekiz Atlantik Sistemi, 1493-1648”, *GÜİİBF. Dergisi*, 16/1(2014), s. 88-117.

Ş. Tufan Buzpınar, “Öteki Üzerinden Hesaplaşma: Celal Nuri ve Abdullah Cevdet’in Avrupa Tartışmaları Hakkında Bir Değerlendirme”, *Divan İlmi Araştırmalar*, sy. 19 (2005/2), s. 151-176.

Tahsin Görgün, “Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? Osmanlı Düşüncesinin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13-14 içinde, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi., İstanbul, Eylül 2003.

----- (2006), “İslam Dünyasında Batı İmajı”, *2005 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* içinde, s. 193-198, Ankara, T.D.V. Yayınları.

----- (2000), “Osmanlı Nizam-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/2, içinde, s. 180-188.

Tahsin Özcan, “Pirizade Mehmed Sahib Efendi (ö. 1162/1 749), Osmanlı Şeyhülislamı”, *DİA*, C. 34, s. 288-290.

Tufan Buzpınar, “Öteki” Üzerinden Hesaplaşma: Celal Nuri ile Abdullah Cevdet’in Avrupa Tartışmaları Hakkında Bir Değerlendirme”, *Divan İlmi Araştırmalar*, S. 19 (2005/2), s. 154.

Vahdettin Işık, “The Vision of Order and Al-Umr’an as an Explanatory Concept in the Debates on Civilization” (edited by Lütfi Sunar, *Debates on Civilization in the Muslim World*, Oxford University Press, First Edition published in 2017) içinde, s. 117-119;

Yusuf Halaçoğlu- Mehmet Akif Aydın, “Cevdet Paşa” *DİA*, C. 7, s. 443-450.

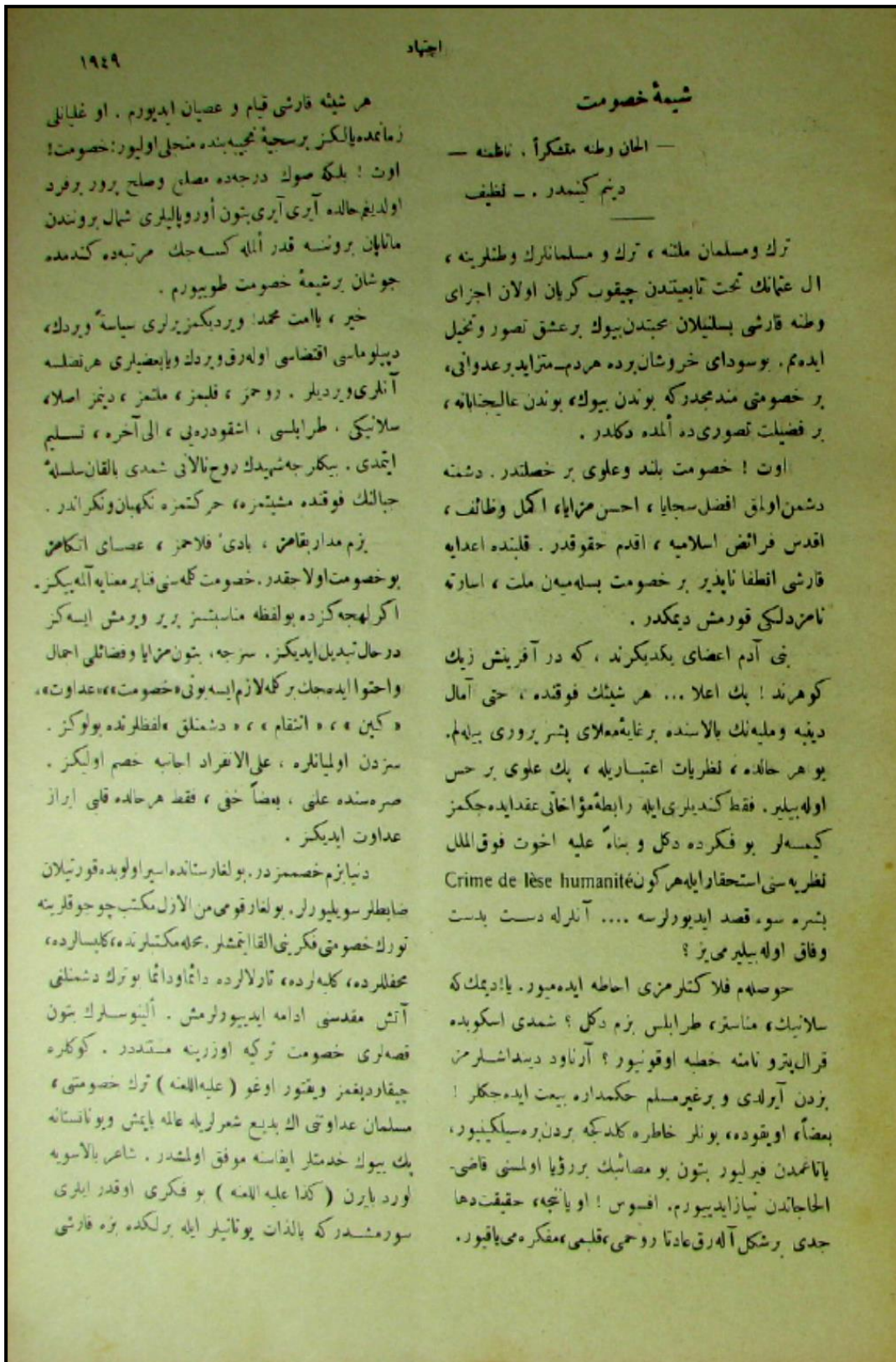
Zafer Toprak, “Fikir Dergiciliğinin Yüz Yılı”, *Türkiye’de Dergiler Ansiklopediler (1849-1983)* içinde, İstanbul, Gelişim Yayınları, 1984, s. 13-54.

Ziya Gökalp, “Fıkıh ve İctimaiyat”, *İslam Mecmuası*, C.3., S.: 2, (30 Rabiulevvel 1332-13 Şubat 1329), s. 42-43.

Ziya Gökalp, “İctimai Usul-i Fıkıh”, *İslam Mecmuası*, C. I, S.: 3, (14 Rabiulahir 1332-27 Şubat 1329), s. 87.

Ek-1: İctihad Dergisinin İlk Sayısının Kapağı





Ek-2: Kılıçzade Hakkı Bey'in, "Pek Uyanık Bir Uyku" Başlıklı Makalesinin *İctihad* 'da yayınlanan ilk sayfasıdır. (, S. 55, 21 Şubat 1328, s. 1226- 8; , S. 57, 7 Mart 1329, s. 1261-4.)



Pek Uyanık Bir Uyku

Kılıçzade Hakkı

Celal Nuri Beyefendiye,
Muhterem Efendim,

Dün gece alem-i menamde bir şahs-ı nurani (ruhani değil) bana size gönderilmek üzere atide munderic mektubu tevdi etmiş ise de ikametgahınızı ve hangi diyarda bulunduğunuzu bilmediğim için içtihad'm vesatetine müracaat etdim. Vusulünde beni haberdar etmenizi istirham ederim. Oğlum Celal Nuri Bey, size tebşirat-ı atiyeyi müsaraaten tebliğ ederim:

1. Bütün şehzadegan ile suret-i mahsusada veliahdların teallum ve terbiyelerine ziyadesiyle dikkat ve itina edilüb, kendilerine bile faidesi dokunmayan o küçükbaşların yani zencilerin ve hadımların telkinat-ı eblehanesinden kurtarılacaklardır. Gene şehzadeler umumiyetle ordu ve donanmaya idhal edilüb orada terakki ve tefeyyüz edecekleri gibi bu suretle asil bir heyet-i zabitan vücuda getirmek için bir esas-ı metin vaz'edilmiş olacaktır. Pespayegan ba'dema zabıt olamayacaklardır. Hilkatce müsavat-ı tamme olmadığından herkes yalnız huzur-u mehakimde müsavi olacak ve hususat ve ahval-i sairede herkes kendi tabakası dahilinde cevelan edebilecektir. Bu suretle Türkiya'da dahi tabakat-ı sınıf-u ahali vücuda getirilerek esaslı bir medeniye-i milliye vücuda gelmiş olacaktır. Ba'dema calis-i taht olacak padişah hazretleri, küfüvleri olan hanedandan (Müslüman olmak müreccahdır) bir kız ile izdivaç edecek ve yalnız bir zevce-i meşruası olup resmen cevri istifraş etmekden feragat edecektir. Padişahlar ba'dema Topkapı sarayında ikamet edüb Dolmabahçe sarayı millet sarayı ittihaz olunacak ve fakat Çırağan sarayı gibi ta'me-i leh'ib olmaması için hükümet mütabassirane hareket edecektir. Diğer saraylar ve köşkler ve makam-ı saltanata aid emlak tamamen satılıb ba'dema padişah-ı zaman hazretleri maaşlarından arttırabilirler ise emlak sahibi olabilecekler ve ba'd-ı vefathim işbu emlaka umum evlad-ı hanedan değil de belki şeran müstahak olanlar varis olabileceklerdir. Keza hazine-i hümayunda bulunan eşya ve mücevherat-ı tarihiye müze-i hümayunda tahsis edilecek daireye nakl ve orada teşhir ve diğerleri alelusul ve tamamen furuht olunub yekunu mektebler inşasına ve muallimleri idare için varidat verecek akaretler mubayaasına hasr-ü tahsis olunacaktır. İhtiyar şehzadeler ile prenseslere kayd-ı hayat şartıyla muhassetat-ı makule ve kafiye verilecek ve genç prensesler küfüvlerine tezvic olunacaklardır.

