
GARP MESELESİ: SON OSMANLI ve MISIR AYDINLARININ BATI MEDENİYETİ TASAVVURU



*Bedri Gencer**

ÖZET

Bu makalede XIX. asırda iki ana İslam geleneğini temsil eden Osmanlı ve Mısır aydınlarının Batı medeniyetini nasıl tasavvur ettikleri incelenmiştir. Batı medeniyetini, Osmanlı düşünürleri adalet değerince anlamlandırılan, meşrulaştırılan ideal İslamî düzenin madden geliştirildiği halde manen yozlaştırılmış bir kopyası olarak algılamak, Mısır düşünürleri *aklileştirmeyle* ezici bir güç kazanarak özgürlüklerini tehdit eder hale gelen insanlık tarihinde emsalsiz bir maddî medeniyet olarak gördüler. Batı medeniyetinin bilimsel-teknolojik ve endüstriyel gelişmenin ürünü maddî gücünü, meşruiyete dayalı âdil yönetimin eseri olarak gören Osmanlı aydınlarına karşılık Mısır düşünürleri, Avrupa'nın sosyal düzen başarısını, aklîyete dayalı maddî uygarlığın türevi olarak görüyordu. Batı medeniyetini meşruiyete dayalı düzen başarısı olarak tasavvurları uyarınca Osmanlıların Batı-tarzı kalkınma stratejisi, genelde *orijinalizm* anlayışına dayanıyordu. Buna karşılık Mısırlıların ilerleme stratejisi,

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü.
E-mail. bedrigencer@gmail.com

Batı'nın maddiyatı ile İslam'ın maneviyatı arasında *eklektisizm* veya sentez formülüne dayanıyordu.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Mısır, Batı medeniyeti, meşruiyet, akliyet.

GARP MESELESİ

Tarihin hızlandığı dönemlerde farklı kültürlerin karşılaşması tarzı, bir "etki/tepki" veya "amel/aksülamel" (*action/reaction*) diyalektiğince belirlenir. A. J. Toynbee (1992: 151-4; 1962: 167-87) "tahaddi ve karşılık" teziyle bunu dünya tarihine uygulamıştır. Bir kültür, ancak başkalarının pahasına yayılabilir ve saldırıya uğrayan kültürün mensupları tarafından bu kültürel saldırıya verilecek iki alternatif karşılık vardır. Toynbee tarafından *zealotizm* denen birinci tutum, kurbanların, bu kültürel saldırıya kendi kültürlerine her zamankinden daha sıkı bir şekilde sarılarak tepkisel bir şekilde karşılık vermesini belirtir. Ancak İslam dünyasındaki Vehhabî ve Mehdî hareketlerinde görüldüğü gibi, daha güçlü bir kültüre bu şekilde pasif bir karşılık vermek, başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. *Herodianizm* denen ikinci alternatif ise, yabancı kültürle bir şekilde uzlaşmaya yönelik aktif bir karşılıktır ki, tarihteki örnekler bu tarz karşılığın başarı şansının daha yüksek olduğunu göstermektedir. Batılı kültüre karşı toptan bir red gösteren XVIII. asırda Vehhabîlik ve XIX. asırda Mehdîlik gibi fundamentalistik hareketler, İslam dünyasının Arabistan ve Sudan gibi nisbeten ilkel bölgelerinde çıkmıştı. Bu bölgeler, geçmişte modern hayat ve düşünce tarzıyla herhangi bir etkileşim yaşamadıkları için Batılı kültürünü toptan ve pervasızca reddedebilmişlerdi. Oysa Osmanlı, Mısır, Suriye, Tunus, İran, Hindistan ve Rusya gibi Batılı hayat ve düşünce tarzıyla yoğun etkileşime girmiş medenileşmiş İslamî bölgeler, Batı'ya daha aktif ve sofistike bir karşılık vermek, İslam'ı yeniden yorumlayarak hesaplaşmak zorundaydı.

Batı'ya bu aktif karşılık ise, Osmanlı gibi Batı'nın saldırısına uğrayan büyük ülkelerin aydınlarınca benimsenen ve "Batı'ya karşı Batı için" olarak parolalaştırılan *misilleme*, "düşmana kendi silahlarıyla karşı koyma" fikrine dayanır. Yani Batı karşısında ayakta kalmanın yegâne etkin yolunun, ona karşı, kelimenin en geniş anlamıyla kendi silahlarıyla, Batı yapımı silah ve bombalar kadar Batılı kurum ve fikirleri benimseyerek savaşmaktan geçtiği fikri. *Misilleme* veya *mukabele-i bil-misil* düsturu (Heyd 1993: 37), İslam ve Osmanlı uleması tarafından Kur'ân'daki "i'dâd-ı kuv-

vet” ayetine¹ dayandırılıyordu. Ancak bu, aslında evrensel bir stratejik, pragmatik ilkeydi. Benzer şekilde “Batı’ya karşı Batı için” sloganıyla geniş bir açıdan Batı medeniyetinin tüm ürünlerinin misilleme yapılacak silahlar olarak algılanması, Osmanlı kadar tipik olarak XIX. yüzyılda Wei Yuan’ın formüle ettiği gibi Çinli, Japon ve Rus gibi imparatorluklarda da görülebilirdi (Lackner 2001: 99, Hacker 1977, Toynbee 1962: 99, 194–95, 239–54). Batılı değer sistemlerini tamamıyla benimseyen Asyalı ülkelerde yeni fikirlerden “Batılı”dan ziyade “modern” fikirler olarak bahsetme eğilimine dikkat çeken Keddie (1959) de modern Asya düşünce tarihinin bu perspektiften mukayeseli olarak incelenmesini önerir.

XIX. asırda Çinli, Japon, Rus ve Osmanlı gibi büyük toplulukların aydınlarının Batı medeniyetiyle hesaplaşması diyalektik bir seyir izledi. Batı medeniyetine karşı koymak için önce onu tanımak, sonra da bu tasavvur uyarınca yerli geleneği yeniden yorumlamak gerekiyordu. Batı medeniyetini tanıma yönelişi, misilleme mantığından kaynaklanıyordu. Kendine karşı kullanmak, misilleme yapmak için önce “Batı’nın silahı”nı, güç kaynaklarını iyice tanımaya ihtiyaç vardı. Zamanında Batı’nın Doğu’ya karşı tutumu da benzer şekilde oluşmuştu. XIX. asırda uluslararası politikada Batılı büyük güçler arasında “Avrupa’nın hasta adamı” Osmanlı İmparatorluğu’nun mirasının paylaşılması planlarını ifade eden “Şark Meselesi”, yaygın yorumlara göre Napoleon’un 1798’teki Mısır seferiyle başlamıştı (Ze’evi 2004, Brown 1984). Filoloji-temelli oryantalizm disiplini tarafından “doğululaştırma” (*orientalizing*) Napoleon’un bu medenileştirme (*civilizing*) seferine takaddüm etmişti. “Doğulu” ötekileştirilmek suretiyle Batı’nın yeni Sezar’ı Napoleon tarafından fethedilme/medenileştirilmeye hazır hale getirilmişti. Hatta onun Mısır seferine refakat eden Silvestre de Sacy gibi oryantalistler sayesinde “doğululaştırma” ile “medenileştirme” elele yürümüşü.

Bu oryantalizme tepki oksidentalizme; “Şark Meselesi”, “Garp Meselesi”ne yol açacaktı. XIX. asırda gücünün zirvesine çıkarak Doğulu ülkelerin tarihini hızlandıran Batı medeniyeti, bir mesele olarak kendisini Doğulu aydınlara dayattı. Ancak yakından bakıldığında Batı ile Doğu’nun karşılıklı ötekileştirmeleri, oryantalizm ile oksidentalizm arasında kritik bir fark görülecekti. 1500 yılından başlatılabilecek erken modern çağda Ba-

¹ “Siz de onlara karşı gücünüzün yettiği her kuvvetten ve cihad için beslenen atlardan hazırlık yapın; bununla hem Allah düşmanlarınızı korkutursunuz, hem sizin düşmanınızı, hem de onlardan başka diğerlerini ki onları siz bilmezsiniz; Allah bilir ve Allah yolunda her ne sarf ederseniz, karşılığı size tamamen ödenir ve hiç haksızlığa uğramazsınız” (Enfâl/60).

tı da gerek seyahatler, gerekse bilimsel araştırmalar yoluyla aslında Doğunun kültürel gücünün sırrını keşif amacıyla yola çıkmıştı. “Oryantal” kelimesi, “Doğusal”, yani geniş açıdan “Doğulu kültür” anlamına geliyordu. Ancak zamanla bu kültürel farklılıkların filolojik oryantalizm yoluyla özelleştirilmesi, “Doğusal” a (*Oriental*) bağlı olarak “Doğulu” nun (*Easterner*) da radikal olarak ötekileştirilmesine yol açtı (Said 1978). Teodisi probleminden dolayı Hıristiyanlığa da sirayet eden, nihaî zafer yolunda “melek/şeytan” arasında olduğu gibi ölümcül bir kutuplaşma öngören eskatolojik, Maniheizk zihniyetçe Doğulu, sadece Batılıdan farklı değil, ona iflah olmaz düşman olarak konumlandırıldı.

Doğu’nun Batıyı ötekileştirmesi böyle olmadı. Zira genel olarak geleneksel dünya görüşüne mensup Doğulu topluluklar, teodisi problemine yabancı olduğu gibi karşısında acilen güçlerini toparlamak için Batı medeniyetinin objektif yönlerinden yararlanmak zorundaydı. Bu yüzden Doğulu aydınlar, genelde “rakip” ile ona güç sağlayan “silahları” veya “Batılı” ile “Batı”, dahası “Batılı” ile “modern”i ayırt etmekle temayüz etti. Sömürge-sonrası paradigmaya bağlı olarak Buruma ve Margalit (2004) tarafından Edward Said’in *oryantalizm* teriminin ters çevrilmesiyle icat edilen *oksidantalizm* terimi, benzer bütün terimler gibi analitik bir inşadan çok Batıya karşı tutumların bir soyutlamasını ifade eder. Bu çalışmanın başlığına yansdığı gibi *oksidantalizm*, doğrudan sömürgecilik mağduru toplulukların Batı’ya karşı hasmane yönelişlerini ifade etmek üzere kullanıldığından XIX. asırdaki büyük Doğulu ülkelerin aydınlarının Batıya karşı aktif ve kompleks tutumlarını açıklamaya yetmez.

