

Çin ve Osmanlı'da Z. Hale Eroğlu SAĞER

meşrutiyetçi düşünce

ve milliyetçiliğin

doğuşu:

Karşılaştırmalı bir

inceleme*

XIX. yüzyıl, Osmanlı ve Qing İmparatorluklarında modernist düşünce akımlarının şekillenmeye başladığı bir dönemdir. XIX. yüzyıl düşünürlerini meşgul eden en önemli meselelerden biri etnik ve dini ayrılcılık diğeri ise Ba-

tu emperyalizmiydi. Yüzyılın ikinci yarısına geldiğinde her iki imparatorluğun topraklarının önemli bir bölümü Batı işgali tehdidi altındadır ve devlet seçkinleri devletin bekası için çözümler üretmektedir.

Çinde etnik ve dini temelli isyanlar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki derecede kayıplara ve sarsıntıya sebep olmadıysa da gözardı edilemez bir problemdi. Çin'de her ne kadar isyanların ve huzursuzlukların ardındaki ana neden ekonomik olsa da, sınır bölgelerdeki halkların heterojen yapısının ve dil farklılıklarının keskinleştirdiği bir etnik/ dini altbilinç bu isyanları ateşleyebiliyordu. Örnek vermek gerekirse, Yunnan Müslüman isyanında (1855-1873) zaten merkezi hükümetin yüklediği vergiler altında ezilen etnik/dini grupların kıt özkaynaklar için çatıştığı görülür. Yunnan'da yaşayan *Han*¹ halkı kendi altın ve gümüş kaynaklarını tüketince çareyi Müslümanları kendi madenlerinden zorla uzaklaştırmakta bulmuşlardı.² Diğer yandan dönemin en büyük isyanına sebep olan Taipingler de etnik ve dini sebeplerle hareket et-

* Bu makalede Çince kelimelerin romanizasyonunda *Pinyin* sistemi kullanılmıştır.

1 *Han*, bugün Çin'de yaşayan resmen tanınmış 56 etnik grup arasında Çin'in %92'sini teşkil eden çoğunluktur.

2 Ekonomik sebeplerin ateşlediği ve *Hanlarla* Müslümanlar arasında çıkan çatışmalardan doğan bir diğer Müslüman isyanı da 1862 yılında ortaya çıkmış Kuzeybatı isyanıdır.

mişti. Mistik bir hristiyan mühtedi tarafından başlatılan bu köylü isyanını (1850-1864), Qing hanedanının devrilmesine sebep olacak bir anti-Mançu³ hareketin tohumlarını atmıştı. Taipinger Mançu şeytanlarını Çin'den temizlemek için katliamlara dahi başvurmuşlardı.

Osmanlı örneğinde ise, Fransız devriminden etkilenmiş milliyetçi liderler tarafından yönlendirilmiş köylü ayaklanmaları Batılı devletlerin müdahalesi sonucu iyice karmaşık bir hal almıştı. Batılı devletler bir yandan geleneksel millet sisteminin, gayrimüslimlere müslümanlarla eşit haklar sağlanması suretiyle reforme edilmesini talep ederken, bir yandan da etnik ve dini isyanları destekliyorlardı. XIX. yüzyılda Yunanistan ve Sırbistan'ın Batılı devletlerin desteği ile bağımsızlıklarını ilan etmeleri diğer etnik grupların ayrılıkçı faaliyetlerinin hızlanmasına sebep oldu. Bu tehditler altında Osmanlı devleti ve muhalif entelektüeller İmparatorluğun bütünlüğünü koruyacak öneriler ortaya attılar. Bu süreç, kanun önünde bütün unsurların eşitliğini tanıyan 1839 Tanzimat reformları ile başlamıştır.

Afyon savaşları ile gücünü iyice kaybetmiş Çin'de yabancı tehditi algısı 1895 Sino-Japon savaşı ve bunu takip eden Shimonoseki antlaşması ile zirveye ulaşmıştı. Antlaşmaya göre Çin, Mançurya ve Tayvan'ı Japonya'ya terkedecek, Kore'nin de bağımsızlığını tanıyacaktı. Bu yenilgi Çin açısından son derece utanç vericiydi, çünkü küçük bir ülke olan Japonya yüzyıllardır Çin kültür coğrafyasının bir parçası idi ve ka-

3 Çin tarihte zaman zaman barbar olarak kabul ettikleri kavimler tarafından işgal edilmiştir. Bu işgallerin bir sonucu olarak 1644 yılında, Mançurya bölgesinde yaşayan, göçmen bir Tungustik kavim olan Mançular Çin'i yönetmeye başlamışlar ve Qing hanedanlığını kurmuşlardır. Bir görüşe göre Mançular Konfüçyen Çin kültürü içinde asimile olmuş ve Çinlilerin gözünde bu şekilde meşruiyet kazanmışlardır. Mançuların Konfüçyanizmi kabul ettikleri doğru bir bilgi olmakla beraber, hepten Mançu kimliklerini kaybedip kaybetmedikleri daima tartışılan bir konudur. XIX. yüzyılın sonunda ise milliyetçi duyguların egemen hale gelmesiyle, devrimci/cumhuriyetçiler, Mançuların azınlık olmaları sebebiyle Çin'i yönetme hakkına sahip olmadıklarını iddia etmişlerdir. Yürütülen devrimci ve anti-Mançu mücadele sonunda 1911 yılında Qing saltanatı devrilmiş ve *Hanlar* yeniden iktidarı ele geçirmişlerdir. Taipinger ise XIX. yüzyılda devrimcilerden önce, anti-Mançu bir söylem ile isyan etmişlerdir. Konu ile alakalı ayrıntılı bir tartışma için bkz. Mark C. Elliot, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford University Press, Stanford 2001; Zeyneb Hale Eroglu, *Nation-Building in China and Turkey: An Analysis of the Thought of Sun Yat-sen and Mustafa Kemal Atatürk in Comparative Perspective*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, B.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 29-37.

dim Çin medeniyetinden en çok etkilenmiş ülkelerdendi. Bütün bunların ötesinde Japonya zaman zaman “Çin nüfuz kuşağına” (*Sinic Zone*) dahil olmuştu. Çin’in geleneksel dış politika anlayışı hiyerarşıktı. Çin merkez iken etraftaki ufak devletçikler haraç ödeyerek Çin’in hegemonyası altına girer ve varlıklarını Çin “koruması” altında sürdürürlerdi.⁴ Fakat Sino-Japon savaşı ile geleneksel Çin anlayışının manasını yitirdiği görülmüştü. Artık Japonya, Çin nüfuz kuşağına dâhil olmak yerine, aksine emperyalist ülkeler kervanına katılmıştı ve kendi payına düşeni koparabilmek için gereken her şeyi yapmaya hazırdı.

Çin örneğinde Sino-Japon savaşı, Osmanlı’da ise her geçen gün savaşlar ve isyanlar sonucu toprakların kaybı entellektüller arasında endişenin doruğa çıkmasına ve fikrî hareketliliğin artmasına sebep oldu. Çin’de bu endişenin bir sonucu olarak birbirinden bağımsız eşzamanlı iki ayrı politik hareket gelişti. Bunlardan biri makalenin konusunu oluşturan ve anayasal monarşinin ilanı için çaba gösteren meşrutiyetçiler, diğeri vatanın düştüğü durumdan dolayı Qing hanedanı’nın sahibi Mançuları suçlayan, egemenliğin bir an önce çoğunluk olan *Hanlar* tarafından yeniden ele geçirilip, cumhuriyet rejiminin ilan edilmesi gerektiğine inanan cumhuriyetçilerdi.

