

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MODERNLEŞME DÜŞÜNCESİNDE SENTEZÇİ
BİR TUTUM:
TEÂRÜF-İ MÜSLİMİN DERGİSİ'NDE
İLERLEME, KADIN VE MİLLİYETÇİLİK

Nisanur ÇEKMECE

2501170176

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. Cahid ŞENEL

İSTANBUL – 2021

ÖZ

MODERNLEŞME DÜŞÜNCESİNDE SENTEZCİ BİR TUTUM: TEÂRÜF-İ MÜSLİMÎN DERGİSİ'NDE İLERLEME, KADIN VE MİLLİYETÇİLİK

NİSANUR ÇEKMECE

Batı'da başlayan modernleşme teşebbüsleri zaman içerisinde Osmanlı ve İslâm dünyasına etki etmiş, Müslümanlar askeri, siyasi, ekonomik, kültürel ve fikri açılardan Batı'nın etkilerine maruz kalmıştır. Müslüman aydınlar bunun neden olduğu kötü vaziyetten, zulümden ve emperyalist etkilerden kurtulmak için bir ilerleme modeli geliştirmeyi hedeflemişlerdir. Bu hedef doğrultusunda kullanılan en etkin organ ise dergilerdir. Teârûf-i Müslimîn Dergisi; Rusya Müslüman Türk aydınları tarafından İstanbul'da çıkarılan ilk dergi olması ve modern meseleleri “sentezci bir yaklaşımla yeniden yorumlaması” bakımından dönemin öne çıkan süreli yayınlarından. Tezimizde Teârûf-i Müslimîn dergisinde hâkim olan sentezci yaklaşımların tutarsızlıklarına dikkat çekilmiş, genel olarak modernleşme sürecinin dergi yazarlarının düşünce dünyalarına etkileri tetkik edilmiştir. Dergide tartışılan ilerleme, kadının sosyal statüsü ve milliyetçilik fikirlerinin hem Osmanlı aydınları hem Rusya Müslüman Türkleri tarafından ele alış biçimi değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Pan-İslamizm, Pan-Türkizm, Pan-Turanizm, milliyetçilik, modernizm, ilerleme, kadının sosyal statüsü.

ABSTRACT

A SYNTHESIZING APPROACH TO MODERNIZATION
THEORY: PROGRESS, WOMAN AND NATIONALISM IN THE
TEÂRÜF-İ MÜSLİMÎN JOURNAL

NİSANUR ÇEKMECE

The modernization process that began in the West impacted the Ottoman Empire and the Islamic world and the Muslims were exposed to the challenges of the West in terms of military, political, economic, cultural, and ideological aspects. Therefore, to be able to respond to the predicament and oppression that was caused by Western imperialism, Muslim intellectuals aimed to develop a model of progress. Journals were the most influential instruments that were used to attain this aim. The Teârûf-i Müslimîn is the first journal that was issued in Istanbul by Muslim Turkish intellectuals of Russia to this end. Another remarkable point is that the Teârûf-i Müslimîn reinterpreted modern problems of its time by embracing a synthesizing approach. In this thesis, I, touch upon the contradictions of the synthesizing approach in the Teârûf-i Müslimîn and, mainly, examine the impacts of the modernization process on the thoughts of the authors of the journal. Besides, I discuss how both Ottoman intellectuals and the Muslim Turkish of Russia dealt with the issue of progress, the social status of women, and nationalist ideas through articles published in the Teârûf-i Müslimîn journal.

Keywords: Pans-Islamism, Pan-Turkism, Pan-Turanism, nationalism, modernism, progress, the social status of women.

ÖNSÖZ

Osmanlı ve tüm İslâm coğrafyasına intikal eden modern meselelerin mevzu edildiği bir dönemde; Çarlık Rusya'dan İstanbul'a gelmiş Rusya Müslüman Türk yazarları tarafından çıkarılan Teârûf-i Müslimîn (1910-1911) dergisinde; ittihat, ittifak, uhuvvet, teârûf, terakki ve tedenni gibi kavramlar çerçevesinde tatmin edici çözümler aranmıştır. Bu tezin konusu Teârûf-i Müslimîn'deki çözüm arayışlarını değerlendirmek ve modern meseleleri ele alırken geliştirdikleri *sentezci* fikrin tetkikini, tenkidini yapmak ve tutarsızlıklarına dikkat çekmektir.

Tezimizde, Teârûf-i Müslimîn'in yayınlandığı yıllarda modern meseleleri “yeniden yorumlayan” Osmanlı entelektüellerinin ve dergide *sentezci* bir yaklaşımla modern sorunları ele alan Rusya Müslüman Türklerinin fikirleri mukayese edilmiştir. Aynı zamanda Japonya modernleşme serüveni hem Osmanlı hem Rusya Müslüman Türkleri arasında dikkatle takip edildiği ve bilhassa dergide de bu bağlamda yayınlar yapıldığı için Japonya ve Müslümanların modernleşme algısı karşılaştırılmıştır.

Teârûf-i Müslimîn yazarlarının, ilerleme fikri çerçevesinde Batılı anlamda teknolojik gelişmeleri takip ederken ahlakî değerleri korumayı içeren *sentezci* bir model geliştirmesi, panist fikirlere karşı reaksiyoner bir tavırla oluşturulan Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm ile İttihad-ı İslâm düşüncesini sentezlemesi, kadının eğitimi ve sosyal statüsü tartışmalarında Batı ve gelenek arasında *sentezci* bir tutum geliştirmesi nedeniyle dergi ehemmiyeti haiz yayınlardandır. Teârûf-i Müslimîn'deki *sentezci* yaklaşımları değerlendirdiğimiz tezimizle literatürdeki sınırlı kaynaklara mütevazı bir katkı sağlamak isteriz.

Tezi baştan sona okuyarak her bir satırına katkılar sağlayan, her daim mütebessim çehresi ve teşvikleriyle tez yazım sürecinde beni yüreklendiren sevgili hocam Doç. Dr. Cahid Şenel'e sonsuz hürmet ve teşekkürlerimi sunarım. Tez yazım sürecinde anne olma tecrübesini yaşamam, kendi giyim markamı kurma girişimlerim ve tüm dünyayı etkisi altına alan korona virüsü sebebiyle her ne kadar yazım dönemim uzasa da bugün bu noktaya gelmiştir. Hem annelik tecrübemi kolaylaştıran destekleri hem de tezimin Osmanlıca latinizelerinde yardımlarını esirgemeyen değerli eşim Ömer Faruk Çekmece'ye sonsuz sevgi ve minnetlerimi sunarım. Bana eğitim

serüvenimde her zaman destekçi olan, İslâm'a ve topluma faydalı şahsiyetler yetiştirmek için emek veren ve ortam oluşturan sevgili anne ve babama, bu süreçte her düştüğümde beni kaldıran kıymetli kardeşlerime; destek ve muhabbetlerini esirgemeyen dostlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

NİSANUR ÇEKMECE

İstanbul, 2021



İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TEÂRÜF-İ MÜSLİMÎN DERGİSİNİN ÇIKARILIŞ AMACI VE ÖNE ÇIKAN KAVRAMLAR

1.1. Teârûf-i Müslimîn Dergisinin Genel Özellikleri.....	7
1.2. Teârûf-i Müslimîn Dergisinin Çıkarılış Amacı.....	10
1.3. Teârûf-i Müslimîn'de Kurtuluş Reçetesi Olarak Öne Çıkan Kavramlar.....	13
1.3.1. Teârûf-i Müslimîn Yazarlarında <i>İttihat</i> , <i>Terakki</i> , <i>Teârûf</i> ve <i>Uhuvvet</i>	14
1.3.1.1. Abdürreşid İbrahim (1857-1944).....	14
1.3.1.2. Ahmed Tâceddin.....	20
1.3.1.3. Muhammed Murad Remzi (1855-1934).....	22
1.3.1.4. Yakub Kemal (1885-1939).....	24
1.3.1.5. Musa Kâzım (1875-1920).....	28
1.3.1.6. Ömer Fevzi (?-1936) ve Halil Sami.....	30
1.3.1.7. Sâmizade Süreyya (1898-1968).....	32
1.3.2. Dönemi Tedennî (Gerileme) ve Terakkî (İlerleme) Fikrine İndirgemenin Sorunları.....	35
1.4. Teârûf-i Müslimîn Dergisindeki Tarihsel Olayların Aktarımı ve Haberler.....	38

İKİNCİ BÖLÜM

TEÂRÜF-İ MÜSLİMÎN DERGİSİNE GÖRE KADININ TOPLUMSAL HAYATTAKİ YERİ VE EĞİTİMİ

2.1. Feminist Hareketlerin Etkisinde Kalan Batıcı Söylem.....	44
2.1.1. Emine Semiye (1864- 1944).....	46

2.2. Geleneksel Söylem.....	62
2.2.1. Fevziye Reşid.....	63
2.2.2. Ahmed Tâceddin.....	65
2.3. Sentezci Söylem.....	69
2.3.1. Sâmizade Süreyya.....	71
2.3.2. Sibiryalı Âişe ve Mamure Hamidullah.....	73
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
TEÂRÜF-İ MÜSLİMÎN DERGİSİNDE PAN-İSLÂMİZM (İTTİHAD-İ İSLÂM),	
PAN-TURANİZM VE PAN-TÜRKİZM FİKİRLERİNİN SENTEZİ	
3.1. Panist Fikirlerin Arka Planı.....	79
3.1.1. Osmanlı ve Rusya Müslüman Türk Aydınlar Arasında Panist Fikirlerin Yansıması.....	82
3.1.1.1. İslamcıların Birlik İdeali: Pan-İslâmizm (İttihad-ı İslâm).....	83
3.1.1.2. Rusya'dan Osmanlı'ya Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm.....	90
3.1.1.3. Pan-Slavizm ve Rusya Müslümanları.....	97
3.2. Teârûf-i Müslimîn Dergisinde Pan-İslâmizm, Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm Fikirlerinin Sentezi.....	105
SONUÇ	125
KAYNAKÇA	131

KISALTMALAR

c.	: Cilt
s.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
Bkz.	: Bakınız
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör/Yayına Hazırlayan
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	: Yayıncılık
Y.y.	: Yazar Adı Yok
A.e.	: Aynı Eser
A.y.	: Aynı Yer
A. mlf.	: Adı Geçen Müellif

GİRİŞ

Osmanlı ve tüm İslâm coğrafyasına intikal eden modern meselelerin mevzu edildiği bir dönemde; Çarlık Rusya'dan İstanbul'a gelmiş Rusya Müslüman Türk yazarları tarafından çıkarılan Teârûf-i Müslimîn (1910-1911) dergisinde; ittihat, ittifak, uhuvvet, teârûf, terakki ve tedenni¹ gibi kavramlar çerçevesinde tatmin edici çözümler aranmıştır. Belirttiğimiz bu kavramları Müslüman yazarların beklentilerini ve taleplerini ifade ederken tercih etmeleri ehemmiyeti haizdir.

Teârûf-i Müslimîn dergisi Osman Cudi, Yakup Kemal, Troyskili Ahmed Tâceddin öncülüğünde; 16 Nisan 1910 ve 2 Şubat 1911 tarihleri arasında yedi günden on dört güne değişen tarih aralıklarıyla toplamda 32 sayı olarak neşredilmiştir. Her sayıda derginin ismine de ilham olan şu iki âyet mutlak surette zikredilir: “*Hep birlikte Allah'ın ipine (İslâm'a) sımsıkı yapışın; parçalanmayın.*”² ve “*birbirinizi tanımanız (li-te'ârafû) için sizi boylara ve kabilelere ayırdık.*”³ Yusuf Akçura ve arkadaşlarının benimsediği Türk milliyetçiliğinden farklı olarak adı geçen Rusyalı Müslüman aydınların maksadı; tüm İslâm coğrafyalarını kapsayan İslam birliği (ittihad-ı İslam) fikrinin savunucusu olmaktır.

İkinci Meşrutiyet döneminde yayın hayatına giren birçok dergiden farklı olarak Teârûf-i Müslimîn dergisi henüz yeterli ilgiyi görememiş süreli yayınlardan biridir. Teârûf-i Müslimîn ve İslam Dünyası dergilerini, Abdürreşid İbrahim'i konu alan yüksek lisans tezinde değerlendiren isim Nadir Özbek'tir.⁴ Sebahaddin Vanlı'nın

¹ Bu kavramların detaylarına tezin birinci bölümünde değinilecektir. Ama kısaca aktaracak olursak ittihat ve ittifak kavramları birlik ve beraberlik fikrini ifade ederler. Batıya ve emperyalist güçlere karşı kurulacak birliktelik, uhuvvet (kardeşlik) bilinciyle şekillenecektir. Burada uhuvvet kavramı, birbirine karşı sorumluluk ve birinin derdiyle dertlenme temel kaygılarını içerir. Daha sonraları İslâm kardeşliği anlamından çok toplumsal kardeşlik fikrini pekiştirmek için de kullanılmıştır. Teârûf kavramı ise hem derginin isminde yer alan ve hem de ayette geçen bir kavram olması açısından dikkat çeker. Teârûf, uhuvvet (kardeşlik) kavramıyla beraber hareket eder. Tanışma, haberdar olma anlamlarına gelen teârûf; kardeşlik bilincinin gereklerindendir. Kardeşlik bilinciyle birbirinden haberdar olan Müslümanlar birlik ve beraberlik kuracak ve netice itibarıyla terakki (ilerleme) yaşayacaklardır. Burada terakki de bagajı olan kavramlardandır. Bu kavramın zıttı ise tedennidir (gerileme) ki Müslüman aydınlar içlerinde bulundukları hali bu kavram ile izah ederler. Batıya nazarla geride olma, teknik anlamda gelişmemeye işaret etmek için kullanırlar.

² Âl-i İmrân suresi, 3 /103.

³ Hucurât suresi, 49 /13.

⁴ Nadir Özbek, Abdürreşid İbrahim (1857-1944): The life and thought of a Muslim activist. **Yüksek Lisans Tezi**, Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü, İstanbul, 1994; A.mlf., “Abdürreşid İbrahim'in İkinci Meşrutiyet yılları: Teârûf-i Müslimîn ve İslam Dünyası Dergileri”, **Toplumsal Tarih**, sayı: 20,

Teârûf-i Müslimîn dergisinin sistematik değerlendirmesini yaptığı yüksek lisans tezi de; derginin ele aldığı tarihi vakıaların incelendiği çalışmalardan bir diğeridir.⁵ Ahmet Kanlıdere; Teârûf-i Müslimîn ve yazar kadrosuna dair detaylı araştırmalarıyla dergi hakkındaki çalışmalara önemli bir katkı sağlamıştır.⁶ Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk basınında Rusya Türkleriyle ilgili haberlerin bibliyografyasına dair bir başka çalışmada Teârûf-i Müslimîn dergisindeki makalelerin konularına göre tasnifine yer verilmiştir.⁷ Literatürde daha çok tarih perspektifiyle yapılan bu yayınların haricinde felsefî bir bakış açısıyla kavram ve fikirlerin analizine yer verilen müstakil bir çalışmanın ise henüz yapılmadığı görülmüştür.

Tezimizde genel hatları ile; terakki, tedenni, ittihat ve teârûf kavramlarının İslamcı ideologlar tarafından algılanış biçimi incelenecek, modern bir mesele olarak kadın ve kadının eğitimi konusuna dair fikirleri analiz edilecek, 1910-1911 yıllarında Pan-İslamizm ve Pan-Turanizm fikirlerinin basın yayın hayatına nasıl yön verdiğini anlamak gayesiyle reaksiyoner kimliğe sahip milliyetçilik fikrinin, dergideki makalelerde nasıl değerlendirildiği yorumlanacaktır. Teârûf-i Müslimîn dergisini merkeze alarak tartışmaları takip etmemizdeki amaç; modernleşme krizinin önünde duran ve Rusya başta olmak üzere dünyanın pek çok yerindeki Müslümanların karşılaştığı sorunlara ilişkin, hilafet merkezine gelen entelektüellerin analiz ve yorumlarını sistematik bir şekilde ele almaktır. Teârûf-i Müslimîn ekibinin modern meseleleri nasıl yorumladığı ve bu bağlamda geliştirilen *sentezci fikrin* ne'liği ise tezin cevabını aradığı temel soru olacaktır.

Literatür olarak Teârûf-i Müslimîn dergisi ana kaynak olarak benimsenmiş ve çıkartıldığı dönemde Rusya ve Osmanlı Devletindeki fikirsel hareketliliği karşılaştırmak için farklı eserlere de müracaat edilmiştir. Bilhassa Pan-Slavizm ve Rus

1995, s. 18-23; "İkinci Meşrutiyet İstanbul'unda Tatar İslamcıları: Teârûf-i Müslimîn Dergisi", **Müteferrika**, sayı: 21, 2002, s. 45-67.

⁵ Sebahattin Vanlı, Tarihi bir perspektiften "Teârûf-i Müslimin Mecmuası'nın Sistematik İncelenmesi, **Yüksek Lisans Tezi**, 1998.

⁶ Ahmet Kanlıdere, Türk Basınında Türkistanlı Cedîdcilerin Kültürel Faaliyetleri 1910-1914, **Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, 2014, s. 167-176. A.mlf., Hilafet Merkezinde Pan-İslamist Bir Tatar Dergisi Teârûf-i Müslimîn (1910-1911), "**İslam'ı Uyandırmak**" Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler, c. 1, (ed. Lütfi Sunar), syf, 425-456.

⁷ Mehmet Yusuf Çelik, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk Basınında Rusya Türkleri Konulu Haber ve Makaleler Bibliyografyası (1908-1923)", **International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, sayı: 8/11, 2013, s. 247-277.

milliyetçiliğini anlamak noktasında; Hans Kohn'un *Panİslavizm ve Rus Milliyetçiliği*⁸, Jacob Landau'nun *Pan-Türkizm*⁹ ve Serge Zenkovsky'nin *Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık*¹⁰ kitapları genel olarak tarihsel arka planı ve daha özel bir biçimdeyse düşünce tarihine dair kapsamlı analizleriyle faydalandığımız önemli eserler arasında yer alır. Derginin çıktığı İkinci Meşrutiyet yıllarındaki düşünce hareketliliğini takip etmek ve özellikle de İslâmcı yazarların farklı yayın organlarındaki yazılarını analiz eden İsmail Kara'nın birçok çalışması tezimize önemli katkılar sağlamıştır.

Tezi yazarken benimsediğimiz yöntem ise dergide öne çıkan konuları merkeze alarak modernleşme tartışmaları üzerinden bir okuma yapmak şeklindedir. Bu minvalde hem derginin yayımlandığı dönemde aynı meselelerin tartışıldığı metinlerle mukayeseli bir değerlendirmesi yapılacak hem de ikincil literatürle dönemi ve düşünce dünyasını anlamak için zenginlik sağlanacaktır. Bunu yaparken deskriptif bir anlatımdan ziyade kavram odaklı bir değerlendirme ve eleştirel bir tutumla Teârûf-i Müslimîn'deki öne çıkan tartışmaların farklı boyutları analiz edilecek, yer yer fikirlerin tenkidine gidilecektir. Ayrıca Japonya'nın modernleşme serüveninin hem dergi ekibinin hem de Osmanlı aydınlarının ilgi odağı olması bakımından, tezin çeşitli yerlerinde Osmanlı ve Japonya modernleşmesinin karşılaştırmalı değerlendirmelerine de yer verilecektir.

Dergiyi kavram odaklı okuyup fikir seyrini takip ederken; düşünce gruplarını ifade etmek için kendi içindeki çelişki ve sınırlarına rağmen Türkçü, Batıcı, İslamcı gibi adlandırmaları tercih ettik. Bu tasnifi kullanmaktaki amacımız tartışmaları daha sistematik biçimde serimleyebilme gayesine matuftur. Nitekim biz de bunlara ek olarak dergideki yazar perspektiflerini kendi tasnifimiz olan *feminist*, *gelenekselci* ve *sentezci* şeklinde başlıklar altında inceledik. Bu tasnifler sadece dergide yer alan yazarların fikir dünyaları arasındaki farklılıkları kavramayı kolaylaştırmak maksadını taşımaktadır. Zira düşünce tarihinde yapılan her tür tasnif birtakım imkanlar sunmanın yanı sıra, içinde sorunlar da barındırmaktadır. Biz burada sadece indirgemecilikten

⁸ Hans Kohn, **Panİslavizm ve Rus Milliyetçiliği**, çev. Agah Oktay Güner, İstanbul, Kervan Yay., 1983.

⁹ Jacob M. Landau, **Pan-Türkizm**, çev. Mesut Akın, İstanbul, Sarmal yy., 1999.

¹⁰ Serge A. Zenkovsky, **Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık**, çev. İzzet Kantemir, Rusya Araştırma Merkezi Tetkikleri 36, 1971.

uzak ancak bir mesele etrafındaki yaklaşım biçimlerini anlama ve yorumlamayı kolaylaştırıcı bir ayırmda bulunduğumuzu belirtmekle yetiniyoruz.

Tezimizin birinci bölümünde Teârûf-i Müslimîn dergisindeki yazarların teârûf, uhuvvet, ittihat, ittifak ve özellikle terakki ve tedenni kavramları muvacehesinde dönemi nasıl yorumladıklarını değerlendirdik. Rusya Müslüman Türkleri arasında kadîm-cedîd tartışmalarının ortaya çıkışıyla modern meseleler gündem edilmiş, içtihat mercii olarak tayin edilen ulemanın hem konumları hem de mutlakîyetleri sorgulanmıştır. Kadîmci düşünceye sahip alimler ile cedîdci aydınların yaşadığı bu fikri münakaşalar yer yer sert tepkileri doğurmuş ve aynı dönemde Osmanlı aydınları arasında ıslah ve inşa faaliyetleri ile cedîd faaliyetlerine benzer bir çaba yürütülmüştür. Çağa ayak uydurmak (intibak) için Osmanlı aydınları da içtihat kapısının açılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Böylesi bir ortamda birçok fikir, Müslüman aydınlar tarafından “yeniden” ele alınmış, çağa ayak uyduracak çözümler geliştirilmiş ve birlik (ittihat) sağladıklarında Müslümanların *terakki* edebilecekleri de sıklıkla vurgulanmıştır. Bu sebeple ittihat fikri ile terakki edebilmenin ilişkisi ve terakki ile tedenni kavramları çerçevesinde düşünmenin ortaya çıkardığı *çifte gerilim (double tension)*¹¹ içinde yaşamaya mecbur olma hali bu bölümde mevzu edilmiştir.

İkinci bölümde ise Sibirya’dan Osmanlıya uzanan jeopolitik sınırların ötesinde dergide tartışmaya açılan *İslâm Ana Mektebi* fikri ele alınmıştır. Dergi yazarları tarafından bu kavramsallaştırma ile tüm Müslüman kadınların *evrensel bir tedrisattan* geçmesi önerilmiş ve bunun için de İstanbul merkez olarak seçilmiştir. Geniş bir fikrî zemini bulunan dergide bu ve etrafında gelişen tartışmalar oldukça canlı bir şekilde seyretmiştir. “Neslin yetiştiricisi ve toplumu inşa eden kadın” figürüne yüklenen misyon dergi ekibi tarafından ilgi ile değerlendirilmiştir. Toplumun mimarı, bilginin ve ilerlemenin aktarıcısı olma sorumluluğu yüklenen kadın-anne figürüne dair yapılan alıntı ve ifadeler modernleşme düşüncesinin iz düşümleri sadedindedir. Feminist söylem aracılığı ile geleneksel aile ve kadın motifine karşı; modern aile ve sosyal kadın algısını değerlendiren yazarlar, kadın cinsiyetine çeşitli roller biçmişlerdir. Bu dönemde feminizm fikri etrafında şekillenen tartışmalar “İslâmiyet feminizmdir”

¹¹ Prof. Dr. Selçuk Esenbel’den yararlanarak ödünç aldığımız bu kavram tezin içerisinde de sıklıkla kullanılmıştır.

sloganlanlaştırılmasına kadar götürülmüştür. Modern meselelere yine modern çözümler arayan yazarlar, sorunları Batı örneğinden hareketle değerlendirseler de Teârûf-i Müslimîn dergisi bağlamında ifade edecek olursak feminist düşüncenin etkisinde kalan yazarların yanı sıra kadim olanı ve geleneği öne çıkaran kadın yazarların varlığını da göz ardı etmemek gerekir. Hem Rusya hem Osmanlı topraklarındaki yazarların kadın meselesi üzerine değerlendirmelerinin yer aldığı Teârûf-i Müslimîn dergisi ile ortak bir gündem hakkında farklı coğrafyalardan insanların fikirlerini müşahade edilebilme imkânına sahibiz. Bu yazarların düşünceleri bilhassa eğitim, kadının sosyal hayatı, tesettür meselesi ve terakki fikirlerinin etrafında şekillenmiştir.

Tezimizin üçüncü bölümünde ise modernleşme tartışmaları etrafında milliyetçilik fikrinin 19. yüzyılda küresel bazda oluşturduğu etkinin Teârûf-i Müslimîn dergisine yansımaları tetkik edilecektir. Milli öbeklerin dil-tarih çalışmalarına giriştiği bu dönemde Alman etkisiyle Slav toplumlukları arasında ortaya çıkan Pan-Slavizm fikri, Rusya Müslüman aydınlarını etkilemiş ve Osmanlı düşünce hayatına da yansıyan Pan-Türkizm ve Pan-Turanizm fikirleri neşet etmiştir. Bu iki fikrin arasındaki ayrım çok muğlak ve bu kavramların kullanıldığı yıllarda da ifade ettiği anlamda çeşitlikler olmakla beraber genel anlamda Pan-Türkizm ve Pan-Turanizm kavramları için ortak nokta ulusal birlik idealidir. Ama bu birlik tüm Türklerin gönül birliği mi yahut toprak birliğini mi ifade eder; o dönemdeki metinleri takip ederek anlam vermek gerekir. Teârûf-i Müslimîn yazarlarının kullanımına da son bölümde dikkat çekeceğiz. Irk temelli söylemlerin İslâm dairesi içinde “yeniden yorumlanmasına” çalışan dergi yazarları, panist fikirleri İttihad-ı İslâm fikrine ulaşmak için bir merhale ve birleştirici güç olarak değerlendirmişlerdir. Panist etkilerin sonucunda ortaya çıkan Pan-Türkizm ve Pan-Turanizm söylemlerinin Pan-İslâmizm fikri ile sentezinin nasıl sağlandığı tezin son bölümünün ana konusudur. Milliyetçilik düşüncesinin etkisini arttırdığı yıllarda en güçlü fikir olarak benimsenmesi birçok düşünürü bu fikir etrafında toplanmaya sevk etmiştir. Fakat bu fikri yorumlarken ve aktarırken oluşturdukları bağlam, esasında bizlere yazarların temel gayesini gösterecektir. Bu anlamda Abdürreşid İbrahim ve arkadaşlarının panist fikirleri her dile getirişlerinde İslâm dinini güçlendirme ve

Müslümanları kurtaracak bir reçete olarak işaret etmeleri milliyetçilik fikrine yükledikleri anlamı ve takındıkları sentezci tavrı ortaya koyacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

TEÂRÜF-İ MÜSLİMÎN DERGİSİNİN ÇIKARILIŞ AMACI VE ÖNE ÇIKAN KAVRAMLAR

1.1. Teârûf-i Müslimin Dergisinin Genel Özellikleri:

Teârûf-i Müslimîn dergisi Balkan savaşlarının hemen öncesinde siyasi hareketliliğin yoğun olduğu 16 Nisan 1910 ve 2 Şubat 1911 yıllarında Tatar menşeli aydınlar tarafından çıkarılan haftalık bir dergidir.¹² 1910'da yayın hayatına başlayan derginin, Trablusgarp savaşının başlamasıyla Abdürreşid İbrahim, Osman Cudî, Eşref Edib'in yeğeni Nazmi Bey'in Trablusgarp'a gitme kararı almaları sonucunda yayınına son verilir.¹³ Bu kısa macerasına rağmen dönemin fikrî, kültürel, millî ve siyâsî tablosunu yakından mütalaa etmemize imkân sağlayacak birçok makale ve haberi içeren dergi; toplamda 32 sayıdır ve her sayı 16 sayfadan müteşekkildir.¹⁴

Derginin sahibi Troyskili Ahmed Tâceddin ve Kırımlı Yakub Kemal, sorumlu müdürü Kırım Tatar muhacir ailesinin çocuğu ve Akmescit Rüştîyesi'nin eski müdürü Ömer Sami Arbatlı'nın kardeşi olan Osman Cudî'dir.¹⁵ Her ne kadar derginin kapağında belirtilmemiş olsa da her sayıda makalesine yer verilmiş olması ve bunların çoğunluğunda da ilk makale olarak yayımlanmış olmasından dolayı Abdürreşid İbrahim'in başyazar konumunda olduğunu söyleyebiliriz. Mahalli idaresi ilk sayıda Mercan Ali Paşa Hanı, ikinci sayıdan son sayıya kadar Beyazıt Çadircılar Caddesi olarak belirtilmiştir. Derginin ilk sayfasında derginin ücreti 40 para olarak yazılmış ve abonelik için de Osmanlı ve Rusya için ayrıca fiyat bilgilendirmesi yapılmıştır. Kapak sayfasında dergi isminin altında ve üstünde daimî tekrarlanan iki âyet yer alır ki bu âyetler derginin çıkarılış amacını ifade etmesi açısından önemlidir. Kapak sayfasında dergi isminin üzerinde; *"Hep birlikte Allah'ın ipine (İslâm'a) sımsıkı yapışın;*

¹² Her ne kadar dergini haftalık olduğu belirtilse de düzenli çıkarılmadığı kimi zaman iki haftada bir basıldığı görülmektedir.

¹³ İsmail Türkoğlu, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1997, s. 70.

¹⁴ Dergi orta boy; 1. cilt 394, 2. Cilt 128 sayfa olup toplamda 522 sayfadan oluşmaktadır. Derginin 3. sayısı 22, 6. Sayısı 20 sayfa olup diğer sayılar 16 sayfalık standardı korumuştur.

¹⁵ Hakan Kırımlı, *Kırım Tatarlarında Milli Kimlik ve Milli Hareket*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1996, s. 197.

parçalanmayın.”¹⁶; dergi isminin altında ise “...birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık.”¹⁷ âyeti yer alır. Bu âyetlerin aynı zamanda dergide yayımlanan makalelerde de çok defa zikredildiği görülmektedir.

Teârûf kavramı; “birbirinizle tanışıp-bilişiniz (li-te‘ârafû) diye sizleri kavimlere ve boylara ayırdık” âyetindeki tanışmak, bilişmek ve birbirinden haberdar olmak anlamına gelen işteşlik bildiren “ârefe” kelimesinden türemiştir. “Li-te‘ârafû” kavramının vurgulanmasındaki gayeyi biraz daha açmak, derginin çıkış amacının anlaşılması noktasında faydalı olacaktır. Âyette yer alan “li-te‘ârafû” emrinden hareketle dergi adında yer alan “Teârûf” ile tanışma ve birbirinden haberdar olma durumu, kapalı toplum yapısından ziyade, tüm Müslüman toplumların bilgi, değer, dil ve kültür örgüsünü karşılıklı olarak paylaşılmasına ve böylece toplumların kaynaşmasına katkı sağlar. Bu bakımdan derginin çıkarılışındaki ilk hedefin; çeşitli ırk, kabile ve boylara ayrılmış Müslümanları, siyasî, ekonomik ve askerî bakımdan birbirinden haberdar ederek kimilerinin maruz kaldığı zulüm ve tazyikten kurtuluş reçetelerini birlikte aramak maksadıyla yazıların yayımlandığını söyleyebiliriz. Şunu da ifade edebiliriz ki dergide yer alan Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm fikirlerini savunan yazılar da yine bu amaca hizmet etmek maksadıyla neşredilmiştir. Bu başlıktaki bir derginin yayımlanmış olması “dağılmış” olan Türk toplumlarını birbirinden haberdar kılmak ve bunun neticesinde farkındalık oluşturarak; “parçalanmış” olmaya “zulümden kurtulmaya” çözüm arayışına davettir. Pan-İslâmizm fikri yahut İttihad-ı İslâm (Müslümanların birliği) dergi ekibinin bir diğer hedefi arasındadır. Derginin tam ismi Teârûf-i Müslimîn yani **Müslümanların Tanışması** da dönemin “ümmeçilik” siyasetine uygun bir başlık olarak seçilmiştir. Temel hedef **tanışmak**, kaynaşmak ve sonrasında dergi kapağında ikinci vurgu ile “Allah’ın ipine **hep birlikte** sarılın ve dağılmayın” âyetinden hareketle **birlik** olmak idealini yaymaktadır. Yukarıda derginin hem Pan-Turanizm ve Pan-Türkizmi hem de Pan-İslâmizmi eş zamanlı olarak savunduğu ve buna yönelik bir neşriyat olduğunu söylemiş olmamız ilk bakışta çelişik gibi görünse de dönemin çatışma zemininde farklı coğrafya ve kavramsal kodların kullanılması gibi birçok etken sebebiyle burada görünenin ötesinde karmaşık bir

¹⁶ Âl-i İmrân, 3 /103.

¹⁷ Hucurât, 49 /13.

durum olduğunu söylemekle yetinelim. Zira tezimizin üçüncü bölümünü özellikle bu konuya ayırdığımızdan orada tüm detaylarıyla tartıştığımız için bu kadarı şimdilik yeterli olacaktır. Aynı zamanda fahri muhabirler aracılığıyla farklı Müslüman coğrafyalardan haberler aktaran Teârûf-i Müslimîn dergisi, Müslüman birliğini pekiştirmeyi yayın politikası olarak benimsemiş Sırât-ı Mûstakîm dergisinin bir devamı niteliğindedir. Bu da nihayetinde modern ulus devletlerin sömürgecilik ve milliyetçilik siyaseti karşısında baskı ve zulme maruz kalan Müslüman toplumların, birbirlerinden haberdar olmasına ve birlikte uyanmasına yüklenen anlamın göstergesidir.

Teârûf-i Müslimîn dergisi Tatar aydınların Rusya dışında çıkardıkları ilk dergidir.¹⁸ Rusya’da hâkim olan Pan-Slavizm fikri etrafında toplanan aydınlar, Müslüman Türklerin birlik, beraberlik gayretinden korkuyor ve Rusya hükümetine Müslüman Türkleri hedef göstererek hareket alanlarını kısıtlıyorlardı. Rusya’nın Müslümanlara karşı uyguladığı baskı, tecrit, basın ve yayın hayatlarına müdahalelerin artmasının ardından, Tatar aydınları II. Meşrutiyetin ilanı ile görece daha özgür bir ortamın hâkim olduğu İstanbul’a gelerek Türk Yurdu, Sırât-ı Mûstakîm, Beyanü’l-Hak, İslâm Mecmuası gibi dergilerin yazar kadrolarıyla yakından irtibat kurmuşlardır. Tatar aydınlarının, Rusya’da Rusya Müslüman Türkleriyle, Türkçe olarak yayın hayatına kazandırdıkları ilk yayın olan Tercüman gazetesinin çalışmaları ve daha birçok basın yayın tecrübelerine binaen Teârûf-i Müslimîn mecmuasını çıkarma kararı aldıkları söylenebilir.

Teârûf-i Müslimîn dergisindeki yazarların konulara ve meselelere yaklaşım tarzı incelendiğinde Rusya Müslümanları arasında ortaya çıkan cedîdci¹⁹ düşüncenin uzantısı oldukları söylenebilir. Osmanlı toplumundaki aydınlar arasında ıslah faaliyetleri olarak ifade ettiğimiz modern teşebbüsler Rusya Müslümanları arasında

¹⁸ İsmail Türkoğlu, **Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim**, s. 114.

¹⁹ “Batıdaki aydınlanma felsefesinin İslâm dünyasına yansması ve “usûl-i cedîd” adlı eğitim hareketinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. XIX. yüzyılın sonlarına kadar Rusya Müslümanlarında ilk öğretim şehirlerde medrese bünyesinde, köylerde ise camilerin yanında bulunan mekteplerde geleneksel yöntemlerle yürütülerek sadece okuma yazma ve ilmi bilginin öğretiliyor, ayrıca Kur’ân’dan bazı sûrelerin ezberletilmesiyle yetiniliyordu. “Usûl-i kadîm” denilen bu yöntem öneren kişilere Cedîdciler (Batı dillerinde jadids) ve bunlar vasıtasıyla gelişen akıma da Cedîdcilik (jadidisme) denilmiştir.” Bkz. Taha Akyol, “Cedîdcilik”, **DİA**, İstanbul, c. 7, 1993, s. 211-213.

cedîd fikri etrafında şekillenir. **Eğitim sistemine dönük** öneriler²⁰, kadının sosyal hayatı-eğitimi, felsefi tartışmalar, medeniyet üzerine mülâhazalar, terakkî ya da tiyatro gibi güncel meselelerin İslâm dini açısından konumuna dair birçok çağdaş sorun bu dergide değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ayrıca o dönemde çıkartılan **İkdam**²¹, **Yıldız**²², **Tanin**²³ gibi dergilerde yer alan haberlerin bazıları **Teârûf-i Müslimîn**'de de yayımlanmıştır.

Rusya yerli basını **Teârûf-i Müslimîn** dergisinin yayın hayatına geçtiği ilk günden itibaren Abdürreşid İbrahim ve arkadaşlarını; Slav düşmanlığını yaymakla suçlayarak rahatsızlıklarını belli etmişlerdir. Son bölümde **Teârûf-i Müslimîn** dergisinin Rusya basınındaki yansımalarına değindiğimizden burada sadece işaretle etmekle yetiniyoruz.

Derginin genel özellikleri, muhtevası ve dönemine ilişkin bilgi verdikten sonra şimdi **Teârûf-i Müslimîn** dergisinin çıkarılış amacını ele alacağız.

1.2. **Teârûf-i Müslimîn Dergisinin Çıkarılış Amacı**

Dergide işlenen fikirlerin genelinde *ittihâd-ı İslâm*, *uhuvvet*, *teârûf*, *terakkî*, *tedenni*, *teâvün* ve *tenasür* kavramlarına rastlamak mümkündür. Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm fikirlerini değerlendiriş şekilleri son bölümde detaylandırılacaktır fakat kısaca ifade etmek gerekirse bu fikirler işlenirken de İslâm birliği, uhuvvet ve teârûf

²⁰ Usûl-i cedîd fikri temelde açılan mekteplerde yayılıyordu. Bu anlamda eğitim kurumları ve mahiyeti önem taşıyordu. Aynı dönemde Osmanlı'da da eğitim kurumlarında yenileşme meselesi tartışılıyordu. Eğitimin ıslahı konusunda Emrullah Efendi'nin "Tûbâ ağacı nazariyesi" adıyla anılan görüşleri en meşhur olanıdır: "Dönemin en önemli tartışma konularından olan maarif sisteminin ve kurumlarının ıslahı meselesinde Satı Bey ilk ve orta öğretime öncelik verilmesi gerektiğini savunurken Emrullah Efendi bu işe yüksek öğretimden başlanmasının icap ettiğini, zira her alanda gelişmelerin yukarıdan aşağıya doğru uygulanmasının daha uygun olacağını, dolayısıyla Osmanlı maarifinin en önde gelen meselesinin Dârülfünun olduğunu ileri sürmüştür. Eğitimde "tûbâ ağacı nazariyesi" adıyla anılan bu görüş Emrullah Efendi'nin ortaya attığı bir nazariye olarak Osmanlı eğitimcileri ve içtimaiyatçıları tarafından uzun süre tartışılmıştır." Ziya Kazıcı, "Emrullah Efendi", **DİA**, İstanbul, c. 11, 1995, s. 165-166.

²¹ 1894-1910 tarihlerinde yayınlanmış ve isim değişikliği ile yayın hayatına devam etmiştir. Detay için bkz: Nesimi Yazıcı, "İkdam", **DİA**, İstanbul, c. 22, 2000, s. 24-25.

²² 1906-1918 yılları arasında çıkarılır. Yazar kadrosu arasında A.A. Kemal, A. Tukay, H. Atlasi, A. İbrahimov, Z. Velidi, M. Gafuri, S. Ahmediyev ila ahir isimler yer alır. Detay için bkz: Alsu Kamaliev, "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Kazan Tatar Edebiyatı ve Maarifçilik Hareketi", **U. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2009, Sayı: 16.

²³ 1 Ağustos 1908- 31 Ekim 1918 tarihleri arasında neşredilmiştir. Detay için bkz: Ömer Faruk Huyugüzel, "Tanin", **DİA**, İstanbul, c. 39, 2010, s. 565-567.

kavramlarını merkeze aldıkları görülür. Derginin çıkarılış maksadı bu kavramların muhtevasına dayanan tartışmalarda kendi görüşlerini merkeze alan tutumlarını yaygınlaştırmaktır.

Derginin çıkarılış amacı ilk sayıdaki *Maksad* başlığını taşıyan yazıda detaylı bir şekilde aktarılmıştır. Bu yazıda; Osmanlı'yı merkeze alarak yayın yaptığını düşündükleri Sırât-ı Müstakîm dergisinin anlatmakta yetersiz kaldığı tüm dünya Müslümanlarının sıkıntılarının paylaşılacağı öne sürülür. Yine aynı yazıda; Müslümanların birbirlerinin sıkıntılarından habersiz olmaları, birbirlerinin halini dert etmemelerine ince bir sitem vardır. Çin'den Hindistan ve Afganistan'a, oradan Maverâünnehir ve Rusya'ya kadar uzanan Müslüman nüfusunun sıkıntılarından haberdar olunması halinde tam bir ittifadın sağlanabileceği şu şekilde aktarılır:

“Evet, maksadımız yukarıda zımnen anlattığımız veçheyle **millet-i İslâmîyeyi** yekdiğerine tanıştırap muhafazası, İslâmların ve alelhusus makâm-ı Hilâfetin siyasi iktizasından olan **uhuvvet** ve **râbîta-i dinîyeyi** takviyedir. Bunun için her ne yapmak lazım gelirse hiçbir fedakarlıktan çekinmeyeceğiz.”²⁴

Buradaki cümlelerinden hareketle dergi ekibinin temel hedefi, Müslümanları birbirlerinin sorunlarından haberdar kılmak ve kardeşlik vurgusuyla inanç birliğini kuvvetlendirmektir. **Millet-i İslâm** terkininin buradaki kullanımı oldukça dikkat çekicidir. Tezin son bölümünde milliyetçilik fikirlerini tartışırken millet kavramı üzerine değerlendirme yapılacaktır. Fakat buradaki *Maksad* yazısında millet-i İslâmiye terkinisi ile inanç temelli bir çağrıda bulunduklarının işareti olarak kabul edilebilir. Devamında uhuvvet ve inanç birliği vurgusunda bulunmaları da iddiamızı destekler. İslâmcı yazarlar tarafından kullanılan **uhuvvet** kavramı mânevî birliği, dayanışma ve paylaşma sorumluluğunu ifade eder.²⁵ Hedefleri, kendi dönemlerinin terminolojisiyle

²⁴ Y.y., “Maksad”, *Teârûf-i Müslimîn*, c. 1, sayı:1, 1910, s. 2.

²⁵ “İslâmî literatürde kardeşlik karşılığında kullanılan Arapça uhuvvet, aynı ana babadan veya bunlardan birinden dünyaya gelenler arasındaki kan bağıını belirtmesi yanında aynı sülâleye, kabile veya millete mensup olma, aynı inanç ve değerleri, dünya görüşünü paylaşma gibi ortaklık ve benzerlikleri bulunan kişi ya da gruplar arasındaki birlik ve dayanışma ruhunu da ifade etmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “eh” md.). Kelime Kur’ân ve hadislerle diğer İslâmî kaynaklarda, Câhiliye telakkisinde soy birliğine ve kan bağına dayanan asabiyet kavramının karşısı olarak tevhid inancını esas alan mânevî

“İslâm milletini” birbiriyle tanıştırap (*teârûf*); din kardeşliğinin tesisi ve inanç birliğini sağlamaktır. Burada hilafet makamının temsilcisi olan Osmanlı Devleti de tüm bu faaliyetlerin yöneticisi konumunda değerlendirilmiştir. Dikkatimizi çeken en önemli nokta ise dergide birçok makaleye konu olan Pan-Turanizm veya Pan-Türkizm fikirlerine *Maksad* yazısında yer verilmemiş olmasıdır. Bizce bilinçli bir tercih olan bu yaklaşım ile işaret edilmek istenen şey ise tüm bu ideolojilerin ötesinde İslâm dini ve uhuvvet için çalıştıklarını göstermek istemeleridir. Panist fikirleri bir merhale ve araç olarak kullandıkları aşikardır. Bu noktada düşüncelerini şu şekilde aktarırlar:

“Nasıl ki bir kumandanın tahtında olan neferat birtakım unvanlar taşısalar da asıl itibariyle birdir. Emir bir yerden veriliyor işte aynı onun gibi İslâmlar Türk, Arap gibi unvanlar altında bulunsalar da bi-hasebi'l-asl birdirler, bir kumandanın emrine tebaiyet ediyorlar. O kumandan-ı âzam da Ku'ân-ı Azimü's-şan'dır.”²⁶

Bir ordudaki askerler farklı rütbelerde bulunsalar da esas itibariyle birliği ifade ederler ki emri tek bir yerden yani komutandan alırlar. Farklı ırklara mensup toplulukların aynı çatı altında birleşmesi de bunun gibidir. Bunlar da aynı kumandana bağlıdır ve derginin öne sürdüğü biçimde bu komutan da İslâm'ın kutsal kitabı olan Kur'ân'ın bizatihi kendisidir. Yine aynı makalede tüm dünyadan Müslümanlara dair haberlerin fahri muhabirler aracılığıyla ulaştırılacağı duyurulmuştur. Bunun neticesinde Müslümanlar birbirlerinin içinde bulundukları durumlardan haberdar olacaklar ve uhuvvet bilincinin getirdiği sorumluluk ile dayanışmada (*tenasür*) ve yardımlaşmada (*teavün*) bulunacaklardır. İslâm aleminin neresine bakılırsa bakılsın bir mazlumiyetin doğduğu ve bir ihtiyacın bulunduğunu ifade ederler. Onlara göre bunun giderilmesi için samimi kardeş elinin uzatılması gereklidir. Bu da ancak birbirinden haberdar olmakla ve uhuvvet bilinci ile mümkündür.

Dergide “teârûf” birebir kullanımıyla çok defa geçse de bu kavramın muhtevasını ifade eden; tanışmak, bilişmek ve haberdar olmak kavramları da tercih

birliği, dayanışma ve paylaşma sorumluluğunu anlatmak üzere yaygın biçimde geçmektedir.”, Mustafa Çağrı, “Uhuvvet”, *DİA*, İstanbul, c. 24, 2001, s. 485-486.

²⁶ Y.y., “Maksad”, *Teârûf-i Müslimîn*, s. 1.

edilmiştir. Gönderim yine *teârûf* kelimesinedir. Teârûf kelimesinin anlamı ve tercih ediliş maksadına dair aktarımlarımıza yukarıda yer vermiştik. Teârûf-i Müslimîn yazarlarının makalelerinde sıklıkla âyetlere ve hadislerle referans gösterdikleri görülmektedir. *Maksad* yazısında da âyetlerle ve hadislerle Müslümanların birlikte hareket etmeleri, birbirlerinden haberdar olmaları fikri desteklenmiştir.²⁷ Derginin ilerleyen sayılarında da Teârûf-i Müslimîn'in önemli bir boşluğu doldurduğu, Müslümanlara soluk olduğu yer yer ifade edilmiştir.

Derginin yazar kadrosunu daha çok Tatar, Sibirya, Başkurdistan, Kırım, Troyski bölgelerindeki aydınların oluşturduğunu söyleyebiliriz. Abdürreşid İbrahim, dergide öne çıkan isimler arasındadır ve kızı Fevziye Reşid; oğlu Ahmed Münir Reşid'in yazıları da dergide yer alır. Troyskili Ahmed Tâceddin, güçlü söylemi ve hazırladığı haberlerle derginin önemli yazarlarından bir diğeridir. İsimsiz birçok haberi ve Rusçadan çeviri makaleleri de onun hazırladığı düşünülmektedir.²⁸ Aynı zamanda Ahmed Cevdet Paşanın kızı Emine Semiye Hanım, Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi, Musa Carullah, Sâmezâde Süreyya ve daha birçok isim dergiye makaleler göndermişlerdir.

1.3. Teârûf-i Müslimîn'de Kurtuluş Reçetesi Olarak Öne Çıkan Kavramlar:

Teârûf-i Müslimîn dergisinde ele alınan meseleler geniş bir konu yelpazesine sahip olsa da öne çıkan kavramlar üzerinden değerlendirebilmek mümkündür. Müslümanların düşünce dünyasına intikal eden modern meseleler, Osmanlı ve tüm İslâm coğrafyasında mevzu edildiği bir dönemde; Çarlık Rusya'sından İstanbul'a gelmiş Müslüman Türk yazarlar tarafından çıkarılan Teârûf-i Müslimîn (1910-1911) dergisinde de konu edilmiş; ittihat, ittifak, uhuvvet, teârûf, terakki ve tedenni gibi kavramlar çerçevesinde tatmin edici çözümler aranmıştır. Batı modernleşme sürecindeki sekülerleşme ve genel olarak din özel olaraksa kilise ile arasına mesafe koyan düşünce yapısının İslâm coğrafyasına intikali sonucunda yazarların İslâm

²⁷ Y.y., "Maksad", s. 2.

²⁸ Ahmet Kanlıdere, "Hilafet Merkezinde Pan-İslâmist Bir Tatar Dergisi: Teârûf-i Müslimîn (1910-1911)", (ed. Lütfi Sunar), **İslâm'ı Uyandırmak: Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslâmcı Düşünce ve Dergiler**, İstanbul, İlmi Etüdler Derneği Yay., 2018, s. 433.

dininin hayatı kuşatan çözüm önerilerinin geri plana itip aklı çözümlere yönelerek “yeniden” yorumlama faaliyetlerinde bulundukları görülmektedir. Mamafih yukarıda belirttiğimiz kavramları Müslüman yazarların beklentilerini ve taleplerini ifade ederken seçmeleri ehemmiyeti haizdir.

1.3.1. Teârûf-i Müslimîn Yazarlarında *İttihat*, *Terakki*, *Teârûf* ve *Uhuvvet*:

Bu bölümde Teârûf-i Müslimîn dergisinde sıklıkla işlenen ittihat, terakki, teârûf, uhuvvet gibi kavramları incelerken günümüzde çokça tanınmadıkları için makale yazarlarının biyografilerine de kısaca değinmemiz gerekir. Zira onların hayat akışları ile fikirleri arasında bir etkileşim olduğu da açıktır. Ancak ana odağımız zikredilen kavramların analizi olacaktır.

1.3.1.1. Abdürreşid İbrahim (1857-1944)

Birçok ülkeye seyahati ve Müslüman toplumlarla yakından ilişkisi olan Abdürreşid İbrahim’in hayatı ile ilgili ilk müstakil eser İsmail Türkoğlu’na aittir.²⁹ İsmail Türkoğlu kitabını yazdığı döneme kadar yapılan çalışmaların makale ve ansiklopedi maddesi şeklinde dar bir içeriğe sahipken, kendi eserini ilk kapsamlı ve müstakil eser olarak değerlendirir. O döneme kadar Abdürreşid İbrahim ile ilgili yapılan çalışmalara da kitabında kısaca değinir.³⁰ İsmail Türkoğlu’nun kitabının basımından önce Nadir Özbek’in Abdürreşid İbrahim’in düşünce dünyasına ve hayatına yer verdiği yüksek lisans çalışması mevcuttur. Yakın dönemde ise bilhassa Rusya Müslüman Türklerinin düşünce dünyasına eğilen Ahmet Kanlıdere’nin Abdürreşid İbrahim’in hayatı ve çıkardığı dergileri içeren makaleleri mevcuttur.³¹ Sibiryalı Abdürreşid İbrahim (1857-1944) seksen yedi yıllık ömrüne birçok ülke seyahati, 19 tane kitap ve risale, 8 tane dergi ve gazete, çeşitli dergi ve gazetelerde

²⁹ İsmail Türkoğlu, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim*, 1997.

³⁰ İsmail Türkoğlu, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim*, s. 8.

³¹ Nadir Özbek, “Abdürreşid İbrahim (1857-1944): The Life and Thought of a Muslim Activist”, **Yüksek Lisans Tezi**, Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü, 1994; A.mlf., “İkinci Meşrutiyet İstanbul’unda Tatar İslâmcıları: Teârûf-i Müslimîn Dergisi”, **Müteferrika**, 2002, sayı: 21, s. 45-67; Ahmet Kanlıdere, “Hilafet Merkezinde Pan-İslâmist Bir Tatar Dergisi Teârûf-i Müslimîn (1910-1911)”, **“İslâm’ı Uyandırmak” Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslâmcı Düşünce ve Dergiler**, 2018, s. 425-456.

yayınlanan birçok makale sığdırmıştır. Aynı zamanda Münir, Kadriye ve Fevziye adlarında üç çocuk babası olan seyyah İbrahim; çocuklarının, kardeş ve akrabalarının eğitimleri için önemli destekler sağlamıştır.³² Abdürreşid İbrahim'in İslâm ümmeti için yaptığı çalışmalar ve fedakarlıklar pek çok insana ilham oluyor ve hayranlıkla Abdürreşid İbrahim'den bahsediliyordu. Bunlardan en bilenini ise Mehmed Âkif'in *Süleymaniye Kürsüsü* dizelerinde Abdürreşid İbrahim'i anlatımındır.³³ Abdürreşid İbrahim dergide çeşitli konularda yazılar kaleme almış; bir kısmında ismini açıkça belirtmeden "A. E." veya "A. İ." kısaltmalarını tercih etmiştir.

