

Ozan Kuyumcuoğlu*

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Siyasi Seçkinlerin Coğrafya-Medeniyet İlişkisi Algısı *Political Elite's Perception on Relationship between Geography and Civilization during the Transition Period from Empire to Republic*

Öz

Bu çalışma Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde siyasi seçkinlerin coğrafya-medeniyet ilişkisine yönelik algısını incelemektedir. Bu süreçte seçkinler Batı'yı üretim, çalışkanlık, dinamizm, disiplin ve ilerleme ile özdeşleştirirken, Doğu'yu durağanlık, tembellik, karcılık, yıkım ve gerilikle ilişkilendirirler. Daha da önemlisi, Osmanlı'nın da parçası olduğu Doğu'yu yok olmaya ya da en iyi ihtimalle tahakküm altında kalmaya mahkûm görürler. Bu nedenle "medeniyete" bir başka ifade ile "Batı'ya" bir an önce dahil olmayı hayatta kalma meselesi olarak değerlendirirler. Dolayısıyla coğrafya algıları bir tür varoluş krizi etrafında şekillenmiştir. Erken Cumhuriyet'in Batı'nın bir parçası haline gelme gayreti de bu çerçevede anlaşılabilir.

205

Abstract

This study examines how the Late Ottoman and Early Republican political elite perceived the interrelation between civilization and geography. The political elite associated the "West" with hard working, production, dynamism, discipline and progress, whereas they attributed negative characteristics to the "East" such as stagnation, laziness, fatalism, devastation and backwardness. More importantly they were convinced that the East, of which Ottoman Empire was a part, was destined to be destroyed or most likely dominated by the West. Therefore the political elite considered immediate necessity of becoming a part of the Western civilization a matter of survival. Hence efforts of the Early Republican elite to become a part of the "West" can be regarded as a consequence of this existential crisis which appeared during the Late Ottoman period.

Anahtar Kelimeler

Coğrafya, medeniyet, Doğu, Batı, siyasi seçkinler

Keywords

Geography, civilization, East, West, political elite

* İstanbul Bilgi Üniversitesi, ozan.kuyumcuoglu@bilgi.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5167-9138.

Giriş

Osmanlı-Türkiye modernleşmesini irdeleyen çalışmaların geneli batılılaşma çabasını Avrupa'nın etkisi çerçevesinde değerlendirirler. Ne var ki bu çalışmaların önemli bir kısmı yönetici elitlerin Batı ve Doğu medeniyetlerini nasıl algıladıklarını, bir başka ifade ile coğrafya-medeniyet ilişkisini nasıl ve hangi dinamikler etrafında kurguladıklarını analiz etmez. Osmanlı ve Cumhuriyet seçkinlerinin zihninde oluşan Doğu ve Batı imgesini masaya yatıran nadir çalışmaların başında Selim Deringil'in "Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet", Şükrü Hanioglu'nun "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih" derlemeleri, Ussmama Makdisi'nin "Ottoman Orientalism", Edhem Eldem'in "Ottoman and Turkish Orientalism", Meltem Ahıska'nın "Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern", Hakan Karateke'nin "Refik Halid's Representation of Arabs in Gurbet Hikayeleri", Hümeysra Türedi'nin "Erken Cumhuriyet Döneminde Oryantalizm ve Ulus İmajı: Lilo Linke Örneği", Cengiz Kotan ve Pınar Ceylan'ın "Refik Halit Karay'ın Öykülerinde Osmanlı ve Türk Oryantalizmi" başlıklı makaleleri ve Maurus Reinkovski'nin "Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19. yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı bir Araştırması" ile Zeynep Çelik'im "Avrupa Şark'ı Bilmez: Eleştirel Bir Söylem" kitapları gelmektedir.

206

Bu kaynaklar Osmanlı-Türkiye seçkinlerinin "kendi Doğu'sunu" kurgulamasını ve gelişmiş Batı'nın hedefi haline gelmemek için "medenileşmeyi" bir zorunluluk olarak görmelerini masaya yatırmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada yukarıda bahsi geçen akademik tartışmalar referans alınarak Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde seçkinlerin zihnindeki coğrafya-medeniyet ilişkisinin varoluş krizi etrafında nasıl şekillendiği, Doğu'nun yıkım ve yok oluşla Batı'nın ise yaşam ve gelişmişlikle özdeşleştirilmesinin nedenleri irdelenecektir. Batı'ya atfedilen üstünlük göz önünde bulundurulduğunda seçkinleri etkisi altına aldığı görülen Oryantalist bakış açısı ile 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'da popüler hale gelerek seçkinleri varoluş-yok oluş ikilemine sürükleyen sosyal darwinist düşüncenin izleri takip edilecektir. Dolayısıyla bu çalışmaya kavramsal derinlik kazandırmak için birbirine içkin olan bu iki kavramın üzerinde durulabilir.

Edward Said, Oryantalizmi Avrupalı devletlerin kolonileri üzerindeki siyasi ve ekonomik nüfuzlarını sürdürmek için icat ettiği "Doğu'ya ilişkin söylemler" olarak tanımlar. Said'e göre bu söylemler Doğu'yu "geri, durağan, bağımlı, tembel ve yardıma muhtaç" gibi özelliklerle özdeşleştirerek "Batı'nın Doğu üzerindeki" tahakkümünü ve sömürgeleştirme faaliyetlerini meşrulaştırmayı amaçlar. Böylelikle Batı ve Doğu arasındaki "coğrafi ayrıma yönelik farkındalık" zihinlerde inşa edilir. Bu doğrultuda Batı evrensel medeniyetin merkezi kabul edilirken, Doğu medeniyetin dışında kalmış "ehlileştirilmesi gereken" toplumların yaşadığı bir coğrafya olarak görülür. Dolayısıyla Avrupa kimliğini merkeze alan "tek medeniyet" anlayışı Avrupalı olmayan toplumlara empoze edilir (Said, 2003, s. 1-12). "Coğrafi ayrım" inşasının yoğunlaştığı 19.yüzyılın ikinci yarısı, Osmanlı ricalinin var oluş kaygısını derinden hissettiği Tanzimat dönemine denk gelir. Avrupa'nın baskısını hisseden seçkinler İmparatorluğu düveli-

muazzamanın siyasi nüfuzundan korumak için, Selim Deringil'in ifadesiyle Batı'nın kolonyalist perspektifini ödünç alarak "kendi doğusunu" medenileştirmeye yönelir (Deringil, 2009, 166). Osmanlı-Türkiye seçkinlerinin Doğu'ya ilişkin söylemlerinin Britanya'nın önde gelen siyasi elitlerinden Lord Cromer ve Arthur Balfour'un koloni toplumları için kullandığı ifadelerle neredeyse birebir örtüşmesi bu bağlamda anlamlıdır. Cromer ve Balfour Doğu'yu "irrasyonel, çocukça ve ahlaktan uzak" gibi ifadelerle tanımlarken Batı'yı "erdem, akılcılık ve olgunlukla" özdeşleştirirler (Said, 2003, 40). Aşağıda ayrıntılı olarak durulacağı gibi Osmanlı-Türkiye seçkinleri, özellikle 19.yüzyılın son çeyreğinden itibaren, Doğu'yu benzer bir çerçevede değerlendirebilirler. Özellikle oryantlizmin bir düşünce disiplini haline geldiği İngiltere ve Fransa'nın (Said, 2003, 98) Osmanlı topraklarına nüfuz etme çabasının yoğunlaştığı dönemde oryantlist söylemi "kendi doğusunu" tanımlarken kullandıkları görülür.

Sosyal darwinizm ise önce liberal kapitalizmin öngördüğü "bireyler arası mücadelenin doğasını" açıklamayı amaçlarken, emperyalist mücadelenin kızıştığı 1860'lardan itibaren "toplumlar arası rekabete" teorik bir zemin sağlamanın ötesinde "güçlü toplumların zayıflar üzerindeki tahakkümünü" meşrulaştırmaya yönelir. 1872'de Britanyalı gazeteci Walter Bagehot "güçlü ulusların dünya siyasetindeki egemenliğinin doğasını" gündeme getirerek emperyalizmin kaçınılmazlığını vurgular. Akademisyen Karl Pearson ise güçlü ırklar arasındaki rekabetin zayıflara hayat hakkı tanımayacağını ileri sürer. Sosyal darwinizme eleştirel yaklaşan C.O. Ovington ise Evrim teorisinin sömürgecilerin işlediği suçların aracı haline geldiğinden yakınıdır (Crook, 1998, s. 3-4). Bagehot ve Pearson'un ırk ayrımını vurgulayan agresif sosyal darwinist yaklaşımın Anglo-Sakson düşünce geleneğine etkisinin sınırlı olduğunu ileri sürmek mümkündür (Weihart, 1993, s. 470). Ne var ki, Almanya'nın birleşmesinin ardından sosyal darwinizmi savunan Alman düşünürler, uluslararası siyaseti bir hayatta kalma meselesi olarak görürler. Dolayısıyla güçlü ve dayanışmacı toplum modeli 1871 sonrasında yeni bir sosyal darwinist perspektif olarak düşünce dünyasındaki yerini alır. Almanya'nın önde gelen sosyal darwinistlerinden Ernst Haeckel zayıf ve ilkel toplumların yok olmaya mahkûm olduğunu savunur (Weihart, 1993, s. 475). Haeckel'in görüşlerini konumuz açısından önemli kılan unsur ise Osmanlı seçkinlerinin üzerindeki etkisidir (Çakan 2019, 157).