2. Türkler, ahkâm-ı hakikiye-i Kur'aniyeye son derece iman ile tevessül edüb bir takım menkulalat ve israiliyat yerine makulat ikame edeceklerdir. Ba'dema, mesela "Tevekkeltü Alellah" levhasının baş tarafına azimet kelimesini ilave edeceklerdir. Binaların takma asdıkları "Ya Hafız" levhası altına bir de herhangi bir sigorta kumpanyasının levhasını asacaklar ve yangından kurtulmak için kargir han eler inşa, şehir ve kasabaların sokaklarını tevsi vesait-i itfaiyeyi teksir edecekler ve mahalle tulumbacılarını bir an'ane-i milliye gibi muhafaza edecekler ise fakat herhalde tensik ve tanzim edeceklerdir. Her Türk hanesinin her odasına yan yana iki levha asacak bu levhaların birinde nurani bir hat ile "İttihad-ı İslam" ve diğerlerinde ateşin bir hat ile "İntikam" yazılmış bulunacaktır. Münderecatı artık bir gaye ve hedef-i milliye olacak olan işbu iki levha mekteblerde, camilerde, kışlalarda, sokaklarda, meydanlarda, kahvehanelerde ve hülasa her yerde duvara ta'lik edilmiş olacaktır. Her Türk son sistem bir mavzer, bir sandık fişenk, numunesine tevfikân bir takım askeri elbise ile sair levazım-ı seferberiyi daima hazır bulunduracak ve bunları ihzar ve ikmal etmemiş olanlar:

teelhülden, işden ve cenaze merasiminden mahrum kalıb aile-i Türkiye'dan nevüma tard edilecektir. Her mahallede mektebe gitmemiş veya gidememiş ve ba'dema dahi bittabi gidemeyecek olan yaşlılar için ameli (yani ağızdan öğreten) mektebler açılacağı gibi mahallede birer endaht mahalli veya, salonu vücuda getirilib Cuma günleri orada herkes fişenk ihrakma mecbur olacak ve senede iki defa müsabaka icra olunacaktır. İşbu müsabakalarda on kurşunu hedefin birinci dairesine isabet etdirenler bir nişancı madalyasına malik olacak ve onu hamil olanlara karakollar ve nöbetçiler tarafından resm-i tazim icra olunacaktır. Keza at yetiştirmek, ata binmek, yüzmek, güreşmek vesair idman hareketına son derece ehemmiyet verilip kızlarımız dahi bu idman hareketına devam ve iştirak edebilecekler ve indelhacce Almanya'da olduğu gibi manevra için kendi civarlarına ordular geldiği zaman esbsüvar olan işbu latif atlılar süvari keşşafına rehberlik edüb ordunun talim ve terbiyesine ve netice-i fevz-ü-zaferine iştirak edeceklerdir. Bütün memlekete, icab eden fişek ve tüfekleri yetiştirmek için imalat-ı harbiye fabrikaları tevsî' edilüb gece ve gündüz çalışacaklardır. Bütün bu işlere pek başka bir vukuf ve küşayişle iş görmeğe başlayacak olan Harbiye Nezareti tarafından tayin edilecek azimkar zabıtlar nezaret edeceklerdir. Osmanlı İmparatorluğu dahilinde ikamet eden her Müslüman İslam'ın şartı kaçdır? sualine altıdır! dedikten ve malum olan beşini saydıktan sonra altıncısı: bir tüfek bin fişek, daimi taze ve üç günlük idareye kafi bir torba ekmek sahibi olmakdır cevabını verecektir.

3. Mevcut akmişe fabrikaları tevsî' ve yenileri küşad edilüb hazret-i padişah ve hanedan-ı saltanatdan itibaren bütün nezar, ayan ve meb'usan azalarıyla ordu ve donanma erkan ve ümera ve zabitanı ve kaffe memurin, efrad-ı askeriye ve fabrika ameleleri resmi ve hususi mekatib şakirdan ve muallimini' işbu fabrikaların ma'mulatmdan giymeğe mecbur tutulacaktır. Ahali dahi gerek gazeteler ve gerek salif-ül-zikr ameli mektebler vasıtasıyla irşad ve teşvik edilüb emtia-ı dahiliyenin sürümü tezyid edilerek milel-i sairenin medar-ı kuvvet ve miknetleri olan kadim ve Hıristiyan Bizanslıların milli serpuşu olan fes kamilen def edilüb yeni bir serpuş-u milli kabul olunacaktır. Askerlerin başlarına giydikleri kalpaklar dahi tebdil olunub ecdadımızın kullandıkları miğferere müşabih ve fakat zaman-ı hazır nezaketine muvafık bir siperi miğfer, serpuş-u askeri ittihaz edilecektir. Bu suretle efrad-ı askeriye harb zamanlarında yağmurdan ve ziyadan dolayı ateşi kesmeyecektir.

4. Kadınlar diledikleri tarz ve biçimde telebbüs edüb yalnız israf etmeyeceklerdir. Polisler, softalar ve suret-i mahsusada arabac] makulesi kesian ile evbaşanm kadınların telebbüslerine, çarşaf ve peçelerine kat'ıyyen müdahaleye hak ve selahiyetleri olamayacağı gibi ba'dema Şeyh-ül-İslam Efendiler hazeratı dahi çarşafra dair makaleler imla ve imza etmeyeceklerdir. Polis kadınlar işine ancak ve ancak münasebetsiz ve adab-ı umumiyeği muhil ahvalde müdahale ve fakat işbu vazife-i kanuniyelerini kemal-i nezaketle ifa edeceklerdir.

Erkekler kadınların ehemmiyetini takdir edüb onlara hürmet ve riayet edecek ve hele hiç kimse dünyanın memleketimizden ma'da hiçbir yerinde mevcut olmayan kadınlara karşı harfendazlık ve taşkınlık rezaletine devama cüret edemeyib yollarda, vapurlarda, tramvay ve sair merakibberiyeye ve bahriyede hanımlara kemal-i ihtiramla yol verecekleri gibi şayed bir kadın ayakda kalmış ise derhal ona yerlerini vermeğe müsaraat edüb bu suretle vazife-i insaniyet ve hissiyat-ı aciz nevazilerini izhar edeceklerdir.

Kadınlar vatanın en büyük velinimetini addedilib kendilerine o yolda muamele edilecek ise de kadınlarımız dahi bunlardan şımarıp kabarmayacaklar ve bil'akis bu gibi muamelat-ı insaniyetkaranıye layık olan mütemeddin ve zarif mahlukat olduklarını isbat edeceklerdir.

5. Kızlar tahsilleri ve bekarlıkları müddetince, Müslüman Boşnak ve Çerkeslerde cari olan müstahsene üzerine asla tesettür etmeyecekleri gibi velileri refakatında oldukları halde gerek yaşlı ve alim erkekler ve gerek hemsin ve küfüvleri olan namuslu ve terbiyeli delikanlıları ile edibane görüşüb hayat-ı umumiye karışacaklar ve bu suretle say-ü-amel-i milli ve vatani hususunda hisselerine isabet eden kısmını icra edeceklerdir. İşte bu suretle herkes gördüğü, tedkik ettiği, beğendiği ve intihab ettiği kız ile teehhül etmek ve suhuleti vücuda gelmiş olacağından geçimsizlik ve hane dirliksizliği ortadan kalkarak şeriat-ı Muhammediyenin bahş-ü-ihsan buyurduğu hakk-ı talakın ibtizaien isti'maline mahal kalmayıp ancak elzem olduğu zaman isti'mal edilecektir. Hanım kızlarımız için azabefgan olan o ma'hud görücülük adet-i gayr-i mergubesine dahi hitam verilmiş olacaktır. Kızlar için diğer mekatib maada bir de tıbbiye mektebi küşad edilerek arzu eden kızlarımız orada tababet tahsil edecekleri gibi kızlar, bu kadınlar dahi orada hilal-i almer hidematı için hasta bakıcılığı ve hususat-ı saire teallüm ve tederrüs edebileceklerdir.

6, Elyevm birer menba'-ı atalet ve masdar-ı atalet olan tekaya ve zevaya kamilen ilga olunarak -mavüzih lehine sarf olunmayı yalnız evlad-ü-ayal meşayihe bad-ü-hava mekel ittihaz olunan- ve iradat ve muhassessatları kat' ve maarif bütçesine ilave olunacaktır. Meşayih meyanında alim ve fazıl bulunmuş olanlara birer hane ve kayd-ı hayat şartıyla ve fakat mekatibden birinde muallimlik etmek kaydıyla tahsisat verilecektir. Diğerleri yani cahil olub da sermayesi babadan kalma birkaç mir-i kelamat ve ta'biratdan ve (Hu, eyvallah erenler) den ibaret olan ve şimdiye kadar halkı fikren ve ilmen ızrar edenlere hiçbirşey verilmeyerek çalışıp kazanmaya mecbur tutulacaklardır. Bunlardan nefes etmek kallaşığıya dolandıranlar cezaya çarptılacaklardır.

7. Hai-ihazır medreseleri ilga edilib, Süleymaniye medresesi yerine (College de France) tertibinde gayet mükemmel bir (Ulum-u Edebiye Medresesi) yapılacağı gibi Fatih Medresesi yerine ise (Ecole Polytechnic)' tarzında diğer bir (Medrese-i Aliye) vücuda getirilecektir. Ulum-u aliye ve ileyh ve bu mekteplerde ve Darülfünunlarda tahsil olunub softalık mesleği ile olunacak ve mekteplerde softalara şimdiki medreselerde olduğu gibi birer oda verilmeyüb dünyanın her tarafında olduğu gibi nezaret altında bulundurulacaklardır. Ve kendilerine muntazam taam, elbise, hizmetci, karyola, maaş verilecektir. Softalar çalışırken rakas gibi artık sallanmayacaklar ve hele köy ve kasabalarda olduğu gibi behaim esel-i muallimin önünde boylu boyuna uzanub ders dinlemeyeceklerdir. Sarığı sarmak ve cübbe giymek yalnız ulema-yı kirama tahsis edilüb mekatib-i aliye-i diniyeden şehadetnamesiz olanlar ve tefsir ve hadis-i şerif ile sair ulum-u diniyeden binasib bulunanlar salif-ularz kisve-i ilmiyeye bürünemeyeceklerdir. Bu suretle sarık ve cübbe bir alamet-i fazl-ü-irfan addolunarak erbabına karakollar tarafından resm-i ta'zim icra olunacaktır. Efrad-ı askeriye dahi bu muhterem füzelaya selam vermeden geçmiyeceklerdir. Mekteb muallimleri ancak bu gibi alim-i hakiki efendilerden biri olduğu halde sarıklı bulunabileceklerdir. Ahalinin ziulemayı t akliden başlarına doladıkları sarık tarzındaki paçavralar kirli müstekreh bezler kamilen polis ma'rifetiyle men' edilecektir. Mekatib-i idadiye ve daha yukarı mekatib mezunları arzu ettikleri takdirde sakal salıverecekler ve efrad-ı uassdan salıverenler derece derece resme tabi' olacaklardır.