Abdürreşid İbrahim, terakki³⁴ kavramını eğitim, ekonomik ve siyasal düzen gibi farklı açılardan ilerlemeyi ifade etmek için kullanmıştır. Teârûf-i Müslimîn dergisinde yer alan *Talebe-i Ulûm ve Şâkirdân* başlıklı üç makalesinde terakkinin esaslarından olarak değerlendirdiği **ilim** ve **marifet** kavramlarına değinir. İlim ve marifet için eleştirel bir zihni önemseddiğini şu şekilde ifade eder:

"Şunu dahi ihtar edeceğim, benim maksadım şeriatı terk ettiğinizde **aklınızı** istîmal ediniz, körü körüne mukallit olmayınız, körü körüne

³² İsmail Türkoğlu, *Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim*, s. 7-102.

³³ Mehmed Âkif, Abdürreşid İbrahim'i takdimine, ilk olarak kürsüdeki tasviri ile başlar:

"Kimdi kürsîdeki?

Bir bilmediğim pîr amma,

Hiç de bîgâne değil kalbe o câzib sîmâ.

Bembeyaz lihye-i pâkiyle, beyaz destârı,

O mehîb alnı, pek mûnis olan didârı,

Her taraftan kuşatıp, bedri saran hâle gibi,

Ne şehâmet, ne melâhat veriyor, yâ Rabbi!

Hele gözler iki mihrak-ı semâvidir ki:

Bir şuâîyle aevlendiriyor idrâki.

Ah o gözlerden inen huzme-i nûrânûrun,

Bağlı her târ-ı füsunkârına bin rûh-i zebun!"

Akif, sözü Abdürreşid İbrahim'e bırakarak olayları bizzat onun ağzıyla anlatıma başlar:

"Beni kürsîde görüp, va zedecek sanmayınız;

Ulemâdan değilim, şeklime aldanmayınız!

Dinin ahkâmını zâten fukahânız söyler,

Anlatırlar size bir müşkiliniz varsa eğer,

Bana siz âlem-i İslâm ı sorun, söyleyeyim;

Çünkü hiçbir yeri yok gezmediğim, görmediğim."

³⁴ "Sözlükte "ilerleme, yükselme; artma, çoğalma" anlamlarındaki terakkî kelimesi bazan bir görevden daha yüksek bir göreve geçmeyi ifade etmek için kullanılmıştır." Recep Ahışalı, "Terakki", *DİA*, İstanbul, c. 40, 2011, s. 479-481.

Ayrıca "terakki" kavramının lügatlerdeki karşılığının detaylı değerlendirildiği çalışma bkz.: Fulya İbanoğlu, "II. Meşrutiyet'te Terakki Fikri", *Basılmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Ana Bilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul, 2021, s. 16-24.

(وجدنا ابائنا كذلك يفعلون) [Atalarımızı böyle yaparken bulduk!] demeyiniz. Belki her şeyi ve her âmâlinizi aklınız ile mizân-ı şeriata çekiniz, aklınızı kendinize rehber ittihaz ediniz, mutlaka bir hoca sözüne, mutlaka bir muallim sözüne kanaat etmeyiniz, hakikati arayınız. Bugün medreselerde ikmal-i tahsil ederiz, fakat bir düşman karşısında hem kendimizi hem düşmanı ikna ettirecek derecede, Kur’ân-ı Kerîm’in kelâmullah olduğunu ispata iktidarımız yok, hâlbuki bu sabit ve katidir. Biz bunu ispat edersek, mûtekadat-ı sâiremizin kâffesi sabit olacağını da mukarrerdir.”³⁵

18. yüzyıl Aydınlanmacı felsefe de **akıl** vurgusuyla ortaya çıkmışlardır ve insanın aklını kullandığı nispette **ilerleyebileceğini** düşünürler. Aydınlanmacı filozoflar halkı akıl ile “dinin/kilisenin baskılarından” kurtarmayı hedeflerken Abdürreşid İbrahim ise akıl ile hakiki İslâm’a ulaşmaya çağırır. Kur’ân-ı Kerîm’in Allah’ın keliması olduğunu ispatlayacak alanında yetkin talebeler olmadığını ifade eder. Toplumun ıslahının bireyin kendini geliştirmesi ile başlayacağını farkında olan İbrahim makalesinin devamında, eğitimin en alt kademesinden başlanarak kapsamlı bir tedrisatın sunulmasını önerir. Ayrıca akıl vurgusu ve öğrencilere, hocaların anlatılarına karşı eleştirel bir yaklaşım tarzına sahip olmaları için yaptığı uyarılar da oldukça dikkat çekicidir. Zira medrese geleneği içerisinde hoca talebe ilişkisi sınırlı ve belirli bir “saygı” çerçevesinde sürdürülmektedir. Bu saygı sınırı eleştirel düşüncenin önündeki bir engel olarak telakki edilmiştir. Bu yüzden yazar kör taklitçi bir öğrenciliği reddetme çağrısında bulunur. Abdürreşid İbrahim ve arkadaşlarını cedîdci çizgiden gelmeleri kadîmci mektep hocalarını rahatsız eder ve bazı eleştiri sınırını aşan saldırılarda bulunurlar. Kâdim-cedîd tartışmalarının alevlendiği noktalarda hocaların Usûl-i Cedîd okullarını Rusya devletine şikâyet etmeleri sonucu kapatıldığı bilinmektedir.³⁶ Bu bölümün sonunda Usûl-i Cedîd okulları ve Buhara’da yaşanan sıkıntılara dönük dergideki haberlere değinileceğinden detaylarını sonraki başlığa bırakıyoruz. Şunun altını çizmek gerekir ki Slavistlerin eğitim kurumlarına müdahil olmaları ve yine fikirlerini okullar aracılığı ile yaymaları; fikri yayma bakımından bu dönemde okulların önemli bir araç olduğu belirginleşmiş olmaktadır ve tartışmanın odağına yerleşmesinin sebebi de bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Abdürreşid İbrahim’in

³⁵ Abdürreşid İbrahim, “Talebe-i Ulûm ve Şakirdân”, **Teârûf-i Müslimin**, c. 1, sayı:4, 1910, s. 56.

³⁶ Nadir Devlet, **Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)**, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 1985, s. 36-37.

tam olarak bu tartışmaların alevlendiği noktada ‘akıl’ vurgusu, ‘mektep hocalarının söylediklerini sorgulayın!’ telkinleriyle bu tartışmaya dahil olduğunu görmekteyiz. Aklın doğru kullanılması dendiği anda kafir ilan edilmelerinden yakınan Abdürreşid İbrahim ve arkadaşlarını kafir ilan edenlerse geleneğe bağlı dönemin kadîmci yazarlardır:

“Bugün ulema kisvesinde birtakım sefiller, bir adam akıldan bahsettiği gibi, “Ha! Gördünüz mü içtihat dava ediyor, bu Vahhâbidir, az daha sıkışırsa bu kâfirdir”, der çıkar. Siz de: Bizim Hoca şöyle söyledi, böyle söyledi o adam kâfir mi dersiniz... (من كفر اخيه المسلم فقد باء به احدهما) mizan-ı hakikatine sem’ ve itibar etmezseniz, hocanın maksadı kendi cehaletini setretmek olduğunu bilmezsiniz **ale’l-amyâ taklitle**, ne vakte kadar devam edecek bu umman ne vakte kadar böyle devam edecek?”³⁷

Yukarıda körü körüne taklitten kurtuluşa çağıran yazar, bu kurtuluş için akıl ve eleştirel zihni öne çıkarınca kafir olduklarını söyleyen hocalara inanan talebelere; “*Bir adam din kardeşine, ey kâfir derse, bu söz ikisinden birine döner.*”³⁸ hadisini hatırlatır. Abdürreşid İbrahim muhatap olarak talebeleri alır, esas maksadı onlara ulaşmaktır.

Hülasa taklitten kurtuluşun; aklın doğru kullanılmasıyla mümkün olacağını düşünen İbrahim, toplumsal ilerleme ve gelişme için; eleştirel bakış açısı, aklın doğru kullanımı, medreselerin ıslahı, alanında uzman olabilecek mühendisler yetiştirmeye muktedir bir eğitim sistemi oluşturma gibi öneriler sunar.³⁹ Burada ilerleme ve gelişme yani terakki fikri; Osmanlı’nın son dönem aydınları tarafından en yoğun işlenen kavramdır. Abdürreşid İbrahim de o dönem yazarlarının birçoğu gibi bu kavram üzerine yoğunlaşmıştır. *Terakki Nasıl olur?* başlıklı makalesinde; *terakki, ilim, maarif ve marifet* kavramları arasındaki sıkı bir bağ kurar.⁴⁰ İlimden yoksun olan toplumların

³⁷ Abdürreşid İbrahim, “Talebe-i Ulûm ve Şâkirdân”, s. 56.

³⁸ Buhârî, Edeb 73; Müslim, Îmân 111. Ayrıca bk. Tirmizî, Îmân 16.

³⁹ “Mekâtib-i âliyyede ikmal-i tahsil ederiz, bir köprü yapacak mühendisimiz yok, bir şey lazım oldu mu hep harice muhtacız. Bir sanatımız yok, bir hünerimiz yok, mektep medrese ikmal eder etmez yalnız bir boğazımız, büyük kurşun maaş aramaktan başka işimiz yok. Almanya’da ikmal-i tahsil edenlerin yüzde elli sekizi ticaret ve sanata gidiyor, hükümet mahkeme işine adam arıyor, bizde ise ikmal-i tahsil eden yüz, yüz elli hükümetten vazife ve maaş aramakta...” Abdürreşid İbrahim, “Talebe-i Ulûm ve Şâkirdân”, s. 55-56.

⁴⁰ Yakın dönemde bu düşünceye benzer bir yaklaşımı Babanzade Ahmet Naim Sebîlürreşâd’da şu şekilde ifade eder: “İslâm bütün manasınca din-i ahlâk ve fazilet olduğu gibi en yüksek mertebede hamî-i ilmi hakikattir. **İslâmiyet’te din ile ilim tev’emdir.** İlmin fezâilini nâtik olan, ilmi tergîb eden ehâdis-i nebeviyeden bahsetmek bu sütunların siasından hâriçtir. Ümmî bir ümmetin yarım asır zarfında

Batı medeniyetine ancak hizmetkâr olabileceğini vurgular. Terakki; ilim ve marifet ileidir:

“Bugün bizde ne yok dersek **ilim ve marifet yok** bütün noksanımız ve kusurumuz buradadır, başka bir kusur tasavvur olunamaz.

Bugün Türkiye cihanın en zengin memleketlerinden biri olduğu halde, Türklerde dünyanın en fakir milletlerindendir. Bu ne için böyle oluyor? Bizde ilim ve marifet yok, bunun hiç başka sebebi olamaz. Bugün cehlimizden ötürü kendi memleketimizden kendimiz istifade edemiyoruz. Bugün Türkiye’de para kazanmak hevesine düşmeyen bir millet yok. Düvel-i muazzamadan kat’-ı nazar edelim: Bulgarlar, Yunanlar, Romanyalılar, Sırpıllar ve sair kime bakarsan bak, bizim memleketimizde para kazanıyor. Bütün sahillerimizde ecnebi vapurları! Bosfor (Bosphore)’da Haliç’e sabah akşam gece gündüz, cayır cayır işleyen Yunan vapurlarıdır fakat maatteessüf **bunlara hamallık eden bizim Türklerdir**. Ne için? Hiç şüphesiz cehalet için diyeceğiz. Bunun başka cevabı olamaz. Bu cehalet bizde devam ettikçe biz daha çok seneler hamallık ederiz.”⁴¹

Nihayetinde Abdürreşid İbrahim terakkiyi ilim ve marifetle ilişkilendirerek terakkinin temelini ülkedeki zenginlikleri işleyebilmek, ekonomik gelişmeleri takip edebilmek şeklinde yorumlamıştır. Osmanlı Devleti’nin ekonomik gelişimi için de belli bir amaç doğrultusunda bir ülke veya toplumla bütün ilişkileri kesme olarak tanımlayabileceğimiz boykotlar yapılmasını önermiş ve bunu *cihâd-ı iktisadiye* olarak değerlendirmiştir. Osmanlı Devleti’nin kendi bankalarında dahi Müslümanların çalışmadığını vurgulayan yazar, ekonomik rahatlık için boykotu yararıma kullanmamız gerektiğine dikkat çekmiştir. “*Kör taklit çıkmaz sokak*” ifadesiyle Batıyı körü körüne taklitten ziyade; Osmanlı Devleti’nin kendi lehine işleyecek yerli politikalar geliştirmesi gerektiği kanaatindedir. Osmanlı’nın bugün bir yarasını iyileştiremezken bir diğer yaranın açıldığını; Girit meselesi bitince Mısır meselesinin

esâmîsi saymakla tükenmeyen bunca eâzım-ı ulemâyı sine-i terbiyesinde yetiştirmesi hep bu sayede idi. Tahsil-i ilmin ferâiz-i diniyeden bir farz olduğunu söylemek kâfidir. Zuhûr-ı İslâm’dan daha bir asır geçmemişti ki, sırf İslâmî olan tefsir, hadis, fıkıh, tarih, siyer, edebiyat gibi ilimler kesb-i revnak u nizam etmiş ve daha ikinci asrın bidayetlerinde Yunan ve Hint ve İran metrûkâtından olan “ulûm dahîle” gereği gibi intişâr etmişti. Daha ikinci asr-ı hicrîde **medeniyet-i İslâmiye dünyanın en müterakkî, en müttekâmil medeniyeti halini almıştı**.” Babanzade Ahmed Naim, “İslâmiyet’in Esasları, Mazisi ve Hali”, Hazırlayan: M. Cüneyt Kaya, **Babanzade Ahmed Naim Hayatı Fikirleri Eserleri**, (ed. M. Cüneyt Kaya, İsmail Kara), İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2018, s. 412-413.

⁴¹ Abdürreşid İbrahim, “Terakki Nasıl Olur?”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:8, 1910, s. 124.

başladığını, Arabistan meselesi, Kürdistan meselesi derken hepsinin katlandığını tüm bunlar olurken bir de ekonomik krizlerin devleti ortadan kaldırma tehlikesine dikkat çeker.⁴² Mali ve ekonomik siteme vakıf bir milletin yıkılmaz bir güce sahip olacağını düşünen Abdürreşid İbrahim, bilhassa dış borçlar (*istikrâz*) konusunda önerilerini sıralar.⁴³ Yazar; dış borçlar, yerli üretim, yerli-milli bankaların açılması ve daha birçok noktada yaptığı değerlendirmelerle maliye meselesine gösterdiği ehemmiyeti aşık etmiştir: “*Memleketin hayatı nokta-i nazarından en mühim mesele maliye meselesidir. Memleketin maliyesi demek aynen o memleketin ruhu demektir. Memleketin ıslahı için birinci derecede maliyeni ıslahı lazımdır. Maliye ıslah olunmadıkça, memleketin hayatı temin olu denilemez.*”⁴⁴ Osmanlı Devlet’inin dolayısıyla Müslümanların güçlenmesini ekonomik kalkınma ve refahın sağlanması ile mümkün görür. İlim tahsili için kitaplara ulaşmanın dahi imkânsızlığından bahseden yazar, kitap ve matbuata ulaşmayı mümkün kılacak çözümlerin arttırılmasının elzem olduğunu düşünür.⁴⁵ İlim tahsili için kitap tedarikine dikkat çeken Abdürreşid İbrahim marifet için de maliyenin ehemmiyetini serdedir. Ona göre bunların tesisi ile terakki hasıl olabilecektir.

Abdürreşid İbrahim’in ekonomiyle yakından ilgilenmesi Batıdaki sanayi devrimiyle gelişen teknolojilerin ülkenin refahına ve ilerlemesine (*terakkî*) sunduğu katkıları birebir müşahade etmesinden kaynaklanır. Osmanlı’daki ekonomik anlamda gerilemenin (*tedennî*) tüm Müslümanların zararına olacağını farkındadır. Tüm Müslümanların birliği için Osmanlı Devleti’ni hâmi olarak gören Rusya Müslümanları Osmanlı’daki gelişmelerle yakından ilgilidir.

Bu ilişkiyi ise İslâm birliği, kardeşlik hukuku vurgularıyla temellendirir. Abdürreşid İbrahim’in bütün çabası uhuvvet ve ittihadın gerçekleştirilmesi üzerinedir. Çeşitli zamanlarda Arafat’ta yaptığı konuşmalarda tüm Müslümanların birbirini anladığı, derdinden haberdar (*teârûf*) olup ortak mücadele içinde bulunduğu bir

⁴² Abdürreşid İbrahim, “Baykotajlar”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:7, 1910, s. 107-109.

⁴³ Abdürreşid İbrahim, “İstikraz Meselesi”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:14, 1910, s. 219-220, Abdürreşid İbrahim, “Maliyemiz ve İstikraz”, c. 1, sayı 18, 1910, s. 283-284.

⁴⁴ Abdürreşid İbrahim, “Bizim Maliyemiz”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:12, 1910, s. 187-189.

⁴⁵ “Devletin kendi bankası olmadıkça istikraz zamanında daima bu gibi müşkülata maruz kalacağı şüphesizdir. Eğer bankalarımız ola idi böyle sıkıştığımız bir zamanlarda doğrudan doğruya dahili istikrazlar ile de geçinebilirdik.” Abdürreşid İbrahim, “İstikraz Meselesi”, s. 220.

birlikteliğe duyduğu özlemi dile getirir.⁴⁶ Osmanlı Devleti'nin terakki ve refahını Müslümanların birlik ve kuvvetinin sağlanması için önemser. Buna dair önemli reçetelerinden biri de dönemin etkin hareketlerinden olan panist fikirlerin Müslümanlar nezdinde yorumu olan Pan-Turanizm ve Pan-İslâmizm üzerine makaleleridir. Panist fikirlerini dile getirdiği makalelerinde **milliyetçilik fikrini en müterakki fikir** olarak değerlendirir. Abdürreşid İbrahim'in kuvvet ve ittihat için başvurduğu panist fikirler ve bu fikirleri temellendirdiği makalelerine tezin son bölümünde değineceğimiz için şimdilik bununla iktifa edelim.

1.3.1.2. Ahmed Tâceddin

Troyskili Ahmed Tâceddin'in Teârûf-i Müslimîn dergisinde, isimsiz yazdığı düşünülen haberleri de ilave edecek olursak otuzu geçkin makalesi yer alır. Kendisinin yaptığı araştırmalar, yazdığı makaleler ve tespitleri dergide entelektüel birikim anlamında önemli bir yer tutar. Teârûf-i Müslimîn dergisindeki makalelerine ek olarak Sırât-ı Müstakîm'de de yazıları yayınlanmıştır. Kadın, İslâm hukuku, İslâm dünyasındaki sorunlar, tiyatroculuk hakkında çeşitli makaleleri yayımlanan Ahmed Tâceddin; senaryo yazarı ve *dramaturg*dur. *Çöküş*, *Buz Altında Dalga*, *Ölmeyen Kadın*, *Cihan Titrediğinde*, *Muhacir*, *Dolandırıcı* gibi sinema senaryoları yazmıştır.⁴⁷ Ahmed Tâceddin'in hayatına dair detaylı bir çalışmaya ulaşamasak da süreli yayınlarda yer alan makalelerinden hareketle düşünce dünyasını bir nebze olsun keşfetmemiz mümkün olacaktır.

Teârûf-i Müslimîn dergisinde Panist düşünceler, kadın meselesi ve daha birçok modern meseleyi güçlü ifadeleri ve etkili yorum biçimiyle ele alan Ahmed Tâceddin'in ilgili konu bağlamındaki makalelerine tezimizin ikinci ve üçüncü bölümlerinde de sıklıkla değineceğiz. Ayrıca tiyatro yazarı olan Ahmed Tâceddin'in dergide tiyatro meselesine dair düşüncelerini de ifade eden yazılar kaleme almıştır. Gençlerin,

⁴⁶ Abdürreşid İbrahim, "Hutbe-i Arafat ve İttihad-ı İslâm 1", *Teârûf-i Müslimîn*, c. 2, sayı:26, 1910, s. 17-19; Abdürreşid İbrahim, "Hutbe-i Arafat ve İttihad-ı İslâm. 2", *Teârûf-i Müslimîn*, c. 2, sayı:27, 1910, s. 33-36.

⁴⁷ Can Şen, Alp Eren Demirkaya, "Troyskili Ahmed Tâceddin'in Rusya Türklerinin Tiyatro Faaliyetleri Hakkındaki Bir Yazısı", *Palimpsest International Journal for Linguistic, Literary and Cultural Research*, (ed. Ranko Mladenoski), Published by: Goce Delcev University, Faculty of Philology, Macedonia, 2018, s.140.

tiyatroyu yüceltmelerini ve hatta terakkînin tiyatro aracılığı ile sağlanacağı düşüncelerini aşırı bulsa da bu faaliyetlerine karşı kadîmci din adamlarının tepkisel ve hedef gösteren üslubundan rahatsız olur. Daha orta yollu ve makul bir yaklaşımla durumu muhakeme etmeye çalışır. Kadîmci din adamlarının çıkardığı Din ve Maişet gazetesine mesafeli yaklaşan Tâceddin, onların ittihat namına bir yayın gerçekleştirmezken tiyatro meselesini sayfa sayfa yazmalarını Müslümanların maslahatına bir fayda sağlamayacağı gerekçesiyle samimiyetsiz bulur.⁴⁸ Din ve Maişet gazetesinin Müslümanlara karşı saldırılar içeren ve kendilerini alim zümresinden gösterip herkesi dinsiz ilan eden yayın çizgisiyle alakalı bir diğer eleştiri makalesi Sırât-ı Müstakîm dergisinde de yayımlamıştır.⁴⁹ İslâm coğrafyasının hemen her yerinde birlik ve beraberliğe ihtiyaç duyulan bu zamanlarda bu gazetenin Müslümanlar arasında ayrılıkları belirginleştiren tavrını şiddetle eleştirmiştir.⁵⁰ Tiyatrolarda yaşanan sıkıntıları da dile getirmeyi ihmâl etmeyen Ahmed Tâceddin, bununla beraber senaryoların denetlenmesi gerektiğini de belirtir.⁵¹

Müslümanların Avrupa'ya karşı uyanık bir tavır içinde olmalarını elzem bulan Ahmed Tâceddin; safdilane tutumlar sergilenmeye devam ederse bu tavrın Müslümanların aleyhine sonuçlanabileceğini ifade eder. Rusya hükümetinin Orenburg-Taşkent arasına demiryolu yaptırması ve Rusların o bölgeye yerleşmelerini

⁴⁸ Troyskili Ahmed Tâceddin, “Âlem-i İslâm: Rusya İslâmlarında Tiyatroculuk”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:2, 1910, s. 27-29.

⁴⁹ “İşte din meselesi pek ince ve oldukça mühim bir şey olduğundan bazı menfaat-perestân kendi fevâid-i şeytâniyelerine hep dîni âlet olarak kullanırlar: Herîfin karnı aç kalarak tarz-ı maişeti tezelzûle uğrarsa derhâl başına bir iki arşın sarığı uydurarak “ilmiyye” zümresine dâhil olur ve çar-çabuk bir hâmî-i dîn (!) kesilir. Nefs-i şehvânisini büyötmek isterse boynunu aşağı eğerek tasavvuf zümresine dâhil olur ve bu sâyede paralar da bol bol gelmek üzere bulunur. Artık böyle sarıkla boyun eğmenin modası bir parça eskiyerek hakiki bir hâmî-i dîn ve hakiki bir mutasavvıf aranılmaya başlarsa ne yapmak lâzım gelir? Tabîî düşünölecek bir mesele değil mi yâ? Hakiki bir hâmî-i dîn ve hakiki bir mutasavvıf kimler olduğu matbûât vâsıtasıyla anlaşılacak bir şey. Eğer menfaat-perestân bunun aksini anlatmak teşebbüsünde bulunsalar bit-tabi’ matbûâta sarılacaklar, işlerini matbûât vâsıtasıyla icrâ edecekler. Doğrudan doğruya hakikatin aleyhinde bulunmak pek âsân bir şey değil. Onun için hakikatlıların söylediklerini tenkit etmeden evvel kendilerini lekelemek mecburiyetinde bulunacaklar. Bu lekenin millet nazarında en menfûr gözöken dinsizlik olacağı tabîîdir. Binâenaleyh istikbâlde bu haşerâtın menâfi’-i mel’ûnânelerini temine mâni olacak bir fırka milletin nazarında bir parça ehemmiyeti hâiz ise artık bu haşerât yığıntıları bunları dinsizliğe ithâm ederler.” Troyskili Ahmed Tâceddin, “Tashih-i Efkar: Orenburg’da Münteşir Din ve Maişet Mecellesine”, **Sırât-ı Müstakîm**, c. 3, sayı: 66, 1909, s. 221.

⁵⁰ Troyskili Ahmed Tâceddin, “Âlem-i İslâm: Rusya İslâmlarında Tiyatroculuk”, **Teârûf-i Müslimîn**, s. 27-29.

⁵¹ Troyskili Ahmed Tâceddin, “Tiyatro Namı Verilen Sefahathaneler: Emniyet-i Umumiyye’nin Nazar-ı Dikkatine!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:12, 1910, s. 190-193.

sağlaması, İngiltere'nin Mısır politikası, Rus hükümetinin Müslümanların Hicaz'a gitmesini engellemeye çalışması gibi birçok olaydan bahseden yazar, bunları Avrupa'nın İslâm'a olan düşmanlıklarının göstergesi olarak değerlendirir.⁵² Müslümanları tüm bu tavırlara karşı **ittifaka** çağıran Ahmed Tâceddin, Rusların ittifak fikrinden korktukları için Müslümanların hacca gitmelerine engel olduklarını, orada Müslümanlarla beraber vakit geçirmelerini dahi istemediklerini anlatır.⁵³ İttifak vurgusu yaparken İran devletine işaret eden Ahmed Tâceddin eğer İran devletini koruyacak ve onlarla ittifak kuracak gücü bulamazsak, İngiltere ve Rusya'nın kendi maddi emelleri doğrultusunda o toprakları ele geçireceğine dikkat çeker.⁵⁴ Tanışmak (*teârûf*), kardeşlik (*uhuvvet*) geliştirmek ve sonunda ittifak Batı ve özellikle Rusya'ya karşı güç sağlayacaktır. Yazara göre ilerleme ve gelişme işte bu ittifak ile olacaktır.

1.3.1.3. Muhammed Murad Remzi (1855-1934)

Teârûf-i Müslimîn dergisi yazarlarından Muhammed Murad Remzi (1855-1934) Kazanlı bir tarihçidir.⁵⁵ Rusya Müslümanları arasında ortaya çıkan kadîmci ve cedîdci tartışmalarında Şeyh Muhammed; söylemleri ve Musa Carullah'a yazdığı reddiyelerine binaen kadîmci çizgiye yakın olduğunu söyleyebiliriz. Aslen Kazanlı olan Muhammed Murad Remzi; Mekke'de, İstanbul'da, Türkistan'da, Afganistan'da, Hindistan'da ve Medine'de bulunmuş buralarda müderrislik ve imamlık yapmıştır. Yaşadığı dönemdeki diğer aydınlar kadar yakından tanınan ve araştırılan bir isim olmamasının nedeni; fikrî ve siyasî çevrelerden uzak durması, devlet dairelerinde görev almaması gibi tercihlerinden kaynaklandığı düşünülmektedir.⁵⁶ Fakat aynı zamanda yazdığı *Talfiq al-Akhabâr* eserine, Rusya düşmanlığını alenen dile getirmesi ve Müslüman Türkleri yücelten ifadeleri neticesinde Çar hükümetince el konulduğu bilinmektedir.⁵⁷ Kâdim çizgisine daha yakın olduğunu ifade ettiğimiz Murad

⁵² Troyskili Ahmed Tâceddin, "Âlem-i İslâm: Duma ve Hukuk-i İslâmiyye", **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 5, 1910, s. 81-82.

⁵³ Troyskili Ahmed Tâceddin, "Merkez-i Hilafette Hacılar", **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:22, 18 Kasım 1910, s. 355-358.

⁵⁴ Troyskili Ahmed Tâceddin, "Merkez-i Hilafette Hacılar", s. 358.

⁵⁵ Ahmet Temir, "Doğumunun 130. ve Ölümünün 50. Yılı Dolayısıyla Kazanlı Tarihçi Murad Remzi", **Belleten**, c. L, sayı: 197, 1986, s. 495-505.

⁵⁶ Ahmet Özel, "Muhammed Murad Remzi", **DİA**, İstanbul, c. 34, 2007, s. 566-568.

⁵⁷ Zeki Velidi Togan, **Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi**, İstanbul, Enderun Yay., 1981, s. 542.

Remzi'nin Teârûf-i Müslimîn dergisine yazılar göndermesi ise Abdürreşid İbrahim ile olan dostluğuyla ilişkilendirilebilir, nitekim 1909'da Mekke'de Murad Remzi'nin evinde misafir olarak kalmıştır. Murad Remzi'nin Arapça, Farsça, Türkçe matbu ve yayımlanmamış birçok eserinin olduğunu belirten Abdürreşid İbrahim, Kazanlı alimden çok etkilenmiştir. Onun usul ve fûrû'a dair geniş bir bilgisi olduğunu, hadis ilmine hassaten yatkınlığının bulunduğunu ifade eder. Ve aralarındaki bu muhabbet, kadîmci bir perspektife sahip olmasına rağmen derginin çıkarılışının ardından Murad Remzi'nin önemli katkılar sağlamasına imkân sağlamıştır.⁵⁸ Murad Remzi'nin de temel gayesi Müslümanların birliğidir.

Murad Remzi'nin dergide toplamda üç makalesi yer alır. Bu makalelerinin ilk ikisinde düşüncenin hür bir şekilde ifade edilmesi ve basın yayın özgürlüğü hakkında fikirlerini beyan etmiştir. Meşrutî sisteme sıcak bakan Murad Remzi halkın yönetime yön vermesini ve eleştirilerde bulunabilme imkanının önemini izah etmeye çalışmıştır. “İçinizde iyiliği emreden ve kötülükten sakındıran bir topluluk bulunsun”⁵⁹ âyetine aktararak fikrini şu şekilde ifade eder:

“Meşrutiyette efradı millet kendi salahiyet dairesinde, **ıslah, terakki ve teâli** babında idare-i kelim etmek, tenvir-i efkara çalışmak ve ulul emre hangi bir şeyin def'i ve hangi birinin celbini söylemek ve bildirmek vazifesiyle muvazzaf ve mükelleftir. Eğer efrad-ı milletten biri bu vazifesini ifa etmezse millete, hükümetine, vatanına, vicdanına karşı isyan ve büyük bir cinayet etmiş olur.”⁶⁰

Murad Remzi Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde tefekkür etmenin önemini zikredildiğini ve İslâm dininin düşünce serbestliğine ehemmiyet verdiğiinden dolayı tüm Müslümanların da bu ortamın sağlanması, fikirlerin bir ışık gibi yayılması için çalışmaya davet eder. Müslümanların; Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini hakkıyla düşündükleri takdirde en müterakki millet olacaklarını vurgular. Fakat o dönemde İslâm milletinin Batıyla karşılaşmasının ardından tahkik ve tetkik etmeden Kurân-ı

⁵⁸ Abdürreşid İbrahim, **Âlem-i İslâm ve Japonya'da İslâmiyetin Yayılması 2**, sad. Ertuğrul Özalp, İstanbul, İşaret Yay., 2003, s. 487-488

⁵⁹ Âl-i İmrân, 3 /104.

⁶⁰ Mehmed Murad Remzi, “İslâmiyet'te Hürriyet-i Kelam ve Serbesti-i Matbuatın Meşruiyeti 1”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:5, 1910, s. 78.

Kerîm'i bir kenara bırakıp; Batıların hareketlerinin menfaat ve mazeretini asla muhakeme etmeden *maymunca taklit* ettiklerinden yakındır.⁶¹ Basın yayın özgürlüğü ile beraber Müslümanların önemli bir imkana sahip olduğunu düşünen Murad Remzi Müslümanların bu kör körüne taklit batağından kurtularak terakki namına faaliyetlerde bulunmalarını; kalemleriyle, fikirleriyle mücadele etmelerini; bunun İslâmi bir sorumluluk olduğunu vurgular.⁶² Muhammed Murad Remzi'nin Osmanlı'daki basım yayım özgürlüğüne dikkat çektiği anlaşılmaktadır. 1908 yılında gazetelerin denetlenmeden yayımlanması ile başlayan basın yayın serbestliğini olumlu karşılayan Murad Remzi, serbest matbuat aracılığıyla fikirlerin dile getirilmesini savunur.⁶³

Muhammed Murad Remzi Teârûf-i Müslimîn dergisinin yayın çizgisini beğendiğini ifade ederken, bu dergiden önce aynı maksatla hareket eden Sırât-ı Müstakîm dergisine de atıflarda bulunur. Bu dergilerin varlığını Müslümanlar için bereket olarak gören Murad Remzi daha nice matbuatın hür bir zeminde neşvünema bulacağını belirtir.⁶⁴

1.3.1.4. Yakub Kemal (1885-1939)

Derginin kurucusu ve Kırım-Tatar talebelerinden olan Yakup Kemal (1885-1939) İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi'ni bitirdikten sonra Beyrut Amerikan Koleji'nde okumuştur.⁶⁵ Rusya hükümeti özellikle 1802'den sonraki dönemde Tatar köylerindeki Müslüman nüfusu Slavlaştırma politikaları neticesinde Osmanlı'ya göç hareketi başlar. Bu süreçte Rusya'nın, Tatarların Türk-İslâm gelenek ve kültürlerinin izlerini yok etmeye çalışması Tatarlı aydın kesimi göçe zorluyordu. Göç eden bu kitle aynı zamanda derin bir entelektüel birikime sahip olup daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun hatta erken Cumhuriyetin kültürel ve siyasi hayatında önemli rol

⁶¹ Mehmed Murad Remzi, "İslâmiyet'te Hürriyet-i Kelam ve Serbesti-i Matbuatın Meşruiyeti 1", s. 78-80.

⁶² Mehmed Murad Remzi, "İslâmiyet'te Hürriyet-i Kelam ve Serbesti-i Matbuatın Meşruiyeti 2", **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:6, 1910, s. 90-92.

⁶³ Araştırmacı yazar Orhan Koloğlu bu dönemi *basın çılgınlığı* olarak tanımlar. Süreli yayınlardan pek çoğunun kısa süreli yayın hayatına rağmen, düşünceleri özgürce dile getirebilme imkânı ile basım yayım için birçok teşebbüste bulunulduğu görülmektedir. Orhan Koloğlu, Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi, İstanbul, Pozitif Yay., 2006, s. 87.

⁶⁴ Mehmed Murad Remzi, "İslâmiyet'te Hürriyet-i Kelam ve Serbesti-i Matbuatın Meşruiyeti 1", **Teârûf-i Müslimîn**, s. 78-80.

⁶⁵ Hakan Kırımlı, **Kırım Tatarlarında Milli Kimlik ve Milli Hareket**, s. 197.

oynayacaklardır. 1902 yılına kadar süren bu göç hareketleri, göçe karşı çıkan Tatarlı aydınların ortaya çıkmasıyla beraber azalmaya başladı.⁶⁶

Bu süreçte Kırım Tatarı Yakup Kemal de baskılardan kaçarak Osmanlı'da eğitim hayatına devam etmiş ve yeni yetişen Kırımlı aydınların kullandıkları önemli araçlardan olan dergicilik faaliyetlerinde yer alarak Teârûf-i Müslimîn dergisinin kuruculuğunu üstlenmiştir. Dergide yedi makalesi yer alan Yakub Kemal'in yazılarındaki ortak vurgusu **uhuvvet** ve **yardımlaşma** üzerine yoğunlaşmıştır. Batı ile mücadelenin iki yönünün olduğunun farkında olan Yakup Kemal; ilkinin maarif sistemi ve ikincisinin iktisadi sistemdeki düzenlemelerle sağlanabileceğine işaret ederek Müslümanların açacağı bir banka fikrini desteklemiştir.⁶⁷ İnsanların Bbtı medeniyetine duydukları hayranlıktan bahseden Yakup Kemal, Batıdaki medeniyetini “dışı yaldızlı içi murdar, kokuşmuş yumurtaya” benzetir. Ama Batı medeniyetini takibin şart olduğunu belirten yazar, intibâkın nasıl söz konusu olabileceğini şu şekilde açıklar:

“Bununla beraber medeniyete olan ihtiyacımız engellenemez. Fakat alelittlak değil ihtiyacımız yalnız ihtiyacat-ı beşeriyeyi def' ve teshil hususunda şimdiye kadar meydana getirdiği asar-ı umrana, ulum, sanayi-i hazırıyadır. Yoksa şimdiki gibi körü körüne sahih kısmını seçmeyerek onlarda her ne görürsek, bulursak mal bulmuş Mağribi gibi taklide koşarsak maazallah bizim için inkıraz muhakkaktır. Zira bugüne kadar biz şarklılar, daha doğrusu Müslümanlar varlığımızı, bizliğimizi muhafaza etmemiz ancak şeriat-ı garra-i Ahmediye'nin bizde tesis buyurduğu ahlâk-ı fâzıla sayesinde.”⁶⁸

O dönemki birçok yazarın düşünce dünyasında hâkim olan; “Batı'nın ilmini alalım, ahlâkını bırakalım” anlayışına Yakub Kemal'de de rastlıyoruz. Yakup Kemal Batıdaki sanayi ve ilmi takip etmeyi gerekli bulurken, ahlâk konusunda İslâm'ın

⁶⁶ M. Akif Kireççi, Selim Tezcan, **Kırım'ın Kısa Tarihi**, Ankara, Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2015, s. 34-43.

⁶⁷ Yakup Kemal, “Âlem-i İslâm'ın Nazar-ı İntibahına...!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c.1, sayı:14, 1910, s. 222-224; A.mlf., “Cemiyet-i Hayriyelerimiz- Yahut Hayatımız!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c.1, sayı:21, 1910, s. 336-338.

⁶⁸ Yakup Kemal, “Medeniyet-i Garbiyyeyi İktibasta İctimaiyyunumuzun Gösterdiği Tesamüh”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:7, 1910, s. 112.

emirlerine bağılı kalınmasını ve bu anlamda değerlerin korunması elzem görür. Yazara göre ahlâkın muhafazası sağlanamaz ise ilerleme ve gelişmenin imkânı da ortadan kalkar. Tüm bu sistemi ayakta tutacak değer; İslâm ahlâk öğretisidir. Böylece yazar Batıdaki ilim ve sanayiye takip etmeyi gerekli bulsa da o gelişmenin İslâm ahlâkı içinde yer almadığı müddetçe bir anlam ifade etmediğine de işaret etmiş olur. Ahlâki değerlerin korunarak tesis edilecek medeniyet için Japonya örneğine işaret eden yazar, onların Batı'nın ilim ve sanayisini almak da başarılı olup aynı zamanda kendi kültürel formlarını koruduklarına, milli değerlerini muhafaza ettiklerine ve hatta giyim kuşamlarını asla değıştirmediklerine dikkat çeker.⁶⁹ Bunu başarılı ve **basiretli bir terakki** (ilerleme) ve medenileşme süreci olarak ele alan yazar, Müslümanlar için Japonya modelini öne çıkarır. Japonya'nın güçlü örnekliliğine kıyasla Müslümanların Batıdaki terakkiyi takibini gayet ciddiyetsiz ve bilinçsiz bulan yazar, Batı giyim-kuşam tarzının da topluma hemen yansıdığını; ailelerin kız çocuklarını Avrupai tarzda giydirmelerini onlara şapka takmalarını eleştirir.⁷⁰ Müslümanların ilerleme fikrini maddi sebeplerden ibaret gördüğünü ve terakki etmeyi yanlış yorumladıklarını düşünen yazara göre; maddi ilerlemeyi takiben ilim ve sanayi anlamında terakki edilse bile ahlâki sistem çöktüğünde ve kendi milli değerlerinden uzaklaştığında bir toplumda yeniden gerilemenin baş göstereceğı muhakkaktır. Burada şunu da ifade etmek isteriz ki sanıldığıının aksine Japonya'daki geleneğı koruyarak modernleşme/Batılılaşma idealinin “söylem düzeyinde” gündemde olmasına rağmen fiiliyatta aslında eş zamanlı dönüşümlerin olduğunu görülmektedir. Japonya'da geleneksel ortaokulların kaldırılması, kimononun Batı *edep* ve *erkanına* uygun yeniden ele alınması bunlara en iyi örneklerdir.⁷¹ Fakat geleneğı muhafaza etmeye dönük kaygılarının ortak olması Osmanlı'nın ve Japonya'daki modernleşme reçetelerine dönük ilgiyi arttırmaktır.

Dergideki birçok yazar gibi Yakub Kemal de **uhuvvet** ve **ittihad** kavramları çerçevesinde Müslümanların baskı ve zulme karşı geliştirecekleri tavrı yorumlar. Kardeşliğin (*uhuvvet*), din kardeşliğı, kavimdaşlık gibi çeşitlerinin olacağını ifade

⁶⁹ Yakup Kemal, “Medeniyet-i Garbiyyeyi İktibasta İctimaiyyunumuzun Gösterdiği Tesamüh”, s. 112

⁷⁰ Yakup Kemal, “Medeniyet-i Garbiyyeyi İktibasta İctimaiyyunumuzun Gösterdiği Tesamüh”, s. 112-114.

⁷¹ Selçuk Esenbel, **Japon Modernleşmesi ve Osmanlı**, İstanbul, İletişim Yay., 2012, s. 237-238.

eden yazar, Müslümanların ise **İslâm kardeşliği** fikri ile ittihad edebileceğini düşünür.⁷² Baskı ve zulüm gören Müslümanların kurtulması için tek çarenin din kardeşliğinin gereklerine riayet etmek olduğunu söyleyen Yakup Kemal, aynı zamanda Osmanlı sancağının yükseltilmesi için **teârûf** ve **teavün** kavramlarını merkeze alır. Tüm Müslümanların tek bir livâ altında toplanmasını “zor ve dehşetli bir yolculuk” olarak tasvir eden Yakup Kemal, bu yolculukta azıklarının kardeşlikten beslenecek yardımlar olduğunu belirtir:⁷³

“Ümîd-vârız ki merkez-i hilâfet bundan sonra kendi hassasına düşen muâmele-i uhuvvetkârâne-yi îfâ eyler ve eylemelidir. Hülâsa bugün dînen ahdimize terettüb eden ilk bir vazîfe varsa o da birbirimizle **tanışmak, bilişmek** aramızda mevcûd olup bir vakitten beri zâyi ettiğimiz ülfet, muhâdeneti tesîs ve teyîd eylemektir.

Bundan sonra nevâkısımızı, ihtiyâcâtımızı el ele verip “ve en leyse li'l-insânî illâ mâ seâ... ve teâvenû ale'l-bir” gibi hakâyık-ı Kur'âniye'yi her umûrumuzda bir düstûr-ı hareket ittihâz edersek bizleri **şehrâh-ı terakkîde pek geride bırakmış garblılara az bir zamânda yerîşiriz.**”⁷⁴

Görülüyor ki Yakup Kemal din kardeşliğini; Batı medeniyetine karşı en güçlü ittifak hattı olarak tanımlar. Yazara göre Müslümanların her alandaki karar ve hareketlerde Kur'ân-ı Kerîm'i dayanak olarak belirlediklerinde ve kardeşlik bilincinin gereklerinden olan yardımlaşma ve dayanışmayı tesis ettiklerinde Batı'nın terakki ettiği noktaya intibâk edileceğini düşünür.

Bugün Batı'nın ilerlemesinin (*terakki*) en temel sebebi olarak kendi dindaş ve ırkdaşlarına karşı duyarlı olmalarıyla ilişkilendiren yazar, uhuvvet bilinciyle Müslümanların da emperyalistlerin tüm baskılarına rağmen ilerleyeceklerini şu şekilde ifade eder:

⁷² Yakup Kemal, “İslâm'da Uhuvvet-i Diniyye ve Bugünkü Müslümanlar 1”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 1, 1910, s. 14.

⁷³ Yakup Kemal, “İslâm'da Uhuvvet-i Diniyye ve Bugünkü Müslümanlar 2”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:2, 1910, s. 25-26.

⁷⁴ Yakup Kemal, “İslâm'da Uhuvvet-i Diniyye ve Bugünkü Müslümanlar 3”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:3, 1910, s. 42-43.

“Eğer **medeniyet-i hâzırânın** bahşettiği fevâid-i maddiyeden beşeriyeti, müslümânları hisse-yâb etmek makâsıd-ı hayr-hâhâneleri olsaydı İngilizler, Fransızlar, gibi medeniyet-i cedîdenin kusvâ-yı merâtibine vâsıl olanlar sinîn vefîreden beri Hindistan’da, Mısır’da, Cezâyir’de, Tunus’ta ıslahât nâmına yaptıklarını yapmazlardı. Müslümânlarda azıcık bir eser-i intibâh görececek olurlar ise itfâ-yı harîke koşar gibi koşup bastırmaya çalışıyorlar. Onlar emîn olmalılardır ki er geç Hazret-i Mûsâ benî İsrâîl’i Firavun’un yed-i esâretinden tahlîs ettiği gibi her tedbîrlere rağmen şarkta uyanan fikr-i terakkî-yi İslâmları da yirminci asrın esâretinden tahlîs edecektir. “Li-küllî firavn Mûsâ” Şimdi yirminci asırda âlem-i Nasrâniyette cây-gîr olan **uhuvvet-i dîniyyeyi** yoklayalım.”⁷⁵

Yakub Kemal’e göre medeniyetin sunduğu imkanlardan Müslümanların faydalanmasını istemeyen Batılı ülkeler, Müslüman ülkelerde en ufak bir uyanış ve kalkınma sezdiklerinde büyümesine müsaade etmeden yangın söndürmeye koşar gibi ortadan kaldırıyorlar. Ama yazar, “her firavun için bir Musa’nın ortaya çıkacağı” gibi tüm bu baskılara rağmen yirminci yüzyıldaki Batı hegemonyasından din kardeşliği vesilesiyle yek vücut olacak Müslümanların bu sayede gelişeceklerine inanır.

1.3.1.5. Musa Kâzım (1875-1920)

Dergide yazıları yer alan bir başka önemli isim ise Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi’dir (1875-1920). II. Meşrutiyet’in ilânına kadar geçen sürede klasik bir Osmanlı âlimi olarak fıkıh, İslâm felsefesi ve tasavvufu ilgili çeşitli konular üzerinde yoğunlaşmış olan Musa Kâzım, II. Meşrutiyet günlerinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti’ne üye olmuş, cemiyetin ilmiye şubesinde Meşrutiyet’in yararları ve İslâm’a uygun bir sistem olduğu konusunda makale ve eserler kaleme almış, daha sonra da şeyhülislâmlık makamına getirilmiştir.⁷⁶ Musa Kâzım Efendi Teârûf-i Müslimîn’deki makalelerinde ‘İnsan nedir?’ ve ‘İnsan tabiatı gereği medeni midir?’ sorularını izah ederken medeniyetin ittihat ve ittifaktan başka bir şey olmadığını iddia ederek medeniyet anlayışını okuyucuya aktarır.⁷⁷ O da dergideki diğer yazarlar gibi ittihat kavramını merkeze almıştır. İttihat fikrinin medeniyetin esası olduğunu ifade eder. Bu

⁷⁵ Yakub Kemal, “İslâm’da Uhuvvet-i Diniyye ve Bugünkü Müslümanlar 3”, s. 41.

⁷⁶ Ferhat Koca, “Mûsâ Kâzım Efendi”, **DİA**, İstanbul, c. 31, 2006, s. 221-222.

⁷⁷ Musa Kâzım, “İnsan Tab’an Medeni midir?”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:3, 1910, s. 33.

noktada Yakub Kemal ile aynı düşünceye sahiptir. Yazar, din birliğini sağlayarak ittihat edecek toplumların bugünkü medeni seviyeye ulaşacağını düşünür. Musa Kâzım nifaktan, şikaktan uzak bir şekilde birlik sağlanırsa medeniyet seviyesine intibâk edileceği kanaatinde olduğunu şu cümlelerle aktarır:

“Çünkü insaniyetin muhtaç olduğu şey o kadar çoktur ki bunları tedarik etmek bir insanın değil bin insanın bile kârı değildir. Şu hâlde eğer insanlar böyle niza’a, şikaka, hilafa düşerek beyinlerinde bir ittihat ve vifak tam bulunmazsa cemiyet dağılır, medeniyetten eser kalmaz. Nitekim tevarih-i akvâmda buna şahadet etmektedir.

Maatteesüf itiraf etmek gerekir ki bugün şu tehlike-i azîmeye en çok maruz kalan Müslümanlardır. Zira akvam-ı saire bu hakikati pek çok evvel terk ederek medeniyetin esası **ittihat** ve **ittifak** olduğunu anlayarak bu uğurda çalışmışlar ve nihayet gözlerimizi kamaştıran şu gördüğümüz **terakkiyat-ı medeniyeye** nail olmuşlardır.”⁷⁸

Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi’nin iki makalesinin nihai özeti toplumun medenileşmesi, **ittihat ve ittifak şuuru** içinde hareket ederek toplumun medeni bir seviyeye ulaştırılması ile mümkündür. Ona göre bugünkü ilerlemiş medeniyetler; bunları elde etmeyi başarmış toplumlardır. Medeniyet hakkında birçok makale kaleme alan Musa Kâzım Efendi’ye göre ittihad ancak yardımlaşma (*tenâsur-teâvün*) ile mümkündür.

Musa Kâzım Efendi, Teârûf-i Müslimîn dergisindeki fikrilerini dönemin diğer önemli bir dergisi olan Sırât-ı Müstakîm’de yayımladığı yazılar ile de desteklemiştir. Nitekim *Hürriyet ve Müsâvât* başlığını taşıyan ve Avrupa’nın ilim ve sanayideki gelişimine mutabık bir ilerlemenin mümkün olabileceğini öngördüğü makalesinde, ancak Japonya örneğindeki gibi Avrupa’nın ahlâk ve hayat tarzını kabul etmemek kaydıyla bunun gerçekleşebileceğini şu şekilde aktarır:

“Biz Avrupa’nın yalnız ulûm ve sanâyi’ini ahz-i kabule mecbûruz. Zîrâ hikmet bizim kaybettiğimiz mâlımız olmakla onu bulduğumuz yerde elbette alırız. **Fakat onların bütün âdât-ı ahlâkını ve usûl-i**

⁷⁸ Musa Kâzım, “İnsan Tab'an Medeni midir?”, s. 34.

ma'îşet tarz-ı hayâtını kabul edemeyiz. Zîrâ sonra mutazarrır oluruz. Bir kavmin ulûm u sanâyi'ini kabul etmek o kavmin bütün âdâtı ahlâkını ve tarz-ı hayât ve sûret-i ma'îşetini kabule tevakkuf etmez. Nitekim bizim gibi Japonlar dahi bundan otuz sene evvel fûnûnu sanâyi'-i hâzıradan bîhaber idiler. Çünkü gaflette idiler. Birdenbire gözlerini açtılar, Avrupa ulûmu sanâyi'ini alarak memleketlerinde tatbika başladılar. Az zaman zarfında Avrupalılara müsâvî oldular ve hatta birçok husûsâtta onları geçerek bütün âlem-i medeniyeti kendilerine karşı hayrette bıraktılar. Halbuki Avrupa âdâtı ahlâkından hiçbir şey memleketlerine kabul etmediler. Tarz-ı hayat ve sûret-i ma'îşetlerini, hatta tarz-ı telebbüslerini bile asla değiştirmediler.”⁷⁹

“Avrupa’nın ilmini alıp ahlâkını bırakalım görüşü” Musa Kâzım’ın yazısında da karşımıza çıkmaktadır. Keza 1905 Rus-Japon savaşında Japonya’nın galip gelmesini ve onların terakki (*ilerleme*) bağlamında attıkları adımları örnek göstererek fikirlerini temellendirmeye çalışan Musa Kâzım, Japonya’nın ilim ve teknoloji anlamında Avrupa’ya denk olduğuna fakat hayat tarzlarını, giyim-kuşamlarını değiştirmediklerine ve Avrupa’nın ahlâk öğretilerini asla kabul etmediklerine değinir. Her memleket ve milletin kendine has bir yaşam biçimi olmakla beraber; ilim ve teknolojiyi ortak kaynaklar olarak değerlendirir.⁸⁰ İlmî anlamda Batı medeniyetinin gelişmiş oluşu ve ona denk olma gerekliliği her fırsatta dile getirilir.