19. yüzyılda Avrupalı entelektüel ve siyasetçilerin zihinsel çerçevesini şekillendiren oryantlizm ve sosyal darwinizm kaçınılmaz olarak Osmanlı-Türkiye seçkinlerini etkisine almıştır. Dolayısıyla Edward Said'in ifadesi ile "coğrafi ayrım farkındalığı" toplumların hayatta kalma mücadelesini vurgulayan sosyal darwinizm ile iç içe girerek seçkinlerin Doğu-Batı perspektifini biçimlendirmiştir. Medeniyet-coğrafya ilişkisine yönelik algı ele alınırken birinci el kaynaklar üzerinden bir analitik çerçeve oluşturularak Edward Said'in Avrupalıların oryantlist bakışını ortaya koymak için başvurduğu söylem analizi (Said, 2003, s. 3) seçkinlere uygulanmıştır. Söylemlerde öne çıkan "medeniyet" ve "medenileşme" gibi kavramlar Batı'yı ve batılılaşmayı simgelemektedir. Bunun yanı sıra çalışmada kullanılan "modern uluslararası sistem" ifadesi de Batı'nın egemen olduğu dünya siyasetine karşılık gelmektedir. Buna karşın "Asya" ve "İslam dünyası" kavramları seçkinlerin zihninde Doğu'yu temsil etmektedir.

Çalışmada söylemlerine başvurulmuş seçkinler Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde dönemin zihin dünyasına etki eden ve kamuoyu tartışmalarında öne çıkan entelektüel, gazeteci ve siyasetçilerden oluşmaktadır. Söz konusu seçkinler Osmanlı'nın yıkılış sürecine tanıklık etmiş ve Geç Osmanlı yıllarında öne çıkan Türkçülük ve Batıcılık gibi siyasi akımların Erken Cumhuriyet dönemine taşınmasında pay sahibi olmuşlardır.

Osmanlı Dönemi: Batı ile Tanışma

“Medeniyet” kavramı Osmanlı İmparatorluğu'nda 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren popüler hale gelir. Söz konusu kavram seçkinler tarafından Avrupa'da ortaya çıkan modern toplumsal öğelerinin bütünü tanımlamak için kullanılır (Dalacoura, 2017, s. 2067). Seçkinlerin medeniyet ile özdeşleştirdikleri Batı'ya ilerleme, dinamizm, çalışkanlık, üretim, disiplin ve kuvvet gibi özellikler atfederken Doğu'yu durağanlık, gerilik, atalet, tembellik, düzensizlik ve zayıflık olarak görürler. Avrupa ile etkileşimin yoğunlaşmaya başladığı 18.yüzyıl sonları aynı zamanda Avrupalıların kendilerini “medeniyetin merkezi” olarak görmeye başladığı döneme (Said, 2003, s. 12) denk gelir.

Batı'yı çalışkanlık ve üretim ile ilişkilendirmenin başlangıç noktası, III. Selim'in Viyana'ya elçi olarak gönderdiği Ebubekir Ratıb Efendi'nin “herkesin mutlaka bir iş ile meşgul olduğunu” (Özkul, 2005, s. 205) belirten raporudur denilebilir. Tanzimat yıllarında Avrupa'nın Doğu hakkındaki görüşleriyle tanışan Ziya Paşa ve Namık Kemal gibi seçkinler (Türedi, 2020, s. 26) bir taraftan Batı'yı “Şark'ı anlamamak ile itham ederken” (Çelik, 2020, s. 13-14) dahi oryantalist düşüncenin etkisi altında kalırlar. Ziya Paşa'nın “mülk-i İslam-ı” tanımlarken kullandığı “virane” ifadesi (Öztürk, 2017, s. 141) ile Namık Kemal'in “Osmanlı'nın da parçası olduğu “Doğu'nun geriliğini vurgulayan” 27 Temmuz 1868 tarihli yazısı dönemin seçkinlerinin zihin dünyasını yansıtır:

“Kezâlik ilim ile mütehalli olmayan bir kavim cemiyet-i medeniye içinde müsterihan muammer olamaz. Bir zamanlar Osmanlı namı cihanı titretir iken şimdi emr ber-aks oldu. Zira Avrupa devletlerinin kuvve-i harbiye ve maliyeleri ve idare-i mülkiyeleri muntazam ve bizim hâlimiz her yüzden şâyân-ı esef ve elemidir. Ve zâhir der ki onların ilerlemesine sebep-i müstakim ilim ve marifet ve bizim geri kalmamıza bâis cehl ü gaflettir.” (Sürgünde Muhafefet, 2018, s. 74).

Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş döneminin önde gelen ve farklı siyasi görüşleri temsil eden entelektüelleri Yusuf Akçura ve Mehmed Akif'in [Ersoy] Doğu-Batı ikilemine ilişkin fikirleri dönemin seçkinlerinin geneline atfedilebilir. Geç Osmanlı döneminin önde gelen Türkçülerinden ve Cumhuriyetin kurucu ideologlarından Yusuf Akçura, Batı medeniyetini bilimin ve kuvvetin merkezi olarak ele alır. Ona göre, “ilim” gelişmenin koşulsuz bir bileşenidir. İlmi elde edebilmek için ise gözlem ve analitik tarihsel düşünceye dayalı “dünyevi” bir çabanın ortaya konması gerekmektedir. Dolayısıyla yenilenmenin temel koşulu durağanlığı teşvik eden

Doğu'ya ait alışkanlıkları bir kenara bırakmaktır (Akçura, 2016a, s. 124-125). Bu alışkanlıklar insan iradesini yok sayan kaderciliğin tahakkümünü teşvik etmektedir. Kadercilik ve teslimiyetçilik Osmanlı ülkesinin karşılaştığı sorunların temel kaynağıdır (Georgeon, 1999, s. 22). İlerleyen yıllarda bu düşüncesini daha da ayrıntılandıran Akçura, “İşine aşk ile sarılan, işinde, yorulup, giden” bireylere Doğu'da az rastlandığını ileri sürer (Akçura, 2016b, s. 68). Akçura'ya göre, ülkedeki “Şark uyuşukluğunu” “Dar, kalabalık [ve] pis sokak[larla]” (Akçura, 2016b, s. 162) dolu Osmanlı şehirlerine bakarak anlamak mümkündür.

Erken Cumhuriyetin kurucu seçkinleri arasında yer alması da Geç Osmanlı döneminin düşünsel çerçevesine etkisi yadsınamayacak Mehmed Akif'in [Ersoy] konuya ilişkin yaklaşımı Yusuf Akçura'nınkine benzetilmektedir. Mehmed Akif Safahat'taki Mahalle Kahvesi şiirinde “döküntü” kahvelerde “vakit öldüren” sıradan insanları eleştirirken “bir zamanlar zenginliğin hüküm sürdüğü” Doğu'nun yüzyıllar içerisinde dönüşerek “çorak bir toprak” haline geldiğini savunur (Ersoy, 2011, s. 138). Doğu'nun “sefaletini” tanımladığı dizeleri, Akçura'nın “uyuşukluğa” eşlik eden “dar ve pis sokaklar” (Akçura, 2016b, s. 162) tasviriyile örtüşür.

Eylül 1918'de yazdığı “Şark” isimli şiirindeki ifadeleri, Mehmed Akif'in Doğu'ya ilişkin görüşlerini yansıtan bir diğer çarpıcı örnektir. Şiirinde Birinci Dünya Savaşı sırasında Arap eyaletlerini gezdiği sırada edindiği izlenimleri aktarırken “Yıkılmış köprüler; çökmüş kanallar; yolcusuz [yollara]” işaret ederek “medeniyet sorununa” dikkat çeker: “Gördüğüm: Yer, yer/Harâb iller; serilmiş hânümanlar; başarısız ümmetler/Yıkılmış köprüler; çökmüş kanallar; yolcusuz yollar/Buruşmuş çehreler; tersiz alınlar; işlemez kollar/Düşünmez başlar; aldırılmaz yükeler/paslı vicdanlar/Tegallübler esâretler; tahakkümler; mezelletler” (Ersoy, 2011, s. 506).

