

DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TÜRKİZ

Ulusal Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi

Yıl/Year: 16 • Sayı/No: 2 • Ağustos/August 2025

ISSN: 1309-601X

GARBİYATÇI KRİTİĞİN MERCEĞİNDE BİR MUHAFAZAKÂR PORTRESİ: MEHMET AKİF ERSOY

*Portrait of an Conservatie through the Lens of Occidentalism Criticism:
Mehmet Akif Ersoy*

Turgay KAHVECİ

Dr., Serbest Araştırmacı, Ankara.

ORCID: 0000-0003-1781-8776

Makalenin Türü: Araştırma Makalesi

Gönderim Tarihi: 23.05.2025

Kabul Tarihi: 18.07.2025

DOI: 10.59281/turkiz.1705010

Kaynak göstermek için:

Kahveci, T., (2025). Garbiyatçı Kriğin Merceğinde Bir Muhafazakâr Portresi:
Mehmet Akif Ersoy. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 16(2): 307-338.

İletişim / Contact

29 Ekim Caddesi 2654. Sokak No: 1 Gölbaşı-Ankara/Türkiye

Tel: +90 312 460 1779 • Faks: +90 312 460 1789

www.tasav.org • iletisim@tasav.org • turkiz.dergi@tasav.org

GARBİYATÇI KRİTİĞİN MERCEĞİNDE BİR MUHAFAZAKÂR PORTRESİ: MEHMET AKİF ERSOY

*Portrait of an Conservatie through the Lens of Occidental
Criticism: Mehmet Akif Ersoy*

Turgay KAHVECİ

Dr., Serbest Araştırmacı, Ankara.
ORCID: 0000-0003-1781-8776

Özet

Bu çalışmada, döneminin güçlü fikir insanlarından Mehmet Akif Ersoy'un düşüncesindeki uğraklar garbiyatçılık arka planında irdelenmiştir. Literatür taramasına dayanan çalışmada garbiyatçılık, Doğu-Batı dikotomosinin şekillendirdiği düşünsel zemin dahilinde şarkiyatçılık ile birlikte tartışılmıştır. Şarkiyatçılık ve garbiyatçılığa içkin tartışmanın ardından Mehmet Akif Ersoy'un yaşamının genel hatları aktarılmış, Ersoy'un Doğu-Batı ikiliğine dair düşünsel pozisyonu tartışılmıştır. Ersoy, Batı'yı da Doğu'yu da dinamik ve özgün bir analiz ögesi olarak incelikli biçimde tanımaya çalışmıştır. Batı'yı maddi gelişkinliği ve manevi çöküntüsü içerisinde resmederken ahlak ve kültür dünyasındaki çöküntüsü ve sömürgeci kimliğine yaptığı vurgular garbiyatçılık bağlamında değerlendirilir. Öte yandan, Batı'yı bilim ve teknik açıdan örnek alınması gereken düşünsel ve uzamsal öteki olarak işaretlemesi onun özgün konumunu sağlamlaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Akif Ersoy, Şarkiyatçılık, Garbiyatçılık, Emperyalizm, Batı.

Abstract

This study examines the key points in Mehmet Akif Ersoy's thought within the context of Occidentalism. Based on a literature review, Occidentalism is discussed alongside Orientalism within the intellectual ground shaped by the East-West dichotomy. After addressing debates inherent in Orientalism and Occidentalism, an overview of Ersoy's life is provided, followed by a discussion of his intellectual stance on the East-West divide. Ersoy sought to understand both the East and the West as dynamic and unique elements. His critiques of the West's moral decay and colonial identity are evaluated within Occidentalism, while his admiration for its science and technology highlights his distinct position.

Keywords: Mehmet Akif Ersoy, Orientalism, Occidentalism, Imperialism, West.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılı her açıdan büyük kırılma ve dönüşümlerin yaşandığı tam anlamıyla bir geçiş yüzyılıdır. Aynı zamanda hayatta kalma ile dönüşme, eski ile yeninin bağrında gerilimli bir süreklilik-kopuş ilişkisinin su yüzüne çıktığı dönemdir. Eric Hobsbawm'ın (1999: 67) 'İmparatorluk Çağı' olarak adlandırdığı ve genel muhtevası bahsedilen imparatorlukların çatırdaması olan bu çağın zamansal sınırlılığını Hobsbawm her ne kadar 1875-1914 yılları ile sınırlandırırsa da Osmanlı İmparatorluğu için bu zaman dilimi daha geniş bir izleğe yayılabilir. Nitekim, İlber Ortaylı'nın (1987: 11) "İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı" diye çağırdığı bu yüzyılda imparatorluğu çöküşten kurtarma amacıyla gerçekleştirilen modernleşme çabalarının bakiyesi Tanzimat Fermanı'ndan da geriye uzanır. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa medeniyeti ile karşılaşması anlık bir şok biçiminde değil, uzun erimli bir zamansal örüntüye sahiptir. "Karşılaşma"nın imparatorluğun dört bir yanında bıraktığı izler ise yer yer semptomatik görünümsergilemektedir. Osmanlılık, Batıcılık, Milliyetçilik gibi pek çok kurtuluşçu siyasal fikirler dizgesinin sürece koşulmasından ve zihinlerin çözüm arayışıyla bulanmış tepkiselliğinden, bahsi geçen rahatsızlıkların izi sürülebilir. 1856

Paris Antlaşması'ndan mülhem Avrupa topluluğunun bir üyesi olarak Osmanlı portresi bir yanda; daha genel olarak "Şark Sorunu" adı verilen uluslararası hale gelmiş problemin katastrofikleşmesi öte yanda olmak üzere süreç git gellerle dolu, güvenini kaybetmiş bir Osmanlı İmparatorluğu yaratmıştır (Şahin, 2006: 236). Çalışmanın amacı söz edilen katastrofik sürecin en özgül momentinde düşünceleri ve kişiliğiyile sabit bir pozisyonda işaretlenemeyecek kadar kıymetli bir aydın figürü olarak Mehmet Akif Ersoy'u, garbiyatçılık (oksidentalizm) perspektifinden ele almaktır. Ersoy'un özel olarak tercih edilmesindeki başat unsur, herhangi bir düzeyde sabitlenemeyecek denli dinamik ve renkli bir aydın niteliğine sahip olmasıdır. Şairliğinden İslami muhtevayla zenginleştirilmiş isyancı karakterine ve müesses nizamın öznesi her kim olursa olsun sözünü sakınmayan eleştirel kişiliğine kadar basitçe bir sınıflandırma ve işaretlemeye imkân tanımayan bir isim olarak öne çıkmaktadır. Bu noktada şairi düşünceleri ve yaşamı üzerinden, Batı ile kurduğu ilişki ekseninde garbiyatçılık kitiğinin içerisinde konumlandırmanın imkânı sorgulanacaktır. Ersoy'un, garbiyatçılığın metinsel bağlamını aşan yönleri, kendi toplumuna dönük sert eleştirileriyle de birlikte onun özgün kişiliğinin bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada çalışma, birincil kaynaklar ağırlıkta olmak koşuluyla literatür taramasına dayanacak ve söz konusu literatür, garbiyatçı kritik-Ersoy arasında metodik bir okumaya tabii tutulacaktır. Ersoy'un garbiyatçılıkla rabitasını soruşturmadan önce ise garbiyatçılığı ontolojik olarak kuran şarkiyatçılık mefhumuna kaçınılmaz olarak değinmek gerekmektedir.

1. Şarkiyatçılık Kitiğine Genel Bir Bakış

17. yüzyılda yaşamış modern felsefenin mimarı René Descartes (1596-1650), kendi varlığına dair felsefi sorgusunda bir rüyada olup olmadığına yönelik soruyu berraklaştırırken metodolojik spektisizmi kullanmış ve bilindiği üzere uslamlamasının sonucunda zihin-beden düalizmine varmıştı (Cevizci, 2013: 216-222). Descartes'ın kartezyen öznesinin bölünmüşlüğü insanlığa, kendisini

ve dış dünyayı ikilikler biçiminde kavramak gibi kötü şöhretli bir yük bırakmıştır. Esasen Antik Yunan'a kadar da geri götürülebilecek şekilde zihnin beden üzerindeki hakimiyetini imleyen hiyerarşikleştirilmiş dikotomiler bulmak mümkündür.¹ İşte dünyanın da Doğu ve Batı diye ikili ayrımını muştulayan şarkiyatçılık, ya da etimolojik olarak Doğu anlamına gelen 'Orient' sözcüğünden oluşan 'Oryantalizm' in tarihsel hikâyesi modern felsefi düşüncenin kurucusundan da önceye dayanır.² Ne var ki Edward Said'e göre sömürgecilikle eşanlı olarak yetkinliğini tamamlamış olan şarkiyatçılık tarihsel ölçekte 18. yüzyılın sonlarından itibaren başlamıştır³ (Bulut, 2012: 10). Sömürgecilikle sıkı bir örüntü taşınması hasebiyle Said, şarkiyatçılığı bilhassa İngiltere ve Fransa üzerinden değerlendirmiştir. Bu noktada Said'in 18. yüzyıl sonu ile 19 yüzyılın başlarını şarkiyatçılık mefhumunda başlangıç noktası olarak işaretlemesindeki tutumunun şarkiyatçılığın uygulanışının tarihini değil, sömürgecilik dolayımıyla kurumsallaşmasının tarihsel açıdan belirginleştirilmesini vurgulamak olduğu açıktır. Nitekim Said, disipliner olarak 19. yüzyılın başlarını şarkiyatçılığın kurumsallaşmış bir başlangıç uğrağı olarak nitelerken kavramsallaştırmanın içeriğini daha geriye uzanan edebi, kültürel, sanatsal, filolojik bulgular ile doldurur. Said'in (1998: 26) kendi ifadeleriyle:

"Anlaşıldığına göre oryantalizm kültür, bilim ve kurumlar tarafından sessizce meydana çıkarılmış basit bir tema yahut politik bir alan değildir. Doğu üzerine yazılmış

¹ Platon'un idealar dünyasının madde dünyasına üstünlüğü bu minvalde hatırlanabilir.

² Bu bağlamda Said'in, şarkiyatçılığın epistemolojik gelişim sürecinde Dante'nin "İlahi Komedyası"na kadar geriye sarılmış bir sunuş sergilediğini düşünürsek, gerçekten de Descartes'tan da geriye uzanan 'dünyayı ikiliklerle kavrayış' eğiliminin tarihselliği tespit edilebilir. Bkz. (Said, 1998: 104-109).