1.3.1.6. Ömer Fevzi (?-1936) ve Halil Sami

1908 seçimlerinde İttihat ve Terakki listesinden Bursa mebusu olarak seçilen Ömer Fevzi Efendi Teârûf-i Müslimîn dergisine makale gönderen isimler arasında yer alır. Ayrıca Ömer Fevzi Efendi milli mücadele karşıtı faaliyetleriyle de tanınan bir

⁷⁹ Musa Kâzım, “Hürriyet ve Müsâvât”, **Sırât-ı Müstakîm**, c. 1, sayı: 7, 1908, s. 101. Aynı tarihlerde tam aksi görüşü ifade eden Ağaoğlu’na göre: “Medeniyet demek “hayat tarzı” demektir. Yalnız hayat kavramını en geniş ve şümullü bir manada almalıdır. Hayatın bütün tecellilerini, maddi ve manevi bütün olaylarını o kavram içine koymalıdır. O halde medeniyet, düşünce ve tecessüs tarzından başlayarak giyiniş şekline kadar hayatın bütün olaylarını içine alır.” Ahmet Ağaoğlu: **Üç Medeniyet**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1972, s. 3-4.

⁸⁰ 1914-1918 yılları arasında yine milletçi çevrelerce neşredilen İslâm Mecmuası’nda Ömer Seyfettin insanlığın ortak değerleri olarak görülen ilim teknolojiyi “temeddün”, ümmet/din üzerinden gerçekleşen birliği “medeniyet”, dile dayanarak bir milletin oluşturduğu kurumsal bütünlüğü de kültüre karşılık gelen “hars” terimiyle ifade ederek tasnif etmiştir. Bk. Ömer Seyfettin, Hars, Medeniyet, Temeddün, **İslâm Mecmuası**, c. 3, sayı:27, 1915, s. 632-635. Yukarıda da ifade edildiği üzere Musa Kâzım’ın ilim ve teknolojinin insanlığın ortak mirası olarak değerlendirmesi dönemin yaygın yaklaşım tarzlarından biri olduğunu ortaya koymaktadır. Ömer Seyfettin’in bunu **temeddün** kavramsallaştırması ile yapıyor oluşu ise ayrıca dikkat çekici bir husus olarak göze çarpmaktadır.

isimdir. İşgal döneminde Yunanlılarla tam bir iş birliği içinde olduğu Yunan güdümünde Bursa’da kurulacak “muhtar” devlet için de aktif rol aldığı bilinmektedir.⁸¹ Millî mücadele karşısı duruşu ve Yunanlılarla yürüttüğü iş birliğine rağmen dergide İslam kardeşliğini esas alan makaleler kaleme almıştır. Ömer Fevzi, Teârûf-i Müslimîn’in yayımlanma amacına uygun bir biçimde, hastanın hastalığını bilmeden yardım etmenin mümkün olamayacağını Müslümanların da dert ve sıkıntılarını gidermek noktasında yardımlaşabilmeleri için birbirlerinden haberdar olmalarının gerekliliğini şu cümleler ile aktarır:

“Hilkât-i insaniyede merkûz olup ona izhar ve ilan buyuran kitab-ı celil-i Subhaniyede musarrah olunduğu üzere birbirine **dest-i muavenet** uzatmakla memur olan ehl-i İslâm bu vazife-i dinîyeyi ifa için yekdiğerinin **ahvalini güzelce bilmeye** muhtaçtır.”⁸²

Ömer Fevzi Bey Müslümanların birbirinden haberdar olmalarını İslâm dininin de öğütlediğini, yardım ve destek için birbirinin halini bilmelerinin (teârûf) gerekli olduğunu ifade ettikten sonra derginin bu hakikati esas almasından duyduğu memnuniyeti ifade eder.

Teârûf-i Müslimîn dergisine makale gönderen isimlerden bir diğeri hakkında detaylı bilgiye ulaşamadığımız Halil Sami’dir. Müslümanların birbirilerinden haberdar olmaları için çalışan Halil Sami derginin çıkarılışından üç yıl evvel yani 1907 yılında Rusya’nın güneybatısında yer alan bir liman kenti Astrahan’a öğretmen olarak davet edildiğini ve Müslümanların milli ve dini hayatlarını kurtarmak maksadıyla bu çağrıya icabet ettiğini ve bu süreçte edindiği tecrübeleri aktarır. Âlimlerin halinden şikâyet eden Halil Sami, Rusya’da caddelerin temiz ve düzenli olmasından; okulların bu caddelerde yer almasından bahseder.⁸³ Burada Halil Sami’nin Astarhan’ın sokaklarını, eğitim sistemini, okula giden çocuklardaki azmini betimleyişini tasviri; bu makaleden yaklaşık elli yıl mukaddem Namık Kemal’in *Terakki* başlıklı makalesinde

⁸¹ Celil Bozkurt, “Millî Mücadele’de Bursa Uleması: Yunan İşgalinde Bursa’da Saltanata Bağlılık Mitingi”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, sayı: 103, 2021, s. 80-81.

⁸² Ömer Fevzi, “Teârûf, Misâk-i İlahî”, *Teârûf-i Müslimîn*, c. 1, sayı: 1, 1910, s. 9.

⁸³ Halil Sami, “Rusya Hatıratımdan 1”, *Teârûf-ü Müslimîn*, c. 1, sayı:10, 1910, s. 164.

Londra'yı betimleyişini akla getirir.⁸⁴ Müterakki olarak değerlendirilen ülkelerdeki şehirlerin tasviri de ulaşılması ümit edilen bir hayal gibi aktarılır. Fakat bu gelişmiş ülkelerin ahlâkî olarak bozulmalar yaşamalarından hayıflanarak Müslümanların ahlâklı bir terakki sistemine sahip olabileceği beklentisi hakimdir.

Halil Sami, Rusya Müslümanlarında eğitim sisteminin giderek köhneleşmesini ve Rusya Müslümanlarının çocuklarını Rus okullarına göndermesini eleştirir.⁸⁵ Öncelikli olarak terakki edebilmek için çocuklara kendi milli ve dini değerlerin öğretilmesi gerektiğini ve kendi kültüründen kopmayacak şekilde yetiştirilmesinin ehemmiyetini ifade eder.⁸⁶ Kur'ân-ı Kerîm'in tecvit ile okunması için eğitim veren hocaların İslâm dini hakkında da çocuklara katkı sağlaması gerektiğini, aksi halde Kur'ânî düşünceden uzak bir neslin geleceğine dikkat çeker.⁸⁷ Bilhassa Rusya Müslüman Türklerini, terakki edebilmek için eğitim kurumlarının ıslahına çağırır.

1.3.1.7. Sâmizade Süreyya (1898-1968)

Sâmizade Süreyya (1898-1968) 18 makale ile Teârûf-i Müslimîn dergisine en çok katkı sağlamış isimler arasında yer alır. Terakki fikri üzerine mülâhazalarda bulunan yazar ilk olarak Ernest Rénan'ın ortaya attığı “İslâm mâni-i terakkidir”⁸⁸ fikrine reddiyeler sunarak işe başlar. Ona göre İslâm ortaya çıktığı zaman Arap toplumunu ileri taşımıştır. İslâm milletin tedennisinin sebebi din değildir:

⁸⁴ Londra'nın sokaklarına, caddelerine duyduğu hayranlığı yazan Namık Kemal, makalesinin bir yerinde şu ifadelerle yer verir: “Evet şöyle birkaç sene içinde İstanbul'u Londra veya Rumeli'yi Fransa haline getirmenin mümkün olmadığını biz de biliyoruz. Fakat mademki Avrupa bu hale topu (topu) iki asır içinde gelmiş ve mademki esbâb-ı terakkice onlar mücid olmuş, biz o vesaiti hazır bulacağız; iş etraflı tutulursa hiç olmazsa iki asır içinde olsun biz de en **mütemeddin** memleketlerden sayılacak bir hale gelebileceğimize hiç iştibâh var mıdır?” Namık Kemal, “Terakki”, **Osmanlı Modernleşmesinin Temel Meseleleri 1**, (ed. Nergiz Yılmaz Aydoğdu), İsmail Kara, İstanbul, Dergâh Yay., 2005, s. 219.

⁸⁵ Halil Sami, “Rusya Hatıratından 2”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 12, 1910, s. 197.

⁸⁶ Halil Sami, “Rusya Hatıratından 1”, s. 166.

⁸⁷ Halil Sami, “Rusya Hatıratından 3”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 14, 1910, s. 230.

⁸⁸ “1883 yılının mart ayında Sorbonne'da verilen *L'İslamisme et la Science* adlı bir konferansta, yine bir pozitivist düşünür olan Ernest Renan tarafından şu sözler sarf edilir: “Zamanımızda olup biten şeylerden az çok haberi olan herkes, Müslüman memleketlerinin bugünkü geriliğini, İslâmlıkla idare edilen memleketlerin inhitatını, kültürlerini ve terbiyelerini yalnız bu dinden alan ırkların fikir bakımından sıfır olduklarını açıkça görmektedir.” Düccane Cündioğlu, “Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, **Divan**, sayı:2, 1996, s. 5.

“Bugün biz, ulum-u içtimâyemizde o kadar geri kalmış ve o kadar **tedenni** etmişiz ki tarif ve tavsifi kabil değildir. **Terakki** etmek, **te’âlî** etmek, mil-i **mütemeddine** ve **müterakkiye** zümresine dahil olmak için **ahlâkımızın tasfiye, seviye-i idrak ve irfanımızın** daha âli olmasına vabestedir.

(...)

Bugün tarih-i medeniyet bize celi bir surette gösteriyor ki: ahlâk-ı milliyesi fasid olmuş milletler pek az bir müddet zarfında mahv ve münkariz olmuştur.”⁸⁹

Sâmezade Süreyya’nın; terakki edebilmek ve refaha ulaşabilmek için ön gördüğü koşullar İslâm dairesi içinde ahlâkın, irfanın ve akletme gücünün tesisidir. Yazar burada tedenni (gerilemek) kavramının karşısında; terakki (ilerleme), teali (yücelme) ve temeddün⁹⁰ kavramlarını tercih etmiştir. Mütedenni olarak tanımladığı Osmanlı Devleti’nin karşına da mütemeddin ve müterakki olarak Batıyı koyduğu anlaşılır. Yazar ahlâkın, düzen ve terakkiyi koruyucu etkisi olduğunu savunur. Ahlâkı bozulmuş toplumların yıkıldığını dile getiren yazar; Endülüs’ün birden tedenni edişini de *ahlâk-ı milliyelerinin* ifsat olmasıyla ilişkilendirir.⁹¹ Dergide müstear isimle birçok makalesi olan Abdürreşid İbrahim de A. E. kısaltmasıyla yazdığı makalede aynı konuya değinir.

“İster Türk ve Tatar akvamının ister diğerlerinin en dehşetli ve en dünyayı titrettiği zamanları ahlâk-ı hüsnâyâ malik oldukları zamanlarıdır.

Ahlâk-ı milliye hakikaten hayat-ı ümmettir. Bu da ancak İslâmiyet ile kaim olabilirdi, terbiye-i İslâmiyenin en âli ciheti ahlâktır. Ulema-yı İslâm boğazından geçeceği lokmanın ne olduğunu ve nereden geldiğini mülâhaza ederdi.

Şimdi Müslümanlar en düşkün bir halde bulunuyor. Düşündüğümüz cihetlerin en büyüğü ahlâktır. Her cihetle işimizi yoluna koysak

⁸⁹ Sâmezade Süreyya, “Emrâz-ı İctimâiyemiz ve Sûret-i Tedavisi”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 21, s. 334.

⁹⁰ “Arapça’da “şehir” anlamına gelen ve müdün köküne dayanan medîne isminden Osmanlı Türkçesi’nde türetilen medeniyet kelimesinin, kök itibarıyla “yönetmek” (es-siyâse) ve “mâlik olmak” anlamları da bulunan deyn (dîn) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür. Medenî (medeniyet) ve medînî ise “şehir mensup olan, şehirli” mânâsına gelmektedir. Daha sonra medîne kelimesinden **temeddün** masdarı türetilerek “şehirli veya medenî hayat yaşamak” anlamında kullanılmıştır.” İlhan Kutluer, “Medeniyet”, **DİA**, Ankara, c. 28, 2003, s. 296-297.

⁹¹ Sâmezade Süreyya, “Emrâz-ı İctimâiyemiz ve Sûret-i Tedavisi”, s. 334.

belimizi doğrultmak istesek bile bu cihetle kesb-i salah etmedikçe belimizi doğrultmak nasip olmayacaktır.”⁹²

Milli ahlâk duygusunun ehemmiyeti müterakki Batı toplumunda olmayan bir unsur olarak öne çıkarılmıştır. Yazarlar; ‘Batı, ilimde ve bilimde ilerlemiş olsa da ahlâk bakımından gerilemiştir’ tezi üzerinden genel olarak ahlâk, ahlâk-ı milliye gibi vurgularla İslâm ahlâk anlayışı zemininde ve yine İslâm dininin yükselebilmesi için terakki edebilmeyi ümit ederler. Ahlâki sistem tesis edildikten sonra İslâm yücelmiş olacak ve Müslümanlar terakki edecektir. Ahlâk ve ilim-bilim birlikteliği ilerlemeyi tamamlayacaktır.

Aynı zamanda Sâmizade Süreyya *kuvve-i maddiye* ile *kuvve-i ilmiyenin* beraber işlemesi gerektiğini ifade ederek; manda arabalarının yerine artık gelişmiş teknolojinin imkanlarına yönelmenin gerekliliğini vurgular. Ona göre terakki bu iki kuvvetin birlikteliğine bağlıdır.⁹³ Avrupa’nın terakki etmesinin sebebini ilme hâkim olmalarıyla ilişkilendiren Sâmizade Bey; ilmin aracısı ve aktarıcısı olan eğitim kurumlarını ıslah ve inşa edilmesi gerektiğini kanısındadır.⁹⁴

Sâmizade Süreyya’ya göre terakki edebilmenin bir diğer imkânı dağılma ve parçalanmadan (*inkıraz*) kaçınmak ve ittihat/ittifak bilincine ulaşmakla ilişkilidir.⁹⁵ Müslümanların kuvvet ve kudretli günlerine dönebilmesi için ‘ittihat etmeliyiz’ fikri hem Teârûf-i Müslimîn dergisinde hem de o dönem farklı mecralarda birçok aydın tarafından dile getirilir. Rusya Müslüman Türkleri ittihadın kuvvet doğuracağını ifade ederken; Osmanlı topraklarındaki aydınlar da aynı düşüncüyü dile getiriyorlardı. İttihat etmekle doğacağına inanılan kudrete duyulan özlem mekândan münezzeh bir şekilde dünya üzerindeki Müslümanlar tarafından benimsenen bir fikirdi. Ayrıca birlik (*ittihat*) düşüncesi yalnızca Müslümanların gayesi değil, aynı zamanda gayri Müslim birçok toplum, ırk, grup için de benzer bir biçimde ulaşılması arzulanan bir hedefi

⁹² A. E., “Ahlâk-ı Milliye Hayat-ı Ümmettir”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:24, 1910, s. 283.

⁹³ Sâmizade Süreyya, “Kuvve-i İlmiye-Maarif”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 23, 1910, s. 369.

⁹⁴ Sâmizade Süreyya, “Kuvve-i İlmiye-Maarif”, s. 368-369.

⁹⁵ Sâmizade Süreyya, “Emrâz-ı İctimâiyemiz ve Sûret-i Tedavisi”, s. 334.

ifade ediyordu. Tarihin bu döneminde ‘birlik olmak’ ile ‘kuvvet kazanma’ idealinin evrensel bir gayeye dönüşmüş olduğu görülmektedir.

1.3.2. Dönemi Tedennî (Gerileme) ve Terakkî (İlerleme) Fikrine İndirgemenin Sorunları

Terakki kavramı üzerinden yürütülen tartışmalara Teârûf-i Müslimîn’deki neredeyse her yazarın dahil olduğu görülüyor. İlerleme ve gelişmeyi; toplumsal refah ve kuvvet için araç olarak gören yazarlar, *müterakki* olabilmek için çözümler geliştirmişlerdir. Yalnızca Teârûf-i Müslimîn dergisi özelinde değil terakki kavramını araçsallaştıran birçok düşünür de vardır. Neumann, Ahmet Cevdet Paşa’nın da ilerleme (terakki) fikrini araçsallaştırdığını şu şekilde ifade eder: “*İlerleme, Cevdet için en iyimser yorumla bir araçtır, toplum yararına olan kurumların ve yapılanların pozitif bir özelliğidir, ancak bir amaç değildir*”⁹⁶ Derginin çıkarılışına yakın bir dönemdeki entelektüel hakkında yapılan bu değerlendirme, derginin çıktığı dönemde de hâkim olan bir düşüncedir. ‘Batı’nın bilim ve teknolojisini alalım ahlâkını almayalım’ yargısı da yine bu araçsallaştırma sonucu ortaya çıkmış bir yaklaşımdır diyebiliriz. Toplumların tarihini ve bugününü terakki ve tedenni gibi iki kavram ekseninde yorumlamanın bazı sıkıntılar doğurduğunu görmek gerekir. Batı ve ilerleme düşüncesi ile Müslüman aydınların kurduğu ilişki şöyle de yorumlanabilir. Müslüman entelektüeller Batıyla kurduğu ilişkide, bir yandan muhalif bir söylemle “Batı karşıtlığı” geliştirilirken, diğer yandan fiziki ve maddi araçlara sahip olması bakımından Batıyı üstün tutarlar.⁹⁷ Batı’nın ilmini ve teknolojisini alalım diye başlayan sürecin izahı zor bir hayranlığa doğru evrildiğini düşünen Arslan, ilerlemenin en güçlü temsili olarak ‘Batı medeniyetini seçme ve Batı-dışı toplumların gerilediklerini iddia etme’ halinin de sebebini bu şekilde ifade etmiştir. Selçuk Esenbel bunu *double tension* yani “çifte gerilim” içinde yaşamaya mecbur olma hali olarak tanımlar.⁹⁸

Bu bakış açısının insanı getirdiği hali anlamak için iki ayrı ülkeden iki farklı bireyin **terakki ve tedenni fikrini** merkeze aldıklarında, yaşadıkları bunalıma da

⁹⁶ K. Christoph Neumann, **Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet’in Siyasî Anlamı**, çev. Meltem Arun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2000, s. 147.

⁹⁷ Abdurrahman Aslan, **Modern Dünyada Müslümanlar**, İstanbul, İletişim Yay., 2009, s. 9.

⁹⁸ Selçuk Esenbel, **Japon Modernleşmesi ve Osmanlı**, s. 246.

işaret eder. Osmanlı'nın yeteri derecede Batılılaşmadığı, dolayısıyla ilerleyemediği ve modernleşemediğini düşünen genç yazar Beşir Fuat'ın (1852-1887) modern bilime katkı sunmayı, dikkat çekmeyi hedefleyerek gerçekleştirdiği ve son anlarını kaleme aldığı intihâr eylemi ile modern bilime kendini kaptırarak Batılılaşarak gelenek ve göreneklerinden uzaklaşmanın ıstırapıyla hayatına son veren Japon edebiyatçı Mişima Yukio'nun (1925-1970) 'doğunun Batı karşısındaki çifte gerilimini' farklı yönleriyle gösteren iki çarpıcı örnektir.⁹⁹ Beşir Fuat'ın intiharının ardından Ahmet Mithat Efendi Beşir Fuat'ın sahip olduğu pozitivist görüş ve intihar eylemi arasında ilişki kurarak; kişinin bilimi ideolojiye dönüştürmesi neticesinde manevi bir boşluğa sürüklendiğini ifade eder. Sonuç itibarıyla Beşir Fuat'ın intiharından da *batıl bir ilim* olması sebebiyle pozitivismi sorumlu tutar.¹⁰⁰ Farklı tartışmalara kapı aralayan bu iki örneğin Batılılaşma ve modernleşmenin psikolojik tarihini takip açısından da önemli bir mesele olarak değerlendirmeye açık olduğunu ifade eden Selçuk Esenbel; bir sosyal bilimci olarak tarihi çift yönlü okumanın verdiği sıkıntının en çarpıcı örneklerini aktarmıştır. Tarihi terakki-tedenni kavramları bağlamında okumak; bir ülkenin veya medeniyetin 'ilerlemiş'; diğerinin ise 'gerilemiş' olduğu ön kabulüne dayanması, ayrıca 'gerilemiş olanın' 'ilerdekine' ulaştığında kendi kültür ve değerlerini kaybetmesi gibi *çifte gerilim* doğurur.

İlerleme-gerileme ilişkisi üzerinden tarih değerlendirildiğinde ortaya çok yönlü ve yanlış yorumlamaya müsait olgular bütünü çıkmaktadır. Nitekim bir yanda bilim ve teknolojiye geride kaldığını düşünen ve 'ilerlemiş' bilim tasavvuruna dikkat çekmek isteyen Beşir Fuat'ı, diğer yanda bilim ve teknolojiye Batı seviyesini yakalamış ancak ahlâk, örf ve gelenek itibarıyla gerilediğini düşünen Mişima Yukio'yu görmekteyiz. Dolayısıyla tarihle kurduğumuz ilişki simetrik ve ilerlemeci bir perspektifle bakıldığında çok indirgemeci bir yorumlamayla bizi baş başa bırakmaktadır. Ancak kanaatimizce buradaki ilişki daha çok asimetric ve parametleri belirlendikten sonra elde edilecek bir sonuç olarak karşımızda durmaktadır. Elbette bu ölçütleri belirleyen de insan unsuru, sahip olduğu dil, kültür, din vb. daha pek çok farklı etken tarafından kuşatılmıştır. Histogramın tartışması gereken bir mesele

⁹⁹ A.e., s. 246.

¹⁰⁰ Ahmet Mithat Efendi, **Beşir Fuat**, (ed. Bahar Dervişcemaloğlu), İstanbul, Dergâh Yay., 2014, s. 78.

olduğu için bu konuyu burada daha fazla derinleştirmenin bizi tezin ana meselelerinden uzaklaştıracak kanaatiyle bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

Teârûf-i Müslimîn dergisinin çıktığı yıllarda dergiye yazı gönderen Osmanlı aydınları ve bilhassa Rusya kökenli Müslüman aydınlar **müterakki** olarak Batı medeniyetine ve **mütedenni** olarak da Osmanlı Devlet'ine işaret ederler. Oysaki her dönemin kendi içinde inişli-çıkışlı bir yapısı söz konusudur. Sürekli ilerlemeden söz edilemeyeceği gibi sürekli bir gerilemenin varlığından da bahsedilemez. Tarihçi Cemal Kafadar tedenni-terakki meselesine sunduğu yeni bakış ile şunları aktarır: *“Gelişen teknoloji bakımından Osmanlıyı öncü olarak görmek mümkün değildir, ancak yeni gelişen askeri teknolojileri kendilerine uyarlayıp kullanmada genellikle çığır açıcılardır.”*¹⁰¹ Tarihi ve bugünü okurken bu iki kavramın dar penceresinden çıkıldığında görülecektir ki Osmanlı'daki yahut Rusya kökenli Müslüman yazarların gerileme olarak adlandırdıkları dönem esasında yeniden üretimlerin arttığı ve gelişmelerin toplumsal ihtiyaçlarına uygun bir şekilde yorumlandığı bir dönemdir.

“İslâm terakkiye mâni değildir” in ispatına uğraşmak da yine bu bakış açısının doğurduğu sıkıntıyı bertaraf etme gayretinden kaynaklanır. Çünkü İslâm eskiye ait bir olgudur. İlerlemek istendiğinde ulaşmak istenilen nokta ‘salt akıl çağı ve yeni olandır’ fakat bu durumda din elbette ilerleme fikrini zedeleyecektir. Geçmiş her zaman ilerlemenin ve geleceğin tehdidi olarak değerlendirilecektir. Terakki fikri üzerine çalışmış olan İbanoğlu, Comte’un ilerleme fikrini aktarırken dün, bugün ve yarın üzerine kurduğu terakki anlayışından şu şekilde söz eder: *“Comte, pozitivist bir tarih tasavvuruyla inşa ettiği üç hal kanununa göre, insanlığın üç devre geçirdiğini, önce teolojik, sonra metafizik ve nihayet pozitif düşünceye terakki ettiğini ileri sürmüştür. Bu son devre rasyonel aklın ve bilimin zirvede olması sebebiyle insanlığın ulaştığı en müterakkî çağdır.”*¹⁰² Ama İslâmcı yazarlar bu handikaptan kurtuluş için ilerleme fikrini yeniden yorumlarlar. İslâmsız bir terakki Müslüman yazarlarca kabul edilmez bir durumdur. Hakeza Teârûf-i Müslimîn yazarları da İslâm ile terakki edebilme gayesini taşırlar. Bu sentezci yaklaşım tarzına rağmen hali hazırda Batıya, “ileridekine” duyulan romantik özlemin yanı sıra çöküş (inhitat) ve gerileme (tedenni) yaşadığını düşünerek aranan

¹⁰¹ Cemal Kafadar, “Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi”, **Osmanlı Geriledi mi?**, (ed. Mustafa Armağan), İstanbul, Etkileşim Yay., 2006, s. 119.

¹⁰² Fulya İbanoğlu, **Basılmamış Doktora Tezi**, s. 92.

çözümler müterakki olarak betimlenen ülkeyi-medeniyeti hasılı Batıyı güçlendiriyordu. Müterakki olarak düşünülen ülke-medeniyete duyulan hayranlık da onun siyasi, ekonomik, edebi ve daha birçok yönden taklit edilmesine sebebiyet veriyordu. Devrin önemli fikrî tartışma konusu olan terakki meselesi Müslüman aydınlar tarafından ele alınarak sentezci bir yaklaşımla değerlendirildiğini görmekteyiz. Teârûf-i Müslimîn yazarları da sentezci bir yaklaşımla ‘Batı’nın ilmini alalım, ahlâkını bırakalım’ söylemi ile terakki konusunda tavrını belli etmiş ve İslâm dininin ilerlemesine, gelişimine odaklanmışlardır.

Bir sonraki başlıkta dergide yer alan haberler değerlendirilecek ve derginin çıktığı yıllarda Müslümanların içinde bulunduğu sosyal ve siyasi durum aktarılacaktır.

1.4. Teârûf-i Müslimîn Dergisindeki Tarihsel Olayların Aktarımı ve Haberler

Teârûf-i Müslimîn dergisi fahri muhabirleri aracılığı ile birçok ülkenin içinde bulunduğu siyasi, ekonomik durumu ve o bölgelerde yaşayan Müslümanların sıkıntılarını okuyuculara aktarır. Bilhassa Rusya’da yaşanan olaylarla ilgili haberler çoğunlukta olsa da Bosna ve Bulgaristan oradan Pire, Fas, Tunus, Mısır, Beyrut, Mekke-i Mükerreme, Suriye, İran, Afganistan, Hindistan, Çin ve Japonya gibi geniş bir coğrafyadan gelen haberleri derç eden bir dergidir.

Dergi ekibi Buhara’da yaşanan siyasi ve sosyal olaylarla yakından ilgilenir. Yapılan haberler incelendiğinde 1910 yılı Buhara için siyasi ve sosyal açıdan birçok sıkıntının yaşandığı bir yıldır. Buhara Emiri Abdullehad Han’ın vefatı, halı fabrikasında çıkan yangın ve yaşanan ekonomik sıkıntı, şii-sünni tartışmalarının alevlenmesi, usûl-i cedîd hareketinin oluşturduğu tartışma ortamı Buhara’yı siyasi ve sosyal açıdan yıpratmıştır.¹⁰³ Buhara’nın bu çalkantılı zamanlarında da Rusya hükümeti bölgeye hafiyele göndermiş, nüfus sayımları yapmış ve bu süreçte Hive ve Buhara’nın selameti için Rusya hükümetine bağlanması gerektiğine dair kendi basın organlarında haberler yapmıştır. Buhara’nın Rusya tarafından ilhak edilme

¹⁰³ Buhara ile ilgili yapılan haberler için Teârûf-i Müslimîn derginde cilt 1, sayı 2, 3, 4, 7, 8, 9, 11, 15 ayrıca cilt 2 ve sayı 25, 29, 31 bkz.

tehlikesinin giderek arttığı yönünde Teârûf-i Müslimîn'de yayınlanan mektupta Rusya'nın bu saldırgan tutumunun İslâm dünyasında ve Avrupa basınında duyurulması istenmiştir.¹⁰⁴

Buhara'daki usûl-i cedîd tartışmalarına da etkin bir şekilde katılım sağlayan Teârûf-i Müslimîn yayın ekibi; usûl-i cedîdin haram olduğuna dair çıkartılan fetvaya karşı cedîdci Müslümanlar İstanbul'dan yardım isterler.¹⁰⁵ Teârûf-i Müslimîn ekibi birçok haber ve makale ile Buhara'daki Usûl-i Cedîd Mektepleri'nin kâdimci din adamlarının baskı ve şikayetleri neticesinde kapatıldığına dikkat çeker. Bilhassa Ahmed Tâceddin, Buhara ile ilgili kaleme aldığı makalelerde kâdimci alimlere ve çıkardıkları Din ve Maişet gazetesinin yayın çizgisine eleştiriler sunar.¹⁰⁶

Hindistan'daki Müslümanların durumuna da yer veren dergi ekibi; Hindista'nın Laknou şehrindeki Dârülulûm'un tadilatı için gerekli paranın toplandığını ve aynı zamanda İslâmiyet'in neşri için de Kur'ân-ı Kerîm'in İngilizceye çevrilmesi kararı alındığı aktarılır. Bu çevirinin basın yayın masraflarını da Serdar Muhammed İsmail Han'ın üstlendiği yazılıdır.¹⁰⁷

Hindistan'da yaşayan Müslümanların kalplerinin Türkiye'ye bağlı olduğunu ve İngiltere'nin Hindistan üzerindeki baskıları devam ederse bu bağın daha da kuvvetleneceğini ifade eden Muhammed Pencabi; Hindistan'ın durumu hakkında bilgilendirici mektuplar yazmaya devam edeceğini ifade etse de bir mektupla sınırlı kalmıştır.¹⁰⁸ Teârûf-i Müslimîn dergisinde yapılan habere göre Müslümanları İngilizler kadar endişelendiren bir diğer unsur da Mecusilerdir. Mecusilerin hareketleri Müslümanların varlık alanını sınırlandırırken, İngiltere'nin Mecusileri önceleyen siyasi programı ile “adalet” sözüne riayet etmediğine işaret edilir.¹⁰⁹ İngilizlerin nüfuzu azaldıkça Mecusilerin nüfuzunun arttığı belirtilir. İngiltere adalet ve müsavat dağıtacağını söylediği halde Mecusileri hükümet nezdinde kayıran tutumu ve onlara

¹⁰⁴ Abdullah, “Buhara'dan Mektup”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 7, 1910, s. 119-120.

¹⁰⁵ Y.y., “Buhara Muhabirimizden: Buhara Hali Tehlikede!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 2, 1910, s. 29-30.

¹⁰⁶ Teârûf-i Müslimîn dergisinin 8., 15., 29. sayılarında konu ile ilgili makaleleri yer almaktadır.

¹⁰⁷ Y.y., “Hindistan'da Islah-ı Medaris”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:7, 1910, s. 122.

¹⁰⁸ Muhammed Pencabi, “Hindistan'da Nur”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:10, 1910, s. 166-168.

¹⁰⁹ Y.y., “Âlem-i İslâm: Hindistan ve Âlem-i İslâm”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:13, 1910, s. 212-213.; Y.y., “Hindistan Müslümanları”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:14, 1910, s. 234.

sunmuş olduğu imkanlar neticesinde Müslümanların geri plana itildiği görülmektedir. Mecliste İngilizcenin resmi dil olarak kabul edilmesi Mecusilerin lehine olurken Müslümanların aleyhine olmuştur. Çünkü Hinduların İngilizce bilirken Müslümanlar arasında bu dilin yaygın olmadığı malumdur.¹¹⁰

Batı medeniyetinde meydana gelen teknolojik gelişmeleri takip edip başarı ile uygulayan Japonya, ilk defa Batı'nın sunduğu imkanlarla yine Batıyı hezimete uğratan doğu toplumu olması bakımından birçok Müslüman gibi Abdürreşid İbrahim ve arkadaşlarının da ilgisini çekiyordu. Tezde yer yer Japon modernleşmesi ile Osmanlı modernleşmesi arasındaki serüveni mukayese ettiğimiz bölümlerde de bu ilgi açık olmuştur. Bu bölümde de Japonya'daki Müslüman faaliyetleri ve oradan gelen haberlerin aktarımını yapacağız. *Kara Ejderler* üyesi olan Yamaoka Kôtarô (1880-1959), Abdürreşid İbrahim ile tanışıklığının ardından Müslüman olur ve Ömer Yamaoka olarak tanınır.¹¹¹ Ömer Yamaoka, Abdürreşid İbrahim aracılığı ile İstanbul'da, Tokyo'da kurulan *neşr-i İslâm cemiyeti* olan *Ajia Gikai*'nin faaliyetlerini anlatan konferanslar verir ve Pan-İslamcı çevrelerle tanıştırılır. Ömer Yamaoka *Teârûf-i Müslimîn* dergisine gönderdiği mektuplarda bu konferanslardan övgüyle bahseder. Abdürreşid İbrahim'e ve dergiyi çıkartan ekibe teşekkürlerini iletirken, Japonya'da yaşayan Müslümanlar ile Osmanlı'da yaşayan Türklerin el ele vererek teklifsiz bir şekilde kardeşlik (uhuvvet) gerçekleştireceğini ifade eder. İslâm'ın yayılması, Müslüman öğrencilere ev sahipliği yapılması gibi birçok konuda istişari kararlar almak maksadıyla toplandıklarını ve Abdürreşid İbrahim ile bu bağlamda irtibatlı olduklarını vurgular.¹¹²

Ajia Gikai cemiyetinin bir diğer kurucusu ve 1908'de imzalanan Müslüman Yemininin imzacısı olan Ohara'nın¹¹³ *Teârûf-i Müslimîn* dergisine gönderdiği mektup Osmanlı şeyhülislâmına ithafendir. Bu mektubunda Müslümanların mescit açabilmesi, öğrencilere maddi yardımda bulunulması ve İslâmi faaliyetlerin gerçekleştirilmesi için yardım ve öneriler isteyen Ohara aynı zamanda hacı Ömer Yamaoka'nın İstanbul'da

¹¹⁰ A.y., s. 234.

¹¹¹ Selçuk Esenbel, **Japon Modernleşmesi ve Osmanlı**, s. 299.

¹¹² Ömer Yamaoka, "Japonya'dan Mektup", *Teârûf-i Müslimîn*, c.1, sayı: 17, 1910, s. 128-129.

¹¹³ Dergide T. Ohara diye geçen kişinin Ohara Bukeiji olduğunu tahmin etmekteyiz. *Ajia Gikai*'nin hem kurucusu olan hem de Abdürreşid İbrahim ile irtibatlı olan Ohara Japon genelkurmay subaylarındandır.

hoş karşılanmasından ötürü de teşekkürlerini iletir.¹¹⁴ Ohara'nın mektubuna cevaben dergiye yazı gönderen Musa Kazım, Müslümanların kardeşleri için ellerinden gelen çabayı harcayacaklarını ifade eder ve Japonya'ya ilim tahsili için üç genci gönderdiklerini, bu anlamda desteklerini beklediklerini belirtir.¹¹⁵ Derginin yirmi ikinci sayısında da gönderilen üç gençle alakalı bir haber yer almaktadır. Gençlerin ilim tahsili için Batıya yönlendirildiklerini ama hiç kimsenin şarkta yer alan ilerlemiş Japon devletine öğrenci göndermek için teşvikte bulunmadığına dikkat çekilir. Bu anlamda ilk girişimlerini anlatan dergi ekibi, Abdürreşid İbrahim'in oğlu Münir Reşid ile iki gencin daha eğitim masrafları karşılamak suretiyle Japonya'ya gönderildikleri haberleştirilmiştir.¹¹⁶

Teârûf-i Müslimîn dergisi; ele alınan konular ve yapılan haberler bağlamında değerlendirildiğinde İslâm birliği fikrini merkeze alan bir yayın çizgisini benimsediğini söyleyebiliriz. Dergi kadrosunun; Müslümanların birliğinin sağlanması ve Rusya ve İngiltere başta olmak üzere Müslümanlara zulmeden güçlerin karşısında kuvvetli bir ses, bir nefes olma gayesini taşıdığı görülmektedir. Ayrıca birçok konunun ele alındığı ve dönemin teknolojik imkânlarına rağmen güncelin yakından takip edildiği dergide meseleler ivedilikle satırlara taşınır ve değerlendirilmesi yapılırken; Müslümanlar adına ifade ettiği anlam ortaya konulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Pan-Türkizm ve Pan-Turanizm fikirlerinin ifade edildiği makaleler incelendiğinde de Pan-Slavizmin güçlü bir ideoloji haline geldiğini fark eden Müslümanların, Panist fikirleri araçsallaştırarak İslâm birliğine ulaşma gayesi taşıdıkları gözlemlenir. Bu konu tezin son bölümünde tarihsel arka planı da dikkate alınarak daha detaylı bir şekilde incelenecektir.

Tezin ikinci bölümünde; Teârûf-i Müslimîn dergisindeki makalelerde yer alan en genel ifadesiyle modernleşme tartışmalarına daha özel olaraksa kadının tesettürü, eğitim hayatı, çocuk yetiştirmesi, çalışma hayatına girebilmesi, çok eşlilik tartışmaları, boşanma hukuku, kadının mirastaki payı gibi daha birçok tartışmaya açılan meselelere

¹¹⁴ T. Ohara, "Japon Cemiyet-i İslamiye'sinden (Ajia Gikai) Makam-ı Meşihatpenahiye'ye Bir Mektup", **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 22, 1910, s. 358.

¹¹⁵ Musa Kâzım, "Makam-ı Meşihat'ten Japonya'daki Asya Gi-Kay Cemiyetine Cevaben Gönderilen Mektubun Sureti", **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 23, 1910, s. 363.

¹¹⁶ Y.y., "Japonya'ya İlk Kfile", **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 22, 1910, s. 360.

odaklanacağız. Rusya Müslüman Türkleri de Osmanlı'da yaşanan gelişmeleri takip ediyor aynı zamanda cedîd faaliyetleri bağlamında benzer bir düşünce sürecini yaşıyor ve kadın meselesine dair tartışmalar yürütüyorlardı. Tüm bu meselelerin değerdendirilmesi ikinci bölümün ana konusu olacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

TEÂRÜF-İ MÜSLİMÎN DERGİSİNE GÖRE KADININ TOPLUMSAL HAYATTAKİ YERİ VE EĞİTİMİ

İkinci Meşrutiyet ile modernleşme döneminin konuları topluma açık mecralarda tartışılabilmiş; gazeteler, dergiler, konferanslar, dernek faaliyetleri ile talepler ve sorunlar dile getirilmiştir. Fikrin aktarımı noktasında basın-yayın hareketleri başat bir rol üstlenmiştir. Bu sayede dönemi anlayabilmek için önemli verilere birincil kaynaklar sayesinde ulaşabiliyoruz.

Osmanlı değerler sisteminde yaşanan köklü değişimler ile kadın ve aile ana ilgi odağı olmuştur. Özgürlük, eşitlik gibi toplumsal bazda yankı bulan söylemler Osmanlı'da kadın ve aile mefhumunu sorun haline getirmiştir. Modernleşme ile kadının tesettürü, eğitim hayatı, çocuk yetiştirmesi, çalışma hayatına girebilmesi, çok eşlilik tartışmaları, boşanma hukuku, kadının mirastaki payı gibi daha birçok mesele tartışmaya açılmıştır.

Teârûf-i Müslimîn dergisi bu tartışmaların yapıldığı önemli yayınlardan biriydi. Rusya'daki Müslüman kadınların da makalelerinin yer aldığı söz konusu dergi de kadının eğitim ve çalışma hayatı meselesi ana ilgi odağıdır. Bu konu hakkında kadınlar kendi içlerinde fikir olarak ayrılırken erkeklerin de konuya yaklaşımı değişiyordu. Bu değişimleri üç temel nokta üzerinden okumak mümkün olabilir; bunlardan ilki daha çok feminist hareketlerin etkisinde kalan Batıcı söylem, ikincisi geleneksel söylem ve son olarak gelenek ve Batıyı uzlaştırmaya çalışan sentezci söylem. Bu tasnifi yapmaktaki amacımız tartışmaları daha sistematik biçimde serimleyebilme gayesine matuftur. Yazarların bütünüyle düşünce hayatını ifade eden bir tasniften ziyade kadının eğitime, tesettürüne, çalışma hayatına bakışları noktasındaki bir değerlendirmeyi içerir. Dolayısıyla bir yazar, kadının eğitimi konusunda modern bir söyleme sahipken kadının çalışma hayatına girmesi noktasında geleneksel bir tutum sergileyebilir. İlerleyen bölümde Batıcı, Geleneksel, Sentezci değerlendirmesinin ayırım noktalarını ayrıca aktaracağız.

2.1. Feminist Hareketlerin Etsinde Kalan Batıcı Söylem

Kadına bakış noktasında ele alacağımız ilk grup Batıcı aydınlardır. Bu tasnifteki düşünürler kadın meselesini değerlendirirken kendilerine Batıyı referans alırlar ve geleneğe tamamen mesafeli bir yaklaşıma sahiptirler. İsmail Kara'nın da değerlendirmesi ile çağdaş, modern ve Batıcı fikirler geleneksel ve dini olanın karşıtıdır.¹¹⁷ Bu yazarlar söylemleri için çoğu kere İslâmî söylemlerle meşru bir zemin oluşturma gayretinde olsalar da düşünceleri bütünlüklü olarak değerlendirildiğinde temel referans kaynaklarının Batı olduğu ve esasında İslâmî söylemi inkarları yahut İslâmî söylemi araçsallaştırdıkları ortaya çıkar. Temel gayeleri kadına bakış noktasında Batılılaşmaktır. Bu noktada feminizm ideolojisine sıklıkla atıflar yaptıklarını görmek mümkündür.

Osmanlı'da feminizm üzerine ilk kapsamlı eseri tercüme eden kişi Baha Tevfik'tir. Odette Laguerre'in *Qu'est-ce que le Féminisme* adlı eserini; *Feminizm-Âlem-i Nisvan* adıyla tercüme etmiştir¹¹⁸. O dönemde yapılan tercümeler, fikrin dolaşıma sokulması ve toplum nezdinde bir farkındalık oluşturulabilmesi açısından önem arzeden faaliyetler arasındaydı. Baha Tevfik'in adı geçen eseri tercüme etmesi de bu anlamda tesadüfi değildi. Bu çabanın Feminist söylem aracılığı ile geleneksel aile ve kadın motifine karşı; modern aile ve sosyal kadın algısına hizmet ettiği ifade edilebilir. Baha Tevfik bu eseri yayınlarken başına *İslâmiyet ve Feminizm* başlıklı düşünsel seyriyle çelişen bir 'Lâhika' eklemiştir. Batılı anlamda Feminist düşünce için meşru bir zemin arama çabası olarak görülebilecek bu giriş yazısında âyetler ve hadisler eşliğinde 'İslâmiyet 'feminizm'dir'¹¹⁹ tezini ispata kalkışmıştır:

“Feminizm'in İslâmiyet âleminde, nasıl bir gönül okşayan ve üzerine titrenen bir yer işgal ettiğini gösteren şu hadîs-i şerif ise, “feminizm” hakkında semavi bir lisanın ifade edebileceği en eşsiz en mucizevi saf ve yüce şiiridir:

Uhibbe ileyye min dünyâkum selâsun et-tîbu

¹¹⁷ İsmail Kara, **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, İstanbul, Dergâh Yay., Şubat 2012, s. 14.

¹¹⁸ Odette Laguerre, **Feminizm, Âlem-i Nisvân**, çev. Baha Tevfik, Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi, Aded: 5, Müşterekü'l-Menfa'a Osmanlı Şirketi Matba'ası, İstanbul, 1911, s. 85+1.

¹¹⁹ A.e., s. 115.

Ve'n-nisâ'u ve kurratu 'aynî fi's-salâti¹²⁰
Levlâke levlâke¹²¹ ilahi hitabına mazhar olmuş cihanı sınayan
peygambere, âlemin bütün yıldızlarına karşı, şu hadisi söyleten
hikmet ruhu ise ancak İslâm hikmetidir. Çünkü İslâmiyet
“feminizm”dir.”¹²²

Laguerre'nin hiçbir dini söylemi merkeze almadan; *özgürlük, eşitlik ve adelet* kavramları çerçevesinde feminizmi savunduğu kitabını; Baha Tevfik, İslâm dini ve feminizmi uzlaştırdığı sunuş yazısı ile beraber tercüme ederek; Osmanlı entellektüel hayatında Avrupalı/Fransız bakış açısından feminizm konusunu tartışmaya açmıştır. İçtihat gazetesi 1911 yılında Teceddüt-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesinden yayınlanan Baha Tevfik'in Odette Laguerre'den tercüme ettiği eseri hayranlıkla karşılar: “*Hukuk-u nisvanı müdafaa ediyor ve İslâmiyet'in “feminist”, yani hürriyeti ve hukuk-u nisvan taraftarı olduğunu vesaik-i diniye ile say ediyor.*”¹²³

Batıcı düşünceye sahip aydınlar feminizmi bir ideoloji olarak öne çıkarırken cümlelerinin aralarında ise asıl maksatlarına işaretlerde bulunuyorlar; İslâm'ın sosyal hayatı şekillendiren yönünü yok sayıyorlardı. Dönemin önemli Batıcı yayınlarından olan İçtihad gazetesinde de tesettüre karşı çıkılan makaleler, kadın ve erkeğin beraber bulunacağı mekanların çoğaltılması gibi birçok teklif ve eleştiri ile dinden bağımsız bir sosyal hayat ve kadın figürü oluşturmaya çalışıyorlardı. Abdullah Cevdet, İçtihad gazetesindeki makalelerin birinde feminizmi ‘*maddi terakkinin gayr-ı meşru çocuğu*’ olarak değerlendirirken¹²⁴ bir başka makalesinde de Fransız bir yazarın “*Fermez le Coran, ouvrir les femmes*” (Kur'anı kapa, kadınları aç) sözüne bir değişiklik yaparak “*Hem Kur'anı hem kadınları aç*” şeklinde bir açılım sunar.¹²⁵ Abdullah Cevdet'in bir anket içerisinde de “*Tesettürün İslâmîyet ile alakası (felc-i nısf-ı tulani) hastalığının bedenle, saratanın uzviyetle alakası gibidir.*” şeklinde ifadesi de yer alır.¹²⁶ Yazarın genel düşünce

¹²⁰ “Dünyanızdan bana üç şey sevdirdi: güzel koku, kadınlar ve gözümün nuru namaz.” (Hadîs-i Şerif)

¹²¹ “Levlâke levlâke Lemâ halaktü'l-eflâk” “Sen olmasaydın, sen olmasaydın Ben âlemleri yaratmazdım. (Hadîs-i Kutsî)

¹²² Odette Laguerre, **Feminizm, Âlem-i Nisvân**, s. 115.

¹²³ Y.y., “Feminizm”, **İçtihad**, c. 1, sayı:26, 1911, s. 775.

¹²⁴ Abdullah Cevdet, “Kadınlarda Gaye-i Hayat”, **İçtihad**, sayı:28, 1911, s. 799.

¹²⁵ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, (ed. Ahmet Kuyaş), İstanbul, Doğu-Batı Yay., 2005, s. 436.

¹²⁶ Şükrü Hanioğlu, **Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981, s. 309.

seyri takip edildiğinde İslâm dinini daha çok söylemlerini kuvvetlendirici bir unsur olarak kullandığını ifade edebiliriz.

Kadının tesettürü üzerine yapılan tartışmaların yoğun olduğu yıllarda çıkan Teârûf-i Müslimîn dergisinde bu konu hakkında herhangi bir makale yer almaz. Bunun sebeplerinden biri Rusyalı Müslüman kadınlar Rusya hükümeti tarafından baskı ve sindirme politikasına maruz kaldıklarından dolayı tesettür konusu onlar için öncelikli olmadığı söylenebilir. Ancak bu dönemde İstanbul'da yayınlanan Batıcı söylemi benimseyen dergilerde Rusyalı Müslüman kadınların ekserisinin tesettürlü olmamasını ele alarak bu durumdan sitayişle söz ederler.¹²⁷

Feminist söylemin Osmanlı aydınlarının düşünce dünyasına etkisini incelerken yaşanan kafa karışıklıkları dikkat çeker. Söylem bazında, İslâm dininden bağımsız bir açıklama getiremeyen yazarlar bu fikirleri İslâm'ı dışarda bırakmadan ifade ederken derin çelişkiler yaşamışlardır. Feminizmin izlerini Teârûf-i Müslimîn yazarlarından Emine Semiye'de de görmek mümkün.

2.1.1. Emine Semiye (1864- 1944)

Teârûf-i Müslimîn dergisi yazarlarından Emine Semiye Hanım, Osmanlı'da feminist söylemin güçlü savunucularındandı. Onun, Batılı anlamda bir feminizmden ziyade İslâm ve Osmanlı toplumunun gerçekliğiyle örtüşen bir söylem geliştirdiğini öne sürebiliriz. Bu anlamda Emine Semiye Hanım'ın savunduğu düşünce, feminizmin Osmanlı topraklarında yeniden yorumlanmış halidir. Birçok süreli yayında yayınlanan makalelerinde kadının eğitimi, çocuk terbiyesi, siyaset, fen, güzellik, moda gibi konular üzerinde durur.¹²⁸ Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı olan Emine Semiye Hanım ablası Fatma Aliye'nin gölgesinde kaldığı düşünülse de edebi açıdan kıymetli eserler kaleme almış, dönemin siyasi atmosferinden direkt etkilenmiş İttihat ve Terakki

¹²⁷ Şefika Kurnaz, **Osmanlı'da Kadının Yükselişi**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2013, s. 85-89.

¹²⁸ Makalelerinin yayınlandığı gazetelerden şu şekildedir; Mütalaa gazetesi ile İnci dergisinin başyazarlığını yapmıştır; Hanımlara Mahsus Gazete, Atı (İleri), Kadın, Mehasin, Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası, Resimli Kitap, Saadet, Bahçe, Yeni Edirne, Yeni Gazete, Yeni Asır, Şura-yı Ümmet, İnci, İzler, Birlik, Türkiye Edebiyat Mecmuası, İnkılab, Balkan, Teârûf-i Müslimîn'dir.

Detaylı bilgi için bk.: Şefika Kurnaz, **Osmanlı Hareketinde Bir Öncü Emine Semiye**, İstanbul, Timaş Yay., 2008; Kadriye Kaymaz, **Gölgedeki Kalem Emine Semiye**, İstanbul, Küre Yay., 2009.

Emine Semiye hakkında kaleme alınan iki eserde yazarın Teârûf-i Müslimîn'deki yazıları belirtilmemiştir.

Cemiyetiyle yakından irtibat kurmuş ve süreli yayınlarda fikirlerini dile getirmekten çekinmemiştir.

Emine Semiye Hanım tesettür konusunda modern bir yaklaşıma sahipti. Ressam Naciye Neyyal'ın hatıratından edindiğimiz bilgi ışığında söyleyebiliriz ki Emine Semiye Hanım muhafazakar erkeklerin yanına örtünerek çıkarken, daha samimi olduğu açık fikirli arkadaşlarının yanına başı açık çıkardı.¹²⁹ Sosyal hayatı engellemeyecek bir tesettür formu oluşturmak gerektiğini düşünen Emine Semiye, Paris dönüşünde kadınların çarşaf içinde dahi her şeyi yapabileceğini ifade eder.¹³⁰ Anladığımız kadarıyla dönem yazarları sahip olduğu fikirleri pratikleştirirken bazı iç çelişkiler yaşamışlar ve gösterilecek reaksiyonların bilincinde oldukları için çoğu kere temkinli davranmışlardır.

Emine Semiye Hanım kadın sorununu çözecek formülün İslâm hukuk sistemi içinde yer aldığı kanaatindedir. Hukuk-ı nisvanın oluşturulabilmesi için ulemayı göreve çağırır ve kadının sosyal hayatta sahip olacağı meşru hakların tesis edilmesi gerektiğini vurgular:

“Bizi kahr içinde yaşatmak isteyen ircaiyyun, hangi salahiyetle Cenab-ı Hakkın bahşettiği, peygamberin buyurduğu **hukuk-ı nisvanı**, yani hayat-ı beşeriyedeki **hakk-ı iştirakımızı** inkâr etmek istiyorlar? Cemiyetler teşkiliyle, yaşamak mecburiyetinde olan nev-i beşerin kısm-ı azamı da kadından mürekkeptir. Bahusus Hak Teala Hazretleri kadınlarınızı hayat-ı içtimaiyedeki haklarından tecrit ederek onları kapayınız yolunda bir emir vermemiştir. Biz insan değil miyiz?! Nasıl oluyor da bu hayat-ı miskinaneye mütevekkil görünüyoruz! İşte bu tevekkülümüz değil midir ki bizi **hukuk-ı tabiiye** ve **meşruamızdan** mahrum bulunduruyor!.. Hadim-i şerif olması gereken ulema-yı kiramımız hukuk-ı nisvanı niçin ketmediyorlar? Günah değil mi”¹³¹

Erkeklerin kadın haklarını, sosyal hayata katılımlarını ve meşru taleplerini yadsımasını eleştiren Emine Semiye bu taleplerinin en doğal hakları ve İslâm'ında bu noktada teşvikler içerdiğini aktarır. Burada yazar kadının toplumsal hayattaki rolünü elde edememesi ve doğal taleplerinin göz ardı edilmesi noktasında erkekleri

¹²⁹ Fatma Rezan Nürmen, **Ressam Naciye Neyyal'in Mutlakiyet Meşrutiyet ve Cumhuriyet Hatıraları**, İstanbul, Pınar Yay., 2000, s. 315.