Bu iki çarpıcı örnek seçkinlerin genel coğrafya-medeniyet ilişkisine yönelik yaklaşımını yansıtır. Buradaki asıl ilginç nokta ise seçkinlerin coğrafya üzerinden kuvvet ve zafiyet ayrımına başvurularıdır. Bu ayrım 18. yüzyılın sonunda III. Selim tarafından Avrupa'ya gönderilen elçilerin gözlemleri sonucunda belirginlik kazanmaya başlar. 1790-1792 arasında Prusya'da bulunan Ali Azmi Efendi, Avrupa'nın toplumsal organizasyon ve askeri kapasite anlamında Osmanlı'nın çok ilerisinde olduğunu, İmparatorluğun Avrupa'ya karşı kendisini koruyabilmesi için Batı'daki dinamikleri yakından takip etmesi gerektiğini söyler (Özkul, 2005, s. 207). 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise seçkinlerin gözünde Batı kuvveti ve hayatta kalmayı temsil ederken, Doğu yok olmaya veya en iyi ihtimalle tahakküm altında kalmaya mahkumdur. Batı'yı “ilerleme ve kuvvet” ile özdeşleştiren seçkinlere göre Osmanlı'nın varoluşunu sürdürebilmesi için “ilerleyerek kuvvetlenmesi” gerekir. Dolayısıyla seçkinlerin modern uluslararası sisteme, bir başka ifade ile Batı medeniyete uyum sağlama zorunluluğunu sosyal darwinist bir perspektifle ele aldıklarını ileri sürmek mümkündür. Herbert Spencer, Ludwig Büchner ve Ernst Haeckel gibi sosyal darwinizme öncülük eden filozof ve bilim adamlarının Osmanlı aydınları üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulduğunda, (Abdulahak Adnan Adıvar, 1947, s. 276; Halide Edip Adıvar, 2015, s. 144; Akçura, 2016a, s. 125) seçkinlerin coğrafya algısının var olma kaygısı etrafında şekillenmesi şaşırtıcı değildir.

Bu çerçevede Osmanlı'nın modern uluslararası sisteme dahil olmaya çalışması var oluş krizini aşmaya yönelik bir girişim olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda II. Abdülhamid döneminden itibaren İmparatorluğun “kendi doğusuna” medeniyet götürmek istemesi bu bağlamda üzerinde durulabilecek bir örnektir. Söz konusu “medenileştirme” politikası Batı'nın tahakkümünden korunmak için Osmanlı toplumunun çalışkanlık, disiplin, üretim ve dayanışma gibi modern prensipler etrafında şekillendirilmesi ile ilişkilidir. Ethem Erdem'in ifadesi ile seçkinler Osmanlı'yı “Doğu'dan ayırmayı” amaçlamışlardır (Eldem, 2010, s. 27-28).

İmparatorluğun kendi “doğusunu” medenileştirme projesi daha çok Osmanlı'nın Arap coğrafyasına yönelik bir tasarımıdır (Deringil, 2009, s. 166). Başta Bedeviler olmak üzere modern toplum şartlarına aykırı hareket eden tebaayı kayıt ve kontrol altına almak ve standart bir eğitim ve vergilendirme sistemi inşa ederek İstanbul'un otoritesine bağlı bir Osmanlı vatan-daşı tipi yaratmak bu projenin başlıca hedefleridir. Osmanlı'nın ilk müzecisi arkeolog Osman Hamdi Bey'in “asil vahşinin terbiyesi” olarak nitelediği (Reinkovski, 2012, s. 243; Eldem, 2010, s. 28; Deringil, 2009, s. 195) bu anlayış, Selim Deringil tarafından “ödünç alınmış kolonyalizm” (Deringil, 2009, s. 167) Ussama Makdisi tarafından ise “Osmanlı Oryantalizmi” (Makdisi, 2002, s. 768) olarak kavramsallaştırılmıştır. Ethem Erdem ve Maurus Reinkovski ise bu politikayı Osmanlı'nın Batı medeniyetine eklenme çabasının bir yansıması olarak görmektedirler. (Eldem, 2010, s. 27; Reinkovski, 2012, s. 245).

Medenileşme ve Batı'ya eklenerek hayatta kalma kaygısı II. Meşrutiyet yıllarında daha da belirgin hale gelir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) önde gelen isimlerinden ve Tanin gazetesinin başyazarı Hüseyin Cahit [Yalçın] Avrupa'nın bilimsel, kültürel ve felsefi öğelerinin Osmanlı tarafından özümsemesini bir var oluş meselesi olarak değerlendirir: “Eğer yaşanmak isteniyorsa ilim ve hikmeti Avrupa'dan alarak milletimizin bitmez cevherine aşıl-mak, yeni bir içtimai zihniyet yerleştirmek lazımdır” (Berkes, 2010, s. 382-383; Ülken, 2013, s. 189; Çetinkaya, 2003, s. 315). Ona göre Osmanlı devleti Asya'nın değil Avrupa'nın bir parçasıdır. Osmanlı ricali bu gerçeği kabul etmeli ve Avrupalıları bu doğrultuda ikna etmelidir (Hüseyin Cahit, 1908). Aslında bu düşüncenin izlerine 19.yüzyılın sonlarında da rastlamak mümkündür. II. Abdülhamid'e muhalefeti nedeniyle 1895'te Fransa'ya giden Mizancı Murad siyasi önerilerini sıralarken ülkenin bekası için Osmanlı'nın Avrupalılara doğru tanıtılması gerektiğini savunur (Berkes, 2010, s. 382-383). Dolayısıyla Mustafa Kemal'in [Atatürk] Milli Mücadele ve Cumhuriyet yıllarında Türkiye'nin Batı medeniyetinin bir parçası olduğunu kanıtlama çabası (Ahıska, 2003, s. 367; Çelik, 2020, s. 17; Türedi, 2020, s. 42), Geç Osmanlı döneminin hakim paradigmasının sürekliliğine işaret etmektedir.

Avrupa coğrafyasına aidiyeti varoluş meselesi olarak değerlendiren seçkinlerden bir diğeri Yusuf Akçura'dır. Akçura'ya göre, Avrupa ülkelerinin dünya üzerindeki iktisadi üstünlüğü tartışılmayacak düzeydedir. Bu ülkeler kendi iç pazarlarını korumak için birbirilerine karşı ekonomik bariyerleri yükseltirken, “medeniyetçe geri kalmış” memleketlerin kaynaklarından faydalanmaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda Batı'nın ulaştığı iktisadi ve ilmi seviyeden uzak ülkelerin “Nüfuz altına al[ınması]” kaçınılmazdır (Akçura, 2016a, s. 112). Bu bağlamda “es-

kiyi muhafaza etmeye” çalışmak kuvvetli olanın karşısında ezilmeyi kabul etmek anlamına gelmektedir. Yusuf Akçura’nın gözünde kuvvetli olmak bilimi takip ederek güçlü ekonomi ve toplum inşa edebilmekle ilişkilidir (Akçura, 2016a, s. 118). Dolayısıyla Akçura’nın düşüncelerinde sosyal darwinizmin izlerini görmek mümkündür. Ona göre, Osmanlı’nın batılı ülkelerin hedefinde olması, medeniyete “uyum sağlayamamasından” kaynaklanmaktadır. Avrupalıların ekonomik nüfuzu altında bulunan memleketin yok edilmemesinin nedeni ise bu ülkelerin İmparatorluğu nasıl paylaşacaklarına henüz karar verememiş olmasıdır (Akçura, 2016a, s. 113).

Osmanlı’nın “medeniyet ile uyumsuzluğunu” sorunsallaştıran bir diğer seçkin Mehmed Akif ise Balkan Savaşlarının ardından yazdığı “Vâiz Kürsüde” şiirinde Doğu’nun ataletinin yok oluşla sonuçlanacağını ileri sürer: “Dönün de âtil olan Şark’ı seyredin: Ne geri!/Yakında kalmayacak yeryüzünde belki yeri!/Nedir şu bir sürü fenler, nedir bu san’atler?/Nedir bu ilme tecellî eden hakikatler?”. Ona gözünde Doğu “Derbeder hükümetler[in]”, “Esâretiyle [övünen] zavallı milletler[in]” yaşadığı bir coğrafyadır (Ersoy, 2011, s. 287-288).

