



Osmanlı Basın-Yayınında Medeniyetçilik: II. Meşrutiyet Dönemi Garbiyatçı Söylemde Ben-Öteki İlişkisi ve Kimlik İnşası

Cenk Reyhan*

orcid/ 0000-0001-6188-2738

Burcu Halaçoğlu**

orcid/ 0000-0003-1001-9373

Öz: 19. yüzyılda, şarkiyatçılığın kavram karşıtı olarak ortaya çıkan garbiyatçılık, tarihyazımında kültüralist argümanlar aracılığıyla, “öteki”ni tanımlarken kendi kültür “ölçüt”lerini kullanarak “ben”i merkez konuma alır (ben merkezcilik). Böylece şarkiyatçılıktaki pasif/nesne durumunu, garbiyatçılıkta aktif/özneye dönüştürmeye çalışır. Bu şekilde, toplumların birbirlerinden farklılıklarının vurgulandığı bir medeniyetler anlayışı ortaya çıkar. Garbiyatçılık, ben-öteki ilişkisi ve kimlik inşa sürecinde ortaya çıkan bir söylem olarak, Osmanlı Devleti’nin diğer devletlerle olan çatışmalı ilişkisi sürecinde basın-yayın organlarında kendisine yer bulur. Osmanlı’nın garbiyatçı söylemi, medeniyet kavramını Şark/Doğu-Garp/Batı ve kültüralist farklılıklar (özellikle İslam, Hristiyanlık vb. gibi dinsel kategoriler) üzerinden tanımlayarak ya Garpli değerleri reddeder ya da medeniyetin maddi-manevi unsurlarını ayırarak, “biz” olan Şark’ın manevi boyutunu, “öteki” olan Garp’ın ise maddi boyutunu öne çıkarır. Böylece, kategorik olarak kendini “olumlu inşa” ederken ötekini “olumsuz inşa” eden Osmanlı’nın garbiyatçı söyleminde medeniyetçilik, basın-yayın aracılığıyla benlik ve ötekilik üzerinden kimlik inşa etme sürecinde araçsal bir işlev yüklenir. Makalede, Osmanlı’nın garbiyatçı söyleminin medeniyet kavramı üzerinden şekillenen ben/biz-Şark(lı) ve öteki-onlar/Garp(lı) ilişkisi bağlamında, Osmanlı kimlik inşa sürecini, söylemde “dil”e gelen medeniyet kavramının araçsallaşmasının pratiklerini inceleyeceğiz. Bu süreçte “kök paradigma”nın taşıyıcı anlam kümelerinden medeniyetçiliğin, kullandığı kelime grupları vasıtasıyla hitap ettiği kitle için kültürel kodlar ve kültürel haritalar üreterek, ortak bir “dil”, bununla içkin bir “anlam dünyası” geliştirme pratiklerini irdeleneceğiz. İncelediğimiz örneklerde II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı aydınının, “ben-biz” olarak merkeze konumlandığı Şark medeniyetine karşı, “öteki-onlar” olarak konumlandığı Garp medeniyetine yönelik “garbiyatçı” söylemin medeniyetçi yaklaşımının izlerini II. Meşrutiyet dönemi basın-yayın organları üzerinden süreceğiz.

Anahtar kelimeler: Garbiyatçılık, Medeniyetçilik, Ben-Öteki, Kimlik İnşası, II. Meşrutiyet, Osmanlı Basın-Yayını

* Prof. Dr., Ankara HBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yakınçağ Tarihi ABD, cenk.reyhan@hbv.edu.tr

** Doktorant (100/2000 Doktora Burslu Öğrenci), Ankara HBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yakınçağ Tarihi ABD, emine.halacoglu@hbv.edu.tr

Civilizationism in the Ottoman Press: The Self-Other Relationship and the Construction of Identity in the Occidental Discourse of the Second Constitutional Period

Abstract: Occidentalism, which emerged as the anti-concept of Orientalism in the 19th century, takes the "self" into the centre by using its own cultural "criteria" while defining the "other" through culturalist arguments in historiography (self-centredness); by this way, it tries to transform the passive/object situation in Orientalism into active/subject in Occidentalism. Thus, a perception of civilizations emerges in which the differences of societies from each other are emphasized. Occidentalism, as a discourse emerging in the process of self-other relationship and identity construction, finds its place in the media in the process of the conflicting relationship of the Ottoman Empire with other states. The Ottoman Occidental discourse defines the concept of civilization through East-West and culturalist differences (especially religious categories such as Islam, Christianity, etc.), in addition that it either rejects Western values or separates the material-spiritual elements of civilization and emphasizes the spiritual dimension of the East, which is "us", and the material dimension of the West, which is the "other". In this way, in the Ottoman Occidental discourse, which categorically "constructs" itself positively while "constructing the other negatively", civilizationism gains an instrumental function in the process of identity construction through the media and otherness through self and otherness. In this article, we will examine the Ottoman identity construction process and the practices of the instrumentalization of the concept of civilization, which came to "language" in the discourse, in the context of the self/us-Orient(al) and other-them/West(ern) relationship shaped by the concept of civilization in the Ottoman Occidental discourse. In this process, civilizationism, which is one of the carrier meaning sets of the "root paradigm", will examine the practices of developing a common "language" and an inherent "world of meaning" by producing cultural codes and cultural maps for the target audience through the word groups it uses; In the examples we have examined, the traces of the civilizationist approach of the "Occidental" discourse towards the Western civilization, which the Ottoman intellectuals of the Second Constitutional Period positioned as the "other-them" against the Eastern civilization, which he placed in the center as "self-us", will be traced in the Ottoman press.

Key words: Occidentalism, Civilizationism, Self-Other, Identity Construction, Second Constitutional Period, Ottoman Press.

Extended Summary

The concept of civilization is instrumentalized through the media in the identity construction process of the Second Abdulhamid period, and a perception of civilization emerges on the axis of East-West conflict. In this perception, the East represents me/us, and the West represents the other. With the 1908 Revolution, the end of the second Abdul Hamid era's "autocratic regime" (İstibdat rejimi), the re-enactment of the First Constitution (Kanun-i Esasi), the abolition of censorship on the press with the 1909 amendments to the Kanun-i Esasi, and the spread of modern institutions represent fundamental structural changes. The conflictual situation that the country has been in in the recent historical period brings along the construction of a new identity by establishing a new self-other relationship.

The article aims to illuminate the relationship between the self and the other and the construction of identity that the Second Constitutional Period's Occidental discourse created through the concept of civilization through the press and media. The method of the study is to conduct a content analysis of newspapers, magazines, pamphlets, and literary publications/works published during the Second Constitutional Period in the context of civilizationalism. The writings and works of the leading thinkers of the period, which we have selected as "sample cases" from the press-publication organs that we have divided into three categories as newspapers/magazines, pamphlets, and literary publications, were examined, and content analysis was carried out on the concepts and word groups that came to "language" in Occidental discourse within the scope of these examples. First of all, it should be noted that the writings and works selected as case studies were handled with a certain "context" in mind. This context includes elements such as "the concept of civilization" and its linguistic structure and word groups and the world of meaning they create. Within this scope,

1-In newspapers and magazines, definitions of civilization, comparisons between Eastern and Western civilizations, articles on Islam and Christianity, news about the West, articles on progress, morality, and women were selected and examined by considering their style and content.

2-The methodology followed in the pamphlets was the same as in newspapers and magazines. Eastern and Western civilizations, morality, progress, Islam and Christianity, the Eastern Question and the Islamic Union, and the issue of tribalism were chosen as priorities for the pamphlets.

3- In literary publications, although the same topics were tried to be selected, since literary elements are different in nature from formal newspaper and magazine articles, the works of the leading names of the period were analyzed and examined through the *Alla franca* (in the European Style/*alafranga*)- *Alla turca* (in the Turkish style/*alaturka*) women, East-West, old-new conflict.

The conclusion is based on the content analysis of the results obtained from the analyzed writings, and in this context, when the results and findings obtained from the article are analyzed, it is seen that the Occidental discourse manifests itself in the newspapers and magazines, pamphlets, and literary publications of the Second Constitutional Period. Civilizationalism, which is directly reflected in newspapers, magazines, and pamphlets as a clash of civilizations between East and West or Islam and Christianity, appears in literary publications as a clash of the *Alla franca*- the *Alla turca* and old-new. It is understood that this conflict is based on a reaction and a defense, in line with the nature of the Western discourse. When it is considered that the Occidental discourse emerges in the process of identity construction in the relationship between self and other, it can be stated that the mentioned reaction and defense also reflect the definitions of the other/they as opposed to self/us in the process of identity construction. In the analyzed articles, "I/we" words/phrase groups cover Eastern and Islamic identities. In this sense, Eastern and Islamic identities are glorified against the "other/them" identities of the West and Christianity. Another result is that the importance of religion is

emphasized in the articles. Perceiving the process of modernization and secularization in Europe as irreligion, the Ottoman Orientalist discourse emphasizes that religion is not an obstacle to progress. The aim here is the defense of religious identity. Some articles also emphasize the differences between Eastern and Western civilizations. In literary elements, the old-new, Eastern Style-Western Style (alaturka-alafranga) conflict comes to the fore. It can be said that the old-new conflict is related to the conditions in which the intellectuals of the era found themselves because although the Second Constitutional Period was a time in which the old was tried to be replaced by the new, it was also a period in which the old and the new coexisted.

The result obtained in this context is as follows; the concept of civilization is at the center of the discourses that Westernism constructs on reaction and defense. The concept of civilization is instrumentalized in the Occidentalist discourse and civilizationalism creates two poles of civilization, the East and the West, through the identity it constructs and the relationship between self and other. While constructing the other by emphasizing the differences between the Eastern "me/us" from the Western "other/them", it constructs "me/us" according to the point where it positions the other and puts "me/self" at the center against "him/her/them". Civilizationism, which is the basic concept of the "root paradigm" in the Ottoman Occidentalist discourse, develops a common "language" and an immanent "world of meaning" by producing cultural codes and cultural maps for the audience it addresses through word groups; in this context, it assumes an instrumental function in the process of identity construction through self and otherness through the press and media.

Giriş

Ötekileştirme olgusunun temelinde iki farklı toplum ve bu toplumların mensubu olan bireylerin hem kendi toplumlarının hem de diğer toplumla olan farklarının bilincinde olarak, diğer toplumu olumsuzlaması bulunmaktadır (Bezirgan Arar-Bilgin, 2010: 3-4). Toplumlar arası ilişkiler çoğunlukla çatışmalı, gerilimli ilişkilerdir. Bu gerilim ve çatışma, kaynakların paylaşımı, tarihsel süreçten kaynaklanan gerilimler ve sosyo-kültürel taleplerden ileri gelebilir ve "kolektif kimlik inşası"na yönelebilir (Bezirgan Arar-Bilgin, 2009: 137). Sosyal kimlik teorilerine¹ göre bu şekildeki kimlik inşası, öncelikle bir aidiyet grubu (iç grup/içerdekiler) ve diğer grup (dış grup/dışardakiler) ayrımıyla başlar. Daha

¹ Sosyal Kimlik Kuramı, 1970'lerde Henri Tajfel ve John Turner tarafından geliştirilmiş olup, grup üyeliğini, grup süreçlerini ve gruplar arası ilişkileri ele alan sosyal psikoloji kuramıdır (Demirtaş, 2003: 124). Kurama göre çoğunlukla insanlar bireysel kimliklerinden ziyade aidiyetlerinin bulunduğu sosyal sınıfın kimliğine göre hareket ederler. Hatta bireyler kendi kimliklerini de bu sosyal sınıflara göre tanımlarlar (Demirtaş, 2003: 129)

sonra söz konusu gruplar kendi içinde homojenleştirilirken gruplar arası farklılıklar ön plana çıkar. Sonuç olarak, iç grup olumlu, dış grup ise olumsuz özelliklerle yüklenir ve bu şekilde grup üyelerinin öz-değerlilik duyguları korunur ve benlik saygıları yükseltilir. Gruplar ben/biz ve ötekiler/onlar olarak tanımlanarak, bir gruba göre öteki olan diğerine karşı önyargı, aşağılama, reddetme ve düşmanlaştırma gibi davranış tutumları sergilenir (Bezirgan Arar-Bilgin, 2009: 137). Bu elbette bir tanıma ve tanınma bilincinin olmasını da gerektirir. Toplum benliğini/kendini oluşturan benzerliklerin ve ötekini/onu oluşturan farklılıkların bilincinde olur ve hatta bunları inşa eder.

Kimlik inşa eden toplumlar bunun için tarihsel süreçte farklı yöntemler bulmuşlar ya da buna zorlanmışlardır. Özellikle kimliklerinin tehlikede olduğunu düşünen toplumlar buna karşı birtakım tepkiler geliştirmişlerdir. Garbiyatçılık da bu tepkilerden biridir. Garbiyatçılık, incelememizde ele alınan birçok kavram gibi tanımlaması zor bir kavramdır. Oksidentalizm olarak da isimlendirilen bu kavram, sözlükte “Batıbilim” olarak tanımlanmaktadır (Acar-Demir, 2005: 48):²

“Oryantalizm’in tersi olarak Batı’ya Doğu’nun gözüyle bakma. Batılı olana karşı daima şüphe ve eleştiri gözüyle bakan, Batılı bilimsel, kültürel sanatsal ve her türlü düşünce ürünlerini, Doğu’ya karşı sürekli bir tehdit olarak algılayan yaklaşım tarzı” (Acar-Demir, 2005: 48).

Şarkiyatçılık/oryantalizm yüzyıllar süren bir bilgi birikiminin ürünüdür ve Şark/Doğu hakkında bilgi sunan akademik bir disiplin olarak belli bir tarihsel akademik mirası mevcuttur. Buna karşın garbiyatçılık/oksidantalizm için aynı şeyler söylenemez (Arlı, 2009: 60). Ayrıca iki kavram arasındaki farklara odaklanıldığında oryantallizmin sahip olduğu akademik disiplin ve oryantallizme kaynaklık eden tüzel sömürge kurumlarının oksidentalizmde bulunmadığı görülür (Arlı, 2009: 60). Makalemizin kavramsal çerçevesi açısından belirtmeliyiz ki Osmanlı’nın garbiyatçılığı vurgusu ile kastettiğimiz, “kurumsallık-akademik miras” değil, garbiyatçı söylemde “dil”e gelen dil, kelime grupları ve yarattığı anlam dünyasıdır. Bunun araçları ise seçtiğimiz örnek veri tabanı olarak gazete ve dergiler, risaleler ve edebî yayınlardır.³ Garbiyatçılığın kavram zıttı olarak ele alınan şarkiyatçılıkla arasındaki en önemli farklardan bir diğeri güç/iktidar ilişkisidir (Arlı, 2009: 66). Arlı’ya göre garbiyatçılık kaynağını Garp/Batı ve Şark’ın eşit olmayan bir güç merkezinde karşılaşmasından almıştır. Avrupa’da çeşitli süreçlerden sonra ortaya çıkan Kapitalizm, Avrupa’nın sömüren olarak dünyaya yayılmasına yol açarak, Şark-Garp ikiliğinin temelini oluşturmuştur. Ayrıca sömürülen toplumlar modernleştirilmeye çalışılmış ve bunun sonucunda sömürülen toplumlarda Garp’a ve modernizme karşı bir tepki gelişmiştir (Arlı, 2009: 66). Garbiyatçılığın önemli bir başka tanımı Buruma ve Margalit tarafından yapılmıştır. Onlara göre Garbiyatçılık Garp’ın düşmanlarınca insanlık dışı

² II. Abdülhamit dönemi basın-yayın organlarında medeniyet kavramının garbiyatçı söylem bağlamında incelendiği bir makale için bkz. Reyhan-Halaçoğlu 2021: 162-191.

³ Ayrıca bkz. Reyhan-Aksoy (2019). “Osmanlı-Türk Garbiyatçı Tarihyazımının Söylemi Üzerine Bir İçerik Analizi”. Tarihyazımı. 1(2), 191-229.

resmedilişidir (Buruma-Margalit, 2022: 12). Bu durum garbiyatçılığın da ben ve öteki ilişkisi üzerine kurulduğunu göstermektedir. Ben ve öteki kavramları ise bir kimlik inşasını ortaya çıkarmaktadır.

Medeniyetten anlaşılması gereken meselenin insan toplumlarının Garp, İslam, Uzak Şark, Hint medeniyeti gibi bir sınıflandırma içinde ele alınmaları olduğunu belirten Arnold Toynbee bu sınıflandırmanın din, mimari, resim, üslup ve gelenek açısından farklı özellikler taşıdığını belirtir. Bunun yanında medeniyet kavramını tarihsellik ile ilişkilendirir ve bir ülkenin medeniyetinin oluşumunu, onun tarihindeki diğer ülkelerin/medeniyetlerin katkısından ayrı düşünülemediğini ifade eder. Toynbee'nin medeniyeti ele alırken çoğul farklılıkları vurguladığı görülmektedir ancak yine onun tüm insanların oluşturduğu tek bir medeniyetin varlığını kabul ettiği de anlaşılmaktadır; "(...) önümüzde, "medeniyet" dediğimiz, insan türlerinin oluşturduğu ilk toplumdan bugüne kadar gelmiş altı bin yıllık tarih var" (Toynbee, 2017: 435)⁴ diyen Toynbee böylece insanlığın ortak birikimine vurgu yapan tekil olarak bir medeniyetten bahsetmiş gibi görünse de "insan türleri" ifadesindeki çoğulluk, kimlik çeşitliliklerini-öteki kimlikleri çoğul olarak medeniyetleri işaret ediyor olabilir. Huntington, *Medeniyetler Çatışması mı?* başlıklı çalışmasında, gelecekte yaşanacak mücadelelerin kaynağının "medeniyet" olacağını iddia eder ve yeni dünyaya şekil veren etkenlerin, medeniyetler arası çatışmalardan kaynaklı olacağını belirtir (Huntington, 2007: 83). Medeniyetler birbirinden köklü bir şekilde tarih, dil, kültür, gelenek ve en mühimi olarak gördüğü din yoluyla farklılaşmaktadırlar (Huntington, 2007: 86). Bu bağlamda Huntington'un medeniyet tanımının Toynbee'yle benzerlik taşıdığı görülmektedir. Huntington bunların medeniyeti teşkil ettiğini ve bu suretle medeniyetin insanların kendilerini diğer türlerden ayırt etmesini sağlamanın yanı sıra insanların sahip olduğu en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik seviyesi olduğunu belirtmektedir (Huntington, 2007: 85).

Medeniyet kavramı Osmanlı aydınının kavram dünyasında merkezi bir yer tutmuştur. Nitekim incelediğimiz basın-yayın eserlerinde en sık kullanılan kelime, kelime grupları ile ilişki içinde medeniyet kavramı olmuştur. Bu konuda II. Abdülhamit dönemiyle süreklilik içinde olan II. Meşrutiyet basınında da medeniyet kavramı önemli bir yer tutmuş ve defalarca konu edinilmiştir.⁵ Karpat'a göre

⁴ Braudel, Toynbee'nin bu yaklaşımını medeniyetler arasındaki teknik, ekonomik ve fikri alışverişleri umursamayıp ancak dinsel etkilenmeleri göz önüne aldığı gerekçesiyle eleştirir. Toynbee'nin medeniyetin başlangıcını kronolojik olarak Garp medeniyetinin ortaya çıkışına yerleştirdiğini iddia eder ve onun çizdiği bu kronolojik çerçevenin, tarihçilere düşünülecek ve üretilecek bir alan oluştursa da yetersiz olduğunu ifade eder. (Braudel 2016: 258): "Öte yandan bu muazzam büyüklükteki ve aşırı genişlikteki eserde, ilkel uygarlıklara (veya kültürlere), tarihhöncesinin geniş alanına dair tek bir kelime bile (hemen hemen) yoktur." (Braudel 2016: 259).

⁵ II. Abdülhamit dönemi Osmanlı modernleşme tarihinde çağdaş dünya ile bütünleşmenin farklı bir dönemini içerir. Bu dönemde genişletilen modernleşme adımları, iktidarın görünürlüğüne artırmak için kullandığı İslami söylemle uyumlu hale getirilmeye çalışıldı. Bu anlamda söz konusu dönemde bir yandan ülkenin kurumları kapitalist dönüşüme uygun hale getirilirken, bir yandan da Tanzimat zihniyeti reddedilerek daha muhafazakâr, İslamcı bir kimlik benimsendi. Bu şekilde geleneksel ile modernin aynı anda var olduğu bir dönemde Osmanlı aydını kendi kimliğini barındıran medeniyetini keşfederek öz-benlik

medeniyet kavramı Osmanlı entelijensiya ve bürokrasisi tarafından icat edilerek, uygarlığı kültürel/dinsel içeriğinden sıyırmış ve evrensel, üstün bir yaşam biçimi olarak meşrulaştırılmıştır (Karpas, 2017: 13).⁶ Medeniyet kavramı Osmanlı modernleşmesinin ilk zamanlarında Garp'tan gelen hürriyet, terakki, meşrutiyet gibi pek çok kavramı barındıran bir üst kavramdır (Güler, 2006: 79). Ancak bu durum II. Abdülhamit dönemi basınında değişmiş ve II. Meşrutiyet dönemi basınında garbiyatçılar, İslam/Şark medeniyetini Garp medeniyetinden daha üst bir konumda görmüşler ve Garp medeniyetini oluşturan tüm unsurların ya İslam'da zaten mevcut olduğunu ya da bizzat İslam/Şark medeniyetinden alındığını savunmuşlardır (Berkes, 2015: 194).

Bu bağlamda makalemizde amaçlanan II. Meşrutiyet dönemi garbiyatçı basın-yayın organlarının medeniyet kavramını ele alışı açısından ben/biz ve öteki/onlar algısını analiz ederek, kimlik inşasını ortaya çıkarmaktır. Bu sebeple kavramsal çerçevede garbiyatçılık, medeniyet ve kimlik tartışıldıktan sonra II. Meşrutiyet basın-yayın organlarının kimlik inşa aracı olarak yerlerine değinilecek ve daha sonra gazete-dergi, risaleler ve edebî eserleri incelenerek garbiyatçı söylemin içeriği analiz edilecektir.

Kavramsal Çerçeve

Garbiyatçılık kendini ifade edebilmek ve yöntemlerini uygulayabilmek için medeniyet kelimesini bir araç olarak benimser, araçsallaştırır. Bu kapsamda; medeniyet kavramı, garbiyatçı söylemin kimlik inşa etme ve öteki ile olan farklılıkları vurgulamak için kullandığı ve benimsediği en önemli araçlardan birisidir.⁷ Garbiyatçılık modern olana karşıdır. Buruma-Margalit, garbiyatçıların modernle olan ilişkisine değinir. Garbiyatçılara göre modern kelimesi belirsiz bir kavram olmasına rağmen bu kelime zihinlerde Garp ile özdeşleşmiştir. Ancak Garp da aynı şekilde sınırları belli olmayan bir kavramdır (Buruma-Margalit, 2022: 10). Garbiyatçı söylem bir Şark ve Garp medeniyeti inşa etmiş ancak Şarklı ve Garpli ülkeler garbiyatçı söylemin içinden çıktığı ülkeye göre de yer yer farklılık göstermiştir.⁸ Bunlara karşın garbiyatçı söylemin Garp hakkındaki birtakım düşüncelerinin ortak olduğu görülür. Garbiyatçılığın kapitalizm ve emperyalizmin yükseliş döneminde anlamını bulduğu düşünülürken, her ne kadar kapitalizm

inşa etme sürecine girdi. Bu sürecin sonunda da yalnızca kendi medeniyetini değil, ötekine ait medeniyeti de inşa etti (Reyhan-Halaçoğlu, 2021: 170).

⁶ Bu süreçte medeniyet kavramı öncelikle Osmanlı bürokratları tarafından kullanılmış, gazetelerin yayın hayatına başlamasıyla kavram daha da yaygınlık kazanmıştır (Güler, 2006: 80).

⁷ Burada araç kelimesinin kullanılmasıyla anlatılmak istenen şudur; garbiyatçılık ben ve öteki arasında kurduğu ilişkide hem farklılıkları vurgulamak hem de kendi kimliğini korumak ve sürdürmek için medeniyet kavramına sıkı sıkıya tutunmuştur; medeniyet kavramını, bana/bize ait olanı olumlayan, ötekine ait olanı olumsuzlayan bir şekilde algılanmıştır. Bu şekilde Şark ve Garp medeniyetleri inşa edilerek aslında "benlik" inşası da gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple garbiyatçı söylemin merkezinde bulunan medeniyet kavramı hem benimsenen ve somutlaştırılmaya çalışılan hem de ötekini dışlamak için kullanılan bir araç haline getirilmiştir.