8. Evliyaya nezrlr men' edilüb bu gibi teberruat donanma ve müdafaa-i milliye cemiyetleri kasalarına girecek zira evliyanın bu gibi nezrlere ihtiyacı yoktur. Indallah merzuktur ve onlar havf-ühüzünden beridirler. Şer'-i şerifin sadaka verilmesine cevaz gösterdiği biçaregan

ve ma'lulin ise tesis edilecek dar-ül-acezelerde yine kendilerinin yapabileceği işler gördürülmek şartıyla infak ü iskan eyleyeceklerdir. Bu suretle ortalık zillet-i sual ve meskenetden tamamen tathir edilüb Müslümanlara izzet-i nefsin ne olduğu öğretilenlerdir. Bu suretle “El-izzetullah ve resulih ve'l müminin” hükm-i şerifi tecelli edecektir. Herkes mükafat-ı say-ü-verzişini alacak, ızbandud gibi herifler şunun, bunun-kesesinde bad-i hava geçinemeyeceklerdir. Yapılacak bütün hayrat ve hasenat vacib-ül-vücut hazretleri namına yapılab şuna buna atf edilemeyecektir. Herkes mütalib-i ma'neviyesini Allahma arz edecek ve Hazret-i Peygamberin şefaatinde başka kimsenin yardım ve şefaatinin istemeyeceklerdir. Okuyucular, üfürükçüler, ısıtma bağcılar ve ilh... kamilen tenkil edilüb ısıtmaya düçar olanlar behemehal sülûfata içmeğe mecbur tutulacaklardır. Din, mezheb, akıl, mantık, tababet, medeniyet, insaniyet ve bunlardan ibaret olan İslamiyet için şeyn olan -Yemiş Çarşusu meydanlığımdaki- o ma'hud pis, murdar, müstekreh resmi ve aleni başa okuyucular oradan def edileceklerdir. Yeni Cami-i Şerif civarında bir takım matbu' ve sahte, şeriat-ı mutahharamız için hakaret-i mahz olan o bitmez tükenmez, bıçak kesmez, kurşun delmez, bin derde deva nüshaların fûruhtu men' edilip bunların yerine efrad-ı askeriye ve avam halka o nüshalardan daha müfid ve daha hıfzedici risaleler her Cuma günleri hükümet tarafından tesis edilecek “Tenvir-i Efkar-ı Millet” cemiyetleri tarafından meccanen tevzi' edilecektir. İşbu risaleler suret-i mahsusada herkesin anlayacağı bir tarz-ü-beyanda olacaktır.

9. Belediyeler ekl-ü-şürbe müteallik mevada ve belediyenin sathında nezafet ve taharetine son derece dikkat edüb ahaliyi dahi öğrenecek ve mukarrerat-ı nafiasını tav'an ve kerhen ahaliye kabul ve icra ettirecektir. Artık faaliyete gelmiş evlad-ı ahali için bifaide ise de mahza derhatır ettirmek için “koşunuz, acele ediniz, durmayınız” gibi levhaları şuraya buraya ta'lik edecektir.

10. Hürriyet ve İtilaf ve İttihad ve Terakki ve sair mevcut cemiyetler ba'dema hükümet işiyle uğraşmayub bunları ehl olanlara terk ederek kendileri donanma, müdafaa-i milliye, maarif-i umumiye, hıfz-ı sıhhat-i umumiye gibi mesail ile iştigal ve meslek-i siyasiyelerinin tatbiklerini meclisdeki fırkalara, terk edeceklerdir. Bu suretle nezaretlere cahil cemiyetlilerden ziyade alim ve vakıf vatanperverler gelecektir.

11. Ahalinin ahkam-ı şer'i şerife mugayir bazı mutekidatı tashih olunub mesela; “el-kanaat kenz la-yağni” hadis-i şerifinden maksad softalar ve cahil meşayihin öğrendikleri: (Canım, Dünya fani değil mi ya? Aza kanaat edib cem'i mal etmeyiniz. Ahretde o altınlar hep derilerine yapışacaktır!) gibi yaveler ve masharalıklar olmayıb insan mes'ud ve bahtiyar olmak için çok çalışmak ve namuskarane kazanmak ve fakat ihtiyacatını taklil edib israf ve sefahatdan sakınmak ve mükafat-ı say-ü-ameli olarak kazandığı ve tasarraf edib birikdirdiği paralardan indelhacce menafi'-i umumiye-i vatan için sarfetmek demektir ve kanaatdan talep olunan netice dahi budur demek olduğu anlatılacak ve diğer hususat ve evamir dahi bu yolda tefsir ve tebliğ edilip meşayih ve tekayanın veya softaların avam-ı nasi izlaline müsaade edilmeyecek mahsus-ül-husus kara cahil şeyler “el-fakr-ü fahri” hadis-i alisini yanlış tefsir ederek halkı say-ü-amelden ve fakrın yani anların ta'birince zükuretlilik hasmı olan nezafetden men' ettikleri için “kadr-el-fakr” hadis-i şerifi Türkçe tercümesiyle beraber levha halinde boyunlarına asılarak bu veçhile fakr-ü-zaruretin indallah ne kadar menfur bir vaziyet olduğu halka izah edilecektir.

12. Diğer devair ve nezaretlerde olduğu gibi daire-i mualla-yı meşihatda dahi tasfiye ve tensikat-ı kamile icra ve hele devai-i şer'iyye ömrü bir sür'at-ü-katiyyet ve adaletle rüy'et

olunacaktır. Ulema-yı rüsumun kemal-i cehlinden ve tacdaranın temami-i istibdadından dolayı asırlardan beri mesdud kaldığı iddia edilen bab-ı ictihad yeniden açılacak yani tefsirler ve ictihadlar meydana konacağı gibi Kur'an-ı azimüşşan ile beraber ehadis-i şerifinin sahihleri Türkçeye tercüme edilecek ve ba'dema hutbeler Türkçe ve ihtiyac-ı asra göre i'rad edilecektir. Ahkam-ı şer'iyye ve şair-i İslamiye, Müslimlere olduğu gibi telkin ve mesela hacca gitmekten maksad kızgın kumlar üzerinde yalın ayak ve kavurucu bir güneşin altında başı açık gezmek ve taşlara yüz ve el sürmek olmayub ancak Cenab-ı Hakka karşı vazife-i ubudiyeti ve Hazret-i Nebiyy-i Ekreme karşı kemal-i ta'zimi ifa etmekle beraber zımninden de Müslümanların birbirini anlamaları ve birbirinden haberdar olmaları ve birbirlerini görüb teşyid-i rabita-i uhuvvet ve müdavele-i efkar ve müzakere-i umur-u millet, kaziyye-i mu'tenası olduğu ifham edilecektir.

13. Ordu ve donanmaya itaat, inzibat, malumat girecek ve Harbiye Nezareti mesela yalnız resm-i ta'zim için senede birkaç defa -münakaşa ilanları verir gibi- beyanname neşr edib gülüne olmayacaktır. Harbiye Nezareti artık kani olacaktır ki, bütün ordu umuru yalnız emir vermekle değil, evvela öğretmekle ve sonra verdiği evamiri takib ve icra ettirmekle kabil olabilecektir. Zabitan dahi dargınlar gibi birbirine selamlar vermeyerek uhuvvet-i hakikiye-i askeriyeyi irae edecek surette gerçekden muhibbane selamlatacaklar ve erkan-ı ümera ve zabitanı o sahte azimetleri terk edüb şu resm-i temenna hususunda herkese numune-i imtisal olacak ve bu babda istar ettikleri müzekkereler müeddasma evvel-be-evvel kendileri itaat edeceklerdir. Ordu her şeyden evvel temizliğe itina ve bu da birçokları tarafından gayet adi görülüb, fakat büyük bir ehemmiyeti haiz olan traş olmak ve saçlarını taramakdan ibtidar eyleyecektir. Orduda erkan-ı ümera, zabitan, efrad hergün muntazaman traş olmağa mecbur tutulacaklardır.

14. Mezahib-i muhtelifenin söz sahibleri akdedecekleri samimi bir ictimada tevhid-i fikr-ü maksad ederek yeniden bil'ictihat tamamıyla yeni bir meslek kabul edilecek ve işbu mezheb umum memalik- i Osmaniye ve İslamiyye, Halife-i İslam Hazretlerinin emr-i şerifleriyle tamim ve ilan edilüb ba'dema Müslimler arasında mezheb şikakı ref edilerek ma'na-yı makuluyla gaye-i umumi olan İttihad-ı İslam kaziyyesinin husulü teşri etmiş olacaktır. İşbu mezhebin havi olacağı ahkam-ı cedide Müslümanların iktisaden ve ictimaen terakkilerini kafil olacaktır.