Buna karşılık Buruma ve Margalit (2004) tarafından terimin bu olumsuz kullanılışından ayrılan Alastair Bonnett (2004), Ziya Gökalp dâhil birtakım Doğulu aydınlara atıfla gösterdiği gibi, büyük ölçüde Batılı-olmayanların icadı olan gerek *oksidantalizm*, gerekse de *Batı* kavramlarının, bazen son derece olumlu tazammunlarla Batı’dan ayrı yerli modernlik gelenekleri geliştirmek için kullanıldığını belirtir. Batı medeniyetinin tasavvuru bakımından Kireççi (2007)’nin Mısırlı Tahtâvî ve Taha Hüseyin ile Türk Ziya Gökalp’i mukayeseyi konu alan çalışması dikkate değerdir. Ayrıca Avrupa-içi ötekileştirmeleri dikkate almaksızın Batı’yı Hıristiyan, Doğu’yu da Hıristiyan-olmayan coğrafya ile özdeş saymak da yanlıştı. Jackson (2006)’ın çalışmasının gösterdiği gibi “Kilise’nin büyük kızı” Fransa ile özdeşleştirilebilecek Avrupa’nın ötekisi olarak Almanya da İkinci Dünya Savaşı sonrasında olduğu gibi kimliğini Batı’ya karşı yeniden kurmaya yönelmiştir.

Çin, Japon ve Rus gibi topluluklara nisbetle XIX. asır Müslüman aydınlarının Batı medeniyeti tasavvuru hakkında henüz yeterince araştırma yapılmış değildir. Dahası anakronik bir şekilde sömürge-sonrası paradigmalara uyarınca Mısır'ın merkeze geçirildiği bu çalışmalar, İslam dünyasındaki ana kültürel geleneklere göre Müslüman aydınların Batı medeniyeti tasavvurlarını tasnif ve tahlilde de aciz kalır. Anakronik, zira XIX. asır İslam dünyasının lideri, Osmanlı İmparatorluğu'dur.

MEŞRUIYETE KARŞI AKLIYET

XIX. asır Müslüman aydınları tarafından İslam'ın yeniden yorumlanması tarzı, onların Batı medeniyetini tasavvur tarzlarına, bu ise söz konusu medeniyetin tehdidini algılama tarzlarına, diğer bir deyişle algıladıkları tehdidin türüne, bu da mensup oldukları toplulukların tarihî deneyimle geliştirdikleri İslam yorumlarına, yerli geleneklere göre değişecektir. Bu yüzden İslam düşüncesindeki süreklilik çizgisinden kopuş noktalarını görmenin en iyi yolu, bu tutumları, Osmanlı ile Mısır düşünürlerince temsil edilen "gelenek/modernlik" düalizminde iki ideal tip haline getirerek karşılaştırmaktır. Çağdaş İslam düşüncesi, bu geçmiş iki ana ideolojileşme örüntüsü tarafından belirlenmiştir. Bu ikili mukayeseli perspektif, modern-öncesi İslam dünyasındaki iki temel deneyim merkezine, Osmanlı ile Arap ve İran dünyalarını kapsayan Osmanlı-dışı dünyaya tekabül eden "merkez/çevre" şemasına uymaktadır.

Din/gelenek veya tekst/kontekst düalizmine göre XIX. asır Müslüman aydınlarının Batı'ya karşı tutumlarında ortaklık kadar farklılık da gözlemlemek mümkündür. Doğal olarak "tekst"e bağlı Müslüman aydınlar, Kur'an'a atfla krizi teşhis etseler de hermenötik terimleriyle ondan sonra devreye giren farklı kontekst veya *tedeyyün* dediğimiz geleneklere göre ayetlere getirdikleri yorumlar oldukça değişiyordu. XIX. asırda hemen bütün Müslüman aydınların krizi teşhis ve tedavi tarzlarının temelinde iki ayete dayandığını gözlemlemek mümkündür. Onlar, Müslümanların Batı karşısında zayıflama sürecinin yanlış bir ahlakî tercihle başladığı teşhislerini genelde "tağyîr-i enfüs" âyetine² dayandırdılar. "İ'dâd-ı kuvvet" âyeti³ ise onlara göre krizden çıkış, tedavi yolunu bildiriyordu. Teşhis

² "... muhakkak Allah bir kavme verdiği (nimeti)ni, onlar nefislerindekiğini değiştirenceye kadar değiştirmez. Allah bir kavme kötülük isteyince de onu giderme çaresi bulunamaz" (Ra'd/11).

³ "Siz de onlara karşı gücünüzün yettiği her kuvvetten ve cihad için beslenen atlardan hazırlık yapın; bununla hem Allah düşmanlarınızı korkutursunuz, hem sizin düşmanınızı, hem de onlardan başka diğerlerini ki onları siz bilmezsiniz; Allah bilir ve Allah yolunda her ne sarf ederseniz, karşılığı size tamamen ödenir ve hiç haksızlığa uğramazsınız" (Enfâl/60).

ve tedavi için bu aynı ayetlere atıf yapılsa da bunlara Osmanlı ve Mısırlı aydınlarca verilecek anlamlar hayli değişecekti.

Osmanlı gibi Mısırlı aydınların krizin tedavisi için savundukları program da özünde Batı medeniyetine kendi silahlarıyla karşı koyulmasını ön-gören evrensel *misilleme* düsturuna dayanıyordu. Osmanlı uleması gibi Muhammed Abduh da “i’dâd-ı kuvvet” ayetinden “onların İslam’a karşı savaş için kullandıkları aynı silahlarla kâfirlerle savaşılması gerektiği” ilkesini çıkarır (Adams 1968: 130). Ancak buradaki ana mesele, “hangi silahlar”ın kullanılacağını tayin için kendilerini “hangi Batı’nın nasıl tehdit ettiği” sorusunun cevabının bulunmasıydı. Batı medeniyetinin, tarihî deneyimlerine göre Osmanlı aydınlarını “adalet”, Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh’un şahsında İranlı-Şii ve Arap-Sünnî aydınları ise “hürriyet” kaygısına sevk ettiğini belirlemiştik (Gencer 2008). Onların Batı medeniyeti tasavvuru, bu baskın kaygılar tarafından belirlendi.

Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin Batı medeniyetini tasavvur tarzlarının gereğince karşılaştırılması için öncelikle *meşruiyet* ile *akliyet* kavramlarını tanımlamaya ihtiyaç vardır. Max Weber’in Batılı modernliği karakterize ettiği *akliyet* (*rationality*) kavramı, Batı’da dünyanın büyüünün bozulmasıyla ortaya çıkan meşruiyet krizini telafi arayışından doğdu; ancak meşruiyetin kaybolduğu modern dünyada akliyetin anlamı da bulandı. Ünlü Weber uzmanı Kalberg (1980), “pratik, teorik, özsel ve şekli” olmak üzere Weber’in çalışmalarında geliştirdiği dört *akliyet* tipini ayırt etmektedir. Bizim burada ele alacağımız, aslında *meşruiyet* ile *akliyet* düalizmine tekabül eden son iki akliyet tipidir.

Weber’in geleneksel ve modern eylemleri anlamlandırma tarzlarının her ikisini de modern *akliyet* kavramıyla tanımlayarak karşılaştırması tabiatıyla karışıklığa yol açmıştır. Meşruiyet, “beşerî pratiğin, metafiziksel karakterinden dolayı rasyonel ve deneysel araştırmanın ötesinde kalan, din tarafından getirilen değer ve hükümler manzumesine uygunluğu” anlamına gelmektedir. Şu halde onun *değer-akliyeti* dediği şey, aslında *meşruiyet*, *araç-akliyeti* ise *atlı süvari* türünden fazlalıklı bir ifade olarak münhasıran *akliyet* anlamına gelmekte, bu durumda *değer-akliyeti/amaç-akliyeti* ayırımı aslında *meşruiyet/akliyet* ayırımına tekabül etmektedir.

Osmanlı ve Mısırlı düşünürlerin Batı medeniyetini tanımlama tarzlarını karşılaştırmak için *meşruiyet/akliyet* kavramlarını aydınlattıktan sonra bizzat *medeniyet* kavramını nasıl algıladıklarına bakmakta fayda vardır. Çünkü bizzat *medeniyet* kavramına bakışları, onların Batı medeniyetini *meşruiyet* ile mi, *akliyet* ile mi karakterize ettiklerine de delalet eder. Batı’ya

nisbetle *deskriptif* bir anlama sahip olan *medeniyet*, XIX. asırda mutlak olarak kullanıldığında artık *normatif* bir anlam ifade eder olmuştu. Tasvirî anlamda medeniyetin algılaması, tabiatıyla normatif anlamda medeniyet tasavvuru tarafından belirlenecekti.

Geleneksel dünyada kimlikler, “Müslüman/kâfir” gibi katı bir inanç ayırımına dayanıyor, Doğu da Batı da İslam ve Hıristiyanlık gibi evrensel dinlerini karşı tarafa dayatmaya çalışıyordu. İslam dünyası da uzun süre Batı’yı bu inanç ayırımı açısından, kâfir Frenkler olarak görerek Hıristiyanlığın rengini taşıyan her şeyi reddetti. İslam dünyası, Batı’da sekülerleşme sürecinin kritik aşamalarını teşkil eden XV. asırda Rönesans, XVI. asırda Reformasyon, XVII. asırda Bilim, XVIII. asırda Aydınlanma hareketlerine temelde Hıristiyanlığa karşı önyargıdan dolayı kayıtsız kalmıştı. Ancak bu dönüşümün zirveye çıktığı XIX. asır İdeoloji çağında durum değişti. Batı, artık tamamıyla dönüştürerek seküler-evrensel kılığa soktuğu dinini Doğu’ya dayatabilecek güce erişmişti. Napoleon, Mısır’a hem medeniyet, hem de bunun dayandığı ideolojiyi yaymak için gelmişti.