¹³⁰ **A.e.**, s. 293.

¹³¹ Emine Semiye, **Hürriyet Kokuları**, Milli Kütüphane, yer no: 06 Mil Yz A 4664, s. 24.

suçlamaktadır. Fakat bu cinsiyetçi yaklaşım neticesinde çözüm arayışları sonuç vermeyecektir. Kadının özgürleşmesi, sosyalleşmesi sorunsalları yalnızca erkeklerin sorumluluğu olmadığı gibi suçu da değildir. Bu noktada Emine Semiye Hanımın fikirlerinde Feminizmin izleri görülür. O, çağındaki birçok aydından farklı olarak Batının terakki etmesini sağlayan fikirleri İslâm medeniyetinden edindiği kanaatindedir. Ona göre Batılılaşmak için kadim olanla irtibat kurmamız gerekir:

“Mademki eski **medeniyet-i İslâmiyye şimdi ecnebilerin eline geçmiştir** onlarda gördüğümüz asar-ı **terakkiyi** bizim de meydana koyacak derecede şehrah-ı kadime doğru kademnihâde olmaklığımız elzem değil midir?

Peygamber Efendimiz hazretleri: (yani ilm ve marifet mü'minin zayi eylemiş olduğu kıymettar malıdır nerede bulursa alır.) buyuruyor o halde noksaniyetimizin ikmali için muktedir ellerin muavenetini taassubla reddetmek asla muvaffak değildir. Yalnız bizi yetiştirdikten sonra yutmaya müheyyâ bulunanlardan hareketi âkilane ile kendimizi koruyalım. Yoksa cahilane hissiyata bağlanıp dest-i ecnebideki ilim ve sanata karşı neden bîgâne kalalım?”¹³²

Emine Semiye Hanım ilim ve sanatta terakki etmiş Batı toplumuna karşı taassupla karşı çıkılmaması gerektiğini işaret ederek; eksikliklerin giderilmesi için Peygamberin nasihatı doğrultusunda çağın gelişme-gerekliliklerini takip (intibak) etmek gerektiği kanaatindedir. Kadın haklarının tesisi noktasında İslâm dini hukuk sisteminin referans alınması gerektiğini savunsa da Emine Semiye Hanım'ın feminizme hayranlık duyduğu iddia edilebilir. Toplumsal hayatta kadının hakları meselesini irdelerken erkek cinsine karşı katı bir tutum içinde oluşu feminist bir tutumu yansıtır. Kadın ve erkeğin zekâ bakımından eşit olduğunu vurgulayan makalesinde; kadınların ahlâki yönden erkeklerin ilerisinde olduğunu ifade eder:

“Evet efendim, tıbben kadınla erkek arasındaki eşitlik hakkında hiçbir fark yoktur. Erkek ve kız çocukların karışık olarak eğitim gördükleri Amerika'daki okullarda, daima kabiliyet ve zekâlarıyla sıvrılan ve pekiyi derecesini kazanan öğrencilerin -öğrenci sayısına eşi gelmekte olduğuna dikkat eden büyük eğitimciler ve uzmanlar erkek ve kız öğrenciler arasında hiçbir fark olmadığına hüküm

¹³² Emine Semiye, “Adem-i Vukuf: Fevziye Reşid Hanımefendiye!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 27, 1910, s. 40-41.

vermişlerdir. Buna dair ben de işinin ehli olan doktorların büyük çoğunluğundan benzer açıklamalar almıştım. Fakat fazla olarak “kadınların zekâsı yüksek, manevi yönleri güçlü ve şefkatle donatılmışlardır” deniliyor. Bunu aczimize, zayıflığımıza yükleyenler de vardır!.. Fakat her halde erkeklerden daha çok cesaret ve metanet sergileyenlerimizin çoğu bizi doğrular. Bütün müsbet deliller ve şahitlerle o teoriyi reddederiz!”¹³³

Kanaatimizce Emine Semiye Hanım’ın bu fikirleri tenkide açıktır. Kadın meselesini değerlendirirken erkek cinsine karşı tutumunun katı, yer yer de adaletsiz olması kendi içinde tutarsızlık barındırır. Teârûf-i Müslimîn dergisinde yer alan makalesinde, kadınların içinde bulunduğu halin tek sorumlusunun erkekler olduğunu ifade eder. Kadını yalnızca doğurganlığıyla öne çıkarmayıp; onu, üzerinde kurulan cahil tahakkümlerden kurtarmak gerektiğini ve işte o zaman kadının arslan yürekli evlatlar yetiştirebileceğine işaret eder. Kadına bakış noktasında yanlış algı oluşmasının sebebinin erkekler olduğunu ifade etmekten çekinmez. Dergi yazarlarından olan Ahmed Tâceddin de Emine Semiye Hanım’ın fikirlerini eleştiren bir makale kaleme almıştır. Söz konusu edilen eleştirileri kadın meselesine bakışta geleneksel fikirleri işlediğimiz bölümde detaylandıracağız. Şimdi Emine Semiye Hanım’ın Teârûf-i Müslimîn dergisindeki yaklaşımını aktaralım:

“Kendinize tavşanlık isnadı ile kadınlığa karşı haksızlık etmeyiniz. Biraz **tahakkümat-ı rical**e serfuru etmeksizin düşünecek olursanız **bütün kusurların erkeklere aid olduğunu siz de bizim kadar anlayabilirsiniz!** Ah o taassup o cehalet. İşte o bela-yı cebbarın ref’ ve def’ine ricalimiz ne vakit teşebbüs ederlerse, o vakit onlardan daha zeki olan kadınlar -arzunuz veçhile arslan yürekli evlat yetiştirebilirler. Ve işte o zaman **millet-i İslâmiyye’de** düveli muazzama indinde layık olduğu itibarı kazanabilir.”¹³⁴

Kadınların terakki edebilmesi için tek çözümün erkeklerin tahakkümünden kurtulmakta arayan Emine Semiye Hanım yine aynı cinsiyetçi ve eleştiriye açık tavrını Teârûf-i Müslimîn dergisinde de sürdürür. Kadına cebr uygulayan erkelerin

¹³³ Halil Hamit, **İslâm’da Feminizm**, Okumuş Adam Yay., (ed. Kemal Kızıltoprak), İstanbul, 2001, s. 12.

¹³⁴ Emine Semiye, “Sibiryalı Kız Kardeşimi Ayşe Hanım Efendiye”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:6, 1910, s. 93.

defedilmesi sağlandığı taktirde kadınlar arzu ederlerse arslan yürekli evlatlar yetiştirebileceklerdir. Bu sağlandığı taktirde İslâm'ın layık olduğu itibarı kazanacağını düşünür. Medeniyet fikrine vakıf olamayan kadın dimağsının doğru bir eğitim ile şekillendirilmesi gerektiğine de dikkat çeken Emine Semiye, ahlâksızlığın önüne geçecek ve fazilet sahibi kadınlar yetiştirecek bir maarif sistemine duyduğu özlemi dile getirir:

“Medeniyetin iyiliklerini bırakıp yalnız hevaperestliğe ait kısmını öğrenmek- tabii kadınlıktaki nur-ı kutsiyeti karartır. Biz o hâli ayn-ı felaket addederiz. Bahusus henüz (**medeniyet**) nedir anlamayan zamanımız nisvanı için mantıksız **temeddün** maazallah ahlâksızlık üstüne ahlâksızlık ilave eder! Bize faziletle meşbu asıl feministliği tahsil ile beraber telkih etmelidir (Eyvah ki devr-i meşrutiyetimizin ibtidasından beri ümitlerimizin hilafına maarif eski derecesinde sönük bir ziya bile neşredemiyor!)”¹³⁵

Medeniyetin iyiliklerine yönelmeyi ve hevaperest yönlerinden kaçınmayı ifade eden Emine Semiye burada Batılılaşmanın ve Feminizmin sınırlarını belirleme çabasını taşır. Ona göre temeddün (ilerleme-gelişme) ve medeniyet algısına hâkim olamama hali Batıyı her anlamda taklitle sürükler ki bu da ahlâksızlık gibi bazı sıkıntılar doğurabilir. Burada Feminizm görüşünü “Asıl Feminizm” şeklinde ifade eder. Asıl feminizm ile medeniyet ve temeddün doğru yorumlanacak ahlâksızlık değil; ilerleme sağlanacaktır.

İlerleme (terakki), sosyal hayata kadının dahil olması gibi meseleler konuşulurken kadının tesettürü meselesi de muhakkak incelenen bir fikirdir. Dönemin canlı tartışmalarından biri olan tesettür ve moda meselesi Emine Semiye'nin de uzun yıllar gündemindedir. Başyazarılığını yaptığı İnci gazetesinde kadın, moda ve tesettür konuları yazarlar tarafından işlenmiş, dergi kadınlar için giyim önerilerini içeren resimlerle renklendirilmiştir. Dergi kadrosu bu meseleyi Batıcı ve feminist bir bakış açısının etkisiyle değerlendirir. Çarşaf ve peçe gibi kadının sosyal hayatta rahat edemediği kıyafetlerden kurtulup oluşturulan *milli moda* çerçevesinde yeni bir tarz

¹³⁵ Emine Semiye, “İslâmiyet'te Feminizm”, s. 7.

benimsenmesi gerektiği vurgusu Emine Semiye dahil birçok kadın yazarın üzerinde durduğu bir mesele idi. Dergi yazarından Zehra Hakkı fikrini şu şekilde beyan eder:

“Erkeklerimiz bunun ne olduğunu maatteessüf anlayamadılar. Kadın vücudunun üst kısmına -başla omuzların yardımıyla- kat’iyyen gayr-i latif bir çadır kuran, evlerdeki kafesi peçe şekline sokarak yüzümüze geren, vücudu gayet çirkin surette ikiye ayıran ve bilhassa **asrîleşmek** cerayarıyla tesettürü bir türlü telif edemeyen, edemeyecek olan bu görülmemiş çuvalın içinde yaşamak, öyle bir zindan hayattır ki erkekler onu bilselerdi, mutlaka bize, validelerine ve hemşirelerine acırlardı.

....

Kısa bir cümle içinde bu uzun satırlarda söylemek istediğim şeyleri tekrar etmek lazım gelirse, diyeceğim ki millî zevk ve terbiyemize göre, hatta tesettüre bugünkünden daha riayetkâr, **asrî hayata** tamamıyla muvafık bir **Türk modası** yapmak ve bu suretle Garb’ın esaretinden kurtulmak kabildir. Eğer çarşaf giderse!”¹³⁶

Asrîleşme, intibak edebilmek için Türk modası oluşturulması ve Batı’nın etkisinden kurtulmak hedeflenirken; tüm bunlara engel olarak çarşaf işaret edilmiştir. Çarşaf giyen kadının zindan hayatı yaşadığı tasvir edilir. Milli zevk ve çağa uygun ve hatta tesettüre de hizmet eden yeni bir moda ve giyiniş modeli geliştirmek Batı etkisi, feminizm düşüncesinin eseri olarak ortaya çıkmıştır. Burada, erkeklerin kadınlara karşı tahakkümkâr tavrını eleştiren kadınların; çarşaf giyen diğer kadınlara karşı tahakkümkâr olan tavrını da görmek gerekir.

Teârûf-i Müslimîn dergisinde moda ve kadının sosyal hayatta süslenmesi meselesi ve bu uğurda harcanan paralar mevzu bahis olmuştur. Abdürreşid İbrahim’in kızı Fevziye Reşid’in Osmanlı kadınlarının ziynet eşyalarına para harcamalarını eleştiren yazısına Emine Semiye Hanım ikaz da bulunur. Fevziye Reşid’in görüşlerini ilerleyen kısımlarda değineceğimiz için bu kısımda Emine Hanım’ın fikirleri ile iktifa edelim. Kadınların süslenmek maksadıyla taktıkları taçları ve onlara harcadıkları paraları eleştiren Fevziye Reşid’e cevaben Osmanlı adetlerinden kadınların kolay kolay sıyrılmadığını fakat garp terbiyesi gören yeni neslin bu gibi anlamsız harcamalardan

¹³⁶ Zehra Hakkı, “Milli Moda”, **İnci**, sayı:1, 1919, s. 4.

kaçındığına değinmiştir.¹³⁷ Emine Hanım'ın moda anlayışı kadının kendine yakışanı giymesidir ve ana saiki ise kadının sosyal hayatta rahat edebileceği bir form benimsemesidir.¹³⁸

Ziya Gökalp, Halim Sabit, Ahmed Ağaoğlu gibi Türkçü aydınlar da İkinci Meşrutiyet yıllarında aile ve kadın konusu ile ilgili süreli yayınlarda makaleler neşretmiş; Batılılaşma ve modernleşmenin Osmanlı entelektüeli lisanındaki karşılığı olan *cedîd* ile kadın ve aileyi ele alan Gökalp *yeni aile* ya da *milli aile* söylemleri ekseninde bir çerçeve çizmeye çalışan yazılar kaleme almıştır. Gökalp, asrî aile meydana getirmeyi Türkçüğün gayesi olarak nitelendirir:

“Hukukî Türkçülüğün üçüncü gayesi de bir **asrî aile** vücuda getirmektir. Asrî devletteki müsavat umdesi, erkekle kadının nikahta, talâkta, mirasta, meslekî ve sîyasî haklarda müsavî olmasını da iltizam eder. O halde yeni aile kanunu ile intihabat kanunu bu esasa istinaden yapılmalıdır.”¹³⁹

Ziya Gökalp kadın meselesinin çözümü için maziye bakmayı önerir. Maziden kastı ise eski Türkler ve onların adetleridir. Oluşturulacak asrî aile formunun ve kadın figürünün eski Türklerin uygulamalarında mevcut olduğu kanaatinde. Hatta Gökalp'e göre istikbalde tarih yazıcıları feminizmin ve demokrasinin Türklerden doğduğunu itirafa mecburdurlar:

“Başka milletler, asrî medeniyete girmek için mazilerinden uzaklaşmaya mecburdurlar. Halbuki, Türklerin asrî medeniyete girmeleri için, yalnız eski mazilerine dönüp bakmaları kafidir. Eski Türklerde, dinin zühdi âyinlerinden ve menfî ibadetlerden âri olması, taassuptan ve din inhisarcılığından âzâde bulunması, Türkleri gerek kadınlar hakkında gerek sair kavimler hakkında çok müsadekar yapmıştır. (...) İstikbalde bitaraf bir tarih demokrasi ile feminizmin Türklerden doğduğunu itirafa mecbur olacaklardır. O halde,

¹³⁷ Emine Semiye, “A'dem-i Vukuf: Fevziye Reşid Hanımefendiye!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı:27, 1910, s. 40.

¹³⁸ Emine Semiye'nin moda hakkındaki görüşleri Hanımlara Mahsus Gazetedeki makalelerinde yer almaktadır. Detaylı bilgi için bk. Kadriye Kaymaz, Gölgedeki Kalem Emine Semiye, s. 55-56.

¹³⁹ Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1976, s. 169.

istikbaldeki Türk âhlakının esasları da millet, vatan, meslek ve aile mefkureleri ile beraber demokrasi ve feminizm olmalıdır.”¹⁴⁰

Türkçü düşüncenin merkezi sayılabilecek Türk Yurdu dergisi ve Türk Ocağının faaliyetleri de kadın ve aileye bakışta yenileşme hareketlerini incelememize imkân sağlayacaktır. 1912’de kurulan Türk Ocağı’nın açılışında ilk defa kadın-erkek eğlenceler ve konserlerin düzenlendiği vakîdir. Hasan Ferit Cansever Tekliflerim eserinde bu durumdan bahseder ve İslâmcı kesimin rahatsızlık duyduğunu da dile getirir:

“Türk Ocağı salonunda, polisin, içişleri bakanlığının endişelerine rağmen yüzlerce kişilik bir kalabalık huzurunda Türk hanımlarına sahnede temsil yaptırmak, nutuklar söyletmek ve nihayet Türk hanımları tarafından konserler verdirmek cesaretini yalnız Türk Ocağı’nın göstermiş olduğu düşünecek olursa, bugünkü içtimâî hayatımızda Ocağın yaptığı hizmetin ehemmiyeti tebarüz eder.

(...)

Bu ve buna benzer vakalar dar İslâmcılar’ı aleyhimizde hatır ve hayale gelmeyecek suretlerle tahrike vesile oluyordu. Ocak, Sırât-ı Müstakim ve Sebülürreşad başta olduğu halde, bütün hoca mehafili ile mücadeleye çalışıyordu.”¹⁴¹

Türkçü aydınlar kadının örtünmesi ve sosyal konumu konusunda Batıcı düşünürlere yakındırlar. Rıza Tevfik kadının tesettürü dini değil içtimayı bir mesele olarak görür. Kuran’da böyle bir emir bulunmadığını vurgulayan Rıza Tevfik tesettürün Bizans’tan alınmış olabileceğini öne sürer.

“Bunu bütün önemiyle bir sohbetimde ele alacağım. Şimdilik şunu açıkca söyleyeyim ki tesettür meselesi de içtimai bir şeydir. Buna dair Kitab-ı Kerîm’de ben bir şey görmedim. Bunu “adet” faslında araştıralım. Tarihi araştırmalar gösteriyor ki bir bedevi Araplarda, Kırgız Müslümanlarında ve daha birçok İslâm milletlerinde bu adet elan yoktur. Halbuki bu zikrettiğim Müslüman milletler adeta mutaassıptırlar. Yine incelemeler ispat ediyor ki, biz bunu -sanırım tül

¹⁴⁰ A.e., s. 163-164.

¹⁴¹ Hasan Ferit Cansever, **Tekliflerim**, İstanbul, Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, 1928, s. 17.

ve yaşmak olarak- Bizans'tan almışız. Nitekim meşhur yazar Emîr Ali'nin fikri de budur.”¹⁴²

Rıza Tevfik tesettür ayetini ise kadının ahlâklı olması şeklinde anlaşılması gerektiğinin altını çizer. Ona göre tesettür imanın da İslâmın da şartı değildir ve başınızı örtünüz emri saçlarınızı, göğsünüzü kapatınız anlamına gelmez. Çarşaf, peçe gibi konu dışı olan meselelerden uzaklaşılarak kadın haklarını, ahlâkını ve hukukunu tesis etmenin doğru olacağı kanaatindedir.¹⁴³

Yukarıda zikrettiğimiz Türkçü, Batıcı ve feminist çevrelerin tümü kadının eğitimi ve çalışma hayatı noktasında ortak kanaate sahiptirler. Tasavvur ettikleri kadın; okuma, çalışma, sosyalleşme, erkeklerle ortak meclislerde ve eğlencelerde bulunabilme hakkına sahiptir. Tüm bunlar hak kavramı çerçevesinde ele alınır.

İkinci meşrutiyetten sonra kadının eğitimi meselesinde de somut adımlar atılmaya başlanmış kadınların eğitim görebileceği mektepler, yüksek okullar faaliyete geçmeye başlamıştı. Tüm bu yeniliklerle beraber kadının eğitimi ve buna bağlı olarak çalışması meselesi tartışılıyordu. Dönemin Batıcı yazarlarından olan Halil Hamit Bey'in fikirleri de yukarıdaki düşüncelerin paralelindeydi:

“Kadınların da şahsi, medeni ve siyasi haklarında erkeklerle eşit olması ihtiyaç; hem de büyük bir ihtiyaçtır. Bir kadın çocuğuna bakmakla bu haklardan uzak kalmaz. Kadına yalnız kadınlığı, anneliği yüklemek de pek büyük bir haksızlıktır. Kadını uyşukluğa sevk etmek demektir. Kadın da çalışmalı, hayatın bütün safhalarında varlığını hissettirmelidir.

Kadın sosyal hayata dahil olur, erkekler hakimiyetlerinden mecburen çekilerek eşitlik sağlanmış olunur, kanunlar yapılır, kadın da inlemesine sebep olan haksızlıkları aldığı hürriyetle çiğneyerek insaniyetin yükselmesi için sürekli çalışır, eski hakimleriyle yan yana ilerleyerek hür ve serbest yaşar yaşatır.”¹⁴⁴

¹⁴² Rıza Tevfik, “Kadın meselesi etrafında”, **İctihad**, sayı: 94, 1914, s. 2097-2101.

¹⁴³ Rıza Tevfik, “Muhasebimizde sui-tefehümeye meydan vermeyelim”, **İctihad**, sayı: 96, 1914, s. 2145-2149.

¹⁴⁴ Halil Hamit, **İslâm'da Feminizm**, s. 48.

Ziya Gökalp de kadının cemiyet hayatına dahil olmasını önemsiyordu. Eski Türkler’de kadının mevkiine sık sık atıfta bulunan Gökalp, esasında Türkçülük akımının kadına bakış açısını aktarıyordu. O dönem birçok yazar; aktif ve erkeklerle eşit haklara sahip kadını ifade etmek için Batı kökenli *feminizm* kavramına atıfta bulunuyordu. Ziya Gökalp de bu yazarlardan biriydi ve o da kadın hakkındaki fikirlerinden bahsederken makalelerinde feminizm kavramını sıkça kullanırdı. Gökalp Türklerin kadın tasavvurunu ele aldığı bir yazısında feminizmin Türklerin en esaslı şiarı olduğunu şu şekilde belirtir:

“Eski Türklerde, kadınlar umumen (amazon) idiler. Cündilik, silâhşörlük, kahramanlık Türk erkekleri kadar Türk kadınlarında da vardı. Kadınlar, doğrudan doğruya, hükümdar, kale muhafızı, vali ve sefir olabilirlerdi. Alelâde ailelerde de ev müştereken, karı ile kocanın ikisine aitti. Çocuklar üzerindeki velâyet-i hassa, baba kadar anaya da aitti. Erkek daima karısına hürmet eder, onu arabaya bindirerek kendisi arabanın arkasında, yaya yürürdü. Şövalyelik, eski Türklerde umumî bir seciye idi. Feminizm de Türklerin en esaslı şiarı idi. Kadınlar, emvâle tasarruf ettikleri gibi, dirliklere, zeametlere, haslara, malikânelere de mâlik olabilirlerdi.”¹⁴⁵

Burada Gökalp’in, anakronik bir yaklaşımla eski Türk adetleri ve örflerini modern bir kavram olan feminizm ile açıklama gayretinde olduğu görülmektedir. Halbuki Batıdaki anlam dünyası ile *feminizm*; ezilen, insan olarak eşit görülmeyen, oy hakkı olmayan kadınların faaliyetlerini ifade ederken; Osmanlı aydınları tarafından kadınların eğitimi, giyim-kuşamı, sosyoekonomik hayattaki konumu hakkındaki tartışmaların bağlamında kullanılır. Böylece bu kavram toplum yapısındaki değişimlere bağlı olarak farklı kontektst de kullanılmıştır. O dönemde Batıdaki gelişmelerden etkilenen Osmanlı aydınları kendi toplumlarını değerlendirirken, Batıdaki modernleşme sürecinde öne çıkan kavramları da yeniden yorumlayarak kullanmışlardır.

Osmanlı aydınları feminizm kavramı bağlamında tartışılan kadının eğitimi meselesinde çok boyutlu bir program öngörüyordu. Sosyalleşen kadın eğitim kurumlarına giriyor çalışma hayatına dahil oluyordu. İş insanı, öğrenci, şarkıcı,

¹⁴⁵ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 55-159.

tiyatrocu gibi birçok misyon kadınla beraber de düşünülüyordu. Bunun önünü açacak en önemli adımlardan ilki eğitim kurumlarıydı. Batıcı yazarlardan Kılıçzade Hakkı'nın erken dönem Cumhuriyet programı olarak da okunabilecek *Pek Uyanık Bir Uyku* makalesinde kadının eğitimi konusunda şu vurgular yer alır:

“Kızlar için diğer mektepten maada bir de tıbbiye mektebi küşad edilerek arzu eden kızlarımız orada tababiyet tahsil edebilecekleri gibi diğer kızlar ve kadınlar dahi orada hilal-i ahmer hizmeti için hasta bakıcılığı ve hususat-ı saire talim ve tedris edebilecektir.”¹⁴⁶

Görüldüğü üzere burada Kılıçzâde'nin kadın ve eğitim hayatındaki yeri konusundaki düşünceleri son derece ilerlemeci bir yaklaşım arz etmektedir. Onun yukarıda adı geçen yazısının neredeyse büyük bir kısmında modernleşmenin “kadının modernleşmesiyle” mümkün olduğu ileri sürülmüştür.¹⁴⁷

Emine Semiye'nin de ehemmiyet verdiği meselelerden biri de kadının eğitimi konusudur. Teârûf-i Müslimîn dergisinde tartışılan “İslâm Ana Mektebi” meselesinde kadının eğitimi konusundaki fikirlerini aktarır. Bu konuda dergideki tartışmayı başlatan isim Sibiryalı Âişe'nin teklifi; dünyadaki tüm Türk-Müslüman kadınlarının tek bir çatı altında eğitim görebilmesi idealini ifade eden “İslâm Ana Mektebi”nin açılmasıdır. Bu anlamda Osmanlı hemşirelerinin Rusyalı Türk kadınlarına mihmandarlık yapmasına talep eder.¹⁴⁸ Bu talebi dikkate alan Emine Semiye henüz Osmanlı kadınlarının tahsil seviyesinin yeterli olmadığı kanaatindedir. Bunun temel sebebini de eğitim müfredatındaki yetersizlikle ilişkilendirir:

“Heyhat hemşirem... Bu babda size cevap verecek Osmanlı kadınlarının a'dâdını pek mahdud göreceksiniz. Vâkıa bizde mektepler çoktur, kızlarımızın kısm-ı a'zamı okuyup yazmak da biliyor fakat bu bilgi pek uzaklardaki hemşirelerimizin tekemmülatına kâfi gelecek bir mertebe-i irfana henüz bizi is'âd etmemiştir. Esbabını izah edelim:

¹⁴⁶ Kılıçzade Hakkı, “Pek Uyanık Bir Uyku”, *İctihad*, sayı: 55, 1913, s. 1226.

¹⁴⁷ A.y.

¹⁴⁸ Sibiryalı Âişe, “Osmanlı İslâm Hemşirelerimize”, *Teârûf-i Müslimîn*, c. 1, sayı: 4, 1910, s. 60-62.

Kendi mekteplerimiz pek nâkıs ve gayri muntazam bir halde olup programlarımızın takibi de -ihtiyacat-ı beşeriyenin neden ibaret olduğunu bilmeyen ve milel-i mütemedinenin bâis-i terakkileri olan **usûl-ü cedîde** üzere terbiye ve tahsilden bihaber. Muallimler elinde büsbütün yolsuzluk kesbederek benat-ı vatandan avam kısmını dürüst okuyamayacak bir halde. Okursa manasını anlayamayacak bir suret-i müessifede yetişmesi mücîp olmaktadır.”¹⁴⁹

Emine Semiye’ye göre eğitim kurumları eski İslâm medeniyetindeki ihtişamını kaybetmiştir. Yitirilenleri kazanmak için yapılması gereken yeni ilme yönelmek ve kızların eğitimine ağırlık vermektir. Hatta kadınların eliyle az bir masrafla kızların yetiştirilmesi için yeni kurumların inşaa edilmesi ona göre işten bile değildir:

“Medeniyet-i İslâmiyenin eski parlak dönemlerindeki -fünun ve marifet- taassup ve cehalet yüzünden tarih-i İslâm’ın sutûr-ı muğlakasında mestûr kalmıştır. Tekamüle müteveccih dimağların artık cehalet mezbelesinde cevaplanamayıp alem-i teceddüde mukabil koşacağı pek tabiidir.

(...)

Milletimizin asıl ihtiyacı bulununan **terbiye-i benat** meselesini cidden düşünmek: istibdad ile çarpışan ve ilimde ileri varan (adedleri kalil) birkaç hanım da meşhûd oluyor. Bunların azlığına rağmen himmetleri o kadar çoktur ki -beş bin lira kadar bir sermaye toplayabilecek ve onun hüsn-i idaresini deruhte kalacak bir heyet-i insaniyet-perverane meydana çıksa (ondan aciz bulunduğu halde) ecnebi müesseselerine yakın bir mektep vücuda getirebileceğimize katiyen itimat buyurunuz.”¹⁵⁰

Kadının eğitimi konusunda kurumların ıslahından evvel kadınların eğitim meselesi üzerinde düşünmek gerekir. Emine Semiye “kadınlığın müdafaası” için eğitimin şart olduğunu düşünür.¹⁵¹ Ona göre eğitimin ehemmiyetini başta kadınlar idrak etmeli ve talep etmelidir:

“-Kadın- lafz-ı muhteremine izafe edilecek (terbiye-i fikriye) maateessüf mekteplerimizde istihsal edilemediği için tenevvür etmiş hanımlarla birleştikçe teati-i efkârımızdan hasıl olacak nafi neticelerle zavallı nisvan-ı İslâm’ın yüzlerindeki kalın ve siyah peçeler gibi

¹⁴⁹ Emine Semiye, “Sibiryalı Kardeşim Âişe Hanım Efendiye”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 6, 1910, s. 92-93.

¹⁵⁰ Emine Semiye, “Asıl İhtiyacımız”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 17, 1910, s. 274-275.

¹⁵¹ Emine Semiye, “Sibiryalı Kardeşim Âişe Hanım Efendiye”, s. 93.

manada büründükleri cehalet örtüsünü delip geçerek hissiyatlarını uyandırmak... Bahusus ilim ve tahsilin kadrini onlara anlatmak... Bilir misiniz ki ne büyük hizmettir? Ve ne mukaddes bir vazifedir!”¹⁵²

Emine Semiye’nin belirttiği üzere eğitimin önemini öncelikle kadınlar idrak etmelidir ancak bununla beraber erkeklerin de kadına ve onun eğitimine yükledikleri anlamın değişmesi de gerekmektedir. Avrupa görmüş erkekler hakkında Emine Semiye Hanım kadınların kendisine gelerek; “*Avrupalı kadınlarla teşrik-i hayat ettikçe artık bizi beğenmiyorlar biz de onları [Avrupalı kadınları] taklitte muzdar kalıyoruz*”¹⁵³ diye yakınmalarından bahseder ve bu şuurla hareket edilirse alınacak eğitimin anlamsız olduğunu aktarır. Yine bir başka adamın da kırk yaşındaki eşine “Fransızca öğrenmezsen seni boşarım” demesi üzerine kadının Fransızca öğrenmeye başladığını aktarır. Fakat burada Emine Semiye’nin, kadının eğitimin önemini idrak etmeden eşine kendini beğendirme algısı ile hareket etmesinden rahatsız olurken; erkeğin taklitçi bir yönelimle böyle bir talep de bulunmasını da sıkıntılı bulur. Kadının eğitimi konusunda ilerleme için aynı zamanda erkeklerin zihin yapısındaki ilerlemenin şart olduğu sonucuna varır: “*Ricalimizin bazı-i ameli olup kalan nisvan-ı İslâm’ın bîhak terakkisi yine ricalimizin elindedir.*”¹⁵⁴ Erkeklerin elinde oyuncak olan İslâm kadının terakkisi meselesinin yine erkeklerin elinde olduğunu ve onların desteğine bağlı kaldığını aktarır. İçten, canı gönülden “terakki” fikrine kadının yönelmesi ve erkeğin de buna destek olması gereklidir ve taklit ile terakkinin gerçekleşmeyeceği kanaatindedir.

Emine Semiye başarılı kadın nesli için nasıl bir eğitim sistemi kurguladığından bahseder. Teârûf-i Müslimîn dergisi ve daha birçok süreli yayında onun, kadınların eğitimiyle alakalı çizdiği şablon çok açıktır. Bu noktada Emine Semiye diğer Batıcı düşünürlerle ortaklaşır. Batılı hocaların tedrisatından da geçecek bir nesil hayal eder. Bu fikir o dönemde tartışmalı bir meseledir. Eğitimi verecek kişinin *ecnebi* olması Emine Semiye’ye göre sorun teşkil etmez. Yahut ecnebi okullarında alınacak eğitim de ona göre sakıncalı değildir. Ne var ki Teârûf-i Müslimîn dergisindeki makalelerinde

¹⁵² Emine Semiye, **Hürriyet Kokuları**, s. 7.

¹⁵³ Emine Semiye, “Asıl İhtiyacımız”, s. 274.

¹⁵⁴ A.y.

işlediği bu fikirler dergideki diğer yazarlar tarafından tenkit edilecektir. Bunları ilerleyen bölümlere bırakıyoruz. Burada biz Emine Semiye'nin eğitim sistemiyle ilgili ideallerini aktaralım:

“Bizim öyle müşterek mekteplerimiz olmalı ki; oradan çıkan kızlar - İslâmiyeti hakkıyla öğrenmek ve muhabbet-i milliyeyi yüreklerine iyice yerleştirmek şartıyla Alman, İngiliz, Fransız lisanlarından birine vakıf ve bir ecnebi muallimenin mezaya-ı ilim ve irfanına malik bulunsun yani mekteplerimizden birine müdirelik edebilecek seviyede tahsil görmüş olsun; yoksa müterakki ailelerimizden hiç biri -kızlarının köhne usûl ber-terbiye alarak neşetini arzu etmez!
(...)

Bâlâdaki beyanatım üzere bizi **İslâmiyet içinde rah-ı temeddüne sevk edecek bir mektep** tesisini ilan-ı hürriyetten beri tasavvur ve arzu ediyordum. Hatta muallimlik edecek (tettebbu ve mesai sahibi) kibar düşkünün birkaç hanım da buldum. Hamiyet ve faaliyetinden emin olduğum bir hanım (usûl ve tanzimat-ı ecnebiyeyi öğrenmesi için) Avrupadan getirmeceğim, mekatib-i aliyyeden neşet etmiş değerli bir müdîrenin mâiyyetine muavene verecektim. İngiliz, Fransız, Alman lisanlarını öğretecek muallimleri o milletlerden intihab edecektim her birinin mâiyyetine o lisana biraz aşina Türk muallimler bulmaya çalışacağım ki bu minval üzere dört beş sene sonra hem mektebi idare edecek değerli bir muallimata sahip olacak hem de yetişecek talebat arasında (ihtiyacı olanların) güzîdelerinden muallimler hazırlayacaktım.”¹⁵⁵

Emine Semiye Hanım kurduğu mektep idealinin Müslümanları temeddün (ilerleme-gelişmeye) teşvik edeceğini vurgular. Birinci bölümde ele aldığımız kavramsal değerlendirmeleri göz önünde bulundurarak ifade edebiliriz ki Emine Semiye'nin, yetkin öğrenci için belirlediği şartlar Batı tipi bir modele duyduğu özleminden kaynaklanır. Modernleşme dönemi etkisinden kaynaklanan bu durum Emine Semiye'nin de zihin dünyasına yansımıştır. O, yabancı bir öğretmenden tahsil görmeyi ve yabancı dil bilmeyi temel yetkinlik ve ilerilik (temeddün-terakki etme) olarak değerlendirir.

Bu ideallerini gerçekleştirmek için Emine Semiye bireysel olarak faaliyetlerde bulunur. Naciye Neyyal'ın hatıratında Emine Semiye'nin evinin okul gibi olduğundan

¹⁵⁵ Emine Semiye, “Asıl İhtiyacımız”, s. 274.

ve yakın çevresindeki çocuklara eğitim verdiğinden bahseder.¹⁵⁶ Teârûf-i Müslimîn dergisinde de bu çabasını kendisi de dile getirir.¹⁵⁷ Kendi dönemi için yenilikçi fikirlere sahiptir. Bu dönemde ecnebi okullarında eğitim alan veya alacak olan nesle sıcak bakmayanlara karşı savunuda bulunur:

“Bizim ecnebi mekteplerinde tahsil gören kızlarımız -artık çekilmez derecede gelen köhne efsane adetlerimizle, medeniyet-i hazırâ arasında bambaşka yetişiyorlarsa da hubb-i İslâmiye ve milliyetlerini hiçbir zaman kaybetmiyorlar.”¹⁵⁸

Bu sözleriyle o eski usul ile modern Batı tarzı eğitim arasında çok ciddi bir uçurum olsa da kızların dinlerine ve milletlerine olan bağlılığının sürdürdüklerini ifade ederek aslında modern eğitimin korkulacak bir yanının olmadığını söylemektedir. Eğitim kurumlarının köhneleşmiş olmasına ilaveten muallimlerin ve öğrencilerin kullanacağı kaynakların eksikliğinden de bahseder. Batılı kaynaklara vukufiyyetin önemine işaret eder. Ve hatta yabancı bir dil bilmeyen ve yabancı kaynaklardan faydalanamayanların başka hiçbir kaynak bulamayacakları imasında da bulunur. Bu fikirleri sebebiyle de yaşadığı devirde tepki topladığı görülür. Batı merkezli bir okuma ve kaynak takibini önermesi Batıya duyduğu hayranlığın bir yansıması olarak okunabilir. Emine Semiye'nin cümleleri ile aktaralım:

“Usûl-u cedîde üzere hakkıyla talim ve terbiyemize yarayacak hangi kitabımız vardır? Eğer ecnebi bir lisana aşına olmazsak neyi öğreneceğiz. Bize iyi bir nesl-i âti yetiştireceğinden ümitvar olduğumuz müterakki nisvanımız -emin olunuz ki ecnebi lisanlarından öğrendikleri fûnun ve ihtiyar sayesinde tenevvür etmişlerdir.”¹⁵⁹

¹⁵⁶ Fatma Rezan Nürmen, **Ressam Naciye Neyyal'in Mutlakîyet Meşrutîyet ve Cumhuriyet Hatıraları**.

¹⁵⁷ Emine Semiye, “Yine Vakıf Değilsiniz”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 31, 1911, s. 99.

¹⁵⁸ Emine Semiye, “Âdem-i Vukuf: Fevziye Reşid Hanımefendiye!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 27, 1910, s. 39.

¹⁵⁹ Emine Semiye, “Âdem-i Vukuf: Fevziye Reşid Hanımefendiye!”, s. 41.

Dolayısıyla ona göre yeni ilim ancak Batı lisanlarındaki ilmi birikimden istifade ile elde edilebilir ve geliştirilebilir. Zira döneminde bu ilimleri tahsil edecek Türkçe kaleme alınmış metinler olmadığından, başkaca bir seçenek de görünmemektedir. Bu dönemde dergilerde yer alan ve eğitime ilişkin yazıların yansısı kadın dernekleri de kadının toplumsal hayatta görünür olmasında önemli bir rol oynuyordu.¹⁶⁰ Kadınların ve erkeklerin sahip oldukları haklar konusundaki eşitsizliği vurgulamak amacıyla kullanılan “Müsâvat-ı Tâmmе” (Tam Eşitlik) gibi söylemler bu dernek faaliyetleri aracılığı ile duyulmaya başlandı. Batıdaki feminist söylemlerin gelişmesine imkân sağlayan dernek faaliyetleri Osmanlı’da da aynı işlevi yerine getirdi.¹⁶¹

Kadına bakışta Batıcı söylemi Teârûf-i Müslimîn ve dönemin diğer süreli yayınlarına yansıyan boyutu ile ele aldık. Kadının sosyal hayatı, eğitimi, giyim tarzı, çalışma hayatına katılımı gibi meseleler hakkında yazarken Batıyı ve Batılı kavramları merkeze alan düşünürler; çözüm için Osmanlı topraklarındaki birikimi, kültürü ve İslâm dininin etkisini kırma veyahut ikinci plana atma eğilimindedir. Ana odak noktaları modernleşmektir.

Nihayetinde tüm bunlarla beraber kadın meselesi; Batı merkezli, feminist düşüncenin etkisi ile ele alındığı taktirde kadına ve erkeğe bakış ve bu iki cinsin münasebetleri, sosyal hayatlarının belirlenmesi gibi birçok noktada tutarsız fikirlerin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bilhassa erkek cinsine dönük adaletsiz tavrın netice itibariyle kadının sosyalleşmesine ve terakkisine bir fayda sağlamadığını görmek gerekir. İki cins arasında kurulacak denge ve adilane tutum çözüm noktasında daha iyi sonuçlar ortaya koyacaktır. Bu bölümde yazarların tamamını tüm düşünce dünyaları itibariyle feminist yahut Batıcı olarak değerlendirmemekle beraber kadına bakış noktasındaki söylemleri dikkate alındığında bu düşüncelerin izlerini taşıdıklarına işaret ettik.

¹⁶⁰ 1908 ve sonrasında Osmanlı’da kurulan kadın dernekleri hakkında bilgi almak için: Serpil Çakır, **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yay., 2011, s. 87.

¹⁶¹ Zafer Toprak, **Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2015, s. 18.

2.2. Geleneksel Söylem

Kadının eğitimi, sosyal hayatı ve giyim tarzı konusunda Batıcı düşünceye muhalif söylemin, geleneksel söylem sahip diye ifade edebileceğimiz, kadının modernleşmesi konusunda daha yavaş ve temkinli adımlar atan kişiler olduğunu söyleyebiliriz. Burada *geleneksel* ile yukarıdaki mevzu edilen konularda katı kurallara sahip olan düşünürleri- düşünceleri kastediyoruz. Bu düşünürler tesettür hükmünün geçerliliğini savunmanın yanı sıra bunun için belirli bir form da belirlerler. Kadının bilhassa evinde çocuk yetiştirmekle mükellef olduğunu düşünürler. Sosyal hayatta kadının varlık göstermesinden rahatsızdırlar. Teârûf-i Müslimîn dergisinde de yazıları yer alan Musa Kâzım'ın görüşlerini bu şekilde değerlendirebiliriz:

“Bir de kadınların gâye-i hilkatleri, mücerred onlarindünyaya çocuk getirmek ve o çocukları bir müddet terbiye etmekten ibârettir. Binâ’enaaleyh eğer kadınlar umûr-ı hâriciyye ile iştigâle hasr-ı vücûd edecek olurlar ise hilkât-i nisvâna terettüb edecek olan şu hikmet-i mühimme ve maslahat-ı azîmenin fevt olacağı ve bu hâl bilâhare nesl-i beşerin dünyadan inkıtâ’ına sebebiyet vereceği şüphesizdir. Mâdem ki kadınların uhdelerine terettüb eden vezâ’if sırf umûr-ı beytiyyeyi tesviyeden ve dünyaya getirdikleri çocukları terbiyeden ibârettir, şu hâlde onların bütün ziynetlerini takınarak açık saçık oldukları hâlde kendi kıymet-i nisvâniyyelerini haleldâr edecek olan mahallere gitmelerine ve bütün tecemmülâtlarıyla bir takım şehvetperestân ricâlin ictimâ’gâhı olan mahallerde bulunmalarına hiçbir fayda terettüb edemez. Bilâkis vazîfe-i mükellefeleri muhtell olarak onların bu harekâtından telâfisi gayr-i kabil birçok mazarratlar husûle gelir. Ve nihâyet sa’âdet-i âile bil-küllîyye mahvolur gider.”¹⁶²

Musa Kâzım'ın dönem itibariyle hızlı modernleşme çabaları içerisinde kadının bambaşka bir şekilde konumlandırılmasından rahatsızlığının bu satırlara yansıdığı aşîkardır. Fakat kadınların sorumlulukları ve sosyal hayatının çerçevesini belirlediği düşüncelerinde oldukça sınırlandırıcı ve “zamana uymayan” bir perspektif benimsediği görülmektedir. Kadının görev ve sorumluluklarının ev ve çocuk eğitimiyle sınırlandırılmış olması, dış dünyayla ilişkili olan kişinin erkek olarak belirlenmesi ve bunu maslahat yönünden en uygun yol olarak nitelendirmesi

¹⁶² Musa Kâzım, “Hürriyet, Mûsâvât”, **Sırât-ı Müstakîm**, c. 1, sayı: 2, 1908, s. 22-23.

indirgemeci bir yaklaşım tarzıdır. Dinen kadının görev ve sorumluluk alanı konusunda Musa Kâzım'ın belirttiği çerçeve aslında *geleneksel* bir yaklaşımla tarihsel süreç içerisinde şekillenmiş olan örf ve adetlerle beslenmiş bir anlayış tarzıdır. Kadının Hz. Peygamber dönemi ve sonrasında da ilim tahsil etmesi teşvik edilmiş, hatta kısmî de olsa medreselerde kız öğrenciler için yer tahsis edilmiştir. Bu durum bize kadından beklenen tek vazifenin ev ve çocuk bakımından ibaret olmadığına da işaret eder. Fakat Musa Kâzım kadınların sosyalleşmesine ve giyim-kuşamlarının değişimine oldukça mesafeli durduğu yukarıdaki cümlelerinden net bir şekilde anlaşılmaktadır.

2.2.1. Fevziye Reşid

Teârûf-i Müslimîn dergisi yazarlarından Fevziye Reşid de bu konuya dair fikirlerini aktarır. Sibiryalı Âişe'nin İslâm Ana Mektebi fikri bağlamında ortaya çıkan tartışmalara O da katılır. Kadına biçtiği sorumluluklar ve sosyal hayata dahil olmasına dönük fikirleri Fevziye Reşid'in geleneksel bir çizgiyi takip ettiğine işaret eder. Ona göre kadın için öncelikli olan hane içi faaliyetleridir. İstanbullu kadınların sürekli sokaklarda bulunmasını ve hanelerine vakit ayıramamasını eleştirir. Bu kadınların yemek pişirmeyi bilmediklerini, babalarının, kocalarının paralarını mağazalarda süs eşyalarına harcadıklarını belirtir. Ona göre kadınların öncelikli sorumluluğu mektepler açmak, oralarda ilim tahsil etmek değildir.¹⁶³ Kadının eğitiminin yalnızca ev içinde gerekli bilgileri içermesini elzem bulur: “(...) Kendimizi kendi hanemiz içinde geçindirecek kadar terbiye verir bir içtimagah yahut bir dershane meydana getirebilirdik.”¹⁶⁴ Böylece o, eğitimi evin içinde halledilmesi gereken bir mesele olarak gördüğünü ve dolayısıyla da ev dışında mektep ve medreselerde kızlara eğitim verilmesine ihtiyaç olmadığını ifade etmektedir.

Ev işlerini kaba iş olarak nitelendiren Emine Semiye¹⁶⁵, kadınların sadece ilimle meşgul olmaları gerektiğini ifade etmesi üzerine Fevziye Reşid eleştirisini yineler. Ona göre İstanbul'daki kadınlar zenginliklerini kaybettiklerinde ve yemek

¹⁶³ Fevziye Reşid, “Acizane Bir Mülâhaza”, *Teârûf-i Müslimîn*, c. 1, sayı: 22, 1910, s. 351- 352.

¹⁶⁴ Fevziye Reşid, “Acizane Bir Mülâhaza”, s. 352.

¹⁶⁵ Yazsında kadınları dört sınıfa ayıran Emine Semiye Hanım; kibar kadınların ev işi gibi kaba işlere vakit ayırmaktan ziyade tahsilleri ve evlatlarıyla ilgilendiklerini ifade eder. Emine Semiye, “Â'dem-i Vukuf: Fevziye Reşid Hanımefendiye!”, s. 2.

pişirecek aşçıları olmadığında karınlarını dahi doyuramazlar. Fevziye Reşid'e göre hane içi sorumluluklar kaba işler değil kadının esas sorumluluklarıdır.¹⁶⁶

Fevziye Abdürreşid imzasıyla İslâm Mecmuası'nda yazdığı yazılarında da aynı muhafazakâr tavrını sürdürür. İslâm Mecmuası'nda merkeze aldığı hane ve aile kavramları çerçevesinde kadın okuması yapar. Kadınlık meselesi onun için “aile” kavramıyla beraber düşünülmelidir:

“Mademki mesele böyledir, öyle ise boyunduruk sözü nedir? Acaba hayat aileden, ailemizi idare etmekte olduğumuz yevmî meşguliyetlerden mi ibarettir? Halbuki aile hayatı ahlâk ve intizâm-ı umumiye binasının yaslandığı temel taşı, kadınlar için hayatın zulmetinden kendilerini koruyabilecekleri yegâne ruhani bir melcedir. Kadın için ailesi, aynı zamanda afif bir memba-ı saadettir. Ailesiz münevver bir heyet-i içtimaiyenin vücudu mümkün değildir. Aile olmadıkça iyilik muhibbi olarak terbiyelenmiş insanlar yetişemeyecek, kıymet-i insaniye ve milliyeyi takdir edecek kadınlar ve erkekler bulunmayacaktır. Kadının vezâif-i umumiyesi, kıymet-i hakikiyesi, en pak saadeti hep ailesine bağlıdır.”¹⁶⁷

Fevziye Reşid burada devletin toplumu, toplumun aileyi ve ailenin de kadının varlığını zorunlu bir biçimde gerektirmesinden hareketle, kadının devlet ve toplumun aslında en temel unsuru olduğunu vurgulamaktadır. Zira ailede ahlâkı inşa eden bir kadın yoksa, aile bozulacak, toplum çözülecek ve âlemin nizamı temelinden sarsılacaktır.

Fevziye Reşid, Emine Semiye'nin içerisinde ecnebi hocaların da yer aldığı eğitim programını da karşı mesafelidir. Bir hane vazifesini layıkıyla bilmeyen Osmanlı kadınlarının Fransız, Alman mürebbiyelere teslim edilmesi fikrini de sakıncalı bulur.¹⁶⁸ Çocukları kendi dillerine, dinlerine vakıf olmadan ecnebi hocaların eline bırakacak kadar safdil olmamaktan, Hristiyanlara iyi niyetle yaklaşmamak gerektiğinden bahseder.¹⁶⁹ Yazarın bu konudaki uyarısı kendi içinde haklılıklar taşır. O dönemde yabancı okullarında yürütülen eğitim politikaları yakından incelendiğinde

¹⁶⁶ Fevziye Reşid, “Yine Acizane Bir Mülâhaza”, *Teârûf-i Müslimîn*, c. 2, sayı: 28, 1911, s. 59.

¹⁶⁷ Fevziye Abdürreşid, “Kadın Meselesi”, *İslâm Mecmuası*, c.5, sayı: 53, 1917, s. 1057.

¹⁶⁸ Fevziye Reşid, “Acizane Bir Mülâhaza”, s. 352.

¹⁶⁹ Fevziye Reşid, “Yine Acizane Bir Mülâhaza”, s. 59.

eğitim müfredatında kendi din ve değerlerine hassaten yer verdikleri ve bu anlamda nesli etkilemeye dönük çalışmalar yürüttükleri görülür. Yabancı okullarındaki eğitim müfredatına ve sunulan değerlere tabii olmadıkça oradaki ortama uyum sağlamanın da mümkün olmayacağı açıktır. Eğitim konusu bağlamında; üçüncü bölümde Rusya’da Pan-Slavizm fikrini yaymak için okullarda nasıl müfredat değişiklikleri yapıldığını, bilhassa İlminsky metodu denilen eğitim programıyla Müslüman Türk öğrencilere daha ilkokuldan itibaren dil-kültür-değer formlarını unutturmak ve Hristiyanlaştırmak emeli ile hareket edildiğini izah edeceğiz.

2.2.2. Ahmed Tâceddin

Dergi yazarlarından Ahmed Tâceddin de kadının sorumlulukları konusunda geleneksel bakış açısına benzer bir tutum sergiler. Ona göre kadının eğitim gördükten sonra çalışma hayatında yer alması fitratına uygun değildir. Kadının mutlak sorumluluğunun tek bir vazifeden ibaret olduğunu aktarır ve devamında daha fazla alana açılmasının kişiye zulüm olacağını aktarır: “İnsan yalnız bir nev’î vazife ile muvazzaf olmalıdır. Ve yalnız bu kadara mütehammildir. Eğer bunun üzerine daha başka şeyler ilave edecek olursa artık o adam hakkında zulmediliyor demektir.”¹⁷⁰ Yazara göre kadının vazifesi bir tanedir o da evle ve çocuklarla meşgul olmaktan ibarettir. Bunun dışında eğitim hayatında yer alan ve çalışan kadınların erkelerden daha zayıf oldukları için çabuk yıprandıklarını ve asli sorumluluklarını ihmal ettiklerini dile getirmiştir.¹⁷¹ Yazarın kadınların fitratına uygun aynı zamanda asli olan sorumluluklarını yalnızca ev içi işlerden ibaret kılması; kadının sosyalleşmesi ve modernleşmesi meselesi çerçevesinde ortaya çıkan tartışmalara çözüm sunan bir yaklaşımın aksine yeni sorunlar doğuran bir bakış olduğunu görmek gerekir. Modernleşme ile ortaya çıkan durumları yok sayma satedinde yapılan açıklamalar vakıayı doğru değerlendirmekten uzak kalacaktır.