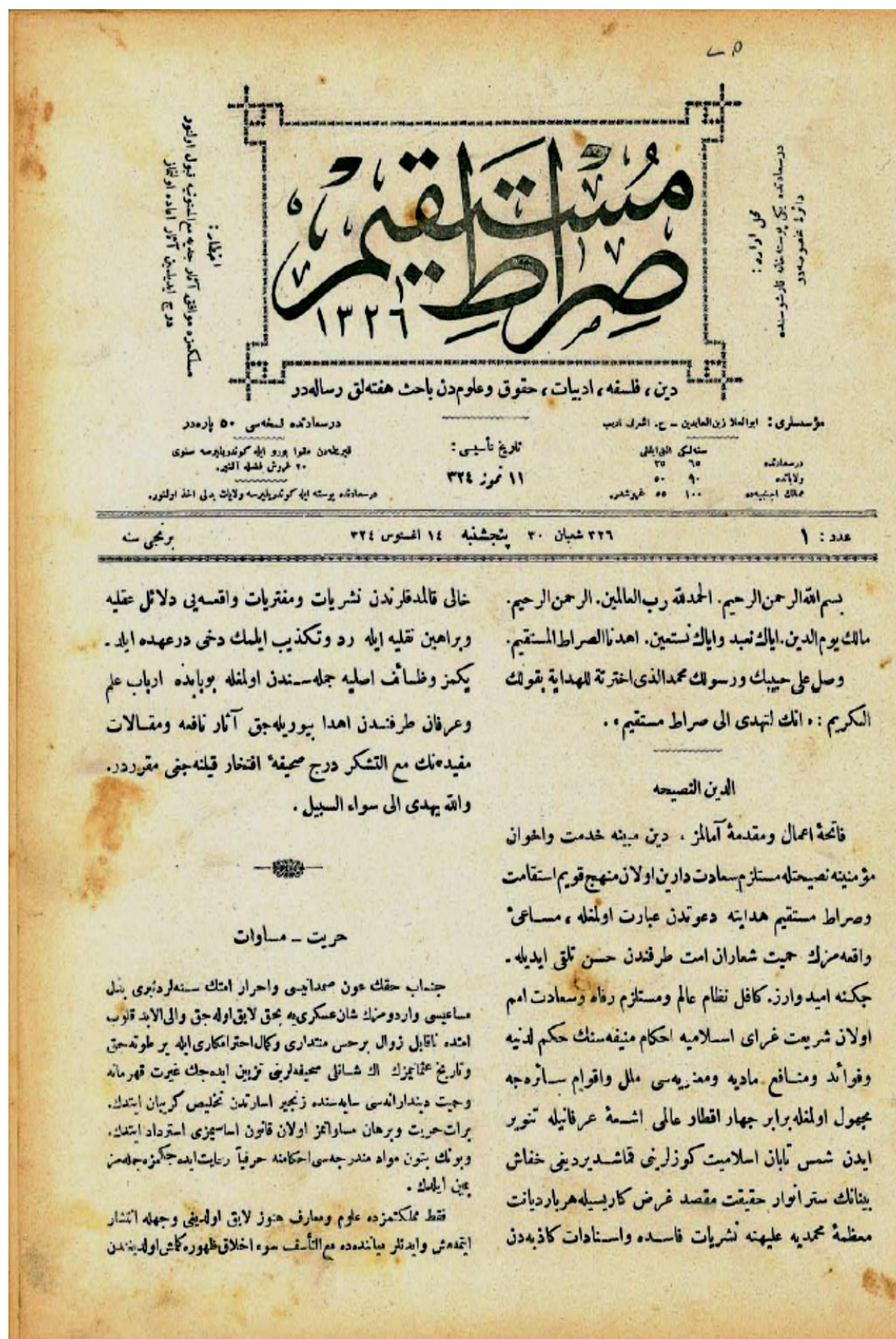
15. Şimdiye kadar mefkud olan bir Osmanlı lügat kitabı memleketin lisanıyyün ve ediblerinden müteşekkil bir heyet-i alime ve fazıla tarafından telif edilecek ve fakat bugüne kadar Türklerin adeta şiarı olan “yavaş yavaş” tabiri lisan-ı ümmetden katiyen ihraç edilecektir. Lisan Osmanlı lisanı olarak muhafaza edilip Turana lisanen avdetden sarf-ı nazar edilecektir. Osmanlı lisanı kendisine mahsus lügat kitabına malik olduğu gibi yine kendisine mahsus bir sarf ü nahvi olacaktır. Osmanlıca öğrenmek için hiç kimse Osmanlıcanın ihtiyacından fazla Arabi ve Farsi tahsiline mecbur olmayıb eğer bu lisanları tahsile heves edenler bulunacak ise bu arzuları m'ahza o iki lisanda tedkikat ve tettebbuatda bulunmak için olacaktır. Osmanlı dilinde müsta'mel ne kadar kelimeler, terkibler, kaideler varsa hangi lisandan alınmış olursa olsun Osmanlıcaya mal edilecektir. Mesela 'temettü' (Arapça haliyle burada yazılı) kelimesi Osmanlıca telaffuz ve hecası mucibince 'temettü' (Osmanlı Türkçesinde nasıl yazılacağı gösteriliyor) yazılabilecek ve etfal-i sagire mekatib- i idadiyede lisanlarını serian öğrenmek için bu suretle büyük bir suhulete mazhar edilmiş olacaklardır.

16. Osmanlılar hükümetde hiçbir şey beklemeyecekler, yollarını, köprülerini, limanlarını, şümendiferlerini, kanallarını, vapurlarını, fabrikalarını kendi teşebbüs ve faaliyetleri ile vücuda getireceklerdir.

17. Ramazan aylarında ve diğer mübarek günlerde camilerde vaizler tarafından halka verilen vaaz ve nasihatlerde vaizler mecburen itihak ettikleri veçhile ba'dema halkın lisanında söylemiyecekler, yani cahil ve fasid-ül-ahlak olan insanlar mutlaka kendi lisanlarından anlamak şanlarından olduğu ve bu da elyevm en ziyade söğüb, sayan cer aid ile bin dürlü yaldızlı müfsid-i ahlak esami-i müstekrehe için ilk gelen usul-u hitabet bu ise de “Fırtınaların havayı tashih ettiği iddiası gibi bu muharebe ve felaket fırtınası” Türklerin ahlakını tashih edeceğinden balada beyanı sabık ettiği veçhile vaiz efendiler halkın bugünkü lisanında söylemiyeceği ve belki yeni iktisab ettikleri ahlak-ı fazıluya çesban nezih bir lisan ile idare-i kelam edüb halkı dileklerine göre sağ taraflarında ırmakları coşan ve işban ve nebatatı füzüzan ve derunlarında herkese dilediği kadar verilecek olan hur ve gılman ile müzeyyen ve şaşaafeşan hadayıkcinane veya sol taraflarında müdhiş alev ve dumanlarıyla tüten ve semiaçak iniltileriyle kaynayan cehennem kazanlarına atmayacakları gibi vakitlerini dahi geyik veya güvercin hikayeleriyle veyahud kendilerinin dahi anlamadıkları bir takım derin mebahisle imata ve imrar etmeyecekler ve belki halka adab ve erkan-ı feraiz ve sünnetden sonra vatanperverlikden, fezail-i say-ü-amelden, tasarrufdan, namuskarane' kazancıdan, hüsn-i ahlakdan, yekdiğere uhuvvet ve muhabbetden, ittihad-ı İslamm ehemmiyetinden bahusus-el-husus i'dad-ı kuvvetden bahsedeceklerdir.

18. Senelerden beri ta'dil ve ıslahını arzu ve defalarla ilan edüb de kimsenin kulağına isal edemediğimiz o ma'hud “ıslah-ı kavanin” kaziyyesi tam ihtiyaç-ı zamana göre ta'dil ve ıslah olunub arazi ve evkaf kanunları cümlesine takdim ve bu meyanda ta'dadı zaid gördüğüm bir çok iyilikler dahi istihsal-i temin edilecektir.

**Müştakınız
Timsal-i Emel**



شرق

مسلط ، هیچ کوز آچدیرمازده غربك قانلی کابوسی ،
عصرل وارکه ، اسلامك معطل ، بینی ، بازوسی .
« نه گوردك ، شرقی چوق گزدك ؟ » دیورلر . گوردیکم : ییر ،
خراب ایللر ، سربلش خانانلار ، باشسز ائمتار ،
یقیلش کوپرولر ، چوکمش قانلار ، یولجیسز یوللار ،
بوروشمش چهره لر ، ترسز آلینلر ، ایشله مزقوللر ،
بوکولمش بللر ، اینجاش بو یونلر ، قایناماز قانلار ،
دوشو غمز باشلر ، آلدیرماز یورکلر ، پاسلی وجدانلار ،
تغلبلر ، اسارتلر ، تحکملر ، مذلللر ،
ریالر ، تورلوایکر نیج ابتلالر ، تورلوعللر ،
أوردوجك باغلامش ، توتمز اوجاقیلر ، یانمش اورمانلر ،
ا کینسز تارلالر ، اوت باصمش اولر ، کوفلی خارمانلار ،
جماعتسز اماملر ، کیرلی یوزلر ، سجده سز باشلر ،
« غزا » نامیله دینداش اولدورن بیچاره دینداشلار ،
ایپ ایصسز آشیانلار ، کیمسه سز کو یار ، چوکوک طاملار ،
امك محرومی گونلر ، فکر فردا بیامز آقشاملار !

گچرکن ، آغلادم گچدم ، طورورکن ، آغلادم طوردم ؛

طویان یوق، سنس ویرن یوق، بیک پریشان یورده باش اوردم .
 مزارلر ، آخرتار ، یوکسه لن قارشیکده دورا دور ؛
 نه طوپراقدن گولر بریوز ، نه گوکلردن گولر برنور !
 درینلردن گایر فریادی یوز بیگارجه آلامک ؛
 اقلر بر قیزیل چنبر ، بوکوک بویننده اسلامک !
 گوکسلر خیر لایوب طور مقده ، زنجیرلر طارالمقده ؛
 بوکولاش قاش اوچ یوز الی میلیون جانسه غیر تلاقده !

...

الهی ! کوردیکم عالم می انسانیتک مهدی ؟
 بوتون عمرانی تاریختک بو چوللردن می یوکسه لدی ؟
 شو زائر سز بو جاقلر میدی وحدانیتک یوردی ؟
 بو قوملردن می ، اللهم ، نیار فیشقیروب طوردی ؟
 هنوزتک برق ایمان چاققاندن جو نده دنیانک ،
 بو گوکلردن می ، یارب ، جوشدی ، صاغناق ، صاغناق ، ادیانک ؟
 سرندیبلر شو ساحلر می ؟ جودیار بو طاغار می ؟
 بو اقلیمک می ابراهیمه یول کوستردی اجرامی ؟
 حرملر ، بیت مقدسار بو طوپراقدن می یوغرولدی ؟
 بو وادیلر می دم طوتدقجه بیهوش ایتدی داودی ؟
 حرالر ، طور سینالر بو آفاقک می شهکاری ؟
 بو طاشلردن می ، یریر ، طاشدی روح الهک اسراری ؟

...

جھانگ غرنی وحشتزار ایکن ، شرقندہ قارناقلر ،
 ھرملر ، سدّ چینلر ، طاق کسرالر ، خورنقلر ،
 ارملر ، سور بابل لر سماپما دکلمیدی ؟
 او ماضیلر ، الهی ، بریقیق رؤیا میدر شیمدی ؟
 نه یا پسین ، نا امید اولسونی شرقک انتباهندن ،
 پریشان روحمز ، خائب ، دوزکن بارکاهگدن ؟
 بو خیبتدن او صاندق بیز ، بو خسران آرتیق الویرسین !
 الہی ! زده برنقخہ لک کہ ، طوکمش حملر آورپرسین ،
 سریامش سینہ لر کابومی آرتیق سیلکوب او ستندن ،
 « حیات البتہ حقمدر ! » دیسین ، دنیا « دکل ! » دیرکن ؟
 استانبول ۱۹ ایلول ۱۳۳۴

Ek- 4: Günümüzde Kullanılan Alfabeyle Mehmed Akif'in ŞARK Şiiri

Musallat, hiç göz açtırmaz da Garb'ın kanlı kabusu,
Asırlar var ki, İslam'ın muattal, beyni, bazusu.
“Ne gördün, Şark'ı çok gezdin?” diyorlar. Gördüğüm: Yer yer
Harab iller; serilmiş hanümanlar; başsız ümmetler;
Yıkılmış köprüler; çökmüş kanallar; yolcusuz yollar;
Buruşmuş çehreler; tersiz alınlar; işlemez kollar;
Bükülmüş beller; incelmış boyunlar; kaynamaz kanlar;
Düşünmez başlar; aldırılmaz yürekler; paslı vicdanlar;
Tegallübler , esaretler; tehakkümler , mezelletler;
Riyalar; türlü iğrenç ibtilalar; türlü illetler;
Örümcek bağlamış, tütmez ocaklar; yanmış ormanlar;
Ekinsiz tarlalar; ot basmış evler; küflü harmanlar;
Cema'atsiz imamlar; kirli yüzler; secdesiz başlar;
“Gaza” namıyla dindaş öldüren biçare dindaşlar;
İpissiz aşıyanlar; kimsesiz köyler; çökük damlar;
Emek mahrumu günler, fıkı-i ferda bilmez akşamlar!..