⁸ Bekleneceği gibi, Osmanlı aydınlarının Şark tanımlaması içindeki öncelik, İslam toplumlarıdır.

ve emperyalizme bir tepki olarak ortaya çıktığı düşünülse de bu tepkide özellikle manevi kültüre vurgu yapılır. Garp'ın Şark'a ait manevi kültür unsurlarını parçaladığını ve yozlaştırdığını düşünen garbiyatçılar, Garp'ı maddiyatçı olarak tanımlarlar (Buruma-Margalit, 2022: 10).⁹ Buruma ve Margalit'e göre garbiyatçılar, Garp'ın düşünce tarzına da saldırırlar. Onlara göre Garp'ın düşünce tarzı ruhsuz ve bir tür hesap makinesi gibi faydalı olmakla birlikte insancıl davranışlardan uzaktır. Garp'ın düşünce tarzıyla ekonomik başarılar sağlanabilir ve yüksek teknolojiler geliştirilebilir ancak maneviyattan uzak bir yapıdadır (Buruma-Margalit, 2022: 63). Bu bağlamda garbiyatçılık Garp kavramını maddi olanla özdeşleştirirken ona ait kültür unsurlarının tümünü de reddederek ötekileştirmiştir.¹⁰

Garbiyatçı söylemin tepkisi ve bu tepkiyi ortaya koyarken medeniyet kavramını kullanması sorunsal, özellikle kimlik kavramını açıklamayı ve tartışmayı gerektirir; çünkü garbiyatçı söylem ben ve ötekinin sınırlarının belirlenerek kimliğin inşa edilmesi sürecinde ortaya çıkar. Schnapper öteki ile ilişkinin iki temel biçimi olduğundan bahseder. Bunlardan ilki farkın saptanmasına dayanır. Bu fark kaçınılmaz olarak bir aşağıda olma durumudur. Yani ötekini eksik olarak görür. "Ben" ötekine değer biçerken "kendi" kültürünün ölçütlerini kullanır ve bu durumda da öteki "ben" in eksik halinden başka bir şey değildir (Schnapper, 2005: 25-26). Diğeri ise evrenselciliktir. Evrenselcilik, insan türünün birliğini iddia eder ve bütün insanların farklılıklara karşın eşit olduklarını kabul eder ancak bu ilkenin en büyük problemi ötekinin asimile edilebilmesidir. "Ben" ötekini kendisi ile eşit bir varlık olarak görse de ötekini kendisi ile özdeş olarak görmek isteyecek ve kendi özgürlüğü içinde algılayamayacaktır. Bu durumda "ben" gibi olmak zorunda olan öteki, evrensel kültür olan "ben" in kültüründe asimile edilecek ve ötekinin kimliği olduğu gibi kabul edilmeyecektir. Evrenselci yaklaşım, emperyalist/sömürgeci ırkçılığın mantığını oluşturur (Schnapper, 2005: 27). Ayrıca Avrupa kültürünü merkez ve diğer bölgeleri ise çevre olarak kabul eden Avrupa merkezci şarkiyatçı yaklaşım da bu bakış açısıyla örtüşür.¹¹

⁹ Buruma-Margalit Japonya örneğinden hareket ederler: "Hepsi de kültürün -yani, geleneksel Japon kültürünün- maneviyatçı ve kutsal olduğunda; buna karşılık modern Batı uygarlığının sığ, köksüz ve yaratıcı gücü tahrip edici olduğunda karar birliğine varmıştı." (Buruma-Margalit, 2022: 12).

¹⁰ Avrupa'nın geçirdiği endüstrileşme, sömürgeci yayılım ve milliyetçilik gibi oluşumlar Avrupa dışı toplumlarda bir kimlik sorunu oluşturmuş ve bir Şark-Garp ikiliğine dönüşmüştür (Ortaylı, 2014: 26). Bu bağlamda, şarkiyatçılığın oluşturduğu Garp medeniyetine karşı garbiyatçı söylem bir Şark medeniyeti inşa etmiştir. Medeniyet kavramının garbiyatçı söylemde "anahtar bir kelime" işlevi gördüğü anlaşılmaktadır.

¹¹ Medeniyet kavramını makalemiz için önemli yapan unsurlardan birisi onun bir aydınlanma çağı kavramı olması ve ilk defa 18. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da kullanılmış olmasıdır (Güler, 2006: 10). Medeniyet kavramı kullanılmaya başlandığı ilk andan itibaren bir dizi değişikliğe uğrayarak tekil bir anlamdan çoğul bir medeniyet algısına evrilir (Güler, 2006: 54, dn: 151). Medeniyet kavramının tekillikten çoğulluğa geçmesi ise üzerinde durulması gereken farklı bir konudur. Burada tekil medeniyet anlayışının bir bölgeden dünyanın geri kalan kısımlarına kabul ettirilmeye çalışıldığı ancak başarısız olunduğu ve bunun sonucunda çoğul medeniyet anlayışının ortaya çıktığı görülür (Güler, 2006: 53). Tekil medeniyet anlayışı kendini Avrupa merkezci yaklaşımda bulur. Şarkiyatçı söylem tarihsel süreçte Avrupa merkezci bir yaklaşım benimser. Bu yaklaşım kapitalistleşebilme üzerinden Garp'ı merkeze ve Şark'ı çevreye konumlandırır. Garbiyatçılık, şarkiyatçılığın bu söylemine karşı Avrupa merkezçiliğe bir tepki olarak alternatif merkezler kurgular. Ancak garbiyatçılık, şarkiyatçılığın ortaya koyduğu farklılıkları kabul ederek, kimliğini bu farklılıklar temelinde inşa eder (Reyhan-Aksoy, 2019: 194).

Bauman ve Anderson gibi düşünürler kimliklerin icat edildiğini savunur ve toplumsal yönlerine değinirler (Bauman, 2017: 30; Anderson, 1995: 20). İcat ve inşa edilen kimlik doğal olarak bir ben ve öteki temeli üzerinde kurulur. Bauman'a göre de kimlik kavramının ötekileştirici yönü kimlik inşa etmek için teşvik edilir (Bauman, 2017: 32). Aksakal, kimlik kavramının ötekileştirici yönünün aynı şekilde medeniyet kavramı içinde de var olduğunu belirtir (Aksakal, 2015: 72). Toplumlar kendi kimliklerini inşa için bir diğer topluma ya da gruba/ötekine ihtiyaç duyar ve kendini ona referansla tanımlar. Bu aynı zamanda kimliğin inşası ve korunması için de izlenen bir yoldur (Bezirgan Arar-Bilgin, 2009: 137). Bu bağlamda garbiyatçılık Avrupa merkeziliğin evrensellik iddiasına karşı kendi medeniyetini koruma ve savunma amacıyla şarkiyatçı söyleme karşı bir mücadele alanı olarak ortaya çıkar (Reyhan-Aksoy, 2019: 201). Garbiyatçı söylem tarihi "ben/biz" in üstünlüğünü meşrulaştıracak bir araç haline getirir. Garp'a ait olan modernite Şark'ın tarihinde yer alan birtakım olaylarla özdeşleştirilir ve bu şekilde şarkiyatçı öznenin ben'lik tanımlamaları benimsenerek Şark'ın tarihine eklenir (Reyhan-Aksoy, 2019: 213).

Bu kapsamda, incelememizin kavramsal çerçevesi dâhilinde II. Meşrutiyet aydınınının medeniyet kavramını garbiyatçı söylemde anlamlandırma yöntemlerini ortaya çıkarmayı, medeniyetçiliğin kullandığı kavram ve kelime grupları vasıtasıyla oluşturduğu "kök paradigma" aracılığı ile hitap ettiği kitleye kültürel kodlar üreterek, ortak bir "dil" oluşturma pratiklerini irdeleyeceğiz.¹² Bu doğrultuda yalnızca "medeniyet" kelimesine değil, medeniyetle bağdaştırılan ve medeniyet üst başlığı içerisine dâhil edilen diğer kavramlara ve kelime gruplarına da (din, Şark-Garp, ahlak vb.) odaklanacağız.¹³ Söz konusu kavramlar ve kelime grupları incelenen örneklerde Osmanlı aydınınının inşa ettiği kimliği ve bu kimliğin unsurları olarak ben/biz ve öteki/onlar kavramlarına da ışık tutacaktır. Aslında bu örneklerde "dil" e gelen argümanlar aracılığı ile dolaylı yoldan garbiyatçı "dil" in Osmanlı "anlam dünyası" nın sınırlarını nasıl belirlediği de ortaya çıkacaktır.¹⁴

¹² Victor Turner tarafından geliştirilen "Kök paradigma"ya dair bkz. (Turner, 1974: 64-74). Garbiyatçı söylemdeki medeniyetçi yaklaşımla ilişkilendirildiğinde, dünya görüşü hem kendini düşünsel olarak üretmek hem de bünyesinde kodlu "kök paradigma"ya göre toplumsal yaşamı inşa ve idame ettirmek üzere belli kültürel yapılarla iş birliğine gitmektedir (Şahin, 2020: 136). "Bu iş birliği nedeniyledir ki toplumsal yaşamın hakim dünya görüşü, başka bir dünyayı temsil eden kültürel yapıları kendi iktidar alanı için yaşamsal bir tehdit olarak gördüğünden bu kültürel yapılarla kendisi arasında antagonistik bir ilişkiyi de tesis etmektedir (Şahin, 2020: 136). "İki süreç, yapı ya da organizma arasında ortaya çıkan ve eylemlerinin sonuçlarının birbirlerine tümüyle karşıt olmasıyla belirlenen uyumsuzluk ya da çatışma durumundan kaynaklanan" (Cevizci, 1999: 59) "bu antagonizm dünya görüşünün kendini inşa ve idame etmesine hizmet etmektedir." (Şahin, 2020: 136).

¹³ Bu konuda II. Abdülhamit dönemi basın-yayınını esas alarak yapılan bir çalışma için bkz. Reyhan-Halaçoğlu, 2021: 162-191.

¹⁴ Aslında "dil" in "dünya" nın sınırlarını belirlemesinden; kullanılan kelime grupları vasıtasıyla kurulan bir "dil hapishanesi"nden bahsedilebilir. Bu konuda ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Reyhan, 2022: 443-478.

II. Meşrutiyet Dönemi Basın-Yayının Kimlik İnşasında Araçsal İşlevi

Althusser basını devletin ideolojik aygıtları içerisine dâhil eder.¹⁵ Ona göre basının da içinde bulunduğu devletin ideolojik aygıtları şiddet kullanmak yerine ideoloji kullanarak işler ve egemen ideolojiyi yansıtırlar (Althusser, 2014: 51-52). Basın-yayın Osmanlı'nın modernleşme sürecinde ilerici ve mutlakiyet karşıtı fikirlerin yayılarak bir kamuoyu oluşturma amacıyla öncü bir rol üstlenir. Buna rağmen II. Abdülhamit döneminde basına uygulanan sansür, toplumun düşüncelerini düzenleme ve kontrol etme işlevlerini amaçlar:

“Hükümdarın maddi-manevi kişiliğinde şahsileştirilmiş mutlak-monarşik teokratik devlet tipi, söylemsel ve ideolojik bir çekişmeye girmeden, devletin baskı aygıtlarıyla birlikte bir toplum mühendisliği yapıyor, kullanılan kelime ve kavramlar dost-düşman kategorilerini belirlemeye yarıyordu. Yukarıdaki kelimelerle kurulan ilişki, sistem içi-biat; sistem dışı-bid'at zıtlığını belirleyen dil üzerine kurulan tahakküm ile “teba”nın düşüncelerini düzenleyip bir tür toplumsal düzenleme ve kontrol etme aracı olarak, araçsallık içeriyordu. Toplumun dilsizleştirilmesi, zihniyet ve düşünce yapısının dil hapishanesinde tutsak edilmesi Osmanlı-II. Abdülhamit istibdat rejiminin bekasını sağlamanın araçlarındanandı.” (Reyhan, 2022: 456).

II. Meşrutiyet'in ilanı ile başlayan dönem yalnızca siyasal ve toplumsal açıdan değil, Osmanlı düşün ve kültür ortamı açısından da yeni bir dönemi oluşturur. II. Meşrutiyet'le başlayan bu yeni dönem Cumhuriyet'in ilanına kadar etki edecek olan başlıca ideolojik ayrımların belirmeye başladığı dönemdir. Sosyalizmden feminizme kadar pek çok düşüncenin hayat bulduğu bu dönemde Osmanlıcılık, İslamcılık, Garpcılık ve Türkçülük akımları özellikle ön plana çıkar (Köroğlu, 2010: 87). Bu açıdan ele alındığında toplumu incelemek için gazete, dergi, risale, roman, öykü ve şiir gibi edebî eserler kitleleri etkilemek açısından büyük bir öneme sahip propaganda araçlarıdır.¹⁶ Nitekim söz konusu dönem ve sonrasında da Halide Edip, Ömer Seyfettin, Mehmet Akif gibi dönemin önde gelen isimleri, eserleriyle “kültürel kodlar” üreterek hitap ettikleri kitlelerin bakış açısına yön verirler ve ortak bir “dil” geliştirirler. Köroğlu ülke aydınlarının ne kadar bireyci sanatı savunurlarsa savunsunlar, kamusal alandaki söylemsel çatışmalardan etkilenenlerinden ve sonuç olarak edebiyatın da belirli olaylar karşısında siyasallaşma düzeyinin artacağından bahseder (Köroğlu, 2010: 257-258). Bu bağlamda II. Meşrutiyet devrinde Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum, yaşadığı savaşlar ülke aydınının da zihnini şekillendirmiş olmalıdır. Köroğlu'na

¹⁵ Devletin ideolojik aygıtları; dinsel, okul, aile, hukuki, siyasal, sendikal, haberleşme (basın, radyo-televizyon vb.), kültürel olarak sıralanır (Althusser, 2014: 51).

¹⁶ Bu dönemde çocukların eğitimi ve bir vatandaş olarak inşası için de basın-yayın kullanılmıştır. Çocuklara yönelik dergilerdeki şiirler ve yazılarda bir kimlik inşası amaçlanmıştır. Okullar için çocuklara yönelik kitaplar yazdırılmıştır. Müstebizade İsmet tarafından yazılan “Rehber-i İttihad” isimli kitap buna örnek verilebilir (Arıkan, 2021: 39).

göre mezalim edebiyatı, tanıklıklar, muhacirler gibi unsurlar toplumda zenofobik¹⁷ bir milliyetçiliğin gelişmesine yol açar. Bu bağlamda Osmanlı siyasal ve kültürel elitinin Osmanlı'nın Avrupa'da yaşadıkları sebebiyle çok uzun süredir Garp'a döndüğü yüzünü içerideki ve dışarıdaki Türk ve Müslüman unsurlara yönelttiği ve sonuçta İttihat-ı İslam ve Turan siyasetlerinin güç kazandığı anlaşılır (Koroğlu, 2010: 127).

Gazetelerin toplumu şekillendirmek için diğer yayın organlarına göre daha fazla ön plana çıktığı ve daha çok bireye ulaştığı bir gerçektir. Gazeteler belirli bir alan ve kültürel bağlamdaki bireylerin haberdar edilmesini amaçlar. Söz konusu bireyler, tartışmaya açık dahi olsa bir kitle olarak kabul edildiğinde gazeteler, kitleye yönelik haberler üreten bir iletişim aygıtı olarak kabul edilir (Bezirgan Arar-Bilgin, 2009: 134). Bezirgan Arar-Bilgin'e göre siyasal aktörler gazeteleri kitlelere ulaşmak amacıyla araçsallaştırırlar. Gazeteciler içinde buldukları toplumun güç ilişkileri bağlamında değerlendirildiğinde, sosyal aktörlerin söylemlerine dâhil olabilirler (Bezirgan Arar-Bilgin, 2009: 137).

II. Meşrutiyet dönemi basın-yayın organları açısından çok zengin bir dönem olup, bu dönemde gazete ve dergi sayısı oldukça artmıştır. Rakamsal açıdan bakıldığında, 1908 yılının başında tüm ülkede 120 gazete ve dergi bulunmaktayken, II. Meşrutiyet'in ilanını takip eden ilk yedi ayda 730 gazete imtiyazı alındığı anlaşılmaktadır (Ayhan, 2010: 53). Yalnızca İstanbul'da 31 Mart 1909 olayı ve sıkıyönetim (idare-i örfiye) yasaklamalarına rağmen 353 gazete ve dergi yayın hayatına girmiş ve aynı zamanda yalnızca İstanbul'da değil, ülkenin tüm vilayetlerinde Türkçe ve Türkçe-dışı gazete ve dergilerin yayınlandığı görülmüştür (Koloğlu, 1985: 90). Ancak 31 Mart Olayı'ndan sonra bir basın yasası hazırlanarak Meclise sunulmuş ve söz konusu basın yasası gazetelerde ve Meclis'te oldukça eleştirilmiştir. Yasada amacın padişahı, dinleri, Osmanlı milletini korumak ve suç ile ayaklanmayı teşvik edici yazıları engellemek olduğu ifade edilmiştir. Bu yasa 1931'e kadar yürürlükte kalmış olsa da siyasal gazeteler için depozito yatırılması, askerlerin yazı yazmalarının yasaklanması (Mart 1912), ahlaka aykırı yayınların toplattırılması (Şubat 1913) gibi birtakım eklemeler yapılmıştır (Koloğlu, 1985: 90). İttihat ve Terakki'nin basın üzerindeki etkinliği de oldukça önemli olup, basın bu dönemde genellikle İttihatçılar ve İttihatçılara karşı olanlar olarak ikiye ayrılmıştır (Koloğlu, 1985: 92).

Osmanlı'da 19. yüzyıl ortalarından itibaren özellikle de II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte dini referanslardan arınmış bir literatür üreilmeye çalışılmasına rağmen I. ve II. Meşrutiyet dönemleri Osmanlı-Türk düşünce dünyasında İslami

¹⁷ Zenofobi; yabancı korkusu, yabancı düşmanlığı, kendinden olmayanı ötekileştirme gibi anlamlara sahiptir (Eser, 2021: 34). Her ne kadar, 19. yüzyıl öncesi, Osmanlı toplumu söz konusu olduğunda, genelde kolaylıkla kabullenilen bir "anlatı" olarak çeşitli cemaatlerin "hoşgörülü" bir imparatorluğun himayesi altında "Osmanlı Barışı/Pax Ottomanica" içinde yaşadığını varsayan "efsanevi" ama aynı zamanda "hegemonik" bir görüş varsa da, modernleş öncesi Osmanlı toplumunda, toplumun bizatihi içinde-kendi yapısında, "ben" ile "öteki"nin inşasında birbirleriyle bağlantılı iki konuya dikkat çekmek gerekir: Zenofobi (yabancı düşmanlığı) ve alterofobi ("ötekine", yani aynı toplumdaki gruplara karşı duyulan antipati). Dışlananlara ve yabancılara karşı duyulan "mantıksız veya temelsiz" korku olarak tanımlanabilen bu kavramlar, Osmanlı toplumunun, dinsel ve toplumsal olarak kimi zaman gayet katıca tabakalaşmış yapısıyla bu çeşit antipati ve düşmanlıkları farklı şekillerde barındırdığını vurgularlar (Karateke, Çıpa ve Anetshofer (Der.), 2002: 10-11).

referans, temel meşruiyet kaynağı olmaya devam etti (Reyhan, 2022: 446). II. Abdülhamit dönemi Tanzimat'ın ilanından sonra bunun en çok beslendiği bir politika ve meşruiyet aracı olarak ülke içinde ve dışında kullanıldığı bir dönemdi. İmparatorluğun Avrupa topraklarının kaybedilmesi, pek çok kişinin Osmanlılık ve Türkçülük ideolojileri yerine İslamcılık fikrini savunmasına yol açtı (Shaw-Kural Shaw, 1983: 365). İslamcılık fikrini savunanlar basın yoluyla da fikirlerini beyan ettiler. Örneğin İslamcılık fikrini savunan cemiyetlerden biri olan “Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye”, 1908 yılında Beyanülhak ismiyle aylık bir dergi çıkararak fikirlerini burada yayınladı. Beyanülhak, II. Meşrutiyet dönemi garbiyatçı basının öncülerinden oldu ve derginin başyazarlığını Mustafa Sabri Efendi sürdürdü (Varlık, 1985: 122). II. Meşrutiyet dönemi garbiyatçı basının en önemli temsilcilerinden biri, önce Sırat-ı Müstakim daha sonra Sebilürreşad ismiyle yayınlanmış olan dergidir.¹⁸ Mehmet Akif'in de yer aldığı dergi esasen II. Meşrutiyet'e karşı değildi ancak Garplı kurumları getirerek Müslüman olmayanlara eşitlik vermek isteyen reformcu politikalara karşı çıkıyordu.¹⁹ Ayrıca Türkçü birtakım düşünceler de reddediliyordu. Sebilürreşad grubu Müslümanların eski değerlerine dönmeleri gerektiğini ve Garp'ın yalnızca bilim ve teknolojisinin alınması gerektiğini savunuyordu (Shaw-Kural Shaw, 1983: 366). Garp medeniyetine karşı bir savunma zemini olarak İslam toplumlarını görüyor ve Müslümanların ortak paydası olarak İslam dinini öne çıkarıyordu (Arabacı, 2018: 96). Bu anlamda Sebilürreşad dergisi II. Meşrutiyet döneminin garbiyatçı söylemini inşa eden en önemli basın-yayın organlarından biriydi. Bunlar dışında İslam Mecmuası, Volkan gibi dergiler de garbiyatçı söylemin öncüsü yayınlar olarak yer aldı.

Örnek Vaka İncelemeleri: II. Meşrutiyet Dönemi Basın-Yayınında Medeniyetçilik

Toplumlar ben/biz-öteki/ötekiler ilişkilerinde kendi sınırlarını oluşturarak bu sınırlara göre kimlik inşa ederler. İç/içerde olanlar ve dış/dışarda kalanlar/onlar bağlamında sınırların, içindeki ben/biz, dışındaki, öteki olarak algılanır. Bu tanımlamada “ben” olumlu ve “öteki” olumsuz bir temsiliyet içerir. Ben-öteki ilişkisi ve kimlik inşası en somut biçimde ulusların inşasında kendini gösterir. Kimlik inşa sürecinde medeniyet kavramı, kendi içinde ben-öteki ilişkisini barındırır. Medeniyetçilik, basın-yayın aracılığıyla benlik ve ötekilik üzerinden araçsal bir işlev yüklenir. Kullandığı kelime grupları ile hitap ettiği kitle için kültürel kodlar üreterek ortak bir dil oluşturur.

Osmanlı'nın garbiyatçı söylemi Garp'ı reddedip ötekileştirirken birtakım din, ahlak, maddi-manevi, taklit vb gibi kelimeleri ve kelime gruplarını vurgular ve

¹⁸ Köroğlu, II. Meşrutiyet döneminde İslamcılığın bir düşünce akımı haline gelişinin Sırat-ı Müstakim, daha sonraki adıyla Sebilürreşad dergisi ile mümkün olduğunu belirtir (Köroğlu, 2010: 91).

¹⁹ Dergide dönemin önde gelen İslamcı yazarların yazıları yayınlanmıştır. Yazarlar arasında Mehmet Akif, Manastırlı İsmail Hakkı, Şeyhülislam Musa Kazım, Babanzade Ahmet Naim, Bursalı Mehmet Tahir, Mithat Cemal, Halim Sabit bunlardandı (Varlık, 1985: 122).

bunları söylem inşasında temel argümanlar olarak kullanılır.²⁰ Bu kelime ve kelime gruplarının ortak özelliği bunları kapsayan medeniyet kavramının unsurları olmalarıdır. II. Abdülhamit dönemi Osmanlı'nın garbiyatçı yazınına bakıldığında ele alınan örnek vakalarda medeniyet kavramının ön plana çıkartıldığı görülür. Genellikle Şark ve Garp medeniyeti tanımlaması üzerinden ilerleyen medeniyet kavramı kimlik inşası, benlik ve ötekilik gibi sınırları içeren kavramlarla ilişkili bir şekilde araçsallaşır.

Garbiyatçı Osmanlı aydını açısından II. Abdülhamit döneminden itibaren ideal modernleşme algısı kendi içinde farklı fikirleri barındırmaktadır. İdeal modernleşme algısı içinde barınan “reddiye” fikri ise özellikle din ve ahlak çevresinde şekillenir. Garp'ın fen ve ilminin alınmak istenip, manevi kültürünün reddedilmesinin altında yatan temel fikrin İslam ahlakı ve Osmanlı geleneklerine uygun olmadığı düşüncesidir. Dönemin gerek gazete/dergilerinde gerekse risalelerde görülen ahlak ve dinin gerekliliği gibi yazılar da bunu destekler niteliktedir. Garbiyatçı Osmanlı aydını bu kavramları kendi kimliklerinin esası olarak görerek bunları muhafaza etmek isterler. Ötekileştirme psikolojisinin temelinde yatan fikir ise Garp'a ait olduğu düşünülen ve reddedilen manevi değerlerin ahlaksızlıkla ve dinsizlikle özdeşleştirilmiş olmasıdır.