İslâm’ın kadınlara zulmettiği yönündeki düşünceleri eleştiren Ahmed Tâceddin, bilakis İslâm’ın kadını yücelttiğini; Avrupa’da ise kadınlara haksızlık edildiğini ifade eder. Bu durumu örneklendiren yazar; Avrupa’da kadınların yemek

¹⁷⁰ Ahmed Tâceddin, “Validelerimiz”, *Teârûf-i Müslimîn*, c. 1, sayı: 1, 1910, s. 12.

¹⁷¹ Ahmed Tâceddin, “Validelerimiz”, s. 13.

parası için o kapıdan bu kapıya sürünmesine karşın İslâm'da mücadele-i hayat erkeğin vazifesi olduğunu yahut kadın çocuğunu terbiye etmek istemezse erkeğin ona karışma hakkının olmadığını ifade eder. Avrupa'da kadına baloda iki erkekle dans etmesi için verilen izinden daha âli ve daha faydalı işler olduğundan bahseder.¹⁷²

İslâm'ın kadınları vazife-yi maddiyeden muaf tutarken vazife-yi maneviye ile muvazzaf kıldığını ifade eden Ahmed Tâceddin bu noktada kadının görevini iki ilkede toplar ki bunlar ruhun terbiyesi ve ahlâkın olgunlaştırılmasıdır. Kendi ifadelerine yer verecek olursak:

“Bu vazif-i maneviye de terbiye-yi ruh, tasfiye-yi ahlâktır. Bunun ne kadar vücutlarıyla mütenasip olduğunu ve ne kadar hikmete muvaffik muvaffik olduğunu izaha hacet yoktur zannederim. Evet kadınların âlem-i medeniyete edecek hizmetleri şu iki şeye münhasır kalmalıdır. Düşünceleri, hazırlıkları hep şu merkezde bulunmalıdır. Yok eğer onlar da bizimle beraber harice atılacak olurlarsa veyahut cahil bir halde hiçbir şeyden haberi olmadan evde oturacak olursa, bilmeyerekten cahilane telkinatıyla çocuklarımızın dimağını hurafat çorbasına döndürecek olurlarsa önümüzde inkîrazdan başka bir şey yoktur.”¹⁷³

Yazarın kadının eğitime önem vermesinin sebebi topluma ve aileye faydası olacak yeni bir nesil yetiştirmesinden kaynaklanır. Bunun için parça parça birçok alanda bilgi sahibi olmasının gereksiz olduğunu düşünür. Kadının yukarıda bahsettiği iki noktaya ehemmiyet verdiği taktirde bilinçli bir çocuk yetiştirebileceği kanaatindedir.¹⁷⁴ Kadının genç nesile vereceği temel eğitim için İslâm kadını eğitmenin imkanlarını araştırmak gerektiğini vurgular.¹⁷⁵ Ona göre kadının eğitiminin gerekliliği annelik vazifesinden kaynaklanır. Ahmed Tâceddin'in ana odak noktası gençlerdir. O gençlerin ilmi gücünü, fikri perspektifini İslâmiyetin terakkisi için daha elzem bulur. Türk ve İslâm aidiyetlerine sahip genç neslin yetiştirilmesi için gerekli

¹⁷² Ahmed Tâceddin, “Validelerimiz”, s. 12-13.

¹⁷³ A.y.

¹⁷⁴ A.y.

¹⁷⁵ A.y.

olan şartlardan ilki ev ve daha sonra vazifesi ev içi sorumlulukları üstlenmek olan anne olarak belirler.

Ahmed Tâceddin son yıllarda kadınların organize ettiği konferanslara da atıfta bulunur. 1904 yılında Berlin’de organize edilen Uluslararası Kadın Konseyi’nin¹⁷⁶ beş yılda bir düzenlediği konferansların üçüncüsü gerçekleştirilir. Ahmed Tâceddin’e göre bu kongreler kadın ve erkeğin eşit hak talebiyle öne çıksa da erkeklere dönük sert tutumları kendi içinde değerlendirilmeye ve tenkide muhtaçtır. Kongreye Rusya’dan katılan Anna Anisimova’nın söylemlerini aktarır ve devamında ise bu yaklaşımını tenkit eder:

“Hukuklarını gasp etmiş addettikleri erkeklere karşı serâpâ ateş saçıyorlardı. Hatta Yelizavetpoldan giden Anna Anisimova:
“Nice asırlardan beri erkekler bizim hukukumuzu gasp ediyor bugün artık bu zilletten kurtulacağımız şüphesizdir. Her halde hukukumuz istirdâd olacaktır. Fakat iş yalnız istirdâd ile kalmamalıdır. Bugüne kadar olan hesapları kan ile görülmelidir. Evet, erkeklere kadın intikamının dehşetini ta a’mâk-ı kalplerinde duyurmalıdır.” Diyecek kadar ileriye atılıyorlardı.”¹⁷⁷

Kongrede Müslüman Sibiryalı bir kadının da konuştuğunu ifade eden ve kongreyi hem içerik hem de konuşmacıların olayı değerlendirişleri noktasında yetersiz bulan Ahmed Tâceddin; kongre önemli bir yankı oluşturmaya da gürültülerinin dahi yeterli olduğunu ve feministlerin çoğalmasına katkı sağladığını belirtir. Özellikle Rusya

¹⁷⁶ İlk kongresini 1899 Londra’da gerçekleştiren Uluslararası Kadın Konseyi (International Alliance of Women / IAW) devam eden yıllarında çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Kadınların seçme ve seçilme hakkı kazanması için başlatılan çalışmalar; erkek ve kadının her açıdan hukuksal eşitlik kazanmasını da içiren önerilerle zenginleşmiştir. 1934’te İstanbul’da IAW’nin 12.cisini gerçekleştirdiği kongrenin sürekli yayınlarda yansımalarına rastlamak mümkündür. Dergi ve gazete köşelerinde IAW’nin çalışmalarına eleştirilerin yanı sıra destekler de yer almıştır. Kanaatimizce kongrelerde aşırı feminizmin doğurduğu adaletsiz yaklaşımlara rastlamak mümkündür. IAW çalışmaları hakkında detaylı bilgi almak için bk.: Leila J. Rupp, “The Making of International Women’s Organizations”, **The Mechanics of Internationalism Culture, Society and Politics from the 1840’s to the First World War**, (ed. Martin H. Geyer, Johannes Paulmann), Oxford University Press, New York, 2008, s. 205-234.

Ayrıca bk.: Nazlı Ökten, “1935 İstanbul Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi Otuz Yurdun Kadınları”, **Tarih ve Toplum**, c. 37, sayı: 219, Mart 2002, s. 183-189.

¹⁷⁷ Ahmed Tâceddin, “Alem-i İslâm: İslâm Kadınları...!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:14, 1910, s. 225.

Müslüman gençlerinin erkekler esaret altındayken kadınlar için hürriyet istemelerini safdillik olarak değerlendirir.¹⁷⁸

Ahmed Tâceddin aile kurumunun da bu tarz söylemlerle zedelendiği kanaatindedir. Ahmed Tâceddin'e göre kadınlara esasen aile kurumu ehemmiyeti ve gerekliliği anlatılmalıdır. Ailenin yapısı itibariyle kadının tek başına hür ve serbest olması mümkün değildir. Çünkü aile bir reise muhtaçtır, o reis de kuvvet ve istidatça faik olan erkeklerden olmalıdır. Bu yönüyle aile kurumu, kadın erkek eşitliğini ve kadın hürriyetini savunan kimselerce benimsenemez. Çünkü aile olabilmek erkeğin üstünlük hakkı kadının erkeğe bağlı ve sadık kalması ile mümkündür. Ahmed Tâceddin kadının ihtiyarını kocasına vermesini esaretten kurtuluş olarak değerlendirir.¹⁷⁹

Ahmed Tâceddin kadının giyim tarzı etrafındaki tartışmalarında da net bir tutum sergiler. O Müslimeyn gazetesinde M. Kerimbayef'in peçenin kaldırılmasını savunan yazısına karşı kaleme aldığı makalesinde fikrini ortaya koyar. Kadının eğitim görmesi ve ailenin ehemmiyetini anlaması için peçesini çıkarmasına gerek olmadığını, aksine dimağlarındaki perdeyi yırtmak gerektiğini ifade eder. İslâm'ın gördüğü zararların kesinlikle ama kesinlikle kadının örtünmesinden değil; ruhtaki bir hastalık olan cehaletten kaynaklandığının altını çizerek. Örtünme ise cehaletin sebebi değildir.¹⁸⁰

Bu meselelerle alakalı kaleme aldığı son makalesinde ise derginin diğer yazarlarından Emine Semiye'nin yaklaşımından rahatsızlığını dile getirir. Ve yekdiğerini yok sayarak çözüme gidilemeyeceği vurgusunda bulunur. Erkekleri topyekûn eleştiren bakış açısını sağlıklı bulmaz. Emine Semiye'nin kucaklarında nankör erkek yetiştiren kadınları eleştirip kadın haklarını tanıyacak erkek yetiştirecek bir kadın için eğitimin şart olduğunu vurgulamasını doğru bulmaz. Bu tarz yaklaşımların İslâm kadınlarına yapılan haksız eleştirileri beslediğini düşünür ve bu konuda İslâm kadınların tepkisizliğini de sukut-u amika olarak değerlendirir.¹⁸¹

¹⁷⁸ A.y.

¹⁷⁹ Ahmed Tâceddin, "Alem-i İslâm: İslâm Kadınları...!", s. 226-227.

¹⁸⁰ Ahmed Tâceddin, "Alem-i İslâm: İslâm Kadınları...!", s. 226.

¹⁸¹ Ahmed Tâceddin, "Osmanlı Hemşirelerime Bir İki Söz", **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:22, 1910, s. 353.

Fevziye Reşid'in yazdığı makalelerin bu sessizliği bozduğunu düşünse de Osmanlı kadınlarına fikirlerini ifade etmeleri için çağrıda bulunur:

“Osmanlı kadınlarının ahval-i hazırasına dair dermeyan edilen mütaalaya dair yazmak bizden ziyade Osmanlı kadınlarına düşer, zannederim. Kendilerini kendileri müdafaa etseler, kendi mesafireleriyle olan hesaplarını kendileri görürlerse daha iyi olur fikrindeyim.”¹⁸²

Ahmed Tâceddin Osmanlı toplumundaki kadınların henüz bu meseleleri tartışacak farkındalıkta olmadıkları kanaatindedir. Tartışmayı kadınların kendi içlerinde bir aşamaya getirmesi gerektiğini eğer bunu başaramazlarsa erkeklerin kadının eğitimi hususundaki tartışmalara müdahil olabileceklerini belirtir.¹⁸³

Kadına bakış noktasında daha temkinli ve hızla modernleşen fikirlere karşı daha mesafeli olan geleneksel diye adlandırdığımız yazarlar; kadının daha çok ev ve aile odaklı yaşaması gerektiğini savunur. Kadının sosyalleşmesi, eğitim ve çalışma hayatına karşı soğuk bakan düşünürler genel itibariyle kadının çocuk yetiştirecek seviyede bir bilgiye sahip olması gerektiği kanaatindedir.

2.3. Sentezci Söylem

Tearüf-i Müslimîn'de kadın meselesi karşısında geleneksel ve Batıcı yaklaşımların dışında geliştirilen üçüncü bir bakış açısı daha vardır ki biz bunu sentezci söylem olarak adlandırmayı uygun bulduk. Bu zümrede değerlendirilen yazarlar kadın meselesine Batıcı ve geleneksel çizgideki fikirleri birleştirmiş olduklarından dolayı her iki zümreden de farklılaştıkları için üçüncü bir yol benimsedikleri söylenebilir. Bu düşünürler Batı menşeli fikirleri değerlendirirken aynı zamanda gelenek ve kökenlerinden de sabiteler belirleme gayretindedirler. Bizim burada Batıcı, geleneksel ve sentezci şeklinde yaptığımız tasnif sadece dergide yer alan yazarların fikir dünyaları arasındaki farklılıkları kavramayı kolaylaştırmak maksadını taşımaktadır. Zira düşünce tarihinde yapılan her tür tasnif birtakım imkanlar sunmanın yanı sıra, içinde

¹⁸² Ahmed Tâceddin, “Osmanlı Hemşirelerime Bir İki Söz”, s. 354.

¹⁸³ A.y.

sorunlar da barındırmaktadır. Biz burada sadece indirmecilikten uzak ancak bir mesele etrafındaki yaklaşım biçimlerini de anlama ve yorumlamayı kolaylaştırıcı bir ayrımda bulunduğumuzu belirtmekle yetiniyoruz. O nedenle çizdiğimiz genel çerçeveye göre sentezciler hem geleneği yadsıyan tümüyle yüzünü Batıya dönmüş olan Batıcı söylemin sunduğu imkanları kullanır ve hem de geleneği yok saymadan ondan yararlanırlar.

Sentezci düşünürler genel olarak kadının eğitim görmesi taraftarıdır. Ama bu eğitimi verecek kurumun Batılı olmaması ve eğitimi verecek kişinin de yabancı olmaması kanaatindedirler. Kadının eğitim görmesini de o dönemdeki genel kanı itibarıyla “iyi anne-iyi eş” olmakla ilişkilendirirler. Toplumun terakkisinin kadının terakkisi ile birebir ilişkili olduğu kanaatindedirler. Bu dönemde farklı dergilerde bazı yazarların da aynı fikriyatı savundukları görülür. Örneğin Sırât-ı Müstakîm’deki Ethem Nejat şunları söylemektedir:

"Ben iddiâ ediyorum ki, terakkıyât-ı âtiyye için kurulan terbiye programı istikbâl için fâideli ve tamam değildir. Bunu fâidedâr ve tamam yapmak lâzımdır. Kuvvetli ve metîn terakkıyât isteyen milletler evvelâ kadınlarını düşünmüşlerdir. Muhakkak bir hakikattir ki milletlerin terakkisi kadınlarından başlar. Yalnız erkekler tarafından ilerleyen terbiye ve terakki dipsiz ve boştur ve kofdur. Kadınları mazhar-ı terbiye olmamış bir milletin, bir ırkın, bir unsurun çocukları, kadınları güzel terbiye olmuş bir milletin, bir ırkın bir unsurun çocukları kadar kolay ve iyi terbiye edilemez. Vâlîde terbiyesi terbiyenin temeli ve en esaslısıdır. “Beşiği sallayan el cihâna hükmeder” diyen hakîm bu sözü hiçbir vakit boşuna söylememiştir. Çocuklarımızın gerek mektebe girdikten ve gerek mektepten evvel terbiyesi ile alâkadâr olacak vâlidelerdir. Peder meşgûldür. Te’mîn-i maîşet ve mübâreze-i hayât ile meşgûldür..”¹⁸⁴

Ethem Nejat’ın yukarıdaki ifadeleri ile kadının eğitiminin neticesinde toplumun ilerleyeceğine dikkat çeker. Kuvvet ve ittihat için kadının ilmi anlamda gelişmesi ve ırkın temel unsuru olan çocukları yetiştirmesi gerekmektedir. Erkek dışarı işleri ile meşgulken kadın nesli yetiştiren kişidir. Teârûf-i Müslimîn yazarları da kadının eğitimine en başta nesil yetiştirme sorumluluğuna binaen ehemmiyet verir.

¹⁸⁴ Ethem Nejat, “Neden Muallime Yetiştiremiyoruz”, **Sırât-ı Müstakîm**, c. 6, sayı: 155, 1911, s. 390.

2.3.1. Sâmizade Süreyya

Teârûf-i Müslimîn yazarlarından Sâmizade Süreyya'da da görmek mümkündür. Zira o eğitim hakkındaki fikirlerini aktardığı yazısında kadının eğitiminin önemi ve gerekliliğini vurgular. Kadınları iki gruba ayıran yazar; bunlardan ilki sosyo-ekonomik şartları dolayısıyla eğitim gören ve hatta Batılı muallimlerce yetişme imkânı bulan zümreyken, ikincisi yalnızca ev hanımı olmakla iktifa eden zümre olarak belirler. Sâmizade Süreyya'ya göre bu iki zümrenin kendi içinde eksiklikleri vardır. Bahsi geçen eksiklikler dikkate alındığında bu kadınların sağlıklı bir nesil yetiştirmesi düşünülemez. Ona göre bu sıkıntıyı ortadan kaldırmak için kadınlara eğitim veren kurumların sayısı artırılmalıdır. Kadınlar için inâs mektepleri açılmalıdır:

“İşte bizim hissiyat-ı içtimaiyyemizde mevcut bulunan inas mektepsizliği marazı kaldırılmadıkça **terakki** gayri mümkün ve terakki etmedikçe de zillet ve sefaletten kurtulup izzet ve saadete vusûl gayri kabildir. İnsan validesinin terbiyesiyle **insan/nisvan** olur. O valide de terbiye-i mektebe girmedikçe hiçbir vakit evladına terbiye-yi aslıyye veremez.”¹⁸⁵

Terakki meselesini birinci bölümde detaylandırmış olmakla birlikte burada da kadının eğitimi ile ilişkilendiren Sâmizade Süreyya'nın fikirlerine rastlarız. Sâmizade Süreyya kadının eğitimi ve gelişiminin toplumun ilerlemesine birebir katkı sağlayacağını düşünerek terakki programını izah eder. Sâmizade Süreyya, Avrupa'nın bu durumun farkında olduğunu belirterek, onların kadının eğitime ehemmiyet verdiklerinden “Bir milletin nisvanı, derece-i terakkisinin mizanıdır” sözünü bir hareket noktası olarak benimsediklerini ve bu maksatla kadınların eğitime yoğunlaştıklarını ifade eder. Bu durumu iyi analiz etmek gerektiğini düşünen Sâmizade Süreyya tedennînin terakkiye dönüşmesi için milli ve dini vazifelerin bilincinde olarak kadının eğitimi meselesine yoğunlaşmak gerektiğini vurgular.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Sâmizade Süreyya, Terbiye-i Nisvan, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 25, 1910, s. 4.

¹⁸⁶ A.y.

Samizede Süreyya kadının ecnebi hocalardan yahut yabancı okullarda eğitim almasını desteklemez ve bunu savunan Emine Semiye'nin önerilerini ise eleştirir. Sosyoloji eğitimi alan veya bu konuda okumalar yapan herkesin de bu fikre sıcak bakamayacağını belirtir. Zira çocukların öncelikli olarak milli değerlerini ve lisanlarını öğrenmelerinin gerekliliğini savunur. Kendi tezini örneklendirmek için Spencer'ın *Pedagoji* kitabındaki bir cümleyi aktarır ve şunları ekler:

“İngiliz felsefe-i meşhurasından olan Spencer bu satırlarda diyor ki: “Maharetli bir mürebbiye, terbiyesiyle mükellef olduğu nevzadın efkarını istediği mecraya çekebilir. Çocukları alelumum sinn-i sıgar kendilerine ilga olunan fikirleri iktibasta hiç güçlük çekmez. Mürebbiye eğer Fransız ise Fransız, İngiliz ise İngiliz, Alman ise Alman fikirlerini ihtisasatını itikadatını nevzade nefik etmeye muktedirdir. Bir fotoğraf camına hangi manzara nakşolunmak istenilirse o nazarı iktibas camın vazife-i kimyeviyesi olduğu gibi çocuklar da (sinn-i sıgar dimağlarının vazife-i fizyolojisi olarak) kendilerine ilga olunan iyi veya kötü her fikri iktibasa tabiaten mükelleftirler.” İşte bundan anlaşılıyor ki bir çocuğu daha kendi lisanını öğrenmeden talim ve terbiye-i milliyesi hakkında bir fikir hasıl etmeden daha açıkcası; karayı beyazdan seçecek bir kuvve-i temyiziyeye malik olmadan mekatib-i ecnebiyyede tahsil mesaide olan evlad-ı vatan için aynı cinayet ve denâettir değil mi?”¹⁸⁷

Hülasa yazar; iyi yetişmiş bir eğitimcinin çocukların terbiye ve fikirlerini dilediği yöne çekebileceğini, bir Fransız'ın Fransız eğitimini bir Almanın Alman tarzı bir eğitimi sunacağını, fotoğraf camına ne yansıtılırsa onu yansıtacağı gibi çocukların da eğitimcisi tarafından kendilerine sunulan iyi kötü fikirleri aktaracağını betimleyen Spencer'a atıfla; çocuklara karayı beyazdan ayıracak bir temyiz gücü vermeden yabancı okullara ve muallimlere teslim edilmemesi gerektiğini ifade eder. Yabancı okullarda eğitim gören vatan çocuklarının ise vatan için cinayet ve alçaklık olduğunu ifade eder.

Yine Emine Semiye'nin; iyi bir nesil yetiştirecek müterakki kadınların farklı diller bilmesinin şart olduğunu belirtmesine mütereddid yaklaşan Sâmizade Süreyya; bir validenin çocuk yetiştirmek için yalnızca pedagoji ilmine vakıf olmasını yeterli

¹⁸⁷ Sâmizade Süreyya, “Adem-i İkrar-ı Hakikat veyahut A 'dem-i Vukuf”, *Teârûf-i Müslimîn*, c. 2, sayı: 32, 1911, s. 122-123.

görür. O, pedagoji eğitimi alan bir annenin yirminci asır medeniyetine muvafık bir surette çocuklar yetiştireceğinden emindir. Ayrıca Emine Semiye'nin aksine o; pedagoji ilminin şark medeniyetinde zaten mevcut olduğunu, bundan dolayı da ecnebi lisanlarına müracaat etmeye lüzum olmadığı kanaatindedir.¹⁸⁸

Sâmizade Süreyya, bu topraklarda ecnebi okulların açılmasını Emine Semiye'nin eksiliğin ikmali olarak değerlendirmesini safdilane bir tutum olarak görür. Ona göre ecnebilerin İslâm topraklarına kadar gelişi belli sebeplere mebnidir. Evlad-ı İslâmı ecnebi mabetlerine götürüp bazı dinsel merasimlerini tertip etmeye mecbur kılması da niyetlerinin apaçık göstergesidir.¹⁸⁹ Burada Sâmizade Süreyya, Batı menşeli tüm imkanlara karşı mesafeli ve temkinli bir tutum sergiler. O, kadının eğitimi noktasında Avrupa'nın benimsediği yolu taktir etse de milli ve dini değerlerin korunması taraftarıdır. İlmin ve bilimin mutlak kaynağının Batı olmadığı fikrini çekinmeden dile getirir. Ona göre kıymetli olan şarkın kendi birikimine vakıf olmak ve kaynakları kendi milli ve dini havuzunda aramaktır. Bu nedenle de onu sentezci olarak adlandırmamızın yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

2.3.2. Sibiryalı Âişe ve Mamure Hamidullah

Teârûf-i Müslimîn yazarlarından Sibiryalı Âişe de İslâm kadınlarının terakkisini sağlayacak sistem ve kaynağı yine İslâm topraklarında aramaktadır. O, dergiye gönderdiği *Osmanlı İslâm Hemşirelerimize* başlıklı yazısında Rusya topraklarında yaşayan Müslüman kadınlara hamilik etmesi için Osmanlı-İslâm kadınlara çağrıda bulunur. Sibiryalı Âişe, Rusya'daki Müslüman kadınların kendilerini tanımlarken Türklük namını tercih ettiklerini ve İslâm sancağını taşıyan Osmanlı topraklarına gönülden bağlı olduklarını ifade eder. O, bu fikirler etrafında ittifak edilirse sorunların çözüleceği ve mesafelerin buna engel olamayacağı kanaatindedir.¹⁹⁰

İslâm topraklarını güçlendirecek nesli yetiştirecek kadınların cesaret ve özgüvenin timsali olan 'arslanlar doğurmak' yerine çekimserlik ve korkaklığın timsali

¹⁸⁸ A.y.

¹⁸⁹ A.y.

¹⁹⁰ Sibiryalı Âişe, "Osmanlı İslâm Hemşirelerime", *Teârûf-i Müslimîn*, c. 1, sayı:4, 1910, s. 20-21.

olan ‘tavşanlar doğurduğunu’ ve bu durumdan ötürü koca bir milletin izmihlalinin sebebinin kadınlar olduğunu ifade eder. Ona göre arslan yürekli Türk evlatları yetiştirmek için kadınların kendi ruhlarını terbiye etmeleri gerekir ve bu uğurda Osmanlı kadınlarının yardımı şarttır:

“Ana sevdiği yavruya ettiği tesirini burada uzun uzadıya anlatmaya hacet yoktur. Erbab-ı fen tarafından ispat olunmuş bir meseledir. O halde koca bir milletin yegâne sebep-i helaki ve izmihlali biziz. Evet kadınlardır. Binaenaleyh evvela bizlerin halimizi ıslah etmeli. Ve bizlerin ruhlarımızı terbiye ederek damarlarımızı arslan Türk kanıyla doldurmalı ki bu kanı mesh eden ve emen evlatlar da bir Türk olarak, arslan olarak yetişsin kendi hukuklarını hayatiyet ve vakarlarını muhafaza uğrunda ecdadlarının ahfadları olduğunu âleme tanıtsınlar. Acaba bu ne suretle mümkün olabilir? İşte pek çok vakitten beri: pederlerimin verdiği âli terbiye sayesinde kendimin kim olduğumu anlayabildiğim bir zamandan beri beni pek çok düşündüren biri de burasıdır. Zannıma kalırsa bu hususta düşünmek, düşünmek hissinden külliye mahrum bulunan Rusyalı İslâm kadınlardan ziyade onlara nispetle maarif ve terakkice bir mevki-i bülendi ihraz eden büyük rehberlerimiz olan Osmanlı hanımlarının uhdesine terettüp eden bir vazife-i mukaddesdir.”¹⁹¹

Kadının bir milletin ilerlemesi ve gelişmesi için ifade ettiği öneme dikkat çeken yazara katılarak ifade etmek isteriz ki; kadın nesli yetiştirir ve o nesil de annesinden aldığı eğitim ile o milleti zamanının ilerisine taşıyabilir. Bunun için öncelikli olarak kadının kendini geliştirmesi gereklidir. Yazar da bu durumu dergideki yazılarına taşımış ve kadınları uyandırmak ve hakiki bir ilim almalarını sağlamak adına yeni yeni teklifler sunarak konuyu incelikleriyle beraber değerlendirmiştir.

Osmanlı’daki Müslüman kadınları maarif anlamında yetersiz bulan Emine Semiye’nin makalesine eleştirilerini sunan Sibiryalı Âişe bu durumu İslâm Ana Mektebi fikri için bir engel olarak görmez. Eksiklikleri gidermek için hep bir elden çalışmayı önerir. Müslüman kadınların eğitim görmek maksadıyla ecnebi okullarını tercih etmesini ve bu okullara gidilmesinin teşvik edilmesini de eleştirmektedir. Emine Semiye’nin aksine Sibiryalı Âişe Müslüman kadınların eğitim problemini yine Müslüman kadınların çözmesi gerektiğini düşünür:

¹⁹¹ Sibiryalı Âişe, “Osmanlı İslâm Hemşirelerime”, s. 21.

“Eğer maksad yalnız iktisab-ı maarif ise üç yüz milyon millet-i İslâmiyyetin merkezi olan makam-ı hilafetin maarif nezareti İslâmiyet terbiyesiyle terbiye edecek, fûnunca intizamca Amerikan mekteplerine rekabet edecek derecede mükemmel ana mektepleri tesis etmekten aciz miyiz? Eğer öyleyse İstikbalde İslâmlara hep birlik edecek evlad-ı milleti nasıl yetiştirebilir? Elbette siz de teslim edersiniz ki hemşirem, frenkleşen bir validenin kucağında büyüyen bir evlad hiçbir vakit İslâmlara rehber olamaz.”¹⁹²

Kadının eğitimi konusu tartışılırken eğitimin müfredatına ve bu eğitimi verecek kişilerin niteliği hakkında da fikirlerini beyan eden yazara göre milli ve dini duyguların ön planda tutulduğu bir program önerir. Sibiryalı Âişe’ye göre İslâm milletini yüceltecek nesli yetiştiren annelere (kadınlara) rehberlik edecek kişiler de aynı milli ve dini duyguları taşımalıdır. Yazara göre bu toprakların insanlarına aynı milli ve dini değerlere sahip kişilerin rehberlik etmesi, bu değerlerin aktarıldığı bir müfredatın benimsenmesi ve bu müfredatla yetişen bir neslin varlığı toplumu kurtaracak yegâne reçetedir. Zira kendi milli ve dini değerlerine yabancılaşan bir annenin eğitimiyle büyüyen bir neslin hiçbir zaman Müslümanlara rehber olamayacağını ifade eder.

İslâm Ana Mekteplerinin tesisini öncelikli olarak kadınların önemsemesi gerektiğini düşünen Sibiryalı Âişe; savaş zamanında küpelerini çıkartıp veren kadınların şimdi bu kurumların tesisi için de aynı hassasiyetle davranması gerekli görür. Bu bilinçle çalışılmadığı takdirde ecnebi okullarına verdikleri Müslüman kızlarının frenkleştiğini görünce kalplerinde duydukları hüznün anlamsız olduğunu düşünür. Ona göre; kadının eğitimi meselesi konuşulurken merkeze İslâm öğretileri alınmalıdır ve sistem bu merkez etrafında oluşturulmalıdır.¹⁹³

Sibiryalı Âişe, Batının eğitim noktasında kat ettiği mesafeyi ve ilerleyişini taktir etmekle beraber Müslümanlar için bu eğitim tarzının faydasız olduğunu öne sürer. Batının eğitim modeline uyan Müslüman kızların İslâm dinine hizmet etmelerini ve kadınlar için İslâmî eğitim modeli geliştirmeleri gerektiğini ifade eder.¹⁹⁴ Sibiryalı

¹⁹² Sibiryalı Âişe, “Büyük Hemşirem Emine Semiye Hanım Efendi Hazretlerine”, *Teârûf-i Müslimîn*, c. 1, sayı: 9, 1910, s. 147.

¹⁹³ A.y.

¹⁹⁴ A.y.

Âiše kadınlara bakış noktasında çağının ilerisinde olan bir yazardır. O milli ve dini değerlerin bir milleti kurtaracak önemli bir reçete olduğunun farkındayken bunu topluma nüksettirecek kişilerin de kadınlar olduğunu ifade ederek meseleleri çözüme en yakın noktada ele almıştır. Kendisini konumlandığı milli-dini değerleri merkeze aldığı nokta itibariyle Batıcı yazarların zümresinden ayrılırken; kadını sınırlı bir çerçeve içinde değerlendiren geleneksel yazarlardan da ayrılmıştır. Sibiryalı Âiše'yi kadını konumlandığı yer, eğitiminin önemi noktasında gösterdiği hassasiyet ve milli-dini değerlere yaptığı vurgusu sebebiyle sentezci düşünürler zümresinde değerlendirdik.

Teârûf-i Müslimîn'in bir başka yazarı olan Mamure Hamidullah, Sibiryalı Âiše'nin o dönemin siyasi-sosyal atmosferini eleştiren tavrına karşın daha olumlayıcı bir bakış açısına sahiptir. Meşrutiyetle beraber yaşanan gelişmeleri taktirle karşılar ve İslâm'ın yavaş yavaş intibaha yüz tuttuğunu; kadının eğitim meselesini konuşmanın da bu gelişmelerin en önemli işareti olduğunu aktarır. O, Rusya'daki Müslümanların kadınlar ve erkekler için açtığı mekteplere dikkat çeker; Sibiryalı Âiše'nin önerilerini bu eğitim kurumlarının dikkate alacağını belirtir.¹⁹⁵

Mamure, Buhara emiri Abdülehad Han'ın İslâm'a hizmet adına cami açmak için maddi desteklerde bulunmaktan çekinmediği gibi İslâm Ana Mektebi fikrini de her açıdan destekleyeceğini düşünür. O, Müslüman kadınlara için eğitim desteğinin İslâm'a ve Müslümanlara verilecek önemli bir katkı olarak değerlendirir. Rusya'daki Müslüman kadınların her türlü desteği göstereceğinden de emin olan Mamure Hamidullah, Osmanlı'daki Müslüman kadınların da aynı özveriyi sergilemesi gerektiğini savunur. Ona göre Osmanlı kadınlarından beklentinin daha yüksek olması gerekir. Zira o, Osmanlı sancağının İslâm adına temsil ettiği anlamın farkındadır ve bu temsiliyet gücünü Osmanlı kadınlarının da kullanması gerektiğini ifade eder. Otuz üç yıllık istibdatın son bulmasıyla beraber Osmanlı kadınlarının İslâm Ana Mektebi için gerekli zemini oluşturacak imkana sahip olduğuna dikkat çeker:

¹⁹⁵ Mamure Hamidullah, "Dersaadet İslâm Ana Mektebi", **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 10, 1910, s. 158-159.

“Şimdilik Osmanlı kadınlarının uhdesine tertib eden bir şey varsa o da ortaya atılan bu fikr-i mühimmenin husul-pezir olması için zeminler hazırlamaya başlamak ve ne suretle meydana getirmek için çareler tevessül etmektir. Artık otuz üç senelik inkaz-ı istibdadı tathîre uğramakla beraber gün be gün bir takım harici ve dahili siyaset-i hissiye gavailine mâruz olan makam-ı hilafeti biraz rahat bırakarak kendi yükümüzü kendimiz tahammül etmeliyiz. Kendi faidemiz için olan şeyleri kendi gücümüz ve kendi kuvvetimizle istihsale uğraşmalıyız. Bu hususta muktedâ-bihimiz olan siz Osmanlı hanımlarının bize peşrev olmasını bütün kalbimizle ümid ediyoruz.”¹⁹⁶

Mamure Hamidullah İstanbul’un çevresindeki şehirleri mahalle mahalle sokak sokak gezdiğini ve İnas Mekteplerine dair gözlemlerde bulunduğunu ifade eder. Bilhassa Bursa İnas mektebine dair gözlemlerini aktarır ve burada kızlara verilen eğitimin içeriğine dair eleştirilerde bulunur. Kur’ân-ı Kerîm’i hatim eden kızların ilmihal gibi birçok ilimden habersiz olduğunu, ahlâksızlığa düşmemeleri için okuma-yazma öğretilmediğini şaşkınlıkla dile getirir. Bu durumların ıslahı için çalışmak gerektiğini vurgular. Emine Semiye gibi önemli kimselerin masalarının başlarından kalkarak bizzat gözlemlerde bulunmaları tavsiyesinde bulunur.¹⁹⁷ Gezip görmeden yapılan değerlendirmelerin gerçeklikten uzak olduğunu ifade etmeye çalışan yazar bu bağlamda sunulmaya çalışılan çözümlerinde yetersiz olduğuna işaret eder.

Teârûf-i Müslimîn dergisinde tartışmalar kadınlar için verilecek eğitim, bu eğitim metotları üzerine derinleşir. Emine Semiye gibi farklı seslerin de yer aldığı derginin genel tutumu kadınların eğitim hayatına dahil olması yönündedir. Gelenekselci, Batıcı ve sentezci yaklaşımlarda kadının eğitimi konusunda ve konumunun belirginleşmesi hususunda yaklaşık olarak bir ittifak görünse de eğitimin metodoloji, eğitim kurumlarının yapısı ve kadının sosyalleşmesi konularında ise farklılıkları görünmektedir.

Burada zikrettiğimiz; Sibiryalı Aîşe, Mamure, Sâmizade Süreyya gibi yazarlar sentezci olarak konumlandırırmamız onların toplumsal hayatta kadın hakkındaki tutumları dolayısıyla isabetli olduğu daha net ortaya konmuş olunmalıdır. Rusya’da süren cedîd ve kâdim tartışmalarında daha çok cedîd çizgisinde yer alan bu yazarlar

¹⁹⁶ Mamure Hamidullah, “Dersaadet İslâm Ana Mektepi”, s. 160.

¹⁹⁷ Mamure Hamidullah, “Anadolu Kadınları”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 28, 1911, s. 59-62.

kadın meselesini dönemin sunduğu imkanlarla yeniden yorumlamışlardır. Kadının eğitimi konusundaki önerileri *yerli-milli* bir model çerçevesinde şekillenir. Her ne kadar Batıdaki gelişmeleri taktir ve takip etseler de bu eğitim modelinin Müslümanlar için bir anlam ifade etmediği görüşündedirler. Sentezci diye ifade ettiğimiz yazarlar kadının terakkisi için gerekli olan unsurları yine kendi öz değer, kültür ve anlam örgüsü içinde ararlar. Bu da onları çözüme en yakın noktaya götürür. Bilhassa yabancı öğretmen meselesinde geliştirdikleri basiretli tutum, neslin emanet edildiği eğitimciye verilen ehemmiyeti ve o eğitimcinin etkisini dikkate aldıklarını gösterir. Rusya Müslüman Türklerinin bu anlamda daha duyarlı olduklarını söylemek gerekir. Kendi toplumlarında Rus öğretmenlerin Müslüman çocukların düşünce dünyalarına etkilerini müşahade etmeleri ve Pan-Slavistlerin okullarda kendi ülkülerini yaydıklarını görmeleri bu insanları daha duyarlı kılmıştır. Daha öz bir biçimde ifade edecek olursak yukarıda Sâmizade Süreyya'nın cümlelerini yeniden yazalım: “(...) *çocuğu daha kendi lisanını öğrenmeden talim ve terbiye-i milliyesi hakkında bir fikir hasıl etmeden daha açıkcası; karayı beyazdan seçecek bir kuvve-i temyiziyeye malik olmadan mekatib-i ecnebiyyede tahsil mesaide olan evlad-ı vatan için aynı cinayet ve denâettir değil mi?*”

Üçüncü bölümde ise Teârûf-i Müslimîn dergisindeki Pan-İslâmizm, Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm yaklaşımları üzerinde duracağız. Teârûf-i Müslimîn yazarlarının sahip olduğu sentezci tutumu Pan hareketleri bağlamında değerlendireceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEÂRÜF-İ MÜSLİMİN DERGİSİNDE PAN-İSLÂMİZM (İTTİHAD-I İSLÂM), PAN-TURANİZM VE PAN-TÜRKİZM FİKİRLERİNİN SENTEZİ

Bu başlık altında Pan-İslâmizm, Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm fikirlerinin Osmanlı entelektüel hayatında ele alınış biçimi aktarılacak Pan hareketlerinin ortaya çıkışı üzerinde durulacak ve bu fikirlerin ortaya çıktığı zeminden kısaca bahsedilecektir. Daha sonra bu fikirlerin sentezini savunan Teârûf-i Müslîmin dergisindeki makaleler ele alınacaktır.

3.1. Panist Fikirlerin Arka Planı

Sanayi devriminin ardından küresel bazda yaygınlık kazanan milliyetçi reflexler geniş bir etki oluşturmuş; devletler bu etkiyi lehlerine çevirecek yöntem arayışlarına girmişlerdir. İlk önce kültürel alanda başlayan faaliyetler zamanla tarih oluşturma, dil faaliyetleri ve bağımsızlık mücadelesi gibi kapsamlı bir harekete dönüşmüştür.

Panist fikirler Almanlarda Pan-Cermenizm; Ruslarda Pan-Slavizm; Türklerde Pan-Türkizm gibi akımlar vasıtasıyla toplumların etkileşimiyle yayılarak ivme kazanmıştır. Bu hareketlerin, ilk olarak Fransız İhtilalinin ve daha sonra Alman romantizminin Balkan milletlerine etkisi ile doğduğunu söyleyebiliriz.¹⁹⁸

Sanayi devrimiyle din ve dini kurumların gücü zayıflamış, ortaya çıkan boşluğu dolduracak manevi bir güç arayışının yaşandığı dönemde milli birlik vurgusu toplumları bir araya getirebilecek bir araç olarak düşünülmüştü. Din gücünü yitiriyor olsa bile toplum içinde hala güçlü bir anlam örgüsü ifade ettiğinden dolayı yer yer milli birlik vurgusu ile dini değerler birbirini tamamlayıcı şekilde kullanılıyordu. Din, ırk temelli hareketlerin moral gücünü oluşturuyordu. Fakat bu eklektik çabalara rağmen milliyetçi hareketler seküler bir yapıdadır ve dini kutsallar ile hareket etmekten uzaktır diyebiliriz. Tam bir ayırım yapılamasa da milliyetçilik; kavmiyetçi bir reflekse dönüştüğü oranda İslâm dininden uzaklaşır. Milliyetçiliği yeni bir din olarak değerlendiren Hayes'e atıfla milliyetçilik fikrinin dini düşüncenin yerine oturduğu

¹⁹⁸ Hans Kohn, **Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği**, çev. Agah Oktay Güner, İstanbul, Kervan Yay., 1983, s. 25-28.

söylenebilir.¹⁹⁹ Hakeza Benedict Anderson da *Hayali Cemaatler*²⁰⁰ kitabında dinsel düşüncenin gerilemesiyle milliyetçi düşüncelerin ivme kazandığını savunur. Birebir dini düşüncenin gerilemesi tek başına milliyetçiliği doğuran bir neden olmasa da toplumları motive eden gücü, devletleri harekete geçiren etkisi, birlik beraberlik noktasındaki güçlü telkinleri, dil-tarih çalışmaları, vatanseverlik vurgusu milliyetçilik fikrini önemli ve tercih edilebilir bir noktaya getirmiştir.

Sanayi devriminden sonra ortaya çıkan milliyetçi söylemlerin ilk yıllarında dini değerlerle barışık olması anlaşılabilir bir durumdur. Bu yakınlık toplum sempatisini kazanmak, söylem gücünü arttırmak açısından gerekli görülmüştür. Fakat devam eden yıllarda fikri temeller oluşmaya başladıkça ayrımlar netleşmiştir. Milliyetçi düşünce; vatanseverlikten uzaklaşıp kendi dışındakilerin varlık alanını yok sayarak tek ırkın kutsallaştırmasına dönüşünce ki buna kavmiyetçilik de diyebiliriz dinden uzaklaşmıştır. Tezimize konu olan Teârûf-i Müslimîn dergisinin de çıktığı yıllar milliyetçilik fikirlerinin doğduğu yıllardır.²⁰¹ Irk temelli söylemlerin ortaya çıktığı ilk yıllarda, derginin yayımlanma hedefi olan dini ve milli birlik sentezi o dönem itibariyle yeni sayılabilecek bir iddia olmakla birlikte zamanla söylem gücünü yitiren bir çabaya dönüştüğü söylenebilir. Bu bölümünün sonunda Teârûf-i Müslimîn dergisi bağlamında geliştirilen Pan-İslamizm, Pan-Türkizm ve Pan-Turanizm sentez çabasını detaylıca inceleyeceğiz. Fakat dergideki yazılardan bağımsız olarak dönemin bütünü genel bir biçimde incelendiğinde ifade etmek gerekir ki Pan-Türkizm; Türklerin birliğini önceleyen formu ve içerdiği Türk birliği iddiasıyla İslâm'ın ilkelerinden uzaklaşmıştır. Kavmiyetçi hatta zaman zaman ırkçı bir boyut kazandığı söylenebilir. Böylece İslâm ve ırkçılık içeren Pan-Türkizm birbirini dışlayan iki öge haline gelmiştir. Pan-Türkizm Türkiye Cumhuriyeti'nde laiklik tohumlarını oluştururken din ve devlet ayrımını önceleme de yine aynı bağlamda değerlendirilebilir.

¹⁹⁹ Hayes aynı zamanda “milliyetçilik dininin” diğer dinlere karşı hoşgörüsüz olduğunu ifade eder. Carlton J. H. Hayes, **Milliyetçilik: Din**, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul, İz Yay., 1995, s. 246.

²⁰⁰ Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler**, çev. İskender Savaşır, İstanbul, İletişim yayınları, 1995, s. 25-26.

²⁰¹ Bu dönemlendirme için detaylıca bkz. Umut Özkırımlı, **Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış**, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2008, s. 33-80.

Pan hareketleri, entelektüel faaliyetlerin yanı sıra ortaya koyduğu tezler ile politik bir boyut da kazanmıştır.²⁰² Siyasi destek ve politik güç kazanan söylemlerin neticesinde devletler baskıcı yöntemler benimsemiş ve bünyesindeki azınlıklara eşit hak ve hürriyet tanımadığı için azınlıklar da kendi milli birlik söylemlerini oluşturmaya yönelmiştir. Hakeza Pan-Slavizm düşüncesinin baskısı altında yaşayan Müslüman-Türkler bu baskının nihayetinde Pan-Turanizm, Pan-İslâmizm gibi söylemlerin gücüne sığınmıştır. Özellikle Rus-Japon (1904-1905) savaşında Rusya'nın yenilgisi Müslüman Türklere umut olmuş ve özgürlük-eşitlik taleplerini daha yüksek sesle dile getirmeye başlamışlardır.²⁰³

Bu açıdan değerlendirdiğimizde milliyetçi refleksler ortaya çıkmaya başladığında dinle barışık ilerleseler de zamanla bu iki düşünce arasında mesafe açılmış ve bünyesinde barındırdığı azınlık gruplara uyguladığı baskı neticesinde azınlıklar da kendi milli birlik söylemlerini oluşturmaya çalışmıştır. Küresel bazda devam eden güç mücadeleleri devletleri radikal kararlar almaya itmiş; nihayetinde milliyetçi söylemler politik bir güç savaşına dönüşmüştür, nitekim inanç farklılıklarının bir kenara bırakılarak millet üzerinden devletlerin yakınlaştıklarına da şahit olunmaktadır, nitekim:

“Rusya'nın Macaristan ve Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Slav azınlıklarla ilgili niyetlerinin vermiş olduğu tehlike, Macarlarla Osmanlıların yakınlaşmalarına sebep olmuştu. Aynı ırka mensup olmanın şuuru, onlara duygusal özellikler kazandırmış ve siyasi ilişkileri kuvvetlendirmiştir. 1870 Balkan buhranı sırasında ilişkiler en yüksek noktaya ulaşmış ve basın bunları halka geniş ölçüde duyurarak bunların Osmanlılar ve Macarlar için ne kadar önemli olduğunu ısrarla belirtmiştir.”²⁰⁴

David Kushner'den aktardığımız şekliyle artık milli birlik fikri toplumları ayakta tutan ve mücadele azmi aşılayan bir noktaya gelmiştir. Devletler bu gaye ile ittifak

²⁰² Hans Kohn, **Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği**, s. 19-21.

²⁰³ Jacob Landau, **Pan-İslâm Politikaları İdeoloji ve Örgütlenme**, çev. Nigar Bulut, İstanbul, Anka Yayıncılık, 2001, s.180.

²⁰⁴ David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu 1876-1908**, çev. Şevket Serdar Türet, Rekin Ertem, Fahri Erdem, İstanbul, Kesit Yayınları, 2009, s. 93-94.

kuruyor ve yine bu milli duyguların teşvikiyle yayılmacı bir politika izlemeye başlıyorlardı. Peyami Safa Türk milliyetçiliğinin de böyle bir atmosferde doğduğunu söylerken esasında altını çizmeye çalıştığımız noktayı netleştirir:

“Osmanlı Türk milliyetçiliğini uyandıran da Balkan felaketi olmuştu. Bu zilletin verdiği küçülme duygusunu telafi etmek için Türk tarihinin bütün şereflerine sarılmış, istikbale ümitle bakan bir Türklük şuurunun fişkırması lazım geldi; nasıl ki mütareke zilletleri de Kemalist milliyetçiliği doğuran felakettir.”²⁰⁵

Görüldüğü üzere milli söylemler küçük toplulukların benimsediği milliyetçi refleksler neticesinde bir domino etkisi oluşturmuş, devletler toplumu bir arada tutacak yönlendirici politik söylemler benimsemiştir. Bunun milliyetçi söylemin başarısı olarak görmek mümkündür.

Yukarıdan itibaren görüldüğü üzere panist hareketlerin toplumlarda bir uyanış ve yeni bir bilinç serüvenini içerdigi anlaşıyor. Bu bilinçlenme serüveninde; irili ufaklı neredeyse tüm milletler, kardeşlik (*uhuvvet*) vurgusu, ortak dil, tarih hatırlatmaları, birleşme (*ittihat*) gibi unsurları kullanarak güçlü bir tarihi arka plan oluşturma gayreti içine girmişlerdir. Bu ortak emeller Pan hareketlerinin temel karakterini oluşturur.

Buradan itibaren ise kısaca Pan-İslâmizm, Pan-Turanizm, Pan-Türkizm, Pan-Slavizm fikirlerini değerlendirdikten sonra, en son bölümümüzü ise Teârûf-i Müslîmin dergisindeki sentez fikrine ayıracağız.

3.1.1. Osmanlı ve Rusya Müslüman Türk Aydınlar Arasında Panist Fikirlerin Yansıması

Son dönem Osmanlı’da imparatorluğu kurtaracak reçeteler aranıyordu. Aydınlar basın yayın faaliyetleri aracılığı ile bu çözüm önerilerini halka ulaştırma gayreti içindelerdi. Bu faaliyetlerin dört ana hat üzerinden ilerlediğini söyleyebiliriz. Bunlardan en erken neşet edip sönümlenen ve en kapsayıcısı olanı Osmanlıcılık fikri olmakla birlikte; İslâmcılık, Türkcülük son olarak Batıcılıktır. Bu akımlar kendi

²⁰⁵ Peyami Safa, **Türk İnkılabına Bakışlar**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2013, s. 195.

içlerinde bazı ayrımlar yaşıyor veya bu ana akım fikirler birleştirilerek bir söylem oluşturulmaya çalışılıyordu. Nihayetinde bu akımların her biri modern düşünce ve hareketlerin yansımasıydı.

Biz bu başlık altında Pan-İslâmizm (ittihad-ı İslâm) ve Pan-Turanizm'den Pan-Türkizm'e dönüşen Türkçülük anlayışına yoğunlaşacağız. Osmanlı aydınları zümresinde Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm fikirleri arasında yapılan ayrıma ve bu fikirlerin arasındaki yolculuğa kısaca değineceğiz.

3.1.1.1. İslamcıların Birlik İdeali: Pan-İslâmizm (İttihad-ı İslâm):

Batı literatüründe Pan-İslâmizm olarak kavramsallaştırılan İttihad-ı İslâm fikrini incelerken bir dönemlendirme yapacak olursak, düşüncenin seyrini ve ortaya çıktığı temelleri daha net anlamış olacağız. Bu noktada İsmail Kara'nın yaptığı tasnif bizlere katkı sağlayacaktır: “1.İttihad-ı İslâm Politikaları Dönemi (1870-1908) 2. İslâmcılık Dönemi (1908-1918 veya 3 Mart 1924) ...”²⁰⁶ İlk dönem Osmanlıcılık faaliyetleri devlet eliyle milliyetçi reflekslere karşı bir reaksiyon olarak kendini gösterdi. Osmanlıcılık fikrinin iflası ile II. Abdülhamid'in Pan-İslâmizm söylemini otoritesini korumak ve yönetilebilir bir tebaa oluşturabilmek maksadıyla benimsediği söylenebilir. Nitekim o, Pan-İslâmizm idealini; coğrafi, idari, ekonomik ve dilsel farklılıkları içinde eritebilecek bir pota ve Batıya karşı güçlü bir ittifak hattı olarak görüyordu. Bu anlamda Kemal Karpat'ın değerlendirmesi de bu iddiayı destekler niteliktedir: “Sultan Abdülhamid, İslâmcılığı Osmanlı Devlet'i sınırları içinde yaşayan Müslümanlar arasında siyasî bir birlik ve dayanışma kurmak için bir vasıta olarak kullanmıştır.”²⁰⁷ Abdülhamid'in siyasî bir amaç olarak benimsediği İslâmcılık fikri devlet eliyle güçlenirken, aydın kesimin benimsediği İslâmcılık düşüncesi kendini gösteremiyordu. Bir devlet politikası olarak benimsenen İslâmcılık fikrinden farklı

²⁰⁶ İsmail Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi**, (ed. İsmail Kara, Asım Öz), İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013, s. 23-39. Dönemlendirme şu şekilde devam ediyor: “3. Muhafazakârlık-Milliyetçilik Dönemi (1924-1944 veya 1960), 4. Radikal ve Entelektüel İslâmcılık Dönemi (1960-1980), 5. Uyum ve Entegrasyon Dönemi (1980 sonrası).”

²⁰⁷ Kemal Karpat, “Pan-İslâmizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, İstanbul, sayı: 48, 1987, s. 35.

olarak aydın kesimin benimsediği İslâmcılık düşüncesi Abdülhamid'in tahttan inişinin ardından basın yayın faaliyetlerine yansdı. O dönem İslâmcı yazarlar Abdülhamid'in politikalarını sert bir dille eleştirir.