Geçerken, ağladım geçtim; dururken, ağladım durdum;
Duyan yok, ses veren yok, bin perişan yurda başvurdum.
Mezarlar, ahiretler, yükselen karşında duradur;
Ne topraktan güler bir yüz, ne göklerden güler bir nur!
Derinlerden gelir feryadı yüz binlerce alamin;
Ufuklar bir kızıl çember, bükük boynunda İslam'ın!
Göğüsler hırlayıp durmakta, zincirler daralmakta;
Bunalmış kalmış üç yüz elli milyon cansa gırtlakta!

* * *

İlahi! Gördüğüm alem mi insaniyyetin mehdi?
Bütün umranı tarihin bu çöllerden mi yükseldi?
Şu zairsiz bucaklar mıydı vahdaniyyetin yurdu?
Bu kumlardan mı, Allah'ım, nebiler fişkırıp durdu?
Henüz tek berk-ı iman çakmadan cevvinde dünyanın,

Bu göklerden mi, ya Rab, coştu, sağnak sağnak, edyanın?
Serendib'ler şu sahillere mi? Cudi'ler bu dağlar mı?
Bu iklimin mi İbrahim'e yol gösterdi ecreamı?
Harem'ler, Beyt-i Makdis'ler bu topraktan mı yoğruldu?
Bu vadiler mi dem tuttukça bihuş etti Davud'u?
Hira'lar, Tur-i Sina'lar bu afakın mı şehkarı?
Bu taşlardan mı, yer yer, taştı Ruhullah'ın esrarı?

* * *

Cihanın Garb'ı vahşet-zar iken, şark'ında Karnak'lar
Harem'ler, Sedd-i Çin'ler, Tak-ı Kısra'lar, Havernak'lar,
İrem'ler, Sur-i Babil'ler sema-peyma değil miydi?
O maziler, İlahi, bir yıkık rü'ya mıdır şimdi?
Ne yapsın, na-ümid olsun mu şark'ın intibahından,
Perişan ruhumuz, haib, dönerken bar-gahından?
Bu haybetten usandık biz, bu hüsrân artık elversin!
İlahi! Nerde bir nefhan ki, donmuş hisler ürpersin,
Serilmiş sineler, kâbusu artık silkip üstünden,
“Hayat elbette hakkımdır!” desin, dünya “değil!” derken?

İstanbul, 19 Eylül 1334 (1918)

(Dergi'nin Şark tasavvurunu temsil kabiliyeti çok yüksek, ihata edici çerçevesi ve kavram zenginliği ile özetlenmesi zor bir metin olan ve derginin "Mustafa Zühdi Beyefendi'nin Nutku" başlığı ile yayınladığı konuşmanın orijinal tam metnidir.)

عدد ۸۳

صراط مستقیم

صفحه ۸۹

افندیلر ، خبر کهنجه بو عونتیت آورتیشاتی عرض ایدمچکم ،
یقینه ژاپونیده اسلامه مخصوص جامعلرده پاییه جقدر (القیشلر)
بو حالده سزه ژاپونیا تک بروکیلی اولمق اوزده تکلیف ایدیورم:
ویریکز الکیزی ! برسوزکافی در . قارداشلیمیزی چپ برابرسلایلم
(سورکلی القیشلر)

ژاپونیا به کیدیکمده سزک صاف وقارداشجه سلامانکیز ایه
حیات صمیمیه کزی ژاپونلر کال موعیتله تباغ ایدمچکم . (القیشلر)
بژاپونلر تقریباً ۲۵۰۰ سنهک برحیات تاریخییه مالکیز .
یونی بزه تاریخلمن کوستریور . لکن ژاپونیا لیرک قلبی صووک
زمانلرده غایت درین برجریان مادپائیرستانیه تمایل ایتدی . بوایله
درین مادپائیرستانه برجریاندرکه بزی قلیمزدن اودیور . آوروپا تک
مدنیت مادپاسی بزم تمیز ژاپون قلیمزی لکدار ایتک ایستیور .
ایشته بزبکا جاده اداپورز . وسوریورز :

عجبا بژاپونلر نه واسطه ایه بوسقوط اخلاقییه قارش کله بایر ؟
اخلاق ملیتمزک بوزولسنی منع ایدمچک نه کی برچاره بولمق نمکندر ؟
مرض اخلاقییه مداوی اخلاقی لازمدر . بو دوا ، بو چاره الیتسه
دیندر .

عجبا بزی تشقه ایدمچک ، بزی اخلاقسزله دوشمدهن البقویه جتی
هانکی دیندر ؟ نم فکریمه کوره بودین ، دین اسلامدر (القیشلر)
افندیلر ، بزم یگی ژاپون مشر اسلامزه پاردم ایدک . الکیزی
ورک . (القیشلر) سزه المی اوزاتیورم . (القیشلر) بزم جمعتمزده
پاردم ایدک . (القیشلر)

ا کر بزبربرمزک الارمزی صیقار ایسهک قلیلمن براولور .
قلیلمن براولورسه غایه خیالیز اولان اتحاد حصولکلیز . (القیشلر)
بن - عمر حاجی - عمر اولدیم مدیحه بوخیالک حقیقت پذیر
اولمق ایچون چالیشیم . (القیشلر) اتحاد اسلام فکرلری
ملکتمده نشر ایدمچکم ... (القیشلر) حیاتم بوامله موقفدر ...
(سورکلی القیشلر)

مختکزه ، سلاستکزه ، طول عمر کزه عمر حاجی دعاچی
کزم ... (سورکلی القیشلر)

مصطفی زهری بک افندیلرک لطفی

افندیلر ، بولمق پایندن سوکرا طرفدن برشی علاوه ایتک
اصلا لزوم بوقدر . فقط برایکی سوز سولک ایچون مساعده کزی استرحام
ایده چکم .
[عموم : تشکر ایدرز ، لطف ایتش اولورسکیز ... بیوروکیز
اندم ...]

حکومتز اندیشه فردا ایه بریوق مسائل سیاسی وملتز عظیم
مسائل اجتماعی ایه مشغول اولدینی برزمانده استانبولک برکوشمده
وبرین بوسامرمک الهاماتیله بنده حاصل اولان ایلک نتیجه فکریه
شوندن عبارتدر :

اولا ، آسیا طوغشدر ؛ نو چوراق قطعهده مذلت ایچنده یاشیلان
اقوام یکرمنچی عصردن اعتباراً یکی حیاته کیرمش نوزادلردر .
ثانیاً ، بوندن سوکرا تورکک وعلی الموم اهل اسلامک وظیفه سی
آسبادمدر . یعنی بزم متفکر کنجلمزک دماغی آسیا دهها زیاده
پوره جقددر .

برنجی قطعی الیه آلهلم : آسیا طوغشدر ، دیبورم . شرقد
آسیانک اقصای یچنده ژاپون کولشک طلوع ایتش اولدینی بیلمین
کیم واردر ؟ ژاپونلر کندی ملکترلرینه یوکلیمکده اولان کولش
اسحنی ویریرلر . ژاپونیا برشمس مساعدر . بیوک ژاپون قومی
اقصای شرقی تمدین ایتک وظیفه تاریخیه سی اوزرینه آلمشدر ،
چالیشمقددوام ایدیور ، مقصدیه نائل اوله جتی ایدینی کوستریور .
تکرار ایدم ، آسیا طوغشدر . چونکه اقصای یسارنده
دیگر بر بیوک قوم یکرمنچی عصراینداستده عالم حیاته باشقه صورته
قدم باصیور . بو نوزاد ، تورک قومی در .

ژاپون کولشی یارلاقدر ، بوکا مقابیل تورک قومیده سونوک
دکدر ، اوده پارلامقده . یوکلیمکده در . یعنی آسیایی نور ضیا
وعرقاته غرق ایدمچک بوا یکی قومک بری شمس مساعد ایسه دیگریده
هلال مساعدر . (سورکلی آلفشلر)

بوندن یدی ، سکز سنه اول هندستان والیسی کورزون ایراد
ایتدیکی اوزون بر نطق سیاسیسنده آسیانک یکرمنچی عصردن
اعتباراً یکی بردوره حیاته کیردیکی سویلیور . و آسیانک دوت جهه
جریان افکارک تحت تأثیرنده بولندینی ادعا ایدیوردی : تورک ،
ژاپون ، انگلیز ، روس جریان مدنیتلری ، بوجریانلر متراف اوله رقی
آسبادم دوت دولت معظمه واردر . آسیا یکرمنچی عصرده آتجیق
او بیوک قوملرک ید اداره سنده حرکت ایدمچک . راهبری تمدنیه
سلم تکمله مساعد اوله جقددر .

بو دوت قومک ایکسی آسیانک بیانیسی در : انگلیز وروس
قوللری . انگلیزلر بالخاصه هندستانده وظیفه مدنیلری قابل اولدینی
قدر اجرایه چالیشمقددرلر . بوکا مقابیل روسلرده آرجوق موقیتله
وظیفه تاریخیه ، وظیفه اجتماعی ووظیفه مدنیلری آسیانک قسم
شمالیسنده اجرایه چالیشورلر .

بوا یکی قومک موقیات تمدنیسی آسیانک یری دیگر ایکی بیوک
قومک موقیات پائنده پک سونوک قاله جقددر . واقعا الآن زمانمزه
بورلی قوملرک قوللری ضعیف ، مدنیتلری سونوکدر . لکن آتیده
موقیتلری مرحالده دهها زیاده در .

بالخاصه ژاپونلر بز تورکلره نظراً دهها مسعود بر حیاته مالک
اولدیلر . تصادف کندیلریت پاردم ایتدی . اوتوز بش منه ظرفده
بیوک بر سهولته یوکلک بر درجه مدنیتیه واردیلر ، اودرجهده که
کندیلرندن اوج عصر اول طریق ترقیه داخل اولش اولان روس
قومی بریمارمزه خاک هلاک سر دبلر .