³ Bernard Lewis, Said'e yönelttiği eleştiride şarkiyatçılığın doğu tarihinin 1633'te Cambridge'te Arapça kürsüsünün kurulması ile başlatılması gerektiğini belirtmektedir. Bunun yanında Lewis'e göre Said'in formülasyonunda Almanların şarkiyatçı kritik içerisinde yer almamaları da köklü bir hatadır. Said ise çalışmasının içsel tutarlılığıyla uyumlu biçimde Almanların 19. yüzyılda kolonyal bir güç olmadıklarını belirterek malum eleştiriyi savuşturur. Bkz. (Aktaran Bulut, 2012: 10).

eserlerin geniş ve yaygın bir koleksiyonu da değildir... Batı'nın "Doğu" dünyasını ezmeye yönelik hain bir "emperyalist komplosu" da sayılmaz ve bu görüşü temsil etmez. Oryantalizm estetik, bilimsel, ekonomik, sosyolojik, tarihe ait ve filolojik metinler aracılığı ile "aktarılmaya" çalışan bir cins jeo-ekonomik görüşler bütünüdür. Oryantalizm coğrafi bir ayırım değil —dünya Doğu ve Batı olmak üzere eşit olmayan iki bölüme ayrılmıştır— bir seri "çıkarlar" toplamıdır."

Gerçekten de Said, şarkiyatçılığın ne olmadığına dair pek çok tanım getirirken kimi yerlerde ne olduğuna dair çok daha kısa ve net tanımlar yapar. "Avrupa'nın Doğu fikri" olarak net biçimde tanımlanabilecek şarkiyatçılık, çeşitli iktidarların kuvvet farklarından doğarak bir dünyanın kullanılması, yönetilmesini içeren çabaların toplamıdır (Said, 1998: 31, 26). Tüm bunlarla beraber Said'in belirttiği üzere "bir seri çıkarlar toplamı" olarak sömürü nosyonundan ayrı tutulamaz.

Şarkiyatçı düşüncede Doğu, edilgen, kadınsı, tembel, cinselliğe düşkün, yönetilmeye yazgılı ve akıl yürüt(e)memeye teşne bir takım "stereotyp"lar üzerinden çoklu iktidar ilişkilerinin mutlak biçimde tabi öznesi olarak kodlanır. Şarkiyatçılık perspektifinde Doğu, gerçeklerden bütünüyle yalıtık fiktif bir içerikle değil, gerçekliğin belirli türden bir filtresi dolayısıyla doldurulmuş bir içerikle sunulur. Bu içerik her daim Batılı öznenin prizmasından geçen yönlendirmelerin mahsulüdür. Said açısından Batılı hükümler öznenin Doğu adını verdiği yer ve zaman örüntüsü bütünüyle çarpık ve biçimsizdir. Olması gerektiği gibi olmayan ve hiç olamayacak olan statiklik içerisinde eylemsizdir. Eylese dahi rasyonellik dışı edimlerin bulanık zihinli ve dirayetsiz failidir. Nihayet şarkiyatçılık Batı ile Doğu arasında epistemolojik ve ontolojik bir ayırımın tecellisidir (Amjad ve Badirdast, 2016: 1200).

Mahmut Mutman, Said'in şarkiyatçılığı üç farklı seviyede açıkladığını ifade etmektedir. İlk olarak şarkiyatçılık bir akademik

disiplin olarak görüngenleşir. İkinci olarak bir düşünme biçimidir. Son olarak da şarkiyatçılık, iş birliği içerisinde organize bir kurumsallıktır. Ayrıca şarkiyatçılık Foucauldian bilgi/iktidar bağıını kullanarak Doğu'nun bilgisini üretir ve kolonyal prosedürlerle birbirine bağlar (Mutman, 1993: 167).

Hasan Bülent Kahraman ise Said'in oryantalizmlerini alt sınıflandırmalara ayırırken açık ve gizli oryantalizmlerden bahsetmektedir. Açık oryantalizm Doğulunun Doğu'yu, Batı perspektifinden pejoratif değer yüklemeleriyle anlamlandırmasıdır. Gizli oryantalizm ise Doğu'nun Batı'yı tanımlama girişimidir ki hayali ve temsili bir girişim olarak belirir. Kahraman, içselleştirilmiş oryantalizm tanımı da yaparak mevcut konfigürasyonu tamamlar. İçselleştirilmiş oryantalizm Doğu'nun kendisine Batılı/Şarkiyatçı bir mantık içerisinde yaklaşması durumudur⁴ (Kahraman, 2002: 177).

Şarkiyatçılık düşüncesinde Doğu'nun, kendi içerisinde kendisinden daha da Doğu olanı inşa ettiği iç içe oryantalizmler (nesting oryantalism) de literatürde tartışma yaratan bir açıdır. Doğu tanımının muhayyel bir kodlama olduğu, dolayısıyla Doğu'nun her coğrafyada kendi içerisinde yaratılabildiği bir iktidar ekonomisi söz konusu olmaktadır. Doğu böylece tek bir coğrafi bölgeye sabitlenmiş uzamsal bir kategori olarak değil zihinsel olarak üretil(ebil)en epistemolojik bir kategori olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tasarımda Doğu, kendisinden daha Doğu'dakini bulana kadar sürdürülebilecek bir kaçış mekanizmasına benzemektedir. Batılı olana daha yakın olan her pozisyonun daha az yakın olan üzerinde oluşturduğu aşamalı bir iktidar aktarımı gibi işlemektedir. İç içe oryantalizmin Balkan coğrafyası üzerinden en billurlaşmış tartışmasını yürüten Milika Bakic-Hayden Doğu Avrupa'nın Batı Avrupa'ya göre çoğunlukla geri kalmışlıkla ilişkilendirildiğini, Balkanların şiddet, Hindistan'ın ise mistisizm ya

⁴ Belirtmek gerekiyor ki Kahraman, sıralanan kategorileri oluştururken Kemalizmin tavrından hareket etmektedir.

da idealizm ile ilişkilendirildiğini belirtmektedir. Batı ise kendisini tam anlamıyla medeni dünya olarak kimliklendirmektedir (Hayden, 1995: 917).

Nihayetinde Doğu adlandırmasının monolitik ve yekpare bir bütün olmadığı, heterojenleşebileceği bir haritalandırma ortaya çıkmaktadır. Lata Mani ve Ruth Frankenberg'in "The Challenge of Orientalism" adlı makalesinde Said'e yönelttikleri en temel eleştiri bütünlük ve homojenlik noktasında yoğunlaşır. Doğu, yekpare ve parçalanmaz bir türdeşlik içerisinde ele alınamayacağı gibi şarkiyatçılık da tartışmasız derecede bütünlüklü değildir. Spesifik toplum ve o topluma içkin kurumsallıkların, Said'in karakteristiğiyle sıkı biçimde bağıntılı şarkiyatçılık kavrayışlarını sorgulayarak kendi toplumlarının özgüllüğünü içeren bir tür "sui generis" şarkiyatçılıklar oluşturmaları gerektiği dillendirilmektedir (Mani ve Frankenburg, 2006: 191).

Son olarak şarkiyatçılığın post-yapısalcı hat üzerinden kendisini tahkim eden ve post kolonyalizm ile maduniyet çalışmalarına dinamo etkisi oluşturan sosyal bilimler kültürü olarak güncelliğinin altı çizilmelidir. 21. yüzyıl halen şarkiyatçı düşüncenin hüküm sürdüğü bir yüzyıldır. Irak'ın ABD tarafından işgalinden Arap Baharı'na ve göçmen kriziyle harlanan Doğulu öznelerin toplumsal marjın en ucuna yerleştirilerek katmerlenmiş şarkiyatçı söylemin özneleri haline getirilmelerine değin pek çok örnek, üstte verilen argümanı desteklemektedir.

2. Yerini Arayan Bir Kavram: Garbiyatçılık

"Ben" ve "öteki" üzerinden dolayım sokulmuş olma halinin kendisi her zaman karşılıklı bir mahkûm etme mücadelesini tabiatı gereği içerir. İlk kurşunu atana verilecek yanıt da bağlamın kendi içerisinde ve ötekileştiren fail olarak kendisini sahneye çıkartan özne ile ilişkilendirilerek verilecektir. Ne var ki garbiyatçılık terimi söz konusu olduğunda durum daha çetrefillidir. Garbiyatçılığın refleksif bir cevap mahiyeti taşıdığına dönük bir çıkarım yüzeysel kalacaktır. Aynı şekilde kavramın, salt bir "ötekileştirenin

ötekileştirilmesi” anlamına da gelmeyeceği, aynı yüzeyselliğe düşmeme pahasına kaçınılan tutumdur. İşte Alkım Saygın bu noktada ilk olarak “Batı” adı verilen ve üzerine çalışılan nesnenin ne olduğu sorusunu sorar. Her şeyden önce Batı, bir değerler sistemidir (Saygın, 2017: 17). Dolayısıyla garbiyatçılığı incelemeden önce Batı olarak adlandırılan ilke, değer ve kavramlar bütünlüğünün incelenmesi gerekmektedir. Böylece Saygın, ontolojik ve epistemolojik alan içerisinde ikilikler biçiminde sürdürülen çalışma sahasının terk edilerek felsefi zeminde Batı’yı Batı yapan olgu ve değer ilişkisine odaklanması gerektiğini ifade etmektedir.

Nitekim yerleşikleşmiş olgu ve değerler kümesi olarak Batı ve ona dair çalışmalardan neşet eden garbiyatçılık kavramının etimolojik kökenine bakıldığında Fransızca “occident” kelimesi karşımıza çıkar. “Occident”, hem coğrafi hem de kültürel olarak Batı’yı tanımlamaktadır. Medeniyet anlamını da ihtiva eden sözcük daha genel olarak ‘Batı’ya ait olan’ anlamına gelir. Bu bağlamda dikkat çeken husus “Batı” kelimesinin İngilizce “West” şeklinde telaffuz edilmesine karşılık Fransızca kökenli “Occident” sözcüğünün karşılığının “Garp” şeklinde çevrilmiş olmasıdır. Yine de her iki kullanım da birbirinin yerine ikame edilmekle birlikte aynı gösterileni imlerler (Saygın, 2017: 26).