Doğal olarak önce somut olduğu için, kısaca “Batılı hayat tarzı” diyebileceğimiz Batı medeniyeti Doğululara cazip geldi. Napoleon, Mısır’a bu medeniyetten ancak bir nebze getirmiş, daha sonra bundan etkilenen Müslüman aydınlar bizzat yerinde bu “medeniyetin nimetleri”ni gözlemlemeye başlamışlardı. Osmanlı dünyasına *civilisation*, Frankofon Tanzimat Paşası Mustafa Reşid’in Paris’ten gönderdiği resmî yazılarıyla geçmiştir. Paşa, tabiatıyla Türkçe karşılığını bulamadığı bu modern kelimeyi dilimize *terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât* gibi hem geleneksel, hem de modern anlamlarını bir arada kullanarak aktarır. Daha sonra da bu dilimize *medeniyet* olarak yerleşir. Hâlbuki bu, kavramın orijinali *civility*’nin karşılığıdır; *civilisation*’un esas kelime karşılığı *temeddün*’dür. Nitekim Cevdet Paşa, bu iki kelimeyi de kullanır (Göçek 1996: 117–137).

Medeniyet kavramının Avrupa’da giderek artan tedavülüyle entelektüel söyleme hâkimiyeti (Boer 2005), modern dünyanın tam doğuşunu haber verdi. Katolik Batı, aslında tarihteki medeniyetler gibi tarihî, *deskriptif* anlam taşıyan medeniyetine gücüyle *normatif* bir anlam kazandırmış, medeniyet “olgu”sunu “ideal”e dönüştürmüş, geleneksel “hak/batıl din” ayırımının yerine “Batı/Doğu medeniyeti” ayırımını geçirmişti. Medeniyet, böylece Batı-dışı toplumlar için bir standart, norm ve ideal haline gelmişti. Tek başına, artikelle kullanıldığında “din” ile “hak din” kastedildiği gibi, aslında Batı ürünü, tikel “medeniyet” ile de “hak, evrensel medeniyet” kastedilir hale gelmişti. Ya medeniyetten yana veya karşısında olmak dı-

şında nötrallite gibi üçüncü bir alternatif yoktu hâkim imaja göre. Nitekim seküler Yeni Osmanlı aydını Şinasî'nin Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşid Paşa'yı "medeniyet peygamberi" olarak görmesi, medeniyeti, insanlığın yeni, evrensel, seküler dinî olarak algıladığını açıkça gösterir.⁴

MEŞRULAŞTIRMA BAŞARISI OLARAK BATI MEDENİYETİ

"Terakki" ve "Medeniyet" başlıklı yazıları, Namık Kemal (2005: 212, 358)'in gerek medeniyet, gerekse de Batı medeniyeti hakkındaki tasavvurunun net olarak yansıtır. Kemal, "Medeniyet" başlıklı yazısının başında Avrupa ile kültürel etkileşim sayesinde Osmanlı diline giren *medeniyet* kelimesinin oturmadığından dolayı pejoratif bir anlam kazandığını belirtir. Ona göre sosyolojik açıdan medeniyet, Aristo'nun ünlü tarifinde olduğu gibi karakteri itibarıyla insanın "toplu yaşayışı" anlamına gelir. Ancak politik açıdan çoğu kez "terakki" ile eşanlamlı kullandığı medeniyet, Kemal için tek kelimeyle "asayişte kemal" anlamına gelir. Kemal, muhtemelen "huzur ve barış" gibi daha zengin çağrışımlara sahip olduğu için Arapça *nizam* yerine Farsça *asayiş* kelimesini kullanır; "asayişte kemal" tabiri ise "mükemmel düzen" anlamına gelir. Ona göre bu kadar karmaşık bir dünyada *asayiş* kelimesinin anlamını tam olarak tespit mümkün değildir. Ancak onun için teknolojik ve ekonomik gelişmenin insanlara sağladığı maddî nimetler, gerçek asayiş, medeniyeti sağlamaya yeterli değildir. Nitekim o, Londra'da gözlediği örnek medeniyetin tasvirine, adalet ile karakterize ettiği yönetimin merkezi parlamentodan başlar.

Şu halde Osmanlı aydınlarına göre Batı medeniyeti, adil yönetim ve *meşruiyet*'e dayalı bir sosyal düzenleme başarısını simgeliyordu. Meşruiyetin ürünü *nizam* (düzen, order), Osmanlı'yı da içeren geleneksel dünyagörüşünün dayandığı anahtar kavramdı; nihaî hedef, göksel, kozmik düzenin yersel beşerî düzene, kozmosun nomosa yansıtılması, *meşrulaştırma* ile beşerî eylemlerin anlam bulacağı bir düzen-kuruluşuydu. III. Selim'in reform döneminin "nizam-ı cedid", II. Mahmud'unkinin ise aynı kökten gelen "Tanzimat" kelimesiyle adlandırılması bu espriyi gösteriyordu. Batı'da Roma İmparatorluğunun yıkılışından beri süren düzen arayışı, özellikle Fransız Devrimi'nden sonra daha da aciliyet kazanmıştı. Geleneksel "mekanik dayanışma" kavramına karşı geliştirdiği "organik da-

⁴ Şinasî (2005: 7-17), adeta Hz. Peygamber için yazılan naatlara nazire yaparcasına Reşid Paşa'ya yazdığı kasidelerde, onu "fahri cihan-ı medeniyet", "medeniyet resulü", ahidini, "vakt-i saadet" gibi deyimlerle nitelendirir, peygamberler gibi "devleti ihya" için "meb'asine", yani Allah tarafından gönderildiğini anlatır, dahası sadece Allah için kullanılan "zât-ı azimü's-şân" gibi ifadelerle tabir caizse onu putlaştırır.

yanışma" kavramıyla Durkheim, *anomi* gibi yan etkilerine rağmen Batı medeniyetinin organizasyon, düzen-kurma becerisini dile getirmişti. Belki de kendi döneminde bütün İslam dünyasında sadece Ziya Gökalp (1973: 245-6), Durkheim'dan ilhamla "Avrupa medeniyetinin temeli işbölümüdür" diyerek Osmanlı aydınları tarafından Batı medeniyetinin tasavvur tarzını en net ifade etmişti.

Osmanlı aydınlarına göre adil yönetim, *meşruiyet* başarısı olarak Batı medeniyeti, Protestanlık ile başlayan zihniyet dönüşümünün eseri idi. Onlara göre Batı medeniyetinin bilimsel-teknolojik ve endüstriyel gelişmenin ürünü maddî gücü, bu adil sosyal organizasyonun türeviydi. Bu anlayış, Namık Kemal ile Yeni Osmanlıların da ilham kaynağını oluşturan Tunuslu Hayreddin'de en net ifadesini bulur. Kemal (1327: 219-20)'e göre "Bize lazım olan icrâ-yı adalettir, adalet, bi't-tab' kuvveti istihsâl eder." Ali Süavi de onu izleyerek "Elbette nerede adalet varsa orada mamuriyet olur" (Kaplan 1974: 2/577) der.

Tunuslu Hayreddin (1986: 98)'e göre Avrupa, bilim ve teknolojiadaki bu atılımı, siyasî adalete dayalı bir beşerî düzenleme ve tarım ve ekonomi bilimiyle yeraltı ve yerüstü kaynaklarını işleyerek servete dönüştürme yollarını kolaylaştırmayla sağlamıştır. Dünyadan el-etek çekmeyi öngören Katolik Hıristiyanlığın aksine Avrupalılar, ona göre, dünya hayatını olumlayan dinamik, -Protestan- anlayış sayesinde ilerleyebilmişlerdir. Bu bakımdan Ahmed Cevdet ve Namık Kemal (2005: 212) gibi Osmanlı düşünürleri, Batılı medeniyetin modeli olarak İngiltere'yi, özelde Londra'yı görüyordu. İngiltere'nin Calvinistik zihniyetten mülhem tarihî gelişim seyri de Osmanlı düşünürlerinin medeniyetin manevî ve maddî boyutları arasında öngördükleri bu nedensel ilişkiyi örneklendiriyordu.⁵

Osmanlı'da değişimin mimarları, temelde Protestan Avrupa'yı gözleyerek bu sonuca ulaşmışlardı. III. Selim zamanında Ebubekir Râtib ile Tanzimat'ın bir numaralı teorisyeni Sadık Rifat Viyana, hareketin mimarı Mustafa Reşid, Londra büyükelçisi idiler. Gülhane Hattı'nın ilanından yaklaşık bir buçuk yıl önce 1837'de Viyana'ya elçi olarak gönderilen Sadık Rifat, Londra büyükelçisi Mustafa Reşid'e Viyana'dan, Osmanlı İmparatorluğu'nda yapılacak reformlarla ilgili geniş teklifleri ihtiva eden bir seri mektup göndermeye başladı. Bu mektuplarda geliştirilen fikirler ve daha sonraki Gülhane Fermanında ilan edilen prensiplerle, Reşid'in kendi 1841 tarihli Avusturya reform projesi ve Tanzimat'ın ilk yıllarında imparator-

⁵ Kalkınmadaki bu sebep-sonuç ilişkisi hakkında Namık Kemal (2005: 48-9)'in yorumu.

lukta uygulamaya koyulan fiilî reformlar arasında belli bir paralellik vardır (Mardin 1996: 200).

Düzen modeli Batı tasvirini en net III. Selim tarafından Sistova Barışından sonra Habsburglarla bozulan ilişkileri düzeltmek ve aynı zamanda modern Avrupa düzenini rapor etmek üzere 1791 Eylül'ünde Viyana'ya olağanüstü elçi gönderilen Ebubekir Râtib Efendi'nin yazdığı Büyük Lâ-yiha'da buluruz.⁶ Mayıs 1792'de yurda dönen Râtib Efendi'nin sekiz aylık Viyana seyahatinde yaptığı gözlemin ürünü kapsamlı sefaretname, III. Selim'in reform programına kılavuzluk etmiştir. S. Shaw (1971: 98)'ın da belirttiği gibi Ebubekir Râtib'in layihası, Batı'da geliştirilen yeni sosyo-ekonomik ve askerî düzenle kısa süreli bir doğrudan temasın bile geleneksel Osmanlı vizyonunu ne kadar değiştirebileceğini gösteriyordu. Burada sosyolojik bir gözle dikkatli bir gözlem yapan Râtib Efendi, Avusturyalı sosyo-politik yapının karakteristik noktalarını belirtmeye çalışmıştır.