Modernleşme ve Geleneğin Yeniden Keşfi

Qing İmparatorluğu’nun çöküş yıllarına denk gelen dönemde ülkenin yeniden dirilişi için fikir üreten en önemli aydınlardan biri Kang Youwei’dir (1858-1927). Emperyal bürokrasi sisteminin bir üyesi olmayan Kang, yine de Konfüçyen gelenek içinde hareket ederek düşünce sistemini kurmuştur. Kang, etraflı bir siyasi reform programının mantıksal temeli⁵ olarak yeniden yorumladığı Konfüçyanizm ile Batılı kurumlar ve Batılı idealleri meşrulaştırdı ve Japonya gibi imparatorluğun da eski gücüne bu yolla kavuşabileceğine inandı. Kang’a göre

4 John K. Fairbank (ed.), *The Chinese World Order: Traditional China’s Foreign Relations*, Harvard University Press, Cambridge 1968, s. 1-2. Çin’in geleneksel dışpolitika anlayışında “Çin nüfuz kuşağı” dışında iki kuşak daha vardır. Bunlardan biri haraç veren (*tributary*) göçmen kavim devletlerinden oluşan “Orta Asya kuşağı”dır. Diğeri ise Çin’den deniz ve kara ile ayrılmış uzak bölgelere ait ülkelerin oluşturduğu “dış kuşak”tır. Japonya tarihte kontrol altına alınamadığı dönemlerde “dış kuşak” ülkesi kabul edilmiştir.

5 Anne Cheng, “Nationalism, Citizenship, and Old Text/New Text Controversy in Late Nineteenth century China”, *Imagining the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship 1890-1920*, J. Fogel, Peter Zarrow (haz.), East Gate Book, New York 1997.

Konfüçyüs'ün ölümünden sonra Konfüçyanizm'in yanlış okunmuş olması Çin'in o günkü zayıflığının temel sebebiydi ve acilen otantik Konfüçyanizm'e geri dönülmesi gerekmektedir. Kang Youwei'in öğrencilerinden olup erken yıllarında Kang'ın etkisinde kalmış olan reformculardan Liang Qichao (1873-1929), Mencius⁶ okulunun "bilginin pratik kullanımı" (*jing shi zhi yong*) anlayışının terkinin Konfüçyanizm'in yozlaşmasının ardındaki en önemli etkenlerden biri olduğunu belirtmiştir.⁷ 1897'de yayınladığı *A Study of Confucius as a Reformer* adlı kitapta Kang da bu anlayışı düşünce sisteminin merkezine koyar ve Konfüçyüs'ün orjinal metinlerinin yozlaştırılmadan önce içinde "değişim, gelişim ve kurumsal reform inancını" barındırdığını söyler.⁸ Kang'ın değişimden anladığı ise anayasalcılık gibi Batılı kurumların ve Batı teknolojisinin model olarak alındığı bir reform siyasetidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi Çin'de de Batılı olanın itihali siyasi ideallerden ziyade teknik ve askeri ilim ile başladı. Osmanlı'da askeri teknolojinin geliştirilmesini hedef alan reformlar III. Selim (1761-1808) ve II. Mahmut (1785-1839) dönemlerinde hız kazandı. Çin'de ise Batılı teknolojinin kabulü suretiyle devletin güçlendirilmesini amaçlayan reformlar ilk kez 1862 yılında uygulamaya sokuldu. Bir kısım üst düzey bürokrat tarafından başlatılan ve Çin tarihinde *Tongzhi* Restorasyonu olarak bilinen reformlar 1874 yılına kadar sürdü. *Tongzhi* Restorasyonu'nun baş mimarı Zeng Guofan eklektik Konfüçyanistlerdendi. Zeng ve diğer reformcular Batılı bilginin fonksiyon (*yong*) ile alakalı meselelerde kullanılabileceği, Çinli bilginin ise öze (*ti*) ait alana hakim olmaya devam etmesi gerektiğini savunmuşlardı. Kısacası, Batılı bilgi Çin'e ancak ve ancak Çin'in özünü muhafaza etmek için faydalı sonuçlar sağlamak suretiyle girebilirdi.⁹ Levenson'a

6 Mengzi (Latincede Mencius olarak bilinir.) m.ö. 372-289 yılları arasında yaşamıştır. Çin'de ikinci bilge olarak anılan Mengzi, daha çok siyaset teorisi ile ilgilenmiştir. Mencius, Konfüçyüs gibi, hükümdarların asli görevinin halk arasında barış ve düzeni hakim kılmak olduğunu söyler. Fakat, Konfüçyüs'ten farklı olarak halkın adil olmayan bir krala karşı isyan etme hakkından bahseder. Bkz. <http://www.wisdomworld.org/additional/ancient-landmarks/Mencius.html>

7 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, Harvard University Press, Cambridge 1971, s. 74-5.

8 Jonathan D. Spence, *The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and Their Revolution*, Penguin Books 1982, s. 33.

9 *Tongzhi* Restorasyonu hakkında detaylı bilgi için bkz. Mary Wright, *The Last Stance of Chinese Conservatism: The Tung-Chih Restoration, 1862-1874*, Stanford University Press, Stanford 1962.

göre Kang ve Liang gibi XIX. yüzyıl sonu düşünürlerini *Tongzhi* reformcularından farklılaştıran nokta, onların *ti* ve *yong* ayrımı yapmaktan kaçınmaları idi. Kang ve Liang gibi XIX. yüzyıl sonu düşünürleri *ti* ve *yong* alanına ait Batılı değerlerin otantik Konfüçyanizm'in özünde olduğunu savundular.¹⁰ Eğer sonradan çarpıtılmış değerlerin aslı tekrar gün yüzüne çıkarılabilirse, ancak o zaman, Çin yeniden "altın çağ" günlerindeki gücüne kavuşabilirdi. Liang Qichao'nun demokrasi yorumu bu anlamda açıklayıcıdır. Liang, Çin'in demokratik kurumlara sahip olmamasına rağmen, demokrasi fikrine aşına olduğuna inanır. Mencius'un ilkelerinin Batılı parlamenter demokrasi ile uyumlu olduğunu savunur. Mencius'tan yaptığı alıntılarla da bu görüşünü temellendirir. Mencius hükümdara şöyle seslenmektedir:

Etrafındaki herkesin ve yüksek rütbeli memurlarının 'bu adam liyakat sahibi, faziletli biri' demesi yeterli değil. Eğer halk bu adamın yetenekli ve faziletli biri olduğunu söylüyorsa, o zaman bu meseleyi araştır, ve söylenen doğruysa, bu adamı vazifelendir." "Eğer etrafındaki herkes ve yüksek rütbeli memurların 'bu adam ölümü hakediyor' diyorsa, bu adamı infaz etme. Eğer bütün halk 'bu adam ölümü hakediyor' kanaatindeyse, meseleyi araştır ve gerçekten söylendiği gibiyse bu adamı infaz et. Bu şekilde bu adamı sen değil halk infaz etmiş olacaktır."¹¹ "İnsan en önemli varlıktır. Daha sonra toprağın ve tahılın ruhu gelir. Bunların arasında en önemsizi ise hükümdardır."¹²

Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerine entelektüel anlamda damgasını vurmuş Yeni Osmanlı düşüncesi XIX. yüzyıl sonu Çin meşrutiyetçiliği ile benzer bir mantık zincirine sahip olduğu gibi, iletişim medyasını, eleştirel görüşlerini halka aktarmak için kullanan ilk entelektüel akımlar olması bakımından da benzerdiler. Osmanlı'da Yeni Osmanlı hareketinin yayın organlarında olduğu gibi Çin'de Liang Qichao önderliğinde yayınlanan gazetelerde ilk kez basitleştirilmiş bir yazı dili kullanıldı ve bu şekilde modern kamusal alanın oluşmasına öncülük edildi.