Garbiyatçılığa getirilen işlevsel tanımlar oldukça çeşitlidir. Örneğin Partha Chatterjee’ye göre garbiyatçılık, Batılı öznenin Doğu diye işaretlediği coğrafyadaki entelektüel kesimin Batıyı algılayış biçimidir. Mehrzad Boroujerdi’ye göre ise garbiyatçılık “tersine çevrilmiş şarkiyatçılık”tır. Belirtilen ters çevirme işlemi tam da Doğu’lu siyasi seçkin ve elitlerin kendi kimliklerini arayış sürecinin nihayetinde somutlaşan bir durumu resmetmektedir. Resmedilen durumun içerisine Müslümanların Batı algısı da eklenir (Saygın, 2017: 27-28).

Meltem Ahıska’ya göre ise garbiyatçılık, Batı dışı coğrafyalarda modernlik mefhumunun kendine özgü tarihsellik dahilinde

serimlenmesi ve kendilik ile öteki arasındaki ilişkide temsil edilmesi demektir (2005: 72). Öte yandan şarkiyatçılık ve garbiyatçılık arasında iktidar ilişkileri açısından derin farklar bulunmaktadır. Batı'nın kolonyalizmden post-kolonyalizme kadar ekonomik, politik ve kültürel iktidarının gittikçe mobilize olduğu süreçte derinleşen uçurum garbiyatçılığın alet çantasına girmekte hatta onun manivelası olmaktadır (Ahıska, 2005: 87).

Bilhassa Türkiye özelinde garbiyatçılık, modernliğin kalıba döktüğü "halk" nosyonundaki manevi eksikliğin tespit edilerek yarığın doldurması arzusundan beri gelir. Ahıska'ya göre Batı, modernleşme gayretindeki ulus-devlet seçkinleri açısından Freudyan tabirle bir ego-ideali⁵ işlevi görmektedir. Tüm bunlarla birlikte garbiyatçılık Batı'nın "biz"e bakış açısına dair düşünümün kendisidir (Ahıska, 2005: 84). Şevket Yavuz ise garbiyatçılığı Doğunun Batı üzerine stereotype haline gelmiş düşünce ve tavırları olarak okumakta, tarihselliğini ise Yunan ve Roma kültürüne muarız Pers tavrından İslamiyet ve Hristiyanlık arasındaki çatışmalarda yer etmiş "Frenk" tabirinin pejoratif kullanımına kadar geri götürmektedir (Yavuz, 2006: 109). Yavuz'a göre Doğu'nun Batı'yı ötekileştirerek oyunu bir nevi beraberliğe çekmesi ve yanlış telafi etmesi, dolaylı olarak kendi kimliğini kurmasını da sağlamıştır. Yavuz garbiyatçılığı, seküler garbiyatçılık ile dinî (teolojik) garbiyatçılık biçiminde birbirinden ayırır. Her iki garbiyatçılık sınıflandırması içerisinde de Doğu yüksek maneviyat ve sosyal değerler manzumesi olarak görülmektedir.

⁵ Freud, ego idealini süperegonun bir düzeyi olarak teşhis eder. Çocuk, libidinal gelişiminde üç yaşına geldiğinde üstbenliği (süperego) oluşmaya başlar. Anne ve babası tarafından yapmaması gereken davranışlar yavaş yavaş (ilerde Lacan'ın simgesel düzen olarak dilin evreni diyeceği) gelenek, kültür, din, terbiye, toplumsal normlar şeklinde çocuğun mükemmelliğini (üç yaşına kadarki dönem) baskılar. Çocuk kaybettiği mükemmelliği fantezi olarak "ben"in dışarısında bir ideale aktarır. Siyaset bilimi ile de yakından bağlantılı olan ego ideali grup psikolojisinde de görülebilen liderle özdeşleşme, lideri "ben"in ideali olarak işaretleme durumudur. Daha basitçe ifade etmek gerekirse, olmak istenen ile olan arasındaki açının kendisidir. 'Ben' kendinden memnun kalmadığında "ben idea"linde doyum sağlar. Bkz. (Freud, 1975: 56)

Kahramanlık ve fedakârlık, diğerkâmlık, tinsellik, hayır ve güzellik Doğu'ya raptedirirken Batı sapkın tüccar mentalitesi doğrultusunda metropol yaşantısı ile para düşkünü bireyci bir köksüzlük dairesinde muhkemleştirilen bir günahkârlık yurdudur (Yavuz, 2006: 116-117).

James G. Carrier ise antropoloji ile toplumlar arasındaki ilişkiyi eleştirel bir perspektifle değerlendirirken garbiyatçılığı antropolojik ve etnik olarak ayrı ayrı tanımlar. Etnik garbiyatçılık yabancı bir toplumun Batı hakkındaki özcü yorumlarıdır. Antropolojik garbiyatçılık ise Batının bizzat kendisi tarafından özcü yorumlanmasını içermektedir. Batılıların kendilerine dönük özcü tasvirlerini içeren antropolojik garbiyatçılık herhangi bir alan araştırmasına dayanmaksızın ilkel toplumlar üzerinden ilerleyen klasik metinlere yaslanır. Batının kendini bilme noktasında ötekinin diyalektik karşıtlığı kendi bilgisini oluşturmaktadır ki antropolojik araştırmaların devreye girdiği nokta bahsi geçen üretim çerçevesidir (Carrier, 1992).

Ian Bruma ve Avishai Margalit, literatürde oldukça baskın olan “Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünde Batı” (Occidentalism: The West in The Eyes of Its Enemies) isimli kitaplarında garbiyatçılığı “Batı düşmanlığı” olarak görmektedirler. Batının insanlık dışı tasvirinin altını çizen Bruma ve Margalit’in ifadelendirdiği üzere pek çok başka “izm” gibi Oksidentalizm⁶ de doğum yeri itibarıyla Batılıdır.⁷ Avrupa’da doğmuş ve dünyanın diğer yerlerine transfer olmuştur (Bruma ve Margalit, 2004: 6). Özellikle Romantizmin bu husustaki etkisi derindir. Esasen garbiyatçılık ilk olarak Alman

⁶ Oksidentalizm, garbiyatçılığın diğer adıdır ve ideolojik bir tını da veren “izm” içermesi bakımından belirtilmesi uygun görülmüştür. Metnin geri kalanında “garbiyatçılık” kullanımı tercih edilecektir.

⁷ Bruma ve Margalit, Adolf Hitler’i de Garbiyatçılar arasında sayarken coğrafi türdeşlik gütmüyor görünmektedir. Örnek vermek gerekirse Çin Kültür Devrimi (1966-1976) önderi Mao ve Japon kamikazeleri Batı dışında ve garbiyatçı iken İspanya’nın Bask bölgesindeki terörizm Batı coğrafyası içerisinde fakat garbiyatçılıkla irtisaklı değildir. Ne var ki bu kez de Batıyı ortadan kaldırmaya yönelik köktenci nefretin garbiyatçılığın temel belirleyici kriteri olması kendi başına bir homojenite olarak sunulmaktadır.

romantiklerinde Fransız aydınlanma hareketine karşıt olarak gelişmiştir. Fransa, rasyonalizmi, agresifliği ve gelişkin Napolyon orduları ile o dönem Almanya'sı için Batı'yı resmetmektedir (Bruma ve Margalit, 2004: 36-37). Alman romantizminin derin pesimizminden de netleştirilebilecek bu mahcubiyeti ve geri kalmışlık hissiyle ortaya çıkan garbiyatçı tohumlar zamanla Rusya'ya yayılarak 19. yüzyılda Rus Batılılaşmasını engelleme mücadelesi içerisinde garbiyatçılığa kıta Avrupası dışında zemin hazırlamıştır. Bruma ve Margalit, garbiyatçılık muhtevasında Batı'nın manevi çöküşünü muştulayan üç uğrağın billurlaştığını işaret ederler. Tarihsel ve kültürel kırılmaları resmeden tarihsel üç uğrak: Reform, Rönesans ve doğal bilimlerin ortaya çıkış ve yükseliş süreçleridir.

Garbiyatçılıkta Garp diye tanınan coğrafya çoğunlukla bir uzamsal bağlamdan da yalıttır. Avrupa ve Amerika ile Avustralya ve Japonya bu resme girebilir. Tam da bu hususta Japonya'nın işgal ettiği konum değerli gözükmemektedir. Bruma ve Margalit, 1942 Temmuz'unda, Japonya'nın Güney Asya'da Batılı güçleri hezime uğrattışının ardından "Modern nasıl alt edilir?" sorusu çerçevesinde Kyoto'da düzenlenen bir konferansı ele almaktadırlar (Bruma ve Margalit, 2004: 1). Pearl Harbor saldırısında da tezahür eden "moderniteye galebe çalma" ve Japonya'nın liderliğine soyunduğu yeni Asya Düzeni bu bağlam içerisinde tartışılmaktadır. Fakat bu alt etme mücadelesi içerisinde Japon ulusunun ileri gelen aydınları Batılı kolonyal güçlere üstünlük sağlayan teknolojik gelişme ve fikirlerin rehber alınmasında karar kılmışlarsa da yer yer Batı'ya öykünmenin gerilimi giyim tarzına, anayasa yapımına, Alman felsefesinden Fransız mimarisine ve Amerikan sinemasına kadar açılabilir. Bruma ve Margalit için garbiyatçılığın "Batı"sı, akılcılık günahının suçlusudur. Onun düşünce tarzı bir tür yüksek ahmaklıktır. Bir makine medeniyeti olan Batı, hesap makinesi kadar mekanik ve araçsal akla mahkûmiyet portresi içerisinde sunulmaktadır (Bruma ve Margalit, 2004: 19). Batılı, hiperaktif bir

telâşa matuf, doğru araçların hep yanlış sonuçlara götürdüğü izleklerin takipçisi bir var olma haline içkindir.