بز نورکر، آسیانک سولوق ضیالی هلالی، دها آهسته حرکت
ایدیور، اکتساب قوت ایله بزدن غداى معنوی عرفان بکله
چوراق آسیا سکنه حیات بخش اوله جق غدا و برمه اکتساب قوت
ایایورز. فقط ضرری یوق. آسیا اقوامله تورکر آردنده موجود
اولان رابطه روحیه اعتباریه بوطانت چیرنلافی ایدیلجکدر. نتیجه
نقطه نظرندن زابونلره آردمزده ذره قدر فرق یوقدر. آسیای
غربی تمدین ایچک و طیفه مزدر. و طیفه اجتماعی، دینه و لسانیه مزى
اجرا ایدرک آسیای غربیه حیات و بره چکیز. [اوزون آقیشلر]
لورد کورزون سولیش اولدینی بوشهور نقطنده دها سوکرا
دیوردی: «آسیانک اقوام ساروسی ایچون سمادت آخیق آسیانک
یرلی ایکی قومیه انگلیز و روس رهبری تمدینه متابعت ایچکدر.
چینلی لر ایله هند چینی لرک، هندیلرله ابرانیلرک آسیاده بیوک موقع
اجتماعی و سیاسیلری یوقدر. اونلر آخیق ایدکنجه، اوچنجه
درجه ده درلر. اونلر ایچون آسیاده بروطفه تاریخیه و مدنییه اوله ساز.
ایشته بوقطله ده علم نایارک آسیاده کی و طیفه سنی کورمک، بولمق
لازمدر. غربدن شرقه کلن سبیل مدینت اون طقوزنجی عصرک
نهایتده بزم قاپورمزى چالغه باشلادیق زمان آسیا هم شرقدن،
هم غربدن، هم شالیدن، هم جنوبدن طوغمشدر، دیمک کافی دکلدر.
بر آياغز اوروپاده اولدینی حالده دیگر آياغزک آسیاده اولدینی
اونو تاملی بزم اصلنرک آیددن کش اولدینی آسیاده دبل، قان و دین
قارداشلرمن بولوندیق خاطر مزدن چیتارما ملی بزم. بالخاصه اونلر
بزدن نشته نظر لرله حیات و قوت، علم و معرفت بکله دکلری عقلمه
قویملی بزم. چونکه اونلر آخیق اوسایده پاشایه بیلیرلر.
ایشته بوقطله نظر بزم و طیفه اجتماعی مزى تعیین ایچکدهدر.
اوله فلن ایدرم، هملکتنرک کنجیلری قومرک، تورک قومنسک بو
و طیفه تاریخیه سنی بکرمنجی عصرک قسم اولنده طایفه جق و آسیاده
بیوک بروطفه اجتماعی و مدنییه اجراسه باشلا بزم [القبشلر]
افندیلر، و طیفه من تمدیندر. بالطاع مقصدمن صرف اجتماعی،
مدنی و علمی اوله جقدر. ذاتاً بونک فوقده بزم برشی اصل ایدیشور
وهج برشیدن بحث ایچک ایسته یورز. سیاست بزدن اوزا قدر،
بزم آسیاده سیاست باعیا جقز. اسا طوغارسه علما، انسانیة، مدنیة
طوغار و بویله طوغالی در. علم انسانیت، مدینت اقوامک رهبر حرکاتی
اولورسه اقوام آراسته سیاست تضاده اولماز.

ملیه مزى دها بارلاق کورتمک بزجه اوراده مقصد کافی در. لکن
اسیایه توجه ایدنجه، بر الهام دباشپورانه ایله، محروم حیات وغدا
انسانلر مافاضة روح و مدینت بزم و طیفه مزى تشکیل ایدر. [سورکلی
القبشلر]

مصطفی عاصم افندیلرک نظمی

سوکلی قارداشلر، محترم سامعلم! بزمی شوکجه بورایه جمع
ایدن بو وسیله ایله بر طاقم ارشادات و بینات عالیله افکار مزى
و بالخاصه اسلامیتک و عثمانیتکک عاجز و قدا کار حیثل برخادی اولان
بو عبد عاجزک افکار مزى تنویر بیوران عبدالرشید ابراهیم افندی
ایله محترم قارداشمز حاجی عمر (پما اوقا) افندی و انک بیاناتی
ترجمه ایله علاوه مطالعات بیوران مصطفی زهدی بک افندی به مرض
شکران ایلرم.

الاس فی الخصال کلهم اکفا،
ابوهم آدم والام حواء
قان یکن لهم فی اصلهم شرف
یفاخرون به قاطین والماء
ما الفضل الا لاهل العلم اتم
علی الهدی لمن استهدی ادلا.

قسم اعظمکنز لسان عربیه واقف بولوندیکنز جهته نقطمه
امام علی (کریم الله وجهه) حضرتلرینه اسناد اولونان بو ایسات
حکایه ایله باشلادم.

انسانلر شکل و صورت جهته یکیدیکرینک اشلیری و عاقللری در.
هیسنک پدری آدم، والدله لری حواد. اکر بر اسالت، بر نسب
دعواسیله یکیدیکرینه قاضا ایدنلر، اقوام و عناصر آردنده شرحه
قدم آراق داعیلرندمه بولونانلر واریسه بیاسینلرک جهل سنک اصل
طوبرا قدر. فضیلت، ارباب کاله، اهل علم و تقوا به قاضدر. ایشته
عبدالرشید افندیکنک نطقک خلاصه سنی .. ایشته عمرک، کائناتک
خلاصه سنی ..

کائنات بر نظر دقت ایله مطالعه ایدیلنجه کورولورک بر جوق
عالمکک مجموعی در. بر جوق اقسامک مجموعندن متشکل بر هیئت، بر
جوق اجزاکک هیئت عمومی سندن مرکب برکنلدر.

عالم حیوان، عالم نبات، عالم جماد ... بونلردن هر بریسی، حق
عالم ارواح بر عالمیه تشیه اولور.

ایکتنجه دوجدهد مثلا انسانلر اقوام و عناصره اقسام ایله بر
عالمکدر. بوتون بی بشر رعالمه، دولتلر بر عالمه، قوملر بر رعالمه،
عالمکدر بر عالمکدر. شو حالده کائناتک بشون اجزاسی بد قدرته
وجوده کتیریش بر هیئت مجموعه عالمه اولسی و انسانلرک، سائر
حیوانلرکد اوله بر طاقم عالمکله اقسامی انسانلرک افرادی آردنده
نوعیتلری اعتباریه فرق حقیق اولدیشنه بر دلیلدر. و حقیقه فرق
یوقدر. چونکه عندالاسلام ثابت اولان حقایقندن بریسه هر شیک
عدمندن حصوله کش اولسی در. و علم حکمت نقطه سندن اجسامک

Ek-6: “Mustafa Zühdü Beyefendi’nin Nutku”, *Sırat-ı Müstakim*, C.4., S. 83., s. 90-91.

Efendiler, bu nutk-ı belîğden sonra tarafımdan bir şey ilave etmeye asla lüzum yoktur. Fakat bir iki söz söylemek için müsaadenizi istirham edeceğim.

(Umum: Teşekkür ederiz, lütf etmiş olursunuz... Buyurunuz efendim ...)

“Hükümetimiz endişe-i ferda ile birçok mesele-i siyasiye ve milletimiz azim mesail-i ictimaiye ile meşgul olduğu bir zamanda İstanbul'un bir köşesinde verilen bu müsamerenin ilhamatıyla ben de hasıl olan ilk netice-i fikriye şundan ibarettir:

Evvelen Asya doğmuştur; o çorak kıtada mezellet içinde yaşayan akvam yirminci asırdan itibaren yeni hayata girmiş nevadlardır.

Saniyen, bundan sonra Türklerin ve alel-umum ehl-i İslam’ın vazifesi Asya’dadır. Yani bizim mütefekkir gençlerin dimağını Asya daha ziyade yoracaktır.

Birinci noktayı ele alalım: Asya doğmuştur, diyorum.

Şarkta Asya’nın aksa-yı yemininde Japon güneşinin tulu’ etmiş olduğunu bilmeyen kim vardır? Japonlar kendi memleketlerine yükselmekte olan güneş ismini verirler. Japonya bir şems-i saiddir. Büyük Japon kavmi aksa-yı şarkı temdin etmek vazife-i tarihiyesini üzerine almıştır, çalışmakta devam ediyor ve maksadına nail olacağı ümidini gösteriyor.

Tekrar ederim, Asya doğmuştur. Çünkü aksa-yı yesarında diğer bir büyük kavim yirminci asır ibtidasında alem-i hayata başka suretle kadem basıyor. Bu nevad, Türk kavmidir.

Japon güneşi parlaktır, buna mukabil Türk kavmi de sönük değildir, o da parlamakta, yükselmektedir. Yani Asya’yı nur-ı ziya ve irfana gark edecek bu iki kavmin biri şems-i said ise diğeri de hilal-i saiddir. (Sürekli alkışlar)

Bundan yedi, sekiz sene evvel Hindistan Valisi Curzon irad ettiği uzun bir nutk-ı siyasisinde Asya’nın yirminci asırdan itibaren yeni bir devre-i hayata girdiğini söylüyor. Ve Asya’nın dört cümle-i cereyan-ı efkarın taht-ı tesirinde bulunduğunu iddia ediyordu: Türk, Japon, İngiliz, Rus cereyan-ı medeniyetleri. Bu cereyanlara müterafik olarak Asya’da dört devlet-i muazzama vardır. Asya yirminci asırda ancak o büyük kavimlerin yed-i idaresinde hareket edecek, rehber-i temdiniye süllem-i tekamüle said olacaktır.

Bu dört kavmin ikisi Asya’nın yabancısıdır: İngiliz ve Rus kavimleri. İngilizler bilhassa Hindistan’da vazife-i medeniyelerini kabil olduğu kadar icraya çalışmaktadırlar. Buna mukabil Ruslar da az çok muvaffakiyetle vazife-i tarihiye, vazife-i ictimaiye ve vazife-i medeniyelerini Asya’nın kısm-ı şimalisinde icraya çalışıyorlar.

Bu iki kavmin muvaffakiyat-ı temdiniyesi Asya’nın yerli diğer iki büyük kavmin muvaffakiyatı yanında pek sönük kalacaktır. Vakıa el-an zamanımızda bu yerli kavimlerin kolları zaif, medeniyetleri sönüktür. Lakin atide muvaffakiyetleri herhalde daha ziyadedir.

Bilhassa Japonlar biz Türklere nazaran daha mesud bir hayata malik oldular. Tesadüf kendilerine yardım etti. Otuz beş sene zarfında büyük bir suhuletle yüksek bir derece-i medeniyete vardılar. O derecede ki kendilerinden üç asır evvel tarik-i terakkiye dahil olmuş olan Rus kavmini bir

mübarezede hak-i helake serdiler.