Gazeteler-Dergiler

II. Meşrutiyet dönemi garbiyatçı söylemin kendini ifade etmesi açısından gazete ve dergiler oldukça mühim bir araçtır. İncelediğimiz gazeteler özellikle garbiyatçı söyleme sahip olan, Garpçı politikalara ve Garplı yaşama karşı tepkili olan gazete ve dergilerden oluşur. Söz konusu gazete ve dergilerin içerikleri incelendiğinde ele alınan ve garbiyatçı söylem içinde değerlendirilen yazıların ortak bir dilsel ve kavramsal bütünlük oluşturduğu görülür. Kullanılan kavramların başlıcaları medeniyet, din, terakki ve ahlak başlıkları olarak sıralanabilir. Elbette farklı kavramlar da bu tanımlamaya dâhil edilebilir ancak bahsedilenler, garbiyatçı söylemin doğrudan kimlik inşa etmek ve ötekileştirmekte araç olarak kullandığı kavramlar ve bunlarla içkin kelime gruplarından oluşur. Çalışma bağlamında değerlendirildiğinde incelenen ve tespit edilen başlıkların tamamının bir kimlik inşasını amaçladığı ve bu şekilde doğrudan “ben” ve “öteki”ne referansla yazılarında “Şark-Garp zıtlığı” oluşturduğu görülür. Bunun yanında, “Şark-Garp zıtlığı” da dâhil olmak üzere bahsedilen kavramların tümü bir medeniyet tanımı oluşturarak, kimlik inşasını bu çerçevede ortaya çıkarırlar.

Gazete/dergi yazılarındaki medeniyet konulu yazılar incelendiğinde özellikle din vurgusunun ön plana çıkarıldığı görülür. Ömer Seyfeddin'in İslam

²⁰ Osmanlı'nın garbiyatçı söylemi İslamcılık ve İttihad-ı İslam düşüncelerini, II. Abdülhamit döneminden II. Meşrutiyet dâhil olmak üzere savunmuştur. İki dönemin basınında da bu fikrin savunulduğunu görmek mümkündür. Bu fikirler temelde Tanzimat döneminde ıslahat hareketiyle Garplı kurumların ülke içinde yerleştirilmeye çalışılmasına siyasi, sosyal ve dini bir tepkidir. Bu tepki aynı zamanda Garp yayılmacılığına karşı da bir tepkidir (Arabacı, 2018: 96).

Mecmuasında yayınlanmış *Hars, Medeniyet ve Temeddün* başlıklı yazısında medeniyet, aynı dine mensup milletlerin (ümmetin) inşa ettiği müesseselerin tümü olarak tanımlanır:

“Müesseseler bir dine mensup milletlerin mecmu’u olan bir ümmet yani bir beyne’l-milliyet dairesinde tereküb ettikleri zaman bundan çıkan mecmuaya (medeniyet) denilir.” (Ömer Seyfettin, 1915: 632).

Söz konusu yazının devamında medeniyetin başlıca esasının din olduğu belirtilip, ibadet ve itikat gibi tüm müesseseleri dinin ortaya çıkardığı savunulur. Ömer Seyfeddin’e göre; “temeddün”,²¹ çeşitli ümmetlerin arasında intişar eden veya etmekte olan müesseselerin tümüdür. Temeddün, fenler ve aletlerden ibarettir ve beyne’l-ümemdir. Ömer Seyfeddin temeddün kavramını beyne’l-ümem olarak değerlendirirken, Müslüman milletlere mahsus olan beyne’l-milel bir İslam medeniyetinin olduğunu savunur. Son olarak, ona göre, Türklere mahsus bir millî Türk harsı²² bulunmaktadır. Nihayetinde Ömer Seyfeddin’in bu tanımı şu şekilde özetlenebilir; “temeddün” (terakki) farklı dine mensup ümmetlerin ortaya çıkardığı müesseselerden oluşmaktayken (beyne’l-ümem); “medeniyet”, aynı dinin ümmeti olan farklı milletlerin (beyne’l-milel) oluşturduğu müesseselerin tümüdür. “Hars” (Kültür) ise tek bir millete ait olarak değerlendirilir. Ömer Seyfeddin, müesseselerin bu şekilde üç türlü uyum teşkil edebilmesi için üç türlü nazımın bulunmasının gerekli olduğunu belirtir. Bunlar; “lisan”, “din” ve “ilim”dir (Ömer Seyfettin, 1915: 634). Bu şekilde, medeniyetin temelini bu üç unsur üzerine kurmakta ise de esasen medeniyet kavramı da terakki kavramı da Ömer Seyfettin’de din üzerinden tanımlanmaktadır. Medeniyet algısı içerisindeki din vurgusu, Musa Kazım’ın, Sırat-ı Müstakim dergisinde yayınlanmış olan *Heyet-i İctimaiyye ve Medeniyet-i Sahihanın Esasları* başlıklı yazısında da görülmektedir (Musa Kazım, 1909: 405). Musa Kazım, doğrudan medeniyet tanımlaması yapmaz ancak ona göre din erbapları arasında diyanetin gerekliliği olarak üç hasletin mevcudiyetinin kabul edildiği ve bunların medeniyet-i sahihanın esası olduklarını belirtir. Bu hasletler “haya”, “emanet” ve “sıdk” olarak sıralanmıştır (Musa Kazım, 1909: 405). Bu anlamda Musa Kazım’ın da medeniyetin esası olarak dini unsurları ön plana çıkardığı görülmektedir.

İncelenecek bir diğer yazı, Beyanülhak dergisinde yayınlanmış olan *Medeniyet, Müesses Medeniyet Olan İslamiyet, Ulum-ı İslamiyye Ulema, Meslek İlmi* başlıklı yazıdır (Mehmet Nesib, 1908: 212). Yazının ilk paragrafında insanların medeniyetten yoksun bir haldeyken medeniyet olarak İslam’ın gönderildiği belirtilir. Yazar medeniyeti şu şekilde tanımlar:

²¹ Temeddün; Kâmûs-ı Türkî’de kelime anlamı olarak iki ayrı tanımı vardır. Birincisi; şehri ve medeni olma, göçebe halden şehir ve kasabada yaşamaya geçmek; ikincisi, maarif ve sanayi gibi medeniyetin kollarında ilerleme, terakki etme, olarak tanımlanır (Şemseddin Sami, 2016: 362).

²² Hars yani kültür kavramı II. Meşrutiyet döneminde oldukça irdelenmiş bir kavramdır. Hars kavramı denildiğinde akla ilk gelen isimlerden biri Ziya Gökalp’tir. Ziya Gökalp’in Hars-Medeniyet Kuramı, çalışmanın konusunu da kapsamakta olduğu için burada değinilmelidir. Gökalp’e ait Hars-Medeniyet Kuramı temelde, kültürün/kimliğin korunarak Garplı medeniyet alanına dâhil olabileceğini savunur. Çünkü ona göre kültür ve medeniyet farklı alanlardır. Gökalp, medeniyeti teknoloji temelli tanımlar ve bu anlamda medeniyet tüm insanlığa aittir (Bulut, 2015-2: 89).

“Medeniyet, hukuk-ı ammenin taarruzdan, tasalluttan, tagallübden masuniyeti, gayet’ül emani cennat-ı âliyat-ı saadete vusul için faaliyet-i insaniyetin tarik-i tekâmülde serbesti inbisatı demektir ki hukukun saltanat ve şevketinden ibarettir.”

Yazar medeniyeti hukukun korunması ve geçerli olması şeklinde tanımlasa da yazısında dini unsurlara dayalı bir söylem söz konusudur. Yazının devamında yazarın, İslam medeniyetini adaletin bânisi/kurucusu olarak nitelendirdiği görülür. Bu anlamda yazarın olumlu medeniyet algısının ötekine karşı bizi temsilen İslam medeniyeti olduğu anlaşılır.

Medeniyetin sıklıkla din temelli tanımlanmasından başka, dinin gerekliliği vurgusu da gazete ve dergilerde çokça yer bulur. Özellikle dinin gerekliliği ve dinin terakkiye engel olmadığına dair yazılar bunlardandır. Beyanülhak dergisinde *Diyanetin medeniyete lüzumu* başlıklı bir yazı dizisi bulunmaktadır (Mustafa Naki, 1909: 604). Yine Beyanülhak dergisinde Ahmet Tevfik tarafından yazılmış olan, *Diyanetten Tecerrüd Medeniyetten Tebaüddür* başlıklı bir yazı da bu bağlamda tartışılmalıdır (Ahmet Tevfik, 1909: 624):

“Şurası da hakü'l-insaf itiraf olunmak lazımdır ki medeniyet-i hazıra hususiyle semt-i garbden tulû' eyleyen birtakım efkâr ve amal-i medeniyye meali-i ahlakça müsahalekâr olmaktan büsbütün vareste görülemez. (...). İnsaniyete saadetbahş olacak medeniyet-i hakikiye, yalnız cihat-ı maddiyenin istikmalinden ibaret değil fakat maneviyet-i beşeriyenin idame ve takviyesini de mütekeffil olmak zaruridir.” (Ahmet Tevfik, 1909: 625).

Yazarın bu kısımda medeniyeti maddi ve manevi olarak ikiye ayırdığı görülür.²³ O'na göre medeniyet yalnızca maddi değil, manevi olarak da geliştirilmelidir. Yazar Garp'tan gelen medeniyeti maddi olarak nitelendirmekte ayrıca Garp'tan gelen medeniyete karşı ahlak üzerinden uyarıda bulunmaktadır.²⁴ Bu durum II. Abdülhamit dönemi basını ile ortak bir garbiyatçı söylemi ortaya koymaktadır. Yazar'a göre:

“Binaberin hissiyat-ı diniyeyi takviyeden dûr olan medeniyet ne derece müşa'şa olur ise olsun beşeriyet için saadet ve selamet-i daime husule getiremez.” (Ahmet Tevfik, 1909: 625).

“Bize gelince eğer medeniyetin asar-ı fahiresi bugün layıkıyla zahir olamıyor ise bunun esbabını medeniyetten mahrumiyetimizde değil

²³ Medeniyetin maddi-manevi kültür ayrımı II. Abdülhamit dönemi öncesine kadar gitmektedir. Berkes'e göre Ahmet Mithat, Namık Kemal gibi döneminin önde gelen yazarları tarafından benimsenen bu düşünce, Garp medeniyetinin bilim ve sanayisini almak gerektiğini savunur. Söz konusu yazarlar Garp'ın bahsedilen maddi yanının alınıp uygulanmasıyla Osmanlı Devleti'nin gelişebileceğini savunmuşlardır. Buna rağmen Garp'a ait manevi kültür unsurları reddedilmiştir (Berkes, 2012: 370-375).

²⁴ Emile Durkheim medeniyet kavramını, toplumun entelektüel ve ahlaki ürünleri olarak ele almıştır. Ona göre toplumun var olabilmesi için kendisini oluşturan bireylerin bilincine etki ederek onları kendisine göre şekillendirmesi gerekir (Durkheim 2020: 161). Durkheim'a göre ahlak toplumsaldır ve bir hareketi, bir eylemi ifade eder ancak ahlakın ifade ettiği hareketin neticesi ahlakın kendisinden değil, önceden belirlenmiş kurallara uygunluk veya aykırılıktan ortaya çıkmaktadır (Karasan 1948: 266).

diyanetteki ihmal ve tekâsülümüzde aramak icab eder. Zira şu din-i âli zuhuruyla beraber envar-ı medeniyeti aktar-ı aleme neşretti.” (Ahmet Tevfik, 1909: 625).

Yazının bu kısmında da maddi/dinsiz medeniyetin insanlığa faydalı olmayacağını vurgusu yapılır. Devamında Garp’a karşı olarak Osmanlı/Şark kimliğine bir eleştiri getirilir. Buna göre yazarın biz olarak tanımladığı, Osmanlı/Müslüman kimliğinin medeniyetten geri kalmasının sebebi diyanete gereken önemin verilmemesi, dinin/maneviyatın ihmal edilmesidir.²⁵ Yazıda medeniyet doğrudan İslamiyet’le ve medeniyette ilerleme olgusu ise İslamiyet’in kurallarına uymakla özdeşleştirilir. Görüldüğü üzere Osmanlı aydınının garbiyatçı söylem çerçevesi içinde medeniyet tanımlaması İslam dini ile sıkı bir bağ içindedir. Yazının sonunda medeniyetin olgunlaşması ve yükselişinin, ilk çıktığı yer olan Şark’ta olması gerektiği ve Garp’ın da Şark’a hayran kalması gerektiği savunulup, şarkiyatçı söylemdeki Garp’ın merkezi konumunun aksine garbiyatçı söylemle Şark medeniyetin merkezine yerleştirilir:

“Velhasıl medeniyet-i hakikiyenin tekemmül ve teâlisi de asar-ı fiiliyesiyle yine mehd-i zuhuru olan Şark’ta görünmelidir.” (Ahmet Tevfik, 1909: 626).

Dinin medeniyet için önemi vurgulanırken esasen İslam dininin öneminin vurgulandığı görülür. Ayrıca söz konusu yazıda görüldüğü gibi, “biz-Şark/İslam” karşı “öteki-Garp/Hristiyanlık” algısının öne çıktığı anlaşılır. Bunun yanında, Şark’ın “hakiki” medeniyetin ortaya çıktığı bölge olarak gösterilmesi, tarihyazımsal açıdan, Şark’ın çevreden “merkeze, pasif/nesne durumundan aktif/özne durumuna geçişine vurgu yapmaktadır. Garbiyatçı söylem Şark-Garp çatışmasını kültüralist bir zeminde inşa eder ve şarkiyatçı söylemin mistisizmle özdeşleştirdiği Şark algısından yola çıkarak manevi Şark tanımını kabul eder. Bu şekilde Garp ve Şark arasındaki farklılıklar maddi kültür unsurları olarak belirlenir. II. Abdülhamit dönemi bazı gazete yazılarında da görüldüğü üzere Şark’ın dinlerin doğduğu yer olarak öne çıkarılması, farklı etnik ve mezhepten toplulukların bir arada yaşayabilmesi gibi konular ahlaki üstünlüğün tarihsel nedenleri olarak öne çıkarılır (Reyhan-Aksoy, 2019: 220).²⁶

Bu konuya bir diğer örnek Sebilürreşad dergisinde Halil Fahrettin tarafından yayınlanmış olan, *Din Mâni-i Terakki Değildir* başlıklı yazıdır. Yazının savunusu dinin bilimden ayrı görülemeyeceği üzerinedir ve bu yazıda da ilerleme ile ilişkilendirilen dinin yine İslam dini olduğu görülmektedir:

“Bugün ma-teessüf görülüyor ki, değil haricden, hatta içimizden bazı cahil kimseler dini ve fenni ayırarak fennin dine, dinin fenne hiçbir rabıta ve alakası olmadığını iddia ediyorlar. Bu kadarla da iktifa

²⁵ İslam Mecmuası’nda yayınlanmış, Kazım Nami’ye ait *Dini Terbiye* başlıklı yazıda da Müslümanların yaşadığı olumsuzlukların sebebi olarak dini terbiyenin ihmal edilmiş olması sebep gösterilir (Bakırcı, 2004: 188).

²⁶ II. Abdülhamit dönemi gazete yazılarından Doğu’nun manevi yönünün ön plana çıkarılmasına dair bir örnek olarak, bkz. (Malumat, 1898: 1). “(...) Şark’ta kerem ve semâhat, mertlik, sahâvet ve ulüvv-i cenâb ve mürüvvet gibi fezâili cihân-pendane hüküm sürer.”

etmeyerek dinin terakkiye mâni olduğunu söylüyorlar. O gibi efkâr-ı Garpla ashabı emin olsunlar ki bugün din olmasa görülen bu kadar asar-ı medeniyet meydana gelmez, hükümetler teşekkül etmez, bunun neticesi olarak bu mücessem-i letafet Osmanlı memleketi, bu mücessem-i şecaat Osmanlı milleti de mevcut olamazdı.” (Halil Fahrettin, 1912: 406).

Yazının bu kısmında din ve fen ayırımının yapılamayacağı ve dinin terakkiye engel oluşturamayacağı belirtilip, aksini savunanların ise bilgisizliği ifade edilir. Dikkat çekici hususlardan biri yazarın “dâhil/iç” ve “hariç/dış” ayırımını yaparak dâhilden/ben/kendi olanın da bunu savunmasına özellikle karşı çıkmasıdır. Burada dâhil ve hariç konusunun doğrudan “ben” ve “öteki” kavramlarına tekabül ettiği söylenebilir. Dinin terakkiye mâni olamayacağını savunan yazarın, öncelikle “ben” ve “öteki” ile kastettiğinin kim olduğu anlaşılmazken, yazının devamında açıklanmaktadır. Yazara göre eğer din olmasaydı medeniyetin ürünü olan bunca eser meydana gelmez ve hükümetler teşekkül etmez aynı zamanda “letafet/güzellik”in ve “şecaat/yiğitlik”in cisimleşmiş hali olan Osmanlı hükümeti ve milleti de ortaya çıkmazdı. Yazar kimliksel aidiyetini yani “ben” algısını ortaya çıkarır. Bahsedilen kimlik Osmanlı’dır. Ancak dinin bir eseri olarak Osmanlı hükümeti ve milletini örnek verirken burada dinden kastının İslam dini olduğu açıktır. Yazının devam kısmında ise bu düşünce doğrulanmaktadır. Buna göre;

“(…) Evet, Allah aşkı, vatan muhabbeti olmasa idi acaba muvaffak olabilecekler miydi? Hiç şüphesiz hayır. Bu hakikati Avrupalılar bile teslim ediyorlar. Ehl-i Salib muharebelerinin sebab-i zuhuru İslamiyet’i mahvetmekten başka bir şey miydi? (...) Fas mahvoldu, İran inkıraza mahkûm oldu, sıra bize, evet biz Osmanlılara, daha doğrusu İslamlara geldi. Çünkü bizden başka bir İslam hükümeti kalmadı.” (Halil Fahrettin, 1912: 406).

“Ben” algısının Osmanlılar/İslam kimliğine ait olduğu burada da açıkça görülebilir. “Öteki” olarak Hristiyanlık/Avrupalılık üzerinde durulur. Osmanlı’nın garbiyatçı söyleminin en önemli vurgularından biri olan “Orta Çağ”a (kurûn-ı vusta) göndermede²⁷ bulunularak “ben” ve “öteki” arasındaki çatışma derinleştirilir. Yazarın amacı Osmanlıları doğrudan İslam/Şark kimliğine dâhil etmektir. Ayrıca Osmanlılardan başka İslam hükümeti kalmadığı belirtilerek, en başta bahsedilen ve bilime aykırı olmadığı savunulan dinin İslam dini olduğu vurgulanır. İslam’ın terakkiye engel oluşturmadığı savunularak devam edilir. Bu savununun dönemin diğer basın unsurlarında da yer bulduğu görülür. İslam Mecmuası’nda Musa Kazım tarafından kaleme alınmış olan *İslam ve Terakki* başlıklı bir yazı dizisi bulunmaktadır:

“Edyan-ı mevcude içinde din-i İslam kadar ahlaki, ictimai, idari, siyasi esaslara istinad etmiş bir din daha mevcut olmadığı, bu dinin ahkâmı asliye ve fer’iyesine vâkıf taraftarları hakikat olan zevatın malumlarıdır.” (Musa Kazım, 1914: 1).

²⁷ Ehl-i Salib Savaşları ile Haçlı Seferlerine göndermede bulunmaktadır.

Yazı İslam dininin diğer dinlerle kıyaslanarak yüceltilmesi ile başlar. İslam'ın çağın gerekliliklerine uygun olduğu ve bilime engel olmadığı savunusu üzerinde durulur:

“Din-i İslam mâni-i terakki imiş, ne büyük bir iftira! Ne azim bir bühitan! Zira din-i İslam mâni-i terakki değil bilakis emr-i terakki ve saik-i teâlidir. Çünkü bu din bir milletin temeddün ve terakki etmesi için iktiza eden usul ve esasatın cümlesini havidir (...)” (Musa Kazım, 1914: 2).

İslam'ın “terakki/ilerleme”ye engel olduğu düşüncesine karşı çıkılarak, İslam dininin terakki etmek için gerekli şartlara sahip olduğu vurgulanır.²⁸ Ancak burada bahsedilen terakki kavramının tanımı düşünülmeli, yazarın terakki algısı irdelenmelidir.²⁹ Garbiyatçı söylemin terakki anlayışı genel olarak maddi/manevi ayrımı dâhilinde kültüralist anlamda, manevi ilerlemeyi ihtiva eder. Garbiyatçı söylemde sömürülen özne olarak Şark, sömüren Garp'ın üstünlük algısına karşı ahlak, din ve hoşgörü gibi manevi birtakım değerlerle üstünlüğünü inşa etmeye çalışır (Reyhan-Aksoy, 2019: 203).

II. Abdülhamit dönemi basınında garbiyatçı söylemin “ben” ve “öteki” algısını ortaya çıkaran en önemli kavramlardan biri Şark ve Garp ayrımı idi. Şark genellikle İslam/Osmanlı kimliğini temsil ederken Garp doğrudan Avrupa/Hristiyanlık temsiliyetini göstermekteydi. II. Meşrutiyet dönemi basınında da Şark ve Garp zıtlığı medeniyet kavramıyla bağlantılı olarak “ben” ve “öteki” arasındaki farklılıkların vurgulanması için sıklıkla kullanılmaktaydı. Sebilürreşad dergisinde “Şark ve Garb” başlıklı bir yazı dizisinde bunu görmek mümkündür:

“Medeniyetçe, tarz-ı tefekkür ve maişetçe yekdiğerine tamamıyla mütehalif iki alemin arasında bulunan İstanbul'dan atılan sathî bir nazarda Şark ile Garbın vaziyet-i mütekailesi tebeyyün eder: Garb müthiş bir kartal gibi Şarkın üzerine saldırmak ve kanatlarını gererek, pençesini sıkarak, minkarını açarak Şarkı iki taraftan tazyik etmektedir.” (Ahmet Agayef, 1912: 241).

Yazarın Şark ve Garp tanımlamasını açıklamak için Garp'ı temsilen saldırgan bir kartal metaforu kullandığı görülmektedir. Buna göre Garp/Avrupa kartal gibi güçlü bir hayvan ile buna karşılık Şark onun kurbanı olan av ile temsil edilir. Avrupa her yönden Şark'ı baskı altında tutmaktadır. Yazar henüz yazısının başında

²⁸ Musa Kazım'a göre İslam dünyasında gerilemeye sebep olan en önemli unsur istibdattır. İslam terakkiye engel olmayıp, bir milletin terakki etmesi için gereken bütün prensipler de İslam'da mevcuttur (Bakırcı, 2004: 189).

²⁹ Koselleck'e göre ilerleme kavramı kendinden önce kullanılan kavramlardan farklı olarak belli bir tarihsel süreci ve bu sürecin özgünlüğünü ifade etmektedir (Koselleck 2007: 20). Bu kavram ise aşama aşama ya da aynı anda birtakım modern hareket yapılarını içermektedir. İlk olarak ilerleme kavramı, insanlık ve insanlık tarihiyle ele alındığında tarihsel-felsefi olarak evrensel bir kavrama dönüşmektedir. Kavram genellikle iyiye doğru bir gelişimi ifade etmekte ve çoğunlukla fiziksel bir anlamı değil, tarihsel güçler tarafından oluşturulan ve bu güçler tarafından etkilenebilir bir hızlanmayı kastetmektedir. İlerleme kavramı sosyal ve siyasal yaşamın koşullarını tümünden değiştiren ya da yeniden oluşmasına etki eden ve uzun bir süreçte gelişen sanayileşmenin bir göstergesi ve onun nedenidir (Koselleck 2007: 21). Koselleck 19. yüzyıl sözlük ve ansiklopedilerinde “ilerleme” kavramının terminolojik açıdan yer bulamadığına ancak bu yüzyılda kavramın belli bir siyasi slogan ve öncül bir kavram olarak algılandığına değinmiştir (Koselleck 2007: 100).