Mehmed Akif, Yusuf Akçura gibi “medenileşemeyen” milletlerin yok oluşunun kaçınılmazlığına vurgu yaparak sosyal darwinist bir yaklaşım sergiler. Ona göre “yaratılışın adaleti” gereği “tebelller hayattan silinecektir”: “Hayır! Adâlet-i fıtratta yoktur istisnâ/Hayâta hakkı olan kimdir anlıyor, görüyor/Çalışmayanları bir bir eliyle öldürüyor!/Bekâyı gâye sayanlar koşup ilerlemede/Yolunda zahmeti rahmet edip müzâhamede/Terakkiyâtını milletlerin gören, heyhât/Zamân içinde zamân etse, haklıdır, isbât” (Ersoy, 2011, s. 287). Öyle ki “[Yaradan] yaşama hakkını kuvvetliye vermiş[tir]” (Ünsal, 2015, s. 77). Dolayısıyla Osmanlı’nın da dahil olduğu Doğu’nun var oluşu tehdit altındadır.

Doğu’yu medeniyetsizlikle özdeşleştiren bir diğer seçkin Celal Nuri [İleri] ise Batı’ya sırt çevirmeyi ülkeyi “düşmanlara çiğnetmek ve ölüme terk etmek” ile eşdeğer görür. Batı’yı “yaşam” Doğu’yu ise “gelenek” ile özdeşleştiren Celal Nuri, Hüseyin Cahit gibi “yaşamak için Batı’ya yönelmenin” zorunluluğunu vurgulayarak Darwinist bir yaklaşımla “Asyalılık-tan” kurtulmanın yollarını arar:

“İsrafil terakkî surûnu eline almış, ölüleri değil, doğmamışları bile diriltten güriültülü bir sadâ ile âlemi medeniyete, hayata davet ediyor, sen hâlâ kulaklarına pamuk tıkamakta inat mı edeceksin. Senin için mukadder olan, mukaddes vatanını ‘çiğnetmek, terk etmek, hırpalatmak, kısmen ölmek, öldürülmek,...sefil ve rezil olmak mıdır?...” (Dikici, 2018, s. 174-176).

Geç Osmanlı döneminde Akçura ve Mehmed Akif gibi “medeniyete uyum sağlayamayan” Osmanlı’nın yok oluşa sürüklendiğine inanan Mustafa Kemal ise medeniyetten uzaklığı “mahvoluşla” özdeşleştirir. Ona göre “medeni uluslarla” mücadele edebilmenin temel şartı bilimsel ilerleme ve fikir hürriyetidir. Balkan Savaşı yenilgisi Mustafa Kemal’in bu düşüncesini pekiştirir. Rumeli topraklarının kaybedilmesiyle varoluş krizine giren devletin, “ilerlemenin zirvesi ve modernizmin simgesi” olan Avrupa’nın bir parçası haline gelmesiyle kurtulabileceğine inanır. Ona göre Batı medeniyetinin bir parçası olmak, Avrupa devletlerinin Osman-

lı İmparatorluğu'nu "tahakküm altına almaya" yönelik tasarılarını engelleyecek tek çaredir (Hanioglu, 2008, s. 57). Bu bağlamda Mustafa Kemal'in zihnindeki coğrafya ve medeniyet ilişkisinin diğer seçkinlerce de paylaşılan paradigmanın bir ürünü olduğu anlaşılabilir.

Doğu-Batı ikilemini çözümü sürecinin sancısız geçtiğini ileri sürmek tabii ki mümkün değildir. "Osmanlı'yı Batı'ya taşımak" isteyen birçok seçkin İslamiyet gibi Doğu'ya ait vazgeçilemeyecek öğelerin Batı medeniyeti ile uyumunu ispata çalışır. Söz konusu çelişki 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren pozitivist ve materyalist düşüncenin Osmanlı entelektüel çevrelerce benimsenmeye başlamasıyla ortaya çıkar (Hanioglu, 2008, s. 94). Tanzimat döneminin "saf batıcılığın" karşı çıkan Yeni Osmanlılar İslam'ı hürriyet ve anayasacılığı içeren "evrensel ilkeler" çerçevesinde yeniden yorumlamayı denerler (Dalacaura, 2017, s. 2067-268). II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet yıllarının önde gelen seçkinlerinden Ahmed Midhat Efendi ise materyalizmin artan etkisine karşı din ile bilimin birbiriyle çelişmediğini savunarak (Abdülhak Adnan Adıvar, 1947, s. 275) İslamiyet'in medeniyetin bir parçası haline gelmeyi engellemeyeceğini göstermek istemiştir.

II. Meşrutiyet döneminde din ve bilimi uyumlaştırma çabası yaygınlaşır. Halide Edip [Adıvar] Doğu'nun kendi içerisinde Batı'nın sahip olduğu "olumlu" toplumsal ve kültürel özellikleri barındırdığına inanmakta, "tek tipleştirici, şekilci ve taklitçi" bir medeniyet anlayışına karşı çıkmaktadır (Berktaş, 2010, s. 35). Bu nedenle Doğu'ya ait gördüğü öğeleri Batı'nın kavramlarıyla yeniden tanımlamaya çalışır. Örneğin İslam'ın ilerlemeyi teşvik eden bir din olduğunu ileri sürer ve "modern ve ileri bir yol tutmak" için İslam'ın özüne dönmeyi önerir (Halide Edip Adıvar, 2015, s. 238). Bir başka ifade ile "özünden saptırılmış İslam'ı" Doğu'nun medeniyet sancısının temel nedeni olarak görür.

Medeniyetten uzaklık ile özünden sapmış İslam'ı ilişkilendiren yalnızca Halide Edip değildir. Yusuf Akçura Balkan Savaşlarının ardından "medeniyet sorununu" yeniden gündeme getirirken, savaşın yarattığı yıkımın üstesinden gelebilmek için Osmanlı Türklerini "Milliyetlerini kuvvetlendirmeye, garp medeniyetini temsil etmeye, dinlerini ıslah etmeye, yani safvet ve hakikat-i asliyesine döndürmeye, bid'atlardan kurtarmaya [...]" çağırır (Akçura, 2015b, s. 35-36). Dolayısıyla "garp medeniyetini temsil için" İslam'ın "ilerlemeci özüne" uygun bir şekilde yeniden yorumlanması gerektiğini savunur (Georgeon, 1999, s. 25). Geç Osmanlı'nın bir diğer önde gelen entelektüeli Ziya Gökalp de Halide Edip ve Akçura ile hemfikirdir. Batı medeniyetinin evrenselliğinden kuşku duymayan Gökalp'e (Bilgin, 2020, s. 105) göre İslam'ın özü Batı felsefesi ve bilimiyle uyumludur. Ona göre medeniyetin parçası haline gelmenin temel şartı İslam'ı, Akçura'nın önerdiği gibi, "bid'atlardan kurtarmaktır" (Abdülhak Adnan Adıvar, 1947, s. 276).

Milli Mücadele Yılları: Batı'ya Rağmen Batı'ya Yönelmek

Birinci Dünya Savaşının kaybedilmesi ve ardından Osmanlı topraklarının İtilaf devletlerince işgal edilmesi, Osmanlı seçkinlerindeki varoluş krizini derinleştirir. Anadolu'da örgütlenen Milli Mücadele hareketi ise Anadolu'yu Avrupalıların işgalinden kurtarmaya çalışsa da hareketin önde gelen seçkinlerinin nihai amacı Türkiye'yi Batı medeniyetinin bir parçası hali-

ne getirmektedir. Kurtuluş Savaşı döneminde İstanbul’da basılan Akşam gazetesinde Ankara’ya destek veren Falih Rıfki’nin [Atay] batılılaşmaya ilişkin görüşleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Erken Cumhuriyet yıllarında Mustafa Kemal’in yakın çevresinde yer alacak olan Falih Rıfki, daha önce Hüseyin Cahit’in ileri sürdüğü gibi Türkiye’nin uluslararası sisteme entegre olabilmesinin öncelikli koşulunun kendisini Batılılara doğru tanıtarak bu ülkelerde olumlu bir imaj bırakması olduğunu savunur (Şirin, 2014, s. 129). Bu doğrultuda Türkiye’nin, Namık Kemal’in ifadesiyle, “yavaşlık ve boş vermişli[ğin]” hüküm sürdüğü Doğu’dan kopması gerektiğini vurgular (Şirin, 2014, s. 153-155).