“(…) diyelim ki İslâmcı olarak bildiğimiz ilmiye yahut tarikat mensubu zevatın nasıl olup da Sultan Abdülhamid karşıtı ve İttihat ve Terakki sempatizanı, mensubu olduğu meselesi zor anlaşılır bir mesele olarak ortada kalmaktadır. Ama vakıa budur ve bunun dönem içinde anlaşılması hiç de zor olmayan bir mantığı vardır. Mehmet Akif, Bediüzzaman Said Nursi, Mustafa Sabri Efendi, Said Halim Paşa, Manastırlı İsmail Hakkı, İskilipli Atıf Efendi gibi aklımıza gelecek onlarca isim böyledir.”²⁰⁸

Nitekim Tearüf-i Müslimin'de de daha sonra eleştirel yazılar kaleme alınmıştır. Abdürreşid İbrahim, Abdülhamid dönemini şu şekilde betimler:

“Hususan şu son yüz sene zarfında Avrupa siyasiyyunu Osmanlılara karşı çok büyük yaralar açmışlardır. Fakat bu yaralar eskiden arada sırada kılıç ile tedavi olunurmuş, bazen de hemen cerâhatin ağzı kapanır gibi de olurmuş, ne zaman ki Abdülhamid eyyamında ehl-i İslâm'ın salahı elinden alındı. Bütün esliha-yı nâriyyeden mahzun edildi askerlik namına yalnız bir Cuma selamlığına gidip gelme âdeti kalarak umûmen tâlimat-ı askeriye son derece de tedenni etti ise, Avrupa siyasiyyunu körüğü daha sık sık basmaya başladılar. Her iki üç senede bir fitne ikâzına muvaffak oldular. (...) Bundan iki sene mukaddem devr-i istibdat hitam verildiyse de onun açmış olduğu yaralara az bir zamanda hitam verilemez, ne çare hükümet-i cedide dahi bir vakte kadar eski siyaseti takip etmeye mecburdur.”²⁰⁹

Abdürreşid İbrahim Abdülhamid yönetimini askeri anlamdaki politikaları sebebiyle eleştirir. Meşrutiyet yanlısı olan Abdürreşid İbrahim; Abdülhamid devrinde istibdat sonucu verilen zararların kısa bir sürede düzeltilemeyeceğini ifade eder. Bu anlamda İslâmcılık politikasını benimseyen Abdülhamid ile İslâmcılık fikrini savunan düşünürleri ayırmak gerektiği ortaya çıkmış oldu.

²⁰⁸ İsmail Kara, “Üç Devir Üç Hamdi Efendi”, **Diyanet İlmi Dergi**, c. 51, sayı:3, 2015, s. 13-14.

²⁰⁹ Abdürreşid, İbrahim, “Baykotajlar”, s. 108.

İsmail Kara'nın tasnifindeki ikinci dönem II. Meşrutiyet yıllarına tekabül eder ve bu dönemde İslâmcılık cereyanı daha birleştirici bir fikir akımı haline gelmiştir. İslâmcılık fikriyle sunulan çözümler; bu basın yayın faaliyetlerinin oluşturduğu hür ortam ile gündem edilmiş ve siyasi atmosferin hızlı değişimleri ile üretken bir havzada oluşmuştur.

İsmail Kara'nın değerlendirmesine katılarak ifade edecek olursak İslâm dünyasında İslâmcılık; ittihad-ı İslâm (çoğunlukla Pan-İslâmizm), tecdid, ıslah, ihya, 'İslâm birliği'nin karşılığı olarak kullanılır.²¹⁰ İsmail Kara, İslâmcılık hakkında tatmin edici bir tarif ortaya koymaktadır:

“İslâmcılık XIX-XX. Yüzyılda, İslâmı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) “yeniden” hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını Batı sömürüsünden, zâlim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir.”

Bu açıdan değerlendirildiğinde İslâmcılık fikri o dönem, birlik ve beraberlik arayışında birleştirici bir ideoloji olarak öne çıkmıştır. Hem Osmanlı topraklarında hem Müslümanların yaşadığı birçok coğrafyada bu düşünce, ittihat düşüncesini beslemiştir. Baskı ve zulüm altındaki topraklardan Osmanlı topraklarına gelen Müslümanlar kendilerine bu fikir çerçevesinde bir yer bulmuş ve basın yayın faaliyetlerine katılmışlardır. Bu anlamda İslâmcı düşünürlerin üç reçetesi olduğunu söyleyebiliriz; ilki Batı'nın baskılarına karşı anti-emperyalist bir cephe oluşturma ideali; ikincisi, ırk temelli birlik fikrinin aksine dini birlik (İttihad-ı İslâm) ideali ve son olarak yenilenme ve sorunlara çağın gereklerine uygun cevap üretebilme fikridir. “Yenilenme” kavramı Müslüman toplumlar arasında farklı arayışlara tekabül etse de genel olarak aynı kaygıyı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Farzımuhal; Rusya kökenli Müslüman aydınlar arasında “cedîd” kavramı ile ifade edilen “yenilenme” fikri,

²¹⁰ İsmail Kara, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi 1**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017, s. 17.

Osmanlı aydınları arasında “ıslah-ihya” kavramlarına tekabül eder. Bu reçeteler çerçevesinde İslâm’a ve dolayısıyla Müslümanlara varlık alanı oluşturma ve bu temelde siyasi bir söylem geliştirme çabası mevcuttur. Kemal Karpat’ın ifadesi ile “İslâmiyet bir din olduğu kadar, bir kültür, medeniyet ve içtimaî nizam ve yaşayış şeklidir.”²¹¹ Nihayetinde farklı coğrafyalardaki Müslüman toplulukların farklı kavramlarla benzer bir çabaya hizmet etmeleri, İslâmiyet’in sadece bir inanç unsuru değil aynı zaman insan yapıp etmelerinin tümünü kuşatan bir “hayat tarzı” olmasından kaynaklanır.

Her ne kadar İslâm’ı bir bütün olarak değerlendirseler de Osmanlı aydınları arasında İslâmcılık ve Türkçülük fikirlerinin bir arada bulunması bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İslâm’da kavmiyetçiliğin yasaklandığını ifade eden yazarlar, İslâm düşüncesinin savunulduğu havzada kavmiyetçiliğe yer verilemeyeceğinin altını çizerek. Dönemin önemli fikir adamlarından Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi’nin konuyla ilgili iddialarına bu bağlamda yer vermek uygun olacaktır:

“Din-i İslâm bu mühim esası gayet metin bir sûrette vaz’ettikten sonra bunu ilelebet muhafaza edecek esbâbı da ihzar etmiştir. Bu **dinde** zekâtın, teavün ve tenâsurun farziyet ve meşrûiyeti adâvet ve husumetin, gıybet ve bühtan ve yalanın, nifak ve şikâkın, tefrika, fitne ve fesadın, **iddiâ-yı kavmiyet ve cinsiyetin** şedîden memnûiyeti hep uhuvvet-i İslâmiyeyi ilelebet muhafaza edecek esbâb cümlesindendir.

.....

Keza bir millet adâvetten, husumetten, gıybetten, bühtandan, yalandan, nifak ve şikâktan, tefrika, fitne ve fesaddan, **iddiâ-yı cinsiyet ve kavmiyetten** şiddetle menedilmezse o **millet** arasında uhuvvetten eser bulunamaz. Ve binâenaleyh öyle bir **milletin** yaşaması da kâbil olmaz.”²¹²

Yukarıda Musâ Kâzım Efendi’nden yaptığımız alıntıdaki vurgular kavramsal dönüşüme işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir. Kadîm dönemden meşrutiyet yıllarına kadar *millet*, *din-mezheb* anlamına gelen Kur’ânî bir kavram olmakla beraber, 1900’lü yıllardan itibaren Batı’da gelişen *nation* kavramına mukabil kullanılmaya

²¹¹ Kemal Karpat, “Pan-İslâmizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi”, s. 29.

²¹² Musa Kâzım, “İslâm ve Terakki 3”, **İslâm Mecmuası**, sayı: 3, 1914, s. 75-76.

başlanmıştır. Artık bu kavram; ırk, unsur, kavmiyet, cins-cinsiyet, milliyetçilik gibi anlam içeriklerini muhteva edecek bir dönüşüm yaşamıştır.²¹³ Niyazi Berkes millet kavramının dönüşümüne işarete ederek İslamcı düşünürlerin Türk milleti terkibine kızdıklarını yalnızca İslam milleti ya da ümmeti olabileceğini düşündüklerini aktarırken millet kavramının eski dinsel anlamını yitirdiğini söyler.²¹⁴ Burada kısaca ırk kavramının ihtiva ettiği anlama bakmak yerinde olacaktır. Irk kavramının kökeni ve Türkçeye geçişi hakkında birçok yaklaşım söz konusudur. Arapça 'da ırk 'kök, bitkinin gövdesi, yaprağın sapı, damar, asıl, irsî özellik, nesep, menşe, ata' gibi anlamlara gelir.²¹⁵ Tatarca'da *ırug* kelimesinden türediği; 'iyi kabile iyi aile' anlamına gelir.²¹⁶ "*Günümüz Türkçe'sinde ise aralarında kan bağı bulunan, aynı soydan gelen büyük insan toplulukları ırk kelimesiyle ifade edilmekle beraber aynı anlamda veya daha az içerikte olmak üzere nesil, nesep, zürriyet, soy, sülâle gibi başka kelimeler de bulunmaktadır.*"²¹⁷ Bu kavramların ise süreç içerisinde İslâm'ın ya da genel olarak dinin anlam örgüsünden uzak, din kardeşliği fikrini zedeleyici yalnızca kendi ırkından olan kişilerle kurulacak bir birlikteliği ifade ettiği söylenebilir. *Nation* kavramına mukabil kavim değil millet kavramının ısrarla kullanılması; ümmet birliği fikrini zedelemiş millet/ırk birliği fikrini güçlendirmiştir. Zira Yusuf Akçura *Üç Tarz-ı Siyaset*'inde sıklıkla *ırk* kavramını kullanır ve bu kavram ile müstakil bir Türk düşüncesi fikrini oluşturmaya çalışır. Georgeon bu yaklaşımını "*İslâm'ın yardımı olmaksızın kendi kendisini tanımlayan etnik bir Türk bütününi ifade etmeye çalışıyordu*"²¹⁸ şeklinde izah eder.

²¹³ "XIX. yüzyılın ikinci yarısına gelinceye kadar millet meselesiyle alakalı tedavülde olan üç temel kavram ve onlar üzerinden tanımlanan cemaat-toplum- "millet" türleri, bunlara göre şekillenmiş mensubiyetler, kimlikler, siyasî ve ictimai birlik arayışları vardı. Bunlar a) Din ekseninde tanımlanan millet (ç. milel), b) Kan bağı, akrabalık-kabile ilişkisi, dil-kültür ekseninde tanımlanan kavim (ç. akvâm) ve c) Irk-kan ekseninde tanımlanan cins (ç. ecnâs). Milletle aynı anlamda kullanılan ümmet (ç. ümem) tamamen ayrı veya şimdi olduğu gibi bütünüyle üst bir kullanıma henüz sahip değil, ırk da tek başına kullanıldığında bağlamı ve öncelikli anlamları bugünden hayli farklıdır." İsmail Kara, **Babanzâde Ahmet Naim-Hayatı Fikirleri Eserleri**, (ed. M. Cüneyt Kaya, İsmail Kara), İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Yayıncılık, 2018, s.192.

²¹⁴ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 408.

²¹⁵ Recep Şentürk, Kadir Canatan, "İrkçilik", **DİA**, İstanbul, c. 19, 1999, s. 124-131.

²¹⁶ Sinan Özbek, **İrkçilik**, İstanbul, Notos Kitap Yay., 2012, s.20-21.

²¹⁷ Recep Şentürk, Kadir Canatan, "İrkçilik", s. 124-131.

²¹⁸ François Georgeon, **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)**, çev. Alev Er, Ankara, Yurt Yayınları Ekim 1996, s. 43.

Türkçü yazarlar millet kavramını kullanarak halk nazarında kabul görececek bir ırk teorisi oluşturmaya çalışıyordu. Fakat İslâmcı yazarların çoğu millet kavramını esas muhtevası uyarınca kullanılıyordu. Musa Kâzım Efendi yukarıdaki alıntısında millet-kavim kavramını iki ayrı manada kullanmıştır. Din-toplum manasına gelen milletin karşısına kavmiyetçiliği koymuş ve eleştirilerini ifade etmiştir. Aynı dönemde Babanzade Ahmet Naim de Musa Kâzım Efendinin düşüncelerine katılarak şu sözleri ilave eder;

“Bizim iddiamız şudur: **İrkçilik** davası -Musa Kâzım Efendi Hazretlerinin de buyurdıkları gibi- şer'an kötülenmiş ve reddedilmiştir. Şerî tabirine göre bir cahiliyet devri davasıdır. İslâm'ın kıvamı ve devamlılığına, **Müslümanların refah ve saadetini en müthiş darbedir.** Özellikle hemen hemen bütün İslâm diyarı küfür diyarına dönüşmüşken buradaki bir avuç Müslümanın “ben Türk'üm, ben Arabım, ben Kürdüm, ben Lazım, ben Çerkez'im” gibi iddia ve sebeplerle birbirlerine karşı olan sevgi ve dostluk bağlarını zerre kadar gevşetmeleri -hele düşmanlarımızın tecavüz ayağı tâ kalpgâhımıza bastığı bir sırada- cinnettir ve **milli asabiyet bayrağını** elinde tutanların aldığı manâca da vatanperverliğe aykırıdır. Din ve iman, akıl ve izan sahasından uzaklaşılsa bile, aldatıcı bir serap olan milli saadet ardında koşan Arnavut kardeşlerimizin başına gelen büyük musibet bize müthiş bir ibret dersidir.”²¹⁹

Burada görüldüğü üzere Babanzade Ahmed Naim kavmiyetçi yaklaşımlara karşı tavrını Nüzhet Sâbit Beyefendiye cevaben yazdığı bu makalede net bir şekilde ifade etmiştir. Aynı zamanda “*İslâm'da Da'va-yı Kavmiyyet*” makalesi de kavmiyetçiliğe karşı duruşunu belli etmesi ve kavramsal değerlendirmeleri açısından önemi haizdir. Ahmet Ağaoğlu, Babanzâde'ye cevaben “*İslâm'da Da'va-yı Milliyet*” makalesini kaleme alarak devrin önemli tartışması olan kavmiyetçiliğe karşı milliyet kavramını yerleştirerek ırkçılık fikrinin etkili bir şekilde teorisyenliğini yapmıştır. Bu makaledeki vurgularını bir sonraki başlıkta değerlendireceğiz.

Ancak birtakım İslâmcı yazarlar ise kavmiyetçiliğe mesafeli bir tutum sergileseler de siyasi ve politik atmosfer gereği kurtuluş adına aranan reçeteleri uygulamak için Türkçülük fikrini işlevsel bir araç olarak düşünmüşlerdir diyebiliriz. Bu fikirleri değerlendirirken amaçları bu söylemin sınırlarını belirleme gayretidir. Türkçülük

²¹⁹Babanzade Ahmet Naim, “Milliyetçilik ve Türkçülük Üzerine”, (ed. İsmail Kara), **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi 1**, s. 331.

fikrini hangi ölçülerde bir anlam ifade ettiğini tanımlamaya çalışırlar. Burada kavmiyetçilik, ırkçılık karşısında katı bir duruş vardır. Bilhassa Rusya’da yaşayan Müslüman düşünürler için Türk-İslâm birliği ideali bu durumun en güzel örneğidir. Rusya’daki Müslüman Türkler arasında İslâm ve Türk birliği fikrini son bölümde işleyeceğiz. Fakat genel anlamda İslâmcı yazarların fikirlerindeki üst çatı İslâm birliği/İslâm ideali veya İslâm kardeşliği olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim öne çıkan düşünürlerden Said Halim Paşa bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

“İslâm’ın ictimaiyat sahasında gördüğü iş, kelimenin en tabi mana ve ruhu ile **müsavat** ve **hürriyet** esası üzerine müstenid bir **halet-i ictimaiye** kurmuş olmasından ibarettir. Bir halet-i ictimaiye ki, sınıf rekabetleri, fırka rekabetleri ebediyyen sürülüp çıkarılmış, hürriyet ve müsavata karşı hiçbir aksülamel yükselmemiş, bunun neticesi olarak teâzud-i beşeriye’yi en sahih ve samimi şekilde tanımış, bu teâzud bir kavimden diğer kavime kol atarak, aralarında o naziri görülmemiş “uhuvvet-i İslâmiye”yi tesis etmiş, dünyanın muhtelif iklimlerinde mütenevvi kıtalarında yaşayan muhtelif **ırklara** mensup dört yüz milyona yakın bütün bir âlemi büyük bir **aile-i İslâmiye** halinde birleştirmiştir.”²²⁰

Said Halim Paşa eşitlik ve özgürlük gibi modern ulus devlet unsurlarına atıfta bulunarak İslâm’ın bunlar üzerinden bir “toplum” inşa ettiğini, sınıf ve siyasi parti rekabetlerini bir kenara bıraktığı, tüm Müslüman topluluklar arasında bu fikirlerin yayılarak “İslâm kardeşliği”ni sağladığını öne sürer. İslâm inancı sayesinde farklı ırkların tek bir aile oluşturabildiğini vurgular. Bu vurgusundan anlıyoruz ki tüm kavmiyetçi yaklaşımların ötesinde İslâm birliği ve ideali temel arzusudur. Teârûf-i Müslimîn gazetesini yazarları da her ne kadar Türk-İslâm sentezine odaklansalar da *İslâm ailesi halinde* birleşme fikrine yaygın olarak yer verirler. Bu bölümün ikinci altbaşlığında Teârûf-i Müslimîn yazarlarının İslamcılık fikrine değineceğiz.

Sonuç olarak Batılı devletlerin siyasi, ekonomik ve sosyal alanlarda İslâm halkları üzerine kurduğu hegemonyanın kırılarak Müslümanların eski ihtişamlı günlerine kavuşmasını sağlayacak reçete, İslâmcılara göre İttihad-ı İslâm’dan başkası değildi.

²²⁰ Said Halim Paşa, “İslâm’da Teşkilat-ı Siyasiyye”, **Sebilürreşad**, c. 20, sayı: 495, 1922, s. 2.

Bu düşüncedeki yazarların Batı kökenli tüm fikir ve yaklaşımlara mesafeli olup **milliyetçilik** söz konusu olduğunda da **kavmiyetçi** çıkışlardan uzak bir tutum sergiledikleri görülmektedir. İslâm dini ve Türklüğün (yahut Araplık, Arnavutluk vs.) birleştirildiği noktalarda da beklenti İslâm bütünlüğünü sağlamaya hizmet etmektir. Bu ise, son bölümde “Teârûf-i Müslimîn Dergisinde Pan-İslâmizm- Pan-Türkizm- Pan-Turanizm Sentezi”nin ne amaçlarla ve ne ölçülerde yapıldığı detaylıca incelenecektir.

Aynı zamanda birçok hususta yenilenmenin gerekliliği üzerinde duran İslâmcı yazarlar, bu meselenin mahiyeti ve kapsamı üzerine derin tartışmalar yürütmüştür. Zira o dönemde milliyetçilik üzerine yürütülen tartışmalar da modern (yeni) meselelerdir. İslâmcı düşünürler ise din rehberliğinde yeni bir yorum geliştirme çabasındalardır.

Bu bölümde kısaca İslâmcı aydınların düşünce dünyasının genel hatlarını belirlemeye çalıştık. Bir sonraki bölümde Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm üzerine mütalaalarımızı aktaracağız.

3.1.1.2. Rusya’dan Osmanlı’ya Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm

Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm kavramları çoğunlukla aynı anlamda kullanılsa da literatürde bu kavramların arasında bir ayrım söz konusudur. Pan-Turanizm daha geniş bir toprak birliğini temsil ederken; Pan-Türkizm daha dar bir alandaki Türklerin birliğini ifade eder. Milli birliği ifade eden Pan-Türkizm, Pan-Turanizm hareketlerinin içeriği hakkında birçok farklı fikir mevcuttur. Hostler’e göre, Pan-Türkizm ve Pan-Turanizm terimlerinin kullanımında bir karışıklık vardır. Nitekim o, Pan-İslâmcılığın Rus-Türk bölgelerinde Pan-Türkizm ile harmanlanmasından dolayı Rusların da Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm terimlerini eş anlamlı kullandıklarını yazar. Hostler, “Pan-Turancılık” teriminin yalnızca 19. yüzyıldaki Türk-Macar iş birliği dönemine ve Birinci Dünya Savaşı’nın başlarındaki yıllara işaret etmek üzere kullanılması gerektiğini savunmuştur.²²¹ Pan-Türkizm araştırmalarıyla tanınan Landau ise kendine has millî-dinî bir anlam örgüsü olsa da çalışma metodu ve daha birçok yönden Pan-

²²¹ Charles Warren Hostler, **Turkism and the Soviets**, London, George Allen & Union Ltd., 1957, s. 201-203.

Türkizm'i Pan-Slavizm'e karşı bir cevap olmakla beraber onun bir yansıması olarak değerlendirir.²²² Landau, bu iki kavramı popüler bir tartışma konusu haline getiren kişinin Vambery²²³ olduğunu iddia eder. Vambery'nin ilerleyen yıllarda ise Pan-Türkizm'i düşsel bir devlet fikri olarak nitelendirdiğini aktarır.²²⁴ Hans Kohn; Pan-Turanizm'i Pan-Slavizm'in mirasçısı olarak değerlendirir. Slav baskısı kendi güçlü karşıtını oluşturmuştu.²²⁵

Görülüyor ki Batılı yazarlar bu iki kavramın kullanımı noktasında ortak bir kaniya varamamışlardır. Bu kavramların kullanıldığı yıllarda da bir karışıklık olduğunu söylemek gerekir. Pan-Türkçülüğü daha çok düşsel bir devlet ideali olarak değerlendirenler ya da Pan-Turanizm kavramını Pan-Türkizm ile aynı anlamda kullanan yaklaşımlar mevcuttur. Temelde Pan-Türkizm ve Pan-Turanizm kavramları için ortak nokta ulusal birlik idealidir diyebiliriz. Ama bu birlik tüm Türklerin gönül birliği mi yahut toprak birliğini mi ifade eder; o dönemdeki metinleri takip ederek anlam vermek gerekir. Tezimizin son kısmında Rusya Müslümanlarının çıkardığı Teârûf-i Müslimîn dergisi bağlamında bu iki kavramı Rusya Türklerinin kullanım şeklini inceleyeceğiz.

Georgeon, Türk milliyetçiliğinin romantik yönü olan Turan temasının Rusya'dan göçenlere özgü bir yaklaşım olmadığını iddia eder. Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura gibi Rusya'dan göçen entelektüellerin Osmanlı'yı kurtaracak bir tarz-ı siyaset olarak değerlendirdiklerini ve Turancılığa hiç yönelmediklerini yazmaktadır. Tam tersine Turancılığın daha çok Osmanlı kökenli Türkler tarafından gündeme getirilmiş, mistik yönleri ağır basan bir tema olduğunu düşünmektedir. Georgeon'un bu değerlendirmesine dayanak Gökalp'i örnek gösterir.²²⁶ Türkçülük araştırmalarıyla

²²² Jacob M. Landau, **Pan-Türkizm**, çev. Mesut Akın, İstanbul, Sarmal yy., 1999, s. 18-20.

²²³ Vambery için ayrıca bkz., Mim Kemal Öke, **Vambery Belgelerle Bir Devletler Arası Casusun Yaşam Öyküsü**, İstanbul, Bilge Yayıncılık, 1985.

²²⁴ Jacob M. Landau, **Pan-Türkizm**, s. 11.

²²⁵ Hans Kohn, **Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği**, s. 213.

²²⁶ François Georgeon, **Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930**, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 97-98.

tanınan Taha Parla da Gökalp'in Turan anlayışını düşsel bir fikir olarak değerlendirir.²²⁷

Landau, Akçura ve Ağaoğlu gibi düşünürlerin Pan-Türkizm düşüncesinde, dinsel düşüncenin varlığı üzerine şüpheleri olduğunu ifade eder.²²⁸ Fakat bu yazarlar Rusya baskısı altında zulüm gören Müslüman-Türk halka ulaşmak için dini söylemle fikirlerini desteklemeleri gerektiğinin farkındadırlar. Osmanlı aydınları arasında da benzer bir durum yaşanmaktadır. Gökalp gibi birçok yazar dini değerlerden bağımsız yerli bir söylem geliştirilemeyeceğinin de bilincindedir. Çünkü din yalnızca bir inanç sistemini ifade etmez, aynı zamanda bir kültür ağı ve yaşam biçiminin ifadesidir. Ancak Rusya'dan gelen milliyetçiler için bir süre sonra İslâmcılık düşüncesinin toplumları birleştirici söylem gücünün zayıflayacağı düşünülmektedir. milliyetçi yaklaşımların daha baskın hale geldiği görülmektedir.

Rusya toplumu da küresel çapta ivme kazanan milliyetçilik fikrinin etkin olduğu bir atmosferde Pan-Slavizm idealini Türkî toplumlar üzerine jakoben bir tutumla kazandırmaya çalışmıştır. Böylesi bir havanın estiği Rusya toplumunda yaşayan türkofon²²⁹ gruplar (bu grupların temel talepleri eşitlik ve dini hürriyettir) baskı ve zulümlerden kaçmak için bir kurtuluş fikri aramaktadır. Bu gaye çerçevesinde Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Abdürreşid İbrahim, İsmail Gaspıralı gibi Rus kökenli yazarlar siyasi bir parti kurmak için toplantılar gerçekleştirmeye başlamışlardır.²³⁰ Aynı zamanda birçok süreli yayının çıkartılmasına katkı sağlayan bu yazarlar taleplerini çekinmeden Rusya hükümetine iletmışlerdir.²³¹ Bu talepler genel hatlarıyla Rusya Müslümanları ile Rusların eşit haklara sahip olması, okul açma, dergi neşretme, kütüphane açma gibi temel hakları ihtiva ediyordu.²³²

²²⁷ “Gökalp'in “Turan” şiirinde Türkiye ve Türkistan'ı kapsayan düşsel bir fikir olarak Turan'dan ve “Lisan” şiirinde de Türk halklarının Türklüğünü korumuş olan ortak bir Turan dilinden söz etmesi, siyasal yayılma niyetleri taşımadığı gibi, manevi bir birlik duygusu ve dil, edebiyat, kültür bakımından benzeşme dışında somut bir birleşme de öngörmemektedir.” Bkz. Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s. 73.

²²⁸ Jacob M. Landau, **Pan-Türkizm**, s. 267.

²²⁹ Türkçe dilini kullanan topluluklar.

²³⁰ Rusya Türklerinde basın yayın faaliyetleri için bkz. Nadir Devlet, **Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)**, s. 82-98.

²³¹ Nadir Devlet, **Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)**, s. 32-34.

²³² Nadir Devlet, **Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)**, s. 93-95.

Fakat bu talepler hükümet tarafından dikkate alınmamış, tutuklamalar ve baskılar sonucunda Rusya kökenli Müslüman aydınlar dindaş ve fikirdaşlarının desteğini kazanmak umuduyla Osmanlı topraklarına göç etmişlerdir.²³³

Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm idealini dile getiren yazarlar, Türki toplulukları birlik fikrine inandırma ve Osmanlının güçlü liderliği ile bunu yapma fikrine sahiplerdir. Rusya Müslüman Türkleri; Jön-Türklerin ittihat-terakki fikrine ilave olarak terakki ve kuvvet vurgusundan sıklıkla dile getirirler.²³⁴ Burada devletlerin sahip olması gereken kuvvet fikrinin altı çizilir. Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Hüseyinzâde Ali Bey gibi birçok aydının savunuculuğunu yaptığı bu ideoloji hem dini hem milli boyutları olan Türk birliğinin ifadesi olarak kullanılsa da bu birliktelik için temelde önemli olan saik **ırksal** birlik ideali idi. Bu aydınlar Batıya karşı güçsüz olunmasının temel sebebinin Türkleri birleştirecek bir ulus fikrinin olmamasından kaynaklandığını düşünürler. Güçlenen Pan-Slavizm'e karşı ırk temelli bir birlikteliğin iyi bir çözüm olabileceğine dönük inançları güçlenmiştir. Nitekim Akçura milliyetçiliğe dair muğlak bir onla bitirdiği eserinde, dinlerin önemini yitireceğinden hareketle ırklara yardımcı olması bakımından bir önem taşıyabileceğini şu cümleleri ile iddia eder:

“Dinler din olmak bakımından gittikçe siyasi ehemmiyetlerini, kuvvetlerini kaybediyorlar. İctimai olmaktan ziyade şahsileşiyorlar. Cemiyetlerde vicdan serbestliği, dini birliğin yerini alıyor. Dinler cemiyetlerin ek işleri olmaktan vazgeçerek, kalpleri hâdi ve mürşitliği deruhte ediyor, ancak halik ile mahluk arasındaki vicdanî rabıta haline geçiyor. Dolayısıyla dinler ancak **ırklarla** birleşerek, ırklara yardımcı ve hatta hizmet edici olarak, siyasî ve içtimai ehemmiyetlerini muhafaza ediyorlar.”²³⁵

Yusuf Akçura'nın dinlere yaklaşımı Batı kaynaklı bir okumanın ürünüdür diyebiliriz. Dinin manevi boyutuna atıflar yapan Akçura kiliselerde yaşanan sıkıntılardan hareketle tüm dinlerin toplumsal düzeni sağlama ve kanun koyma gücünü

²³³ Nadir Devlet, **Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)**, s. 153, ayrıca bkz.: François Georgeon, **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)**, s. 56.

²³⁴ François Georgeon, **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)**, s. 33.

²³⁵ Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976, s. 34-35.

yadsımış veya yetersiz bulmuştur. Yalnızca İslâm dinini değil tüm dinlerin; ırk temelli birlik idealine hizmet etmeleri gerektiğini ve ehemmiyetlerini bu sayede koruduklarını ifade eder. İşte bu iddialar tam olarak Yusuf Akçura gibi düşünürlerin bulunduğu ideolojik çevrenin fikirlerinin apaçık göstergesidir. Onların bu anlamdaki tek çabası **ırk birliği** için çalışmaktır. Pan-İslamizm başlığında da ifade ettiğimiz gibi Yusuf Akçura ırk kavramını bir önceki bölümde aktardığımız anlam örgüsü ve Türklerin birliğini merkeze alan müstakil bir ırkçılık teorisi geliştirmek için kullanıyordu.

Burada aynı zaman da şuna dikkat çekmemiz gerekir ki Pan hareketlerini destekleyen tüm aydın çevre, somut bir başarı elde etme gayesi taşır. Toprak bütünlüğü, toprak kazanma ve siyasi bir güce sahip olma beklentisi vardır. Bu kaygılarla Pan-İslâmizmi savunan bir yazar bu fikirden somut bir fayda görmediği takdirde, rahatlıkla Pan-Türkizme doğru zihinsel bir değişim yaşayabilmektedir. Hakeza Rusya Türklerinin düşünsel evrimi de bu şekilde olmuştur diyebiliriz. Ahmet Ağaoğlu *Üç Medeniyet* kitabında da dinin yalnızca ibadet ve manevi boyutunun yaşatılması gerektiğini, dünya işlerine ait olan kaidelerinin tesadüfî olduğu; zamana ve mekâna bağlı olarak değiştiğini bu nedenle dini dünya işlerinden sıyırmak gerektiğini vurgular.²³⁶

Hülasa çoğu Pan-Türkist aydınlar için dinin çatı düşünceyi ifade etmediğini; ırkçı yönelimlerin yüceltildiğini ve ırksal birlik idealinin yeşertildiğini söylemek mümkündür. Bu da Pan-Türkizm ve Pan-Turanizm söylemlerini elbette eleştirilerin odağı haline getirmiştir. Bu karşıtlık daha çok İslâmcı (Pan-İslâmist) yazarlar ile Pan-Türkist yazarlar arasında gerçekleşmiştir. Bir önceki başlıkta İslâmcı yazarların siyasi görüşleri bağlamında bu durumları nasıl değerlendirdiğini kısaca aktarmıştık.

Bununla beraber Pan-Türkizm Osmanlı topraklarındaki aydınlar arasında önemli bir yankı ve karşılık bulmuştur. Osmanlı topraklarında yaşayan aydınlar zaman içerisinde Pan-Turanizm belirsiz sınırları ve daha büyük-ulaşılmaz bir ideali olduğunu düşünmüşlerdir. Ama yer yer Turan vurgusunun ‘romantik’ bir beklenti olarak ifade edildiği de görülür.

²³⁶ Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1972, s. 41.

Ziya Gökalp'in Turan ideali için yazıkları bu 'romantik', 'hayali' birlik fikrinin en güzel temsilini oluşturur. En bilindik dizelerini bir kere daha hatırlayalım:

“Ya o halde, bu umumi Türk milletinin vatanı neresidir?

Buna cevaben deriz ki:

Vatan ne Türkiye'dir Türk için ne Türkistan;

Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan!

Turan, Türklerin efradını câmi ve ağıyarını mâni'olan mefkûrevi vatanıdır.

Turan, Türklerin oturduğu, Türkçenin konuşulduğu bütün ülkelerin mecmuudur.”²³⁷

Gökalp'in bu dizeleri Turan anlayışının romantik boyutunu yansıtmaları bakımından sık sık kullanılır. Turan ülküsü edebi ve teorik açıdan güçlü bir anlam örgüsünü niteler. Gökalp Türklerin birleşmesi ile İslâm'ın ve Osmanlı topraklarının güçleneceğini ifade ederken Türklüğe kurtarıcı bir misyon çizer:

“Bugün milliyetperver bir Türk, kendini, her hareketiyle kavmini vikayeye ve onu yüksek bir seviyeye isale çalışmak mecburiyetinde görür. Binaenaleyh şahsi mazarrat irâsından temayüllerden, şahsi ihtiraslardan, sakınmaya, gözünün önünde yalnız mukaddes vazifelerini bulundurmaya çalışır. Türk gençleri pekâlâ anlamışlardır ki bugün en mukaddes vazife, Türklerin bütün siyasi fırkalar, bütün içtimai cereyanlar fevkında birleşmesidir. Bu ittihat hasıl olunca, **İslâmlığın vahdeti, Osmanlılığın** tamamıyeti daha emin bir vazifeye girer.”²³⁸

Ziya Gökalp İslâm dininin güçlenmesi için Türklerin birliğinin şart olduğunu ifade eder. Burada esas olan Türklerin birliğidir. Ahmet Ağaoğlu'nun da benzer bir

²³⁷ Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, (ed. İbrahim Kutluk), Ankara, Ziya Gökalp Yay., 1976, s. 78-79. Abdullah Cevdet “Turan” yerine modern bilginin kuşatıcılığına işaret ederek “İrfân” vurgusu ile Gökalp'i eleştirerek, şiiri de yeniden söyler: “Vatan ne Türkiye'dir Türklerle ne Türkistan; Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir, irfan!”.

²³⁸ Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, s. 51.

yaklaşımı söz konusudur.²³⁹ Milliyet düşüncesinin pekiştirilmesi İslâm dinine hizmet edecektir vurgusu bu düşünürlerin ideoloji bağlamında Türkçülüğü önelediğini gösterir. Din yalnızca kültürel bir motif olarak kalmalıdır. Yine Gökâlî Türkçülüğü bütün sistemiyle inşa etmenin İslâm birliğinin oluşturamadığı etkiyi oluşturacağı kanaatindedir:

“...ben lisan meselesini kâfi görmiyerek Türkçülüğü bütün mefkûreleriyle, bütün programıyla ortaya atmak lâzım geldiğini düşündüm. Bütün bu fikirleri ihtiva eden Turan manzumesini yazarak Genç Kalemler’de neşrettim. Bu manzume, tam zamanında intişar etmişti. Çünkü, **Osmanlılıktan** da **İslâm ittihatçılığından** da memleket için tehlikeler doğacağını gören genç ruhlar kurtarıcı bir mefkûre arıyorlardı. Turan manzumesi bu mefkûrenin ilk kıvılcımı idi. Ondan sonra, mütemadiyen bu manzumede esasları şerh ve tefsir etmekle uğraştım.”²⁴⁰

Turan fikri ve Türkçülük ideali daha somut bir başarının ifadesi olarak değerlendirilmiştir. İşte tam olarak bu inanış ile Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu ideolojisi haline gelmiştir. Milliyetçilik fikri küresel çapta bir kurtuluş reçetesi olarak görülür ve Osmanlı’daki düşünürler için de aynı anlamı taşır.

Nihayetinde anlaşılıyor ki Pan-Türkizm ve Pan-Turanizm akımları kısa sürede farklı boyutlar kazanmış, anlam örgüsü daralmış ya da genişlemiştir. Ele aldığımız dönem itibarıyla henüz şekillenme aşamasında olan bu düşünceler; yazarların ümitleri, hedefleri ve küresel bazda yaşanan hadiselerle bakış açılarıyla beraber harmanlanmıştır.

Şimdiki bölümde Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm fikrinin önemli savunucularından olan Rusya Müslümanlarını ve bu fikrin doğduğu zemini hazırlayan Pan-Slavizm akımını inceleyeceğiz.

²³⁹ “Binaenaleyh uhuvvet-i İslâmiyeyi kavmiyet cereyanları ihlal ediyor demek doğru olamaz. Bilakis hakiki milliyet cereyanlarının, uhuvvet-i İslâmiyenin takviye ve teşdidi ve ameli bir şekil kesbetmesi için gayet mühim bir amil olacağına bütün imanımızla kanaatimiz vardır.” Ahmet Ağaoğlu, “İslâm’da Dava-yı Milliyet”, İsmail Kara, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi 1**, s. 543.

²⁴⁰ Ziya Gökalp, **Türkçüğün Esasları**, s. 15.

3.1.2. Pan-Slavizm ve Rusya Müslümanları

Almanya’da yayılan Pan-Germenizm etkisiyle Rus aydınları arasında Slav halklarının tarihi, dili ve kültürü ile ilgili araştırmalar başladı. Birçok eser neşredildi ve basın yayın faaliyetlerinde Pan-Slavizm düşüncesinin yansımaları görüldü. 1800’lü yıllarda birçok şiirde ve eserde Slav birlik ideali vurgusunu görmek mümkündür. Milliyetçiliğin henüz romantik ve ütöpik boyutlarının ağır bastığı bu yıllarda, yazarlar; üniversitelerde ve birçok konferanslarda Slav ırklarını güçlü bir söylem oluşturmaya çağırıyordu.²⁴¹ Rus düşünürler ırk-milliyetçilik üzerine makaleler neşrediyor ve ırk tanımı üzerinde duruyorlardı. Irk kavramı üzerine çalışmalar yapan Rus politika yazarı Vasiliy Velichko’nun bu konudaki düşünceleri şöyledir:

“1860-1904 yılları arasında yaşamış sağcı politika yazarı Vasiliy Velichko, Fransız ırkçı teori kurucusu Joseph Arthur de Gobino’nun örneğini izleyerek ırkı etnik halklarla tanımladı. Velichko’ya göre milliyetçiliğin kökleri “ırk olarak adlandırılan insan gruplarının psikofiziksel doğası”nda bulunmaktadır. Yine Velichko halklar arasında “karakterin ırksal özelliklerini” keşfetti ve “ırksal sorunların temel öneme sahip olduğunu” savundu.”²⁴²

Irk kavramı hakkında yürütülen çalışmaların artması ile kafatasçılık, asil kan gibi yeni boyutlar kazanmış ve Ruslar arasında ırkçılık yönü ağır basan milliyetçilik alevlenmiştir. Pan-Slavistler kendileri dışındaki bütün toplumları geri kalmış, aşağılık olarak nitelendirirken; kendi tarihlerini ve ırklarını yüceltmişlerdir. Elbette onların bu yaklaşımları yalnızca Rusyalı Müslüman Türkler tarafından değil, aynı zamanda Rus düşünürlerce de eleştiriye maruz kalıyordu. Rus filozofu Pyotr Chaadayev (1794-1856) eleştirilerini şu şekilde ifade eder:

“Vatan aşkı çok güzel bir duygudur. Fakat ondan daha güzel şeyler de vardır. Bu hakikat sevgisidir. Vatanseverlik kahramanları yaratır ama hakikate duyulan aşk hikmet sahibi insanlar doğurur ve onlar bütün insanlığa iyilik ederler. Vatan aşkı milletleri böler, milli

²⁴¹ Hans Kohn, **Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği**, s. 23-35.

²⁴² Zarina Hamreyeva, “Irkçılık ve SSCB Paradoksu”, **Yüksek Lisans Tezi**, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı, Kocaeli, 2019, s. 83.

kinleri besler ve bazen dünyayı kedere boğar. Hakikate duyulan aşk ise düşünmenin sevincini ve idrakin ışıklarını yayarak insanı Allah'a yaklaştırır. Bizim fanatik İslavlarımız araştırma gücüyle yeri kütüphane ve müzeler olan, merak konusu pek çok şeyi unutulmuşluktan çıkarabilirler. Fakat şundan şüphe ediyorum, onlar asla bizim tarihi toprağımızdan ne olursa olsun kalplerimizdeki boşluğu dolduracak, zihinlerimizdeki sisleri dağıtacak malzemeyi çıkaramayacaklardır. Asla tarihî bir milletin hayatını yaşadığınızı düşünmeyiniz. Çünkü siz geniş mezarınızda fosil gibi yaşadınız.”²⁴³

Pan-Slavistlerin fanatik tavırlarından rahatsız olan yazar, milliyetçilik düşüncesinin Ruslara bir katkısı olmayacağını, ayrışma ve bölünme doğuracağını ifade eder. Aynı zamanda Slavların yeni **tarih yazımı** ve ırk temellendirme çalışmalarından haberdar olan Pyotr Chaadayev, bu çabaların yetersizliğinden dem vurur. Rusya'nın geçmişinin gerçekten bir çöl olduğunu, bunun sebebinin ise Roma'dan ayrılıp çürümüş ve gerilemiş Bizans'a bağlanmasından kaynaklandığını düşünüyordu. Yazar Slavların aksine Batı ile birleşilmesi gerektiğini savunmuştur.²⁴⁴

Pan-Slavistler kendi programlarını aktarmak için kongreler düzenliyor ve Rus olmayan birçok Slav ırkı da bu kongrelere davet ediliyordu. Pan-Slavistlerin 1867 yılında düzenlendikleri kongrede Slavların uzun yıllar ezildiği iddia ediliyor, birbirlerini anlayabilecekleri ortak Slav dili öğrenmenin faydalarından bahsediliyordu. Onlara göre milli birlik **dil birliğini** gerektiriyordu. Kongrede Rusya dışındaki Slavların birlik içinde olmalarını ve hiçbir Slav'ın diğerine üstünlüğü bulunmadığı dile getirilmiştir.²⁴⁵ Daha sonraları bu fikirler en net şekliyle Nikolai Yakovlevich Danilevsky tarafından kaleme alınmıştır. O eserinde Pan-Slavizm fikrini bütün ideallerin üzerinde tutar:

“Bütün İslavlar için (Ruslar, Çekler, Sırp, Hırvatlar, Slovenler, Slovaklar, Bulgarlar ve buraya Polanya'yı da ekleyeceğim.) Pan-İslavizm fikri, Allah'tan, kutsal kiliseden sonra bütün dünya servetlerinin üstünde bir ideal olmalıdır. Bu ideale ahlâki, milli, politik bağımsızlığın sağlanması şartıyla sahip olunabilir.”²⁴⁶

²⁴³ Hans Kohn, **Pan-İslavizm ve Rus Milliyetçiliği**, s. 126.

²⁴⁴ Hans Kohn, **Pan-İslavizm ve Rus Milliyetçiliği**, s. 125-126.

²⁴⁵ Hans Kohn, **Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği**, s. 153-156.

²⁴⁶ Hans Kohn, **Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği**, s. 167.

Görüldüğü üzere Pan-Slavizm fikri, dini kutsalların ardından en ehemmiyetli fikir olarak kabul edilir. Slav birliğinden bahsedilirken din birliği de ifade ediliyordu. Danilevsky için Pan-Ortodoksluk ve Pan-Slavizm birbirini tamamlayan fikirlerdi.

Edebi yönüyle öne çıkan isimlerden biri olan Dostoyevski aynı zamanda koyu bir Pan-Slavistti. Slav birliği için çağrılarda bulunuyor, Rusya'nın Osmanlı'ya harp ilan etmesine “Rusya (...) kan ve iman kardeşlerimizi kurtarmak için yürüyor” diyerek sevincini belli ediyordu.²⁴⁷

Devam eden yıllarda Pan-Slavizm söylemine yeni yorumlar eklenmiş ve Rusya hükümeti karşısındaki silikliğinden kurtulmuştur. Bilhassa Osmanlı ve Rusya Müslüman Türklerine karşı sert bir tavır gelişmiştir. Pan-Slavizm saldırgan kimliğini açığa çıkarmış ve Osmanlıya karşı beslediği husumeti de daha yüksek sesle dile getirmiştir.²⁴⁸ Landau, Malkhazuny'nin yazdığı *Pan-Slavisme et la question d'Orient* eserinde Türkiye'nin Avrupa siyaset sahnesinden silineceğini yazdığını aktarır.²⁴⁹ Bu düşünce Rusya hükümet yönetim anlayışına da yansımış ve Rusya sınırları içinde yaşayan Türkî gruplara baskı ve zulüm uygulanmıştır. Pan-Slavizm etkisindeki Rus yönetimi okullarda eğitim dilinin Türkçe olmasının yasaklanması, her türlü siyasi faaliyetlere engel olma, Türkçe basın-yayın faaliyetlerinin yasak olması gibi birçok yönden sindirme politikası yürütmüştür. Aynı zamanda Slavlaştırma faaliyetleri kapsamında camilerde okutulan hutbeleri kontrol ediyor, imamların Rus mekteplerinde yetişmelerini şart koşuyordu.²⁵⁰

Bu baskılar neticesinde Müslüman-Türklerin üretim yapabileceği, kendilerini geliştirebileceği imkanlar azalıyordu. Özellikle misyonerlerin faaliyetleri neticesinde Müslümanlar kendilerini sıkışmış ve rahatsız hissetmeye başladılar. Daha çok dil ve tarih çalışmalarıyla öne çıkan misyoner faaliyetleri okullarda kademeli olarak asimile çalışmaları yürütüyordu. Türkistan'da uygulanan Ruslaştırma siyasetinin çerçevesini çizenlerin N. İ. İlminskiy, N. P. Ostroumov ve A. E. Alektorov gibi Rus misyonerleri

²⁴⁷ Hans Kohn, **Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği**, s. 180-181.

²⁴⁸ Jacob M. Landau, **Pan-Türkizm**, s. 19.

²⁴⁹ Jacob M. Landau, **Pan-Türkizm**, s. 19.

²⁵⁰ Serap Toprak, Ahmet Öztürk, “Kimlik Koruma Mücadelesi Ekseninde Rusya Müslümanlarının Siyasi Faaliyetleri 1905-1917”, **Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi**, c. 7, sayı: 16, 2019, s. 1077-1079.

olduğunu ifade edebiliriz. Bilhassa Müslüman Türkleri Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma programını Nikolay İvanoviç İlminskiy oluşturmuş; genel eğitimin Rusça olduğu, yerel dillerde Hristiyan eğitimi verilen yeni bir okul sistemi geliştirmiştir.²⁵¹ Bu eğitim sisteminin kurucusu ve **Ruslaştırma** düşüncelerinin öncüsü konumundaki İlminskiy'in mektuplaşmalarından bir kısmı Teârûf-i Müslimîn dergisinde de yayımlanmıştır. Bu mektupları yayınlamadaki maksatlarını şu şekilde ifade ederler:

“Mecellemizin gelecek nüshasından itibaren zamanında, Rus mehafil-i siyasiyesinde pek büyük roller oynayan müteveffa İlminskiy'in Rusya İslâmları hakkında bazı büyük zevata takdim ettiği mektuplarını neşredeceğiz.

Bunların neşrinden maksat, Rusya İslâmlarının bugüne kadar geçirdikleri safahat-ı hayat-ı siyasiyelerini inzar-ı müslimine vaz'etmektir.”²⁵²

Rusya Müslümanlarının eğitim haklarına müdahale eden İlminskiy; okullarda *kiril* alfabesinin kullanılmasını, eğitim dilinin Rusça olmasını talep ediyordu ve bu sayede Türkî halkların kendi dillerini unutacaklarına ve sisteme daha kolay boyun eğeceklerine inanıyordu.²⁵³ Hatta İlminskiy'nin, eğitim modelinin uygulanmaması durumunda Rus olmayan bütün toplulukların, Tatar ve Müslüman olarak bir din bütünlüğü etrafında tek bir ırk halinde birleşeceklerini iddia etmesi üzerine Tatar Müslümanları hakkında çalışmalar yapan Rorlich, İlminskiy'in bu iddialarını, Müslüman Tatarların kültürel olarak güçlü bir etkisinin dolaylı bir delili olarak görür.²⁵⁴ Bu sistemin başarılarını gören Çarlık yönetimi bu eğitim modelini uzun tartışmalar nihayetinde kabul etmiştir.²⁵⁵ 1891 İlminskiy'nin vefatı ve onun eğitim anlayışının karşısında yer alan İsmail Gaspiralı'nın kurduğu Usûl-i Cedîd okullarının

²⁵¹ Mirzahan Egamberdiyev, “Çarlık Rusyasının Türkistan'daki Eğitim Politikası (1870-1917)”, **Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi**, c. 6, sayı: 1, 2005, s. 104.

²⁵² Y.y., “Rus Misyonerlerinden Mösyö İlminskiy'nin Mektubu”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 2, 1910, s. 30.

²⁵³ Mirzahan Egamberdiyev, “Çarlık Rusyasının Türkistan'daki Eğitim Politikası (1870-1917)”, s. 104-106.

²⁵⁴ Azade-Ayşe Rorlich, “Komunist İdaresinde Volga-Ural Müslümanları”, çev. Ahmet E. Uysal, **Orta Doğu Teknik Üniversitesi**, Ankara, 1984, s. 7-8.

²⁵⁵ Serge A. Zenkovsky, **Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık**, çev. İzzet Kantemir, Rusya Araştırma Merkezi Tetkikleri 36, 1971, s. 44-46.

toplum tarafından tercih edilmesi ile İlminskiy eğitim metodu 1903'te tamamen yürürlükten kaldırılmıştır.²⁵⁶

Burada az önce zikrettiğimiz ve Rusya Müslüman Türklerinin düşünce atmosferinde önemli yer tutan usûl-i cedîd faaliyetlerine de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Rusya Müslümanları arasında; Osmanlı topraklarındaki yenileşme (ıslah) fikrine benzer bir fikir ortaya çıkmıştı. İsmail Gaspıralı'nın 1884'te açtığı usûl-i cedîd mektebi bu tartışmaların başladığı ilk dönemi olarak ifade edilebilir.²⁵⁷ Eğitim alanında başlayan tartışmalar zamanla daha geniş anlamda *yenileşme* fikirlerini de içermeye başladı. Artık cedîdci düşünürler İslâm dininin yaşanma ve pratik hayattaki belli başlı konularında yenilikler (ıslah) yapılması gerektiğini düşünüyorlardı. Zaman içerisinde Usûl-i Cedîd okulları açarak İslâm dininde yenileşme hareketini savunanlarla, geleneksel İslâm formunu korunması gerektiğini düşünenler arasında usûl tartışmaları ortaya çıktı. İslâm dininin yaşam formlarını muhafaza etmenin gerekliliğini savunan usûl-i kadîmci yazarlar; Batılılaşma yanlısı değişimleri talep eden cedîdci aydınların yaşam tarzından ve söylemlerinden rahatsızlık duymaya başladılar.²⁵⁸ Birinci bölümde Teârûf-i Müslimîn dergisinde 1910-1911 yıllarında Buhara'da yaşanan kadîm-cedîd tartışmalarına dair yapılmış haberlerden de anlaşılıyor ki Müslümanlar bu anlamda ciddi sorunlar yaşamışlardır. Kadîmci yazarların Usûl-i Cedîd okullarını Rusya hükümetine şikâyet ettirerek kapatılmasını sağlamaları da bunun en talihsiz örneğidir.

19. yüzyılda Tatar aydınlarının uyanışının mimarı olan Şehabeddin Mercani, Kayyum el-Nasiri, Alimcan Barudî gibi isimlerle tanışıklığı Yusuf Akçura'nın fikir hayatını derinden etkiler.²⁵⁹ Bunlar usûl-i cedîd anlayışını savunan; medreselerde bilimsel bilgilerin İslâm'la harmanlanarak öğretilmesi gerekliliğini dile getiren aydınlardır. Şimdi Yusuf Akçura'nın Sırât-ı Müstakîm dergisinde kadîm-cedîd tartışmalarını nasıl değerlendirdiğini inceleyelim:

²⁵⁶ Kutay Üstün, Metehan Karakurt, "İlminskiy'ın Eğitim Sistemi Üzerinden Rus Milliyetçiliğinin Kısa Bir Okuması", **Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi**, sayı: 42, 2019, s. 184.

²⁵⁷ Ahmet Kanlıdere, "Sovyet ve Türk Tarih Yazıcılığında Rusya Müslümanlarının Düşünce Tarihi", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 2, sayı: 1, 2004, s. 150.

²⁵⁸ Ahmet Kanlıdere, "Sovyet ve Türk Tarih Yazıcılığında Rusya Müslümanlarının Düşünce Tarihi", s. 150-151.