Râtib Efendi'nin adını koymadan anlattığı hürriyet, modern liberalizmin anlayışından ziyade, ileride göreceğimiz Namık Kemal ve Ahmed Cevdet'te de karşımıza çıkan, düzen ile anlamdaş sayılan adalette temellenen, geleneksel hürriyet anlayışını yansıtır. Sefir, döneme adını veren "Nizâm-ı Cedid" (Yeni Düzen) kavramını ilk kez, Avusturya'daki idarî ve sosyal yapıyı anlatmak için kullanmıştır.⁷ Takdirle anlattığı nizam, Osmanlı'nın bir zamanlar sahip olup da kaybettiği nizamdır; ancak bunu "cedid" kılan bir unsur vardır: sekülerleşme.⁸ Bir düşünürden çok dikkatli bir gözlemci sıfatıyla gördüklerini aktaran sefir için, Avrupa'nın takdire şayan bu düzen başarısıyla sekülerizm arasındaki çelişkiyi açıklamak imkânsızdır. Bu çelişki benzer şekilde Mısırlı Tahtâvî gibi erken muhafazakâr gözlemcileri de şaşırtacaktı (Newman 2004: 87–90).

Bu çelişkinin açıklaması daha sonra giderek hızlanan modernleşme sürecinde Avrupa ile hesaplaşma gereği duyan düşünörlere kalacaktır. "Misilleme" olarak da adlandırılan meşruiyete dayalı Batılı düzeni model alma tutumu, daha sonra Osmanlı'da "orijinalcilik" olarak adlandırılabilir bir anlayışla meşrulaştırılmaya başlayacaktır. Bu anlayış, Avrupa'nın düzen-kurma/sekülerleşme çelişkisini açıklarken aynı zamanda ona misillemeyi

⁶ Findley 1995, Shaw 1971: 90. Sema Arıkan, Ebubekir Râtib Efendi'nin Büyük Layihası hakkında, 1996 yılında Kemal Beydilli'nin nezaretinde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde bir doktora tezi hazırlamıştır.

⁷ Ancak Karal (1946: 34)'ın dikkat çektiği gibi Râtib Efendi, "nizam-ı ceditten münhasıran askerî yeniliği anlamaktadır.

⁸ Karal, agm, 588.

meşrulaştırmaya da yarayacaktır. Normalde Batı'ya misilleme tutumu, Hz. Peygamber'in "Kim bir kavme benzerse ondan olur" anlamındaki hadisi (Müttakî 2004: IX/6) uyarınca muhafazakâr ulema tarafından Batı'yı taklit ve bid'at ithamıyla karşılaşılabilecekti. Oysa *misilleme*, *Batılulaşmanın* arkasında yatan *özenti* (*emulation*) veya *taklit* (*mimesis*) gibi pasif bir anlayıştan çok büyük topluluklar için *orijinalcilik* denebilecek aktif bir anlayışa dayanıyordu. Örneğin Şeyhülislam Es'ad Efendi'ye göre Osmanlı'nın hükümet görevlilerine sabit maaş ödenmesi gibi görünüşte Batı'dan aldığı uygulamaları Batı aslında fıkihtan, yani Müslümanlardan almıştı (Heyd 1993: 38). Buna göre misilleme mantığıyla Batılı kurum ve pratiklerin taklidi, aslında orijinal modelin geri alınması anlamına geliyordu.

Orijinalizm denebilecek bu aktif anlayışı rekabet halindeki bütün büyük topluluklarda görmek mümkündü. Örneğin Avrupa'da Ortaçağların ünlü Katolik propagandisti Philippe de Mézière (1327–1407) daha henüz Osmanlı imparatorluk katına yükselmediği halde Türklerin *fütüvvet* (*chivalry*) gibi orijinal Hıristiyan değerlere sarılarak güçlendiğini söyleyerek Hıristiyan dindaşlarını ihmal ettikleri bu değerlere sahip çıkmaya çağırıyordu (Petkov 1997: 266). Tarihin cilvesi, şimdi durum tersine dönmüştü. Rifâ'a Tahtâvî ve Namık Kemal gibi birçok XIX. asır Müslüman aydını, Müslümanları seferber etmek için benzer argümanı kullanacaktı (Newman 2004: 88). Kemal'e göre Avrupa medeniyeti, İslam dünyasında icat edildikten sonra Avrupalılar tarafından geliştirilen birçok müesseseyi ihtiva ediyordu (Mardin 1996: 356). Bu bakımdan, ona göre, Batı medeniyetinin üstünlüğü izafî ve geçiciydi: "İstikbalimiz emindir, çünkü bir zamandan beri ve bir dereceye kadar medeniyet âleminde saltanat sürmeğe başladığı görülmekte olan muvâzene-i devliye efkârının mâye-i hayatı, buranın istiklâlidir" (Namık Kemal 1327: 129). Buna göre Batı'nın kabahati, Osmanlı zihniyetince adalet ile özdeş sayılan bu nizam başarısını kötüye kullanmaktı. İslam dünyasının yapması gereken de özüne dönerek kaybettiği düzene tekrar kavuşmaktı.

Tüm belli başlı geleneksel topluluklarda, tarihî olarak *tedeyyün* denen dinî düşünüş ve yaşayışın kıvamına eriştiği bir "altın çağ" tasavvuru bulmak mümkündü; bu, *tedeyyün*'ün ideal modelini oluşturuyordu. Dolayısıyla "yozlaşma" olarak adlandırılan bu ideal modelden uzaklaşma, seçkinleri, doğrudan din yerine beşerî irade ve uygulamayı sorgulayarak tekrar bu ideal modele dönüş arayışına sevk etmiştir. Koçi Bey'den itibaren Osmanlı seçkinleri, hep problemi uygulamada görmüş, bunalımın, başlarda kendilerinin mutluluğunu sağlayan kânunların zamanla uygulanmasında gösterilen kusurlardan kaynaklandığını düşünmüşlerdir. Osmanlı ve İslam dünyasında modernleşmeyi başlatan Tanzimat fermanı, bu gelenek-

sel restorasyon eğiliminin zirvesi sayılabilir. Adaletnameler silsilesinin sonuncusu sayılabilecek Tanzimat Fermanı'nın temel mesajı, Yeni Osmanlıların da belirttiği gibi, bunalımın çözümü için "şeriatın daha iyi uygulanması" gerektirir (Sungu 1940: 801, 807). Ferman, özünde, Osmanlı'nın aslında kendisine ait düsturları daha iyi hayata geçiren bir ülke olarak Avrupa'yı model alma projesi şeklinde okunabilir.

"Hasta Adam" başlıklı yazısında Namık Kemal (1327: 97, 100) hastalığın temel sebebi olarak, her hususta, ricalde, malda, askerde azlığı görür ki bunun da kaynağı yönetim usulüdür. Tanzimat ile meşrutiyete değil, tam aksine bürokratik istibdada giden bir süreç başlamıştır. İletin kaynağı, halkı takmayan, kânuna ve hakka uymayan mutlak ve keyfi yönetimdir. O, daha sonra klasik dönem Osmanlı yöneticilerinin şeriat ve adalete riayet hususundaki titizlik ve duyarlıklarından örnekler verir. "İşte vaktiyle bir küçük aşiretten bir hilafet-i kübra teşkil eden ve sademât-ı celâdetiyle dünyayı titreten Devlet-i 'Aliye'nin zaman-ı ikbali bu imiş." Oysa şimdi, her şey, yasama, yürütme, yargı, Babîâli'den ibaret olmuş, ahaliyi takan, meşruiyet endişesi taşıyan yok. Padişah aciz, devlet baba, halkına karşı zâlim haline gelmiş. Peki, çare ne? "Tafsilat-ı meşruhadan anlaşılır ki, halkın eski hürriyeti ve şer'in evvelki hükümeti her ne vakit iade olunursa, devlet o vakit illetten kurtulur." Kemal'in fazla basit gibi görünen restorasyona dayalı bu reçetesi, dinamik Osmanlı İslam yorumuna dayalı politik zihniyetin tipik ifadesidir.

Restorasyon, Kemal gibi Osmanlı aydınlarının entelektüel reçetelerinin ana-temasını oluştururken, ilerleme de restorasyonun stratejik ilkesini oluşturdu. Romantisistik, Protestan Aydınlanmanın ürünü ilerleme kavramı, civilisation gibi hem varılacak hedefi, hem de bu hedefe ulaşma, ancak ondan farklı olarak geçmiş "ilkel çağ" a dönüş sürecini anlatıyordu. Kemal de gelecek Genç Türkler kuşağından farklı olarak "terakki" ile bir taraftan Osmanlı altın çağında somutlaşan "asayiş" anlamında medeniyeti, diğer taraftan bu kaybolmuş düzene tekrar kavuşma sürecini kastediyordu: "Biz vaktiyle daima terakkiye mail bir kavim imişiz. Söğüt nahiyesinden çıkmışız, bu kadar yerleri istila etmişiz. Sonra vukufu iltizam eder bir kavim olmuşuz, bulunduğumuz halde duracağız diye diye bu kadar yerler kaybetmişiz. Daha sonra pergel haline girmişiz, bir ayağımız daima bulunduğu yerde mihlanıp kalmak istiyor, öbür ayağımız daima öteyi beriyi dolaşmakla uğraşiyor." Osmanlı'yı terakkiyle gelişen bir imparatorluk olarak gören Namık Kemal (2005: 223, 401)'in burada eleştirdiği ve hayıflandığı, kaybolan, dinamik emperyal vizyondur.