Buradaki dikkat çekici nokta ise özellikle Lozan Antlaşması imzalandıktan sonra Falih Rıfki’nin “medenileşme ve özgürleşme” temennisinin bütün Doğu ülkelerini kapsamasıdır. Bir başka ifade ile “Doğu’nun Doğu’dan koparak” “evrensel medeniyetin” bir parçası haline gelmesini temenni eder. Ona göre Müslüman milletlerin özgürleşmek için aşmaları gereken iki duvar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi “Asya ve Afrika müstemlekelerinden ayrılmak istemeyen harici kuvvet”, ikincisi ise irticayı savunan kitlelerdir. Falih Rıfki’ye göre, irticayı savunanlar, medeniyet ve özgürlüğün önünde duran asıl engeldir (Falih Rıfki, 1922). Falih Rıfki, “Doğu’nun Batı’ya taşınması ile” Türkiye’nin iki kazanç elde edeceğini düşünmüş olmalıdır. Bunlardan birincisi, “irticai pranganın” İslam ülkelerinde tasfiye edilmesi Türkiye’deki “medeniyet karşıtlarının” elini zayıflatacaktır. İkincisi bu ülkelerin “medeniyete entegre olmaları” Türkiye’nin izlediği yolun doğruluğunu tescil edecektir. Dolayısıyla Falih Rıfki’nin beklentisi İslam ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanarak Türkiye gibi modern uluslararası sistemin bir parçası haline gelmesidir.

Milli Mücadele’nin lideri Mustafa Kemal ise aynı Hüseyin Cahit ve Falih Rıfki’nin önerdiği gibi Türkiye’nin Batı medeniyetinin bir parçası olduğu düşüncesini Avrupalılara kabul ettirmeye çalışır. Bu çabasına işaret eden birinci örnek, İstanbul’un işgali üzerine İngiltere, Fransa, İtalya ve ABD’nin siyasi temsilcilikleri ve Meclislerine gönderdiği protesto yazısıdır. “Osmanlı ulusunun” medeni dünyaya üyeliğini “hatırlatan” söz konusu metinde, “işgalin yirminci yüzyılın insani değerlerine aykırı olduğu” vurgulanır (Atatürk, 2017, s. 338).

İkinci örnek ise Kurtuluş Savaşı’nın kazanılmasından kısa bir süre sonra ABD’den gelen muhabirler ile gerçekleştirdiği söyleşidir. Söyleşide Avrupa ve Amerika’nın Türkiye’yi medeni dünyadan dışlayamayacağını ifade ederken kullandığı “agresif” ifadeler, meseleye “hayatta kalma” perspektifiyle yaklaştığını göstermektedir: “Amerika, Avrupa ve bütün medeniyet dünyası bilmelidir ki, Türkiye halkı her medenî ve kabiliyetli millet gibi, kayıtsız şartsız hür müstakil yaşamağa kesin karar vermiştir. Bu meşru karara yönelik her kuvvet, Türkiye’nin ebedî düşmanı kalır” (Kocatürk, 2000, s. 359). Mustafa Kemal satır arasında milletleri “medenî olan ve olmayanlar” şeklinde ayırırken, “medeniyetin dışında kalan ülkelerin” yok oluşa sürükleneceğini ima etmektedir. Kasım 1918’deki bir söyleşisinde belirttiği gibi, Türkiye’nin “yok olmaması” için askeri zaferin yanı sıra “medenileşmenin” kaçınılmazlığını vurgulaması (Mango, 2000, s. 216) bu çerçevede anlamlıdır.

Bu çerçevede Geç Osmanlı döneminde yaygınlaşan “sosyal darwinist” düşüncenin Mustafa Kemal’in coğrafya-medeniyet ilişkisine yönelik algısını şekillendirdiği ileri sürülebilir. Ona göre medeniyetin kuvveti ona direnenleri kaçınılmaz olarak yok edecektir. (Ahıska, 2003, s. 367). Mart 1923’te Tarsus’taki Gençlik Yurdu’ndaki konuşması bu bağlamda açıklayıcı bir örnektir. Mustafa Kemal gençlere Türkiye’nin “medeniyetin bir parçası olması gerektiğini” anlatırken sosyal darwinist perspektifini ortaya koyar: “Muhterem gençler, hayat mücadeleden ibarettir. Hayatta yalnız iki şey vardır. Galip olmak, mağlup olmak. Size, Türk gençliğine terk ve tevdi ettiğimiz vicdani emanet yalnız ve daimi galip olmaktır ve emin daima galip olacaksınız” (Kocatürk, 2000, s. 383).

Mustafa Kemal Kurtuluş Savaşının her aşamasında Doğu’yu “medeniyete davet eder”. Ona göre Türkiye ve işgal altındaki diğer ülkeler bağımsızlıklarını kazandıktan sonra “ortak medeniyetin” çatısı altında buluşabilirler. Türkiye’yi Eski Osmanlı toprağı olan Arap ülkeleri ile bir araya getirecek dinamik, “medeniyet” olacaktır: “Devletleri ve milletleri gelecekte kendisine en yakın olanlarla birleştirecek şey, medeniyettir. Bu hususta başka etken tanımak bu asrın zihniyetine yakışmaz” (Kurtuluş Savaşı’nın İdeolojisi: Hakimiyeti Milliye Yazıları, 2012, s. 122). Mustafa Kemal bu düşüncesini dile getirirken Osmanlı İmparatorluğu’nun yeniden canlandırılmayacağını ve Arap ülkelerinin bağımsızlıkları için mücadele etmesi gerektiğini vurgulamak ister. Onun gözünde emperyalizmin mağlup olması “asrın prensipleri” gereğidir. Bu düşüncesini Ankara Antlaşması imzalandıktan ve Ankara ile Fransa birbirilerini resmi olarak tanıdıktan sonra doğrudan Fransız yetkililere söyleyecektir. Diğer taraftan bağımsızlığını “er ya da geç kazanacak olan” sömürge ülkeleri tüm enerjilerini “medenileşme” yolunda harcaması ve bu süreçte birbirilerine destek olması gerektiğini savunur (Umar, 2010, s. 459). Dolayısıyla Falih Rıfkı gibi “Doğu’nun medenileşmesini” yalnızca Türkiye’ye ilişkin değil aynı zamanda müstemleke durumundaki ülkeleri de kapsayan bir mesele olarak değerlendirir. Cumhuriyet yıllarında Türkiye’yi Arap ülkeleri için “medenileşme yolunda” bir model olarak tanıtmaya çabası (Bein, 2017, s. 139-179). Mustafa Kemal ve kurucu elitlerin “Doğu’yu Türkiye’nin yanına çekme” düşüncesinin yalnızca Kurtuluş Savaşı dinamikleri ile açıklanamayacağını göstermektedir.

Cumhuriyet: Türkiye’yi Batı’ya Taşımak

Medeniyet-coğrafya ilişkisi Cumhuriyet kurulduktan sonra da siyasi seçkinlerin gündemini meşgul etmeye devam eder. Yeni rejimin ideologlarından Yusuf Akçura, Avrupa ile Doğu’yu karşılaştırarak “çağdaş devletin” dinamiklerini ortaya koymaya çalışır. Akçura’ya göre Türkiye “medeniyet değiştirme” sürecindedir ve Batı’da yüzyıllar içerisinde ihtilal ve reformlarla oluşan siyasi ve toplumsal düzenin Türkiye’de kısa süre içerisinde inşa edilmesi gerekmektedir (Şenoğlu, 2009, s. 55). Falih Rıfkı ise “Doğu’dan kalan tortuların” temizlenmesinin çarelerini aramaktadır. Arap kültürünün Türkiye’yi çevreleyen Doğu’nun temsilcisi olduğunu ileri sürerek “yeni rejimin ve toplumun” “Arap ve Acem” etkisinden arındırılması gerektiğine savunur

(Şirin, 2014, s. 246). Ona göre Türkiye ulusal kimliğini yalnızca “Batı’ya taşınarak” inşa edebilir: “Batı medeniyeti dünyasında İtalyan nasıl İtalyansa, Alman nasıl Almansa, Türk de öyle Türk olacaktı. İslam Şarkı’nda Arap Arap, Fars Fars, hatta Arnavut Arnavut, fakat Türk Türk değildi[...] Garplılaşmak, aynı zamanda Araplaşmaktan kurtulmak, Türkleşmek demekti” (Atay, 2013, s. 515).