10 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, University of California Press, Berkeley 1968, s. 77-8.

11 Jonathan R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*. Harvard University Press, Cambridge 1959, s. 42. Bkz. Mencius, *The Works of Mencius*, çev. James Legge, Book I, Part II: Chapter VII, Clarendon Press 1895. <http://nothingistic.org/library/mencius/mencius04.html>

12 Mencius, *The Works of Mencius*, Book VII, Part II Chapter XIV. <http://nothingistic.org/library/mencius/mencius27.html>

Çin'in XIX. yüzyıl sonu entellektüellerinin görüşlerinin tam bir uyum içinde olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi, Yeni Osmanlı hareketinin fikrî anlamda homojen bir akım olduğunu da söyleyemeyiz. Ancak hepsinin ortak bir davası vardı ve bu da imparatorluklarının gündün güne güçten düşüp parçalanmasına engel olacak çareyi ortaya koyabilmektir. Yeni Osmanlı hareketi başta Tanzimat seçkinleri tarafından yaratılmış "ideolojik boşluğu" doldurmayı hedefledi.¹³ Şerif Mardin'e göre bu ideolojik boşluğun oluşmasının sebebi Tanzimat döneminde acilen ülkeyi kurtarma gerekliliğinden dolayı İslam'ın büyük ölçüde özel alana indirgenmesinin bir sonucuuydu. Öte yandan azınlıkların haklarının korunması adına yabancı kuvvetlerin Osmanlı'nın içişlerine müdahalesi Tanzimat yöneticilerinin çelişkili politikalar uygulaması ile sonuçlandı. Yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde devlet ideolojisi olarak İslam geri plana itilmiş, eğitim ve hukuk gibi alanlarda ikili bir yapının oluşmasına sebep olan ideolojik bir boşluk oluşmuştu. Yeni Osmanlılar ise bu ideolojik boşluğa İslam'ı yeniden enjekte etmek istediler.¹⁴ Fakat Çin'de olduğu gibi yeniden diriltmek istedikleri, geleneğin uzunca süredir yapılmakta olan ortodoks yorumundan ziyade, eklektik bir okuma sonucu onlar tarafından yeniden yazılacak haliydi. Fikirlerini meşrulaştırabilmek için çok çeşitli kaynaklara dayanabiliyorlardı. Fakat zamanın Selefî okulundan oldukça etkilenmişlerdi. Selefî görüşünün orjinal kaynaklara dönme çağrısı Yeni Osmanlı düşüncesinde de etkisini göstermişti. Sonradan İslam'ın yozlaşmasına sebep olan bidatler ayıklanıp, dinin saf hali ortaya çıkarılmadan tekrar asr-ı saadet günlerine dönmenin mümkün olmayacağı görüşündeydiler. Ancak hem Selefiler hem de Yeni Osmanlı'ların orijinal metin ısrarı aslında kendi önerdikleri modelin meşruiyetini asli kaynaklardan sağlamak arzusundan kaynaklanıyordu. Çünkü asli kaynaklara dayanarak günün şartlarına uygun daha esnek yorumlar yapma imkanı vardı. Bu esneklik onlara modern çağın gereklilikleri doğrultusunda İslam'ı yeniden yorumlama yolunu açtı. Ayrıca, İslami uygulamada çağa uymayan yorumların, kural- ların ve İslam ülkelerinde süre giden kabul edilemez uygulamaların müsebbibi olarak İslam'ın ortodoks yorumunu suçlayabiliyor ve bunların aslen İslam'ın orjinal halinde olmadığına inanıyorlardı.¹⁵ Bu anlam-

13 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse University Press, Syracuse 2000, s. 118.

14 Mardin, *The Genesis*.

15 Yeni Osmanlılara göre Moğol kurumlarının Osmanlılar tarafından kabulü, Osmanlı İmparatorluğu'nda başgösteren anızaların ve İslam'ın yozlaşmasının en önemli sebeplerinden biri idi. Bkz. Mardin, *The Genesis*, s. 104.

da Selefilerin ve bu konuda onların takipçisi olan Yeni Osmanlı'ların "modernist İslamcı"¹⁶ olduklarını söyleyebiliriz.

Yeni Osmanlılar Avrupa aydınlanmasının siyasi ürünlerini İslam'ın birtakım kavramları ile alakalandırdılar. İslam'daki "meşveret" uygulamasının demokratik bir yönetim anlayışı olduğunu, "şura" kurumunun bugünün parlamentosunun öncülü olduğunu savundular.¹⁷ Ayrıca halifeyi seçme hakkına sahip "ehl-i hall ve'l akd" bütün halkı kapsayacak şekilde genişletiliyor ve bu şekilde modern kamu ile özdeşleştiriliyordu.¹⁸ Yeni Osmanlıların despotik İslami yönetimlere muhalefet aracı olarak bu tarz kavramları yeniden ortaya koymaları temelsiz değildi. Nitekim, Peygamber'in vefatından sonra toplanan şura, meşveret esasına uygun olarak halifeyi seçmişti. Kuran-ı Kerim'de de bazı ayetlerde meşveret ve şuradan bahsedilmekteydi. Yeni Osmanlılar bu ayetlere dayanarak duruşlarını sağlamlaştırmaya çalıştılar.¹⁹ Ancak Yeni Osmanlılar İslam'ın bu tür uygulamalarından güne uygun yeni bir model yaratmaktan ziyade, daha önce de belirttiğimiz gibi hali hazırda batıda varolan kurumlara gelenekten isimler yapıştırmış oldular. Namık Kemal ve Ali Suavi demokrasinin İslam'ın özünde var olduğunu, İslam'ın dört halife döneminin de aslında bir cumhuriyet rejimi olduğunu iddia edebiliyorlardı. Şerif Mardin'e göre Yeni Osmanlı düşüncesinde, en iyi Avrupalı siyasi kurumların seçilip İslami temele aşılmasının imkânsızlığından doğan bir tutarsızlık vardır. Bu Yeni Osmanlıların Batı siyasi kurumlarının ardında bireycilik ilkesi olduğunu görememeleri ve düşüncelerini devlet düzlemiyle sınırlamalarından kaynaklanmaktaydı. Yeni Osmanlılar için bu tutarsızlık sorun değildi çünkü aslanan devletin bekasıydı.²⁰

Sonuç olarak hem Çin'de hem de Osmanlı'da, İslami yorumda "asr-ı Saadet" olarak adlandırılan bir "altın çağa" dönme arzusu vardı. Batılılar aydınlanma sürecinin bir sonucu olarak her ne kadar böylesi bir saadet çağının gerektirdiği kurumları uygulamaya koydularsa da, bu fikir ve kurumların öncülleri İslami ve Konfüçyen geleneklerde tekrardan keşfedilmek üzere atıl bir şekilde bekliyordu.

16 Modernist İslamcılık ve Yeni Osmanlı düşüncesi hakkında bir tartışma için bkz. Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim, İstanbul 1994.