Bu vizyonun kaybıyla imparatorluk devamlı değişmek zorunda kalmıştır. Hâlbuki ona göre değişim, hem iyi, hem kötü yönde olabilecek, izafî, stratejik bir ilkedir. Daha iyiye ulaşma ümidiyle değişim isteyen halk,

daha kötüye gidince bu kez de mutlak anlamda değişimden korkar hale gelmiştir. Buna karşılık dış ve iç güçler sürekli değişim gereğini vurgulayarak psikolojik baskı yapmaktadırlar. Sonuçta bu zıt, mutlak değişim ve istikrar talepleri arasında bocalayan ülke yönünü bulamaz hale gelmiştir. Bu kısır döngüyü aşmak için Kemal (1327: 193–4)'in reçetesi nettir: " (...) *Bendenizin efkârımca dâhili idarenin iki esaslı şubesi vardır ki, biri icra-yı adalet, biri istihsal-i terakkidir. (...) Farz edelim ki, Maarif Nazırı geçen sene bir mahalle mektebini numune olarak ıslah etti de, bu sene İstanbul mekteplerinin hepsini o hale koymak için üç bin kese masraf istedi; eğer mektep filhakika bir terakki göstermişse ona kim mani olur?*" Görüldüğü gibi o, terakki ile sarahaten, kısa vadede "gelişme ve kalkınma", zımnen, uzun vadede "klasik düzene kavuşma"yı, hatta başka bir yerde "ahlakî olgunlaşma"yı kasteder.⁹

Rayından çıkan bir ülkede kendini birden çok tarafı ikna etmek zorunda hissettiği içindir ki Kemal, tabir caizse "strateji içinde strateji" izlemiştir. Restorasyonun stratejik ilkesi olarak geleneksel anlamda ilerlemeyi savunurken, bu gizli ilerlemenin stratejik ilkesi olarak da modern, ileriye dönük ilerlemeyi savunmuştur. "İstikbal" başlıklı yazısında görüldüğü gibi Kemal (1327: 126)'in bu çok ince stratejilerinin anlaşılabilmesi, Niyazi Berkes (1978: 296) gibi gözlemcileri bile yanıltmıştır: "*Lâyıkıyla düşünölsün, insanın hayatı yalnız istikbalden ibaret değil midir? Mâzi nedir? Bir mevt-i ebedî. Hâl nedir? Bir nefes-i vâpesin. Gerek fert için, gerek cemiyet için mâzi mes'ud imiş, şanlı imiş, bugüne ne faidesi görülür? Hâl rahat imiş, emin imiş, yarına ne lutfu kalır? (...) İstikbal ki, mülletin nur-ı didesi, medeniyetin hulasa-i ümidi, insaniyetin mümidd-i hayatıdır.*"

Kemal'in burada dile getirdiği, ilk bakışta modern görünen "ilerleme" fikrini Ahmed Midhat gibi devrin diğer Osmanlı yazarlarında da bulmak mümkündür (Okay 1989: 7). Bu, Şerif Mardin (1995: 61)'in Tanzimat reformcularında da gözlediği "farazî gelecek" anlayışıyla açıklanabilir: "*Bir sosyal gerçeklik modelinin, gerçekliğin kendisinden daha hızlı "işleme"si için kişi kendisini farazî bir geleceğin içinde tasarlamak zorundaydı. (...) Tanzimat reformcusu bir eylemciydi; fakat o, kendini, her ne kadar istikbal için bir faydası da olsa, esas olarak bugünü şekillendiren biri olarak görüyordu. İnsan müdahalesine dayanan yeni özellikleriyle birlikte, şimdiki zamanın dışında gelişen bir bütün halinde oluşturulmuş tarihî bir gelecek fikri, Tanzimat düşüncesinin başlangıç nok-*

⁹*el-Cevâib* gazetesinde çıkan bir yazıda, Avrupalı yazarların zevk-i selimden yoksun oldukları yolundaki iddiayı, Avrupa'da gözlemlerine istinaden geçersiz bulan Kemal, "*haddimizi bilelim, haddimizi anlayalım. Terakkinin mebdei, itiraf-ı noksandır*" diyerek muhtemelen bir hadis-i şerif veya Arapça vecize aktarmaktadır (Tansel 1967: I/164).

tası değildi. Aksine 1890'lar kuşağı (Genç Türkler, BG) "ilerleme" yönünde olmakla beraber, hem soyut bir model ve hem de bir gelecek tasarısının diliyle toplumu düşünmeye başladılar".

AKLİLEŞTİRME BAŞARISI OLARAK BATI MEDENİYETİ

Dayandıkları İslam yorumunun kırılğanlığından dolayı Afgânî ve Abduh'a göre "hangi Batı" sorusunun cevabı, "özgürlüklerini tehdit eden Batı" idi. Bu muhakemenin gündeme getirdiği kritik üçüncü soru ise "nasıl Batı?", yani "Batı'nın nasıl mütehakim bir güç haline geldiği" idi. Osmanlı aydınlarına göre Batı medeniyeti, *meşruiyet* sayesinde bir sosyal düzenleme başarısını simgeliyordu. Hâlbuki onların gözünde Batı, bilim ve teknolojiye tecessüm eden *akliyet* sayesinde fiziksel ve sosyal dünyayı denetim altına almayı başaran maddî bir medeniyetti. Batı medeniyetini, Osmanlı düşünürleri *adalet* değerince anlamlandırılan, *meşrulaştırılan* ideal İslamî düzenin madden geliştirildiği halde manen yozlaştırılmış bir kopyası olarak algılamak, Mısır düşünürleri *aklileştirmeye* ezici bir güç kazanarak özgürlüklerini tehdit eder hale gelen insanlık tarihinde emsalsiz bir maddî medeniyet olarak gördüler. Batı medeniyetinin bilimsel-teknolojik ve endüstriyel gelişmenin ürünü maddî gücünü, meşruiyete dayalı adil yönetimin eseri olarak gören Osmanlı aydınlarına karşılık Mısır düşünürleri, Avrupa'nın sosyal düzen başarısını, akliyete dayalı maddî uygarlığın türevi olarak görüyordu. Tahtâvî ve sonraki düşünürlerin Avrupa medeniyetinin modeli olarak aldıkları Fransa'nın tarihî gelişim seyri bu kavramlaştırmaya uyuyordu.

Mısır düşünürleri tarafından *akliyete* dayalı maddî Avrupalı medeniyetin modeli olarak alınan ülke Fransa idi. Zira Napoleon, işgale geldiği Mısır'a Fransa örneğinde bilimsel-teknolojik gücünün zirvesine çıkmış Batı medeniyetinin yüzünü göstermiş ve ilk seyyah Tahtâvî de izlenimleriyle ülkesine Batı medeniyetinin modeli olarak Fransa'yı göstermişti (Newman 2004: 87, 179). Nasıl Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları için Avrupa, İngiltere ve İngiltere de Londra demekse, Tahtâvî için de Avrupa, Fransa ve Fransa da Paris demekti; hatta Paris'i kadim medeniyetin merkezi olarak Atina ile mukayesesini ilginçti.

Geleneksel, siyasetin belirleyiciliği anlayışıyla yetişmiş bir Müslüman âlim olarak Tahtâvî, Fransız politik düzenini, kısmen mensup olduğu geleneksel düşünce tarzına göre aklileştirerek tasvir eder. Örneğin o Fransa'da gözlediği "hürriyet" olgusunu İslam siyasî düşüncesinin iki temel taşı olan "adalet ve insaf" terimleriyle anlatır (Newman 2004: 89, 194, 206).

Onun Fransa'da gözlediği, İslamî terminolojide *medeniyü't-tab'* olarak nitelendirilen insanın ancak toplumun bir üyesi olarak kendini gerçekleştirebileceği, iyi ülkenin adalet ilkesine dayanacağı ve hükümetin amacının yönetilenlerin refahını sağlamak olduğu gibi Aydınlanma ilkeleri, kendi geleneğine de yabancı değildi. Rousseau'nun "yasayıcı" fikri de Müslüman filozoflar tarafından ele alınan Peygamberin işlevine benzemektedir (Hourani 1993: 70). O, Fransız adalet sistemini takdir etmekle birlikte ülkesinin otokratik siyasî geleneğini göz önüne alarak Batı-tarzı parlamenter bir demokrasiyi savunmuyordu. Bu manada ülkesi için sadece Fransız vergi sistemini istiyordu (Newman 2004: 207). Bununla birlikte seyahatnamesinde, sosyal hayatın bir ilkesi olarak değişim ve değişiminin gerekli faili olarak hükümet, halkın hükümet sürecine aktif olarak katılması ve bu amaçla eğitilmesi, yasaların durumlara göre değişmesi gerektiği ve bir zaman ve mekânda iyi olan yasaların diğerlerinde iyi olmayabileceği gibi yeni fikirler de vardı (Hourani 1993: 70, 77).

Daha sonra Abduh başta olmak üzere Mısır aydınlarının aklıyete dayalı maddî bir medeniyet olarak Avrupa tasavvurları, Tahtâvî ve Afgânî tarafından etkilenmişti. Afgânî'nin medeniyet tasavvuru, Fransız tarihçi François Guizot (1787-1874)'dan mülhemdi. Guizot'nun 1828'de yayınlanan eseri, Afgânî'nin teşvikiyle bir müridi tarafından Arapçaya çevrilerek 1877'de İskenderiye'de yayınlandı. Kitabı evinde Ezherli öğrencilere okutan Afgânî, aynı zamanda Abduh'u *Ehrâm'*da (1877) hakkında bir yazı yazarak tanıtması için teşvik etmişti (Wendell 1972: 190-3). Guizot'nun tarihî bir perspektiften Avrupa'da dinin medeniyete dönüştürülmesi sürecini analizi, Afgânî gibi Doğulu aydınları oldukça etkiledi. Avrupa'nın bugün gücünün zirvesine çıkması, onun dönüşüm tarzının evrensel geçerliğini gösteriyordu, Afgânî'ye göre. Avrupa'nın gelişme seyri, tüm halkların daha yüksek bir medeniyet seviyesine çıkmada izleyeceği zorunlu örüntüyü oluşturmaktadır (Keddie 1983: 183).