²⁵⁹ François Georgeon, **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)**, s. 23

“Lâkin her bir cemiyetde dâimâ iki kuvve-i fa’âle icrâ-yı te’sîr eder: Bir taraftan cemiyetin bir kısım unsuru terakkî ve tekemmülü arzu eder. Diğer bir unsur da var eski hâli idâme ile hâl-i hâzırı mu-hâfaza kılmak ister. Kâ’inâtta bile bu hâl cârîdir. Zâten cemiyetlerde zuhûr eden muhâfazakâr ve terakkî-perver fırkalar bu iki kuvvetin tecellîsinden ibâretidir... İşte Tatarların da terakkî-perverleri böyle açıktan açığa i’lân-ı fikr etdiler. Muhâfazakârların fikri ta’ayyün etdi. Bunun için iki parti teşekkül etdi. Bunlara “Usûl-i Cedîd”, “Usûl-i Kadîm” tarafdârları nâmı verildi Meselâ buradaki Genç Türkler, İhtiyâr Türkler gibi. Usûl-i Cedîdçiler orada gazetelerle, risâlelerle fikirlerini neşr etdiler. Usûl-i Kadîm tarafdârları ise mektûblarla, meclislerde sözleriyle mukabele ederlerdi.”²⁶⁰

Yusuf Akçura, Tatar aydınların arasındaki kadîm-cedîd ayrımından bahsederken bunun her toplum için ortak olan bir durum olduğuna işaret eder. Bir kısım düşünür için ilerlemek (*terakkî*) ve gelişmek (*tekâmül*) mutlakken; bir kısım düşünür için ise eski halin korunması ve kadim olanın muhafazası için toplumun müşterek bir çaba ile çalışması gerekir.

Bu tartışmalar sürerken genel olarak yazarları Batıcı, yenilikçi veya cedîdci olarak tanımlamanın bazı zorlukları söz konusudur. Fakat bu fikirsel farklılıklar 1905 sonrası Müslüman Türklerin faaliyetlerinde de bazı ayrılıkların olmasına sebebiyet vermiştir. Bu tarz ayrımların düşünce tarihini takip ederken tartışmaları anlamamızı kolaylaştırdığı da muhakkaktır.

1904 Japon-Rus savaşında Rusya’nın mağlubiyeti ve Rusya’daki ekonomik sarsıntılar, işçi hareketleri, azınlıkların faaliyetlerinin de artmasıyla uygulanan baskılar hafiflemiş ve daha özgür bir ortam oluşmuştu. Oluşan bu ortamın imkanlarından Rus olmayan topluluklar büyük ölçüde yararlanmış ve daha özgür teşebbüslerin ortaya çıkması mümkün olmuştur. Dolayısıyla azınlıkların kendi kütüphaneleri ile okuma odalarını açtığı ve milli uyanışa hizmet edecek hareketlenmelere öncülük ettiği görülmüştür.²⁶¹

²⁶⁰ Yusuf Akçura, “Rusya’da Sâkin Türklerin Hayat-ı Medeniye, Fikriye ve Siyasiyelerine Dair”, **Sırât-ı Müstakîm**, (Neşir: H. Eşref Edîb), c. 2, sayı: 39, 1909, s. 187-189.

²⁶¹ Akdes Nimet Kurat, **Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917’ye Kadar**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987, s. 387-389.

1905 ihtilalinin ardından oluşan hürriyet atmosferinden Rusya’da yaşayan Müslüman-Türkler de faydalandılar. Bu ihtilal Türki topluluklar arasında büyük bir heyecanla karşılandı. 1905 yılına kadar Kırım’da çıkarılan Tercüman gazetesi dışında Türkçe basın yayın faaliyetine rastlanmadığını söyleyebiliriz. Fakat 1905 ve 1907 arasında ise büyük bir yayın patlaması olmuştur.²⁶² Basın yayın faaliyetleri düzenlenen toplantılar ve siyasi parti kurma faaliyetleri ile de desteklenmiştir.

1905 yılı Nisan ayında Abdürreşid İbrahim’in evinde düzenlenen toplantı neticesinde Müslüman Türkler siyasi parti kurma kararı aldılar. Bu toplantılara İsmail Gaspıralı, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali Bey gibi isimler katılmıştı.²⁶³ Bu isimler aynı zamanda basın yayın faaliyetlerinde aktif olan, konferanslar düzenleyen, halkları harekete geçirecek birçok etkinlikte bulunan önemli düşünce ve eylem adamlarıydı. Bu toplantının ardından Müslüman Türkler ilk resmi toplantılarını 15 Ağustos 1905’te gerçekleştirdiler. Bu görüşmede aldıkları kararlar genel anlamda Müslümanları ortak hareket etmeye davet, Rusya vatandaşı ile Rusya Müslümanlarına verilen haklarda eşitlik talebi, Rusya Müslümanlarının kendi ihtiyaçlarına dönük; okullar, kütüphaneler açması ve bu kararların uygulanması için toplantıların devamı şeklindeydi. Alınan bu kararlar doğrultusunda ikinci toplantı 14-23 Ocak 1906’da gerçekleşti. Bu toplantıya katılan herkes Kur’ân-ı Kerîm’e el basarak Rusyalı Müslümanların birliği için çalışacaklarına ant içmişler ve ittifak hakkında konuşmuşlardır. Toplantı sonunda alınan kararlar Rusça bir dilekçe ile hükümete bildirilmiştir.²⁶⁴ Üçüncü toplantı ise 16-21 Ağustos 1906’da gerçekleştirilmiştir. Bu toplantı da Rusya Müslümanlarının eğitimi için alınan kararlar önemlidir. Eğitim dilinin her yerde ortak olması ve birleştiricilik için Türkiye Türkçesi okutulup öğretilmesi kararı alınmıştır.²⁶⁵

Müslüman Türkler arasında bu gelişmeler yaşanırken, Pan-Slavist faaliyetler de devam ediyordu. 1905 ihtilalinden sonra Pan-Slavizm yeni bir boyut kazanmış ve neo-Slavizm (yeni Slavizm) olarak anılmaya başlanmıştı. Yeni Slav düşünceleri Paris’e, Polonya’ya kadar ulaşmış bu düşüncüyü aktaran gazeteler yayınlanmaya

²⁶² Nadir Devlet, **Rusya Türklerinde Millî Mücadele Tarihi**, s. 171.

²⁶³ Nadir Devlet, **Rusya Türklerinde Millî Mücadele Tarihi**, s. 89.

²⁶⁴ Nadir Devlet, **Rusya Türklerinde Millî Mücadele Tarihi**, s. 96-97.

²⁶⁵ Nadir Devlet, **Rusya Türklerinde Millî Mücadele Tarihi**, s. 100-102.

başlamıştı.²⁶⁶ Yeni Pan-Slavizm kendi dışındaki tüm ırklara ve toplumlara karşı katı tutumuna devam ediyordu. Yusuf Akçura Sırât-ı Müstakîm’de yazdığı bir makalede bu baskıları şu şekilde ifade eder:

“İslavlık, zîr-i hükmüne aldığı Türkler’e, evvelce Türkler’in İslavlar’a ettiği muamele ile mukâbele etmiyor. Türkler İslavlar’ın dînine, âdâtına, şekl-i ictimâiyelerine hiç ilişmemişlerdi; İslavlar ise bilakis Türkleri Hıristiyanlaştırmaya, dağıtmaya, hâsılı yok etmeye çalışıyorlar. Asyâ-yı vustâ sahrâlarına, mâverâ-yı Kafkas ovalarına muttasıl Ortodoks misyonerleri gönderiliyor, millî mektepler kapatılıp İslavlığa temsil mektepleri açılıyor, Rus muhâcirler sevk olunup yerliler sıkıştırılıyor, dağıtılıyor; –Avrupa-yı Rûsîdeki Türkler, ictimâen, şimdi Ruslar’dan pek az farklıdır; – Sırbîye’de, Karadağ’da Türk hiç kalmadı; Bulgaristan’da Türkler’in hâli günden güne tahammül-fersâ oluyor. El-hâsıl, Türkler’in İslav âlemine hâkimiyetleri sathî ve muvakkat idi; İslavlar ise mukâbil istilâlarının derin ve müebbed olmasına çalışıyorlar...”²⁶⁷

Görüldüğü gibi Akçura Slav ırklarının kendi dışındaki unsurları dağıtma ve yok etme politikasını eleştirir. Türklerin ise bu tarz bir politikaya sahip olmadığından bahseder. Burada Slavların benimsediği tutum açıkça yayılcı politikadır. Pan hareketlerinin genel olarak tutumu da bu yöndedir diyebiliriz. Fakat Yusuf Akçura Pan-Türkizm’in böyle bir ideali olmadığını ifade etmiştir. Hans Kohn Slavların saldırgan ve mistik milliyetçiliğinin bütün bir kara Avrupa’sına bulaştığından bahseder.²⁶⁸ Aslında Pan-Slavizm baskıcı tutumları neticesinde kendi güçlü muhalifini oluşturmuştu. Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm ideallerinin yüksek sesle dile getirilmesi ve daha ılımlı bir dil benimsemeleri, daha barışçıl olmaları onlara söylem gücü kazandırıyordu.

Hans Kohn, *Bolshaya Sovyetiskaya Entsiklopediya* ansiklopedisinde Pan-Slavizmle ilgili kısa bir makale yazıldığından söz eder. Burada Pan-Slavizm idealleri şu şekilde aktarılır:

²⁶⁶ Hans Kohn, **Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği**, s. 203-204.

²⁶⁷ A. Y., “Türkler ve İslavlar”, *Sırât-ı Müstakîm*, c. 4, sayı: 104, 1910, s. 456.

²⁶⁸ Hans Kohn, **Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği**, s. 213.

“Pan-İslavizmin doğrudan gayesi Erzgebirge’den Karpatlara Karadeniz’e Ege Denizi’ne ve Adriyatik Denizi’ne kadar bütünü Rusya tarafından idare edilen bir İslav İmparatorluğu kurmaktır.” Devamında şu satırlar okunuyordu: “Pan-İslavizm aynı zamanda reaksiyoner ve yayılmacı bir karaktere sahipti.”²⁶⁹

Pan-Slavizmin bu politikaları nihayetinde Müslümanlar kurtuluş reçeteleri aramışlar, birleştirici söylemler dile getirmişler ve bu ideal uğrunda başarılı çalışmalar yürütmüşlerdir. Baskı ortamında ortaya çıkan çözümler her ne kadar aceleci ve usule ilişkin bazı sorunları içinde barındırsa da aynı zamanda güçlü, etkili ve üretken sonuçlar ortaya çıkarır.

Gelecek bölümde ele alacağımız Abdürreşid İbrahim ve arkadaşlarının çıkardığı Teârûf-i Müslimîn dergisi de böylesi bir çabanın ürünüdür. Yeni eklektik bir düşünce sistemi kurmayı hedefleyen makalelerin yer aldığı bu dergide Pan-İslâmizm, Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm kavramlarından ne anlaşıldığını, yazarların bilhassa da Abdürreşid İbrahim’in makalelerinde bu sentezi nasıl işlediğini göreceğiz.

3.2. Teârûf-i Müslimîn Dergisinde Pan-İslâmizm, Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm Fikirlerinin Sentezi

Bu bölümde tezimizin ana konusunu teşkil eden Teârûf-i Müslimîn yazarlarının değerlendirmelerini aktaracağız. Öncelikle ifade etmemiz gerekir ki dergide yer alan sentez düşüncesi o dönem itibarıyla yeni ve güçlü bir fikri ifade etmekteydi. Önceki bölümlerde ele aldığımız Pan-İslâmizm, Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm fikirleri Teârûf-i Müslimîn dergisi yazarları tarafından aynı muhtevayı içerecek ve birbirinin yerine kullanılacak şekilde yorumlanmıştır. Genel olarak Rusya Müslüman aydınlarında bu sentezci yaklaşım söz konusudur. Nitekim François Georgeon da Rusya Müslümanlarında Pan-Türkizm ve Pan-İslâmizm fikirlerinin birlikte geliştiğini ve bunların birbirlerini dışlamadığını iddia eder.²⁷⁰ Rusya Müslümanları için Pan-Türkizm, Pan-Slavizme karşı dil ve kültür birliğini ifade ederken; diğer yandan Pan-İslâmizm Rusya hükümetinin baskılarına karşı Osmanlı Devleti ile kurulacak stratejik

²⁶⁹ Hans Kohn, *Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği*, s. 250.

²⁷⁰ François Georgeon, *Osmanlı Türk Modernleşmesi 1900-1930*, s. 5.

birliğı ifade ediyordu. Hakeza Rusya Müslümanlarının yazar kadrosunda baskın olduğu Teârûf-i Müslimîn dergisinde seyreden düşünce; bu sentez fikri üzerine kuruluydu. Teârûf-i Müslimin dergisinin ön kapağında tüm sayılarında dergi adının üstünde ve altında yayım çizgisini ihtiva eden iki âyetin tekrarlandığı görülür. Dergi isminin üzerinde *“Hep birlikte Allah’ın ipine (İslâm’a) sımsıkı yapışın; parçalanmayın.”*²⁷¹ âyeti ile dergi isminin altında *“...ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık.”*²⁷² âyetine derginin her sayısında yer verilir. Bu iki âyetin Pan-İslâmizm ve Pan-Türkizm fikirlerini birleştirmek için zemin oluşturma amacıyla seçilmiş olduğu ve “teârûf” kavramının gönderimleri hususunda ilk bölümde yeterince açıklama sunulduğundan burada meselenin detaylarına girmeyeceğiz.

Yukarıdaki sentez düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri Sibiryalı Abdürreşid İbrahim iken bir diğeri Troyskili Ahmed Tâceddin’dir. Dergide Pan-Türkizm, Pan-Turanizm ve Pan-İslâmizm aynı ideali belirtir ve birbirlerinin yerlerine sıkça kullanılır. O dönem için bu yaklaşım biçimi yeni bir kaygı ve güçlü bir çabanın ifadesidir ve bu ifadeyi Abdürreşid İbrahim’in şu sözleri çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Pan Turanizm”den esas maksat umum kürr-e arzda mevcut ehl-i İslâm’ın matlûbu olan **“Pan İslâmizm”den başka bir şey olmayıp** belki yine ittihad-ı İslâm dahilinde bir şube-i muvakkat vazifesini ifa eder. Bu ise manen ittihad-ı İslâm esasından hiç başka bir şey değildir. Gene ittihad-ı İslâm esası bittamam baki olmak şartıyla **“Pan Turanizm”** meydana gelebileceği şüpheden arıdır. Daha muhtasarca arz etmek icap ederse **“Pan Turanizm”** hemen **“Pan İslâmizm’in” mukaddimesidir.** Nefs-i emrde ittihad-ı İslâm nasıl bir büyük kuvvet teşkil edecek ise, ittihad-ı akvâm-ı Turaniye dahi aynı kuvvetin bir mukaddime-i muâvenesi olabileceği katidir. Ve ayrıca haddizatında dahi büyük bir kuvvet teşkil eder.”²⁷³

Yukarıdaki bizim vurgularımızla belirginleştirmek istediğimiz sentezci söylemin en açık seçik ifade edilmiş bir versiyonu yer almaktadır. Anlaşıyor ki Abdürreşid İbrahim için Pan-Turanizm, Pan-İslâmizm ile aynı muhtevayı içerir ve

²⁷¹ Âl-i İmrân 3/103. (Va’tesimû bi-hablillâhi cemî’an ve-lâ teferrakû)

²⁷² Hucurât 49/13. (...ve ce’alnâkum şu’ûben ve kabâile li-te’ârafû)

²⁷³ Abdürreşid İbrahim, “Pan-Turanizm”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 2, 1910, s. 18.

hatta hakikatte İslâm nasıl bir gücü ifade ediyorsa Pan-Turanizm de o güce geçiş aşamasıdır. Pan-Turanizm; Pan-İslâmizm içinde bir şubeyi ifade eder. Burada Abdürreşid İbrahim; İslâm birliğini sağlamak için öncelikle Pan-Turanizmin yani Müslüman Türklerin birliğinin sağlanması gerektiğini düşünür. Bir önceki bölümde Pan-Slavizm fikri işlenirken; bazı Slavist yazarlar tarafından Slav birliği ideali Tanrı ve kiliseden sonra üst ideal olmalı iddialarını aktarmıştık. Pan-İslâmizm- Pan-Turanizm sentezi yapan Rusya Müslüman Türkleri de İslâm dini ve Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm arasında benzer bir bağ kurmuşlardır. Abdürreşid İbrahim Turancılık ve İslamcılığın aynı muhtevayı içerdiğini ifade ettiği bir başka makalesinde de milliyetçilik fikri en gelişmiş fikirdir:

“Bugün bütün âlem-i insaniyetçe müsellemler ve malumdur ki: Asr-ı hâzırda **en terakki etmiş bir fikir** var ise, o da **fikir-i milliyettir**. Almanların terakkilerine bâis olan sebeplerin birincisi fikir-i milliyete olan irtibattır. İtalya Devleti Avusturyalılar boyunduruğundan kurtaran bir şey var ise, o da fikir-i milliyettir. Bugün ufacık bir Finlandiya efkâr-ı millîye sayesinde hemen hemen Rusya Devlet-i fahîmesinin zulmünden kurtulmak üzeredir. Mini mini Japonlar himmet-i milliyeleri sayesinde dehşetli Rusya devlet-i muazzamasına ilelebet kapanmaz bir yara açmıştır. İşte gene şu **milliyet-i Turaniye (veyahut İslâmiye diyelim)** âmâl-i siyasiyesiyledir ki, bugün **umum ehl-i İslâmın gözleri Osmanlı hükümet-i Turaniyesine mâtuftur. Osmanlı Türklerinin hayatı âlem-i İslâmiyetin hayatıdır.**”²⁷⁴

Yukarıda işaret edildiğine göre Abdürreşid İbrahim için milliyetçilik fikri, Rusya zulmünden kurtulmak adına önemli bir merhale olarak görünmektedir. Büyük küçük birçok ulusun, “millet bilinci” sayesinde önemli bir güç elde ettiğini, zulümlere karşı gelecek iç gücü bu fikirle tesis edebildiklerine işaret eder. Milli ve dini birlik ise Osmanlı Devleti’nin hilafetinin devamlılığına bağlıdır. Rusya kökenli Müslüman aydınlar için Osmanlı Devleti büyük bir gücün ve dayanağın temsilidir. Osmanlı Devleti’nin ayakta kalması, İslâm dininin tesisi ve kuvvetinin devamına bağlı görülür. Özetle diyebiliriz ki “Turan halkı” yahut yazarın ifade ettiği şekliyle “İslâm halkının” birleşmesi ile oluşacak güç, Osmanlı Devleti’ni ayakta tutacak ve bu sayede İslâmiyet

²⁷⁴ Abdürreşid İbrahim, “Pan-Turanizm”, s. 19.

her daim kaim olacaktır. Pan-Slavizm ideali için de Rusya devleti böyle bir anlam taşır. Danilevsky bir önceki bölümde bahsettiğimiz eserinde “*Rusya Ortodoksların ve Slavların tabi hamisi olan bir büyük ülkedir ve Batı ile boy ölçüşebilir.*”²⁷⁵ diyerek Slavlar için Rusya’nın ifade ettiği ehemmiyeti aktarır. Turancı Pan-İslamistler için de Osmanlı Devleti etrafındaki birlik fikri önemlidir. Nitekim Abdürreşid İbrahim birlik/ittihâd fikrini şu şekilde temellendirmeye çalışır:

“Osmanlı Türkleri, Rusya Tatarları, Azerbaycan, Kuban Tatarları, Asya-i Vustâ Özbek ve Türkmenleri ve Sibiryâ Tatarları ve Çin-i Garbî Moğolistan’ı, Türkistan Çin’i ve merkez Çin’de kâin altı şehir Tatarları Sâlâriye Türkleri, ta Tonkin hududuna kadar bir Sülale-i Mütelsile-i Turaniyedir ki bugün harita yapılacak olursa, dehşetli bir mevki-i coğrafya işgal ederek, âlem-i siyasiyeye dahi başka bir renk verecektir.

Bunların kâffesi **anasıl Moğol cinsine mensup** olup cümlesi **din-i mübin-i İslâm ile mütedeyyin** hemen yüz milyona karib bir kavm-i vahittir ki hep lisân-ı Türkî ile tekellüm ederler. Böyle bir kuvve-i cesîmenin ön ayak olacak rehberi ve kaidesi hiç şüphesizdir ki bugün evc-i terakkîde **cümlesine fâik olan Osmanlı Türkleridir.**”²⁷⁶

Açıkça ifade edilebilir ki Osmanlı Devlet’i Türkleri tüm Turan halklarının birliği için rehber ve en önemli dayanaktır. Abdürreşid İbrahim’in yukarıda saydığı Turan halkları büyük bir coğrafyayı kapsar. Tüm bu Turan halkının İslâm rehberini Osmanlı Devlet’i olarak belirler. Rusya Müslüman Türkleri için Osmanlı Devlet’inin kuvveti ve terakkisi esastır. Bu halkların dillerinin de bir olduğu vurgusu dikkat çeker.

Milli birlik için ısrarla ifade edilen bir diğer husus da “dilde birlik” idealidir. İsmail Gaspıralı’dan devralınan düşünce mirası da buna uygundur. Dilde birlik sağlandığı takdirde tüm Türk Müslüman toplumları birbirlerinin hallerinden haberdar olacak, birinin canı yandığında öteki tarafa kardeşi imdadına yetişebilecektir. Bunu mümkün kılacak en önemli araç ise dildir. Dilde sadeleşme ile tüm Turan halklarını birbirinden haberdar olacak, basın yayın araçları ile fikirler daha hızlı

²⁷⁵ Hans Kohn, **Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği**, s. 169.

²⁷⁶ Abdürreşid İbrahim, “Pan-Turanizm”, s. 18.

iletilebilecektir.²⁷⁷ Dilde birlik fikri Osmanlı topraklarında da 1800 yıllardan itibaren konuşulan önemli meselelerdendi. David Kushner, bu ideali en sistematik şekilde ifade eden kişinin Şemseddin Sami olduğunu ifade eder. Şemseddin Sami dilde birlik idealini edebi ve siyasi yönden önemli bulur. Edebi yönden güzel olan Türkçenin; siyasi yönden ise Batı Türklerini, Orta Asya ve Rusya Türklerini birleştirecek “tek lisanla” konuşan “tek millet” olma başarısını elde edeceğini düşünür.²⁷⁸

Türk dilinde sadeleşme ile ortak bir dil oluşturmak, Rusya Müslüman aydınlarının birçoğunda olduğu gibi Abdürreşid İbrahim’de de mevcut olan bir yaklaşımdı. Bu program sayesinde Osmanlı Türkçesi sadeleştirilecek ve tüm Türkî toplumların anlayabileceği bir Türk dili oluşturulacaktı. Abdürreşid İbrahim bu idealini şu şekilde ifade eder:

“Filhakika bugün Osmanlı Türkü lisanını, İstanbul Osmanlılarından maada kimse anlayamıyor ise de fima-ba’d **Osmanlı Türkü lisanı** bir tarz-ı cedit ile takaddüm ve terakki ettirilerek umum **evlad-ı Türk için** anlaşılabilmesi derecesine kadar **sadeleştirilmek** de mümkündür. Ve belki de yevmen fe yevmen sadeleştirilecek olursa, an-karib umum Türkçe tekellüm eden akvam için anlanabilir **halis bir lisan-ı Türkî** meydana gelebileceği de ümit olunur zannederim. Bugün Osmanlı edebiyatı zannolunarak piyasada tedavül eden elfâz-ı mühmile-i bi-mana ve rabitasız lügat-ı ecânibi şamil cümleler, hiç şüphesiz lisaniyet namına ortalıktan silinecektir. Bundan sonra bunları da göremeyecek bir âmâ tasavvur olunamaz zannederim.”²⁷⁹

Görüldüğü üzere bu sadeleştirme hareketi gerçekleştirilirse sözlüğe ihtiyaç duymadan daha kolay anlaşılan bir dil oluşturulacaktı. Bu dil programı milli birlik fikrine sahip bütün uluslar için geçerli bir kaideydi. Slav ırkı okullarda Rusçayı zorunlu hale getirirken de aynı kaygıyla hareket ediyordu. Dil birliği kültür ve tarih

²⁷⁷ Burada Abdürreşid İbrahim’in ifadesini aynen aktaralım. “Esbâb-ı ittihadın vesile-i evveliyesi olmak üzere bugün İstanbul Türkçesi daha sadeleştirilerek bütün akvam-ı Turaniye için bir lisan-ı umumî ittihaz olunmalıdır, matbuat sayesinde bu fikir kemal-i süratle terviç olunabilir.” “Pan-Turanizm”, s. 20.

²⁷⁸ David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu 1876-1908**, s. 100.

²⁷⁹ Abdürreşid İbrahim, “Pan-Turanizm”, s. 18.

birliğinde ortaklaşmayı kolaylaştıracak, birbirini aracısız anlayan halklar büyük bir aile olabileceklerdi. Bu ise ayrışmanın önüne geçecek önemli bir adımdı.

Aynı zamanda Rusya Müslümanları birleştirici bir öge olarak Türk unvanını tercih etmeyi de ehemmiyetli buluyorlardı. **Teârûf-i Müslimîn** dergisinde Osmanlı topraklarında yaşayan Müslümanlara hitaben yazılan mektuplar da yer alır. Bu mektuplardan birinde Sibiryalı Aişe Osmanlıdaki kadınlara; Sibirya'nın uzak ve soğuk köşesinde kalmış kardeşlerini unutmamaları gerektiğini, kendilerinin de Türk olduğunu ve Türklük unvanını kullanmayı tercih ettiklerini yazar.²⁸⁰ Başka unvanlarla anılmanın hepsinin aynı soydan geldiğini unutturduğuna inanır. Ahmed Tâceddin de bir yazısında, Rusya devletinin Turan halkalarını ayrı ayrı isimlere ayırarak onları parçalama gayesine sahip olduğunu ifade eder. Ona göre Pan-İslâmizm fikrinden korkan Rusya, Pan-Turanizm idealinden çok daha fazla korkmuştur:

“**[Rusya]** İstiyordu ki, akvam-ı Turaniyeye mensup ne kadar kavim varsa bunların usul ve esası hiçbir yerde ve hiçbir veçheyle tahkik olunmasın. Siyaset-i menhusa onları bugüne kadar nasıl parça parça ederek her birine ayrı ayrı unvan tahtına aldıysa bundan sonra da öyle olsun, halet-i kadime, eski darma dağınık??? muhafaza olunsun. Çünkü bunların birleşmeleri ve bunların nam-müstearlarını yahut küçük babalarının isimlerini üzerlerinden atarak hepsi büyük babaları olan “Türk” namını taşıyarak meydana atılmaları ve bu suretle âlem-i İslâm'da kocaman bir “**Türk**” ailesi teşkil etmeleri Rusya'daki milel-i mahkûmelerden birinin azim bir kuvvet teşkil etmesi demektir.”²⁸¹

Büyük bir Türk ailesi olma fikri elbette tüm Slav toplumları birleştirmek idealine sahip Rusya devleti için yalnızca söylem bazında kalsa dahi büyük bir tehdit içeriyordu. Rusya devleti, Slav birliğini sağlamak adına benimsediği irredentist (yayılmacı) tutumla okullarda yalnızca Rusya dilinde eğitim için yönetmelikler yayınlıyor, Osmanlı'da basılıp gönderilen dergileri evlerinde bulunduranlara baskınlar düzenliyor, Rusyalı hacılara sıkı denetimler uyguluyordu. Hal böyleyken kendi dışında

²⁸⁰ Sibiryalı Âişe, “Osmanlı Hemşirelerime”, s. 60.

²⁸¹ Ahmed Tâceddin, “Etrafımızda Donanları Donduranlara”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 18, 1910, s. 291.

yükselen sesleri tehdit olarak algılıyordu. Abdürreşid İbrahim ve arkadaşları da bu durumun farkındaydılar. Pan-Turanizm idealiyle daha güçlü bir birliktelik sağlanacağına inanıyorlardı. Abdürreşid İbrahim'in kendi ifadesiyle:

“Türkistan, Kazakistan, Tataristan akvâmı, kendisini akvâm-ı Türkî'den diye bilirler, Türklüğü ile iftihar ederler. **Bunlar hep birdir hep Türk'tür. Lisanları bir, ırkları bir, dinleri de bir.** Fakat kahramanlıkları sâyesinde bir zaman dünyanın her tarafına yürümüşler, her yerde kuvve-i hâkimiyeye mâlik olmuşlar, her nerede icap ettiyse hasebü'l-maslahat orada kalmışlar, âkıbet imtidâd-ı zaman ile, araları uzaklaştıkça yekdiğerini unutmuşlar. Kusurları da budur. Şimdi bunları birleştirmek demek: birini âhara bildirmek, fikirlerini bir noktaya cem'etmek, menfaatleri ve mazarratları bir olduğunu da göstermek demekten ibarettir.”²⁸²

Türkleri birleştirme fikri, esasında unutilan kardeşliği hatırlatmaktan ibarettir. Zaten var olan bağı hatırlayarak güçlü bir seda oluşturma gayreti hakimdir. Türk topluluğunun dilleri, ırkları ve dinleri birdir vurgusu da oldukça önemlidir. Türk, Türkçe ve İslâm birliği bu toplumların ortak kimliği olarak ifade eder. Derginin kuruluş gayesi olan **teârûf**/tanışma, birbirini daha yakından bilmenin araçları çok açık bir şekilde bellidir: ihmal edilebilir farklılıklar olmakla birlikte aynı dili konuştuğunun, aynı millettten ve inançtan olduğunun bilincinde olan toplulukların Türk ve İslâm birliğinin sağlanması mümkün bir ütopya değil bir gaye-i hayâldir. Nitekim Ahmed Tâceddin'in makalelerinde de bu vurgu sıklıkla yer alır. Aynı kandan olan ve aynı kıbleye dönen Müslüman-Türk kardeşlerinin birliği onun da en büyük hayalıdır. Rus zulmünün artması ile gençler arasında milli ve dini birlik idealinin ivme kazandığını da ifade eden Tâceddin bu durumdan duyduğu memnuniyeti de dile getirmiştir.²⁸³

Tüm bu milli birlik vurgusu ile İslâm dininin gücünün mutlaklığına atıflar da sıkça yer alır. Bilhassa İslâmsız bir Türkiye idealinin yer yer dile getirilmeye çalışıldığı

²⁸² A.İ., “Yine Panturanizm yani Akvâm-ı Türk'ün Birleşmesi”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 4, 1910, s. 57.

²⁸³ Ahmed Tâceddin, “Âlem-i İslâm: Kırgızlar ve Duma'nın Son Kararı”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 4, 1910, s. 63-65.

durumlarda bunun mümkün olmadığını ifade edilir. Dergideki yazarların neredeyse tamamının İslâm birliği fikrini merkeze aldıkları görülür:

“Diğerlerinin dahi söyledikleri sözler hep bu manayı ifade eder. Avrupa müsteşriklerinde bazıları vardır ki: âlem-i matbuatta kendilerini Osmanlı muhibbi olarak takdim etmişler, bizim sade dillerimize de kendilerini bu suretle tanıtmışlar ve söylediklerini dahi fen namından söylemek istemişlerdir, bu adamlar da derler: “Türk akvam-ı necibesi efrad ve eşhas itibariyle gayet zeki ve mütemeddin insaniyet-perver muhibbi-yi maarif ve istidad-ı tâmmе ashabıdır fakat heyet-i içtimaiye ve idare-i memleket-i hükümet ve rejim itibariyle bu millette hiç bir günâ kabiliyet ve istidat yoktur.”

İşte bize en muhibbi olanların bizim hakkımızdaki fikirleri budur ve hâlâ bu fikir bakidir. İlave olarak da derler ki:

“Eski idare yeni idare hiçbir vakit biri ahirden tefrik olunamaz.” Hılfeten ve fitraten umum Türk milletinde idare-i memleket istidadı yoktur.”

Müsteşriklerin bazıları bir zamanlar bu istidatsızlığı doğrudan doğruya İslâmiyete isnat etmek isterlerdi, bunu dahi pek çok yazmışlar ve söylemişlerdi. Bu hep böyle idi.

Fakat bu son senelerde ona bir müsteşrikîn meyanında yeni bir fikir daha söylenmeye başlanmıştır. Ki o da “İslâmlar diğer devletlerin taht-ı idarelerinde mahkûm olarak yaşarlarsa, daha kabul-i terakki ve tâmmeden olurlarmış.”

Bu hal devam ederse mehâfil-i âliyenin tezelzülüne pek âdi meseleler sebep olur. Bunlar nazar-ı itibara alınmayıp ihmal olundukça efkâr-ı âmme tebeddül eder, ashab-ı ağraz sû-i tefehhümden istifade eder. Şunu dahi hatırdı tutmalı, **dünyada en büyük kuvvet dindir. Silah hükümet elinde olsa bile din avam iledir. Dünyada en büyük kanun-ı esasi yine dindir. Dinden udûl ettikçe memleket esassından sarsılır.**”²⁸⁴

Milli birlik ideali ne kadar anlamlıysa, İslâm birliği de onlar için o kadar hatta daha fazla bir anlam ifade etmekteydi. O nedenle Abdürreşid İbrahim ve arkadaşlarının yegâne gayreti Türklerin birliği veya milliyetçi bir refleksten ibaret değildi. Aynı zamanda denilebilir ki İslâm birliği içinde anlamlı bir kültürel formu ya da İslâm birliğine giden yolda bir adımı da ifade ediyordu. Abdürreşid İbrahim’in Sırât-ı Müstakîm dergisindeki *‘Teârûf-i Müslîmin’* başlıklı makalesinde Türklük ve Pan-

²⁸⁴ Abdürreşid İbrahim, “Türkiye’nin Bekası”, *Teârûf-i Müslîmîn*, c. 1, sayı: 24, 1910, s. 381-382.

Turanizm vurguları yer almaz. O makalede değindiği tek nokta, İslâm birliği ideali ve Müslümanların birleşmesi fikriydi: “İşte bizim için lazım olan dinimize sarılmaktır. Kendimizi aldatmayalım, başkalarına aldanmayalım.”²⁸⁵

Abdürreşid İbrahim’in dergiye verdiği isim, Müslümanların tanışmasını ve kaynaşmasını hedefleyerek yazmış olduğu birçok makale, İslâm birliğine olan inancının göstergesidir. İslâm dininin tesisi ve Müslümanların birliği Abdürreşid İbrahim ve arkadaşları için en mühim çabadır. Rusya yönetiminin benimsediği yeni politikalarla Müslüman birliği ideali zorlu günler yaşamaya devam ediyordu. Teârûf çevresi Slavların yaptığı konferansları, toplantıları ve meclislerde yaşanan gelişmeleri dikkatle takip etmeye çalışıyorlardı. Yusuf Akçura derginin çıktığı dönemde Rus Slav milliyetçiliğini besleyen Slav kongrelerini değerlendiren makaleler kaleme almıştır.

Dergide Pan-Slavizm’in gelişim seyrinin yakından incelendiği haber ve değerlendirme yazıları da mevcuttur. 1905 Rusya Devrimiyle beraber yeniden canlandırılan Slav birliği ideali düzenlenen kongreler, açılan dernekler ve çıkarılan gazetelerle destekleniyordu. Bu yeni form Çarlık düzeninin yıkılmasından sonra şekillenmiş ve Neo-Slavizm olarak tanımlanmıştır.²⁸⁶ Yeni Pan-Slavist akımın ilk kongresi 1908’de Prag’da, ikincisi de 1910’da Sofya’da gerçekleşmiştir.²⁸⁷ 1910’da Sofya’da düzenlenen kongreye İstanbul basınında yeterli dikkatin verilmediğini ifade eden Yusuf Akçura²⁸⁸, bu kongrelerin önemli amaçlara hizmet ettiğine işaret eder.²⁸⁹ Yusuf Akçura bu makalesinde İslâm birliği fikrinin zayıfladığını ve artık Batı nazarında bir anlam ifade etmediğini iddia eder. Almanya’nın ulus devlet inşa sürecinden kısaca aktaran Yusuf Akçura, Çeklerin etkilendiği ve Almanya ile aynı programları ve metotları uygulayarak Slav ırk birliği üzerine çalışmalar yürütmeye başladığına dikkat çeker. Onlar da aynı Almanlar gibi öncelikli olarak ‘yalan’ tarih yazıcılığı yaptığını, Slav ırkının maziye dayandığının ispatı için müzeler açtığını ve

²⁸⁵ Abdürreşid İbrahim, “Teârûf-i Müslimîn”, **Sırât-ı Müstakîm**, c. 7, sayı: 161, 1911, s. 71-73.

²⁸⁶ Akdes Nimet Kurat, **Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917’ye Kadar**, s. 404.

²⁸⁷ Hans Kohn, **Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği**, s. 205-209.

²⁸⁸ François Georgeon “LA” mahlazıyla yazılan makalelerin Yusuf Akçura’ya ait olduğunu belirtir. François Georgeon, **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)**, s. 204.

²⁸⁹ La (Yusuf Akçura), “İttihad-ı İslav Kongresi Hakkında”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:8, 1910, s. 125.

filologların dil çalışmaları yürüttüğünden değinir.²⁹⁰ Zamanla Rusya'nın da bu çabalardan etkilendiğine değinir. Yusuf Akçura bu değerlendirmeleri yaparken Alman ve Slav birlik idealini gerçekleştirmeye çalışan milletlerin gayretlerini yetersiz, uydurma ve kökensiz olduğunu ima eder. Esasında söyleyebiliriz ki ulus devlet kurma idealine sahip her devlet veya toplum aynı yapay süreci işletmektedir.

Yusuf Akçura makalesinde; Pan-Slavistlerin Slav birliğini sağlamak için askeri güce başvuracaklarını ve Türklerin zulmü altında inleyen kardeşlerini silah kuvvetiyle kurtaracaklarını ifade ettiklerini aktarır.²⁹¹ Yusuf Akçura'nın tüm bunları aktarmasında ve Slav birlik politikalarından bahsetmesindeki amaç; Türk halklarını ve bilhassa Osmanlı Devleti'nin bu hareketlere karşı duyarsız kalmamasını ve bihaber olmamasını sağlamaktır.

“Moskova Darül Fünunu tarih muallimi ve “Moskovski Domasti” baş muharriri bulunan bu zat, ikinci Aleksandır zamanında, alel husus devleti Osmaniye aleyhinde yazdığı pek şiddetli makaleleriyle, res'kârdakilere verdiği nasihatleriyle, son Rus-Türk muharebesine takdim eden Türk düşmanlığına merbut ittihad-ı İslav fikirlerini Çarın muhteşem sirayetinde, mujiklerin fakir kalplerine kadar sirayet ettirebilmişti. *Katkov*'un neşrettiği fikir öyle karışık ve dumanlı olmayıp pek açık ve basitti: Türk boyunduruğu altında inleyen İslav kardeşlerimizi, silah kuvvetiyle kurtarmalıyız, sonra da minattar cenub İslavlarına dayanarak Rusya taht-ı riyasetinde büyük İslavlığı kurtarmalıyız.

Bu siyasi ve askeri Pan-İslavizm etrafında o zamanların en parlak siyasi ve generalleri toplanmıştı.”²⁹²

Neo-Slavizmin baskın bir şekilde geliştirilme gayretleri karşısında tek çare Türk-İslâm birliği altında toplanmak olarak görülüyordu. Söylemler de bu çağrı üzerinden şekilleniyordu. Rusya hükümeti Türkü ve Müslümanı bir düşünüyor ve hepsini gerekirse silah zoru ile etkisizleştirmeyi planlıyordu. Pan-Slavizmi askeri bir proje olarak değerlendiren Katkov Müslümanları hedef gösteriyordu. Dolayısıyla Rusyalı Müslüman yazarlarda Türklerin birliğine odaklanıyorlardı. Bu beklentiyi karşılamak

²⁹⁰ La (Yusuf Akçura), “İttihad-ı İslav Kongresi Hakkında”, s. 126-127.

²⁹¹ La (Yusuf Akçura), “İttihad-ı İslav Kongresi Hakkında”, s. 128.

²⁹² La (Yusuf Akçura), “İttihad-ı İslav Kongresi Hakkında”, s. 129.

için Abdürreşid İbrahim makalesinde tüm Türkleri “hemcinslerimizle birleşmek” hissiyatına sahip olmaya çağırır:

“Değil bizler hayvan bile kendi sürüsünü tanımak ister, insanlar da bu kadar bir hissiyat olamaz mı?

Ördek yumurtasını tavuk altına koyup da piliç çıkartacak olursak, o piliç hemen yumurtadan çıktığı günden itibaren, kendini hemcinslerinden başkaları içinde görünce, hemen suyu görür görmez koşar, hem cinsini arar.

Şu hâlde biz ne için yekdiğerimizi aramayalım, bizim piliç kadar da hissiyatımız yok mu?

Bu hususta bazı evhamperestler, olur olmaz hilelere saparak birtakım korkulu rüyalar görürlermiş. Kocakarıların çocuklarını çeharşenbe kadını ile tahfif etmesi gibi, Avrupalıların hiç çekemeyeceklerini söyleyerek “Aman bizim kendimizi Türk diyecek olursak, Avrupalılar bizim başımıza kıyametleri koparacaklar, belaya çatacağız, aman bilmem ne” gibi şeyler ile, mektep kürsüsünde talebeleri böyle tehdit ediyorlarmış.

Dünyada çok garip şeyler vardır, kuyruklu yıldızdan korkmuş filozofların bu gibi şeylerden korkmaları şayan-ı istiğrab olamaz. Fakat biz şurasını açık bilmeliyiz ki umur-u tabiiyeden olan bir şey, hatt-ı hareketini tebdil ederek âleme çarpmaz, bir adamın Türklüğünü ketmetmesi kendi neslini ketmetmesi demektir. Hiçbir âkil hiçbir korku ve mazeretle veled-i nâ-meşru olduğunu dava edemez.

Zannetmem ki, bir Türk’ün Türklüğünü inkâr etmesi tasavvur olunabilsin. Şu hâlde nasıl olur da Türklüğümüzü söylemeden korkarız. Nasıl olur da biz kendi kardeşlerimiz ile birleşmekten kaçırız, yahu insaf yahu!”²⁹³

Baskılar sebebiyle Rusya topraklarında yaşayan Türkler kendilerini Türk olarak ifade etmekten çekinmeye başlamışlardı. Aynı zamanda Türk-Tatar çekişmesi yaşanıyordu. Tatarlar kendi milli benliklerini ve dillerini korumak istiyor, kendilerini Türk olarak ifade etmekten kaçınıyor ve dilde birlik çalışmalarından uzak duruyorlardı. Abdürreşid İbrahim kendi kardeşleriyle birleşmekten kaçan ve Türklük çatısı altında birleşmeye karşı mesafeli duran Tatarlara karşı oldukça sitemkâr sözler sarfediyordu. Bazı Tatar grupları anti-Türkist açıklamalarda bulunuyordu. Zenkovski bu durumu Şura gazetesinde yazan Galimjan İbrahimof’un makalesine atıfla şu şekilde aktarır:

²⁹³ A. İ., “Yine Panturanizm’ yani ‘Akvâm-ı Türk’ün Birleşmesi”, s. 58.

“İbrahimof “Bizim Tatar olmadığımızı fakat Türk olduğumuzu ısrarla iddia etmek mantığa aykırıdır” diyordu. “Hiçbir kimse inkâr edemez ki biz Türküz. Türkler büyük bir ırktır, muhtelif kollara bölünmüştür ve her biri ismini almıştır. Biz bu kollardan birini teşkil ediyoruz, müşterek isim olan “Türk soyu” isminden başka hususi bir isim olarak “Tatar” ismini taşıyoruz... Bir Slav Rus olabiliyorsa, o zaman bir Türk de Tatar olabilir. Hayır, biz Tatarız! Bizim dilimiz Tatarcadır, bizim edebiyatımız Tatar edebiyatıdır, bizim problemimiz Tatar problemidir ve istikbaldeki uygarlığımız bir Tatar uygarlığıdır.”²⁹⁴

Bu ayrılıklar Abdürreşid İbrahim ve onun çevresindeki birçok aydını endişelendirir. Büyük Türk birliği idealinin bu tarz iç çekişmeler yüzünden hezime uğrayacağı düşüncesi hakimdir. O nedenle makalesinde aynı zamanda o dönem yaşanan Türk-Tatar çekişmesine atıfta bulunduğu söylenebilir. Çünkü idealize edilen düşünce büyük Türk ailesi düşüncesi idi ve mahalli milliyetçiliklerin çoğalması bu ideali gölgeliyordu. Yusuf Akçura ve İsmail Gasıralı Tatar gençleri ikna ederek Türkçülük fikrini kabul ettirmeye çalışmışlardır.²⁹⁵ Bu çabaların ortak bir Türk milleti oluşturmak için gösterilen ehemmiyetli hareketler olduğunu söyleyebiliriz.

Teârûf-i Müslîmin dergisinde Türk milleti vurgusunun hayal edilmiş bir siyasi topluluk olduğu aşikardır. Benedict Anderson millet olmayı tam olarak böyle tanımlar. Birbirini tanımayan, birbirine uzak düşen milletlerin zihinlerinde diri tuttuğu **birleşme düşüncesi** yazara göre milletin kendisidir.²⁹⁶ Abdürreşid İbrahim ve arkadaşları Sibiryâ Türklerinden, Tatar Türklerine, Kırım Türklerinden, Kafkas Türklerine ve oradan da Osmanlıya uzanan bir Türk milleti idealine sahiptir ve bu ideal biraz romantik ve zihinde tasarlanan bir formu içerir. Rusya Türklerini, diğer milletlerle kardeş olduklarının hatırlatılması heyecanlandırır. Ahmet Tâceddin bir makalesinde İttihat-İslâm’dan ne anladığını şu şekilde aktarır.

“Hâ! Şurası şâyân-ı îzâhdır ki ittihâd-ı İslâm, bütün lev-i Muhammedî altında toplanan üç yüz altmış milyon millet-i İslâmiyenin makâm-ı hilâfeti mukaddemetü’l-ceyş ittihâz iderek Rusya’dan Çin’den

²⁹⁴ Serge A. Zenkovsky, **Rusya’da Pan-Türkizm ve Müslümanlık**, s. 173-174.

²⁹⁵ Serge A. Zenkovsky, **Rusya’da Pan-Türkizm ve Müslümanlık**, s. 170.

²⁹⁶ Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler**, s. 20.

Hindistan'dan Fas'dan Cezâir'den, Cavadan öteden beriden mürekkeb büyük bir hükûmet-i İslâmiye tesîs itmek değildir. İslâmlar arasında böyle bir hulyâ ardından koşan bir dane İslâm olmayacağına katıyen emîiniz. Belki bu **ittihâd-ı İslâm**, yukarıda saydığım yerlerin sekenesi beyrinde zâten eskiden mevcûd olan hiss-i uhuvveti tazeleyerek icâbında... Aralarında biri bir haksızlığa, zulme mârûz kaldığı vakit veyâhûd gerek maârifce ve gerek iktisâdca ve gerek siyâsetce muâvenete muhtâc olduğu vakit diğer birilerinin ona zahîr olabilmesi dimekdir. **Zâten medeniyet de budur bunu icâb ediyor.** İyice düşünecek olursak milletleri zulmden, inhitât ve tedennîden tahlîs idecek bundan başka bir çâre de yokdur.”²⁹⁷

Bu birliktelik ideali çerçevesinde Müslümanlar birbirinden haberdar olacak ve kardeşlik (*uhuvvet*) bilinciyle birbirlerine yardımda bulunacaktır. İslam toplumlarını gerileme (*tedenni*), inhitât (*çöküş*) kurtaracak başka bir yol olmadığını ve medeniyet anlayışının da bu kardeşlik bilincine bağlı olduğunu aktarır. Bu birlik ideali Müslümanları sevindiren bir yaklaşım tarzıdır. Medeniyet tartışmaları hakkında ilk bölümde kısa bir aktarımda bulunmuştuk. Yukarıdaki alıntıdan da açıkça anlaşılacağı üzere Ahmed Tâceddin medeniyeti **ittihat**, **ittifak** ve **uhuvvet** kavramları çerçevesinde değerlendirir.

Rusya hükûmeti Türklerin birliği-kardeşliği vurgularından ve Osmanlı Devletinden gelebilecek yardım ve desteklerden dolayı endişelidir. Abdürreşid İbrahim, Rusya’da yayınlanan dergileri hassaten takip ettiğini ve son zamanlarda, Türkiye’de fikir hayatına ve siyasetine dair birçok haberin yayınlanmaya başladığını aktarır. Burada büyüyen Müslüman Türk gücünü ifade eden Abdürreşid İbrahim Osmanlı Dahiliye Nazırına mektup mahiyetinde yazdığı makalesinde daha güçlü destek ve daha büyük bir çaba sarf edilmesi gerektiğini vurgular. Büyük Müslüman Türk birliği için Osmanlı Devleti’nin desteğinin önemi her zaman hatırlatılır.²⁹⁸

Aynı zamanda Rusya basınında Rusya’daki Müslüman Türkler hakkında yapılan haberler de dikkat çeker. Ahmed Tâceddin bu haberlerin yapılış amacını sorgular. Noveye Vremya (Yeni Zamanlar) isimli Rus gazetesi Rusya’da yaşayan Müslüman Türklerin faaliyetlerini manipülâtif bir dille haberleştirmektedir. Teârûf-i

²⁹⁷ Ahmet Tâceddin, “Âlem-i İslâm: Pan-İslâmizm Etrafında Bir Misyoner, Misyoner Nedir?”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 6, 1910, s. 99-100.

²⁹⁸ Abdürreşid İbrahim, “Dahiliye Nazırı Cenablarına Açık Mektup”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 32, 1911, s. 113-114.

Müslimîn gazetesinin Rusya halkına karşı insanları kışkırtmak, düşmanlaştırmak niyetiyle basıldığını iddia eden gazete haberini Ahmed Tâceddin eleştirir. Bu kimselerin bu tarz haberler yaparak Rusya hükümetini etkilediğini ve Müslüman Türklere ağır yaptırımlar uygulandığını ifade eder.²⁹⁹ Aynı zamanda o dönemlerde basılan Ruski İslava gazetesinin de benzer bir yayın çizgisine evrildiğini ve Rus basınında faaliyette olan gazetelerin Türkler ve Müslümanlar aleyhine yayımlar yapması ve iftirada bulunmaları derginin yirmi altıncı sayısında haberleştirilmiştir.³⁰⁰

Rusya zulmü ve baskısı neticesinde Kırgız-Kazaklar arasında milli bir uyanış yaşandığını düşünen Ahmed Tâceddin; Kırgız gençlerinin Duma'daki Müslüman vekillere yazdıkları mektupta kendilerinin Tatarlarla beraber olduklarını söylemesini büyük bir neşeye karşılar. *“Doğrusu insan bu hali görünce “Yaşasın zulüm ve tazyik” diyeceği geliyor. Öyle! Çünkü inkırazı yüz tutmuş bir İslâm kavmini kurtarıyor, birbirini unutmüş, terk etmiş baba ile oğlu barıştırıyor.”*³⁰¹ Başka bir makalesinde Başkurlara da seslenen Ahmed Tâceddin tüm Türk ailesinin parçalanmaması gerektiğini şu sözleriyle öğütler:

“Vaktiyle kim bilir ne gibi bir melun siyasete alet olmuşuz da bir babanın evladını, bir ailenin efradını namütenahi taksimlere bölerek çeşit çeşit isimlerle yekdiğerinden ayırmışız. Bunun mazarratını hala çekmekteyiz. Artık yeter eğer bundan sonra da sen Başkurt ben Tatar o Türk diyecek olursak bittiğimiz gündür. Çünkü başımızın ucunda tam püsküllü bir bela gibi alem-i medeniyet, sabır ve tahammülü tükenmiş bir halde takılmış ağzını açmış duruyor.”³⁰²

Ahmed Tâceddin aynı babanın evladı olarak nitelendirdiği büyük Türk ailesini ayrı ayrı isimlendirerek parçalamaya çalışan gücün Rusya olduğunu ifade eder. O, Tatarların Türkçe ile eğitim görmeyi talep etmesinin üzerine Rusya devlet görevlilerinin Tatar edebiyatı dersleri ekleyip, Türkçe eğitimi yasaklamasını da birleşmeye çalışan Türk ailesini ayırmak niyetiyle yaptığını aktarır:

²⁹⁹ Ahmed Tâceddin, “Orenburg Mahkeme-i Şer’iye’sini Teftiş Münasebetiyle Noveye Vremya’nın Bir Makalesi”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 28, 1911, s. 54-56.

³⁰⁰ Y.y., “Ruski İslava Gazetesi’nin Yalanları”, **Teârûf-i Müslimîn**, c.2, sayı: 26, 1910, s. 32.

³⁰¹ Ahmed Tâceddin, “Kırgız Sahrasından Gelen Canlı Bir Sada-yı Hamiyet”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 25, 1910, s. 7.

³⁰² A. T. (Ahmed Tâceddin), “Maverâ-i Ural 2”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 6, 1910, s. 101.