Şark ve Garp'ı yaşayış, medeniyet ve düşünme tarzı bakımından birbirinden tamamen farklı ve zıt iki dünya olarak tanımlar. İstanbul'u yani Osmanlı'yı bir sınır olarak görse de yazının devamında Avrupa'nın yeni avının Osmanlı olduğunu belirterek Osmanlı'yı da Şark sınırları içerisine dâhil eder. Şark medeniyeti içine Arabistan, Basra Körfezi, Belucistan, Hindistan, Kafkasya ile birlikte Osmanlı, İran, Çin gibi ülkeler dâhil edilir. Garp medeniyeti içerisinde gördüğü ülkeler ise İngiltere, Rusya, Fransa, Amerika, Almanya³⁰ gibi ülkelerdir (Ahmet Agayef, 1912: 242). Yazarın tam anlamıyla coğrafi bir sınır olarak Şark ve Garp kavramlarını ele almadığı bu şekilde anlaşılır. Zira Rusya, topraklarının çoğunluğu Asya kıtasında olan bir ülkedir. Ancak aynı şekilde medeniyet algısında dinî bir tanımlama da bulunmamaktadır. Çünkü Çin de Şark medeniyeti içerisinde yer alan ülkelere birisidir.

II. Abdülhamit döneminden itibaren Osmanlı aydınının en çok meşgul olduğu konulardan biri de terakki konusudur. Terakki³¹ yalnızca Osmanlı'da değil, genel anlamda 19. ve 20. yüzyılın en önemli kavramlarından birisi olup adeta bir propaganda aracı haline getirildi. Beyanülhak dergisinde Halil Edip tarafından yazılmış *Terakki* başlıklı bir yazı dizisi bulunmaktadır. Yazıda "taklitçilik" konu edilerek,³² Avrupa taklit edilmediği takdirde terakkinin olmayacağı, kinayeli bir ifadeyle anlatılır:

"Medarisimizin, mekatibimizin ıslahı ancak Avrupa'yı taklid ile tesir edecek! Ticaretimizin, sınaatimizin, filahatimizin tekemmülü hasren Avrupa'yı piş-i nazar im'anda bulundurmakla kabil olabilecek! Bu kadar da değil, me'külat ve meşrubatça, harekât ve kıyafetçe, tarz ve adab-ı muaşeretçe Avrupalılara benzemek bizce pek zaruri!" (Halil Edip, 1908: 161).

Yazı aşırılıktan uzak kalmayı ancak yapılması gerekenden geri durmamayı belirterek başlar. Buna göre Avrupa'yı kültür vb. konularında taklit ederek terakki beklemek yanlıştır. Halil Edip özellikle kültür öğelerinin taklit edilmesini eleştirir. Burada medeniyetin maddi ve manevi olarak ayrıldığını ve Garp'tan yalnızca maddi, fenni olanın alınması gerekliliğinin kastedildiği anlaşılır.³³ Yazıda birtakım öğeler sıralanır. Bunlar içinde alkol ve meşrubata da değinildiği görülür. Söz konusu sıralama esasen yazarın Garp medeniyeti algısını da ortaya çıkarmaktadır:

"Kaşane-i amâl ve terakkiyatımızı ilel-lâ-büdd tezelzül (...) masun olabilecek bir esas-ı metin üzerine vaz' etmek istersek, her şeyden

³⁰ Buruma-Margalit'e göre ilk garbiyatçılar Avrupalıydılar. Özellikle Alman düşünürlerden bazılarının Garp hakkında "uydurma, ticarileşmiş ve dejenere olmuş, yabancılaşmış" gibi kelimeler kullandıklarından bahsederler (Buruma-Margalit, 2022: 24).

³¹ Bkz. incelememizde dn. 29.

³² Taklitçilik meselesi neredeyse dönemin bütün garbiyatçı düşünürlerinin ortak bakış açısını yansıtmaktadır. Bunlar arasında Ziya Gökalp de bulunmaktadır. Ona göre Garp'ın kültürü körü körüne taklit edilmemelidir. Gökalp Garp'ın maddi üstünlüğünü kabul etse de Garp'ın Şark'tan kültürel anlamda hiçbir üstünlüğü bulunmaz (Aslan, 2009: 18).

³³ Maddi-manevi medeniyet anlayışı ve terakki ederken Garp'tan neyin alınıp neyin alınmaması gerektiğine dair tartışmalar İslamcılar ve Türkçüler tarafından çokça ele alınmıştır. Gökalp bu soruna medeniyet ve hars ayrımıyla çözüm getirmeye çalışmıştır (Bakırcı, 2004: 191).

evvel ve her şeyden ziyade nazar-ı dikkatimizi şu iki mühim noktadan bir lahza ayırmamalıyız: İslamiyet Osmanlılık, bizi zülal-i hikmet ve marifete kaydıracak, kabiliyyat-ı fitriyemize, (...) feyz ve inbisat bahşedecek (...)" (Halil Edip, 1908: 162).

Terakkiyatın doğru bir şekilde sağlanmasının yolu olarak İslamiyet ve Osmanlılık'a dikkat etmek gerektiği belirtilir. Yazının tümüne bakıldığında yapılabilecek çıkarım, kimliğin kaybedilmeden ya da yozlaştırılmadan yapılacak terakkiyatın en doğru yol olarak gösterildiğidir. Avrupalılaşmak, kimliğin korunması ve maddi-manevi kültür unsurlarının ayrılması konusu bu dönemin basınında geniş yer bulur.

Garbiyatçı söylemde kadının temsiline gelindiğinde, II. Meşrutiyet döneminde kadının toplum içindeki yerinin değiştiği ve kamusal alanda etkinliğinin arttığı görülür. Bu durum dönemin basınına da yansıyor, kadınların toplum içindeki yeri ve eğitimleri gibi konular basın içerisinde sıklıkla yer alır. Bu konular kadının İslam içindeki yerini de tartışmaya açar ve özellikle muhafazakâr basında bu durum İslam'da çok eşlilik ile İslamiyet'in kadına bakış açısı gibi konular üzerinden bir İslam savunusu olarak yansır. Bunlara bir örnek olarak, M. Şemseddin tarafından yazılmış olan, *İslam'da Kadının Mevki'-i İctimaisi* başlıklı yazı verilebilir. Burada İslam'ın kadınlar açısından eleştirilmesine karşı bir savunu bulunur:

"Kurun-ı evveliyede bütün dinler, bütün milletler tarafından kadınlar hakkında ne kadar fena hükümler verilmiş, ne derece bed muameleler reva görülmüş olduğunu isbat etmek o kadar güç bir iş değildir: Yunaniler, kadını yalnız umur-ı beytiyeyi tesviye, nevi teksir hizmetiyle mükellef, sefil bir mahluk gibi telakki ediyorlardı." (M. Şemsettin, 1914: 142).

Yazının devamında çeşitli milletler ve çeşitli din kitaplarından verilen örneklerle bu milletlerin ve dinlerin kadınlar hakkındaki olumsuz hükümlerine ve uygulamalarına yer verilir (M. Şemsettin, 1914: 143). Hatta Arapların İslamiyet'ten önce kız çocuklarına dair muamelesine değinilerek, İslamiyet'le birlikte kadının değişen konumundan bahsedilir:

"Hristiyanlık aleminde kadına insani bir mevki verilmesi, Endülüs'ten taşan medeniyet-i İslamiye sayesinde mümkün olabilmıştır. (...) İslamiyet, kadını en basit dereceden en yüksek dereceye i'lâ etmiş, ona pek mühim bir mevki-i ictima'i vermiştir." (M. Şemsettin, 1914: 144).

Burada da görüldüğü üzere tema tekrar bir Şark ve Garp hatta İslamiyet ve Hristiyanlık çatışmasına dönüştürülür. Hristiyanlıkta kadının konumunun ancak İslam medeniyetinden alınan kazanımlarla mümkün olabildiği anlatılır. Şark/İslam, öteki/Hristiyanlık ile kıyaslandığında bir kez daha merkeze

yerleştirilir ve medeniyetin kaynağı olur. Bu bağlamda “ben/biz”e ait olan İslamiyet’in “ötekileştirilen”³⁴ Hristiyanlık’a karşı yüceltildiği görülebilir.

Beyanülhak’ta yayınlanan ve M. Safvet tarafından kaleme alınan *Şark ve Garp Kadınları* başlıklı yazı Şark-Garp çatışması ve kıyasının kadınlar üzerinden yapıldığı yazılara bir diğer örnektir. M. Safvet Osmanlı kadınlarının da Garp’ta yaşayan kadınlar kadar çok çalıştığını hatta onlardan daha çok çalıştığını belirtir. Yazı Şarklı kadınların Garplı kadınlara karşı yüceltilmesi ve üstünleştirilmesi üzerine kurulur:

“(…) hatta bizim kadınlar Avrupa kadınlarından ziyade çalışır da akşam karnı da doymaz.” (M. Safvet, 1910: 1437).

Yazının devamında;

“Bizi şimdi hayretlere gark eden cihet kadınlarımıza Avrupa’dan gelen fikirlerin menfaat yerine mazarrat husule getirmesidir. Ve bu fikrin yavaş yavaş memleketimizin her tarafına sirayet etmesidir.” (M. Safvet, 1910: 1438).

Burada medeniyetin Şark ve Garp tanımlaması kadınlar üzerinden yapılır. Şarklı ve Garplı kadınlar kıyaslanır ve sonuç olarak Şark, Garp’a karşı tekrar üstünleştirilir. Devamında ise Avrupa’dan gelen fikirlerin kadınlar için zarar verici olduğu savunulur. Genel anlamda Şarklı ve Garplı kadının inşası yanında Garp’tan gelen fikirlerin birçok farklı eser ve yazıda olduğu gibi reddedildiği ya da zararlı addedildiği görülmektedir. Ayrıca, Şarklı kadın imajının yansıtılış biçimi de ayrı bir önem taşır; fedakâr ve çalışkan olan Şarklı kadın, aynı zamanda Müslüman-Osmanlı kadınıdır. Garplı kadın içinde tahayyül edilen birçok farklı milletten kadın olabilir. Ancak Şarklı kadın denildiğinde yalnızca Osmanlı tebaası-tabiiyetinde olan Müslüman kadınlardan bahsedilir. Burada inşa edilen Şark kimliği yalnızca Osmanlı’yı kapsar.³⁵

Bu dönem gazete ve dergileri kadınlar açısından incelendiğinde, feminizm konusunda da bahsedildiği görülür. Söz konusu yazılar İslamiyet-Hristiyanlık, Şark-Garp çatışması üzerinden ele alınır. Bu bağlamda aşağıda incelenecek yazılardan biri Mehmet Fahreddin’in kaleme aldığı *Feminizm Meselesi* başlıklı yazıdır. Yazının henüz başlangıcında Feminizm meselesine değinilmeden, İslamiyet-Hristiyanlık çatışmasının vurgulandığı, konuya bu şekilde giriş yapıldığı görülür:

“Siz kurun-ı vüstada papaların salib ordularını nasıl teçhiz ettiklerini, nasıl yanardağlar gibi feveran ettirerek İslamiyet üzerine yığdıklarını bilseniz! (...) Nasıl İslamiyet aleyhinde ne hatıra hayale gelmez

³⁴ “Ötekilik kavramın doğal “ötekilik” halinden farklı olarak; ettirgen haliyle “ötekileştirme” şeklindeki kullanımına dair bkz. Reyhan-Cansu, 2019: 195, dn. 2.

³⁵ Fatma Nezihe’nin yazısı, kadınların eğitiminin savunusu üzerinden garbiyatçı bakış açısı ile ilgili bir örnek olarak verilebilir:

“(…) Evvela memleketimizin tahsil ve terbiyesi Avrupa terbiyesine bir vecihle kıyas edilemez. Çünkü biz Müslümanız terbiyemiz de İslam terbiyesi olmak icap eder ki: İslam terbiyesi dini ahlakı bir terbiyedir. Avrupalılar vaktiyle vadi-i cehl ve taassupta puyan iken nur-ı münir İslam, Müslümanlar üzerine bütün şaşasıyla tecelli ederek insanlar o tecelliye mazhar oldular.” (Fatma Nezihe, 1910: 1455).

bühtanlar, iftiralar uydururlar (...) o manzumeleri görmeli, o destanları okumalı ki insan Hristiyanlığın İslamiyet aleyhindeki adavetinin ne kadar şiddetli ne derece gayr-ı kabil-i teskin olduğuna dair bir fikr-i sahih edinsin.” (Mehmet Fahrettin, 1912: 235).

Feminizmin Garp’tan gelen bir fikir olarak görüldüğü açıktır. Bu sebeple konunun girişine İslamiyet-Hristiyanlık çatışması ile başlanır ve bu yazı sürecinde devam ettirilir. Neticede feminizmin Garp’tan gelen bir fikir olarak Osmanlıların “manevi yapısını bozmak” amacını taşıdığı fikri savunulur:

“Avrupalılar ve bilhassa Vatikan Sarayı amik bir tefekküre daldılar. Bir çare buldular, pek dehşetli: Osmanlıların safvet-i itikadını bulandırmak, nur-ı imanını lekedar etmek. (...) İşte bu çare Osmanlı vatanının her tarafında medeniyet, marifet namına mektepler, dar-ün nedveler tesis etmek. (...) İşte bugün ki Feministler, Garp misyonerlerinin bir asırlık mahsul-i mesaisi!” (Mehmet Fahrettin, 1912: 236).

Bu söylem garbiyatçı bakış açısını yansıtmaya açısından önemli bir örnektir. Zira garbiyatçılıkta Garp’tan gelen fikirlerin Şark’ın “manevi dünyasını yozlaştırdığı” tezi öncelikli argümanlardandır. Bu bağlamda incelenecek bir diğer yazı Volkan gazetesinde yayınlanan *Yankesicilik Yahud Avrupa Medeniyeti* başlıklı yazıdır:

“Ey menfaatperest Avrupa artık bu hilekarlığınıza bir nihayet veriniz? İnsanların toprak için birbirlerini boğazlamak devri geçmelidir. Nedir bu melâbe oyunları, bu asırlar artık temeddün-i hakiki asrı olmalıdır. (...) Bir karış toprak için bin cana kıyılmaz. Bu medeniyet değil yankesiciliktir. (...) Ey Avusturya! Osmanlılar senden korkmaz, mallarını o çürük şeylerini artık eline bile almaz, harbden bizi mi korkutacaksın? Heyhat! Mazisi o kadar parlak olan Osmanlılar hiç senden korkar mı? Osmanlılar yankesici değildir.” (Derviş Vahdeti, 1908: 4).

Dönemin siyasi olaylarına atıfta bulunularak kaleme alın yazıda, “medeniyetçilik” kapsamında ilk olarak yazının başlığı incelenmelidir. Yankesicilik yahut Avrupa medeniyeti başlığı “öteki”ne yönelik olarak olumsuz bir temsiliyet oluşturur ve bu olumsuzlama Avrupa medeniyeti ile ilişkilendirilir. İçeriğe bakıldığında bir ülkenin ekonomik anlamda tahakküm altına alınmasına, sömürgeciliğe karşı çıkmaktadır. Avrupa’nın diğer ülkeleri sömürge haline getirmesi, ekonomik anlamda tahakküm altına alması ve bunları şiddet yoluyla yapması yankesicilik olarak tanımlanır ve medeniyetin bu olmadığı vurgulanır. Burada tekrar medeniyet kavramı üzerinden ilerlendiği görülür. Yazar Avrupa medeniyetini sömürgecilik üzerinden tanımlar ve bunu yankesicilik olarak nitelendirir. Bu anlamda garbiyatçılığın sömürgeci yayılmacılığa bir tepki olarak ortaya çıktığı savunusuna bir örnek oluşturur.

Şark-Garp ya da İslam-Hristiyanlık çatışması çerçevesinde ele alınmak istenen bir diğer konu “İttihad-ı İslam” konusudur. İttihad-ı İslam II. Abdülhamit

dönemi basınını çokça meşgul etmiş bir konudur. Aynı şekilde II. Meşrutiyet devrindeki gazete ve dergilerde de özellikle Sebilürreşad dergisinde İttihad-ı İslam ile ilgili yazılara verilir. Bu bağlamda incelenecek yazılardan ilki Volkan gazetesinde bulunur. Derviş Vahdeti tarafından kaleme alınan yazı *Açıkça İttihad-ı İslam* başlığını taşır. İslamiyet'i ve Müslümanları tehdit edenlere karşı mevcudiyetin korunması için kişiler İttihad-ı İslam'a davet edilir:

“İşte biz de bil-mecburiye sizi İttihad-ı İslam'a davet ediyoruz. Daima sancağ-ı Muhammedi'nin altında toplu bulunmamızı size ihtar ediyoruz. (...) Tecavüzet-ı hariciyeye karşı amade olmaklığımız, mevcudiyetimizi yalnız bu noktada muhafaza etmek mümkün olduğunu unutmamaklığımız içindir. (...) Onlar muti' oldukça, Osmanlılığa sadık kaldıkça biz de aynı hamasetle aynı merhametle kendilerini elbette hem dâhilin hem haricin tecavüzetinden himaye ederiz. Aksi tekdirde, değil Yunan anası, bütün havarice karşı sancağ-ı şerif hazırdır. Yaşasın İslamiyet.” (Derviş Vahdeti, 1909: 1-2).

Burada İslamiyet ve Osmanlılık kimlikleri bütünleştirilir ve bu kimliği korumak için İttihad-ı İslam fikri benimsenir. Yazarın Osmanlılığa sadakate davet ettiği unsurun Yunan unsuru yani Hristiyan, dahası “biz”deki “öteki” unsur olduğu görülür. Bu bağlamda söylenebilir ki, “ben/biz” inşası yapılırken Osmanlılığın bütünleştiriciliği vurgulansa da dini anlamda bir çatışmanın varlığı söz konusudur. Her ne kadar Osmanlı unsuru olsa bile, “biz”deki Hristiyan unsurlar/ötekiler tam anlamıyla biz kimliğine dâhil edilmezler, dışarıda tutulurlar. Bu kapsamda yazarın, birbirlerinin karşıtı olan “dâhil” ve “hariç” kelimelerini kullanmış olmasına da dikkat edilmelidir. “İçeri”nin ve “dışarı”nın sınırını oluşturan bu kelimeler doğrudan “ben” ve “öteki”nin ilişkisini, kimliğin inşasını meydana getirir.

İttihad-ı İslam başlığına yer veren bir diğer dergi, İctihad'dır.³⁶ Ali Başhanba tarafından kaleme alınan yazıda Panislamizm'den ve bunun Avrupa tarafından ortaya atıldığından bahseder. Yazar ayrıca İttihad-ı İslam fikrinin tüm Müslümanları birleştirici bir his olduğunu ifade eder:

“Avrupalılar, küre-i zemin üzerinde sakin bütün Müslümanları tevhid eden hiss-i azim-i teavün ve ittihadı “Panislamizm” şeklinde tefsir etmekle tetkikat ve tefahhusatı münasebetsiz ve yanlış bir cihete tevcih ettiler.” (Ali Başhanba, 1913: 1389).

İttihad-ı İslam fikri ele alınan yazılarda “ben/biz” algısını oluşturan bütünleyici bir kimlik olarak anlaşılır ve bu şekilde aktarılır. Bu bağlamda bütünleyicilik, bir olma ve aynı kimliğe sahip olma duygusunun içinde aynı zamanda “öteki”ni temsilen “düşman” a karşı birlik olma algısının da ortaya çıktığı görülür:

³⁶ İttihad-ı İslam kavramını kullanan ilk kişi Namık Kemal'dir. Hürriyet gazetesinin 10 Mayıs 1869 tarihli sayısında ilk defa İttihad-ı İslam kavramının kullanıldığı anlaşılır. Kavram Yeni Osmanlıların yayın organlarında da tartışılmıştır. 1870'lere gelindiğinde Osmanlı gazetelerinde tartışılmakta olan İttihad-ı İslam kavramı 1873'te Esat Efendi tarafından yayınlanan bir risalenin başlığı olmuştur (Özcan, 2001: 470).

“Eskiden beri esasen küre-i zemin üzerinde sakin Müslümanlar muhtelif kavmiyetler teşkil ediyorlardı. Bu akvamı çok vakitler birbirine hasım ümera idare etmekte idiler. Eskiden beri Afrika’da Faslılar, Cezayirli, Tunuslular, Mısırlılar, Avrupa ve Asya’da Türkler, Araplar, Hintliler, Çinliler, birbirinden ayrı milliyetler bulunmak haysiyetiyle (...) yaşıyorlardı. Bu hal bu milletlerin Müslüman olmak itibarıyla o azm-i hiss-i teavün ve ittihatlarına men oldu mu?” (Ali Başhanba, 1913: 1390).

İttihad-ı İslam her iki yazıda da Müslüman olup farklı milletlere mensup olan toplulukların aynı kimlik altında birleşmeleri şeklinde algılanmaktadır. Bu birlik duygusu içinde aynı zamanda “öteki”ne karşı kendi “ben”liğini/kimliğini savunma ve muhafaza etme düşüncesi de barınmaktadır. Bu savunma duygusu bazı yazılarda bir Şark-Garp, İslam-Hristiyanlık çatışmasına dönüştürülür. Bu durum, Mehmet Fahrettin tarafından kaleme alınmış olan “İttihad-ı İslam” başlıklı yazıda görülebilmektedir. Yazıda İttihad-ı İslam övülür ve teşvik edilir. Ancak aynı zamanda yazının temeli Şark ve Garp, İslamiyet ve Hristiyanlık çatışması üzerinden ilerler:

“İttihad-ı İslam’ın merci’ halli, fasl’ül hitapı Garbın maddi ve camid dimağında fişkırın nazariyat-ı ictimaiye ve desatir-i arakiyye değil, ibadının fevkinde kahr u celaliyle hâkim-i mutlak olan cenab-ı hakır (...)” (Mehmet Fahrettin, 1915: 97).

Yazının devamında Orta Çağ döneminde yaşanan savaşlara İslamiyet-Hristiyanlık temelli göndermede bulunularak, bir kıyaslamaya girilir:

“Garbın, yanardağlar gibi feveran ederek Suriye sahillerine yığılan, arz-ı mukaddese yapılan Salib ordularına karşı Selahattin Eyyubi’nin bir avuç mücahitle sell-i seyf cihat etmesi, İngiliz Kralı Arslan Yürekli Rişar’ı tilki gibi Akka Kal’asında hapsetmesi, (...)” (Mehmet Fahrettin, 1915: 97).

“Garbın üç buçuk asırdan beri çiğnemeye, ezmeye, boğmaya, öldürmeye bütün kuvvetiyle çalıştığı işte bu “İttihad-ı İslam”dır. İki sene evvel Balkan şahikalarından Salib namına kopan kan ve ateş tufanları, işte bu “İttihad-ı İslam”a karşıdır.” (Mehmet Fahrettin, 1915: 98).

İttihad-ı İslam meselesi kimlik inşasında bir araç olarak kullanılır. Ötekileştirilen Garp ve Hristiyanlık, “ben/biz” kimliğini yansıtan İttihad-ı İslam’a saldırarak onu yok etmeyi amaçlar. İttihad-ı İslam konusu tam anlamıyla kimlik inşa sürecinde ben/biz kimliğini yansıtan araçsal bir kavramdır.

Ele alınan yazıların birçoğunun ortak özelliklerinden biri, bir tür tepki ve savunu içeriyor olmalarıdır. Bu yazıların birçoğunda Osmanlı aydınınının kendi kimliğini tanımladığı ve bu kimliği tehdit eden unsur/ötekine karşı savunduğu görülür. Ancak oluşturulan kimlik inşasında savunu, mesela Şarklı-öteki Çin ya da Japonya’ya karşı değil, savaş-barış ikileleriyle doğrudan ve yakinen temas halinde olduğu Garplı-ötekine karşı ve farklı olarak nitelendirilen bir kimliğe karşı

yapılmaktadır. Ancak değinilmesi gereken bir diğer konu ise din savunusudur. “Öteki” ile ilişkisinde “ben”i inşa ederken, Osmanlı’nın garbiyatçı söylemi, Garp’ta kabaca 15-18. yüzyıldan itibaren gelişen ve 19. yüzyılda “dünyanın egemeni” olan Avrupa kıtasına-medeniyetine karşı “kültüralist” bir tanımla anlamlandırdığı kendi kimliğini merkeze alan bir karşı-söylem geliştirmeye çalışır. Gazete ve dergilerde kullanılan kavram ve kelime gruplarına dayalı “kök paradigma” aracılığı ile hitap edilen kitle için kültürel kodlar üreterek ortak bir “dil” geliştirilir.