Batı medeniyetinin gücünü dehşetle algılayan Tahtâvî (Wendell 1972: 129) gibi Afgânî, Batı-egemenliğindeki dünyada kapıldığı derin özgürlük endişesinden, kurtuluş için maddî Batı medeniyetinin acilen benimsenmesi gerektiği sonucuna vardı. Afgânî'ye göre temelde bilimsel ve teknolojik devrimin eseri maddî bir medeniyet olarak algıladığı Avrupa'nın başarısı, bilimin ve onun gerektiği gibi uygulanmasından -teknolojiden-, Müslüman ülkelerin zaafı da bunlardan yoksun olmalarından kaynaklanıyordu (Mahzûmî 1980: 224-5, Hourani 1993: 114). O, İslam ülkelerinin şiddetle ihtiyaç duyduğu teknolojik yeniliklerin yayılması için yabancı kelime ve deyimlerin yerli dil tarafından benimsenmesini savunur. Batıdaki bilimsel ve

teknik yenilikleri oldukça yakından takip eden Afgânî, Mısır'daki bazı makalelerinde cumhuriyetçilik ve anayasacılık gibi Batılı fikirlerin yanında telefonlara ve sadece birkaç yıl önce icat edilmiş fonograflara da atıfta bulunur (Keddie 1972: 90).

Osmanlı aydınları için Batı'nın maddî gücü, adil yönetimin eseri idi. İlk bakışta Afgânî (1987: 62-70)'nin "İstibdâd Hükümeti" başlıklı yazısında da siyasetin belirleyiciliği anlayışı görülür. Ancak yakından bakıldığında burada onun belki de İslam dünyasında ilk kez Comte'un düşündüğü şekilde bir *teknokrasiyi* savunduğu ortaya çıkar. Kenny (1966: 25)'nin İngilizceye "aydın hükümeti" (*enlightened government*) olarak çevirdiği "el-hükümetü'l-mütenattısa" ile Afgânî'nin kastettiği "teknokrasi"dir. Ona göre bu bilirkişî (*esâtîn*) filozoflar, tedbirli ve basiretli bir baba gibi yaşadıkları sürece çocuklarının mutluluğunu sağlayacak şartları hazırlamaktan ve kısa ve orta vadeli hazırlıkları yapmaktan geri durmaz. Bu bilirkişiler ülkenin ayakta durmasının ve reayanın hayatının ziraat, sanayi ve ticarete bağlı olduğunu bildikleri gibi bunların ancak iki hususa riayetle hakkının verilebileceğini bilirler: Gerçekte ikisinin esas sebebi olan birincisi, gerçek faydalı bilimler ve faydalı sanatlardır. İkincisi ise ziraî araçlar ve sanayi makinelerinin hazırlanması ve kara ve deniz ticaretinin gelişimi için gerekli iletişim-ulaşım altyapısının sağlanması. Ona göre Batılı bilimsel icatlar, dine bir etkisi olmaksızın benimsenebilirdi (Keddie 1972: 165).

Muhtemelen Tunuslu Hayreddin'in etkisiyle, Tahtâvî'de olduğu gibi sadece bilimsel-teknolojik değil, politik alanda da orijinalcilik anlayışı Abduh (1980: I/354)'da da bulunur. Ona göre din, şûrâyı Müslümanlara vacip kılmakla birlikte onun nasıl uygulanacağı hakkında belli bir model önermemiştir. O yüzden faydalı bulunduğu takdirde bunu Müslümanlardan alarak özel bir sisteme dönüştüren ulusların demokratik rejimlerini model almakta sakınca yoktur. O da Tahtâvî ve Afgânî gibi pozitivistik bir zihniyetle İslam'ı bizzat *medeniyet* ve *faaliyet* (*terakki*) ile özdeşleştirir (Hourani 1993: 139, 144). Ona göre Avrupalıların servet ve güç kazanmalarını sağlayan temel faktör, bilim ve kültür alanında yaptıkları atılımdır; o halde ilk iş, bu bilimleri ülkede yaymak için olanca güçle çalışmaktır (Adams 1968: 135). Din, karakterlerini yeniden şekillendirdiği takdirde Müslümanlar bilimsel ve kültürel başarıda yarışarak Avrupalılarla eşit hale gelebilirler.

BATI MEDENİYETİNE EKLEKTİK YAKLAŞIM

Batı medeniyetini meşruiyete dayalı düzen başarısı olarak tasavvurları uyarınca Osmanlıların Batı-tarzı kalkınma stratejisi, genelde *orijinalizm* an-

layışına dayanıyordu. Buna karşılık Mısırlıların ilerleme stratejisi, Batı'nın maddiyatı ile İslam'ın maneviyatı arasında *eklektisizm* veya senteze dayanıyordu. Bu konuda ana ilham kaynağı Japonya idi. Japon örneğinden esinlenenlere göre ilk bakışta toplulukların benimsediği değer manzumelerine göre değişen ahlaka karşılık Batılı bilim ile teknoloji, değerden-bağımsız, objektif ve evrensel. Ancak zamanla bu kanaatin geçerlik derecesi sorgulamaya açıldı. Gündeme gelen temel sorulardan *birincisi*, bunun gerçekten böyle olup olmadığıydı. *İkincisi*, eklektisizmin bu iki maddeyi kapsayıp kapsamadığıydı. *Üçüncüsü*, değer-yüklü ahlakın bile İslam dünyası tarafından korunmaya değer olup olmadığıydı.

Kanaatimce Tahtâvî gibi öncü Müslüman aydınlar, “medeniyet Avrupası” ile “küfür Avrupası”nı dikotomik bir şekilde gözlemleyerek Abduh ve sonraki Müslüman aydınlarda görülecek bir mekanik eklektisizme zemin hazırlamıştı. XIX. asırda hemen hemen bütün Müslüman aydınların temel çözüm yoluna işaret için atıf yaptığı *i'dâd-ı kuvvet* ayetinden “kâfirlerle İslam ile savaş için kullandıkları aynı silahlarla savaşılması gerektiği” ilkesini çıkaran Abduh, bu silahları bilimsel-teknolojik ve askerî güç aracı olarak görür. Ona göre bu ayetin anlamınca, zamanımızda onlara karşı top ve tüfekler, savaş ve hava gemileri ve diğer savaşma araçlarının imalatıyla rekabet edilmelidir. Bütün bunlar ise Müslümanları doğal bilimler ve teknoloji alanında ilerlemekle yükümlü kılar, zira ancak bu sayede askerî hazırlık sağlanabilir (Adams 1968: 130, Mahzûmî 1980: 145). Bu anlayış, Abduh (1980: III/331)'u, özlenen ilerlemenin ancak Batılı bilim ve teknikle İslamî ahlakın senteziyle sağlanabileceği kanaatine götürmüştü. Farah Antun (1874–1922) ile ünlü tartışmasında dediği gibi: “İslam, asla medeniyet yolunda tökezleyip kalmayacak, ancak o, bu medeniyeti arızalarından arındırarak yeniden yapılandırılacak ve böylece birbirleriyle tanıştıkları zaman medeniyet, İslam'ın en güçlü yardımcılarından biri olacaktır.”

Abduh'un bu mekanik eklektisizmi, bilahare Türkiye'de ondan etkilenen II. Meşrutiyet dönemi İslamcılık düşüncesinde de görüldüğü gibi giderek İslam dünyasında hâkim düşünce tarzına dönüşecektir. Modern dönem boyunca Müslümanlar romantik tarih görüşüyle bir yandan geçmiş İslam medeniyetini yüceltirken, öte yandan da özlenen ilerlemenin tahsili için “Hikmet, müminin yitiğidir” anlayışıyla Batı medeniyetinin formel kısmıyla İslam dini ve ahlakının düz bir sentezini savunmuşlardır. Sözgelimi Abduh'un Türkiye'deki taşıyıcısı sayılan Mehmed Akif'in şu şiiri, bu tavrın tipik ifadesidir: “*Sırr-ı terakkinizi siz; / Başka yerlerde taharriye heveslenmeyiniz. / Onu kendinde bulur yükselecek bir millet, / Çünkü her noktada taklid ile sökmez hareket. / Alınız ilmini garbın alınız sanatını, / Veriniz hem de*

mesainize son süratini. / Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız, / Çünkü milliyeti yok sanatın ilmin yalnız” (Aktaran, Kara 1987: I/XXII).

Doğu dünyasında kendi kültürünü koruyarak Batılı bilim ve tekniğin kazanılabileceğini gösteren tek ülke olan Japonya, Osmanlı gibi kendi kimliğini koruyarak Batılılaşmayı hedefleyen Doğulu ülkelere ilham kaynağı olmuştu. Japonya, zorunlu, genel eğitim programında Batılı bilimi yerli ahlakıyla bütünleştirerek kalkınmayı başarmak suretiyle Sultan Abdülhamid’e de ümit vermişti (Okay 1989: 9, Karal 1988: 254–5). Bu resmî bakışa göre evrensel sayılan bilim, İslamî olsun, Japon olsun, herhangi bir Doğulu ahlak ile çelişik değildi (Worringer 2004). Hedef, “Avrupa’nın hasta adamı” yerine “Yakın Doğu’nun Japonyası” olmaktı. Ancak gösterdiği parlak teknolojik atılımla kendini Batılı, medenî uluslar camiasına kabul ettirmeyi başaran Japonya’nın modernleşme sürecinde yerli kültürünü nasıl koruyabildiği genelde sorgulanmadı. Tek mihver çağ-sonrası medeniyet olan Japonya’nın modernleşmesinde Carol Gluck’un da dikkat çektiği gibi din, Rusya ve Osmanlı’ya göre din daha az rol oynamıştı (Aktaran, Deringil 1999: 17). Dahası modernleşen Japonya da daha sonra Fransa ve İngiltere gibi bir sömürge imparatorluğu olmaya yönelmişti.