Biz Türkler, Asya'nın soluk ziyalı hilali, daha aheste hareket ediyor, iktisab-ı kuvvet ile bizden gıda-yı ma'nevi-i irfan bekleyen çorak Asya sükkanına hayat-bahş olacak gıda vermeye iktisab-ı kuvvet eyliyoruz. Fakat zararı yok. Asya akvamıyla Türkler arasında mevcut olan rabıta-i ruhiyye i'tibariyle bu bataet cebr-i telafi edilecektir. Netice nokta-i nazarından Japonlarla aramızda zerre kadar fark yoktur. Asya-yı garbiyi temdin etmek vazifemizdir. Vazife-i ictimaiye, diniye ve lisaniyemizi icra ederek Asya-yı garbiye hayat vereceğiz. (Uzun alkışlar)

Lord Curzon söylemiş olduğu bu meşhur nutkunda daha sonra diyordu: "Asya'nın akvam-ı sairesi için saadet ancak Asya'nın yerli iki kavmiyle İngiliz ve Rus rehberi-i temdinine mütabaat etmektir. Çinliler ile Hind-i Çinilerin, Hintlilerle İranilerin Asya'da büyük mevki-i ictimai ve siyasileri yoktur. Onlar ancak ikinci, üçüncü derecededirler. Onlar için Asya'da bir vazife-i tarihiye ve medeniye olamaz."

İşte bu noktada Osmanlılar'ın Asya'daki vazifesini görmek, bulmak lazımdır. Garbtan şarka gelen seyl-i medeniyet on dokuzuncu asrın nihayetinde bizim kapılarımızı çalmaya başladığı zaman Asya hem şarktan, hem garbtan, hem şimalden, hem cenuptan doğmuştur, demek kâfi değildir. Bir ayağımız Avrupa'da olduğu halde diğer ayağımızın Asya'da olduğunu unutmamalıyız. Aslımızın Asya'dan gelmiş olduğunu Asya'da dil, kan ve din kardeşlerimiz bulunduğunu hatırimızdan çıkarmamalıyız. Bilhassa bunların bizden teşne nazarlarla hayat ve kuvvet, ilim ve marifet beklediklerini aklımıza koymalıyız. Çünkü onlar ancak o sayede yaşayabilirler.

İşte bu nokta-i nazar bize vazife-i ictimaiyyemizi tayin eylemektedir. Öyle zannederim, memleketimizin gençleri kavmimizin, Türk kavminin bu vazife-i tarihiyesini yirminci asrın kısm-ı evvelinde tanıyacak ve Asya'da büyük bir vazife-i ictimaiye ve medeniye icrasına başlayacaktır.

Efendiler, vazifemiz temdindir. Bi't-tabi' maksadımız sırf ictimai, medeni ve ilmi olacaktır. Zaten bunun fevkinde bir şey emel edinmiyor ve hiçbir şeyden bahsetmek istemiyoruz. Siyaset bizden uzaktır. Biz Asya'da siyaset yapmayacağız. Asya doğarsa ilmen, insaniyeten, medeniyeten doğar ve böyle doğmalıdır. İlm-i insaniyet, medeniyet-i akvamın rehber-i harekatı olursa akvam arasında siyaseten tezat da olmaz. Tekrar ediyorum, Asya doğmak üzeredir. Ve fakat bu sebeple biz Türkler'e azim bir vazife teveccüh eylemektedir. Binaenaleyh tavsiye ederim. Unutmayınız, Asya cihetinde neşr-i ilm ile neşr-i hakayık ile lisan ve edebiyatımızı, din ve milliyetimiz takviye etmek borcundayız. (Alkışlar)

Osmanlılar zaten bu vazifelerini anlamışlardır. Biz Avrupa'ya karşı Avrupa'da daha ziyade münasebat-ı siyasiye ve hukukiyemizi hüsn-i idame ile iştigal ediyoruz. Avrupa'daki vazifemiz daha mahdud ve daha az şamildir. Memleketimize karşı müteveccih taarruzatı yalnız daha güzel surette def etmek, şevket-i milliyemizi daha parlak göstermek bizce orada maksad-ı kâfidir. Lakin Asya'ya teveccüh edince, bir ilham-ı diyanet-perverane ile mahrum-ı hayat u gıda insanlara ifaza-i ruh u medeniyet bizim vazifemizi teşkil eder. (Sürekli alkışlar)".

Ek-7: Osmanlı Devleti'nin Nihai Coğrafi Sınırlara Ulaştığını Gösterir Haritadır.

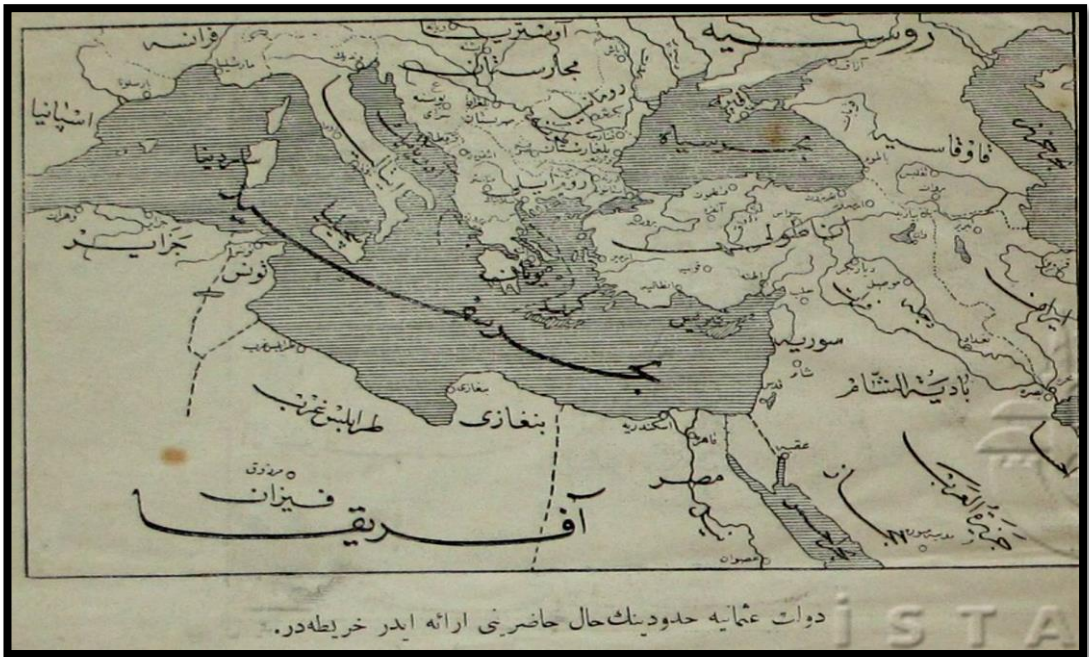


Kaynak: İbnu'l-Cevad Efdalu'd-Din, *Tarih-i Osmani Haritaları*, Umuum Mekteb-i Askeriye ve Mülkiye-i Osmaniye Kitabhanesi, Birinci Tab'ı 1327-1329, s.12.

Ek-8: Prut ve Pasarofça Muahedelerinde Tahdid Edilen Devlet-i Osmaniye'nin Macaristan, Rusya ve Venedik Hududlarını ve İbrahim Paşa'nın Tevsi' Ettiği İran Hududunu Gösterir Haritadır.

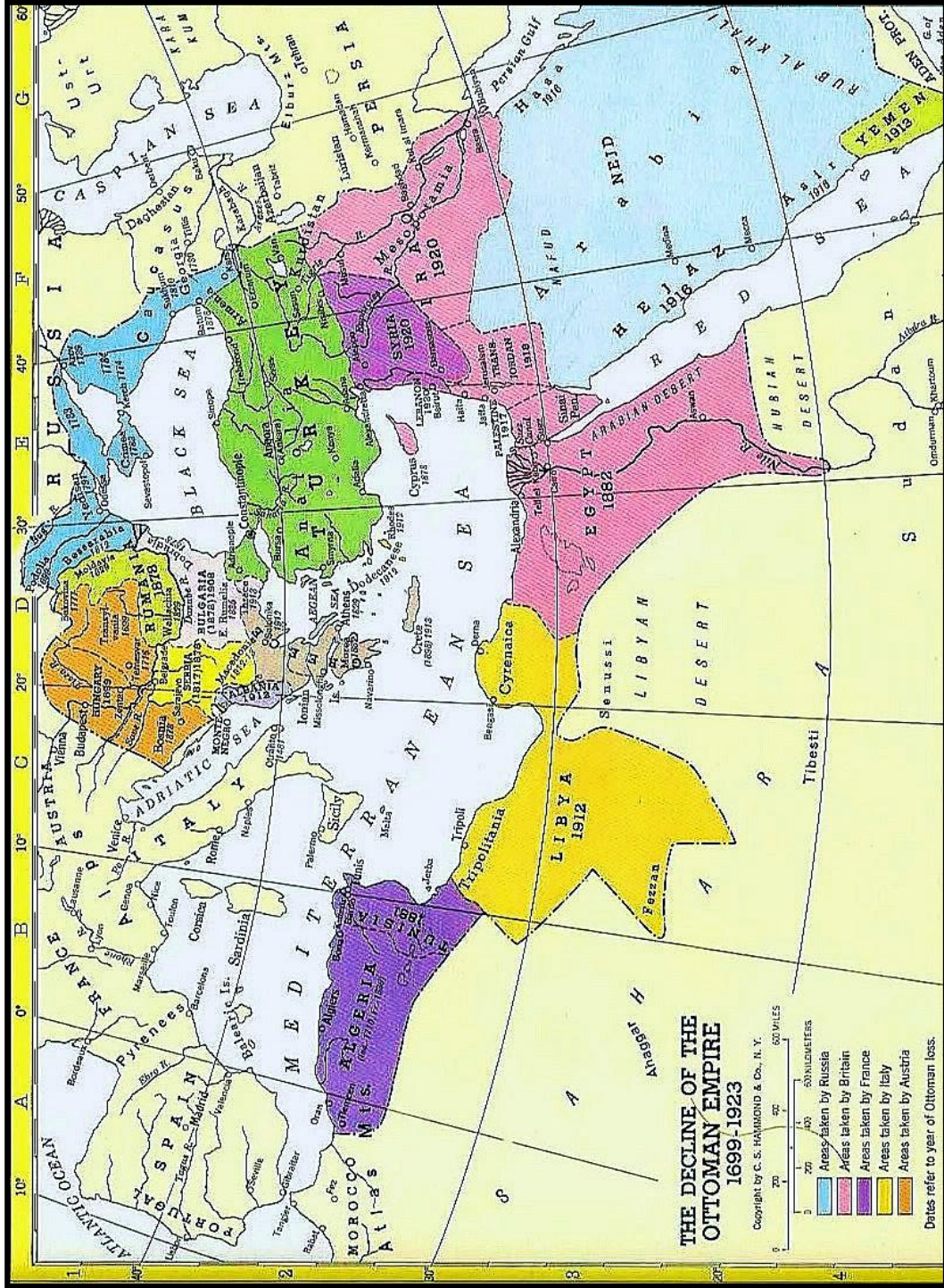


Ek-9: 1913 yılı itibariyle Osmanlı hududunu gösterir harita.