Risaleler

Dönemin risaleleri incelendiğinde gazete ve dergiler tarafından benimsenmiş olan yaklaşıma oldukça benzer bir yaklaşımın olduğu gözlemlenmektedir. İttihad-ı İslam, İslam tarihi gibi konuların yanında İslam medeniyeti, İslam ve Avrupa/Hristiyanlık gibi konulara da sıklıkla yer verildiği görülmektedir. İncelenen risalelerde yazarların benimsediği kimliksel aidiyetlerinin Müslüman/İslamiyet olduğu ve ötekileştirilen kimliğin Avrupalı/Hristiyan olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı’nın garbiyatçı söyleminde merkezi bir konumda yer alan medeniyetçilik gazete ve dergilerde olduğu gibi risalelerde de kendine geniş bir yer bulur. Osmanlı’nın garbiyatçı söylemi Garp medeniyetini sıklıkla reddetmiş olsa bile terakkiyat ve medeniyet kavramlarından vazgeçmemiş ve medeniyet ile terakkiyatın nasıl olması gerektiği üzerinde fikirler beyan etmiştir. Mehmet Fehmi’ye ait olan *Medeniyet İslamiyet’le Olur* isimli risale de medeniyet kavramı hakkında fikir ihtiva eden, II. Meşrutiyet döneminde yayınlanmış risalelerden biridir. Yazar medeniyetin birtakım örf ve adeti barındırdığını ifade eder (Mehmet Fehmi, 1332/1916-1917: 3):

“Medeniyetin hüsn-i muhafaza ve idaresi üç şey ile hasıl olabilir. Birincisi ahlak-ı hasenenin vaz’ ve muhafazası için insanlar yekdiğerlerini terakkub ve terbiye etmek, ikincisi insanlar yekdiğerlerine muavenet ve mazahiret etmek, üçüncüsü insanlar tenasül ederek nevi’ insanın teksirine yardım etmektir.” (Mehmet Fehmi, 1332/1916-1917: 5-6).³⁷

Medeniyetin muhafazası için gerekli şeyler üzerinde durulur ve yazının devamında bunun yedi kısımdan oluştuğu belirtilir. Risalede sıklıkla güzel ahlaka vurgu yapılır. Yiyecek ve içeceklerin konu edildiği bölümde sarhoşluk veren meşrubatın yasak olduğu, çünkü bunların ahlakı bozduğuna değinilir. Güzel ahlaka

³⁷ Ahlak kavramı garbiyatçı söylemin en sık başvurduğu kavramlardan bir diğeridir. Yine bu kavram aracılığı ile de Şark’ın manevi yönü yüceltilirken, Garp’ın ahlaksızlığı vurgulanır. Emile Durkheim medeniyet kavramını, toplumun entelektüel ve ahlaki ürünleri olarak ele almıştır. Ona göre toplumun var olabilmesi için kendisini oluşturan bireylerin bilincine etki ederek, onları kendisine göre şekillendirmesi gerekir (Durkheim 2020: 161). Bu anlamda ahlakın birey olmaktan ziyade toplum olmakla ilgisi bulunmaktadır. Ahlakın terminolojik anlam yapısına bakıldığında, bireyler arası ilişkilerde kişinin içinde bulunduğu grupta belirli bir zamanda ya da genel anlamda geçerli olan ve bireyin de bunlara uyması beklenen çeşitli değer yargılarının tümü olarak tanımlanır (Tepe 1998: 12).

sahip olanların ise medeniyetten tamamen faydalanabildiği ifade edilir. Yazının devamında “bunların tedkiki din-i İslam ile fenn-i tıbbı müracaatla hasıl olabilir” cümlesi geçer (Mehmet Fehmi, 1332/1916-1917: 6). Medeniyet tanımının İslamiyet çerçevesinde yaşamak bağlamında açıklandığı ve bu şekilde güzel ahlaka sahip olmak ile medeni olmak arasında kesin bir bağ kurulduğu ifade edilebilir.

İslam tarihi de garbiyatçı söylemde oldukça önemli bir yere sahiptir; ancak özellikle Orta Çağ döneminde Endülüs’ün İspanya’da oluşturduğu kültür, Osmanlı’nın garbiyatçı söyleminde sık sık övülerek, Garplı devletlere karşı bir üstünlük simgesi haline gelir:

“İlim ve marifet ve sanat ve mamuriyet cihetiyle Endülüs Hükümeti akıllara hayret verecek derecelerde terakki etti. (...) O esnalarda Avrupa cehalette olup ilim ve marifet Müslümanlarda idi. (...) Tahsil etmek ve sanat öğrenmek için dünyanın her bir cihetinden Endülüs medreselerine koşarlar. Hatta papalar, prensler bile buradan feyz almışlardır.”³⁸ (İbn Nüzhet Cevat, 1913/1914: 36).

Osmanlı’nın garbiyatçı söyleminde Endülüs kültürü bir üstünlük aracı olarak kullanılır ve modern çağın medenileşmiş, Müslümanlar dâhil tüm dünyaya üstünlük kurmuş Avrupası’na karşı, merkez durumda olunan Orta Çağ dünyasına sık sık atıfta bulunulur.³⁹ “Öteki”ne karşı “beni” tanımlarken, kendi kültürünün ölçütlerini kullanarak ve “kendi”ni merkezi konuma, “öteki”ni çevre konumuna alarak güncel karşı tarihsel bir üstünlük söylemi kurar. Böylece garbiyatçı söylemde Orta Çağ araçsallaşır.⁴⁰ Bu “anlatı”da artık aşağıda/gelişmemiş olan Şark/Osmanlı/İslam değil Garp/Avrupa/Hıristiyanlıktır:

“Arap usul-i mimarisinin derece-i terakkiyatını görmeli idi. Kurtuba’da vesair şehirlerdeki saraylar, köşkler, köprüler, camilerin harabesi bile bugün Avrupalıların hayretini mucib oluyor.” (İbn Nüzhet Cevat, 1913/1914: 36).

İncelenecek bir diğer risale, *İslamiyet’in Avrupa’ya Son Sözü* başlığıyla çeviri bir eserdir. Risale “Ey Akvam-ı Hristiyanıyye” yazısıyla başlar:

“Ey Akvam-ı Hristiyanıyye!

Biraz da bizi dinleyecek zaman geldi. Müslümanlığın Avrupa’ya karşı gayz ve nefreti bîamandır. (...) Tarihimizin herhangi bir devresine nisbetle bugün sizden daha ziyade nefret ediyoruz, sizi bu kadar

³⁸ Risalenin ders kitabı olarak umum mekatib-i ibtidaiyenin ikinci senelerinde okutulduğu belirtilmiştir.

³⁹ Osmanlı basınında Arap medeniyetinin ön plana çıkarılması, II. Abdülhamit dönemi basın-yayınıyla oldukça uyumludur. Tarık gazetesinde yayınlanmış, *Medeniyet-i İslamiye* yazı dizisi bu bakımdan incelenebilir. Bkz. (Entihi, 1886: 2)

⁴⁰ Bkz. Cenk Reyhan, Barış Saday ve M. Oğuz Doğan, “Post-modernist Kuramın Neo-Muhafazakâr Aparatı: Araçsal Orta Çağ”, AÜ SBF Dergisi’nde yayınlanacak-yayın onayı almış makale. “Araçsal Orta Çağ” kavramsallaştırmasının yapıldığı makalede, modernitenin distopik bir geleceğe hizmet ettiğini savunan, “araçsallaştırıcı” Orta Çağ güzellmelerinin eleştirisi yapılır. Bu güzellmelerin romantik ve neo-muhafazakâr söylemlerle ilişkisi tartışılır ve Aydınlanma felsefesinin niteliksel yönüne vurgu yapılır. Bu söylemde bir “Orta Çağ kültü” oluşturulmakta ve makalede ifade edilen “güzelleme” ifadesi de bu kapsamda değerlendirilmektedir.

zengin ve zi-şevket yapan bu medeniyet ve harekât-ı terakkiden iyi biliniz ki, bütün kuvvet-i ruhumuzla istikrah etmekteyiz.” (Bağdadî, 1915: 1).

Risalenin henüz başlangıcında kimliksel bir sınır çizilir. Yazar bir Müslüman olarak benimsediği kimliksel aidiyetini vurgular ve böylece merkeze Müslüman/İslamiyet bakış açısı konularak, “öteki” “ben”in bakış açısına göre değerlendirilir. Yazar gayz/kin ve istikrah/nefret gibi kelimeleri ötekileştirmek için kullanır ki bu ötekileştirme artık “linç” kavramını çağrıştıran bir boyuttur.⁴¹ Ancak burada ötekileştirmenin nesnesi yalnızca Hristiyan akvamı olmayıp, aynı zamanda “medeniyet” ve “harekât-ı terakki” de reddedilir/dışlanır. Esasen burada ötekileştirilme, dışlanma ve reddedilmenin esas hedefinin dönemin medeniyetine yapılan atıfla birlikte modernleşme olduğu düşünülebilir. Yazının devamında ön plana çıkan noktalar şunlardır:

“(.) biz bu din ile Yunan-ı Kadim, İran ve Hind felsefelerini tettebbu’ ve tedkik edebildik. Bu din ile sizden daha evvel bütün aksam-ı marifet-i insaniyeye ittilâ’ kazanabildik ve yine bu din ile sizin Hristiyanlık aleminizin herhangi bir havari ve azizinden pek çok ziyade isabet-i fikir ve nazar ve secâyâ-i asile ashab-ı zevat yetiştirebildik. Bugün sizin usul-i diniyye ve mezhebiyyenizden başka bize Hristiyan Avrupa’dan gelen bütün fünun ve sanayinizi de nefret ve istikrahla reddediyoruz”. (Bağdadî, 1915: 1).

Benimsenen kimlik unsurlarıyla “öteki” olanın kıyaslandığı ve yazarın kendi kimliğine ait unsurun yani ben/Müslüman/İslamiyet/Şark unsurunun öteki/Hristiyanlık/Garp unsuruna karşı yüceltildiği görülür. Yazıda Avrupa Hristiyanlık ve medeniyet unsuru olarak görülen sanayi ve bilimle özdeşleştirilir ve bunların tümü reddedilir. Burada yalnızca bir Müslüman ben ve Hristiyan öteki inşa edilmez, aynı zamanda bir Şark-Garp ayrımına da atıfta bulunulur. Bahsedilen Yunan, İran ve Hint felsefesi ile Şark medeniyeti ve Avrupa/Hristiyanlık ile Garp medeniyeti simgelenir.

İncelenecek bir diğer eser *20. Asırda Vahşet Mukabili Ehl-i İslam’ı İttihada Davet* başlıklı risaledir. Şamlı Naciye Hanım’a⁴² ait olan eserde garbiyatçılığın klasik söylemlerini görmek mümkündür. Risale Hükümet-i İslamiye’den herhangi birinin bir ıslahat ya da tanzimat yapmak istediğinde Ehl-i Salib hükümetlerinin duruma müdahale ederek, söz konusu devletin terakkisine engel olduklarını belirterek başlamaktadır:

“(..) Kurun-ı vustada Ehl-i Salib alenen Ehl-i İslam üzerine ittifaklar ve ittihadlar yaparak yürürler idiyse de yirminci asırda yaptıkları

⁴¹ Esasen anlatıda kullanılan bu dil “ben-bize” karşı “öteki-ötekileşmiş” kişiye karşı bir “linç kültürü”nü de beslemektedir. Linç, bir cezalandırma eylemidir. Kişilerin cezalandırma yöntemi olarak hukuku bir kenara bırakması ve şiddet eylemini kendilerinin gerçekleştirmesidir. Linç yalnızca zihniyetten ya da siyasal gelenekten kaynaklanmaz ayrıca maddi dönüşümlerin etkisiyle toplumsal yapının değişiminden kaynaklanmaktadır (Düzgün-Özkan, 2017: 47).

⁴² Risalede doğrudan müellif bilgisi geçmemektedir. Kitabın sahibi ve naşiri Şamlı Naciye Hanım olarak yer almıştır. Bu sebeple yazar olarak bu isme yer verilecektir.

hücum hep medeniyet maskesi altında icra edilmekte olup bu asır medeniyette yapılmakta olan vahşet ve canavarlıkların emsali kurunu vüstada bile hiçbirisi görülmemiş idi.” (Şamlı Naciye Hanım, 1913/14: 3).

Orta Çağ dönemine atıfta bulunulur. Bu bağlamda daha önce de bahsedildiği üzere garbiyatçı söylemde Orta Çağ Hristiyan dünyası karanlık bir çağ içinde olduğu fikrinden hareketle eleştirilir. Buna karşıt olarak Orta Çağ İslam dünyası bilimsel gelişmeler ve medreselerin niteliği ve niceliği yönünden övülür, yüceltilir. Söz konusu risalede bu dönem Haçlı Savaşları yönünden ele alınır. Yazar “Ehl-i Salib”,⁴³ yani Hristiyan olarak nitelendirdiği devletlerin eylemlerini vahşet ve canavarlıkla simgeleyerek doğrudan doğruya bir dini ötekileştirme yoluna gider. Risalenin ilgili kısmında çalışmanın konusu açısından da dikkat çekici olan husus, bu eylemlerin “medeniyet maskesi” altında yapıldığının ifade edilmiş olmasıdır. Daha önce ele alınmış olduğu gibi reddetme ve ötekileştirmenin nesnesi olarak modernleşme sürecinin hedefe konulduğu görülmektedir. Özellikle belirtmelidir ki kastedilen medeniyet, Avrupa/Garp/Hristiyan medeniyetidir ve bu anlamda yazarın zihin dünyasında bir Şark ve Garp ayrımının yapıldığı da söylenebilmektedir. Nitekim yazının devamında yazarın, “Ehl-i İslam”ın düşmanlarını millet bazında da ele aldığı ve yine “medeniyet” kavramına atıfta bulunduğu görülmektedir. Buna göre,

“Sırası geldikçe bu vahşetlerden bahsettiğim zaman hem tüyleriniz ürpercek ve hem de yirminci asır medeniyetine lâ’net-hân olacaksınız. Ehl-i İslam’a en ziyade garazkâr olan Moskof, İtalyan, Yunan, Bulgar, Sırp, Karadağ mutaassıbları olup diğer ehl-i salib bunlara nisbeten ehven-i şerdir. (...) Moskof, İtalyan, Yunan ehl-i İslam’ın başlıca düşmanıdır.” (Şamlı Naciye Hanım, 1913/14: 3).⁴⁴

Risalenin bu kısmında kimliksel aidiyet üzerinden ötekileştirme, düşmanlaştırma boyutunda yapılmaya devam edilir. İslam’a en ziyade nefret duyan Moskof, İtalyan, Yunan, Bulgar, Sırp, Karadağ bağnazlığına karşı diğer Ehl-i Salib nispeten “kötünün iyisi/ehven-i şer”dir. Kötü ve kötünün iyisi şeklinde iki kategoride yapılan ötekilik inşası ile risalenin yazıldığı tarihteki Osmanlı İmparatorluğu’nun iç-dış siyasal hayatı (Trablusgarp ve takiben I. ve II. Balkan Savaşları) arasında yakın bir bağ vardır. Risalenin başlangıcından itibaren medeniyet üzerinden eleştiri getirilerek din temelli bir medeniyet vurgusunda bulunulur. Burada da garbiyatçı söylemin klasik unsurlarından olan bir Şark-Garp ayrımı yapıldığı ve Şark’ın İslamiyet’le, Garp’ın ise Hristiyanlıkla bütünleştirildiği anlaşılır. Bu anlamda yazarın kimlik inşasında bize ait olan İslam’ın düşmanı ve ötekisi olanın Hristiyan milletler olduğu vurgulanır. Vurgulanması gereken konulardan biri de II. Abdülhamit dönemi basını ile II. Meşrutiyet basını arasındaki

⁴³ “Dönemin Müslüman tarihçilerinin “Franklar” kelimesiyle ifade ettiği Haçlılar tabiri, Doğu’da ilk defa Osmanlılar tarafından Fransızca “Croisades” kelimesinin karşılığı olarak “ehl-i salib”, Araplar tarafından da “Salibiyyûn” şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Bu seferlere katılanlara giysilerinin üstünde haç işareti taşıdıkları için bu ad verilmiştir” (Demirkent, 1996: 525).

⁴⁴ Yazarın özellikle bu milletleri ön plana çıkarması, II. Meşrutiyet döneminde yaşanan isyanlar, Balkan Savaşları ve İtalya’nın Trablusgarp’ı işgal etmesiyle ilgili olmalıdır.

farktır. II. Abdülhamit basınının garbiyatçı söyleminde Hristiyanlık'a dair doğrudan bir ötekileştirme çok sık yer almazken, II. Meşrutiyet basınında buna daha sık yer verilir. Bu durum kaybedilen ve nüfusun çoğunluğunu Hristiyanların oluşturduğu topraklarla ilgisi olduğu kadar, II. Meşrutiyetin ilanını takip eden ve Osmanlı Devleti'ni zor durumda bırakan birtakım olaylarla da ilgili olmalıdır.

Risaleler bağlamında incelendiğinde kimlik inşası din temelli bir vurguya sahiptir. Din vurgusu üzerinden kurulan kimlik inşasında İslamiyet ben/bana ait olan olarak merkez bakış açısı/özneyi, Hristiyanlık ise ötekileştirilen/dışlanan olarak çevreyi/nesneyi oluşturur. *İslamlara Açık Mektup* ismiyle 1332 (1913/1914) yılında yayınlanan risalede de yazarın benimsediği aidiyet Müslüman/İslamiyet kimliğidir:

“Vaktiyle, seyf-i satvet ve galibiyetimize karşı cizye veren akvam şimdi her vech ile kuvvet bularak esbab-ı galibiyeti mâ ziyade temin eylediler. Vapurlar, demiryolları, postalar, telgraflar, telefonlar, elektrikler ve tayyareler gibi vesait-i müteaddid ile hasbel mevki onlara merbut olduk. (...) Devr-i fütihat onlara geçti. Bugün bizi mahvetmek istiyorlar.” (Manisalı Halil Hilmi, 1916/17: 3-4).

Burada dönemin teknolojik gelişmelerine değinilmesi sebebiyle, medeniyet ve terakki gibi kavramların ele alındığı, bunların kastedildiği söylenebilir. Ele alınan ilk iki risalenin de aynı şekilde dönemin medeniyetine yer verdiği hatırlanmalıdır. Ancak söz konusu risalenin diğerlerinden farkı, medeniyetin burada reddedilmemesi ya da olumsuzlanmamasıdır. Yazarın sıraladığı tüm teknolojik gelişmeler olumlu olarak algılanır. Ancak “cizye veren akvam” konusunda yazarın Hristiyanlığa bir göndermede bulunduğu düşünülebilir. Aynı zamanda II. Meşrutiyet döneminde yaşanan birtakım olaylardan etkilenildiği açıktır. Zira cizye veren akvamdan kastedilen Osmanlı tebaası olan Hristiyanlardır. Yazar risalenin devamında o çağın teknolojik gelişmelerine, “terakkisine” yer vererek, Osmanlıların da bu konuda adım atmasının gerekliliğinden bahseder. Ancak dönemin medeniyet ve terakkisine değinen yazarın, tamamen maddi medeniyet öğelerini sıraladığı görülür (Manisalı Halil Hilmi, 1916/17: 5). Yazarın vurguladığı bir diğer konu ise Müslümanların ittifak halinde kalmalarıdır. Ona göre Müslümanlar birbirlerine destek olmayışları sebebiyle zarar görmektedir:

“Bizim bu ittifaksızlığımızdan düşmanlarımız müstefid olur. Onlar zengin, biz Müslümanlar fakir, zelil kalırız. Kalırız da hatta küçük düşmanlarımızın kirli ayakları altında eziliriz.” (Manisalı Halil Hilmi, 1916/17: 10-11).

Müslümanların aynı aidiyete/kimliğe sahip bir topluluk olarak düşmanlarına karşı birbirlerine destek olması gerektiği vurgulanır. Ayrıca medeniyetin getirdiği tüm yenilikler bu topluluğun selametine hizmet etmelidir. Bu bağlamda Müslümanlar ve diğerleri/düşmanlar olarak inşa edilmiş bir yapıda Müslümanlar ben/bana ait olan/biz temsiliyetini taşıırken, bu aidiyet sınırları dışında kalanlar ise onları/ötekileri oluşturur.

Osmanlı'nın garbiyatçı söylemi tarafından Şarklı kimliği içerisine Müslüman olmayan farklı milletler dâhil edilse de bunların da aynı sorunlar çerçevesinde ele alındığı anlaşılır. Bahsedilen sorun Avrupa'nın yani Garp'ın tahakkümü altında bulunmaktır. Ancak tahakkümün kültürel bir yanı da olduğu açıktır. Osmanlı basını Tanzimat'tan sonra Yeni Osmanlılarla başlayan ve II. Abdülhamit döneminde zirve noktasını yaşayan reddiyecilik evresine girmiştir.⁴⁵ Reddiyeciliğin odak noktası ise Garp'ın yani Avrupa'nın medeniyetinin manevi boyutuna yöneliktir. Maddi-manevi medeniyet unsurlarının ayrıştırılması ve bunların bize ait-iyi olan ile ötekine ait-kötü olan olarak belirlenmesi, garbiyatçı söylemin en sık başvurduğu yöntemlerden biridir. Hatta denilebilir ki bu yöntem entelektüel anlamda olduğu kadar siyasi anlamda da yönlendirici olmuştur.

Garbiyatçı söylemin kendini ötekine karşı yüceltme yöntemlerinden biri de kendi özgüllüğüne yönelmesidir. Özgüllüğüne yönelerek ve bunu öne çıkararak garbiyatçı söylemin kimlik inşasında özellikle farklılıkları temel aldığı görülür (Reyhan-Aksoy, 2019: 202). Bu bağlamda Ahmet Naim tarafından yazılmış olan *İslam'da Davayı Kavmiyet* isimli risale konuya örnek teşkil etmesi açısından önemlidir. Risalenin odaklandığı konu kavmiyet meselesinin reddine, dolayısıyla Şark ve Garp arasındaki farklılıklara ve Garp'tan geldiği düşünülen fikirlerin "reddiye"sine dayanmaktadır. Risalede Müslümanların birbirleriyle kardeş oldukları fikri vurgulanmış ve dini referanslarla kuvvetlendirilir:

"Burada Müslimin arasına kavmiyet ve cinsiyet davasının, tabir-i diğerle asabiyet-i kavmiye ve cinsiyenin belirmesi on beş yirmi senelik bir şey ise de en ziyade açığa vurulması, memleketin hayat ve memmat mesailinden biri haline getirilmesi meşrutiyetten bed' ediyor. Bu da saika-ı cehl ile Avrupa'dan istiare ettiğimiz muzır -ve fikr-i acizanemce- (...) mühlik bir bid'at-ı ecnebiyedir. Zaten Avrupa'nın daima en fena şeylerini almak, iyi şeylerini de bozmadıkça tatbik etmemek bizim en calib-i dikkat felaketlerimizden biridir." (Ahmet Naim, 1916/17: 4-5).

Avrupa'dan/Garp'tan gelen kavmiyet yani ulus bilinci eleştirilir. Yazıda çözümlenmesi gereken iki konu vardır. Bunlardan birincisi ulus bilincinin Müslümanlar açısından eleştirilmesidir. Müslümanların tek bir kimliksel aidiyete sahip olduğu düşüncesi açısından ulus bilinci yıkıcı bir yapıdadır. Bu durum Manisalı Halil Hilmi'nin risalesinde değinildiği gibi Müslümanların ittifak olmaları gerektiği düşüncesiyle de uyumludur. Bu bağlamda II. Meşrutiyet dönemi garbiyatçı bakış açısının en büyük kaygılarından birinin Müslüman kimliğini korumak olduğu söylenebilir. Ayrıca yazarın Avrupa hakkındaki düşüncelerinden de bahsedilmelidir. Burada ulus kavramı, Avrupa'dan gelen zararlı bir "bid'at"

⁴⁵ Ernest Renan'ın "İslam ve Bilim" hakkında verdiği konferans esnasında savunduğu düşünceler bütün İslam ülkelerinde olduğu gibi Osmanlı'da da karşılığını bulmuştur. Niyazi Berkes'in reddiyecilik/apologetique olarak bahsettiği bu savunuda Osmanlı aydınlarının verdiği karşılık esasen garbiyatçı bir savunuyu yansıtmaktadır. Osmanlı basın-yayınında bir Arap savunusuna dönüşen tepki, medeniyetin Araplar tarafından oluşturulduğunu savunmuştur (Berkes, 2002: 353).

olarak tanımlanır.⁴⁶ Bu anlamıyla Avrupa'dan gelen ve "ben" in kimliğini ayrıştırıcı, zararlı olan ulus bilincinin reddedildiği anlaşılır. Yazının son kısmı da dikkat çekicidir ki yazar, Avrupa'nın kötü yanlarını alıp iyi yanlarını da bozarak uygulamanın Osmanlılar açısından bir felaket olduğunu belirtir. Bu durum maddi-manevi kültür öğelerinin ayrıştırılması meselesine doğrudan örnek olmaktadır. Ulus kavramının İslamiyet'e ve Müslümanlara olan zararından bahsedilir (Ahmet Naim, 1916/17: 5). Türkçüler Halis Türkçüler ile Türkçü-İslamcılar olarak iki kısma ayrılır (Ahmet Naim, 1916/17: 7). Yazar Halis Türkçüler olarak isimlendirdiği grubu açıkça dinsizlik mefkûresi aşlamakla itham etmektedir (Ahmet Naim, 1916/17: 8):

“Zira kavmiyet zokası zehirlidir. Onu yutanlar zaten dinsizlikle malûl hastalar ise bu zehir ile şifayab olmazlar.” (Ahmet Naim, 1916/17: 16).