17 Ali Suavi, "Demokrasi: Hükümet-i Halk, Müsavat", *Ulûm Gazetesi*, sy. 18, Paris 1870, s. 1083-1107.

18 Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 102-3.

19 *Hürriyet*, nr.4, 20 Temmuz 1868. s. 1-3. Bkz. http://www.huseyincelik.net/makaleler_6.html

20 Mardin, *The Genesis*, s. 398-408.

Geleneksel Millet Anlayışından Modern Milliyetçiliğe Geçişte Bir Ara Durak

Her iki ülkede de meşrutiyetçi düşüncenin önemli sorunsallarından biri ‘biz’ kavramının tanımlanması idi. Bu tartışmada da yeniden yazılan geleneğin ve geleneksel kimliklerin etkin olarak kullanıldığını görüyoruz.

Modern ulus-devlet çağında, Çin’deki meşrutiyetçi entellektüellerden Kang Youwei ve Liang Qichao, Çin’in sınırlarını geleneksel “Konfüçyen kültürçülüğün” yeni bir yorumu çerçevesinde çizmeye bir süre daha devam ettiler. Konfüçyen kültürçülük insanoğlunu günümüzün ulus-devlet sisteminde olduğu gibi farklı milletlere ayırmaz. Konfüçyen kültürçülük için sadece “medeniler” (*hua xia*) ve “barbarlar” (*yi*) olarak iki grup vardır. Bu ayrıma göre ne ırk ne doğum yeri ne anadil ne de tebaiyet önemlidir. Kişinin ait olduğu yeri belirleyen kültürel kimliktir. Kültürü oluşturan en temel unsur da etiktir. Konfüçyüs’e göre Çinlileri medeni yapan ahlaki sistemleridir. Bu açıdan Çin hem en üstün hem de merkez medeniyettir (*Zhongguo*).²¹ Her kim Konfüçyen etik değerleri kabul ederse Çin medeniyet halkasına dahil olabilecektir.

Prasenjit Duara’ya göre “bütün iyi milliyetçiliklerin transnasyonel bir bakış açısı vardır,”²² ve Kang’ın milliyetçi söylemi bu transnasyonel bileşene sahiptir. Kang Youwei yazdığı *Da Tong Shu*²³ (*Büyük Birlik Kitabı*) adlı kitabında beşeri ilerleme fikrinden bahseder ve bu ilerlemenin üç mertebeden oluştuğunu savunur. Kang’ın ilerleme fikri başta Liang olmak üzere dönemin birçok entellektüel tarafından kabul görmüş ve bir slogan haline gelmiştir. *Da Tong* “Büyük Birlik” mefkûresine göre insanoğlunun tecrübe edeceği mertebelerden ilki “düzensizlik çağıdır.” İkinci mertebe “yaklaşan barış çağı” iken, üçüncü ve son mertebe “evrensel barış çağıdır.” Kang’a göre mutlak monarşi “düzensizlik çağı” için, meşrutiyet “yaklaşan barış çağı” için ve cumhuriyet “evrensel barış çağı” için ideal yönetim biçimiydiler. Ulus-devlet sistemi ancak “yaklaşan barış dönemi” için uygun olabilirdi. Fa-

21 *Zhongguo* etimolojik olarak “orta ülke” manasına gelmektedir. Kültürçü yorumuna göre Çin medeniyetlerin beşiği ve merkezidir. İlginç olan ise, *Zhongguo* modern Çince’de Çin’in karşılığı olarak kullanılan kavramdır.

22 Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, The University of Chicago Press, Chicago 1995, s. 74.

23 Kang Youwei, *Ta Tung Shu: The One World Philosophy of Kang Yu-wei*, çev. L.G. Thompson, George Allan, London 1958.

kat her halükarda ulus kavramı ırkla değil kültür ile tanımlanmalıydı. “Evrensel barış” çağında ise insanlığı bölen, millet, ırk, aile gibi bütün engeller ortadan kalkacak ve bir Konfüçyen ideali olan *ren*²⁴ bütün insanlığın ortak değeri olacaktır. Kısacası Çin’in yeniden dirilmesi acil mesele iken, asli mesele Konfüçyen etik temelinde bütün insanlığın barış içinde yaşayacağı bir dünya kurmaktır. Liang’ın sarfettiği bir cümle bu açıdan açıklayıcıdır:

Şu anda Çin milletini koruma adına yürüttüğümüz politik mücadele ile fazlaca meşgul olmamız bize Konfüçyen ahlaki ve manevi öğretinin dünyaya yayılmasını ve dünyanın kurtarılmasını amaçlayan nihai ve evrensel hedefimizi unutturmamalı.²⁵

Kang’ın ortaya koyduğu Konfüçyen kültürçülüğün yol gösterici rol oynadığı ilerleme fikri, James Pusey’e göre, aslında, Aydınlanma düşüncesinin bir ürünü olan ilerleme fikrinin aynadaki yansımasıdır. Kang, ilerleme fikrini, Konfüçyüs’e atfedilen *Chun Qiu* yıllıklarına dayandırır. Ancak Pusey’in araştırması göstermiştir ki, ilerleme fikri *Chun Qiu*’da değil, *Chun Qiu*’nun *Kun Yang* tefsirinde bulunmaktadır. Pusey, Aydınlanma felsefesinin ilerleme fikrinden etkilenen Kang’ın, kaynakları bu açıdan provokatif bir şekilde okuduğunu yazar.²⁶

Yeni Osmanlı düşüncesinde de çok ön planda olmasa da bir ilerleme fikri olduğunu gözleyebiliyoruz. Avrupa aydınlanmasının etkisi altına giren Namık Kemal, Avrupa’ya yaptığı ziyaretin ardından her toplumun dinamik bir ilerleme hali içinde olduğunu ve ilerlemenin her bireyin tabii yeteneklerinden olduğunu söylüyordu. Namık Kemal için ilerleme geri döndürülemez bir süreçti.²⁷ Fakat Kemal’in ilerleme anlayışı maddi ilerleme ve adil bir hükümet şeklinin kurulması ile alakalı idi. Beşeri ilerlemenin milli ve ırki sınırların dahi ortadan kalktığı “evrensel bir barış” ile sonuçlanıp sonuçlanmayacağı gibi meseleler Yeni Osmanlıları meşgul etmiyordu. Buna rağmen Yeni Osmanlı düşüncesinin de Çin’de olduğu gibi evrensel olmasa da transnasyonel bir tarafı vardır. Bu gayri-müslim ülkelerin politik ve ekonomik baskısına bir tepki olarak ortaya çıkan, “ümme” anlayışının yeni bir okuması

24 *Ren* “hayırseverlik, insanperverlik” olarak çevrilebilir. *Ren* kavramının daha derin bir açıklaması için bkz. Confucius, *The Analects*, çev. Arthur Waley, Foreign Languages Press, Beijing 1999, s. 299-305.

25 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crises: Search for Order and Meaning, 1890-1911*. University of California Press, Berkeley 1987, s. 10.