Bruma ve Margalit, garbiyatçılığın Batı karikatürünü “düşmanlarının gözünde” yoğun nefret ve insanlık dışı biçimiyle sunarken “radikal İslamcı” terörizmin ve 11 Eylül saldırılarının adı geçen “insanlık dışı” temsil ile koşullandırıldığını belirtmektedirler. Öte yandan nasıl ki şarkiyatçılık Doğunun kaba bir resmiye garbiyatçılık da Batının kaba bir resmidir. Ancak bu noktada temel ayırım, şarkiyatçılığın kolonyalizmle eşanlı ilerleyen kurumsal örüntüsüdür. Garbiyatçılık ise hem kolonyal birikimden yoksundur hem de sosyo-tarihsel çözümlemelerden öteye geçemez. Margalit’in bir söyleşisinde⁸ belirttiği üzere, nihayetinde Şark da Garp da hareket halindeki hedeflerdir zira tanımlama ve öylece sabitleme ereğinin nesneleridirler.

Saygın, garbiyatçılığı üç biçimde ele almayı önermektedir: bilim, ideoloji ve söylem (Saygın, 2017: 33). Bilim olarak garbiyatçılık sınıflandırmasında Hasan Hanefi öne çıkmaktadır. Hanefi’ye göre garbiyatçılığın bilimselliğinde iki veri kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan ilki Avrupa kültürünün Doğulu öznenin eleştirel perspektifinden geçmesidir. Milli kültürün Batı hegemonyasından arındırılması temel hedef olarak belirlenmektedir. İkinci olarak Batı’nın Batı tarafından eleştirel incelenmesi yer almaktadır. Avrupa kültürünün J.J. Rousseau’dan Friedrich Nietzsche’ye, Oswald Spengler’den Max Ferdinand Scheler’e, Edmund Husserl’e ve Henri Bergson’a uzanan çizgideki eleştirel bilincin gelişimi bu kapsam içerisinde yer almaktadır. Bunlara ek olarak Hanefi’ye göre garbiyatçılık, sömürgeciliğin iktisadi, siyasi ve kültürel tahakkümünü sona erdirmek istediği için bir çıkarlar katmanına yaslanarak hareket etmez. Bu durum garbiyatçılığa gerekli

⁸ Röportajın tamamı için bkz.

<https://www.sabahulkesi.com/2014/01/01/avishai-margalit-ile-oksidentalizmi-d%C3%BC%C5%9Fmanlar%C4%B1n%C4%B1ng%C3%B6z%C3%BCnden-bat%C4%B1y%C4%B1-konu%C5%9Ftuk/> (Erişim Tarihi: 12. 08. 2024)

nesnelliği kazandırır. Kin ya da hükmetme güdüsü de garbiyatçılığa matuf değildir. Ötekinin, kendisi üzerindeki despotik idaresinden kurtulmaya çalıştığı oranda yaratıcı bir güç ortaya çıkartır. Şarkiyatçılığa mündemiç olan özne-nesne ilişkisindeki iktidar ekonomisini de akamete uğratar (Hanefi, 2007: 82-85). Bu bağlamda şarkiyatçılığın karikatürleştirdiği Doğu imajına karşılık garbiyatçılık Batı'nın gerçek resmini ortaya koymaktadır. Bu sebeple garbiyatçılığın ırkçı söylemlerle ilişkisi yoktur. Batılıları hâkir de görmez. Garbiyatçılık yalnızca Batı'nın hegemonik gücü karşısında Doğuyu özgür kılmanın yollarını arayan nesnel araştırmadır. Bu noktada Hanefi, şarkiyatçılığın merkezin ürünü olduğunu söylerken garbiyatçılığın çevrenin bir ürünü olduğunu ifade etmektedir (Hanefi, 2007: 81).

İkinci olarak garbiyatçılığı bir ideoloji olarak sunan yaklaşım yer almaktadır. Seyyid Kutup ve Ali Şeriatî bu sınıflandırmada yer almaktadır. Garbiyatçılığın ideoloji boyutunda, keskinleşmiş bir düşmanlık tavrı ve antagonizm belirlemektedir. Örneğin Şeriatî, Batı değerlerini İslamiyet'in sunduğu düşünme tarzına zıtlık barındırması ekseninde okumakta ve "hastalık" olarak nitelirmektedir. Şeriatî özellikle makineleşmenin kölecilik yaratan sosyal etkilerle malûl bir tarihsel olgu olduğunun altını çizer (Önder, 2007: 99-100). Son olarak söylenmelidir ki Bruma ve Margalit'in garbiyatçılık yaklaşımı da garbiyatçılığın bir ideoloji olarak konumlandırılması dolayısıyla geliştirilmiştir.

Garbiyatçılığa dönük üçüncü yaklaşım ise söylem olarak garbiyatçılık kategorisidir. Ahıska, garbiyatçılığı iktidar pratikleri ile öznellik kipleri çerçevesinde okumaktadır. Söylem de iktidar-özne kompozisyonu içerisinde kurucu bir öge olarak yer almaktadır (Ahıska, 2005: 74). Fernando Coronil ise garbiyatçılığı, hem Doğulu hem Batılı özneler tarafından paylaşılan ve yeniden üretilen Batıya içkin hegemonik söylem olarak açıklamaktadır. Böylece Coronil'e göre (1996: 57) garbiyatçılık, yalnızca Batı iktidarının bilgi formunda bir ifadesi olması açısından değil; aynı zamanda Batı içerisinde bilgi iktidar arasındaki spesifik bir bağlantı olması

açısından da Batı hegemonyasından ayrılamaz. Böylece Coronil, Batıyı bilgi-iktidar üzerinden kat eden bir uslamlamayla tanı(mla)maya çalışır. Söz edilen tüm tanımlama çabaları farklı yönleriyle az ya da çok garbiyatçılığın muhtevasını oluşturmaktadırlar. Kavramsal repertuarın serimlenmesinin ardından Mehmet Akif Ersoy'un bu haritanın neresinde konumlandığı veya Ersoy'un çalışmada tartışılan sınırlardan ne ölçüde ve hangi noktalarda taşıdığı irdelenebilecektir.

3. Mehmet Akif Ersoy: Yaşamı ve Kişiliği

Güçlü bir şair ve vatansever olan Mehmet Akif Ersoy, İstanbul'un Fatih ilçesine yakın olan Sarıgözel semtinde doğmuştur. Nurettin Ağa adlı bir köylünün oğlu olan Ersoy, eğitimi yerel ilkokullarda ve ortaöğretimini Fatih Merkez Rüşdiyesi'nde tamamlamıştır. Rüşdiye'nin ardından Siyasal Bilgiler Okulu'na (Mekteb-i Mülkiye) yazılmış ancak iş olanağı bulamadığı için buradan ayrılarak Mülkiye Veteriner Okulu'na⁹ (Mülkiye Baytar Mektebi) kaydolmuş ve burayı birincilikle bitirmiştir (İz ve Cevizci, 1988: 325-326). Akif, Baytar Mektebi'nden mezun olduktan sonra Şam'da, Halep'te ve Rumeli'de dört yıl süreyle çalışmıştır (Eşref Edip, 2010).

1914 yılının Eylül ayında İttihatçıların önderi Harbiye Nazırı Enver Paşa, Almanlarla ittifak politikasının neticesinde Osmanlı'yı Birinci Dünya Savaşı'na sokana değin Ersoy, İttihatçılarla da dirsek teması kurmuştur. Ersoy, 1918'de savaşın bitmesinin ardından İttihatçıların süratle ülkeyi terk ettikleri bir anda umudunu kaybetmiş gibi görünse de lirik dinamizmini tekrar canlandıracak hadise Anadolu'da mücadelenin başlangıç evresi olmuştur. Millî Mücadele'nin başladığını duyar duymaz Balıkesir'e gitmiş, vaazlarında İslami bir tonla teslimiyetin asla kabul edilemeyeceğini sıklıkla dile getirmiştir. Sadaret, Ersoy'u Darü'l-Hikmet'teki görevinden azledince hemen Anadolu'daki hareket ile irtibat kurmuştur. 23 Nisan 1920'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin

⁹ Bu konuda üzerine çalışılmış bir eser için bkz. (Dinçer, 2011).

(TBMM) açılmasını takiben Burdur milletvekili olmuş, Seblü'r-Reşad'ta verdiği etkili vaazları kitapçıklar haline getirilerek savaş cephelerine ve farklı vilayetlere dağıtılmıştır (İz ve Cevizci, 1988: 328).

Ersoy'un Mili Mücadele'nin mukavemetinde katalizör etkisi yaratan ve ismini kazıdığı en temel hadiselerden birisi İstiklâl Marşı'nın onun tarafından yazılmasıdır. 1921'de Maarif Vekili'nin isteği üzerine mısralarını yazarak yarışmaya katılan Ersoy, ödül olarak kazandığı 500 lirayı da "Darü'l-Mesâî" adlı bir kuruluşa bahşetmiştir (Saygın, 2017: 158).

Eylül 1921'deki Sakarya Savaşı'nın sonuna değin Ersoy, Sakarya ilinde bulunmuş, savaşın ardından İstanbul'a dönmüşse de yeni rejimle muhtelif sorunlar yaşamıştır. Ulusçu ve laik bir rejimdense halen Pan-İslamist bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini düşünen Ersoy, 1925 yazında bu düşüncelerle Türkiye'den ayrılarak Mısır'a dönmüştür (İz ve Cevizci, 1988: 328). Kahire Üniversitesi'nde on yıl Türk Dili ve Edebiyatı müderrisliği yapan Ersoy, bu süre içerisinde büyük geçim sıkıntıları çekmiş, öte yandan İslam dünyasının çeşitli sorunlarını incelemiştir. Özellikle Müslümanların Batı medeniyeti karşısında benimsemeleri gereken yaşam ve tasavvur biçimini irdeleyen şair, 1933'te Safahat'ın son kitabı olan "Gölgeler"de daha çok tasavvufi konulara eğilim göstermiştir. 1935'te siroza yakalanan Ersoy, 1936'da Türkiye'ye dönmüş ve İstanbul'da aynı yılın 27 Aralık tarihinde vefat etmiştir (Saygın, 2017: 159).

İdeolojik açıdan Ersoy, 1890'lardan itibaren Abdülhamid istibdadına muarız kişiliği dolayısıyla İttihat ve Terakki Cemiyeti ile aynı safta yer alsa da 1908'de II. Meşrutiyet'in ardından pür ulusçuluğun da karşısında konumlanmıştır. Ersoy'a göre Pan-İslamizm reçetesi tek kurtuluş çaresidir Ancak Akif, İslamcı mefkurenin peşinden giderken de gerçekçidir. Önce tüm İslam toplumlarının birliğini önerirken giderek daha sınırları çizilmiş bir Pan-İslamist coğrafyayı gaye olarak bellemiştir. Özel olarak

Anadolu ve Balkanlar söz konusu sınırları çizilmiş coğrafyayı temsil eder (Düzdağ, 2000: 42-45).