Dinî kimliğin/aidiyetin ön plana çıkarıldığı yazıda, dinsizliğe karşı da uyarı yapıldığı görülür. Yazar dinsizlik konusunda yalnızca Türkçüleri ön plana çıkarmaz; Türkçü-İslamcı olarak isimlendirdiği grubun da düşüncelerini sıklıkla eleştirir ve aynı zamanda halkın birden çok mefkûre içine çekilmemesi gerektiğinden bahseder (Ahmet Naim, 1916/17: 15-16). Yazarın “ulus bilinci” ile dinsizlik konusunu yan yana getirmesi ve bu konularda uyarılarda bulunması, ulus bilincinin Avrupa'da ortaya çıkış süreci ile bu sürecin yine garbiyatçı söylemdeki olumsuz algılanışını düşündürür. Garbiyatçı söylem ulus bilincinin Avrupa'da ortaya çıkış sürecinde sekülerliğin de gelişimini “dinsizlik” olarak algılayarak, ötekine ait olanı reddeden bir bakışı “dil” e getirir.

Garbiyatçı söylemin medeniyet üzerinden getirdiği eleştirilerden biri de taklitçiliklerdir. Burada medeniyet Garp'ın ötekileştirilmesinde Şark'a/İslam'a ait olan medeniyetin özgüllüğü üzerinden bir araç haline getirilerek kültüralist zeminde somutlaştırılır (Reyhan-Aksoy, 2019: 220). Bu bağlamda incelenecek diğer bir eser *Mukallidliklerimiz* isimli risaledir. Yazarının ismi yalnızca Mehmet olarak geçmekte olan eser, 1329 (1913/14) yılında yayınlanmıştır. Eser Osmanlı siyasi ve toplumsal hayatında Garp medeniyetinden etkilenmeye eleştiri niteliği taşımaktadır:

“(…) bir milletin nail olduğu hürriyetin derecesi de ancak şahrah-ı terakkiyat-ı maneviye ve fikriyede sarf edebileceği ikdamatın mikyasıdır.” (Mehmet, 1913/14: 3).

Alıntılanan bu kısımda manevi ve fikri anlamda ilerlemenin bir milletin hürriyet derecesini gösterdiği savunulur. Garbiyatçı basının ilk savunularından biri olan maddi hayata karşı olarak manevi olanın artırılması fikri, bu risalede de yer bulur:

⁴⁶ İslami terminolojide bid'at kelimesi yenilikler anlamını taşır ancak bunlar günah olarak kabul edilir. Osmanlı siyasal-düşünsel kültüründe bid'at olanın yasaklanması bağlamında kavramın belirleyiciliği bulunmaktaydı. Osmanlı'nın modernleşme sürecinde Garp'tan gelen birçok kavram bid'at olarak adlandırılmış ve Namık Kemal gibi söz konusu kavramları İslami terminolojiyle ifade etmek isteyen kişiler de bid'ate düşmekle suçlanmıştır (Reyhan, 2022: 445-446).

“Medeniyet-i garbiye ile müessesat-ı siyasiye ve ictimaiyesinin bizde pek tabii olarak uyandırdığı hiss-i meclubiyet Avrupa akvamının tecaribinden istifade etmek arzu-yi şedidini tevliid etmekte ve bu arzu da felsefe-i fikriyemize garip bir mahiyet, siyasi ve ictimai fa’aliyetimize başkaca bir hususiyet vermektedir. Şu kadar ki her milletin kendine mahsus efkâr ve ihtiyacı olduğu için umur-ı siyasiye ve ictimaiyede diğer bir milletin tecaribinden istifade etmek kadar müteassir bir keyfiyet olamaz. Bu hususiyet-i efkâr ve hissiyat olmasa idi alem-i ahval-i ictimaiye ve alem-i ahval-i hayvanat ile garip bir surette memzuc olurdu; bunun içindir ki milel-i sairenin tecaribinden istifadeye teşebbüs eden bir milletin tamiri na-kabil hatiata düşmemesi pek küçüktür.” (Mehmet, 1913/14: 4-5).

Yazar burada Garplılaşmayı eleştirerek, “kültürel özgüllük” üzerinden Şark-Garp ayrımı yapar. Ona göre, her milletin kendine mahsus özellikleri ve ihtiyaçları vardır ve başka bir milletin tecrübesinden faydalanan millet kabul edilemez hatalar yapabilir. Diğer risalelerde olduğu gibi öteki olan ve bizden olmayan millet-medeniyet Garp medeniyeti olarak belirlenir. Yazarın temel kaygısı Şark ve Garp medeniyetlerinin birbirinden ne derece farklı olduğunu okuyucuya kanıtlamaktır. Bu farklılığı vurguladığı husus din olgusudur. Yazar risalenin devamında Garp medeniyetini Hristiyanlık ile Şark medeniyetini ise İslam’la özdeşleştirir (Mehmet, 1913/14: 6).⁴⁷ Osmanlı’nın garbiyatçı söylemde sık sık karşılaşılan bu din vurgusunun temel problemi, inşa edilen Şark medeniyetinde özdeşleştirilen İslam vurgusu ile ilgilidir. İnşa edilen Şark medeniyeti ile kastedilen Müslümanların yaşadığı ülkeler midir? Çin yahut Japonya gibi ülkeler Osmanlı’nın garbiyatçı söyleminde hangi noktada durmaktadır?

Bu dönemde çeviri bir eser olarak yayınlanan ve Şarklı bakış açısını yansıtan bir örnek, Hatano’ya ait *Asya Tehlikede* isimli risaledir. Osmanlı ve Japon aydınların Avrupalılaşma ve Garplılaşmaya karşı fikirleri oldukça yakındır. Japon aydınların Garplılaşma karşısında verdiği tepkiler klasik bir garbiyatçı söylemi barındırır.⁴⁸ Osmanlı’nın garbiyatçı aydınının gözünde Japonya ideal modernleşmenin örneklerinden birini oluşturur. Bu ideal modernleşmenin tanımı ise hem terakki edebilmek hem de kimliğini, geleneklerini ve güzel ahlakı muhafaza edebilmek ile ilgilidir (Avcı, 2013: 145-146). Japonya ile ilgili tanıtıcı yazılara II. Abdülhamit dönemi basınında yer verilir ve Japonların güzel ahlakı ve vatan sevgileri gibi konular övülür (Avcı, 2013: 150). İncelediğimiz risalede ise Garplı ötekilere Avrupa’nın yanında Amerika’nın da katıldığı görülür. Başlangıç kısmında *Avrupalıların Asya’daki Mezalimi* başlığı altında fotoğraflara yer verilir (Hatano, 1912/13: 4). Bütün Asyalıların Avrupa ve Amerika’ya karşı ittifak etmeleri

⁴⁷ Din vurgusu yapılırken özellikle Hristiyan toplumlarda bulunan dini ve sosyal sınıf sistemine vurgu yapılmıştır. Yazara göre İslam’ı benimsemiş Şark medeniyetinde sınıf sistemi bulunmamaktadır.

⁴⁸ Japon garbiyatçıların söylemlerine dair bkz. Ian Buruma- Avishai Margalit, *Garbiyatçılık Düşmanlarının Gözünde Batı*, (İstanbul: YKY Yayınları, 2022).

gerektiği belirtilir. Ayrıca Rusya'nın da Avrupalı ülkelerden sayıldığı görülür (Hatano, 1912/13: 10):⁴⁹

“Saiko Japonların itikadınca gayet büyük bir dahi olduktan maada büyük bir mütefekkir idi. Bundan tamam kırk sene mukaddem Saiko umum Amerika ve Avrupa hükümetlerine karşı tedafüi bir vaziyet almak lüzumunu hissederek aksa-yı şark hükümatı meyanında bir ittifak akd olunmasını hükümete tavsiye etmiş ve bu hususa aid teşebbüsatta da bulunmuştur.” (Hatano, 1912/13: 10).

Burada Avrupa ve Amerika Devletlerine karşı bir ittifaktan bahsedilir. Yazarın ittifak yapmasını istediği milletler ilk olarak “Aksa-yı Şark” yani Japonya ve Çin gibi ülkelerdir ancak sonrasında bu ittifakın içine diğer Şarklı milletlerin Osmanlılar, Afganlar, İranlılar ve Hindistan gibi ülkelerin de dâhil edilmesi tavsiye edilir:

“Demek oluyor ki bunların kâffesi Asya ittifakı için birer sermaye, birer esas teşkil edebiliyor. Japonya hükümeti bila-tereddüd fırsatı kaçırmayıp ibtida Çin-Japon ittifakını hemen akdetmeli, sonra Osmanlı, Afgan ve Siyam Devletleriyle de ittifak teşebbüsünde bulunur. Böyle bir ittihadından haberdar olduğu gibi Acemistan kendi el uzatır (...).” (Hatano, 1912/13: 12).

Şark ittifakı dâhiline alınmak istenilen ülkeler, aynı zamanda öncelik durumuna göre yazarın aidiyetini/kimliğini de ortaya çıkarır. Onun benimsediği kimlik çerçevesinde ilk olarak Çin ve Japonya gelir. Bu ülkeler Şark dâhilinde hem coğrafi anlamda hem de kimliksel aidiyet anlamında daha yakın ülkeler şeklinde düşünülür. Bunun ardından Osmanlı, Afgan, İran vb. gibi ülkeler de Şarklı olmaları bakımından ben ve bize dâhil olan ülkeler arasındadır. Burada bütünleyici bir Şark kimliği bulunmaktadır. Ben/Biz Şarklı kimliği içinde homojenleştirilir.

Osmanlı basınında Şarklıların ittihadı meselesi genellikle İslamların ittihadı şeklinde yansıma bulur. Celal Nuri'ye ait olan *İttihad-ı İslam ve Almanya* isimli risale bu bağlamda incelenen risalelerdendir. Risale I. Dünya Savaşı etkisini taşır ve bu sebeple özellikle Fransız, İngiliz ve Rus vurgusu yapılır. Giriş kısmında yazar birtakım sorular yöneltir. Bu sorulardan biri de kimlerin İslam'ın dostu, kimlerin düşmanı olduğuna yöneliktir (Celal Nuri, 1917: 4).⁵⁰ Yazarın bakış açısı genellikle İslamlar ve diğerleri olarak yer alır; ben/biz İslamlar ve diğerleri/ötekiler ise Avrupalı devletler olarak sunulur. Yazarın genel bakış açısını oluşturan bu duruma istisna olan devlet Almanya'dır. Yazar Almanya ile Osmanlı Devleti'nin aynı safta savaşıyor olmasını “Almanya, İslam ile birleşerek Anglo-Saksonlara, İslavlara, Fransızlara karşı geliyor” şeklinde yorumlar (Celal Nuri, 1917: 11):

⁴⁹ “Rusya Devleti'nin Moğolistan hakkında takip etmekte olduğu vaziyet-i siyasiye nazar-ı itibara alınır da mülhaza olunursa zahir olur ki Rusya'nın maksadı Moğolistan'ı istila etmektir. Bundan başka İngilizlerin de Tibet hakkında takip etmekte oldukları politika bizi “Asya Tehlikede” diye bağtırmaya mecbur ediyor.” Hatano, a.g.e., 7.

⁵⁰ “Bu cihatta kimler İslam'ın zahir ve destgiri, kimler hasım ve hilafgiridir?” (Celal Nuri, 1917: 4).

“Fransızca, bugün lisanların en incisi, en kat’isi, en güzeli olmuştur. (...) İngiliz edebiyat ve sanayi Fransa’ninkinden pek geri kalmaz. (...) Fakat divan-ı tarih huzurunda muhakemeleri icra edilecek olursa acaba bu iki millet ve müttefikleri Rusya daha ziyade hayır mı? Yoksa şer mi işlemişlerdir?” (Celal Nuri, 1917: 12).

Yazar bu soruyu sorduktan sonra İngiliz, Fransız ve Rusya elinde olan esirlerin sayısını vererek, bu sayının dünyanın yarısı derecesinde olduğunu belirtir:

“(...) her türlü hukuka malik olan nısf-ı beşerî bir kâbus-ı mütemadi-i bid’ad altında tutmak, insaniyeti ezmek, kabiliyetini söndürmek izzet-i nefsinin kırmak, kuvvetini heder etmek gibi irtikab olunan cinayet-i müdhişenin günahını acaba meydana konan birkaç eser-i sanat silebilir mi? (...) Şu üç devletten ikisi boş kavgalar içinde o kadar heba-yı kabiliyet etmişlerdir ki artık bunların saha-i medeniyette görecekt işleri, oynayacak rolleri pek kalmamıştır. Fransa, kadınları gibi zürriyetten kalmıştır. Çocuk yetiştiremiyor. İngiltere malının muhafazasından başka bir şeyle meşgul değil. Binaenaleyh necm-i zemin bunların elinde kalırsa beşeriyet hakikaten tereddidi edecek, mebna-yı hazır medeniyet çökecek, nevi’ insaniyetin kabiliyeti azalacaktır.” (Celal Nuri, 1917: 13).

İngiltere, Fransa ve Rusya savaş koşullarında kurulan ittifaklar üzerinden ötekileştirilip “beri” taraftaki Almanya İslam dostu olarak bize dâhil edilir. Yazara göre Fransa ve İngiltere sebebiyle ki Rusya da bunlardan geri kalmaz, beşeriyet gerileyecek ve medeniyet çökecektir. Karşı taraftaki Anglo-Sakson, İslav ve Fransız medeniyetlerinin oluşturduğu üçlü ittifakından “hayır” değil “şer” gelir.

Osmanlı’nın garbiyatçı söylemi Şark ve Garp medeniyetini inşa ederken ve Garp’a karşı bir kimlik oluştururken bu kimliğin temelini büyük ölçüde yine din/İslamiyet meydana getirir. Bunun sebebi korunmak istenilen kimliğin, dinsel aidiyetle sıkı sıkıya bağlı olmasıdır. Osmanlı’nın garbiyatçı söylemine göre Garp, yaşadığı süreç ve geldiği aşama itibariyle kendi içinde dini bertaraf etmiştir ve Müslümanlardan beklediği de budur. Ancak buradaki çatışmalı sorun yazılarda özellikle Hristiyanlık dininin Garp ile özdeşleştirilmesi ve İslamiyet’le olan tarihsel çatışmalar üzerinden ötekileştirilmesi konusudur. Garbiyatçı söylem ben ve öteki ilişkisinde “kendi benliği” içinde bir yandan kendini Şark/İslam dini ile özdeşleştirip dinsel bir kimlik inşa ederken; diğer yandan Hristiyanlık dinini Garp/Avrupa ile özdeşleştirerek onu dışlar ve ötekileştirir. Risaleler bağlamında garbiyatçı bakış açısı araştırıldığında gazete ve dergilerle “kök paradigma” vasıtasıyla ortak bir dil ve kelime grupları oluşturulduğu anlaşılır. Bu durum esasen Osmanlı’nın garbiyatçı bakış açısını ve kullanılan “kültür kodları” aracılığı ile geliştirdiği ortak bir anlam dünyası ortaya çıkarır. Bu kapsamda, gazete ve dergilerde görülen savunu ve tepkiye, risalelerde de yer verilir.

Edebî Yayınlar

II. Meşrutiyet dönemi roman ve hikâyeleri toplumsal meselelere yönelerek, konuşma dil ve üslubunu etkin hale getirmeye çalışır. Dönemin siyasal olayları ve buhranları, aydınları ve onların edebî eserlerini de etkiler (Şimşek, 2017: 78). Bu dönem edebiyatında Osmanlıcılık, Garpçılık, İslamcılık ve Türkçülük fikirlerinin etkisi de göz önünde tutulmalıdır (Şimşek, 2017: 80). Romanlar ve hikâyeler kapsamında incelendiğinde Şark-Garp çatışması, II. Meşrutiyet döneminin edebî eserlerinde büyük yer tutar ve garbiyatçı söylemin edebiyata yansımaları alafranga eleştirisi, kadınların eğitimi, ahlaki yozlaşma, yabancı gibi temsiller ve dinî vurgular üzerine kurulur.

İncelenecek ilk eser II. Abdülhamit döneminden itibaren hem edebiyat alanında hem de basın alanında etkin olmuş olan Ahmet Mithat Efendi'nin *Jön Türk* isimli eseridir.⁵¹ Eserde Şark-Garp çatışması; kız çocuklarının eğitimi ve mutaassıp/geleneksel aileler temsilinde görülmektedir. Bunun yanında birçok farklı açıdan Şark ve Garp medeniyetlerinin karşılaştırması da yapılmaktadır. Örneğin eserde eski mahalle-yeni mahalle kavramlarına yer verilerek, eski mahallelerin yerine yeni mahallelerin kurulması, evlere yeni isimlerin verilmesi, eskiye ait konak kavramının unutulmaya başlaması gibi konular, bir medeniyet karşılaştırmasının içeriğini oluşturur. Eski mahalle, eski medeniyeti yani Şark medeniyetini, yeni mahalle ise yeni medeniyeti yani Garp medeniyetini temsil eder (Özdemir-Süğümlü, 2014: 1067):

“Yalnız Remziye'nin sahip olduğu müsaade çerçevesinde yetişmiş olsaydı, Müslümanlığa ait olan terbiyeden mahrum kalarak, sırf yeni fikirler içinde yetişmiş olurdu. Yeni fikirler içinde! Anlıyor musunuz? Bunu çok iyi anlamanızı rica ederiz. O yeni fikirlerin en masumları bile bazı müşkülpesentleri gerçekten düşündürmektedir. Halbuki yeni fikirlerin en çılgınları o kadar ileri derecelere varmıştır ki. Bu kadarına anlayış gösterenlerin “Müslüman'ım” diye geçinmelerine şaşırılmalı.” (Ahmet Mithat Efendi, 2009: 15).

Romanın bu kısmında aynı zamanda başkarakter olan Ahdiye'nin eğitimi konu edilir. Ahdiye geleneksel değerlere ve dini eğitime önem veren annesi tarafından belli bir seviyede eğitim aldıktan sonra okula gönderilmek istenmez. Ancak arkadaşı Remziye'nin ailesi ise kızlarının eğitiminin devam etmesini onaylamaktadırlar. Burada geleneksel ve modern arasındaki çatışmanın, kız çocuklarının eğitimi üzerinden ailelerin kıyaslanarak ortaya konulduğu görülür.

⁵¹ Ahmet Mithat Efendi'nin *Avrupa Adab-ı Muaşeretini Yahut Alafranga* isimli eseri, alafranga karakter, Şark-Garp çatışması ve taklitçilik eleştirisi hakkında önemli eserlerden biridir. Ahmet Mithat bu eserinde alafrangalıkla ilgili olarak şöyle der:

“Hele şehrimizde birkaç yüz bin Avrupalı vardır da usul ve adab-ı muaşeretlerinden haberdar değiliz. Onlar dahi bizim adap ve usul-i maişetimizden bihakkın haberdar değillerdir ya. Lakin bizde her şeyi onlara taklide heves görülür. Bilmediğimiz şeyleri taklitteki hevesimiz dahi bizi ekseriya alafranganın gayri matbu ve gayri müstahsen olan cihetlerini taklide ve makul ve Memduh olan şeylerini gafletle ihmale sevk ediyor.” (Ahmet Mithat Efendi 2016: 16).

“Yeni fikirler”, Osmanlı’nın içinde bulunduğu ve uzun yıllardır sürdürülen Garplılaşmayı ve bu gelişimin sonucu olan II. Meşrutiyeti ifade etmektedir:

“Allah korusun! Dinden çıkmışlar mı diyeceğiz? O yeni fikirlerde Hıristiyanlık dahi yoktur. Fikirleri o dereceye kadar yayılınca, Hıristiyanlık dahi kalmaz. Bunlara “Avrupalı” demek belki doğru olabilirse de gerçek şu ki, ileri fikirlerin bu derecesi Avrupa’da ahlaki koruma gayretinde bulunanların gözünde de yüceltilmemektedir.” (Ahmet Mithat Efendi, 2009: 15).

Söz konusu yeni fikirler “kültürel kodlar” aracılığı ile dinsizlik ve ahlaksızlıkla özdeşleştirilir. Bu tipik bakış açısı gazete/dergi ve risalelerde ele alınan yazılarda karşılaşılan fikirlerle uyumlu olarak Avrupa’da yaşanan birtakım tarihsel sürecin ve modernleşmenin/sekülerleşmenin dinsizlik olarak adlandırılmasıdır.

II. Meşrutiyet’in ilan edilmesiyle birlikte kadınların eğitimi ve toplum içindeki yerleri dönemin aydınları arasında oldukça fazla tartışma alanı bulur.⁵² Kadınların eğitimlerinin yaygınlaşması ve kamusal alana girmeleri konusu geleneksel değerlerle modern değerlerin önemli bir çatışma alanı olur. Bu durum temelde Şark-Garp çatışması ile ilgilidir. Kadınların toplum içinde daha fazla aktif olmaları, Garp’tan gelen “yeni fikirler”den biri olarak görüldüğü için daha geleneksel kitleler nezdinde “serbest tavırlar” olarak algılanır:

“Kız öğretmen okulu mu? Allah esirgesin! Dilşinas’ın öğretmen okuluna giden kızlar hakkındaki düşüncesi hiç iyi değil. Birçok gevezenin bilip bilmeden kız öğretmen okulu öğrencilerinin serbestlikleri, açıklıkları daha bilmem neleri hakkında söyledikleri masallara Dilşinas hanım, tamamıyla inanmıştı. Hiç kızını öğretmen okuluna gönderir mi? Hatta harem dairesindeki kiracılara bile göndertir mi?” (Ahmet Mithat Efendi, 2009: 13).

Eserde geleneksel değerlerin temsilcisi olarak Dilşinas Hanım’ın kız öğretmen okulları hakkındaki düşüncesi, geleneksel(cil)liğin bakış açısını yansıtır. II. Meşrutiyet dönemi yazarlarının ahlaksızlık kavramına dair düşüncelerini içeren bir tez çalışmasında, yazarların ahlaksızlık konusundaki düşüncelerinin birkaç kategoriye ayrıldığı belirtilir. Bu kategoriler kültürel değişim ve yozlaşma, alafrangalık, feminizm etkisinde kalan kadınlar, yabancı kültürlerden gelmiş yeni

⁵² Garp medeniyetine yönelik algının ortaya çıkarılmasında söz edilmesi gereken bir diğer konu, kadınların özgürleşmesine yönelik yaklaşımdır. Deniz Kandiyoti, Tanzimat’tan Cumhuriyete kadar olan Türk romanlarını kadın meselesi üzerinden incelediği yazısında, Tanzimat döneminden sonra geleneksel Osmanlı aile sistemine ve bu sistem içerisinde kadınların mevcut konumuna yönelik saldırılarda bir artış olduğunu belirtir. Kadınlar söz konusu olduğunda milliyetçi ve İslami söylemlerin birleştiği nokta, kadınların konum ve davranışlarını toplumun Osmanlı-İslam kimliğine “uygun” olarak oluşturmalarıydı (Kandiyoti 2015: 147). Romanlara “alafranga” kadının girişiyle birlikte bu kadınlar, Osmanlı ailesinin düşüşünde sebep olarak yer bulmaya başladılar (Kandiyoti 2015: 150). Kandiyoti Türk romanındaki ilk alafranga kadının, Ahmet Mithat Efendi’nin Felatun Bey ile Rakım Efendi romanındaki *Mihriban* karakteriyle ortaya çıktığını belirtir (Kandiyoti 2015: 154).

ideolojiler ve moda olarak sıralanmaktadır (Sertkaya, 2020: 37). Bu bağlamda geleneksel ile modern zıtlığında kadınların bir çatışma nesnesi olduğu anlaşılır.