26 James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin*, Harvard University Press, Cambridge 1983, s. 27-8.

27 Mardin, *The Genesis*, s. 320.

olan, İttihad-ı İslam fikri idi.²⁸ Şunu belirtmek gerekir ki Tanzimat sonrası dönemde ortaya çıkmış olan İttihad-ı İslam düşüncesi, Osmanlılık ile birarada savunuluyordu. XIX. yüzyılın ortalarında mutlak olarak İmparatorluğun çok dinli, çok ırklı yapısını birarada tutacak bir ideolojiye ihtiyaç vardı. Bu çoklu yapının her üyesini eşit haklara sahip Osmanlı vatandaşı yapmak düşüncesi hem dönemin politikacılarının hem de birçok düşünürün hedefi idi. Ancak Namık Kemal, Ali Suavi gibi Yeni Osmanlı hareketinin öncülerinin Bâb-ı Âli politikası olarak Osmanlılık fikrine mesafeli durduklarını yazdıklarından okuyabiliyoruz. Namık Kemal devletin uygulamaya koyduğu Osmanlılık fikrinin Avupa müdahalesinin bir ürünü olduğuna ve yukarıdan zorla dikte edildiği için başarısız olacağına inanıyordu. Bir kere “devlet Osmanlıcılığı” Müslümanların zararına gayrimüslimler için yeni haklar getiriyordu. Ayrıca, anayasal meclis kurulmadan ve tevhid-i tedrisat uygulanmadan gayrimüslimlerin devlete olan sadakatleri sağlanamazdı.²⁹ Devlet Osmanlıcılığı etik bir temele sahip değildi ve bu Osmanlı devletinin adil ve toplumsal olarak uyumlu bir devlet olarak tekrardan inşa edilememesinin sebebiydi. Toplumsal ahengi sağlayacak adaletin dağıtımı ve ahlaki boşluğun doldurulması ancak şeriatın uygulanması ile mümkündü. Fakat unutmamak gerekir ki, Namık Kemal’in tanımladığı şeriat “halkın hakimiyeti, temsil, anayasacılık, eşitlikçilik, bireysel serbestiyet, ve yargı, yasama ve yürütme organlarının ayrılığı” gibi modern siyasi ilkeleri de ihtiva ediyordu.³⁰

Yeni Osmanlılar bir yandan Bâb-ı Âli’nin Osmanlılık politikasını eleştirip, kendileri imparatorluğun farklı unsurlarını bir arada tutabilecek bir Osmanlılık tasarlarken, bir yandan da İttihad-ı İslam fikri çerçevesinde Osmanlı devletini dış müslümanların sorunlarına alakasız kalmakla suçluyorlardı. Bu aslında Yeni Osmanlı düşünce dünyasında çelişkili bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Fakat Yeni Osmanlılar bu çelişkiyi görmezden gelmişlerdi, çünkü Osmanlının ve müslümanların hâlihazırda varolan problemleri doğrultusunda çözüm önerileri sunuyorlardı. Analistler ortaya çıkan İttihad-ı İslam fikrinin panislavist ve pancermen akımlara karşı anti-empyralist nitelikte politik bir akım olduğunda hemfikirdirler. Bu anlamda İttihad-ı İslam geleneksel İslam kardeşliği fikrini içinde barındırmakla beraber bir yan-

28 Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 145-195.

29 Joseph G. Rahme, “Namık Kemal’s Constitutional Ottomanism and Non-Muslims,” *Islam and Christian Relations*, 10/1 (1999), s. 34.

30 Rahme, a.g.m., s. 32.

dan modern bir yandan tepkisel bir harekettir.³¹ Bu anlamda Yeni Osmanlı düşüncesinin transnasyonal unsuru o günün politik ihtiyaçlarına verilen bir tepki iken, Çin'de Kang Youwei nisbeten daha tutarlı evrensel bir felsefe sunuyordu.

Yeni Osmanlı düşüncesinde merkezi bir yer edinen İttihad-ı İslam fikrinin, 20. yüzyılda “etnik temelli” modern milliyetçiliğin oluşması ile Müslümanların aynı millete ait olduğunun düşünüldüğü geleneksel “millet sistemi” arasında bir ara durak olduğunu söyleyebiliriz. Osmanlılık dönemin zaruri şartları gereği ortaya çıkmışken,³² “İslam milleti” kavramı gelenek içinden devşirilmiş, anti-emperyalist bir muhtevaya bürünmüştür. Görünen şudur ki, XIX. yüzyılda hem Çin hem de Osmanlı meşrutiyetçileri millet kavramını ırk temelinde tanımlamaya yanaşmamaktadırlar.

Etnisite, Sosyal Darwinizm ve Anti-Emperyalizm

1895 yılında meydana gelen Sino-Japon savaşında Çin'in kendi kültür havzasının bir üyesi olan Japonya'ya yenilmesi ve 1898 yılında Çin'de İmparator Guangxu tarafından Kang Youwei'in önerileri doğrultusunda başlatılan reformların,³³ vefat etmiş kralın dul eşi İmparatoriçe Cixi tarafından feshedilmesi Çinli entellektüellerde fikrî bir dönüşüm başlattı. Bu sarsıcı siyasi ve askeri tecrübelerin ardından birçok düşünürün geleneğe yabancılaşarak Konfüçyen evrensel retoriği bir kenara bıraktığını ve Sosyal Darwinci bir ilerleme fikrine kapıldığı görülür. Bu görüşe göre ilerleme ancak ulus-devletler arasındaki çatışmanın bir sonucu olarak sağlanacaktı.

Liang Qichao bu dönüşümü yaşayan entellektüellerin başında geliyordu. Sosyal Darwinizm'i Çin'e tanıttıran düşünür olarak bilinen Yen Fu'nun etkisi altına giren Liang, Konfüçyanizm'e sırtını döndü ve 1915 yılına kadar bir daha fikirlerini gelenek ile meşrulaştırma çabası içine hiç girmedi. Liang'daki bu ani değişim Çinlilik kimliğini tanımlamada kültür kriterinin bir tarafa bırakılması ve yerine ulus ve ırk kavramlarının getirilmesi ile sonuçlandı.³⁴ Yeniden tanımlanan dava ise ırklar mücadelesinde hayatta kalabilmektir. Hedef ise Çin kültürünü değil,

31 İttihad-ı İslam ile alakalı ayrıntılı bir tartışma için bkz. Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 197-270.

32 Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 252.

33 Çok kısa ömürlü olmasından ötürü “Yüz Gün Reformları” olarak bilinir.

34 Levenson, *Confucian China*, s. 98.

yok olmanın eşliğine gelen Çin ulusunu korumaktı. Gelecek için belirsiz bir evrensel hedefe odaklanmak Çin'in ulus-devletler mücadele arenasında bir ulus olarak kurulmasının önündeki engeldi. Böylesi acımasız bir mücadelenin ortasında evrenselcilik anlamını yitiriyordu.³⁵ Önemli olan milliyetçilik duygusunun uyandırılabilmesiydi. Aynı mantık zincirini Namık Kemal'in de kurduğu görülür. Kemal milletlerin silahlandığı ve anavatanın tehdit altında olduğu bir dönemde bütün insanlığı sevmek temelinde kurgulanmış enternasyonalizme inanmamaktadır.³⁶

Liang'ın Sosyal Darwinizm ile tanışması onun sadece evrensel ilerleme fikrini terketmesi ile sonuçlanmadı. Liang aynı zamanda Çin'in *ti-an xia* (gökyüzünün altındaki herşey, evren) olarak kabul edildiği geleneksel Sino-merkezci dünya görüşünü de terketti. Bu geleneksel görüşe göre dünya Çin'den ve Çin'in buyruğu altındaki, haraç ödeyen ufak barbar devletçiklerden oluşuyordu. Batılı emperyalistler Çin'de etkinlik göstermeye başladıklarında da, Çinli elitlerin tepkisi farklı olmamıştı. Batılıları geçmişin haraç ödeyen "barbarları" ile bir tutmuşlardı. Herhangi ciddi bir tehdit oluşturmadıkları sürece, Çin'de ticaret yapmalarına izin verilecekti. Eğer Çin'i tehdit etseler ve hatta işgal etmeyi başarsalar dahi, geçmişte Moğol işgallerinde olduğu gibi Çin kültür ekümeni dâhilinde asimile olmaya mahkûmdular. Çin siyasi olarak işgal edilse dahi kültürel olarak işgal edilmesi mümkün değildi. Liang'a göre yabancılarla mücadeleyi ön plana çıkarmayan bu anlayış Çin'in en büyük hastalığıydı. Bu görüş aynı zamanda Çinlilerin vatansever olmasının ardında yatan sebebi. Liang bir yazısında şöyle yazmaktadır:

Çin dört bin yıldır kesintisiz bir izolasyon halindedir. Çinliler ülkelerini ulus/vatan (guo) olarak değil, evren (tien xia) olarak görüyorlar. Bir ulus/vatan nosyonuna sahip olmadan, nasıl vatansever ihtiraslara sahip olabiliriz?³⁷

Liang'a göre, Çinliler etraflarında başka milletlerin yaşadığı ve dünyanın uluslar bazında parçalara ayrılmış olduğu gerçeğine uyanmalıdır. ³⁸ Liang Qichao birinci döneminde "vatanın diriltilmesi" hedefi-

35 Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*, Stanford University Press, Stanford 1996, s. 76.

36 Mardin, *The Genesis*, s. 330.

37 Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse*, s. 39.

38 Liang, Çin ve Roma İmparatorluklarını karşılaştırır ve Gibbons'dan alıntı yapar. Gibbons'a göre, Romalılarda vatanseverlik duygusu yoktu çünkü Romalıların sadakati Roma ulusuna değil, Roma kültürüneydi. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, s. 111-113.

nin gerçekleştirilmesi sorumluluğunu monarşinin taşıdığını, ikinci dönemde ise bu sorumluluğun bizzat milletin kendisinde olduğunu düşünmüştür. Anti-emperyalist tehdit altındaki Çin'in gitgide çaresizleşmesi ve İmparatoriçe Cixi'nin güdümü altındaki sarayın reform politikalarına başvurmayacağına açıklık kazanması sonucu, Liang bu sorumluluğun bizzat halkın kendisinde olduğunu düşündü. Fakat öncelikli olan halkın uyandırılması ve bu sorumluluğun bilincine varması idi. Liang, bilinçli bir halk yaratabilmek için Japonya'daki sürgün yıllarında, *Xin Min* (Yeni Halk) adında yeni bir gazete çıkarmaya başladı. Yazılarında sık sık Çinlileri milliyetçi bir şüura sahip olmadıkları için suçlayan Liang, halka *guomin* (millet) kavramını aşulamaya çalıştı. Liang bu bağlamda şunları söylemiştir:

Çinliler milletin (guomin) varolduğundan bile habersizler. Binlerce yıl aradan sonra sadece iki kelimededen haberdarlar, 'guo jia'³⁹ (devlet/ülke-aile). Fakat bugüne kadar hiç 'guo min' (devlet/ülke-halk) kelimelerinin birarada kullanıldığına rastlamadık. 'Guo jia' bir ailenin (jia) devlete (guo) özel bir mülk gibi sahip olduğu durumu ifade eder... 'Guo min' o devletin (guo) halka kamusal bir mülk olarak ait olduğu durumları ifade eder. O zaman 'guomin' millet anlamına kavuşur.⁴⁰

Liang'ın *guomin* kavramını açıklarken sarfettiği bu cümleler, bize Yeni Osmanlı düşüncesindeki "milli hâkimiyet" ilkesini hatırlatır. 1870 yılında İttihat gazetesinde yayınlanan bir makalede, ülkenin sahibi olarak millet görülürken, benzer bir şekilde, millet, vatanın hükümdarın özel mülkü olmadığı gerçeğine uyandırılmaya çalışılmaktadır.

Beşerin saadeti asrın kendisine sağladığı hukuktan ileri gelmektedir. Şöyle ki, bir milletin halini bir fert keyfince taşıyır ve tadile muktedir olamıyor. Artık memleketlere hükümdarların çiftliği nazarıyla bakılan devirler geçmiştir; onlar milletin mülkü sayılmaktadır. İçinde bulunduğumuz asır hükümdarları, yüce makamlarından milletin memuru menzilesine indirilmiştir.⁴¹

Bu dönemde Liang bir süreliğine yukarıdan reform modelini terkederek ve daha devrimci bir aşağıdan reform programına inanmaya baş-

39 Çince "ülke" anlamına gelen *guojia*, aslında ülke/devlet (*guo*) ve aile (*jia*) kavramlarının birleşik kullanımından meydana gelmektedir.

40 Rebecca E. Karl, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century*, Duke University, Durham 2002, s. 67-8.

41 "İrade-i Millet", *İttihad* 12 Safer 1286 (27 Mayıs 1869); Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 252.

lar. Aynı zamanda saltanatın tamamen ilgasını savunan devrimci-cumhuriyetçilerle de yaklaşır.⁴² Ancak bu yaklaşma oldukça kısa sürmüştür. 1903 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ni ziyaretinin ardından Liang, aşağıdan yukarı bir devrim planının Çin'e uygun olmadığına karar verir. Amerikan ve Çin toplumlarını karşılaştıran Liang, Amerikalıların uzunca süredir özerk kurumlara ve politik bilince sahip olduklarını gözler ve Çinlilerin sahip olmadıkları bu değerleri bir gecede devrim ile elde edemeyecekleri sonucuna varır.⁴³ Amerika'da yerleşik Çinli mültecilerin sivil toplum üyelerinden ziyade kabile üyeleri gibi olduğunu gözleyen Liang hayal kırıklığına uğrar.⁴⁴ Bu sarsıcı gözlemin sonucu olarak devrimciliği bırakıp, devlet merkezli, Alman tarzı bir meşrutî monarşiyi savunmaya başlar.⁴⁵

Liang'ın devletçi retoriğe geri dönmesinin bir nedeni de halk merkezli bir milliyetçiliğin ve modernizasyonun ürünü olan Boer ve Filipin mücadelelerinin başarısızlığı dolayısı ile duyduğu endişe idi.⁴⁶ Liang, Boerlerin İngilizlere, Filipinlilerin Amerikalılara karşı olan mücadelelerini kaybetmelerinin sebebinin güçlü bir devlete sahip olmamaları olduğunu düşünür. Ancak güçlü bir devlet ulusun koruyuculuğunu üstlenebilir.⁴⁷

Liang bir yandan devrimcilerin aksine meşrutiyeti savunurken, bir yandan da devrimcilerin anti-Mançu siyasetlerinin halkı seferber etmek için kullanılan basit bir propaganda aracı olduğuna inanır. O, hiçbir zaman, millet fikrini bir etnik grupla sınırlamayı tercih etmez. Devrimcilerin “dar görüşlü bir milliyetçilik” fikrine saplandıklarını düşünür. Devrimciler Mançuları Çin'in düştüğü durumun müsebbibi olarak görürken, asıl sebebin 3000 yıllık gelenek olduğu gerçeğinden kaçar.