Falih Rıfki ve Yusuf Akçura’nın zihnindeki Doğu-Batı ikilemi Erken Cumhuriyetin felsefesinin temel bileşenlerindedir. Dolayısıyla Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal’in, Fransız gazeteci Maurice Pernot ile gerçekleştirdiği söyleşide tüm dikkatini “Türkiye’de asrî, bina-naleyh batılı bir hükûmet oluşturma[ya]” yönelttiğini söylemesi sürpriz değildir. Ona göre medenileşmenin ölçüsü “Garba teveccüh” etmektir (Kocatürk, 2000, s. 400). Bu ölçüyü kabul etmeyen halkların yok oluşa sürükleneceğine inanmakta (Mango, 2000, s. 383) daha sonraki konuşmalarında tekrar edeceği gibi (Hanioglu, 2011, s. 145-146) modern uluslararası sisteme eklemelenmeyi “hayatta kalma meselesi” olarak algılamaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Mustafa Kemal’in “hayatta kalmak için garba teveccüh” yaklaşımı Geç Osmanlı döneminde yaygınlaşan “Doğu’dan Batı’ya taşınma” ya da Meltem Ahıska’nın ifadesi ile “Avrupa’nın parçası haline gelme telaşının” bir sonucudur. (Ahıska 2003, s. 355). Türkiye’yi “uygar dünyada kendisine yaraşan yere yükseltmek” tasavvuru, yüz yıllık tartışmanın izlerini taşımaktadır: “Bundan dolayı, biz her araçtan, yalnız ve ancak, bir ülkü için yararlanırsınız. O ülkü şudur: Türk ulusunu, uygar dünyada kendisine yaraşan yere yükseltmek ve Türk Cumhuriyeti’nin sarsılmaz temelleri üzerinde, her gün, daha çok güçlendirmek” (Atatürk, 2017, s. 665). Ona göre “Uygarlık öyle bir ateştir ki ona yabancı kalanları yakar, mahveder” ve “Uygar olmayan insanlar, uygar olanların ayakları altında kalmaya mahkûmdur” (Özakman, 2015, s. 178-179).

Diğer taraftan Türkiye’yi modern bir ulus devlete dönüştürmeyi hedeflerken dinin toplumdaki geleneksel rolünü değiştirmeye yönelik adımlar atan Mustafa Kemal, İslamiyet’in “ilerleme ve aydınlanma” fikriyle uyumlu bir yorumunu pratiğe dökmeye çalışır (Zürcher, 2015, s. 231). Bu bağlamda Geç Osmanlı döneminde “Batı’ya taşınırken Doğu’nun vazgeçilemeyecek öğelerini geride bırakmama” düşüncesi akla gelmektedir. Halide Edib’in ve Yusuf Akçura’nın İslam’ı Batı ile uyumlaştırma çabasına benzer bir şekilde din modern ulus-devlet anlayışı çerçevesinde yeniden yorumlanır. Bu yeni yorum tekke ve zaviyeleri de içeren geleneksel dini öğeleri “ilkellik”le itham etmekte, ilerlemenin önünde bir engel olarak görmektedir (Atatürk, 2017, s. 665).

Gelgelelim Adnan Adıvar’ın ifadesi ile Türkiye’nin Batı ile İslam’ın arasındaki uyumu tartışacak zamanı yoktur. Bu nedenle İslam’ı rasyonalite ve ilerlemecilik ile ilişkilendirme söylemi kâğıt üzerinde kalır. Mustafa Kemal’in Batı’ya yönelme projesi kısa süre içerisinde Doğu’dan tamamen koparak (Abdülhak Adnan Adıvar, 1947, s. 278) Avrupa’nın kültürel bileşenlerini de içselleştirmeyi öngörür: “Şapka giyelim mi, giymeyelim mi gibi sözler manâsızdır. Şapka da giyeceğiz, batının her türlü âsar-ı medeniyesini de alacağız. Efendiler, medenî olmayan insanlar medenî olanların ayakları altında kalmağa maruzdurlar”. Ona göre “Türkiye

Cumhuriyeti’ni tesis eden Türk halkı medenîdir, hakikatte medenîdir... Medenîyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı, aile hayatıyla, yaşayış tarzıyla medenî olduğunu göstermek mecburiyetindedir” (İnan, 1950, s. 99). Erken Cumhuriyet’in bu politikası Mehmed Akif gibi geleneksel kültürü Batı medeniyeti içerisine taşımak isteyen entelektüelleri hayal kırıklığına uğrattı.

Erken Cumhuriyet seçkinleri Milli Mücadele döneminde olduğu gibi Doğu-Batı ikilemini yalnızca Türkiye üzerinden kurgulamazlar. Onlara göre Türkiye’nin bağımsız ve modern bir ulus-devlet olarak dünya siyasetindeki varlığını sürdürmesine yardımcı olacak bir diğer etken başta eski Osmanlı topraklarını oluşturan Arap ülkeleri olmak üzere Müslüman toplumların bağımsızlıklarını kazanması ve ardından Türkiye’nin yolunu takip etmesidir. Bu bağlamda “Doğu’dan arınma” yalnızca Türkiye’nin değil aynı zamanda İslam ülkelerinin de sorunu olarak değerlendirilir. Hilafet meselesi bu bağlamda üzerinde durulan temel tartışma konusudur. Erken Cumhuriyet döneminde Mustafa Kemal’in yakın çevresinde yer alan Falih Rıfkı Türkiye’nin Halifelik dâhil olmak üzere “eski kültürün” tüm öğelerinden uzaklaşması gerektiğini savunurken İslam ülkelerine de Ankara’nın izlediği yolu takip etmelerini tavsiye eder. Milli Mücadele yıllarında olduğu gibi İngiltere ve Fransa’nın siyasi nüfuzunda yaşayan Müslüman toplumların özgürleşmesi ve medenileşmesinin önündeki temel engelin “irtica” olduğunu savunur. Ona göre halifelik dahil olmak üzere Doğu’nun kültürel ve kurumsal öğeleri “irticai pranganın” bileşenidirler (Falih Rıfkı, 1923).

Mustafa Kemal de benzer şekilde İslam ülkelerinin “Türkiye’yi takip ederek hayatta kalabileceğini” savunur. Hilafetin kaldırılması tartışmalarının sürdüğü sırada Samsun’daki konuşmasında, “Dünyada üç yüz milyondan fazla Müslüman olduğunu ve bu insanların başkalarının iradesi ve horgörüsü altında yaşadığını” dile getirmesi bu çerçevede anlamlıdır. Bu durumun nedeninin, “Aldıkları eğitim[in], zincirlerini kırmaya yarayan insani nitelikleri onlara kazandırma[ması]; eğitim[lerinin] ulusal [olmaması], [g]enç beyinleri ‘paslandırıcı, uyuşturucu, hayali zevaitle’ doldur[ulması]” olduğunu ve Müslüman ülkelerin geleneksel kültür ve kurumlara sahip çıktıkları sürece sömürgeleştikten kurtulamayacağını ileri sürer (Mango, 2000, s. 399; Berkes, 2010, s. 525). Dolayısıyla Mustafa Kemal, Hilafetin kaldırılmasını, bir bakıma İslam dünyasının “özgürleşmesi ve medenileşmesi” için de bir fırsat olduğuna inanmaktadır. Halifelik kaldırıldıktan sonra İslam ülkelerinden gelen protesto telgraflarına verdiği cevapta Müslümanların “ulusal bağımsızlığı hedef[lemesini]” tavsiye eder (Şimşir, 2015, s. 18). Ona göre medeni dünyada hayatta kalabilmenin tek yolu modern uluslararası sistemin eşit bir üyesi haline gelmektir.

Coğrafya-medeniyet ilişkisi bağlamında tartışılan bir diğer konu ise İslam dünyasının sömürgeleşmesidir. Sömürge düzenine karşı çıkan seçkinlerin arasında yer alan Falih Rıfkı, hilafet meselesini değerlendirirken ileri sürdüğü gibi Doğu toplumlarının Türkiye’nin yolunu takip ederek özgürleşebileceğine inanır. Ona göre Batı’nın sömürgesi olan eski Osmanlı topraklarının Batı medeniyetine entegre olması önünde iki engel bulunmaktadır. Bunlardan birincisi bu topraklardaki sömürge düzeni, diğeri de Doğu kültürünün bir bileşeni olan “duşmanlık ve cehalettir”. Her iki engel de birbirini besleyen bir niteliğe sahiptir. Falih Rıfkı bu

iki engel ortadan kaldırılmadan Doğu toplumlarının hayatta kalmasının mümkün olmadığına inanmaktadır. Ona göre hayatta kalmanın tek yolu Batı medeniyetinin bir parçası haline gelmektir. Türkiye’deki İnkılâp hareketi yalnızca Türkiye’nin durağanlık ve cehalete karşı verdiği mücadelenin bir aşaması değil, aynı zamanda Batı’nın sömürgesi olan Asya ülkeleri için bir uyanış fırsatıdır:

“Türkiye asıl şimdi bu [...] asrın medeniyet takımına karışıyor; Asıl şimdi Asya’nın eşliğinde modern bir devletin temelleri atıldı. Asya’nın fırtınası, şimşegi, yıldırımı, kaza ve kader’i olan Türk milleti, ta Çin ötelere kadar Kafkas sınırlarına kadar ulaşan korkunç karanlığın bu ucunda bir şafak gibi söküyor. Kırmızı şafak, kurban Asya milletlerini uyandırmaya gelen beyaz güneşi doğuracaktır” (Atay, 1933, s. 398).