II. Meşrutiyet döneminin önemli yazarlarından Halide Edip'in eserlerinde de Şark-Garp çatışmasına sıklıkla yer verilir.⁵³ Halide Edip Adivar'ın Şark-Garp çatışması meselesi üzerinde durduğu eserlerinden biri *Seviye Talip* isimli romanıdır. Romanda söz konusu mesele ilk olarak kitabın başkahramanlarından Fahir ve eşi Macide arasında yansıtılır:

“Bak sana söyleyeyim Fahir! Ben Türk kızıyım. Senin gibi İngiltere’de bulunmadım. Frenk karıları gibi öyle açık saçık yabancı erkeklerin yanına çıkamam. (...) O isterse çıksın. Kim bilir nasıl şıllık şey! Yeni hürriyet kadınlarından olacak... Ben Türk kızıyım, Müslüman kızıyım; öyle şeylere gelemem...” (Adivar, 2020: 25).

Geleneksel bakış açısını oluşturan Macide karakterine ait olan bu kısımda, karakterin kimliksel aidiyeti vurgulanarak esasen “ben” ve öteki inşa edilir. Macide Türk ve Müslüman kimliğine sahip olarak, o kimliği devam ettirmek ve korumak amacını taşımaktadır. Bir Türk ve Müslüman olarak Macide Frenk değildir ve Frenkler gibi davranmamalıdır. Bu anlamda Şark ve Garp ile geleneksel ve modern çatışması üzerinden ben ve öteki tanımlanır. “Ben” ötekine karşı yüceltilir, içlenir-olumlanır ve öteki, aşağılanır, dışlanır-olumsuzlanır:

“Belki orada, sonra lazım olacak bir alafranga hanım bulursun... dedi. Acaba Macide bu sınıf halkı kışkırtıyor mu? Beni böyle birkaç Fransızca kelimeye evimi, esaslarını feda edecek bir züppe mi zannediyor?” (Adivar, 2020: 28).

Romanda alafrangalılık eleştirisi sıklıkla yer bulur. Alafrangalık züppelik olarak nitelendirilir:

“(...) Bütün milletimizin malul olduğu azaplı hastalık; yeni ile eskinin mücadelesi; hatıratımızla, mazimizle, çocukluğumuzla bağlı olduğumuz ve sevdiğimiz eski, sonra istikbal yolunu yegane açacak metin, dimdik bizden ceht ve ikdam bekleyen yeni! (...) “Eski”yi hürmetkar bir vazla gömmeye çalışırken, “yeni”nin bütün fezailini fakat taklitten ari ciddiyetini, ehemmiyetini göstermeli. En evvel, pek şayan-ı esef numunelerini gördüğümüz mukallitlerle teceddüdün münasebeti olmadığını anlatmalı. Teceddüdü kabul edecek bir kadın bir Fransız veya İngiliz kadınının nüsha-yı saniyesi, erkekler de Paris erkeklerinin modeli olacak değil; biz maymun gibi bir başka millete nazire yapacak değiliz. Biz tekâmül etmiş, insaniyet-perver nazariyeleri hayatına tatbik eylemiş, Garp'ın terakkiyatını kabul etmiş medeni ve bütün manasıyla ırkının temayülatına sadık yeni Türkler olacağız (...)” (Adivar, 2020: 48-49).

⁵³ Halide Edip için Şark-Garp arasındaki farklılık, bireyin maddi olanla ilişkisini sınırlaması ile ilgilidir. Ona göre Garp'ta yükselen bireycilik, Şark'ta farklılaşır ve bu durum Şark ve Garp arasındaki tarihsel seyri etkilemiştir (Reyhan- Aksoy, 2019: 222).

Garbiyatçı bakış açısının tüm yönelimlerini eserin bu kısmında görmek mümkündür. Öncelikle yeni ve eski, gelenekler ve modernlikler (muhafazakârlık ve modernizm) arasında bir çatışma olduğunun altı çizilir. Burada Osmanlı aydınının içinde bulunduğu çatışmanın izlerini takip etmek de mümkündür. Her ne kadar yeni değerlerin takip edilmesi gerekliliği anlaşılmış olsa da eski değerlerden vazgeçememe, saygı göstermeye devam etme fikri, dönemin aydınlarının genel anlamda içinden çıkamadığı sorunlardan biridir. Halide Edip'in bu çatışmayı eserine aktardığı anlaşılır. Gerek eski ve yeni fikirleri çatışması gerek medeniyetin maddi ve manevi olarak ikiye ayrılarak Garp'ın maddi terakkiyatının alınması gibi fikirler garbiyatçılığın klasik söylemlerini ihtiva eder.

Modernleşmeyle birlikte kadının “kamusal alan”daki etkinliği ve garbiyatçı söylemin bakış açısında bunun geleneksel değerler üzerinde oluşturduğu yıkımı ele alan bir diğer edebî eser, 1911 yılında *Alafranga Bir Hanım* ismiyle yayınlanır. İsmi belirtilmemiş yazar M. S. rumuzunu kullanır. Aile reislerine ithaf edilen romanın henüz giriş kısmında yazar, Osmanlı kadınlarının Fransız kadınlarına benzemesi ve bunun olumsuz etkilerinden bahseder (M. S., 1911: 3-4). Söz konusu eserde geleneksel değerlere sahip Türk-Müslüman bir ailenin alafrangalığa özenerek, bu şekilde yaşamaya başlaması neticesinde başlarına gelenler konu edilir. Kitap karakterlerinden Şem'i Efendi kızı Cazibe'nin çağın gereklerine uygun bir şekilde yetiştirilmesini istediği için Fransız bir mürebbiye tutar. Kitapta Fransız Mürebbiyenin yetersizliğine değinilir ve mürebbiyenin ahlak yönünden Cazibe'ye zarar verdiği anlatılır. Bu anlamda modernite ve Garp eleştirisi mürebbiyeler üzerinden okunmalıdır (M. S., 1911: 3):

“Öteden beri İstanbul kadınlarının ahlakını bozan şeylerden en mühimi bu kabil mürebbiyeler ve bir de boğçacı Hıristiyan karıları olduğu malum olub iffet ve ismetine muhabbeti olan bazı hemşirelerimiz bunları hanelerine uğratmadıklarını memnuniyetle işitmekteyiz.” (M. S., 1911: 3).

Şark-Garp çatışması hem yabancı düşmanlığı hem de dinsel ötekileştirme üzerinden inşa edilir. Müslüman kadınların ahlakını bozanların hem alafranga mürebbiyeler olduğu hem de Hristiyan olan kadınlar olduğu açıkça belirtilir.⁵⁴ Söz konusu alıntıda görüldüğü üzere Fransız olduğu belirtilen bir kişinin, Müslüman kimliğine sahip başka bir kişinin ahlakını bozduğu düşünülür. Sonuç olarak ahlaksızlıkla özdeşleştirilen “öteki/Hıristiyan-Fransız”, “ben”in kimliğini bozmaya çalışmakta, kendi değerlerini ona benimsetmektedir. Ancak ötekinin kimliği olumsuz bir şekilde inşa edilirken, “ben/Müslüman/(Osmanlı-Türk)” kimliğine ait olan karakter de pasifize edilir. Müslüman olan Cazibe pasif ve durağan bir şekilde tamamen öteki/Fransız/Hıristiyan mürebbiyenin olumsuz tesiri altındadır:

“- (...) bizim küçük hanım kıp kızıl kokona olmuş gitmiş!

⁵⁴ Timur, 19. Yüzyıl sonlarında Garplı kadınların mevcudiyetinin Osmanlı'da çok fazla olmaması sebebiyle aşk ve şehvet konularında onların yerini Osmanlı gayrimüslim kadınlarının aldığını belirtir. Gayrimüslim kadınlar Garp ahlaki çöküntüsünün uzantısı olarak romanlara dâhil olmuşlardır (Timur 2019: 36). Buna göre toplumda bir yozlaşma yaşanıyorsa bunun sebebi “biz-Türk ve Müslüman içindeki ötekiler-gayrimüslimler”dir, biz değil.

- (...) öyle söyleme a Mistan Ağa bizim küçük hanım alafranga oldu alafranga!

- Demek alafrangada temizlik yok öyle mi?" (M. S., 1911: 15).

Ele alınan bu kısımda da alafrangalık belirli davranış kalıplarıyla algılanır. İncelenen diğer romanlarda da aynı yaklaşım görülür. Mekânlar belirli bir yaşam tarzı ve konuşma üslubu, kişinin alafranga olup olmadığını belirler. Alafrangalık, bu sefer bize ait olan temizlik üzerinden ötekileştirilir.

Halide Edip Adıvar'ın 1912 yılında yayınlanan *Handan* isimli eserinde de alafranga-alaturka çatışmasının yansımalarını görmek mümkündür. Handan romanında karakterlerin hemen tümü bir yönüyle Garplı bir karakter temsiliyeti içerir. Ancak özellikle romanın başkahramanı Handan, İngiliz terbiyesiyle yetişmiş ve çevresi tarafından alafranga olarak nitelendirilen bir şahsiyettir:

"Evlениyorum Server, (...) Cemal Bey'in alafranga kızlarından biriyle! (...), serbest tavırları, hızlı İngilizceleriyle giden kızlar! Bilir misin, bunların sokakta İngilizce konuşmalarına ben itiraz ederdim de sen, "Kendi aralarında, ne var!" derdin. Komşuların mutaassıp omuz silkmeleriyle yeni dünya kızları dedikleri ve bütün alafranga deliliklerine rağmen mahallede hiçbir gence dönüp bakmayan bu kızlara senin bir zaafın vardı. Kâfir, o zamandan beri kâfirliği seversin." (Adıvar, 2022: 11).

Alafrangalığa dair birtakım özellikler sayılır ve bunlar "kâfirlik" olarak nitelendirilir. Burada ayrıca kadınlar üzerinden ahlaksal bir ötekileştirme de söz konusudur. Alafranga kadınların İngilizce konuşmaları kadar serbest tavırlarının da vurgulandığı ve ahlaki yozlaşma fikri ima edilerek, alafrangalığın yani Garp'a ait olarak görülen ahlaki normların ötekileştirildiği söylenebilir. Alafrangalığın karşısına ise mutaassıplık ve muhafazakârlık yani gelenekler konulur. Yazının devamında "fakat ben hala biraz muhafazakâрім" (Adıvar, 2022: 12) denilerek bu karşıtlık belirginleştirilir. Romanda alafranga kadınlara karşıt olarak alaturka/geleneksel kadınlara yer verilir. Romanın kahramanlarından biri olan Sabire Hanım, alafrangalığa karşıt olarak geleneksel değerleri temsil eder:

"Görücü giden halam bile muteriz değil; hatta benim alafrangalığın ifratını sevmediğimi onlara anlatmış ve bunda Cemal Bey'in haremi Sabire Hanım'ı kendine hemfikir bulmuştur. Kadın, Cemal Bey'in, çocuklarına verdiği terbiyeden pek de memnun değil (...) Sabire Hanım da müthiş bir Türk Hanımı, çocuklarını, kocasını, evini amansız ağız kalabalığıyla kullanan bir Türk Hanımı." (Adıvar, 2022: 12-13).

Şark-Garp karşıtlığı ve Garp'a ait olan fikirlere karşıtlık mevzusu en temel fikirlerdendir:

"-Şuna bak hele, sanki setre pantolonuyla bir deli derviş gibi saçlarını uzatmak ne oluyor!

-Muharrir ve muallim, daha bilmem bir şey, Avrupa'da adet bu, adamlar saçlarını uzatırlarmış!

-Hay deliler hay!" (Adıvar, 2022: 64).

Farklı bir bölümde,

"-O daha ziyade bir Şark güzeli. Siz Parislisiniz. Onun için mukayese kabil değil.

-Mesela şişman, siyah saçlı, badem gözlü, ay yüzlü?" (Adıvar, 2022: 94).

Garp temsilleri kadar Şark temsilleri de konunun anlaşılabilmesi için büyük önem taşır. Yukarıda verilen alıntılardan ilkinde Garp'a ait bir fiziki özelliğin dışlandığı ve ötekileştirildiği görülürken, ikinci alıntıda Şarklı kadına ait adeta Şarkiyatçı/Oryantalist eserlerin tasvir edildiği bir genelleme görülmektedir. Her iki alıntıda da Şark'a ve Garp'a ait olana dair tanımlamalar yapılırken, kimlik tanımlamalarında "öteki"nin klasik garbiyatçı bir anlayış çerçevesinde ele alındığı anlaşılır.

Dönemin romanlarında Şark-Garp karşıtlığı ve kimliksel aidiyetin korunması gibi meseleler ele alınırken sıklıkla din vurgusu yapılır:

"Cemal Bey'in alafranga kızlarının büyüğü değil mi? İmansızlığın sonu budur efendi. Acımana şaşıyorum. Allah ona ahrette yatacak yer verecek mi sanıyorsun? Bütün ömrü gavur memleketlerinde geçti." (Adıvar, 2022: 214).

Alafrangalık imansızlıkla ve dinsizlikle özdeşleştirilir. Hatta roman karakterinin hayatının büyük kısmını Avrupa ülkelerinde geçirmiş olmasının dahi karakterin dinsizlik/gâvurlukla özdeşleştirilmesine sebep verdiği anlaşılır.

Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın meşhur eseri *Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç'ta* esas konu alafranga tipler olmasa bile alafranga tiplere "gönderme"lerde bulunulur:

"Emeti Hanım – Siz gökteki kuyrukludan korkmayınız. Yerdekilerden korkunuz ... bu berikiler daha tehlikeli... (...)

Emeti Hanım – Hangileri olacak?... Guguruklarının tepelerine yalancı pırlantadan birer iğne iliştirip çarşaflarının eteklerini birer arşın yerlerde sürüyerek sokaklarda gezen kuyruklular." (Gürpınar, 2021: 40).

Doğrudan alafrangalık kelimesi kullanılmasa bile "ima ve şifreli mesaj"larla alafrangalığın eleştirildiği anlaşılabilir. Gürpınar'ın alafrangalık ve ahlaksızlık üzerine olan bir diğer eseri *Tebessüm-i Elem* isimli eseridir. Eser alafranga bir karakter olarak tanıtılan Mehmet Kenan'ın olumsuz davranışları, ahlaksızlığı üzerine kurulur (Gürpınar, 2022: 51):

"-Eski kafasın Hasan Efendi, eski... Her gece ahenk dinle, eğlen... (...)

-Haydi beyim haydi işine... ben eski kafayım. Bu sinden sonra Cenabihak, beni beğendiğin yeniliklerle şeytana uydurmasın...

-Medeni bir memleket için bu gibi hanelerin de lüzumu vardır.

-Lüzumu varsa Beyoğlu'nda çok... Belediyelerin nezareti altında doktorlu, patentli, imtiyazlı böyle ticarethanelerin kitleliği mi var? Oraları teşrif ediniz, İstanbul'da bu nev hanelerin tekessürüyle olacak medeniyete Allah beni eriştirmesin. Biz ağabani sarıklı Türkler hep ölelim, sonra siz medeniyeti istediğiniz gibi tefsir ediniz." (Gürpınar, 2022: 52-53).

Geleneksel değerleri temsil eden Hasan Efendi ile Garplı değerleri/alafrangalığı temsil eden Mehmet Kenan arasında geçen bu diyalogda eski-yeni çatışması yansıtılır. Hasan Efendi yeniliklerin onu şeytana uyduracağını belirterek yenilikleri, Garp'tan geldiği düşünülen fikirleri reddeder. Aslında bu reddetme geleneksel bid'at kültürüyle de uyumludur. Burada esasen iki karakter arasında "medeniyet" tanımlaması yapılır. Yazarın amacının alafrangalığın medeniyet fikrini yanlış anladığını göstererek, yanlış Garplılaşmayı ve alafrangalığı eleştirmek olduğu söylenebilir. Aynı zamanda dönemin alafrangalık mekânsal merkezi olan Beyoğlu'na da atıfta bulunulur ve bu atıf yine ahlaksızlık üzerine inşa edilir.

Dönemin önemli simalarından bir diğeri Ömer Seyfettin'dir. Ömer Seyfettin'in bilindik eserlerinden *Primo Türk Çocuğu* hikayesinin kahramanlarından Kenan Bey alafrangadır. Hatta Kenan Bey'in alafrangalığı yalnızca Fransızca konuşma yahut bir yaşam tarzı şeklinden çıkarılıp, Türk düşmanlığına vardırılır (Ömer Seyfettin, 2009a: 80). Bu durum Osmanlı dönemi Türk edebiyatında sıkça karşılaşılan alafranga, züppe karakterin uğradığı değişimi göstermesi açısından önemlidir. Edebiyatın ilk alafranga karakterlerinden "Felatun ve Bihruz" ile Gürpınar'ın meşhur eseri "Şipsevdi"nin alafrangası Meftun Bey arasında farklar bulunur. Bu farklar geç dönem edebî eserlerde daha da fazlalaşır (Moran, 2016: 259). Moran'a göre Felatun ve Bihruz karakterleri alafrangalığı gösteriş için benimseyen ve bu yolda servetlerini tüketen kişilerdir ancak Meftun alafrangalığı kendi ekonomik çıkarları için bir araç olarak görerek, her türlü ahlaksızlığı yapmaktan çekinmeyen bir karakterdir (Moran, 2016: 259-260). Ömer Seyfettin'in oluşturduğu alafranga karakter ise Türklükten nefret eden ve gelenekler ya da vatan gibi kavramlara değer vermeyen bir alafrangalığı temsil eder. (Ömer Seyfettin, 2009a: 81):

"İlk defa Fransa'yı hatırladı. Daima fazilete, insaniyete hizmet ettiğini haykıran bu millet, yüz senedir Afrika'yı kana boyuyor, sahranın silahsız, saf, masum, uysal ahlaklı ve asil evlatlarını mitralyözlerle öldürüyor, asude şehirleri, sakin yuvaları seri ateşli toplarla yıkıyor, hiçbir kabahati olmayan koca bir milleti esir yapıyor (...)" (Ömer Seyfettin, 2009a: 82).

Burada Avrupalı değerlere inanan ve buna göre yaşayan karakterin bakış açısından Avrupa'ya dair fikirler yansıtılır. Özellikle Avrupa ve sömürgecilik konusu ele alınır; bu durum garbiyatçı söylemin sömürgeci yayılıma bir tepki olarak ortaya çıktığı düşüncesinin yansıması olarak düşünülebilir. Hikâyenin gidişatı içerisinde de Türklerin Avrupalılar tarafından medeniyetsiz olarak görülmesine karşın Avrupalıların sömürgeciliği ve sömürülen ülkelerin

durumunun verilmesi ile esas medeniyetsiz olanın Avrupa olduğu düşündürülmek istenilir. Bu şekilde “ben”liğini korumaya yönelik bir kimlik savunusu oluşturulur:

“Almanya, İspanya, hatta Portekiz ve Belçika’nın da büyük müstemlekeleri vardı. (...) Bu nasıl insanlık idi? Bu insanlığın vahşilikten, barbarlıktan, yamyamlıktan ne farkı vardı!... Silahsız Afrika’yı tamamıyla zapteden bu yırtıcı, insafsız, müthiş Avrupalılar Asya’yı da paylaşıyorlar, bu tecavüzlerine soğukkanlılıkla, “Şark Meselesi!” diyorlardı.” (Ömer Seyfettin, 2009a: 83).

Alıntılanan kısımda sömürgecilik konusu sürdürülür. Sömürgecilik yapan Avrupalı ülkeler “yamyam”, “barbar” ve “vahşi” olarak adlandırılır. Bu kelimelerin sıklıkla medeni kelimesinin karşıtı olarak kullanıldığı düşünülürken, hikâyenin bu kısmında bir Şark-Garp çatışması ile “ben-biz”lik inşasında yüceltilen bir Şark’a karşı aşağılanarak “ötekileştirilen” bir Garp ortaya çıkar.

Ömer Seyfettin’in Şark-Garp çatışması unsurlarını içeren bir diğer hikâyesi *Piç* isimli eseridir. Eserin henüz başlangıç kısmında birtakım garbiyatçı söylemler karşılıklıdır:

“Ah Mısır! Bazı Türkler oraya eğlenmeye, hava değişimine giderler! Bilmem o hayata, o manzaraya nasıl tahammül ederler? (...) Geniş ve otomobil dolu caddeler, heykelli meydanlar, içine girilmez bir kuvvet ve bir para kalesi gibi yükselen büyük bankalar, büyük tiyatrolar, peri saraylarını andıran süslü ve billurlu gazinolar... Hep, hep bu yabancı müesseseler bende ağır bir kâbus yaratır. Gözle görülen her şeyin yabancı olduğunu, yabancılara ait bulunduğunu düşünmek sinirlerime dokunur.” (Ömer Seyfettin, 2009b: 41).

Söz konusu hikâyenin bu kısmında mekân Mısır’dır. Mısır İngiltere tarafından ele geçirilmesi sebebiyle II. Abdülhamit dönemi basınında da sıklıkla yer verilen bir unsurdur. Yukarıda verilen alıntıda Mısır’ın İngiltere tarafından ele geçirildikten sonra yaşadığı değişim konu edilir. Burada özellikle “yabancı” kelimesi ki yazarda kâbus yaratır, dikkat çekicidir. “Öteki” olarak görülen Avrupa, yabancı olarak tanımlanır. Yabancı kelimesi esasen doğrudan “öteki” olana işaret eder ve “öteki” olanı temsil eder:

“Sokakları dolduran sayılmaz şapkaların zalim ve kurnaz, gaddar ve namussuz gölgelerinde sararmış solmuş gibi boyunları eğri, zayıf, mahzun dolaşan sarıklı yerlilere, bu zavallı Arap kardeşlerime kalbimde derin bir sızı duymadan bakamam. Necip Araplık, yükselmek isteyen Türklüğün o kuvvetli ve mukaddes kanadı, orada kendi vatanında esirden başka bir şey değildir. Türklerin çekilmesiyle beraber hain ve zehirli bu çekirge bulutu gibi oraya üşüşen Avrupalılar, bu zavallı İslam memleketinin bütün hayat damarlarını ellerine geçirmişler (...)” (Ömer Seyfettin, 2009b: 41-42).

Bu kısımda Şark-Garp çatışması daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Hikâyenin söz konusu kısmında Avrupa’yı simgeleyen ve ona ait olarak kabul edilen her şeye karşı bir reddediş ve ötekileştirme görülür. Türklük ve Araplık, İslamiyet altında

bize ait bir bütün olarak algılanırken, Avrupalılık/Garp kendisini simgeleyen her şeyle birlikte ötekileştirilir. Ötekileştirilen unsurlar ise garbiyatçılığın klasik söylemlerini oluşturur; giyim-kuşam ve mimari gibi kültürel unsurlar yanında bankalar gibi iktisadi hegemonyayı simgeleyen müesseseler, bunlardandır.

Ömer Seyfettin'in incelediğimiz son hikâyesinin adı *Terakki*'dir. Terakki/ilerleme konusu incelememizin kavramsal çerçevesi için önemli kelimelerdendir.⁵⁵ Tanzimat dönemi dâhil olmak üzere Osmanlı aydınının hakkında en çok düşündüğü ve ürettiği konulardan biri olan terakki, 19. yüzyılın sloganı haline gelmiştir (Koselleck, 2007: 100). Ömer Seyfettin'in *Terakki* isimli hikâyesini incelemek, basın ve risalelerde de bahsi geçen ve tanımlanan terakki konusunun edebiyatı nasıl etkilediğini de ortaya çıkaracaktır. Öncelikle iki kişinin diyaloguyla başlayan hikâyede terakki; telefon, elektrik, sinema, otomobil gibi maddi unsurlarla açıklanır (Ömer Seyfettin, 2009c: 63-64):

“-Uçağa ne diyeceksin?

-Olur iş değil.

-Kim böyle kuş gibi havada uçulacağına, Türklerin de uçacaklarına inanırdı?

(...)

-Fakat şunu itiraf etmeli ki, her gülün bir dikenini olur.

(...)

-Dünya değişti. Eski günler geçti. Merhamet, mürüvvet, insaniyet kalmadı. Herkes keyfinde, eğlencesinde, kimse kimseyi düşünmez oldu.” (Ömer Seyfettin, 2009c: 64-65).

Hikâyenin devamında terakki konusunun Şark-Garp ayrımı ve çatışmasına döndüğü görülür. Kahramanlara göre terakki maddi anlamda oldukça fazla gelişme sağlamasına karşın manevi anlamda yetersizdir. Bu düşünce II. Abdülhamit dönemiyle başlayan garbiyatçı-medeniyetçi savununun tekrarıdır. Maddi-manevi kültür unsurları ayrımına işaret eden bu düşüncede terakki, kimliği ve insaniyet anlamında Garp'tan üstün olan Şark'ın bu yanlarını yozlaştırır.