Sırat-i Müstakim’de yayımlanmış tüm şiirlerini 1911’de ‘Safahat’ adlı bir ciltte toplayan Ersoy’un eserleri, sırasıyla Safahat’ın ikinci kitabı olan ‘Süleymaniye Kürsüsünde’ 1912’de, üçüncü kitabı olan ‘Hakkın Sesleri’ ise 1913’te kitaplaştırılmıştır. Peşi sıra ‘Fatih Kürsüsünde’ adlı dördüncü kitap, ardından 1917’de ‘Hatıralar’ adlı beşinci kitap yayınlanmıştır. 1919’da yazılan ve Safahat’ın altıncı kitabı olan ‘Asım’, Ersoy’un ünlü bir şiiri olmakla beraber önce Sebilü’r-Reşad’ta düzensiz tefrikalar halinde ve ardından 1924’te kitap olarak yayımlanmıştır. Son olarak Safahat’ın ‘Gölgeler’ adlı yedinci cildi yer alır ki 1933 yılına kadar ki zaman dilimi içerisinde derli toplu biçimde oluşturulmuştur. Bunun yanında Ersoy’un ‘Düzyazılar-Makaleler, Tefsirler, Vaazlar’ adıyla bir eseri daha bulunmaktadır.¹⁰

4. Mehmet Akif Ersoy’da Garbiyatçı Fikriyatın Değerlendirilmesi: Hristiyan Haçlı İmgesi ve Emperyal Batı

Mehmet Akif Ersoy, çağının her yönden sıkışmışlığı içerisinde çare arayan her mütefekkir gibi imparatorluk özelinde tüm İslam aleminin içine düştüğü acze karşı pratik çözümler üretmeye çalışmıştır. Onun düşünceleri tek yönlü değil Doğu-Batı karşılıklılığında kendi coğrafyası açısından da özeleştiriyeye oldukça açık bir hat çizer.

Ersoy, her şeyden önce dünyayı teolojik bir bakışla kavrayan, sorunları ve muhtemel çözümleri teolojik öz kaçırılmaksızın formüle eden bir düşünce yapısına sahiptir. Örneğin Ersoy açısından Batı medeniyeti ile Hristiyan dini arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Hristiyanlık, İslamiyet’ten bütünüyle bambaşka bir değerler sistemine sahiptir. Ersoy açısından Hristiyanlık, kendi çıkarları söz konusu olduğunda tüm çatışmalarını bir kenara

¹⁰ Bkz. (Ersoy, 2011).

bırakarak İslam alemine karşı ittifaka hazırlanır. Nitekim Batı'da Hristiyanlık ve kurumlarına karşı gelişen tüm toplumsal devrimler söz konusu İslamiyet olduğunda kendi içlerinde çatışma açısından sahici bir görünüm sergilemezler. Öyle ki kiliselere yapılan bağışlarda, Pazar günleri ibadete gösterilen yoğun ilgide söz konusu bütünlük görülmektedir (Ersoy, 2011: 379, 453, 460). Ersoy, aynı birlik ve bütünlüğü Müslümanların da gerçekleştirmesi gerektiğini düşünmektedir. Batının zulümlerine ve değersiz olarak gördüğü Doğu coğrafyasına yönelttiği saldırı okları karşısında Ersoy, Müslümanların ittifakını önermekle daha önce vurgulanan Panislamizm'in yörüngesine dâhil olmaktadır. Ersoy bu tür bir bakış açısıyla aynı zamanda Hristiyanlığa dair doğru bilgilerin de ortaya çıkarılması yönünde bir çabaya da girişmiştir (Ersoy, 2011: 453-454).

Ersoy'un insan anlayışı da İslami bir muhtevayla doldurulmuştur. Ahlaklı insan olmak, şairin düşüncesinde İslamiyet ile koşullandırılmıştır. Kültür ve değer sistemi de kökenine dini almak durumundadır. Aynı kompozisyon içerisine Ersoy, özgürlük mefhumunu da yerleştirir. İyi insan olmanın koşulu iyi dindar olmak iken özgürlük de iyi insanın sahip olduğu bir değer olmakla birlikte özgürlük yine yalnızca yaratıcıya iman bağlamında doygunluğa ulaşabilecektir. Nitekim insan, inancı sayesinde ahlaklı bir insandır ve ahlaklı olduğu ölçüde özgürdür. Bu açıdan Ersoy, insan görüşü içerisinde massedilmiş özgürlük mefhumunu Batı tipi liberal bireycilik ekseninde kavramaz. Birey, cemaat içerisinde soğrulmaktadır. Böylece Batı epistemolojisinde bireye raptedilmiş özgürlük, Akif açısından teolojik referanslarla işleyen bir hayata zaten doğal haliyle mündemiçtir (Ersoy, 2008: 292, 293, 176).

Böylece, 'özgürlük' gibi medeniyete dair değerlerin imkânını dindar bir ontolojiye sabitleyen Ersoy, medeniyete dair kavrayışında ince eleyip sık dokumaktadır. Ersoy açısından medeniyet, Batı ile eş tutulduğunda sömürgecilik, savaş, kan, gözyaşı, emperyalizm gibi pejoratif anlamlara tekabül etmektedir. Batı, "medeniyet" ten bahsettiği her an bu kavramı başka

coğrafyalara götürme ereğini de ardı sıra ekleyerek kendi işgallerine direnenleri medeniyet düşmanı olarak tanımlamıştır (Saygın, 2017: 171). Akif'e göre Batı'nın medeniyet, insanlık gibi kavramları sunma biçiminin arkasında 'kendinden olan' ve 'kendinden olmayan' ikiliği yer almaktadır. Adı geçen kavramların sunulduğu projeksiyonun arkasında Batı'nın ben-merkezci dışlama pratikleri yer almaktadır. Oysa İslam medeniyeti, fazileti derin köklere yaslanan ve hiç kurumayan bir "dîn-i mübîn"dir (Ersoy, 2008: 430).

Ersoy, Batı medeniyetinin emperyal yüzünü vahşi ve kan emici olarak işaretlerken kültür ve ahlâkını eleştirmekten de geri durmaz. Ersoy'a göre çürümüş,¹¹ kokuşmuş bir ahlak yapısına sahip olarak Batı, imanlı Müslümanın ahlâk mertebesinde kat kat düşük durumdadır. Hayvani bir yaşama biçimiyle mülhem bir Batı portresi her seferinde dile getirilir. Ersoy'un (2008: 275) kendi mısralarıyla:

"Şu zübbeler de bugün aynı rûhu gösterdi.

Fransız'ın nesi var? Fuşu, bir de ilhâdı;

Kapıştı bunları "Yirminci asrın evlâdı!"

Şair, yine Afrika'da "ahlaksızlık yurdu" olarak gösterdiği Fransızların zulmünü şu dizelerle anlatmaktadır:

"Hesâba katmıyorum şimdilik bizim yakada

Sönen ocakları; lâkin zavallı Afrika'da,

Yüz elli bin kadının tütüyor bugün bacası.

Ne körpe oğlu denilmiş, ne ihtiyar kocası,

Tutup tutup getirilmiş –Fransız askerine

¹¹ Bir örneklendirme yapmak gerekirse Ahmed Mithat Efendi'nin 'Avrupa'da Bir Cevelan' adlı eseri aynı temanın Oksidentalîst bağlam içerisindeki zengin bir serimlemesini sunmaktadır. Ahmed Mithat Efendi ve Batı'nın manevi çöküntüsü teması ile ilişkilendirilmesi açısından iyi bir inceleme için bkz. (Carter V. Findley, 1999).

Siperlik etmek için- saff-ı harbin önlerine” (Ersoy, 2008: 317).

Ersoy’un (1988: 456) Batı’nın emperyalist kimliğini faş eden mısraları yalnız Afrika ile sınırlı kalmamakta, tüm Müslüman coğrafyasını sarmaktadır. Şairin mısralarıyla:

*“Ne hüsrândır ki: Şark’ın ben vefâsız, kansız evlâdı,
Serâpâ Garb’a çiğnettim de çıktım hâk-i ecdâdı!”*

Ersoy, özellikle Batı’nın ikiyüzlülüğünü ve istilacı yönünü, şiirlerinde en baskın tema olarak ortaya çıkarmaktadır. Özellikle Birinci Dünya Savaşı, bahsi geçen ikiyüzlülüğün ortaya çıkmasına ve Avrupa’nın maskesinin yırtılmasına yol açan başat hadise olmuştur. Öyle ki Batı hem yaptıkları sebebiyle hem de yapması gerekirken yapmadıkları sebebiyle sürekli riyakârlık içerisinde (Dayanç, 2012: 147-148). Batı’nın hakiki yüzünün açığa vurulabilmesi için hem vicdanındaki hem de yüzündeki maskelerin yırtılmasını gerektiğini vurgulayan Ersoy, Çanakkale Savaşı’nın sözü edilen maskeleri yırtıp attığını belirtmektedir. Emperyalizmiyle eşanlı kullanımı çerçevesinde Batı coğrafyasına gönderme yapan “tek diş kalmış canavar” yakıştırmasıyla medeniyet, Akif’e göre hayâsızdır, maskaradır, sefildir, yüz­süz ve kahpedir (Dayanç, 2012: 149). Ersoy, şiir ve düzyazılarının muhtelif yerlerinde Batı’yı tanımlarken “şeytan üflemesi”, “sülük benizli sömürgeciler”, “sırtlan kümesi”, “çıtıf sillesi”, “alçaklar”, “haydut”, “kahpe ve yüz­süz” yakıştırmalarını kullanmaktadır (Saygın, 2017: 176). Nitekim İslami söylemle hemhâl olmuş isyancı ruh, Akif’in dizelerine şu şekilde yansır:

“Tükürün Ehl-i Salîb’in o hayâsız yüzüne!

Tükürün, onların asla güvenilmez sözüne!

Medeniyet denilen maskara mahlûku görün.

Tükürün maskeli vicdânına asrın, tükürün!” (Ersoy, 2008: 202).