Liang, bir yandan Çin'in multi-etnik yapısıyla barışık bir siyasi gelecek planlarken, bir yandan da etkisinde kaldığı Sosyal Darwincilik gereği insanlığı ırk temelinde değerlendiriyordu. Çin'e “aşağı ırk”, “üstün ırk”, “tarihsel ve tarih dışı ırk” gibi kavramları tanıştıran da Liang

42 Çin'de XIX. yüzyılın son on yılı ile cumhuriyetin ilan edildiği 1911 yılı arasında, saltanatın mutlaka devrilmesi görüşünü savunan cumhuriyetçi görüş ile meşrutiyetçi görüşün yan yana var olduğunu görüyoruz. Bazı düşünürler ise, yaşadıkları fikri çalkantıları sonucu zaman zaman saf değiştirebilmişlerdir.

43 Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse*, s. 131-132.

44 Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse*, s. 119.

45 Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition*, s. 255-257.

46 Karl, *Staging the World*, s. 144.

47 Karl, *Staging the World*, s. 139.

idi. Liang için dünyada beyaz, sarı, siyah, kırmızı, ve kahverengi olmak üzere beş ırk vardı. “Tarih dışı” olan siyah, kırmızı ve kahverengi ırklar kaynaşık toplumlar olmayı başaramıyor ve sonuç olarak başkaları tarafından boyunduruk altına alınıyorlardı. “Tarihi” olan beyaz ve sarı ırklar ise kaynaşık toplumlar oluşturabildikleri için insanlık tarihinde önemli roller oynayabiliyorlardı. “Tarihi ırkları” da sınıflandıran Liang, sadece beyaz ırkın “dünya çapında tarihsel bir ırk” olduğunu düşünüyordu. Bu sebepten ötürü kendi nüfuz alanlarını devamlı genişletebilmekteydiler.⁴⁸

Liang’ın düşüncesindeki karmaşık yapının, bir ölçüde, Yeni Osmanlılarda olduğu gibi onun gazeteci kimliğinden kaynaklandığı düşünülebilir. Gazete yazılarının çokluğu, bazen endişe içerisinde çözüm önerisi üreten bu ilk gazetecilerin düşüncelerini takip etmeyi zorlaştırıyor. Hatta sık sık birbiri ile çelişen fikirlerin ortaya konulduğunu görüyoruz. Ancak yüzeydeki bu çelişkiler süpürülüp, bu gazetecilerin asli davasına odaklanıldığında, zaman zaman savundukları fikirlerin ideolojik benimsemeden ziyade bir araç niteliğinde olduğunu görüyoruz. Bu anlamda Liang Qichao’nun Sosyal Darwinizm savunusu da ideolojik olmaktan ziyade araçsaldır. Aslında Liang’ı ilgilendiren kimin aşağı ırk, kimin üstün ırk olduğu meselesi değildir. Darwinciliğin “güçlü/uygun olan hayatta kalır” ilkesini kendine yol gösterici edinen Liang’ın asıl meselesi bu uluslararası rekabette Çin’in hayatta kalacak güce kavuşması; direk veya dolaylı Batı sömürgeciliğine karşı koyabilmesidir.⁴⁹

Çinli entelektüeller XIX. yüzyılın sonlarından itibaren global tarihi bir bilinç geliştirmeye başlamışlardır. Bu dönemde ırk kavramının “global tarihi vaziyetin radikal bir şekilde kavranması” ile alakalı olduğunu görüyoruz. Bu, Çin’de milliyetçilik ve global tarihi bilincin aynı anda ortaya çıkması ile alakalıydı.⁵⁰ Darwinci söylem, Çinli düşünürlerin global olan ile alakası zemininde değerlendirildiğinde, ırk kavramı ile kastedilenin gen ile alakalı olmadığını, genel olarak Çin’in dünyanın bir başka yöresinde her türlü zulme karşı koyan halklarla kurduğu alaka ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.⁵¹ Çinli düşünürler

48 Chang, *Liang Ch’i-ch’ao and Intellectual Transition*, s. 160.

49 Karl, *Staging the World*, s. 72.

50 Rebecca E. Karl, “Creating Asia: China in the World at the Beginning of the Twentieth Century”, *American Historical Review*, sy. 103/4 (1998), s. 1101.

51 Karl, “Creating Asia”, s. 1101.

Batılı olmayan ve ezilen milletler ile ortak bir bağ kurmuşlardı. İşte bu müşterek tecrübe algısı Çin’de sadece milli değil aynı zamanda dünya çapında bir bilincin gelişmesini sağlayan unsurdur.⁵²

İrk kavramının bu kaygan kullanımını Liang’ın yazılarında görebiliyoruz. Kahverengi ırk olarak tanımlanan Vietnam ve Filipinliler, yürütükleri anti-emperyalist mücadeleden dolayı, Liang tarafından sarı ırk olarak kabul edilir. Vietnamlılar “Fransız şeytanlarla ülkelerinde bir tane daha kıllı, kül gözlü beyaz adam kalmayana kadar savaşıacaklardı”. Filipinliler ise 1898 yılında, Amerikalılara karşı yürüttükleri savaş esnasında “sarı ırkın beyaz ırkla olan mücadelesinde mızrak başı” olarak tanımlanacaklardı.⁵³

Ülkenin harap olması (*wangguo*) tehditiyle karşı karşıya kalan ülkeler *tong zhong*⁵⁴ (aynı cins/ırk) kavramının birleştiriciliği altında değerlendiriliyordu. Bu ayrı mekanların ve insanların yeni bir gruplaşma ile birbirine bağlandığı global modern alanın bir ürünüydü.⁵⁵ Hem Liang’ın hem de Kang’ın yazılarında, Türkiye’nin de Çin ile *tong zhong* (aynı cins) olduğu belirtiliyordu. Çin gibi Türkiye de Doğu’nun hasta adamıydı ve her ikisinin kurtuluşu için meşrutî düzenin acilen kurulması gerekiyordu. Kang, 1898 yılında imparatora sunduğu ilmi inceleme yazısında şöyle yazmaktadır. “Çin gibi eski stil bir imparatorluk olan Türkiye sadece dahili yapısıyla değil, aynı zamanda global konumuyla da Çin ile aynı cinstendir (*er wu tongzhong ye*).”⁵⁶

XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı entelijansiyası “millet kavramı” konusunda net bir tanımlama getirememiştir Bu daha önce de belirttiğimiz gibi Osmanlılık ile İslamcılık ideolojilerinin eş zamanlı olarak ortaya çıkmasından kaynaklanmaktaydı. Bazen millet aynı vatana sadakatla bağlı Osmanlı milletiymiş, bazen de aynı dine bağlı insanların oluşturduğu İslam milletiymiş. Ancak herhalükarda Osmanlı aydınları etnik temelli bir milliyetçilik modeli sunmamıştır. Böyle bir ideolojik yaklaşımın imparatorluğun sonu anlamına geleceğinin farkındaydılar. Türk kavramını sık sık kullanması ve Orta Asya meselesine özel önem atfet-

52 Karl, “Creating Asia”, s. 1099.

53 Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China*, Stanford University Press, Stanford 1992, s. 84-85.

54 *Zhong* kavramı Çince’de hem cins hem de ırk manalarına gelmektedir.

55 Rebecca Karl, “Staging the World in Late-Qing China: Globe, Nation, and Race in a 1904 Beijing Opera”, *Identities*, c. 6 (4) (2000), s. 568-7.