Bu çerçevede Falih Rıfkı’nın, sömürge idaresinin hâkim olduğu Asya ülkelerine Türkiye’nin öncülük edebileceğine inandığını söylemek mümkündür. Onun perspektifinde Türkiye, Batı’nın kendisine empoze ettiği sömürge düzeninden savaşarak kurtularak bağımsızlığını kazanmış ve medeni dünyaya kendisini kabul ettirmiştir (Falih Rıfkı, 1928a). Böylelikle Avrupa medeniyetinin sınırları “Acem, Tiflis, Irak ve Suriye sınırlarına kadar genişle[miştir]” (Falih Rıfkı, 1928b). Bir başka ifade ile Türkiye, Batı’ya rağmen Batı medeniyetinin bir parçası olmuştur:

“Müslüman milletler arasında gar[p]lı ve her husus[t]a seviyesi diğer Müslüman milletlerin seviyesinden gayr-i kabul mukayese farklarla yüksek olan Türk milleti ilk defa medeni insan zümrelerin tekâmülüne ihtifa’ et[t]i [...] Büyük emperyalizm, tahakküm altında tuttuğu milletlerin gar[p]laşmasını, medenileşmesini istemez.” (Falih Rıfkı, 1928c).

Dolayısıyla Falih Rıfkı’nın gözünde Doğu’nun içinde bulunduğu kültürel ve kurumsal çerçeve yok oluşu kaçınılmaz kılmaktadır. Bu çerçeveyi kırmamanın tek yolunun Batılılaşmak olduğuna inanır. Diğer taraftan Edward Said’in yıllar sonra öne süreceği gibi (Türedi, 2020, s. 24-25) sömürgeci Avrupa devletlerinin Doğu milletlerinin modernleşmesini engellemek, böylelikle Doğu üzerindeki siyasi ve ekonomik nüfuzlarını devam ettirmek istediğini söyler. Bu bağlamda Türkiye’nin kurtuluş mücadelesi ve modernleşme hamleleri “Müslüman milletlerin medenileşmesine ve yenileşmesine numune” niteliğinde olduğunu düşünür. Falih Rıfkı’nın “bedbaht milletlere” tavsiyesi, “Baş[larını] arkaya değil öne” çevirmesidir. Çünkü “Medeni olmayanın ve medenilerin her hususta eserini takip etmeyenlerin akıbeti hüsrân[...]” olacağını ileri sürer (Falih Rıfkı, 1928c).

Falih Rıfkı ile hemfikir olan Mustafa Kemal Milli Mücadele yıllarındaki tutumunu sürdürerek Batı’nın tahakkümünde yaşayan Müslüman ulusların bağımsızlığını destekler. Özellikle otuzlu yıllarda müstemlekelerin özgürlüğünü daha fazla gündeme getirir:

“Şarktan şimdi doğacak olan güneşe bakınız. Bugün, günün ağardığını nasıl görüyorsam, uzaktan bütün şark milletlerinin de uyanışlarını öyle görüyorum. İstiklal ve hürriyetlerine kavuşacak olan çok kardeş millet vardır. Onların yeniden doğuşu, şüphesiz ki terakkiye ve refaha müteveccih vuku bulacaktır” (Gönlübol, 1963, s. 139; Koloğlu, 2017, s. 362; Şimşir, 2015, s. 226).

Mustafa Kemal ve Falih Rıfkı'nın sömürgelerin bağımsızlığını desteklemelerinin nedenleri üç başlık altında değerlendirilebilir. Bunlardan bir tanesi iç politika ile ilgili nedenlerdir. Buna göre sömürgeleşmiş Doğu toplumlarının “özgürleşmesi” ve “medenileşmesi”, Türkiye'deki sekülerleşme ve uluslaşmaya karşı gelen muhalif hareketlerin tasfiye edilmesine yardımcı olacak; Halifelik taraftarlığı ve ümmetçilik anlayışı, diğer Müslüman ülkelerin Batı medeniyetinin bir parçası haline gelmesiyle zayıflayacaktır. İkinci olarak sömürgeleşmiş Doğu ülkelerinin özgürleşmesi ile Türkiye'nin yakın çevresi Batılı devletlerin paylaşım odağı olmaktadır. Dolayısıyla sömürgeci rekabetin sona ermesi Türkiye'nin güvenlik kaygılarını hafifletecektir. Üçüncüsü, İslam dünyasında “medeni dünyaya” katılan bağımsız ve modern devletlerin çoğalması Türkiye'nin tercih ettiği yolun doğruluğunu tescil edecektir. 1930'lu yıllarda İran Şahı Rıza Pehlevi'nin reformculuğunun desteklenmesi bu çerçevede değerlendirilebilir (Falih Rıfkı, 1936; Akdevelioğlu ve Kürükçüoğlu, 2003, s. 359; Hanioglu, 2011, s. 220). Ayrıca yine aynı dönemde Ankara'nın “medenileşme” serüvenini Ortadoğu ülkelerine anlatabilmek için tüm imkanlarını seferber etmesi de (Bein, 2017, s. 139-179) bu bağlamda ele alınabilecek bir diğer tartışma başlığıdır.

Sonuç

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde siyasi seçkinlerin coğrafya algısı Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki ikilemin etrafında şekillenir. Söz konusu ikilemin kaynağı ise Avrupa'da bir düşünce sistemi haline gelen oryantalizmdir. Oryantalist bakış, medeniyeti Avrupa kimliği etrafında kurgularken Avrupa dışı dünyayı “ehlileştirilmesi” gereken coğrafya olarak tanımlar. Avrupa ile temasın yoğunlaştığı 18. yüzyılın sonundan itibaren Osmanlı seçkinlerinin Batı'yı çalışkanlık, üretim, dinamizm, disiplin, bilim ve ilerleme ile özdeşleştirmesi, Avrupa merkezli medeniyet düşüncesinin Osmanlı'ya nüfuz ettiğini göstermektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında ise sosyal darwinizm Osmanlı entelektüel çevrelerinde popüler hale gelerek oryantalist bakış açısı ile iç içe geçer. Bu dönemden itibaren coğrafya-medeniyet ilişkisi seçkinlerce bir varoluş meselesi olarak algılanır. Onlara göre Batı'nın siyasi ve toplumsal öğelerinin benimsenmesi İmparatorluğun hayatta kalabilmesi için bir gerekliliktir.

Seçkinler, oryantalizm ve sosyal darwinizmin inşa ettiği düşünsel çerçeve içerisinde Osmanlı'yı durağanlık, boş vermişlik, kadercilik, yıkım ve gerilik ile özdeşleştirdikleri Doğu'nun bir parçası olarak görürler. Dolayısıyla Osmanlı'nın “Doğu'dan Batı'ya taşınması” bütün seçkinlerin hemfikir olduğu nadir konuların başında gelir. Batı onların gözünde evrensel medeniyet temsil etmektedir. Ne var ki medeniyete nasıl dahil olunacağı konusunda seçkinlerin kafa-

sı karışıktır. Batı'ya taşınırken İslamiyet'in geride bırakılamayacağını düşünen çevreler İslam'ı ilerlemecilik, rasyonalizm, anayasacılık ve hürriyet gibi Batı'ya attıkları normlarla yeniden tanımlamaya çalışırlar. Böylelikle “varoluş krizini” aşmak için çabalarken olası bir kimlik krizinin önüne geçmeyi amaçlarlar. Bazı seçkinler ise Avrupa kültürünün Osmanlı'ya nüfuzu konusundaki endişeleri nedeni ile Batı'ya taşınmayı modern devlet öğeleri ile sınırlı tutmaya çalışırlar. Gelgelelim Cumhuriyeti kuran kadro “yaşamak” için Doğu'ya ait bütün kültürel ve kurumsal yapıları tasfiye etmeye yönelir.

Kılık kıyafet kanunu, Latin harflerinin kabulü, tekke ve zaviyelerin kapatılması ve halifelğin kaldırılması gibi adımlar Doğu ile temasın tamamen kesilmesine yönelik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Cumhuriyetin kurucu kadrosu İslam'ı kâğıt üzerinde rasyonalite ve ilerlemecilik ile özdeşleştirse de İslam'ın “yeni medeniyet” içerisinde yeniden tanımlanması üzerinde fazla durmaz. Adnan Adıvar'ın ifadesiyle modern uluslararası sisteme bir an önce dahil olarak hayatta kalmayı amaçlayan Cumhuriyet seçkinlerinin gözünde Türkiye'nin felsefi tartışmalarla kaybedecek vakti kalmamıştır.