5. Madalyonun Öteki Yüzü: Bilim ve Teknikte Gelişkin Batı ve Ersoy'un İç Hesaplaşması

Akif, Avrupa'nın vahşi sömürü sistemini ve Türk milletinin de bu açıdan büyük bir tehlike altında olduğunu defaatle belirtmekle birlikte bilim ve teknik açısından Batı coğrafyasının gelişkinliğinin hakkını teslim eder. Bazı mısralarında "Ne deyim dinleri bâtılsa, herifler insan" ifadelerini kullanan Ersoy için bilim ve teknik, Batı medeniyetine güç olanağını sunmakla birlikte olumlu bir gözle değerlendirilir (Ersoy, 2008: 381; Saygın, 2017: 171).

Ersoy'a göre Batının müspet bilimleri olmaksızın yaşamak artık mümkün değildir. Karşılaştırmayı din ve ahlâk ekseninde kurduğunda batıllığına vurgu yaptığı Batı coğrafyasının bilimsel gelişmelerine duyarsız kalınmasına ise asla mahal vermez. Şairin dizelerinde bahsi geçen vurgu açık şekilde görülebilmektedir:

"Hani tezgâhlarınız nerde? Sanâyi nerde?

Ya Brüksel'de, ya Berlin'de, ya Manchester'de!

Biz ne müftî, ne imâm istemişiz Avrupa'dan;

Ne de ukbâda şefâ'at dileriz Rimpapa'dan.

Siz gidin bunları ıslâha bakın peyderpey;

Hocadan, medreseden, vazgeçiniz, Vâlî Bey" (Ersoy, 2008: 377).

Aydın'a göre Ersoy, ne bütünüyle Batı uygarlığına düşmandır, ne de bütünüyle Doğu uygarlığından yanadır (Aydın, 2012: 62). Akif'in özgün konumunu kavramak açısından hem Batı'ya salt düşmanlık beslemeyen ve onu gerçekçi biçimde müspet ilerlemelerin kaynağı olarak gören bakış açısını analiz etmek hem de içinde bulunduğu toplumun bilim ve teknik konusunda donukluğunu, mukallitliğini, cehaletini hararetle ifşa ettiği düzyazı ve mısralarını irdelemek gerekmektedir. Bu anlamda Ersoy'da Doğu-Batı karşıtlığı dahil Batı uygarlığı da kendi içerisinde bir diyalektik içerir. Bu noktada Batı'nın sömürgeci yüzünün yanında Ersoy, döneminin pozitivistlerini çağırıştırır biçimde Batı'nın bilim ve tekniğine çok

güçlü bir vurgu yapar (Aydın, 2012: 62). Ersoy'a göre Batı'nın bilim seviyesinin ileriliği inkâr edilemeyecek kadar keskindir. Ersoy, özellikle Birinci Dünya Savaşı yıllarında Alman hükümetinin davetiyle ve Teşkilat-ı Mahsusa aracılığıyla Almanya'daki Müslüman esirlerin durumunu öğrenmek için Berlin'e gönderilmiştir. Ersoy, burada bilhassa Berlin deneyimi vasıtasıyla Batı'nın bilim ve teknik anlamdaki vurucu gücünü çok net şekilde gözlemlemiştir (Aydın, 2012: 61).

Akif'in Batı'ya dair müspet düşünceleri 'İslamcılık' ve 'millilik' mefhumu etrafında şekillenir. Avrupa ilimlerinin Doğunun kendi kültürü içerisinde massedilmesi şairin temel şiarıdır (Dayanç, 2012: 138). Öyle ki Akif, çoğu mısrasında açıkça kendi milletini Batı'ya davete çağırmaktadır:

"Gelmeyin ortada, oğlum, sokulun bir sapaya,

Varsa imkânı, yarın avdet edin Avrupa'ya" (Ersoy, 2008: 428).

Şüphesiz Akif, bu daveti yaparken İslam bakiyesinden hiçbir zaman kopmaz. Aynı şekilde aydınların Batı taklitçiliğine de cephe alırken önerdiği bir tür kaçınılmaz reformdur. Bu açıdan hiçbir şekilde, Oryantalist tezlerin Müslümanlığın modernleşmeye engel olduğu yönündeki köktenci çıkarımlarına katılmaz. Aksine ihtiyaç duyulan yegâne unsurun İslam toplumlarının kendisine dönük bir iç eleştirisi olduğunu vurgular (Şen, 2016: 252). Benzer şekilde Nurettin Topçu da Ersoy'un reform bahsinin maddi nitelikte değil zihniyet, devlet yapısı, sanat ve ahlâk üzerinde yoğunlaştığını belirtmektedir (Topçu, 1998: 46-47).

Akif, reform düşüncesinin en net yaklaşımını Safahat'ın 'Asım' adlı şiirinde şu dizelerle açıklar:

"Yeniden doğrudan doğruya Kuran'dan alıp ilhâmı,

Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı.

Kuru dâvâ ile olmaz bu, fakat ilm ister;

Ben o kudrette adam görmüyorum, sen göster?" (Ersoy, 2008: 403).

Yine Batı'nın sınai ve teknik üstünlüğünün örtülü biçimde vurgulanışı Akif'in 'İstanbul'a Dönüş' adlı şiirinin mısralarında şöyle dile getirilmektedir:

"İşte Fas, işte Tunus, işte Cezâyir, gitti!

İşte İrân'ı da taksim ediyorlar şimdi.

Bu da gâyetle tabîi, koşanıdır meydan;

Yaşamak hakkını kuvvetliye vermiş Yaradan.

*Müslüman, fırka belâsiyle zebun bir kavmi, Medeni
Avrupa üç lokma edip yutmaz mı?*

Ey cemâat, yeter Allah için olsun, uyanın!.." (Ersoy, 2008: 184).

Akif'in "koşanıdır meydan", "Medeni Avrupa üç lokma edip yutmaz mı?" gibi ifadeleri şairin garbiyatçılık kavrayışında Batı'nın gelişmişliğinden süratle kendi toplumu özelinde İslam toplumlarına dönük eleştirisine kapı aralamaktadır. Gerçekten de Akif, Batı'yı değerlendirişinde kuvvetli bir iç eleştiri yürütür. "Şark" adlı şiirinde İslam dünyasına dönük en güçlü eleştirileri bulmak mümkündür:

"...Ne gördün, Şark'ı çok gezdin? diyorlar.

*Gördüğüm; yer yer, Harap iller, serilmiş hânümanlar,
başsız ümmetler;*

Yıkılmış köprüler, çökmüş kanallar, yolcusuz yollar;

Buruşmuş çehreler, tersiz alınlar, işlemez kollar;

Bükülmüş beller, incelmüş boyunlar, kaynamaz kanlar.

Düşünmez başlar, aldırılmaz yürekler, paslı vicdanlar;

Tegallübler, esâretler; tehâkkümler, mezelletler,

Riyâlar; türlü iğrenç iptilâlar, türlü illetler;

Örümcek bağlamış, tütmez ocaklar; yanmış ormanlar;

Ekinsiz tarlalar, ot basmış evler, küflü harmanlar;

Cemâatsiz imamlar, kirli yüzler, secdesiz başlar;

“Gazâ” nâniyle dindaş öldüren bîçare dindaşlar;

...

Geçerken, ağladım geçtim; dururken, ağladım durdum;

*Duyan yok, ses veren yok, bin perîşan yurda
başvurdum...” (Ersay, 2008: 438).*

Akif, şiirinde “düşünmez başlar” diyerek eğitimi kastetmektedir. Yine Safahat’ın “Beşinci Kitap” ında “... Ne câhil kavmiyiz biz Müslümanlar, şimdi dünyanın!” derken de eğitimdeki kronik probleme gönderme yapmaktadır (Ersay, 2008: 301). Esasen şaire göre İslam alemine yönelen iç eleştiri çok yönlüdür. Cehalet, ümitsizlik, pasif kadercilik, doğru olmayan tevekkül etme biçimi, Batı’yı taklit etme şeklindeki hatalı kavrayış, bu eleştiri örüntüleri arasında yer almaktadır (Saygın, 2017: 177; Paksoy, 2017: 533-540). Akif, Doğu medeniyetinin köklerinde şanlı bir uygarlık görürken gerek aydınların Batı imgesinde yer etmiş sığ taklitçiliğini gerekse de hoca takımının her gelişime baraj olmasını gelişmenin önündeki temel engeller olarak görmektedir. Oysa İslam, köklü bir medeniyet olarak Hz. Muhammed’in kurduğu ve 10. yüzyıla kadar dünya medeniyetine öncülük etmiş sonsuz bir derya olmuştur. Ersoy, bu bağlamda İslam medeniyetinin gerileme hareketinin başlangıç uğrağını 10. yüzyıl sonrası olarak işaretlemektedir (Aydın, 2012: 69-70). Böylece sorunun teşhisi, İslamiyet’in sahih biçimde yaşanmaması noktasında tecessüm eder. Ersoy, İslamiyet’in medeniyet yaratma gücüyle dolu hakiki formundan uzaklaşılmasında en çok da temsil gücü olan “sözde” âlimlere suç yüklemektedir:

“Bu ilimsiz hocalardan, bu beyinsizlerden

Çekecek memleketin hâli ne olmaz? Düşünün!

Sayırsız medrese var gerçi Buhârâ’da bugün...

Okunandan ne haber? On para etmez fenler,

Ne bu dünyada soran var, ne de ukbâda geçer!" (Ersoy, 2008: 173-174).

Akif, âlimlere en keskin eleştirilerini yönlendirirken Batı'nın yüzeysel kavranışının ve taklitçiliğin de İslam medeniyetinin geri kalmasındaki günahını şiirlerine taşımıştır. Öyle ki homojenleştirilmiş ve tek bir ideolojik kamptan türeyen eleştirel muhteva Akif'in düşüncesinde yer almaz. Akif, toplumsal ve kültürel hattın her bir düzeyini kat eden gözlemler gerçekleştirerek ne bütünüyle ideolojik, ne de tam anlamıyla şarkiyatçı bir pozisyona yerleştirilememektedir. Aynı şekilde Batı'yı özcü formülasyonlarda koyutlamamasıyla dolaysız bir garbiyatçılık mevzinde de ıstıgal etmez. Akif, İslamiyet çerçevesinde ele aldığı Doğu'ya da yalnızca pejoratif değer yüklemeleriyle alçaltıcı bir kimlik atfetmez. Tarihsel olarak Doğu'nun dini bağlılık üzerinden medeniyet için gereksinim duyulan hakikate ulaştığı parlak geçmişi her defasında vurgulamaktadır. Ne var ki sözü edilen âlimlerin basiretsizliğiyle beraber Doğu'yu prangalara vuran bir diğer hastalıklı öge ise aydınların mukallitliğidir. Akif, bu durumu şu dizeleriyle desteklemektedir:

*"Al okut, 'Avrupa tahsili...' desinler, gönder,
Servetinden bölerek nâ-mütenâhî para ver;
Sonra bir bak ki, meğer karga imiş beslediğin!
Hem nasıl karga? Değil öyle senin bellediğin!
Sade bir fuşşumuz eksikti, evet, Ruslardan..."*

Onu ikmâl ediverdik mi bizimdir meydan!" (Ersoy, 2008: 172).