56 Karl, “Staging the World in Late-Qing China”, s. 568.

mesinden dolayı⁵⁷ Türkçülüğün öncülerinden bir olarak bilinen Ali Suavi'nin dahi aslen ilgilendiği Müslümanların birliğiydi. Yeni Osmanlılar Batı milliyetçiliği'nin "cins ittihadı" olduğunu belirtmiş ve eleştirmişlerdir. Ali Suavi bir yazısında şöyle yazmaktadır:

Bilmek lazımdır, Şark ile Garp beyninde bu meselede büyük fark vardır. Şöyle ki Avrupa'da cinslik davası vardır. Mesela şimdi İngiliz hükümetinde bir Fransız vezir olamaz. Kezalik Cezayir Arabı Fransız imtiyazına nail olamaz. İşte bu cinslik davası Şark'ta yoktur. ... Garp'ın cinslik davası mı daha ziyade bekaya medardır, yoksa Şark'ın Müslümanlık davası mı? Bu meselenin mukayesesine gelince: Elbette Şark'ın hali daha iyidir. Zira, mesela Fransız Fransızlık davasında otuz milyon kadardır. Lakin Türkler Müslümanlık davasında ikiyüz milyondur. Cins mahvolabilir, Müslümanlık mahvolmaz.⁵⁸

Namık Kemal ise insanları harita üzerinde, fiziksel sebeplerle bölen bir cinslik davasının müslümanların İslam birliğine zarar veremeyeceğini yazmaktadır.

Şeriat-ı Muhammediye hiçbir vakit iki arşın bir dağ veya harita üzerinde iki karış bir çizik iki takım insanı birbirinden ayırmakla veya onların bir takımı olmaz yerine nebaşet demekle veya birtakımı yumru yanaklı, diğer takımı çatık kaşlı bir nesilden gelmekle aralarında olan uhuvvet-i insaniye ve ittihad-ı İslamiyeyi unutmalarına cevaz vermez.⁵⁹

Sosyal Darwinizm ise Osmanlı düşünce dünyasına 20. yüzyılın başlarında Jön Türk hareketi sırasında Mekteb-i Tıbbiye'ye hâkim olan pozitivist düşüncenin bir yan ürünü olarak girmiştir. Pozitivim, biyolojik materyalizm ve Sosyal Darwinizm'in en önde gelen savunucusu ise Jön Türkler'den Doktor Abdullah Cevdet'ti. Le Bon düşüncesinden etkilenen Abdullah Cevdet ve arkadaşları sosyal hadiselerin pozitif bilim yöntemleri ile açıklanabileceğine inanıyorlardı. Her ne kadar Osmanlı pozitivistleri bilimsel materyalizmin dünyayı algılayış tarzına hâkim olması için çalıştılsa da, İslam'ın orjinal kaynaklarına dönerek fikirlerini meşrulaştırmaya çalışmışlardı. Böylece Osmanlı düşünce dünyasında ikinci kez, fakat bu sefer belki de daha az ikna edi-

57 Mardin, *The Genesis*, s. 568.

58 Ali Suavi, "Türk", *Mubbir*, no: 38, 12 Haziran 1868. Bkz. Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 267.

59 Namık Kemal, "İttihad-ı İslam", *İbret*, 19. R. Ahir 1289 (27 Haziran 1872); Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, s. 266-7.

ci bir şekilde, İslam'ın Batılı bilginin meşrulaştırıcısı olarak kullanıldığı görülmektedir.⁶⁰

Jön Türklerin Sosyal Darwinizm'in ırkçı argümanlarına herhangi bir şekilde değer verdikleri söylenemez. 20. yüzyılın başlarından itibaren Türkçülük, düşünürleri meşgul eden bir mesele olsa da, hâlâ asli amaç imparatorluğun çok dinli ve çok ırklı yapısını korumaktır. Osmanlı fikir adamları bu dönemde daha çok Le Bon düşüncesinin “halk için halka rağmen” şeklinde kabaca açıklanabilecek seçkinci yanıyla ilgilenmişlerdi. Ortalama insandan daha büyük beyinlere sahip üstün yetenekli liderler halkı yönetmeli ve onları dönüştürmeliydi.⁶¹ Cevdet, Le Bon'un sabit ırk sınıflandırmasıyla ilgilenmediği gibi⁶² Osmanlı'ya ait herhangi bir etnik grubun diğerinden üstün olduğuna da inanmamıştır. Dengeyi korumak konusunda duyarlı olan Cevdet, etnik grupların farklı kültürlerinin korunması gerektiğine inanıyordu. Ona göre bu etnik grupların bir üst kimlikte buluşması gerekiyordu. Ancak, Osmanlı birliğini sağlayacak faktör birleştirici bir etken olarak Osmanlı sultanı değil, “Osmanlı milletlerinin menfaatleriydi.” Cevdet'e göre özgürlüğünü kazanan Osmanlı milletleri kolaylıkla emperyalist güçlere yem olabilirlerdi.⁶³ Bu noktada, İslamcılık fikrinde olduğu gibi, Osmanlılık fikrinin Batı emperyalizmine karşı kullanılan ve Osmanlı milletlerinin kaderini belirleyebilecek ideolojik bir araç olduğunu görüyoruz.⁶⁴ Yaklaşık aynı dönemlerde, 1901 yılında, Liang Qichao “dünyalı bir Çin'in” Asyalı milletlerle Batıya karşı yürütülecek ortak bir mücadelenin bayrağı altında birleşmesi gerektiğini yazar.

60 Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal 1981, s. 129-158. Akademik yazılarda Abdullah Cevdet'in fanatik bir ateist olduğuna dair görüşler hakimdir. Ancak aslında Cevdet'in din ile alakasını hiçbir döneminde koparmadığını ve İslam dinini ‘sade ve makul’ gördüğünü ve dini “bir sosyal eğitim aracı” saydığını belirtmeliyiz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim, İstanbul 1996, s. 231. Ayrıca bu konuyla alakalı olarak bkz. M. Şükrü Hanioglu, “Dindar bir dinsiz ya da dinsiz bir dindar: Doktor Abdullah Cevdet ve Modern Türk Toplumu 1”, *Zaman* 15.09.2005. <http://www.zaman.com.tr/?bl=yorumlar&trh=20050915&hn=210358>

61 Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, s. 246-247.

62 Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet*, s. 403.

63 Hanioglu, *Bir Siyasi Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet*, s. 213-5.

64 Gayrimüslimlerin Müslüman milletlerle, yine gayrimüslim olan Batılı devletlere karşı, birleşmeyeceğine inananlar da, İslamcılığın anti-emperyalist savaşta daha büyük bir şansa sahip olduğu fikrini öne sürdüler.

Çin'de ve Türkiye'de imparatorluğun son yıllarında gözlenen çetrefilli entelektüel faaliyet, sunulan çözüm önerileri birbirinden farklılık gösterse de aynı amacı hedefliyordu. Öncelik, devletin güçlendirilmesi ve milletin uyandırılması idi. Söylem aynı zamanda derinleşmesine incelendiğinde anti-emperyalist bir içerik de taşıyordu. Burada düşünceleri irdelenen düşünürlerin çoğu zaman gelenek ile meşrulaştırdıkları fikirlerini aslen Avrupa aydınlanma felsefesinden aldıklarını görüyoruz. Ancak bu gerçekten yola çıkarak onların Batı modernitesinin safi tüketicileri olduğu söylenemez.⁶⁵ Global bir bilinç kazanmış batı-dışı entelektüeller Batı dünyası içinden seçtikleri fikir ve kurumları yeniden tasarlayarak bir mücadelenin aracı haline getirmişlerdir. Bu şekilde Batılı olanı aynı anda hem kabul hem de reddetmişler ve bizzat modernitenin Batı-dışı ürünleri olarak savaşımını sürdürmüşlerdir.

65 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 5.