Sonuç olarak Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet seçkinlerinin Batı'ya yönelme perspektifleri iki aşamada kendisini gösterir. Birinci aşamada seçkinler oryantalizmi/kolonyalizmi ödünç alarak Osmanlı İmparatorluğu'nun ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin doğusunu kurgular. İkinci olarak kurgulanan doğunun tüm öğeleri “medeniyet dışı” kabul edilerek tasfiye edilmeye çalışılır. Bu süreci Batı'ya öykünerek Doğu'ya sırt çevirme şeklinde okumak her ne kadar gerçeklik payı barındırsa da yanlısımları beraberinde getirecektir. Çünkü Osmanlı-Türkiye seçkinlerinin Batı'ya yönelmesinin esas motivasyon kaynağı hayatta kalma arzusudur.

Kaynakça

- Adıvar, A.A. (1947). Islamic and Western Thought in Turkey, *The Middle East Journal*, 3/1, 270-280.
- Adıvar, H.E. (2015). *Mor Salkımlı Ev*. Can Yayınları.
- Ahıska, M. (2003). Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern. *The South Atlantic Quarterly*, 102: 2/3, 2003: 351-379.
- Akçura, Y. (2016). *Suriye ve Filistin Mektupları*. İsmail Türkoğlu (ed.), Ötüken Neşriyat.
- Akçura, Y. (2016). *Şark Meselesine Dair ve Eski Şurây-ı Ümmet 'te Çıkan Makalelerimden*. Erol Kılınç (ed.), Ötüken Neşriyat.
- Akdeveliöğlu, A., ve Kürkçüoğlu, Ö. (2003). Görelî Özerklik-1: 1923-1939: Ortadoğu ile İlişkiler. Baskın Oran (ed.), *Türk Dış Politikasi: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (1919-1980)* içinde. İletişim Yayınları.

- Arslan Bilgin, F. (2020). Ziya Gökalp ve Batı Algısı. *METDER*, 4/1, 2020, 100-112.
- Atatürk, M.K. (2017). *Nutuk*. İsmet Zeki Eyuboğlu (ed.). Say Kitap.
- Atay, F.R. (1933). *Eski Saat*. Akba Yayınları.
- Atay, F.R. (2013). *Çankaya*. Pozitif Yayınları.
- Bein, A. (2017). *Kemalist Turkey and the Middle East*. Cambridge University Press.
- Berkes, N. (2010). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. Ahmet Kuyaş (ed.). Yapı Kredi Yayınları.
- Berktaş, F. (2010). Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Etkin ve Küskün Öznesi Kadınlara Bir Örnek: Halide Edip Adıvar. Ferdan Ergut (ed.) *II. Meşrutiyet’i Yeniden Düşünmek* içinde. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 28-37.
- Bolluk, H., ve Güran, K. (ed.) (2012). *Kurtuluş Savaşı’nın İdeolojisi: Hakimiyeti Milliye Yazıları*. Kaynak Yayınları.
- Crook, P. (1998). Social Darwinism and British ‘new imperialism’: Second Thoughts. *The European Leagcy*, 3/1: 1-16.
- Çakan H. (2019). “Osmanlı Düşünce Hayatında Bilimsel Materyalizmin Etkisi”, *Kebikeç İnsan Bilimleri İçin Kaynak Araştırmaları Dergisi*, cilt 48, sayı 48: 151-174.
- Çelik, Z. (2020). *Avrupa Şark’ı Bilmez: Eleştirel Bir Söylem (1872-1932)*. Koç Üniversitesi Yayınları.
- Çetinkaya, Y.D. (2003). Hüseyin Cahit Yalçın. Uygur Kocabaşoğlu (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* içinde, cilt 3, İletişim Yayınları.
- Dalacoura, K. (2017). ‘East’ and ‘West’ in Contemporary Turkey: Threads of a new Universalism, *Third World Quarterly*, 38/9, 2966-2081.
- Deringil, S. (2009). ‘Hali Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar’: Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması. Selim Deringil (ed.) *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, Uğur Pençe (çev) içinde. İletişim Yayınları.
- Dikici, E. (2018). Celal Nuri İleri’nin Batılılaşma Anlayışı. *Mavi Atlas*, 6/2, 170-180.
- Eldem, E. (2010). Ottoman and Turkish Orientalism. *Architectural Design*, 80/1, 27-31.
- Ersanlı Behar, B. (1996). *İktidar ve Tarih: Türkiye’de ‘Resmi Tarih’ Tezinin Oluşumu (1929- 1937)*, 2.bs. İstanbul, Afa.
- Ersoy, M.A. (2011). *Safahat*. Mehmet Dikmen (ed.), Bağcılar Belediyesi.
- Falih Rıfki. (1922, 15 Aralık). Bizim Ekalliyetlerimiz. *Akşam*.
- Falih Rıfki. (1923, 4 Kânunusani). İnkılâpçıların Mücadelesi. *Akşam*.
- Falih Rıfki. (1928, 12 Temmuz) Avrupa’nın İçinde. *Hâkimiyet-i Milliye*.
- Falih Rıfki. (1928, 2 Temmuz) Bir Seney-i Devriye. *Hâkimiyet-i Milliye*.
- Falih Rıfki. (1928, 24 Temmuz) Millet İdareleri. *Hâkimiyet-i Milliye*.
- Falih Rıfki. (1936, 17 Sonkânun) Dost İran’da. *Ulus*.
- Georgeon, F. (1999). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura*. Alev Er (çev.), Tarih Vakfı.
- Gönlübol, M. ve Sar, C. (1963). *Atatürk ve Türkiye’nin Dış Politikası (1919-1938)*. Milli Eğitim Basımevi.
- Hanioglu, M.Ş. (2008). *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton University.
- Hanioglu, M.Ş. (2011). *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton University.
- Hüseyin Cahit. (1908, 1 Ağustos). Bulgaristan, Rumeli ve Islahat. *Tanin*.
- İnan, A. (1950). *Atatürk’ten Hatıralar*. Türk Tarih Kurumu.
- Karpat, K. H. (2013). *Osmanlı’dan Günümüze Ortadoğu’da Millet, Milliyet, Milliyetçilik*. Recep Boztemur (çev.) Timaş, 2013.
- Kocatürk, U.. (2000). *Atatürk ve Cumhuriyet Tarihi Kronolojisi (1918-9138)*. Türk Tarih Kurumu.

- Koloğlu, Orhan (2017). *Türk-Arap İlişkileri Tarihi*. Tarihçi, 2017.
- Kotan, C. F. ve Ceylan P. (2020). Refik Halit Karay'ın Öykülerinde Osmanlı ve Türk Oryantalizmi. *Mülkiye Dergisi*, cilt 3, sayı 44, 565-586.
- Makdisi, U. (2002). Ottoman Orientalism. *The American Historical Review*, 107/3: 768-796.
- Mango, A. (2000). *Atatürk*. Fusun Doruker (çev.). Sabah Kitapları.
- Mardin, Ş. (2008). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908*. İletişim Yayınları.
- Özakman, T. (2015). *1881-1938, Atatürk, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet Kronolojisi*. Ankara, Bilgi Yayınevi.
- Özkul, O. (2005). *Gelenek ve Modernite Arasında Ulemâ*. Bir Harf Yayınları.
- Öztürk, D. (2017). Doğu ile Batı Medeniyeti Arasında Siyasi ve Edebi Duruşuyla Ziya Paşa. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 12, 137-154.
- Reinkovski, M. (2012). *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*. Çiğdem Canan Dikmen (çev.), Yapı Kredi Yayıncılık.
- Said, E. (2003). *Orientalism*. Penguin Books.
- Şenoğlu, K. (2009). *Yusuf Akçura: Kemalizmin İdeoloğu*. Kaynak Yayınları.
- Şimşir, B.N. (2015). *Doğu'nun Kahramanı Atatürk*. Bilgi Yayınevi.
- Topal, A.E. (ed.) (2018). *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi (1868-1869)*. Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Türedi, H. (2020). Erken Cumhuriyet Döneminde Oryantalizm ve Ulus İmajı: Lilo Linke Örneği (1937). *Amme İdaresi Dergisi*, cilt 53, sayı 4, 2020: 19-47.
- Umar, Ö.O. (2010). Milli Mücadele Dönemi Atatürk'ün Ortadoğu Politikası. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20/1: 443-470.
- Ülken, H.Z. (2013). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Ünsal, F.B. (2005). Mehmet Akif Ersoy. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, Tanıl Bora, Murat Gültekinil (ed.). cilt 6, İletişim Yayınları.
- Weikart R. (1993). The Origins of Social Darwinism in Germany. *Journal of the History of Ideas*, cilt 54, sayı 3: 469-488.
- Zürcher, E.J. (2015). *Osmanlı İmparatorluğu'ndan Atatürk Türkiye'sine Bir Ulusun İnşası: Jön Türk Mirası*. Lütfi Yalçın (çev.), Akılçelen.