Japon örneği, bu itibarla daha derinden sorgulanmaya muhtaçtı. Burada önemli olan, Batı’dan alınacak değerden-bağımsız şeylerin belirlenmesine imkân verecek “bid’atın ölçütü” meselesiydi. Hayreddin ve Kemal gibi öncü Müslüman aydınların düşünce tarzında eklektisizmin içeriğini belirleyen, *orijinalizme* bağlı misilleme anlayışıydı. Tunuslu (1986: 90–3) Hayreddin bunu daha net olarak ifade eder. İş, -yani medeniyet- başkalarından çıkmış ve delillere uygun, hele de *elimizdeyken alınmış* (vurgu, BG) ise onu inkâr ve ihmale imkân yoktur, tam aksine görev, onu geri alarak istifadedir. Belli bir din mensubunun başkasının dinini yanlış görmesi, Avrupa toplumunun yaptığı gibi dünyevî maslahatlara ilişkin eylemlerinden güzel bulduklarında (*istihsân*) ona uymasına engel değildir. Nitekim hala yaptığı gibi Avrupa uygun gördüğü şeylerde başkalarına uyararak bugünkü seviyesine çıkmıştır, ona göre. Hak, insanlarla değil, bilakis insanlar, hakla bilinir. Hz. Peygamber’in buyurduğu gibi, “Hikmet, müminin yitiğidir, nerede bulursa alır.” Hayreddin’in Batı’dan alacağı, tamamıyla objektif ve metodolojik hususlardır; örneğin zamanında Gazâlî, Yunan felsefesinden aldığı mantığı ehl-i sünnet kelamının hizmetine sokmuştu.

Namık Kemal (2005: 163, 360), Hayreddin’in yaptığı gibi fikhî-teorik bir tartışma yerine somut örnekler üzerinden *bid’at* kavramını açıklayarak aynı anlayışı savunur. O, öncelikle gerçekçi bir tutumla Batı-egemenliğindeki bir dünyada ayakta kalmak için gerekenin yapılmasından başka çare ol-

madığını vurgular. Ona göre mademki dünyaya mutlak galebesi teslim edilen medeniyet dünyasını tuttuğu yoldan çevirmeye güç yoktur; arada kendi hakkımızı kaybetmeksizin o yola uymak zorunda olduğumuzu bilmeli ve çekingenliğimizi atarak bu zorunluluğun gereklerine uygun davranmaya çalışmalıyız. Ona göre medenileşmeye azimli uluslar, binbir kusur ve arızayla malul Avrupa medeniyetini tamamıyla taklit etmek zorunda değildirler. “Babalarımızdan gördüğümüz dışında her şey bid’attır; dersler, bilgiler, kitaplar, makineler, icatlar ne işe yarar?” diyen Hintliler, Cezayirliler gibi sömürge haline gelerek özgürlüğü kaybetmek insanlığın şanına yakışmaz. Zira ekonomik ilkeler gibi birtakım ilmî gerçekler vardır ki dünyanın hiçbir yerinde değişmez. O yüzden medeniyetin gelişmesini istiyorsak, der Kemal, bu tür yararlı gerçekleri ve buluşları bulduğumuz yerden alırız.

İstedığı Meclis-i Şûra-yı Ümmet’i de bid’at olarak görenlerin olduğunu belirten Namık Kemal (1327: 180) sorar: “*Ne yapalım? Endülüs’te Melik Cevher böyle bir meclis ilan ettiği zaman acaba bid’at olduğunu düşünmemiş miydi? Vapurlar da bid’at, almayalım da Yunanın limon kayıkları Girit’i mi zapt etsin?*” Diğer taraftan medenileşme için Çinlilerden sülük kebabı yemeğini almaya muhtaç olmadığımız gibi Avrupalıların dansını, evlilik yöntemini taklit etmeye de hiç mecbur değiliz. Ona göre kendi ahlakımızın kayıtları, kendi aklımızın ilkeleri, medeniyetin eserlerinin detaylarına fazlasıyla yeterlidir. Kemal (2005: 218, 219, 360), İngiliz medeniyetinin madden olumlu yüzüne karşılık manen olumsuz yüzünü vurguladıktan sonra Osmanlı-İslam topluluğunun manen iyi durumunu tasvir eder ve arkasından bunun bir de maddî gelişmeyle tamamlandığı takdirde “medeniyetimiz ne hale gelir?” diye sorar. İslam şeriatının kurtarıcı kaideleri ve halkın olağanüstü kabiliyeti muvacehesinde gerektiği gibi bir reform programı yürütüldüğü takdirde zamanında birçok kadim medeniyetin boy attığı Osmanlı ülkesinde iki asır içinde örnek bir medeniyet vücuda getirmek işten bile değildir ona göre.

Sonuç olarak zamanla İslam dünyasındaki aydınlar Batılı bilim ve tekniğin ilk başta görüldüğü gibi değerden-bağımsız, evrensel olgular olmadığını anlamaya başladılar. Bu durumda ayrıca bir tercih gündeme geliyordu. Batı medeniyetinin değer-yüklü de olsa tercih edilebilecek yönü neydi? Şinasî gibi daha evrensel-seküler yönelişli son Osmanlı aydınları, konuya farklı yaklaşarak “Asya’nın akl-ı pîrânesi ile Avrupa’nın bîkr-i fikrini mezcetmek”ten bahseder (Okay 1989: 29). Maalesef Şinasî felsefî şiirleri dışında düzyazılarında bu sözüyle kastettiğine açıklık getirmez. Ancak onun mezcetmeyi hedeflediklerini “Doğu’nun bilge aklı ile Batı’nın orijinal

fikri” veya kısaca çağımızda da ifade edildiği gibi “Doğu’nun bilgeliği ile Batı’nın bilgisi” olarak ifade etmek mümkündür (Coomaraswamy 1943).

Medeniyetsel eklektisizm konusunda gündeme gelen *üçüncü* kritik soru, değersel ahlakın bile İslam dünyası tarafından korunmaya değer olup olmadığı idi. Ahmed Midhat’a göre her iki medeniyetin maddî ve manevî meziyetleri vardır. Ferdî ve içtimaî ahlak üzerine odaklanan Doğu medeniyeti, buna karşılık son asırlarda maddî terakkiyi ihmal etmiştir. Tam aksine Batı ise maddiyatta inanılmaz ilerleme kaydederken ahlaken gittikçe çökmüştür. Namık Kemal (2005: 218) de *İbret*’teki yazılarından birinde Londra örneğinde medeniyetin olumlu yönlerini saydıktan sonra “*Vakıa medeniyet oralarda dahi bütün bütün nekaisten beri değildir*” diyerek aynı noktaya dikkat çekiyordu. Şu halde müstakbel medeniyet, Midhat’a göre Batı’nın maddiyatıyla Doğu’nun maneviyatının sentezine dayanacaktır. Dahası Midhat, Stockholm’deki Oryantalistler Kongresi’nde karşılıklı olarak bu sentezi, sadece Doğu değil, Batı için de belki de mümkün tek çıkış yolu olarak gösteriyordu (Okay 1989: 31).

Midhat, Avrupa’yı gözlerken resmî tonlu fikirlerinden ziyade içten izlenimlerini aktarır. “*Öyle her yönden bayındır, süslü, düzgün ülkeleri görüp de kendi ülkemin bunlara benzememesini tahayyül edememek benim için asla kabul olamaz. Ancak Avrupa’nın şu zâhiri ümrânına karşılık bizdeki manevî bayındırlığı bir hikmet nazarıyla görüp hikmet fikriyle düşünerek kendime teselli vermeliyim*” (Okay 1989: 31’den sadeleştirerek). İki medeniyetin durumları arasındaki bu psikolojik karşılaştırma, önce bizzat Avrupa içinde Protestan ile Katolik aydınlar arasında görülmüştü. XIX. asırdaki kültür savaşında Protestan aydınlar, kendi ülkelerinin nisbî refahını örnek göstererek Katolik aydınları ilerleme karşıtlığıyla itham etmişlerdi. Katolik yazarlar ise Protestan ülkelerin sahip olduğu millî servetin, millî maneviyatlarına eş olmadığı antiteziyle buna karşı çıktılar.

Ahmed Fâris Şidyâk (1804–87), İslam dünyasında Batı medeniyetinin doğrudan, sistematik eleştirisi anlamında oksidentalizmin öncüsü olarak görülebilirdi. İngiltere’de tanıştığı oryantalistlerin kibrinden infiale kapılan Şidyâk, 1855’te Paris’te yayınladığı eserinde Batı medeniyetini ve oryantalist aydınlarını şiddetle eleştirdi. O da sömürgeci Batı’nın aydınlarına karşı, Avrupa’da Protestanların ilerleme karşıtlığı ithamına uğrayan Katolik aydınların kullandığı apolojetik tezi savundu: maddî olarak zengin ama manen çürümüş Batı’ya karşı, fakir ama manen güçlü ve mutlu Doğu (Alwan 1970, al-Bagdadi 1999). Ancak “Batı’nın maddî üstünlüğünü Doğu’nun ahlakî üstünlüğü” ile karşılaştırma, daha doğrusu dengeleme yönelişi, Midhat’ın “kendime teselli vermeliyim” sözüyle de vurguladığı gi-

bi, psikolojik bir savunma, teselli mekanizması olarak da görülebilirdi; en azından Osmanlı İmparatorluğu için. Oysa Mısır'da Câbertî'nin işgalci Fransızlar örneğinde Batılı medeniyet hakkındaki gözlemi, ahlakî bakımdan Müslüman öz-tatminini yıkıcıydı. Onun Batılıların bilim ve teknoloji konusunda üstünlüklerini takdiri kadar onların moral üstünlüğünü ve zımnen zamanındaki İslam cemaatinin ahlakî iflasını itirafı irkiltiydi (Wendell 1972: 116, 120).

Ancak halefi Tahtâvî, Paris gözlemlerinde Batı'nın medeniyet alanındaki atılımını takdirle tasvir ederken din ve ahlaktan uzaklaşma olarak kendini gösteren sekülerleşmeyi şiddetle eleştiriyordu (Hourani 1993: 82). O, Abduh gibi sonraki Müslüman aydınlarda görülecek mekanik eklektisizme zemin hazırlayan "medeniyet Avrupası" ile "küfür Avrupası"nu dikotomik olarak gözlemini çeşitli yollardan tevile çalışır. *Birincisi*, onun önerdiği, Müslümanların Batılı medeniyeti benimsemek suretiyle eski haşmetlerine tekrar kavuşabilecekleri fikrinin, zımnen, *orijinalizm* dediğimiz, daha sonraki Müslüman aydınlarda sıkça karşımıza çıkacak olan, Batılı medeniyetin ortaçağ İslam biliminde temellendiği tezini içermesi (Newman 2004: 105).