Kaynak: İbnu'l-Cevad Efdalu'd-Din, *Tarih-i Osmani Haritaları*, Umum Mekteb-i Askeriye ve Mülkiye-i Osmaniye Kitabhanesi, Birinci Tab'ı 1327-1329, s. 21.

Ek-10: 1699-1923 Yılları Arasında Osmanlı Topraklarının İşgal Sürecini Gösterir Haritadır.



Kaynak: <https://futuristrendcast.files.wordpress.com/2016/01/decline-of-ottoman-empire.jpg>
(Erişim Tarihi: 20/12/2017)

Ek-11: 1494-1531 Yılları Arasında Osmanlı Devleti'nin Avrupalı Devletlerle Yaptığı İttifaklar Tablosu

Table 1 Diplomatic Alignments

Name of Diplomatic Agreement	Powers Aligned Together	Opposing	Stated Purpose	Date Formed
Holy League ^a	Spain, ^b Venice, Naples, ^c Milan, ^d Holy Roman Empire, ^e Pope ^f	France ^g	Ottoman Empire ^h	1494–1495
Treaty of Blois	France, ⁱ Venice, Pope ^j	Milan, Ottoman Empire	-	1499
unnamed	Milan, Holy Roman Empire, Ottoman Empire	Venice	-	1499
League of Cambrai	France, Holy Roman Empire, Spain, England, ^k Pope ^l	Venice	Ottoman Empire	1509
Holy League	Pope, Spain, Venice, England ^m	France	-	1511
Treaty of Blois	France, Venice	-	-	1513
Holy League	England, Holy Roman Empire, Pope ⁿ	France	-	1513
Peace of London	England, France, ^o Holy Roman Empire, Pope, Spain ^p	-	Ottoman Empire ^q	1518
unnamed	Pope, ^r Charles V, ^s Ferdinand, ^t England, Milan, ^u Florence, Genoa, Siena, Lucca, Venice ^v	France	-	1523
unnamed	Pope, ^w France, Venice	Charles V	-	1524–25
unnamed	France, Pope, Venice, England, Florence	Charles V, Ferdinand	-	1525
League of Cognac	France, Venice, Pope, Sforza, ^x Florence, England	Ottoman Empire	Charles V	1526
unnamed	France, Hungary [Zapolya]	Charles V, Ferdinand	Charles V, Ferdinand	1528
Treaty of Bologna	Venice, Sforza, Charles V, Pope, Ferdinand, Urbino, Savoy, Mantua, Montferrat, Genoa, Siena, Lucca	France [any Christian power threatening the peace of Italy]	-	1529
Schmalkalden League	Protestant princes of Germany [Elector of Saxony, Hesse, leaders], Bavaria [Catholic but opposed Charles V]	Charles V, Ferdinand	Charles V, Ferdinand	1531
Concordat of Bologna	Pope, Charles V, Florence, Milan, Genoa, Ferrara, Siena, Lucca, Mantua, Savoy	Ottoman Empire, France	Ottoman Empire	1533
Capitulations ^y	France, Ottoman Empire	Charles V, Venice	Commercial pact	1536
Holy League	Venice, Pope, ^z Charles V	Ottoman Empire	-	1538
Treaty of Crespy	France, Charles V	-	-	1544
Treaty of Cateau-Cambresis	France, ^{aa} Charles V	-	-	1559
Capitulations ^{bb}	France, ^{cc} Ottoman Empire ^{dd}	-	Commercial pact	1569
Holy League	Spain, ^{ee} Pope, ^{ff} Venice	Ottoman Empire, Muslims in North Africa	-	1571

Note: This is not a complete list of all the diplomatic agreements of this period. These are diplomatic agreements which involved Italy or the Ottoman Empire, or related to the balance of power in Europe.

^a Also known as the league of Venice, Setton, 2: 578.

^b Ferdinand of Aragon (1479–1516).

^c Aragonese kings of Naples.

^d Ludovico Sforza, duke of Milan (1494–1500).

^e Maximilian, a Habsburg, emperor (1493–1519).

^f Alexander VI, Rodrigo Borgia (1492–1503).

^g Charles VIII, Valois (1483–98).

^h Bayezid II (1481–1512).

ⁱ Louis XII, Valois, house of Orleans (1498–1515).

^j Joined the allies later.

^k Henry VII, Tudor (1485–1509).

^l Julius II, della Rovere (1503–13).

^m Henry VIII, Tudor (1509–47).

ⁿ Leo X, Giovanni de' Medici (1513–21).

^o François I, Valois (1515–47).

^p Charles, Habsburg, king of Spain after 1516.

^q Selim I (1512–1520).

^r Hadrian VI, Dedel (1522–23), former tutor of Charles V.

^s Holy Roman Emperor, 1519–56; and king of Spain, 1516–1556.

^t Habsburg, brother of Charles V, ruler of Austria.

^u Francesco Sforza, duke of Milan 1521–1525, 1529–1535.

^v Joined later.

^w Clement VII (1523–34), Giulio de' Medici.

^x Sforza was to be given Milan under the terms of the League.

^y This pact was negotiated between La Forest, the French ambassador, and Ibrahim Pasha, the grand vezir. It may never have been approved by François and Süleyman.

^z Paul III, Farnese (1534–49).

^{aa} Henri II, Valois (1547–59).

^{bb} These are the first capitulations that it is certain were officially ratified.

^{cc} Charles IX, Valois (1560–74).

^{dd} Selim II (1566–74).

^{ee} Philip II, Habsburg (1556–98).

^{ff} Pius V, Ghislieri (1566–72).

Kaynak: Verhaaren, *Allies with The Infidel, The Ottoman and French Alliance in the Sixteenth Century*, p. 32-33

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Adı-Soyadı : Vahdettin IŞIK
E-mail (1) : vahdettin@ihu.edu.tr
E-mail (2) : vhaydaroglu@gmail.com
Eğitim :

- 1986-1990: Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Lisans Programı, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- 1992-2006: Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme Bölümü Yüksek lisans Programı, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
- 2012-2018: Medeniyetler İttifakı Enstitüsü Medeniyet Araştırmaları Anabilimdalı Doktora Programı, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

İş Deneyimi:

2010-2017 FSMVÜ Medeniyetler İttifakı Enstitüsü
2017-2018 İHU Medeniyetler İttifakı Enstitüsü (Devam ediyor)

Yayınlar:

Kitaplar:

- *Asrın Maskeli Vicdanı ve Akif'in Tarihe Tanıklığı*, M. Akif Vakfı ve Pendik Belediyesi Ortak Yayını, İstanbul-2017.
- *İslam Kültür ve Medeniyeti*, Komisyonla Ortak Yayın, MEB Yayınları, 2015, İ.H.L. 12. Sınıflar İçin Ders Kitabı.
- *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler, Toparlanma ve Çeşitlenme*, Edit: Vahdettin Işık, A. Köroğlu, Y. Enes Sezgin, Nobel Yay., 2015.
- *Kültürel Yabancılaşma*, Kumsaati Yayınları, İst. 2012.
- *Vefatının 75. Yılında Mehmed Akif*, Editör: Vahdettin Işık, MEDİT- Zeytinburnu Bld. Ortak Yayını, İstanbul-2011.
- *Şair ve Düşünür Sezai Karakoç*, Editör: S. Acar, Vahdettin Işık, Fatih Bel. Yayınları, İst. 2008.

Kitap Bölümleri:

- ***Sırât-ı Müstakim Dergisinde Doğu-Batı Algısı, “İslam’ı Uyandırmak” Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcı Düşünce ve Dergiler***, Edit: Lütfi Sunar, İlem Yay., İst. 2018, s. 373-384.
- **“The Vision of Order and Al-Umran as an Explanatory Concept in the Debates on Civilization”**, *Debates on Civilization in the Muslim World*, ed: Lütfi Sunar, Oxford Press, 2017, s. 117-143.
- **“İslamcılığı Yeniden Düşünmek: Geçmiş Yargılamasının Ahlakı ve Geleceği Düşünmenin İmkânı”**, *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler: Toparlanma ve Çeşitlenme*, Ed: Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin, İstanbul-2016, s. 163-180.
- **“Said Halim Paşa Niçin Önemlidir?”**, *İslam Dünyasını Aydınlatanlar*, İBB Kültürel Etkinlikler Müdürlüğü, İst. 2013, s. 201-210.
- **“Türkiye’deki Medeniyet Tartışmalarını Mukaddime Ekseninde Okumak”**, *Medeniyet Tartışmaları*, Edit: S. Güder, Y. Çolak, İLEM Yayınları, İstanbul-2013, s. 215-228.
- **“Değişen Dünya Değişen Müslümanlar ve Yeni Bir Çıkış Arayışı: İhvan-ı Müslimin’in Doğuşu”**, *Uluslararası Hasan el-Benna ve Müslüman Kardeşler, Uluslararası Sempozyum Tebliğleri-I*, Genç Birikim Yay., Ankara-2012, s.375,386.
- **“Tarihe Tanıklık Etmek ya da Mehmet Akif Üzerinden Tarihi Okumak”**, *Mehmed Akif*, Sultanbeyli Belediyesi, İstanbul-2012.
- **“Sezai Karakoç’u Anlamak”**, *Şair ve Düşünür Sezai Karakoç*, Fatih Bel. Yay., İst. 2008, s. 203-210.

Makaleler:

- **İslamcı Dergilerin Gündemi: Tarih, Hafıza ve Değişim (1908-2018)**, Sosyoloji Divanı, Yıl: 5, Sayı: 10, Temmuz-Aralık 2017, s. 111-138.
- **Фатих Керими и Стамбулське Письма** (Fatih Kerimi ve İstanbul Mektupları), *Felsefe ve Sosyal-Siyasi Elmler Dergisi*, 1(40), Bakı-2017, s. 41-57.

- **“Doğu ve Batı Arasında İslam Kitabından Hareketle Bazı Mülahazalar”**

Aliya İzzetbegoviç Özel Sayısı, Hece Yayınları, Ank.2016, s. 290-300.

Ansiklopedi Maddesi:

- **“Mehmed Akif”**, *İslam Düşünce Atlası*, C. 3, İLEM, s. 1289-1292.
- **“Said Halim Paşa”**, *İslam Düşünce Atlası*, C. 3, İLEM, s. 1280-1282.
- **“Hasan el-Turabi”**, *İslam Düşünce Atlası*, C. 3, İLEM, s. 1317-1318.