Ezcümle Akif, Doğu'yu yapısal sorunlar yumağı içerisinde öz gücünden yoksun, karanlık bir heyula gibi resmetmektedir. Kabahati, şanlı geçmişiyle süreklilik ilişkisini gerçekleştirememesinde ve bahsi geçen geçmişle yaşadığı kopuşun Batı karşısındaki acze tekabül etmesinde yatmaktadır. Çıkış yolunu her ne kadar Batı'nın bilim ve tekniğinin, kültür ve ahlâk

formlarından yalıtık bir aktarımında görse de Doğu'ya dair çizdiği atmosfer, beklentisinin gerçekleşmesinden oldukça uzak görünmektedir. Tıpkı 1923'ten itibaren yeni rejimin kendi nizamını konsolide ederken Yunan felsefi geleneğini Türk Tarih Tezleri aracılığıyla kökensel/tarihsel heybesine katmaya çalışması gibi Akif de Batı kökenli icat ve buluşların insanlığın ortak ürünü olduğu savında benzer yaklaşıma teşne gibi görünmektedir. Akif'in düşüncesinde, yer yer insanlığın total ürünü olarak sunulan bilim ve tekniğin neden yalnızca Batı adlı sınırlı coğrafyada somutlaştığı ve oradan devşirilmesi gerektiği sorusu çelişik bir görüngü olarak yerini alır. Akif, sorunun cevabına Berlin'den yurda dönüşünde söylediği rivayet edilen "İşleri var dinimiz gibi, dinleri var işimiz gibi" değerlendirmesiyle yanıt vererek çıkmazın içinden bir açıklama hattı yaratıyor gibi dursa da Batı için söz konusu Doğu'yu sömürmek olduğunda tüm Aydınlanma hareketinin bir sözcükten ibaret kaldığı ve varıyla yoğunla Doğu karşısında Haçlı ittifakında birleşen Batı'nın, İslamiyet'in ilke ve esaslarını Müslüman olmaksızın nasıl bu denli etkili şekilde hayata geçirerek "mükemmelleştiği" halen problemli bir açıklama şablonu gibi durmaktadır. Nitekim yıkılışın eşğinde bir imparatorluk ve sömürünün dişlileri altında ezilen İslam toplumları düşünüldüğünde Akif'in duygusal tonunun baskınlığı anlaşılabilir görünmektedir. Muhtemeldir ki Safahat'ın 'Süleymaniye Kürsüsünde' adlı şiirinde çizdiği basit ve yoğun karamsar atmosfer, duygusal yükün Akif'teki ağırlığını daha da anlaşılır kılacaktır:

"Dönün de âtıl olan Şark'ı seyredin. Ne geri!

Yakında kalmayacak yeryüzünde belki yeri!" (Ersoy, 2008: 248).

6. Batı Ürünü Milliyetçiliğin Mehmet Akif Ersoy Düşüncesinde Yeri: Tefrikacılık ve Kavmiyetçilik "Bela"sı

Mehmet Akif Ersoy'un Batı ile kurduğu ilişkinin ana gövdesine oturan öğelerden biri de milliyetçilik nosyonudur. Ersoy açısından

millet, çalışmayı görev olarak belleyen, var olmayı meşru bir hak bilen ve dahi varlığını çalışmaya borçlu olmak ile bağlantılandıran bir kavramdır (Kabaklı, 2006: 71).

Ersoy'un millet nosyonuna dair düşüncesi çalışma düsturu noktasında tahkim edilmiştir. Öte yandan şairin bütüncül düşüncesinde olduğu gibi millet hususunda da İslamiyet belirleyici bir öge olarak öne çıkar. Bu noktada ortak tarih ve vatan ile birlikte Ersoy'un millet kavrayışında başat undur dindir. Vatanın mukaddesliği İslami bir referans noktasıyken ortak tarihin de milletin birlik ve beraberliğindeki rolü büyüktür. Ortak tarih, ortak ülkü ekseninde geleceği de inşa eden bir harç işlevi görür (Saygın, 2017: 165-166).

Ne var ki Batı tipi milliyetçilikte “üstün ırk” söylemi, Ersoy'un şiddetle karşısında durduğu bir açıdır. Nitekim dini olarak da hiçbir ırka bir üstünlük atfetmeyen teolojik bir zemin, ırk söylemine verili haliyle izin vermez. Ersoy, Fransız Devrimi'nin şiarları olan “özgürlük, eşitlik, kardeşlik” sloganlarını bir süre sonra çıkarlara hasredilmiş milliyetçilik formuna dönüşmesi açısından eleştirir. Tam da bu noktada Fransız Devrimi'ne yöneltilen eleştiriler, garbiyatçılık ile eklemlenmektedir. Öyle ki Ersoy'a göre devrim, etnik milliyetçiliğin ve Fransız emperyalizminin Doğu coğrafyasında hızla yayılmasına neden olmuştur. İslamiyet'in millet anlayışı aşınmış, etnisite vurgulu milliyetçilik konsepti İslam coğrafyasını parçalara ayırmıştır (Aktaran Saygın, 2017: 168). Böylece Batı kaynaklı bu nosyon, Doğu üzerinde siyasal, ekonomik, ideolojik bir yönetme aracı haline gelerek hegemonik bir işlev gören bir ‘melanet’e dönüşmüştür.

Şengüler'e göre de Ersoy'un Fransız Devrimi'nin üç büyük mottosuna karşıt tutumunun kökeninde, “özgürlük”, “eşitlik” ve “kardeşlik” şiarının dinsel hüviyetten bağımsız olması gelmektedir (Şengüler, 2000: 264). Dinî temelden yoksun bir tür “çıkarlar kardeşliği” ne indirgenmiş ahlâksız-emperyalist Batı tipi kardeşlik sloganının İslam milletleri açısından bir kıymet-i harbiyesi yoktur.

Batılıların da dahil olduğu ve tüm insanlığı kuşatan “kardeşlik” bağı söz konusu değildir (Şengüler, 2000: 263).

İnancın ortak kestiğı bir topluluğun ancak bir millet olduğunu ifade eden Ersoy’a göre bu anlamda Batı milliyetçiliğı dışlayıcı, İslam milliyetçiliğı ise bütünleştiricidir İslam milletleri hilafet makamı yörüngesinde bütünleşik durumdadırlar ve çıkar ilişkisi bu tür milliyetçilik tanımında yer almamaktadır (Saygın, 2017: 169; Ersoy, 2011: 473).

Ersoy düşüncesinde milliyetçilik ile din arasında kopmaz bir bağ kurulmasının temel sebeplerinden birisi de maddiyatçılık ile maneviyatçılık ikiliğidir. Saf çıkarların peşinde koşma şiarını öne süren Batı tipi milliyetçilik manevi eksiklik sebebiyle dünyayı sömürüye ve kana bulamaktayken, maddi araçların gelişiminden yoksun Doğu da eksik ve acz içerisinde kalmaktadır. Yapılması gereken ise dinin kurucu unsuru çerçevesinde sağlam bir maneviyata sahip olan Doğu’nun, Batı’nın maddi altyapısını aynı azimle kuşanmasıdır ki milliyetçiliğın de en sağlıklı türü söz konusu entegrasyon aracılığıyla sağlanacaktır (Şengüler, 2000: 246).

Akif’in “kavmiyetçilik” ve “tefrikacılık” eleştirileri de milliyetçilik bahsinde belirginleşmektedir. Diğer bir ifadeyle kavmiyetçilik ya da başka bir deyişle ırkçılık, İslam milletini bölüp parçalamak için ideolojik aparatlardan biri haline gelmiş Batılı bir konsepttir. Akif’in düşüncesinde aynı şekilde tefrikacılık (bölücülük, kutuplaşma) da fikir ayrılıkları üzerinden bilhassa aydın çevresini ve onlardan etkilenenleri tesiri altına almış bir “hastalık” olarak nitelendirilmektedir. Öyle ki tefrika bir millete girmedikten sonra toplu atan yürekleri top sindiremez (Saygın, 2017: 175; Ersoy, 2008: 184).

Son olarak Akif’in hayatında milliyetçilik düşüncesinin gelişimi hususunda tarihsel bir dönemlendirme yapmak gerektiğinin altı çizilmelidir. Nitekim önceleri milliyetçiliğın muarız konumunda olan veya vulgar bir tanımlama olarak ‘İslam milliyetçiliğı’ ile özdeşleşmiş Akif, özellikle Milli Mücadele döneminde milliyetçiliğe

daha sıcak bakmaya başlamış, yer yer ‘Türk milliyetçiliği’ne doğru tematik bir geçiş yapmıştır (Şengüler, 2000: 242-243). Pan-İslamist dönemi olarak da adlandırılabilir. “İslam milliyetçiliği” döneminde Ersoy, Ziya Gökalp’i ve ‘Turancı’ düşüncelerini eleştirmiştir. Bu dönemine dair Safahat’ta yer alan ‘Hâlâ mı Boğuşmak’ adlı şiiri dikkat çekicidir:

“Cemi'yyete bir fırka dedik, tefrika çıktı:

Sapasağlam iken milletin erkânını yıktı.

"Turan İli" namıyla bir efsâne edindik;

"Efsâne, fakat gâye! Deyip az mı didindik?

Kaç yurda veda etmedik artık bu uğurda?

Elverdi gidenler, acıyın eldeki yurda!” (Ersoy, 2008:

447).