İkincisi, Katolik ve daha sonraki Müslüman apolojetlerde sıkça gördüğümüz gibi Batılı toplumsal ahlakı ağır eleştirisinin, bilimsel-teknolojik olarak ileri Batı medeniyeti karşısında duyulan aşağılık duygusunu telafiye yönelik bir tür psikolojik mekanizma işlevi görmesi. Oysa Câbertî'nin Batınının hem maddî, hem ahlakî, her iki alanda da üstünlüğünü itirafı, bu tevile meydan okuyordu. Tahtâvî, bu konuda bir adım daha ileri giderek yaptığı tevile, kolektif ve bireysel cömertlik arasında bir ayırımı gitmiş ve beğendiği toplumsal dayanışmayı kolektif, eleştirdiği bencilliği ise bireysel olana hasretmiştir (Newman 2004: 88–90). Yani Paris'te takdir toplayan hayırseverlik müesseseleri, aslında Avrupa insanının karakterinin değil, politik sisteminin eseri idi. Üçüncüsü Tahtâvî, çeşitli vesilelerle Avrupalı Katolik Hıristiyanlar ile Mısırlı Kıpti Hıristiyanları birbirinden ayırmak suretiyle Batı'da akıl karşısında yenilenin otantik din değil, yozlaşmış Hıristiyanlık, Katoliklik olduğunu ima etmiştir.

Sonuçta Osmanlı ile Mısırlı modernizmler arasında sayılan bu farkları bir şemaya dönüştürmek faydalı olacaktır. Bu karşılaştırmanın, analiz kolaylığı için abartma ve soyutlamayla yapılan bir ideal tipleştirme olduğu, Mısır ile başta İran'ı da içeren genel olarak Osmanlı-dışı İslam dünyasının kastedildiğini bir kez daha hatırlatmak isteriz. ▽

	Osmanlı	Mısır
Batı'nın gözündeki imajları	Türk	Saraken
İslam yorumları	Dinamik/realistik	Statik/idealistik
İslam tasavvuru	Din	Medeniyet
Tarih anlayışı	Nomolojik	Eskatolojik
Batılı tehdit algılaması	Kültürel	Siyasal
Savundukları temel değer	Adalet	Hürriyet
Batı medeniyetinin dinamiği	Adil yönetim	Maddî atılım
Batı medeniyetinin karakteristiği	Düzen	İktidar
Batı medeniyetinin temeli	Meşruiyet	Akliyet
Batı medeniyetinin model ülkesi	İngiltere	Fransa
Bunalımı aşmanın yolu	Restorasyon	Rekonstrüksiyon
Kalkınmanın stratejik ilkesi	Orijinalizm	Eklektisizm

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed (1980) *el-A'mâlî'l-Kâmile*, I-III. Muhammed 'Ammâra (yay.), Beyrût: el-Müessesetü'l-'Arabiyye.
- Adams, Charles C. (1968) *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*. New York: Russel & Russel.
- el-Afgânî, Cemaleddin (1987) *Silsiletü'l-A'mâlî'l-Mechûle*. Ali Şeleş (yay.), London: Riad Al-Rayyes.
- Alwan, Mohammed Bakir (1970) *Ahmad Fâris ash-Shidyâq and the West* (Doctoral dissertation, Indiana University).
- Al-Bagdadi, Nadia (1999) "The Cultural Function of Fiction: From Bible Translation to Libertine Literature, Social Critique and Historical Criticism in Ahmad Fâris ash-Shidyâq," *Arabica* 46: 375-401.
- Berkes, Niyazi (1978) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı.
- Boer, Pim den (2005) "Civilization: Comparing Concepts and Identities," *Contributions to the History of Concepts* 1/1 (March): 51-62.
- Bonnett, Alastair (2004) *The Idea of the West: Culture, Politics and History*. New York: Palgrave Macmillan.
- Brown, Leon Carl (1984) *International Politics and the Middle East: Old Rules Dangerous Game*. London: I. B. Tauris.
- Buruma, Ian-Margalit, Avishai (2004) *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: Penguin.
- Coomaraswamy, Ananda K. (1943) "Eastern Wisdom and Western Knowledge," *Isis* 34/4 (Spring): 359-363.
- Çelik, Hüseyin (1994) *Ali Suavi ve Dönemi*. İstanbul: İletişim.
- Deringil, Selim (1999) *Well-protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*. London: I.B. Tauris.
- Findley, Carter Vaughn (1995) "Ebu Bekir Ratib's Vienna Embassy Narrative: Discovering Austria or Propagandizing for Reform in Istanbul?" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 85: 41-80.
- Gencer, Bedri (2008) "Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet," *Muhafazakâr Düşünce* 4/15 (Kış) 123-147.
- Göçek, Fatma Müge (1996) *Rise of the Bourgeoisie Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford UP.
- Gökalp, Ziya (1973) *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*. İstanbul: MEB.
- Hacker, Barton C. (1977) "The Weapons of the West: Military Technology and Modernization in 19th-Century China and Japan," *Technology and Culture* 18/1 (January): 43-55.

- Heyd, Uriel (1993) "The Ottoman 'Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," *The Modern Middle East*, Albert Hourani-Philip S. Khoury-Mary C. Wilson (eds.), 23–28, London: I. B. Tauris.
- Hourani, Albert Habib (1993) *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge UP.
- Jackson, Patrick Thaddeus (2006) *Civilizing the Enemy: German Reconstruction and the Invention of the West*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Kalberg, Stephen (1980) "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History," *American Journal of Sociology* 85/5 (March): 1145–1179.
- Kaplan, Mehmet v.d. (yay.) (1974–1979) *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, I–III. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi.
- Kara, İsmail (1987) *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler-Kişiler*, I–II. İstanbul: Risale.
- Karal, Enver Ziya (1946) *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları-Nizam-ı Cedit 1789-1807*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- _____, (1988) *Osmanlı Tarihi: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*, VIII. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Keddie, Nikki R. (1959) "Western Rule versus Western Values: Suggestions for Comparative Study of Asian Intellectual History," *Diogenes* 7/6: 71–96.
- _____, (1983) *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Al-Din Al-Afghani*. Berkeley: University of California Press.
- _____, (1972) *Sayyid Jamal Al-Din "Al-Afghani": A Political Biography*. Berkeley: University of California Press.
- Kenny, L. M. (1966) "Al-Afghânî on Types of Despotic Government," *Journal of the American Oriental Society* 86/1: 19–27.
- Kireççi, Mehmet Akif (2007) *Decline Discourse and Self-Orientalization in the Writings of Al-Tahtawi, Taha Husayn and Ziya Gokalp: A Comparative Study of Modernization in Egypt and Turkey* (Doctoral dissertation, University of Pennsylvania).
- Kudsi-Zadeh, A. Albert (1971) "Islamic Reform in Egypt: Some Observations on the Role of Afghânî," *The Muslim World* 61/1 (January): 1–12.
- Lackner, Michael-Amelung, Iwo-Kurtz, Joachim (eds.) (2001) *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden: Brill.
- Lewis, Bernard (1994) *The Muslim Discovery of Europe*. London: Phoenix.
- el-Mahzûmî, Muhammed Paşa (1980) *Hâtîrâtü Cemâlidîn el-Efğânî el-Hüseynî*. Beyrût: Dâru'l-Hakika.
- Mardin, Şerif (1996) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. M. Türköne-F. Unan-İ. Erdoğan (trc.), İstanbul: İletişim.

- _____, (1995) *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim.
- el-Müttakî, ‘Alâüddîn ‘Alî (2004) *Kenzü’l-‘Ummâl fi Süneni’l-Akvaîl ve’l-Ahvâl*, I–XVIII. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye.
- Namık Kemal (1327) *Makâlât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye*. İstanbul.
- _____, (2005) *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*. Bütün Makaleleri 1. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara (yay.), İstanbul: Dergâh.
- Newman, Daniel L. (trs. and ed.) (2004) *An Imam in Paris: Al-Tahtawi’s Visit to France (1826–31)*. London: Saqi.
- Okay, Orhan (1989) *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul: MEB.
- Petkov, Kiril (1997) “The Rotten Apple and the Good Apple: Orthodox, Catholics and Turks in Philippe de Mézière’s Crusading Propaganda,” *Journal of Medieval History* 23/3: 255–270.
- Said, Edward (1978) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Andover: Routledge & Kegan Paul.
- Shaw, Stanford (1971) *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III 1789-1807*. Cambridge: Harvard UP.
- Sungu, İhsan (1940) “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar,” *Tanzimat I, 777–857*, İstanbul: Maarif Vekâleti.
- Şinasî, İbrahim (2005) Bütün Eserleri. İsmail Parlatır-Nurullah Çetin (yay.). Ankara: Ekin.
- Tansel, Fevziye Abdullah (1967–1986) *Namık Kemal’in Mektupları*, I–IV. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Toynbee, Arnold Joseph (1962) *Civilization on Trial and the World and the West*. New York: Meridian.
- _____, (1992) *Change and Habit: the Challenge of Our Time*. Oxford: Oneworld.
- Tunuslu, Hayreddin (1986) [1868] *Akveümü’l-Mesâlik fi Ma’rifeti Ahvâli’l-Memâlik*. Munsîf İşnûfî (yay.) Tunus: ed-Dâru’t-Tunûsiyye.
- Wendell, Charles (1972) *The Evolution of the Egyptian National Image: From its Origins to Ahmad Lutfi Al-Sayyid*. Berkeley: University of California Press.
- Worringer, Renée (2004) ““Sick Man of Europe” or “Japan of the Near East”?: Constructing Ottoman Modernity in the Hamidian and Young Turks Eras,” *International Journal of Middle East Studies* 36/2 (May): 207–230.
- Ze’evi, Dror (2004) “Back to Napoleon Thoughts on the Beginning of the Modern Era in the Middle East,” *Mediterranean Historical Review* 19/1 (June): 73–94.