Dönemin önde gelen şairlerinden biri olan Mehmet Akif Ersoy'un eserlerinde Şark-Garp çatışması yönünde bir kimlik inşası bulmak mümkündür. Mehmet Akif'in *Safahat* isimli eseri bu bağlamda incelenebilir:

“Şark'ı baştan başa yıllarca dolaştım, gezdim;

Hem de oldukça görürdüm... Kafa gezdirmezdim!

⁵⁵ Terakki kavramının erken dönem geliştiricilerinden biri olan Condorcet, meşhur eseri “İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı” isimli eserinde insanlığın terakkisinin sınırlarının olmadığını belirtmiş ve insanlığın terakkisinin asla geriye doğru akmadığını, yalnızca ilerlemekte olduğunu aktarmıştır (Condorcet 1990: 5). Condorcet'in yaklaşımına göre insanlığın sürekli olarak iyiye doğru gitmesi (mükemmelleşmesi) hedefin kendisidir ve insan türü kendi hareketlerini bilinçli olarak seçtiğinden doğadan üstündür.

Bu Arap'mış, bu Acem'miş, bu Tatar'mış demedim.
Müslüman unsurunun hepsini gördüm kendim.
Küçük âdemlerin ruhunu tedkik ettim,
Büyük âdemlerin fikrini ta'mik ettim.
İstedim sonra, neden böyle Japonlar yüksek?
Nedir esbâb-ı terakkisi? Yakından görmek..." (Ersoy, 2021: 492).

Mehmet Akif'in Şark algısında Araplar, Acemler ve Tatarlar gibi Müslüman toplulukların yanında, Japonlar gibi Müslüman olmayan milletler de mevcuttur. Bu anlamda Mehmet Akif'in döneminin Şark-Garp algısını devam ettirdiği söylenebilir. Ancak burada Japonlardan bahsedilmesi tesadüfi değildir. Osmanlıların Japon terakkisine olan algısı, Japonların geleneklerini değiştirmeden terakki ettiği fikrine burada da yer verilir:

"Sırr-ı terakkinizi siz,
Başka yerlerde taharriye heveslenmeyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet,
Çünkü her noktada taklit ile sökmez hareket...
Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atını,
Veriniz hem de mesainize son sür'atini.
Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız
Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin; yalnız
İyi hatırdaki tutun ettiğim ihtarı demin:
Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için,
Kendi mâhiyyet-i rûhiyyeniz olsun kılavuz." (Ersoy, 2021: 492).

Bu kısımda görüldüğü üzere Mehmet Akif, Japon milletinin bir Şark milleti olmasına rağmen nasıl terakki ettiğini tetkik ederek şu sonuca varır; Japonlar Garp medeniyetini taklit etmeden terakki etmişler ve kendi gelenek ve göreneklerini devam ettirmişlerdir. Bu sebeple Mehmet Akif, Osmanlıların da aynı şekilde terakki etmeleri konusunda uyarıda bulunur. Osmanlı kültür ve geleneklerini bir kenara bırakmadan, taklit etmeden terakki edebilmek; Garp'ın ilmini/maddi kültürü alıp manevi kültürde ise Osmanlı kültürünün, geleneklerinin devam ettirilmesini sağlamak, Mehmet Akif için ideal terakki bu şekilde olmalıdır.

Mehmet Akif'in *Süleymaniye Kürsüsünde* isimli eseri de bu bağlamda incelenmelidir.⁵⁶ Söz konusu eserde yazar birçok farklı alanda eleştiri getirir. Bunlardan biri de Avrupa'ya eğitim görmeye giden ancak herhangi bir sonuç alınamamış kişilerdir:

⁵⁶ Mehmet Akif'in *Süleymaniye Kürsüsünde* isimli eseri *Sırat-ı Müstakim* dergisinde 1912'nin ocak ayında tefrik edilmeye başlanmış ve *Sebilürreşad* dergisinde birkaç sayıda, 29 Ağustos 1912'de tamamlanmıştır.

“Hiç unutmam ki cömerdin biri, hem zengin adam,
Beni yüzdürdü nihayette şu sözlerle: “İmam,
Günde on kerre gelip istediniz, hep verdim.
Yine vermezsem eğer millet için, namerdim.
Yalınız, ehline gitsin bu emekler... Olur a,
İş bizim Avrupa yârânına benzer sonra!
Hali ıslah edecekler diyerek kaç senedir,
Bekleyip durduğumuz zübbelerin tavrı nedir?” (Ersoy, 2021: 502).

İncelememizde sıklıkla vurgulanan alafrangalığın eleştirisi bu alıntıda da görülür. Mehmet Akif'in kullandığı “züppe” kelimesi doğrudan alafrangalığı temsil eder. Avrupa’da tahsil etmiş ancak gerçek anlamda eğitim alamamış ve kendi değerlerine yozlaşmış olan alafranga karakter hakkında en sık kullanılan kelime züppe kelimesidir.

Mehmet Akif, eserinde Şark’a seyahate çıkar ve Japonya’ya gelir. Burada Japonlar hakkında yazılanlar çalışma adına incelenmelidir:

“Medeniyet girebilmiş yalnız fenniyle...
O da sahiplerinin lâhik olan izniyle.
Dikilip sahile binlerce basiret, im’ân;
Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıdan!
Garb’ın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür;
Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!” (Ersoy, 2021: 507).

İdeal bir modernleşmenin nasıl olması gerektiği ortaya konulur. Mehmet Akif’e göre Garp’tan alınması gereken fendir. Ancak onun dışındakiler “maskaralık” olarak nitelendirilir.

II. Meşrutiyet dönemi edebî eserler garbiyatçı söylem ve medeniyetçilik bağlamında incelendiğinde, kimlik inşasının tipik Şark-Garp çatışması temelinde olduğu görülür. Şark-Garp çatışması eski-yeni ve alafranga-aturka vb. çatışması ile işlenir. Gerek sömürgeciliğe tepki gerekse maddi-manevi medeniyet ayrımı ve ben-öteki inşası ile Garplı değerlerin reddedilişi, dönemin edebî eserlerinde sıklıkla yer alır. “Kök paradigma”nın taşıyıcısı bu eserlerde de klasik garbiyatçı söylemin medeniyetçi bakış açısını yansıtan “kültür kodları” aracılığı ile ortak bir “dil” yapısı, anlam dünyası ortaya çıkar.

Sonuç

Osmanlı'nın garbiyatçı söyleminde medeniyetçilik, "kök paradigma"nın taşıyıcılarından olan basın-yayın aracılığıyla benlik ve ötekilik üzerinden, kimlik inşa etme sürecinde araçsal bir işlev yüklenirken, kullandığı kelime grupları ile hitap ettiği kitle için kültürel kodlar üreterek, ortak bir dil ve anlam dünyası geliştirir. Garbiyatçılığın tepki ve savunusu üzerine inşa ettiği söylemlerinin merkezinde medeniyet kavramı bulunur. Ancak garbiyatçı söylemde medeniyet kavramı araçsallaşır ve medeniyetçilik, inşa ettiği kimlik ve ben-öteki ilişkisi, Şark ve Garp olarak iki medeniyet kutbunu ortaya çıkarır. Şarklı "ben/biz" olanların, Garplı "öteki/onlar" olanlardan farklılıkları vurgulanıp öteki inşa edilirken, ötekinin konumlandırıldığı noktaya göre "beni/bizi" inşa eder ve "beni/kendini" "ona/onlara" karşı merkez olarak konumlandırır.

Osmanlı'nın garbiyatçı söyleminin medeniyet algısı, erken dönemlerde Garp ile özdeşleştirilerek, Garp'tan gelen terakkiyat şeklinde düşünülmüş olup, Yeni Osmanlılar ve özellikle II. Abdülhamit döneminden itibaren kimlik inşa etme işlevi kazandı. II. Abdülhamit döneminde ön plana çıkarılan İslamcılık ideolojisi, ülke içinde ve dışında kimlik inşa etmek için kullanılan bir politika haline aldı. Buradaki kimlik inşası "öteki"ne yani Garp'a karşı yapıldı. "Öteki" olan olumsuz temsillerle ön plana çıkarılırken, aidiyeti temsil eden kimlik "ben", abartılarak yüceltilip, savunuldu. Ben-öteki ilişkisinde kurulan kimlik unsurlarından beni/bizi Osmanlı, Müslümanlar ya da Şark medeniyeti oluştururken, ötekini ise Garp/Avrupa/Hristiyan medeniyeti oluşturdu.

II. Meşrutiyet dönemi garbiyatçı söylemi, kendinden önceki dönemlerin izlerini de taşır ve bu açıdan bir süreklilik oluşturur. Bu süreklilik bağlamında medeniyet kavramı, kimlik inşa sürecinin bir tür yöntemi haline getirilerek "öteki"ne karşı üstünlük kurma ve "öteki"ni dışlama aracı haline gelir. Doğal olarak içinde bulunduğu ülkenin, toplumun etkisini taşıyan bu süreç, aynı zamanda Garp'a ve bir zamanlar "kendi" tebaasından olan "öteki" unsurlara bir tepkiyi de barındırır. Bahsedilen tepki garbiyatçı söylem içinde ortaya çıkarak sürdürülür ve Şark-Garp çatışması, tipik bir şekilde Garplı değerlerin ve kültürel unsurların reddi, modernizmin dinsizlik olarak algılanarak dinin gerekliliğinin savunusu, alafrangalık eleştirisi, kadınların kamusal alandaki varlığının reddi gibi unsurlarla kendini gösterir.

İncelememizde örnek vaka olarak seçilen yazılar ve eserlerde belli bir "bağlam" arandığından bahsedildi. Bu bağlam "medeniyet kavramı" ve bu kavrama ait dil yapısı, kelime grupları ve bunların yarattığı anlam dünyası gibi unsurları içerir. Bu bağlamda II. Meşrutiyet döneminin gazete/dergi, risaleler ve edebî yayınları incelenerek, garbiyatçı söylemin medeniyetçilik bağlamında oluşturduğu üslup "ben" ve "öteki" algısı üzerinden "kimlik inşası" ortaya çıkarıldı. İncelenen örnek vakalar doğrultusunda elde edilen sonuca göre Osmanlı'nın garbiyatçı söylemi medeniyet kavramını, kendi özgüllüğünü vurgulamak, kimliğini inşa

etmek işlevi ile araçsallaştırarak, kendi toplumunun kültür kodlarını merkeze yerleştiren bir medeniyet tanımlaması gerçekleştirdi.

İncelememizde ele alınan II. Meşrutiyet dönemi basın-yayın organları bağlamında kimlik inşasının, medeniyet kavramı merkeze alınarak öncelikle bir tepki ve savunu çerçevesinde oluşturulduğu sonucuna varıldı. Söz konusu savunu ve tepkinin iç grubu (İslamlık, Türklük, Osmanlılık) savunma ve yüceltme, dış gruba (Hristiyanlık, Garp, Avrupalılık, Dinsizlik) tepki gösterme şeklinde ilerlediği görüldü. Bahsedilen sonuç gazeteler/dergiler, risaleler ve edebî yayınlar arasında ortak bir gelişim göstermektedir. Ancak burada gazeteler/dergiler ve risaleler oluşturulan kelime grupları anlamında tam olarak ortak bir gelişim göstermişken, edebî yayınlarda doğal olarak farklı kelime gruplarıyla karşılaşılır. Yapılan çıkarımlardan bir diğeri ise II. Abdülhamit dönemi basın-yayın araçları ile II. Meşrutiyet dönemi basın-yayın araçlarının ortak bakış açısıdır. Osmanlı'da II. Meşrutiyet döneminde önceki döneme yönelik bir tepkiyle farklı bir kimlik inşa sürecine girilmişken, topluma şekil veren basın-yayın organlarının esasen kendinden önceki dönemin izlerini ve kimliğini taşıdığı açıktır. Bu bağlamda basın-yayın organlarında medeniyetin maddi yönü içinde sanayi ve bilimde ilerlemek gibi konular varken, manevi yönünde dini anlamda ilerlemek bulunmaktadır. Garp medeniyeti, medeniyetin maddi yönünü oluştururken, Şark medeniyeti, manevi yönünü oluşturur. Bu şekilde son olarak, garbiyatçılığın medeniyet kavramını araçsallaştırarak inşa ettiği kimlik ve ben-öteki ilişkisi Şark ve Garp olarak iki medeniyet ortaya çıkarır, Şarklı "ben" Garplı ötekenden farklılıklarını vurgulayıp ötekini inşa ederken, ötekini konumlandığı noktaya göre bir "ben" inşa eder.

Kaynaklar

Gazeteler/Dergiler

- Ahmed Ağayef. (1912). "Şark ve Garb 1", *Sebilürreşad*, Cilt 1-8.
- Ahmet Tevfik. (1909). "Diyanetten Tecerrüd Medeniyetten Tebâüddür", *Beyanülhak*, Cilt 2, Sayı: 27.
- Ali Başhanba. (1913). "İttihad-ı İslam", *İctihad*, Sayı: 64.
- Entihi. (1886). "Medeniyet-i İslamiye", *Tarik*. Sayı: 769.
- Fatma Nezihe (1910). "Tahsil-i Nisvan", *Beyanülhak*, Cilt 3.
- Halil Edip. (1908). "Terakki", *Beyanülhak*, Cilt 1, Sayı: 8.
- Halil Fahrettin (1912). "Din Mâni-i Terakki Değildir", *Sebilürreşad*, Cilt 1-8.
- Kıbrıslı Derviş Vahdeti. (1908). "Yankesicilik yahud Avrupa Medeniyeti", *Volkan Gazetesi*, Cilt 1, Sayı: 3.
- Kıbrıslı Derviş Vahdeti (1909). "Açıkça İttihad-ı İslam", *Volkan Gazetesi*, Sayı: 24.

- M. Şemsettin. (1914). "İslam'da Kadının Mevki' -i İctimâ'isi", *İslam Mecmuası*, Cilt 1, Sayı: 5.
- M. Safvet, (1910). "Şark ve Garp Kadınları", *Beyanülhak*, Cilt 3.
- Malumat. (1898). *Bend-i Mahsus Şark ile Garb Mabad*. Sayı: 426.
- Mehmet Fahrettin (1912). "Feminizm Meselesi I", *Sebilürreşad*, Cilt 1-8.
- Mehmet Fahrettin. (1915). "İttihad-ı İslam", *Sebilürreşad*, Cilt 13.
- Mehmet Nesib (1908). "Medeniyet, Müesses-i Medeniyet Olan İslamiyet, Ulum-ı İslamiyye Ulema, Meslek İlmi", *Beyanülhak*, Cilt 1 Sayı: 12.
- Musa Kazım. (1909). "Heyet-i İctimaiyye ve Medeniyet-i Sahihanın Esasları", *Sırat-ı Müstakim*, Cilt 1, Sayı: 26.
- Mustafa Naki. (1909). "Diyanetin Medeniyete Lüzumu", *Beyanülhak*, Cilt 1, Sayı: 26.
- Ömer Seyfeddin. (1915). "Hars, Medeniyet ve Temeddün", *İslam Mecmuası*, Cilt 3, Sayı: 27.
- Şeyhülislam-ı Esbak Musa Kazım. (1914). "İslam ve Terakki", *İslam Mecmuası*, Cilt 1, Sayı: 1.

Risaleler

- Ahmet Naim. (1916/1917). *İslam'da Davayı Kavmiyet, Tevsi' Tıbaat* Matbaası.
- Celal Nuri. (1917). *İttihad-ı İslam ve Almanya*, Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi.
- Hatano. (1912/1913). *Asya Tehlikede*, Ahmet İhsan ve Şürekası, (Çev. Japonyalı Mehmet Hilmi Nakava, Abdülreşid İbrahim).
- İbn Nüzhet Cevad. (1913/1914). *Tarih-i İslam'a Bir Nazar*, Kasbar Matbaası.
- Manısalı Halil Hilmi. (1916/17). *İslamlara Açık Mektup*, Necm-i İstikbal Matbaası.
- Mehmet. (1913/14). *Mukallidliklerimiz*, Matbaa-i Kütüphane-i Cihan.
- Mehmet Fehmi. (1916/1917). *Medeniyet İslamiyetle Olur*, Matbaa-i Ahmet Kâmil.
- Şamlı Naciye Hanım. (1913/14). *20. Asırda Vahşet Mukabili Ehl-i İslam'ı İttihada Davet*, Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, İstanbul.
- Şeyh Abdülhak Bağdadî. (1912/1913). *Felaha Doğru İslamiyet'in Avrupa'ya Son Sözü*, Çev. Şeyh Muhsin Fani, Tanin Matbaası, İstanbul.

Edebî Yayınlar

- Adıvar, H. E. (2020). *Seviye Talip*, İstanbul: Can Yayınları.

- Adivar, H. E. (2022). *Handan*. İstanbul: Can Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2009). *Jön Türk*, İstanbul: Turna Yayınları.
- Ersoy, M. A. (2021). Safahat, *İstiklal Marşı'nın 100. Yılına Armağan 1*.
- Ersoy, M. A. (2021). Süleymaniye Kürsüsünde, *Safahat İstiklal Marşı'nın 100. Yılına Armağan 1*.
- Gürpınar, H. R. (2021). *Kuyruklu Yıldız Altında Biz İzdivaç*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gürpınar, H. R. (2022). *Tebessüm-i Elem*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- M. S. (1911). *Alafranga Bir Hanım*. İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası.
- Ömer Seyfettin. (2009a) "Primo Türk Çocuğu", *Bütün Hikayeleri 6*. İstanbul: Üç Harf Yayıncılık.
- Ömer Seyfettin. (2009b). "Piç", *Bütün Hikayeleri 2*. İstanbul: Üç Harf.
- Ömer Seyfettin (2009c). "Terakki", *Bütün Hikayeleri 2*. İstanbul: Üç Harf.

Araştırma Kaynakları

- Acar M. Demir Ö. (2005), "Garpbilim", *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Adres Yayınları
- Ahmet Mithat Efendi. (2016) *Avrupa Adab-ı Muâşeret-i Yahut Alafranga*, İstanbul: Dergah.
- Aksakal, H. (2015). *Türk Politik Kültüründe Romantizm*. İstanbul: İletişim.
- Althusser, L. (2014) *Devletin İdeolojik Aygıtları*. A. Tümertekin (Çev.) İstanbul: İthaki.
- Anderson, B. (1995). *Hayali Cemaatler*. İstanbul: Metis.
- Arabacı, C. (2018). "Eşref Edib Fergan ve Sebîlürreşad Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 6, İstanbul: İletişim, 96-129.
- Arıkan, E. (2021). *II. Balkan Savaşı ile I. Dünya Savaşı Arasında Osmanlı'da çocukluğun Politik İnşası 1913-1914 (Çocuk Duygusu ve Çocuk Dünyası Dergileri Üzerine Bir İnceleme)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Arlı, A. (2009) *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*. İstanbul: Küre.
- Aslan, T. (2009). "Osmanlı Aydınlarının Gözüyle Garplılaşma", *Erdem*, 55, 1-32.
- Ayhan, B. (2010). "II. Meşrutiyet Döneminde İttihat ve Terakki, Siyaset ve Basın". *İkinci Meşrutiyet Devrinde Basın ve Siyaset*. 43-73.

- Avcı, Y. (2013). *Osmanlı Modernleşmesi ve Japon İmgesi*, Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Bakırcı, M. (2004). "II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: İslâm Mecmuası (1914-1918)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (17). 177-210.
- Bauman, Z. (2017). *Kimlik*. Ankara: Hereti.
- Berkes, N. (2012). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi.
- (2015). *Türk Düşününde Garp Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Bezirgan Arar Y. Bilgin N. (2009). "Gazete Haber Başlıklarında Öteki'nin İnşası", *Kültür ve İletişim Dergisi*, 12(2), 133-157.
- Bezirgan Arar Y. Bilgin N. (2009). "Gazetelerde Ötekileştirme Pratikleri: Türk Basını Üzerine Bir İnceleme", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 30, 1-17.
- Bulut Y. (2015). "Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür: Ziya Gökalp ve Hars-Medeniyet Kuramı", *Sosyoloji Konferansları*, No: 52.
- Buruma, I., Margalit, A. (2022) *Garbiyatçılık*. G. Turan (Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Braudel, F. (2016). *Tarih Üzerine Yazılar*. Ankara: ŞarkGarp.
- Cevizci, Ahmet (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Condorcet (1990), *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı I*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Demirkent, I. (1996), "Haçlılar", İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 14, 525-546.
- Demirtaş, A. H. (2003). "Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar", *İletişim: Araştırmaları dergisi*, 1(1), 123-144.
- Durkheim, E. (2020), *Ahlak ve Toplum*, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Düzgün, Ü.A.-Özkan, K. (2017), "Toplumsal Şiddet Eylemi Olarak Lincç", *Güvenlik Çalışmaları Dergisi*, 19(3), 44-56.
- Eser, H. A. (2021). "Eğitim Kurumlarında Zenofobi", *Alanyazın*, 2(1), 33-44.
- Güler, R. (2006). *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Huntington, S. (2007). "Medeniyetler Çatışması Mı?". *Şark Garp Medeniyetler Çatışması*, Yıl: 10, Sayı: 41, 83-109.
- Kandiyoti, D. (2015), *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İstanbul: Metis.
- Karasan, M. (1948), "Durkheim'in Ahlak Sosyolojisi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 3 (1), 255-276.

- Karateke, Hakan T., Çıpa, H. Erdem, Anetshofer, Helga (Der.), *Osmanlı Toplumunda Ötekileştirme, Düşmanlık ve Nefret (16.-18. Yüzyıllar)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2022.
- Karpat, K. (2017), *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koloğlu, O. (1985), "Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 1, İstanbul: İletişim, 68-93.
- Koselleck, R. (2007), *İlerleme*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Koroğlu, E. (2010). *Türk Edebîyatı ve Birinci Dünya Savaşı 1914-1918*. İstanbul: İletişim.
- Moran, B. (2016), *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul: İletişim.
- Ortaylı, İ. (2014). *Gelenekten Geleceğe*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Özcan, A. (2001). "İttihad-ı İslam", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 23, 470-475.
- Özdemir M. Süğümlü Ü. (2014). "Ahmet Mithat Efendi'nin "JönTürk" Romanında Medeniyet Algısı", *Turkish Studies*, 9/3.
- Reyhan, C. (2022). "Dil ve Yapı: Osmanlı-Türk Modernleşme Sürecinde Dilsel Dönüşümün Yapısal Dönüşüme Etkisi", *Memleket: Siyaset-Yönetim Dergisi*, 17(38), 443-478.
- Reyhan, C. ve Aksoy, C. (2019), "Osmanlı-Türk Garbiyatçı Tarihyazımının Söylemi Üzerine Bir İçerik Analizi", *Tarihyazımı*, 1(2), 191-229.
- Reyhan, C. ve Halaçoğlu, E. B. (2021), "Osmanlı Basın-Yayınında Medeniyetçilik: II. Abdülhamit Dönemi Garbiyatçı Söylemde Ben-Öteki İlişkisi ve Kimlik İnşası", *Tarihyazımı*, 3(2), 162-191.
- Reyhan, Cenk, Saday, Barış ve Doğar, M. Oğuz, "Post-modernist Kuramın Neo-Muhafazakâr Aparatı: Araçsal Ortaçağ", *AÜ SBF Dergisi*'nde Yayınlanacak-Yayın onayı almış makale.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki*. A. Sönmezay (Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Sertkaya E. (2020). *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Romanının Ahlaksızlık Çözümlemesi*, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Shaw, S. ve Ezel Kural Shaw (1983). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*. Cilt 2, İstanbul: E.
- Şahin, İlkay (2020). "Dünya Kurmak": Ritüel, Gerçeklik ve Dünya Görüşü, *KARE*, No. 9 133-166.
- Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2016).
- Şimşek Y. (2017). *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Romanında Dinler ve İnançlar (1908-1923)*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

- Tepe, H. (1998), "Bir Felsefe Dalı Olarak Etik", *Şark-Garp*, Sayı 4, 11-29.
- Timur, T. (2019), *Osmanlı-Türk Romanında Tarih Toplum ve Kimlik*, Ankara: İmge.
- Toynbee, A. (2017), "Medeniyetlerin Karşılılaşması", *Medeniyetler Çatışması*, İstanbul: Vadi, 433-443.
- Turner, V. (1974), *Dramas, Fields and Metaphors; Symbolic Action in Human Society*, New York: Cornell University Press/Ithaca.
- Varlık, B. (1985). "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 1, İstanbul: İletişim, 112-125.