Sekülerizmi ve ulus kavramını dinle entegre edilmiş milliyetçilikten uzak tutan Ersoy, 1908 sonrasında yine din eksenli ve mukaddesatçı da olsa siyaset dairesinde rûstünü ispatlayan milliyetçi yaklaşımlara yakınlık duymaya başlamıştır (Şen, 2016: 252). Nurettin Topçu’ya (1998: 40-41) göre de Ersoy’un ‘Çanakale Şehitleri’ adlı şiiri din ile millet iradesinin eksiksiz bir birleşimidir.

Sonuç

Mehmet Akif Ersoy, Osmanlı’nın en kırılgan döneminde yaşamış bir aydın figürü olarak kendisini, uzun erimli ve emperyal güç dengelerinin mahsulü Doğu-Batı tartışmalarının tam ortasında bulmuştur. Çalışma boyunca Mehmet Akif Ersoy’un Doğu dünyası ile Batı dünyası arasındaki ilişkiler yumağında nasıl konumlandığı incelenmiştir. İlk bölümde garbiyatçılığı önsel olarak belirlemiş şarkiyatçılık kritiği genel hatlarıyla aktarılmış, ardından garbiyatçılığın şarkiyatçı argümanlar karşısındaki ve Doğu-Batı ikiliği bağlamındaki mahiyeti serimlenmiştir. İkinci bölümde Akif’in yaşamı ve görüşlerinin temel hatları sunulmuştur. Akif, Batı’yı sömürgeci, ahlâksız, vahşet dolu olarak nitelemektedir. Fakat Akif’i, Bruma ve Margaret’in garbiyatçılık analizinden bağışık tutan,

Akif'in düşüncelerinin Batı'ya duyduğu salt köktenci bir nefretle sınırlandırılmamasıdır. Akif, Batı'nın çıkar peşindeki yozlaşmış profilini şiirlerinde ustalıkla sunarken, ilim ve irfanda kat ettiği mesafeyi de sıkça vurgulamaktadır. Yine Batı dolayımıyla kendi toplumu ile kurduğu zihinsel ilişkide sıkça yakındığı cehalet, tembellik, kadercilik gibi geri kalma sebeplerini sıralarken, dinden uzaklaşmanın, âlimlerin pespayeliğinin ve modernleşmeyi, dinini ve kültürünü asimetrik kesecek biçimde algılayan aydın figürlerinin rolünü vurgulamaktadır. Öte yandan Doğu, medeniyetin sancaktarı olduğu kutlu günlere dönme ülküsünde maddi gelişkinliği sahil İslam'a dönüşle sentezleyerek başarabilecektir. Akif, ne Doğu'yu ne de Batı'yı özcü perspektiften kavramasa da Şevket Yavuz'un garbiyatçılık tanımına uygun biçimde stereotype haline gelmiş "ahlaksız Batı" söylemi Ersoy'da sıkça yer almaktadır. Ne var ki şair açısından medeniyetin de kendinden menkûl, tekil bir göstereni yoktur. Medeniyet, Doğu ve Batı arasındaki diyalektik hareket zincirinde tanımını bulur. Doğu'nun güçlü maneviyatı ile maharet eksikliği, Batı'nın gelişmiş araçları örnek alınarak ikame edilecektir. İşte söz konusu durum, Akif'i kesin bir tanımlama ile garbiyatçı pozisyonunda konumlandırmayı da zorlaştırır. Literatürde Akif'in garbiyatçılık ekseninde analizine dair tek detaylı çalışma, makale boyunca da yer yer referans gösterilen Alkım Saygın'ın daha sonra da kitaplaştırdığı "20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık (Oksidentalizm) Üzerine Bir İnceleme" adlı doktora tezidir. Ancak burada Saygın, her ne kadar incelikli ve her yönden hakkını teslim eden bir Akif portresi çizse de, "günün sonunda" şairi garbiyatçı eksene oturtmakta, Akif ile ilgili pasaj sona ererken net bir biçimde "Akif'in garbiyatçı söylemi" ifadesini kullanmaktadır (Saygın, 2015: 158). Oysa bu çalışma, Akif'e dair böylesi net bir tanımlamanın yapılamayacağını, daha gri bir Ersoy portresinin bizi karşıladığını ve son olarak şairin dört başı mamur Garbiyatçı bir söylem tertibatı ile değil, bir arayış ve çare hissiyatı ile yaşadığını ve ürettiğini tespit etmektedir.

Son olarak Akif'in milliyetçilik düşüncesinde de dini baskınlığın olduğu ilk dönem içerisinde İslamcı tonlarla mülhem bir millet kavrayışı sunulurken giderek Kurtuluş Savaşı yörüngesinde dini motiflere ulusal kurtuluşçu temanın dâhil olduğu görülmektedir. Yine de Akif'in milliyetçilik düşüncesinde mukaddesatçı içerik hiç mevzi kaybetmez. Söz konusu durum da Akif'i Garbiyatçı bir Osmanlı aydını yapmaktan alıkoyar. Öyle ki ulusçuluğu bir bela olarak anan da kendisidir, daha sonra ulusçuluğa Milli Mücadele ruhuyla ve muhafazakâr ton hep baskın kalmak koşuluyla katılan da kendisidir. Bu nokta-i nazardan bir kez daha şairde pragmatik, acil ihtiyaçlara dönük bir çırpınışın baskın olduğunu, Bruma ve Margalit'in tanımladığı türden bir tür düşünülmüş, düşünsel tutarlılığı çok yüksek kompleks bir Batı öfkesinin yer almadığını görürüz. Nihai olarak Mehmet Akif, garbiyatçı kritiğin düşünsel matrisinde keskin bir pozisyona oturtulamamaktadır. Onun özgün konumu, eleştirel düşünce dinamiğini durmaksızın devam ettirmesinden gelen ve sabitle(ştir)meyi olanaksız kılan isyancı şair kişiliğinden kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

- Ahıska, M. (2005). Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik. İstanbul: Metis Yayınları.
- Amjad, F. A. ve Ghamereddin B. (2016). Ontological and Epistemological Discourse of Cultural Identity: Making an Orientalist in V. S. Naipaul's Half a Life. Theory and Practice in Language Study, 6 (6): 1200-1206.
- Aydın, H. (2012). Mehmet Akif Ersoy'un Uygarlık İmgesi: Doğu'nun ve Batı'nın Eleştirisinden 'Medeniyet-i Fâzıla'ya. Kelam Araştırmaları, 10 (1): 45-80.
- Bakic-Hayden, M. (1995). Nesting Orientalism: The Case of Former Yugoslavia. Slavic Review, 54 (4): 917-931.
- Bulut, Y. (2012). Orientalism'in Ardından. Sosyoloji Dergisi, 3 (24): 1-57.
- Bruma, I. ve Margalit A. (2004). Occidentalism/ The West in The Eyes of Its Enemies. New York: The Penguin Press.
- Carrier, J. G. (1992). Occidentalism: The World Turned Upside-down. American Ethnologist, 19 (2): 195-212.
- Cevizci, A. (2013). 17. Yüzyıl Felsefesi. İstanbul: Say Yayınları.
- Coronil, F. (1996). Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. Cultural Antropology, 11 (1): 51-87.
- Dayanç, M. (2012). Safahat'tan Hareketle Mehmet Akif'in Zamanını ve Batı'yı Değerlendirishi. Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, (27), 131-152.
- Diñer, F. (2011). Veteriner Hekim Gözüyle Veteriner Hekim Mehmet Akif Ersoy Dosyası. Ankara: Türk Veteriner Hekimleri Birliğı Yayınevi.
- Düzdağ, M. E., (2000). Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar II. İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları.
- Edip, E. (2010). Mehmet Akif Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Ersoy, M. A. (2011). Düzyazılar-Makaleler, Tefsirler, Vaazlar. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Ersoy, M. A. (2008). Safahat. Ankara: Hece Yayınları.
- Findley, C. V. (1999). Ahmed Mithat Efendi Avrupa'da. (çev. A. Anadol), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Freud, S. (1975). Grup Psikolojisi. İstanbul: Bozok Yayınları.
- Hanefi, H. (2007). Oryantalizmden Oksidentalizme. (çev. H. Çapur), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları.

- Hobsbawm, E. (1999). İmparatorluklar Çağı. (çev. V. Aslan), Ankara: Dost Kitabevi.
- İz, F. ve Cevizci, A. (1988). Mehmet Akif Ersoy- Bir Biyografi. Erdem Dergisi, 4 (11): 325-338.
- Kabaklı, A. (2006). Mehmet Âkif. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2002). İçselleştirilmiş Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm. Doğu Batı Dergisi, (20), 153-181.
- Mani, L. ve Frankenberg, R. (2006). The Challenge of Orientalism, Economy and Society, 14 (2): 174-192.
- Mutman, M. (1993). Under the Sing of Orientalism: The West vs İslam. Cultural Critique, (23), 165-197.
- Ortaylı, İ. (1987). İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı. İstanbul: Hil Yayınları.
- Önder, A. S. (2007). Arap ve İran Entelektüellerinin Oksidentalizm Bağlamında Batıyı Ötekileştirmesi. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: Marmara Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Enstitüsü.
- Paksoy, H. (2017). Mehmet Akif Ersoy'un Safahat'ında İsyah Ahlakı. Turkish Studies, 12 (15): 525-544.
- Said, E. (1998). Oryantalizm. (çev. N. Uzel), İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- Saygın, A. (2015). 20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık (Oksidentalizm) Üzerine Bir İnceleme. (Yayımlanmış Doktora Tezi) Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Saygın, A. (2017). 20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık. İstanbul: Açılım Kitap.
- Şahin, H. (2006). Şark Meselesi Çerçevesinde Osmanlı-İngiliz İlişkilerine Genel Bir Bakış. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, (29), 213-237.
- Şen, H. (2016). Mehmed Akif Ersoy'un Düşüncelerinin Biyografik Analizi. Sosyoloji Dergisi. (34), 243-268.
- Şengüler, İ. H. (2000). Mehmed Akif Külliyyatı Cilt 10. İstanbul: Hak Yayıncılık.
- Topçu, N. (1998). Mehmed Akif (Bütün Eserleri 10). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yavuz, Ş. (2006). Takdirden Tahayyüle: Dinin Kadastrolaşması ve Varlığın Ötekileştirilmesi Bağlamında Oksidentalizmi Yeniden Düşünmek. Marife, 6 (3): 107-122.