“İşte güneş gibi parlayan hakikati görmemek için gözleri kapayarak Rusya İslâmlarının lisan ve edebiyatlarının Türkçe olduğunu inkâr etmek kadar haksızlıkta bulunmanın hikmeti ve felsefesi **Pan-Türkizm korkusundan başka bir şey değildir.**

Görülüyor ki, Ruslar bütün erkanıyla... Evet, yalnız hafiyeleriyle değil bütün kuvve-i icraiye ve teşriyyeleriyle bizleri parçalamaya çalışıyor. Her birimizi ayrı bir isim tahtında tutmaya var-kuvvetini sarf ediyor. Fakat Rusya İslâmlarının Osmanlı Türklerine öyle bir tehlikeyle temayülleri vardır ki bunun karşısında bütün icraatlarıyla mebhut kalacakları şüphesizdir.”³⁰³

Görülüyor ki Türk birliği ve İslâm dininin güçlenmesi aynı heyecanla karşılanıyordu. Bu birliktelik her ne kadar Rusya zulmü neticesinde de olsa, ortaya çıkan milli ve dini şuur Rusyalı Müslüman aydınlara umut aşılıyordu. Osmanlı Türklerine duydukları keskin bağlılık da açıkça ifade ediliyordu. Tek dil, tek din, tek ırk fikrinin gücüne inandıkları açıkça anlaşılıyordu.

Müslümanların tek dil ve birlik çağrıları devam ederken Rusya hükümeti de Slavlaştırma politikalarına devam ediyordu. Ahmet Tâceddin Rusya hükümetinin bu amaçla Türkî bölgelere Slav ırkından insanlar yerleştirdiğini, merkezi eğitim (*tealüm-i umumi*) sistemi üzerine çalıştığını, Tatar lisanı ile basılan kitapların yanına Rusça çevirilerini koymayı zorunlu hale getirdiğinden bahseder. Rusya hükümetinin umumi eğitimden kaçınırken şimdi bunu savunma sebebinin de eğitim kurumlarını kontrol altına alarak “Ruslaştırma” gayesine matuf olduğunu ifade eder.³⁰⁴ Bu gayenim yalnızca; “*Rusya, Rusyalılarındır!*” sloganıyla gerçekleşmeyeceğini anlayan Rusya hükümeti meseleye daha kesin bir çözüm getirmek istemektedir.³⁰⁵ Eğitim kurumlarında umumi bir tahsil sistemi oluşturarak, tedrici bir yöntemle çocuklara kendi dil ve kültürlerini unutturup; Rusya terbiyelerinden geçmelerini sağlamanın en makul çözüm olduğunu keşfederler.³⁰⁶ Ama Rusyalı Müslümanlar bu karara karşı çıkarlar. Müslümanların Rusya meclisinde görüşülen umumi eğitim modeline karşı çıkmalarını çok basiretli bir tutum olarak değerlendiren Ahmet Tâceddin

³⁰³ Ahmed Tâceddin, “Etrafımızda Donanları Donduranlara”, s. 291.

³⁰⁴ Troyskili Ahmed Tâceddin, “Talim-i Umumi, Hükümetin Entrikası ve İslâmların Basiretkarâne Hareketleri”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:23, 1910, s. 371.

³⁰⁵ Troyskili Ahmed Tâceddin, “Talim-i Umumi, Hükümetin Entrikası ve İslâmların Basiretkarâne Hareketleri”, s. 372.

³⁰⁶ A.y.

Müslümanları gündemi ve mecliste alınan kararları dikkatle takip etmeye çağırır.³⁰⁷ Birlik ve bütünlüğün bu farkındalık ile sağlanıp-korunacağı muhakkaktır.

Dergi 1911 Balkan savaşlarının başlaması nedeniyle yayın hayatına ara verir. Sonuç olarak ifade edebiliriz ki; Pan-Turanizm, Pan-Türkizm ve Pan-İslâmizm'in sentezini anlamak açısından bizlere kısa bir dönem sınırlı bir kaynak sağlar. Bu üç kavramın sıklıkla birbiri yerine kullanıldığı makalelerin bütününde '*ittihat, uhuvvet*' temelinde Rusya baskısına karşı bir kurtuluş arama niyeti mevcuttur.

Misyoner faaliyetleri İslâm dünyasının tamamını etkilediği gibi Rusya Müslümanlarını da etkilemiştir.³⁰⁸ Tüm İslâm aleminde; devlet yöneticilerinin de desteği ile eğitim alanına yönelen misyonerler Müslümanları yaşayış ve düşünce olarak Batılılaştırmaya, kendi dinine ve örfüne yabancılaştırmaya çalışmışlardır.³⁰⁹ Bilhassa İlminsky metodu ve daha birçok misyoner faaliyeti Türkî toplumları Ruslaştırarak Hristiyanlık dinini halklara dayatıyordu. Ruslaşan halklar kendi yerel kültür ve dini öğretilerinden de uzaklaşıyordu. Rusya Müslümanları da eğitim öğretim için alternatif yapılar oluşturmaya, nesli korumaya ve İslâm düşüncesini diri tutmaya çalışmışlardır. Türkçeye sarılmaları ve Türklerle birleşme arzuları Rusya'nın dile ve dine yönelik baskılarından en güçlü kurtuluş aracı olarak görmelerinden kaynaklanır. İslâmiyetin korunması ve kendi kültürlerinin muhafazası için Türk dil ve kültürü önemlidir. Usûl-i Cedîd okulları bu çabanın bir ürünüdür.

Aynı zamanda küresel bazda etkin olan milliyetçilik hareketlerinin etkisiyle Rusya Müslümanları Batı'nın oluşturduğu çözüm reçetesine binaen Pan fikrini benimsemiş fakat bu sentezci Pan düşüncesi söylem gücünü yitirmiştir.

³⁰⁷ Troyskili Ahmed Tâceddin, "Talim-i Umumi, Hükümetin Entrikası ve İslâmların Basiretkarâne Hareketleri", s. 373.

³⁰⁸ Misyonerlerin kongreler, gazeteler aracılığı ile çalıştığını ve bu çalışmalarının birebir Müslümanların varlık alanlarının daraltılmasına dönük olduğunu yazan Ahmed Tâceddin; intibahın ittihat ile gerçekleştirileceğini ifade eder. Kazan'da çıkan ve adı pek duyulmamış bir gazetenin bile Viyana'da fahri muhabir bulundurduğunu ve "Salibin hilale katiyen galebe çalacak vakti geldi" başlığı ile bir haber yaptığını yazan yazar birkaç gazeteden daha örnek vererek bu tarz gazetelerin çıkarılış amacını ve ne maksatla bu haberleri yaptıklarını anlatmaya çalışır. Troyskili Ahmed Tâceddin, "Âlem-i İslâm: Pan-İslâmizm Etrafında Bir Misyoner, Misyoner Nedir?", s. 96-100.

³⁰⁹ Muhammed el-Behiy, **İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki**, çev. İbrahim Sarıms, İstanbul, Ekin Yay., 1996, s. 229-234.

Milliyetçilikle ilgili başka bir önemli kavram da **irredentizm**dir. Özellikle Pan milliyetçiliklerde görülen irredentist eğilimler, milli sınırlar dışında kalmış unsurların “dağılmış”, “parçalanmış” ve “zulüm altında” olduğunu savunurlar. Amaçları bütün dağıldığı düşünülen toplumların birleştirilmesini sağlamaktır. Bu birlik düşüncesi bağlamında devletler siyasi birliktelik sağlayacak baskıcı politikalar benimsemiş ve kendi azınlık muhaliflerini oluşturmuşlardır. Hannah Arendt ise milliyetçilik fikrinin her zaman: “*kendi halkının “düşman bir dünya” ile kuşatıldığını, “hepsine karşı tek başına” olduğunu, bu halkla diğer tümü arasında temelli bir fark bulunduğunu vurgular*” değerlendirmesi ile bu fikrin kapalı ve kışkırtıcı yönüne dikkat çeker.³¹⁰ Pan-Slavizm etkisi sonucu perçinlenen Pan-Türkizm/Pan-Turanizm fikri buna en iyi örnektir. Slav politikaların devlet aklını yönlendirmesi ile Rus Müslümanlar birbirleri arasında birleştirici öğeleri öne çıkararak kendi ittifak söylemlerini geliştirmişlerdir. Bu çabaların devam ettiği bir ortamda neşvünema bulan Teârûf-i Müslimîn dergisi; Pan söyleminin Rusya Müslüman Türkleri arasındaki yeniden yorumlanmasıdır.

Fakat açıkça ifade etmek gerekir ki Yusuf Akçura’nın daha sistematize hale getirdiği Pan-Türkizm düşüncesinin Pan-İslamizmle sentezi kendi içinde bazı çelişkileri barındırır. İslâm inanç sisteminde ırk, milliyetçilik gibi ideolojiler sentezlenemeyeceği gibi bu sentez çabası ya milliyetçi ideolojilerden ya da İslâm dininin öğretilerinden ödün vermeyi gerektirir. Bu noktada ise tam bir milliyetçilik fikrinden veya İslâm dininden bahsetmenin olanağı kalmayacaktır. Abdürreşid İbrahim ve arkadaşlarının sistematize etmeye çalıştığı bu sentez fikri de işte tam da bu çift başlı yönünden dolayı geniş bir etki alanı oluşturamamıştır. Derginin isminde geçen Teârûf kavramı; birbirinizle tanışıp-bilişiniz diye sizleri kavimlere ve boylara ayırdık ayetindeki tanışmak-bilişmek anlamına gelen “li-te’ârafû” kelimesinden türemiştir. Burada halkların birbiriyle tanışıp birbirinden haberdar olması öğütlenirken; ırk birliği fikrinin benimsenmesi yeniden va’z edilen bir yorum ve İslâm dairesine giremeyecek bir çaba olduğunu görmek gerekir. Ayrıca bu siyasi program Türkî toplumlar arasında da ayrılıklara sebebiyet vermiş ve umulan büyük Türk ailesi teşekkül edememiştir. İşte kavmiyetçiliğin-ırkçılığın handikabı tam olarak budur. Her

³¹⁰ Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay. 2009, s. 187-188.

zaman reaksiyoner bir tavır doğurur ve beklenen olumlu bir etkiden ziyade yeni sorunlar ortaya çıkarır.

Abdürreşid İbrahim ve arkadaşlarının makalelerinden de anlaşılacağı üzere salt bir Pan-Türkizm veya Pan-Turanizmden de bahsetmedikleri açıktır. Fakat İslâm dininin kuvvetlenmesi için bir basamak olarak nitelendirilen bu ideolojiler muhtevalarını yitirmişlerdir. Temsil ettikleri içerikten uzaklaşmışlardır. Kavmiyetçi yönü ağır basan milliyetçilik fikri ezilen halklara moral güç, birlik ve kendilik bilinci aşıladığı için Türk toplumları arasında kabul görmüştür. Mamafih Türk toplumları kendi küçük yapıları içinde de ayrılmalar yaşamış, kendilik bilincini oluşturma çabası ile dil ve tarih çalışmaları yürüterek özerk bir milli birlik fikrini benimsemişlerdir. Pan-Türkizm yahut Pan-Turanizm ideali Rusya'daki Türkler arasında bir karşılık bulamamıştır.

Milliyetçilik ve ırkçılık kavramları da bir önceki bölümde sıklıkla ifade edildi, kavramsal karşılıklarına dikkat çekilmeye çalışıldı. Burada da birtakım ilaveler ve eklemeler yapmak isteriz. Milliyetçilik ve ırkçılık kavramlarının ihtiva ettiği anlam sıklıkla tartışılmıştır. Özellikle sanayi devriminden sonra kapitalist düzen içerisinde emek gücünü motive edecek söylemler olması bakımından değerlendirilen bu kavramlar devletleri ayakta tutacak ve birleştirecek reçeteler olarak görülmüştür. Türkiye’de yıllar içerisinde anlam içeriği değişip şekillense de Balibar’ın teziyle ifade edecek olursak:

“İrkçilik milliyetçiliğin bir “dışavurumu” değil, milliyetçiliğe bir ektir; ona oranla her zaman aşırıdır, ama onun inşası için her zaman gereklidir ve böylece onun projesini tamamlamakta her zaman yetersiz kalır; tıpkı milliyetçiliğin, ulus oluşumunun ya da toplumun “ulusallaştırılması” projesinin tamamlanması için hem gerekli olması hem yetersiz kalması gibi.”³¹¹

Anlaşıldığı üzere ulusallaşma için milliyetçilik fikri şarttır ve fakat yetersizdir. Ulus-Ulusallaşma süreci aynı zamanda milliyetçilik fikrinin üzerindedir. Çünkü

³¹¹ Balibar ve Wallerstein, **İrk Ulus Sınıf**, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis Yay., 2007, s. 73.

ulusallaşma; kültür, ekonomik ve siyasal sistem, egemenlik süreçlerini içeren aynı zamanda “aşağı kültürlerin” de tek tipleştirilerek merkezi iktidar tarafından desteklenen bir “üst kültür” ile birleştirilmesini ifade eder.³¹² Yine yukarıdaki alıntıya binaen; ırkçılık ise milliyetçilik fikrinin inşası için gerekli ama ona oranla aşırıdır. Bu bakımdan değerlendirdiğimizde milliyetçilik bünyesinde her zaman ırkçılık tehlikesini barındırır. ırkçılık ise kendi dışındaki “öteki” kabul etmediğinden dolayı sınırlı ve kapalı bir yapısı olacaktır. İşte yukarıda da ifade ettiğimiz gibi panist söylemlerde milliyetçi yaklaşımlarla doğmuş olsalar da zaman içerisinde ırkçı bir kimliğe bürünmüşlerdir. Pan hareketlerinde durum bu şekilde seyreder.

Aynı zamanda milliyetçilik hakkında konuşurken “vatanseverlik” ile ilişkisini de ortaya koymak gerekir. Hayes vatan sevgisinin ve milliyet şuurunun birleşiminin milliyetçiliği doğurduğunu savunur.³¹³ Ama burada vatanseverlik; vatani uğruna ölmek ve vatan için öldürmek olgularını da içerir ki bunu ayrıca değerlendirmek gerekir. Özetle söyleyecek olursak bir bakıma vatanseverlik, milliyetçiliğin daha orta/ılımlı bir tarafıyken, ırkçılık ise daha keskin diğer tarafını ifade eder.

Teârûf-i Müslimîn dergisinde işlenen Pan-Türkist ve Pan-Turanist fikirlerin çoğu için milletçilik bakımından ırkçı yönünün ağır bastığını söyleyemeyiz. Bu panist düşünceler İslâm dinine hizmet ettiği ölçüde anlamlıdır. ırk birliğinden ziyade İslâm kardeşliğini öncelediklerini göz ardı etmemek gerekir. Fakat bu da teorik olarak Pan-Türkizm ve Pan-Turanizm için öncelikli değildir. Bu iki panist fikirde ırk birliği esastır. Bununla beraber dergide din birliği merkezdedir. Salt ırk birliği tezinin de dini üst kimlik olarak kabul edemeyeceğini ve bu noktada çelişki oluşturduğunu da söylemiştik. Bu sentez fikrinde panist düşünceler yalnızca İslâm birliğine ulaşmak için aracı olarak düşünülmüştür. Pan-Slavizmin etkisini kırmak da beklentilerden bir diğeridir.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki; Pan-Slavizme karşı çözüm arayan Rusya Müslüman Türkleri panist söylemin programında yer alan ortak tarih, dil birliği felsefesini benimseyip; kendi kültür ve toplumsal değerleriyle harmanlayarak yeni bir

³¹² Jean Leca, “Neden Söz Ediyoruz?”, **Uluslar ve Milliyetçilikler**, (ed. Jean Leca), çev. Siren İdemen, İstanbul, Metis Yay., 1998, s. 13.

³¹³ Carlton J. H. Hayes, **Milliyetçilik: Din**, s. 14.

panist fikir ortaya koymuşlardır. Pan-Slavizm etkisiyle oluşturulan bu panist fikirler İslamcı çevreler arasında araçsallaştırılsa da tam anlamıyla İttihat-ı İslâm fikrini besleyememiş, Rusya'daki diğer Türkî toplumlar da Pan-Türkizm veya Pan-Turanizm çatısı altında toplanma fikrinden ziyade mahalli milliyetçi söylemlere sığınmışlardır. Pan-İslâmizm evrensel bir birliktelik mesajı içerirken; Pan-Turanizm/Pan-Türkizm daha yerel milliyetçi bir ideoloji olması bakımından sınırlı bir kültürel ve ulusal birlik ideali olmuş dolayısıyla Pan-İslâmizm fikrinin içinde yer edinememiştir. Bir kere daha ırkçı yönü ağır bastığı taktirde milliyetçiliğin kuşatıcı bir fikir olamayacağı görülmüştür. Âkif'in dizeleriyle bitirelim: “*Son siyâset ise Türklük, o siyâset yürümez. Sizi bir âile efrâdı yaratmış Yaradan; Kaldırın ayrılık esbâbını artık aradan.*”³¹⁴

³¹⁴ Mehmed Âkif Ersoy, “Süleymaniye Kürsüsünde”, **Sebilürreşâd**, c. 9, sayı: 218, 1912, s. 185.

SONUÇ

Batı’da başlayan modernleşme süreci, akıl ve bilim odaklı düşünme pratiği Osmanlı ve tüm İslâm dünyasına intikal etmiş; aydınlar sosyal hayat, zulme karşı birlik, ilerleme gibi birçok toplumsal ve siyasi meseleye çözüm arayışına başlamışlardır. Bu çabanın bir ürünü olan Teârûf-i Müslimîn dergisi, fert ve toplumsal hayatın her sahası için kurtuluş ve ilerleyiş odaklı reçeteler sunmayı kendine amaç edinmiştir. Dergi ekibi tarafından çağa uygun çözümler; terakki (ilerleme), ittihat, uhuvvet, teârûf gibi kavramlar merkeze alınarak geliştirilmiş ve Müslümanca yaşam, sosyal hayat, kadın, aile ve milliyetçilik gibi birçok konu, Müslüman entelektüeller tarafından işlenmiştir.

Pan-İslamizm ideali etrafında toplanan; İran’da Cemaleddin Afgani; Mısır’da Reşid Rıza ve Muhammed Abduh; Osmanlı’da Mehmed Âkif, Babanzade Ahmet Naîm; Rusya Müslüman Türklerinden Abdurresid İbrahim, Musa Carullah ve daha birçok isim jeopolitik gerçekliğin ötesinde manevi bir birlikteliği esas alarak evrensel bir çağrıda bulunmuşlar, çağın sorunlarına “yeni çözümler” aramışlar, emperyalizme karşı çıkıp kuvvet için ittihat söylemini benimsemişler, ilim ve teknoloji anlamında ilerlemenin ve gelişmenin sağlanacağı bir zemin oluşturma çağrısında bulunmuşlardır. 19. yüzyıl Müslüman entelektüelleri, düşünce faaliyetlerini yürütürken Batıyı her anlamda taklit etmeyi eleştiriyor; ilmi ve teknolojiyi takip ederken Batı’nın ahlak ve yaşam tarzından kaçınılması gerektiğini de vurguluyorlardı. Bu noktada Pan-Asyacılık Müslüman aydınların dikkatini çekmişti. Aynı dönemde Japonya’da yürütülen modernleşme çalışmalarında Pan-Asyacılar modernleşmeden hem etkileniyor hem de yerli kültürlerini koruyacak yollar arıyorlardı.³¹⁵ Müslüman aydınların Japonya’nın Hristiyanlaşmadan modernleşmesi ve Batı ayarında teknolojik bir gelişmeyi yakalamış olması dikkatlerini çekiyordu. Bir taraftan Teârûf-i Müslimîn dergisi yazarları Japonya ile ilgili haberler yaparken, Abdürresid İbrahim’in de bölge ile doğrudan irtibat kurduğunu ve Japonya’ya öğrenciler gönderdiğini yazıyorlardı. Bu ilgiden de anlaşıldığı üzere Pan-Asyacılık ‘özgün’ modernleşme teşebbüsü ile Müslümanların ilgi odağı olmuştu. Halide Edip Adıvar’ın Japon-Rus savaşından Japonya’nın galip çıkmasının ardından oğluna Togo ismini vermesi de bunun en açık örneklerinden

³¹⁵ Selçuk Esenbel, **Japon Modernleşmesi ve Osmanlı**, İstanbul, İletişim Yay., 2012, s. 381.

biridir.³¹⁶ Hatta Niyazi Berkes, Japonya'ya Batı'nın yalnızca maddi yanlarını getiren Japon imparatorunun gizlice Müslüman olduğu efsanesinin İslâm dünyasında yayıldığını söylemektedir.³¹⁷ Mehmed Âkif Ersoy ise *Süleymaniye Kürsüsü* şiirinde Japonların Müslüman ahlâkıyla ahlâklandıklarını ve Müslüman olmak için tek eksikliklerinin *tevhid* inancı olduğunu iddia etmiştir.³¹⁸ Fakat tüm bunlar gösteriyor ki Müslüman entelektüelleri Japonya'da yaşanan *kültür benliği krizinden* habersizdi. Aslında Japonya topraklarında da Batılılaşma ile derin tartışmalar başlamış, kendi milli ve kültürel formlarını yitirdikleri bir sürece girmişlerdi. İslâm dünyasından bakılınca Japonya'da *öz benliği koruma* söylemi ve teşebbüsleri fark edilirken yaşanan kültürel değişimler dikkatten kaçıyor. Sonuç itibarıyla Batılılaşan toplumların neredeyse tamamı aynı *kültür benliği krizi* sürecini yaşıyordu. Bir ülkenin teknoloji ve ilmi birikimini alırken onun yaşam tarzı yani *harsı* da beraberinde geliyordu. Bu sürecin bir parçası olan Müslüman düşünürlerin zihninde de Batı, ulaşılması gereken nihai hedef olarak yerini koruyor, Batı'nın eriştiği noktaya ulaşabilmek için ise modellemeler geliştiriliyor, kültürel ve dini krizler baş gösteriyordu.

Modernleşme sürecinde terakki, kadın ve bilhassa milliyetçilik fikrine açılımlar getiren Teârûf-i Müslimîn dergisi ekibi, İslâm dini düşüncesi çerçevesinde kavramları ve olayları yorumlamışlardır. Dergi ekibinin ilmi terakkiye paralel olarak İslâm dininin de terakki edeceğini düşünmeleri, Panist fikirleri İttihad-ı İslâm'ın sağlanması için bir merhale olarak değerlendirmeleri, kadının sosyal hayatı ve eğitimi gibi konularda en iyi örnekliklere nübüvvet zamanında rastladığını ifade etmeleri ve kadına temel hakları sunan yegâne kaynağın yine İslâm dini olduğunun her defasında vurgulamaları, teorilerini kurarken İslâm dinini öncelemiş olduklarının delilleri sayılır.

³¹⁶ A.e., s.372.

³¹⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 416.

³¹⁸ “Sorunuz, şimdi Japonlar da nasıl millettir?

Onu tasvîre zafer-yâb olamam, hayrettir!

Şu kadar söyleyeyim: Dîn-i mübînin orada,

Rûh-i feyyâzı yayılmış, yalnız şekli Buda.

Siz gidin, safvet-i İslâm'ı Japonlarda görün!

O küçük boylu, büyük milletin efrâdı bugün,

Müslümanlık'taki erkânı siyânette ferîd;

Müslüman denmek için eksiği ancak tevhîd.

Doğruluk, ahde vefâ, va'de sadâkat, şefkat;

Âcizin hakkını i'lâyâ samîmî gayret;” Mehmed Âkif Ersoy, “Süleymaniye Kürsüsünde”, *Sebilürreşâd*, c. 9, sayı: 218, 1912, s. 185.

Düşünceye meşruiyet zemini de kazandıran bu yaklaşım ile Teârûf-i Müslimîn yazarları sundukları “yeni”, modern görüşleri en *müterakki* İslâm dinine hizmet etme gayesi ile satırlarına taşımışlardır. Dergi kapağında daimî olarak yer alan iki ayet bunun en iyi işaretidir.³¹⁹ Bu ayetlerin tercih edilişine dair değerlendirmelerimizi birinci ve üçüncü bölümlerde detaylandırırken de ifade ettiğimiz üzere dergi ekibinin temel amacı, Müslümanların birbiriyle tanışması (teârûf), kardeşlik (uhuvvet) bilinciyle birbirlerine yardım (teavün) ve destek (tenasür) sağlamak için teşvik etmek ve ittihat ile kuvvet bulup İslâm dininin her daim kaim olması için çalışmaktır.

Teârûf-i Müslimîn ekibi Rusya’nın güçlü tazyiklerine karşı Osmanlı Devleti’nin hamiliğini istiyor, kuvvet ile terakki edilebileceklerini düşünüyorlardı. Bu bağlamda benimsedikleri milliyetçilik fikirlerinin ise Osmanlı ile ittihat zemininin kuvvetlenmesi yönünde etkili olacağı kanaatine sahiptiler. Panist fikirlerin Rusya Müslüman Türkleri tarafından yorumu olan Pan-Turanizm ve Pan-İslamizm ideolojilerinin savunusunu yaptıkları makaleler vasıtasıyla tüm Türklerin birleşmesi durumunda Osmanlı Devleti’nin güçlenmesi ve kuvvet bulması ve böylece tüm Müslümanların zulüm ve emperyalizmden kurtulacağı ve dolayısıyla İslâm dininin ihtişamlı günlerine geri dönebileceğine işaret ediyorlardı. Teârûf-i Müslimîn yazarlarından Abdürreşid İbrahim’in milliyetçilik fikrini en müterakki fikir olarak değerlendirmesi de yine bu sebebe mebnidir. İttihat fikri ile kuvvet sağlanacağı; kuvvet ile de terakki edilebileceği düşüncesi özdeşleştirilmiştir. İlmin terakkisine paralel olarak İslâm dininin de terakki edebileceğini savunduklarını görmekteyiz. Tüm bu akıl yürütmeler incelendiğinde görülüyor ki dergi yazarları Batı’nın sunduğu çözüm ve kavramlar ekseninde kendi toplumsal refah ve kurtuluşları için özgün reçete arayışındaydılar. Fakat bu durum kendi içinde bazı iç çelişkiler doğuruyor ve kadîm olan İslâm öğretileri; yeni olana ayak uydurmak için içtihat, ıslah ve tecdit gibi söylemlerle geri plana atılıyordu.

Rusya zulmünden kaçış için Pan-Slavizme karşı güçlü bir söylem arayan Rusya Müslüman Türkleri panist ideolojilerin programında yer alan ortak tarih, dil birliği felsefesini benimseyip; kendi kültür ve toplumsal değerleriyle harmanlayarak yeni bir panist fikir ortaya koyuyorlar, bunu yaparken Batı tipi bir modelden hareket

³¹⁹ “Hep birlikte Allah’ın ipine (İslâm’a) sımsıkı yapışın; parçalanmayın.” Âl-i İmrân, 3 /103 ve “(...) birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık.” Hucurât, 49 /13.

ediyorlardı. Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm fikirleri ile dilde birliği, ırkta birliği ve Osmanlı Devleti etrafında toplanmayı hedefleyen aydınların bir kısmı ırksal birliği öncelerken, bir kısmı da Teârûf-i Müslimîn örneğinde olduğu gibi İslâm dininin güçlenmesini önceliyor ve bu panist fikirleri araçsallaştırıyorlardı. Fakat söylem bazında Pan-Turanizmin ve Pan-Türkizmin daha yerel milliyetçi ideolojiler olması bakımından sınırlı bir birlik fikrini ihtiva ediyor ve İttihad-ı İslâm'ın evrensel birliktelik mesajını gölgeliyordu. Teârûf-i Müslimîn dergisi özelinde ifade edecek olursak *Maksad* başlığı taşıyan yazıda derginin çıkarılış amacı “tüm Müslümanlar için teârûf, uhuvvet, ittihat, ittifak ve terakki fikirlerinin aktarıcısı olmak” şeklinde vurgulanıyordu fakat panist fikirlerin dile getirilmesi ile yer yer evrensel birlik ideali sınırlı bir çağrıya dönüşüyordu.

Pan-Turanizm ve Pan-İslamizm sentezi yapan Teârûf-i Müslimin yazarları bu iki ülkünün birbirini tamamlayan bir ideoloji haline gelmesi için çalışmışlardır. Fakat ırksal birlik idealini içeren Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm fikirlerini İttihad-ı İslâm gibi daha evrensel bir çağrının parçası haline getirme çabası bazı yetersizlikleri de içinde barındırıyordu. Bunun öncelikli sebebi mahalli milliyetçilikler kendi ırklarının bütünlüğüne odaklanmışlar ve Müslüman düşünürler de ırksal birlik çağrısı yapan ideolojilere karşı bir duruş sergilemişlerdir. Müslüman entelektüeller tarafından birlik reçetesi olarak belirlenen panist fikirler, *ayrılık* reçetesine dönüşmüş, Rusya toprakları özelinde özellikle Tatar Müslüman aydınların Pan-Türkizm ideali yerine Pan-Tatarizm fikrine yönelmeleri, bu ayrılığı en iyi şekilde resmetmiştir. Fakat şunu da görmek gerekir ki Pan-İslâmizm fikri de bu milli öbekleri birleştirecek bir gücü ifade etmiyor, çünkü tüm toplumlar milliyetçilik fikri ile aynı yerden ayrılıyorlar ve aynı noktadan birleşmek için milliyetçi reflekslere sahip düşüncelere yöneliyorlardı. Milliyetçi fikirler toplumları parçalarken yine milliyetçilik fikriyle birleşmek hayal ediliyordu. Zira Teârûf-i Müslimîn dergisinde yazarlar Pan-Türkizm, Pan-Turanizm ve hatta İttihad-ı İslâm fikirlerini *muhayyel bir cemaat* olarak değerlendirdiklerini de söylemek gerekir. Bazı bağlamlarda Pan-Türkizm, Pan-Turanizm ve İttihad-ı İslâm ile “gönüllerin bir olmasının” ve “birbirinden haberdar olmanın” kastedildiğini söyleyebiliriz.

Aynı durum Batı tipi teknoloji ve bilim tartışmalarında da ortaya çıkıyordu. Batı toplumları aydınlanma ve bilim söylemiyle “tek tip bir toplum yapısına” çağırıyor

ve tüm toplumlar bilimsel gelişmeyi yakalayabilme çabasıyla bu çağrıya cevap veriyorlardı. Fakat toplumların mutlak surette *ilerleme* durumunda olamayacağı unutuluyor; teârûf, uhuvvet, ittihat, ittifak ve terakki süreci işlediği taktirde mutlak bir ilerleme ve güç sağlanacağına dönük güçlü bir inanç oluşuyordu. Bu inanç doğrultusunda somut bir değişim gözlemleyemeyen düşünürler yeterli Batılılaşma yaşanmadığı sonucuna varıyor, bunun sağlanması için İslâm dini çerçevesinde ıslah çalışmalarını gerekli görüyor veya Batıya bakılarak yeni modellemeler geliştiriyorlardı. Bu tarz bir bakış açısı neticesinde ise Batı *müterakki*; Müslümanlar ise *mütedenni* olmaya adeta mahkûm hale getiriliyordu. Bu süreçte aydınlar *ilerdekini* (Batı) takip ederken kendilerinin *gerilediklerini* (Müslümanlar) ifade ediyor, bu inanış kuvvetlerini kırıyor ve yine aynı kırılan noktadan birleşmek için kendilerini bölen fikirlerin gücüne yöneliyorlardı. Teârûf-i Müslimîn dergisi özelinde de terakki fikri “Batı’nın ahlâkını almayalım ama bilim ve teknolojisini alalım” söylemi etrafında şekilleniyor ve Batı tipi modernleşme serüveni merkeze alınıyordu.

Hakeza kadının oy hakkının olmadığı, eğitim kurumlarına girişlerinin engellendiği Batı medeniyetinin, yeniden kadına kendi pragmatik değerleri ekseninde bir kimlik belirlemesi ile tüm toplumlar belirlenen bu kadın figürüne uygun bir modelleme gerçekleştirmek için adeta yarışıyorlardı. Müslüman toplumlar kendi kültür, değer, varlık ve dünya görüşünden bağımsız olarak üretilen bu kadın figürünü topluma uyarlama girişiminde bulunuyorlar ve bunun neticesinde de aydınların İslâm’ın feminizm olduğunu ifade etme noktasına geldikleri görülüyordu. Kadının toplumsal hayattaki konumu üzerine yapılan konuşmalarda ve eğitim hayatına dair getirilen çözümlerde feminist söylemin etkisi fark ediliyor, İslâm öğretilerinin merkeze alındığı ifade edilse dahi Batıdaki terakki modelinin kutsanmasından dolayı oradaki gelişmelere paralel çözümler aranıyordu. Teârûf-i Müslimîn dergisinde de kadın meselesini değerlendirirken ifade ettiğimiz fikir öbekleri ile hem feminist etkiler hem geleneksel yaklaşımlar hem de sentezci fikirler çerçevesinde yaşanan düşünsel gelgitleri gözlemleme imkânı ortaya çıkmıştır. Bilhassa kadın konusunda sentezci olarak belirttiğimiz yazarların, milli ve dini değerleri merkeze almaları itibarıyla çözüme en yakın noktada yer aldıklarını ifade etmek gerekir. Kadına bakış noktasında

sentezci söylem; Niyazi Berkes'in tanımlaması ile ifade edecek olursak; “*bilinçsiz özelemleri bilinçli ve tutarlı, bütünsel ülküler haline getirmek*”³²⁰ için çalışmışlardır.

İslâm dünyasında cereyan eden 19. yüzyıl modernleşmesi tüm bu düşünsel çıkmazlarıyla beraber yeniden yorumlama teşebbüsleri, teknolojik gelişmelerin uygulanması yönünde çığır açıcı yönleri ve basın yayın faaliyetlerindeki etkinlikleriyle Müslümanların gelişim gösterdiği dönemlerden biridir. Böylesi bir dönemde neşredilen Teârûf-i Müslimîn dergisi ise güncel meseleleri yakından takip etmesi, ‘düşman’ı iyi tanımak için geliştirdikleri basın yayın politikaları, sentezci yaklaşım ile modern meselelere dönük mülâhazaları bakımından dönemin etkin dergilerinden biridir. Teârûf-i Müslimîn, geniş bir kesimden yazarları bir araya getiren yayın çizgisi ve oluşturduğu tartışma zemini ile düşüncenin gelişimini inceleyebildiğimiz dikkat çeken yayımlardandır.

Teârûf-i Müslimîn dergisindeki kavramsal meselelere dönük felsefi bir perspektifle sunduğumuz bu mütevazı katkı, umarız bundan sonra gerek dönemi bütüncül ele alan düşünce tarihçilerine gerekse milliyetçilik, Rusya Müslümanları vb. tekil konulardaki çalışmalara katkı sağlayacaktır.

Hülasa dergide öne çıkan düşünceleri sırayla ifade edecek olursak; (i) İlk olarak Teârûf-i Müslimîn Dergisi ekibi Batılı anlamda teknoloji ve bilimsel gelişmeyi merkeze almışlar ve “İslâmî ahlâk ve toplumsal hayat öğretilerini muhafaza etmeye” çağırmışlardır. Bu açıdan *sentezci* bir tutum sergilemişlerdir. (ii) İkinci olarak feminizm, kadının eğitimi gibi kadının sosyal statüsü hakkındaki tartışmaları takip eden Teârûf-i Müslimîn yazarları, İslâm dini öğretilerini merkeze alarak *İslâm Ana Mektebi* önerisi etrafında kadının eğitimi ve sosyal hayatına dair *sentezci* bir yaklaşımla değerlendirmelerde bulunmuşlardır. (iii) Üçüncü olarak milliyetçilik fikrinin tüm toplumları etkisi altına aldığı bir dönemde Teârûf-i Müslimîn ideologları, reaksiyoner bir kimliğe sahip Pan-Turanizm ve Pan-Türkizm fikri ile Pan-İslâmizm fikrini *sentezlemeyi* hedeflemişlerdir. Panist fikirleri *İslâm birliği* için bir merhale olarak görmüşlerdir.

³²⁰ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 423.

KAYNAKÇA

- A. İ., “Ahlâk-ı Milliye Hayat-ı Ümmettir”, **Teârûf-i Müslimîn**, c.1, sayı:24, 1910, (s. 282-384).
- A. İ.: “Yine Panturanizm yani Akvâm-ı Türk’ün Birleşmesi”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 4, 1910, (s. 57-58).
- A. T. (Ahmed Tâceddin): “Maverâ-i Ural 2”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 6, 1910, (s. 100-102).
- A. Y. (Akçuraoglu Yusuf): “Türkler ve Slavlar”, **Sırât-ı Müstakîm**, c. 4, sayı: 104, 1910, (s. 449-452).
- Abdullah: “Buhara'dan Mektup”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 7, 1910, (s. 119-120).
- Abdürreşid, Fevziye: “Kadın Meselesi”, **İslâm Mecmuası**, c. 5, sayı: 53, 1917, (s. 1054-1058).
- Ağaoğlu, Ahmet: **Üç Medeniyet**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Ağaoğlu, Ahmet: “İslâm’da Dava-yı Milliyet”, İsmail Kara, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi 1, İstanbul, Dergâh Yayınları**, 2017, (s. 533-545).
- Ahışhalı, Recep: “Terakki”, **DİA**, İstanbul, c. 40, 2011, (s. 479-481).
- Ahmed Naim, Babanzade: “İslâmiyet’in Esasları, Mazisi ve Hali”, **Babanzade Ahmet Naim Hayatı Fikirleri Eserleri**, (ed. Cüneyd Kaya, İsmail Kara), İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2018.

- ÂiŖe, Sibiryalı: “Osmanlı İslâm HemŖirelerimize”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 4, 1910, (s. 60-62).
- ÂiŖe, Sibiryalı: “Büyük HemŖirem Emine Semiye Hanım Efendi Hazretlerine”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 9, 1910, (s. 144-148).
- Akçura, Yusuf: **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.
- Akçura, Yusuf (NeŖir: H. EŖref Edîb): “Rusya’da sâkin Türklerin Hayat-ı Medeniye, Fikriye ve Siyasiyelerine Dair”, **Sırât-ı Müstakîm**, c. 2, sayı: 39, 1909, (s. 187-189).
- Akyol, Taha: “Cedîdcilik”, **DİA**, c. 7, 1993, (s. 211-213).
- Anderson, Benedict: **Hayali Cemaatler**, çev. İskender Savaşır, İstanbul, İletişim yayınları, 1995.
- Arendt, Hannah: **Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay. 2009.
- Abdurrahman Aslan, **Modern Dünyada Müslümanlar**, İstanbul, İletişim Yay., 2009.
- Balibar ve Wallerstein, **İrk Ulus Sınıf**, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis Yay., 2007.
- Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, (ed. Ahmet Kuyaş), İstanbul, Doğu-Batı Yay., 2005.
- Bozkurt, Celil: “Millî Mücadele’de Bursa Uleması: Yunan İşgalinde Bursa’da Saltanata Bağlılık Mitingi”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, sayı: 103, 2021, (s. 77-104).

- Cansever, Hasan Ferit: **Tekliflerim**, İstanbul, Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, 1928.
- Cevdet, Abdullah: “Kadınlarda Gaye-i Hayat”, **İçtihad**, sayı: 28, 1911, (s. 798-900).
- Cündioğlu, Dücane: “Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, **Divan**, sayı:2, 1996, (s. 1-94).
- Çağrı, Mustafa: “Uhuvvet”, **DİA**, İstanbul, c. 24, 2001, (s. 485-486).
- Çakır, Serpil: **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yay., 2011.
- Devlet, Nadir: **Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)**, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., 1985.
- Egamberdiyev, Mirzahan: “Çarlık Rusyasının Türkistan’daki Eğitim Politikası (1870-1917)”, **Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi**, c. 6, sayı: 1, 2005, (s. 103-108).
- el-Behiy, Muhammed: **İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki**, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul, Ekin Yay., 1996.
- Ersoy, Mehmed Âkif: “Süleymaniye Kürsüsünde”, **Sebilürreşâd**, c. 9, sayı: 218, 1912, (s. 184-186).
- Esenbel, Selçuk: **Japon Modernleşmesi ve Osmanlı**, İstanbul, İletişim Yay., 2012.
- Fevzi, Ömer: “Teârûf, Misâk-i İlâhi”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 1, 1910, (s. 9-11).

- Georgeon, François: **Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)**, çev. Alev Er, Ankara, Yurt Yayınları Ekim 1996.
- Georgeon, François: **Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930**, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Gökalp, Ziya: **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- Gökalp, Ziya: **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, (ed. İbrahim Kutluk), Ankara, Ziya Gökalp Yay., 1976.
- Hakkı, Kılıçzade: “Pek Uyanık Bir Uyku”, **İçtihad**, sayı: 55, 1913, (s. 1224-1228).
- Hakkı, Zehra: “Milli Moda”, **İnci**, sayı:1, 1919, (s. 3-5).
- Hamidullah, Mamure : “Dersaadet İslâm Ana Mektepi”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 10, 1910, (s. 158-160).
- Hamit, Halil: **İslâm’da Feminizm**, Okumuş Adam Yay., (ed. Kemal Kızıltoprak), İstanbul, 2001.
- Hamreyeva, Zarina: “İrkçilik ve SSCB Paradoksu”, **Yüksek Lisans Tezi**, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı, Kocaeli, 2019.
- Hamidullah, Mamure: “Anadolu Kadınları”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2 ,sayı: 28, 1911, (s. 59-62).
- Hanioglu, Şükrü: **Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981.
- Hayes, Carlton J. H.: **Milliyetçilik: Din**, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul, İz Yay., 1995.

- Hostler, Charles Warren: **Turkism and the Soviets, London,** George Allen & Union Ltd., 1957.
- Huyugüzel, Ömer Faruk: “Tanin”, **DİA**, İstanbul, c. 39, 2010, (s. 565-567).
- İbanoğlu, Fulya: “II. Meşrutiyet’te Terakki Fikri”, **Basılmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Ana Bilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul, 2021.
- İbrahim, Abdürreşid: “Terakki Nasıl Olur?”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:8, 1910, (s. 123-125).
- İbrahim, Abdürreşid: “Bizim Maliyemiz”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:12, 1910, s. (187-189).
- İbrahim, Abdürreşid: “Talebe-i Ulûm ve Şâkirdân”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:4, 1910, (s. 55-57).
- İbrahim, Abdürreşid: “Baykotajlar”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:7, 1910, (s. 107-109).
- İbrahim, Abdürreşid: “İstikraz Meselesi”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:14, 1910, (s. 219-220).
- İbrahim, Abdürreşid: “Hutbe-i Arafat ve İttihad-ı İslâm”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı:26, 1910, (s. 17-19).
- İbrahim, Abdürreşid: “Hutbe-i Arafat ve İttihad-ı İslâm. 2”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı:27, 1910, (s. 33-36).
- İbrahim, Abdürreşid: **Âlem-i İslâm ve Japonya’da İslâmiyetin Yayılması 2**, sad. Ertuğrul Özalp, İstanbul, İşaret Yay., 2003.

- İbrahim, Abdürreşid: “Pan-Turanizm”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 2, 1910, (s. 17-20).
- İbrahim, Abdürreşid: “Türkiye’nin Bekası”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 24, 1910, (s. 381-382).
- İbrahim, Abdürreşid: “Teârûf-i Müslimîn”, **Sırât-ı Müstakîm**, c. 7, sayı: 161, 1911, (s. 71-73).
- İbrahim, Abdürreşid: “Dahiliye Nazırı Cenablarına Açık Mektup”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 32, 1911, (s. 113-114).
- Kafadar, Cemal: “Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi”, **Osmanlı Geriledi mi?**, (ed. Mustafa Armağan), İstanbul, Etkileşim Yay., 2006, (s. 101-165).
- Kamalieva, Alsu: “19. Yüzyılın İkinci Yarısında Kazan Tatar Edebiyatı ve Maarifçilik Hareketi”, **U. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2009, Sayı: 16.
- Kanlıdere, Ahmet: “Hilafet Merkezinde Pan-İslâmî Bir Tatar Dergisi: Teârûf-i Müslimîn (1910-1911)”, (ed. Lütü Sunar), **İslâm’ı Uyandırmak: Meşrutîyet’ten Cumhuriyet’e İslâmî Düşünce ve Dergiler**, İstanbul, İlmi Etüdler Derneği Yay., 2018, (s. 425-456).
- Kanlıdere, Ahmet: “Sovyet ve Türk Tarih Yazıcılığında Rusya Müslümanlarının Düşünce Tarihi”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 2, sayı: 1, 2004, (s. 149-181).
- Kara, İsmail: **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin**

- Meseleleri**, İstanbul, Dergâh Yay., Şubat 2012.
- Kara, İsmail: “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi**, (ed. İsmail Kara, Asım Öz), İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013, (s. 15-47).
- Kara, İsmail: “Üç Devir Üç Hamdi Efendi”, **Diyanet İlmi Dergi**, c. 51, sayı:3, 2015, (s. 11-28).
- Kara, İsmail: **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi 1**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017.
- Kara, İsmail: **Babanzâde Ahmet Naim-Hayatı Fikirleri Eserleri**, (ed. M. Cüneyt Kaya, İsmail Kara), İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Yayıncılık, 2018.
- Karpat, Kemal: “Pan-İslâmizm ve İkinci Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, İstanbul, sayı: 48, 1987, (s. 13-37).
- Kaymaz, Kadriye: **Gölgedeki Kalem Emine Semiye**, İstanbul, Küre Yay., 2009.
- Kazıcı, Ziya: “Emrullah Efendi”, **DİA**, c. 11, 1995, (s. 165-166).
- Kâzım, Musa: “İnsan Tab'an Medeni midir?”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:3, 1910, (s. 33-34).
- Kâzım, Musa: “Hürriyet ve Müsâvât”, **Sırât-ı Müstakîm**, c. 1, sayı: 7, 1908, (s. 100-101).

- Kâzım, Musa: “Hürriyet, Müsâvât”, **Sırât-ı Müstakîm**, c. 1 ,sayı: 2, 1908, (s. 20-23).
- Kâzım, Musa: “İslâm ve Terakki 3”, **İslâm Mecmuası**, sayı: 3, 1914, (s. 75, 76.)
- Kâzım, Musa: “Makam-ı Meşihat’ten Japonya’daki Asya Gi-Kay Cemiyetine Cevaben Gönderilen Mektubun Sureti”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 23, 1910, (s. 363).
- Kemal, Namık: “Terakki”, **Osmanlı Modernleşmesinin Temel Meseleleri 1**, (ed. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, İstanbul, Dergâh Yay., 2005, (s. 219).
- Kemal, Yakub: “İslâm’da Uhuvvet-i Diniyye ve Bugünkü Müslümanlar 1”, **Teârûf-i Müslimîn**, c.1, sayı: 1, 1910, (s. 14-15).
- Kemal, Yakub: “İslâm’da Uhuvvet-i Diniyye ve Bugünkü Müslümanlar 2“, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:2, 1910, (s. 25-27).
- Kemal, Yakub: “İslâm’da Uhuvvet-i Diniyye ve Bugünkü Müslümanlar 3”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:3, 1910, (s. 40-43).
- Kemal, Yakup: “Âlem-i İslâm’ın Nazar-ı İntibahına...!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:14, 1910, (s. 222-224).
- Kemal, Yakup: “Cemiyet-i Hayriyelerimiz- Yahut Hayatımız!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:21, 1910, (s. 336-338).
- Kemal, Yakup: “Medeniyet-i Garbiyyeyi İktibasta İctimaiyyunumuzun Gösterdiği

- Tesamüh”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:7, 1910, (s. 112-114)
- Kırımlı, Hakan: **Kırım Tatarlarında Milli Kimlik ve Milli Hareket**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yay., 1996.
- Kireççi, M. Akif, Tezcan, Selim: **Kırım'ın Kısa Tarihi**, Ankara, Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2015.
- Koca, Ferhat: “Mûsâ Kâzım Efendi”, **DİA**, İstanbul, c. 31, 2006, (s. 221-222).
- Kohn, Hans: **Panislavizm ve Rus Milliyetçiliği**, çev. Agah Oktay Güner, İstanbul, Kervan Yay., 1983.
- Koloğlu, Orhan: **Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi**, İstanbul, Pozitif Yay., 2006.
- Kurat, Akdes Nimet: **Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917'ye Kadar**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1987.
- Kurnaz, Şefika: **Osmanlı'da Kadının Yükselişi**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2013.
- Kurnaz, Şefika: **Osmanlı Hareketinde Bir Öncü Emine Semiye**, İstanbul, Timaş Yay., 2008.
- Kushner, David: **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu 1876-1908**, çev. Şevket Serdar Türet, Rekin Ertem, Fahri Erdem, İstanbul, Kesit Yayınları, 2009.
- Kutluer, İlhan: “Medeniyet”, **DİA**, Ankara, c. 28, 2003, (s. 296-297).
- La (Yusuf Akçura): “İttihad-ı İslav Kongresi Hakkında 1”, **Teârûf-i Müslimîn**, c.1, sayı:8, 1910, (s. 125-128).
- Laguerre, Odette : **Feminizm, Âlem-i Nisvân**, çev. Baha Tevfik, Teceddüd-i İlmi ve Felsefi

- Kütüphanesi, Aded: 5, Müşterekü'l-Menfa'a Osmanlı Şirketi Matba'ası, İstanbul, 1911.
- Landau, Jacob M.: **Pan-Türkizm**, çev. Mesut Akın, İstanbul, Sarmal yy., 1999.
- Landau, Jacob: **Pan-İslâm Politikaları İdeoloji ve Örgütlenme**, çev. Nigar Bulut, İstanbul, Anka Yayıncılık, 2001.
- Leca, Jean: "Neden Söz Ediyoruz?", **Uluslar ve Milliyetçilikler**, (ed. Jean Leca), çev. Siren İdemen, İstanbul, Metis Yay., 1998, (s. 11-20).
- Naim, Babanzade Ahmet: "Milliyetçilik ve Türkçülük Üzerine", (ed. İsmail Kara), **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 1**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2017, (s. 331).
- Nejat, Ethem: "Neden Muallime Yetiştiremiyoruz", **Sırât-ı Müstakîm**, c. 6, sayı: 155, 1911, (s. 390-392).
- Neumann, K. Christoph: **Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasî Anlamı**, çev. Meltem Arun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2000.
- Nürmen, Fatma Rezan: **Ressam Naciye Neyyal'in Mutlakîyet Meşrutîyet ve Cumhuriyet Hatıraları**, İstanbul, Pınar Yay., 2000.
- Mithat, Ahmet: **Beşir Fuad**, (ed. Bahar Dervişcemaloğlu), İstanbul, Dergâh Yay., 2014.
- Ohara, T.: "Japon Cemiyet-i İslamiye'sinden (Ajia Gikai) Makam-ı Meşihatpenahiye'ye Bir Mektup", **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 22, 1910, (s. 358).

Öke, Mim Kemal:

Vambery Belgelerle Bir Devletler Arası Casusun Yaşam Öyküsü, İstanbul, Bilge Yayıncılık, 1985.

Ökten, Nazlı:

“1935 İstanbul Uluslararası Kadınlar Birliği Kongresi Otuz Yurdun Kadınları”, **Tarih ve Toplum**, c. 37, sayı: 219, Mart 2002, (s. 183-189).

Özbek, Nadir:

“İkinci Meşrutiyet İstanbul’unda Tatar İslâmcıları: Teârûf-i Müslimîn Dergisi”, **Müteferrika**, 2002, sayı: 21, (s. 45-67).

Özbek, Nadir:

“Abdürreşid İbrahim (1857-1944): The Life and Thought of a Muslim Activist”, **Yüksek Lisans Tezi**, Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü, 1994.

Özbek, Sinan:

İrkçilik, İstanbul, Notos Kitap Yay., 2012.

Özel, Ahmet:

“Muhammed Murad Remzî”, **DİA**, İstanbul, c. 34, 2007, (s. 566-568).

Özkırımlı, Umut:

Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış, Ankara, DoğuBatı Yayınları, 2008

Parla, Taha:

Ziya Gökalp, **Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.

Paşa, Said Halim:

“İslâm’da Teşkilat-ı Siyasiye”, **Sebilürreşâd**, c. 20, sayı: 495, 1922, (s. 2-7).

Pencabi, Muhammed:

“Hindistan’da Nur”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:10, 1910, (s. 166-168).

Remzi, Mehmed Murad:

“İslâmiyet’te Hürriyet-i Kalam ve Serbesti-i Matbuatın Meşruiyeti 1”,

- Teârûf-i Müslimîn**, c.1, sayı:5, 1910, (s. 78-80).
- Remzi, Mehmed Murad: “İslâmiyet'te Hürriyet-i Kalam ve Serbesti-i Matbuatın Meşruiyeti 2”, **Teârûf-i Müslimîn**, c.1, sayı:6, 1910, (s. 90-92).
- Reşid, Fevziye: “Acizane Bir Mülâhaza”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 22, 1910, (s. 350-352).
- Reşid, Fevziye: “Yine Acizane Bir Mülâhaza”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 28, 1911, (s. 58-59).
- Rorlich, Azade-Ayşe: “Komunist İdaresinde Volga-Ural Müslümanları”, çev. Ahmet E. Uysal, **Orta Doğu Teknik Üniversitesi**, Ankara, 1984.
- Rupp, J. Leila: “The Making of International Women’s Organizations”, **The Mechanics of Internationalism Culture, Society and Politics from the 1840’s to the First World War**, (ed. Martin H. Geyer, Johannes Paulmann), Oxford University Press , New York, 2008, (s. 205-234).
- Safa, Peyami: **Türk İnkılabına Bakışlar**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2013.
- Sami, Halil: “Rusya Hatıratımdan 1”, **Teârûf-ü Müslimîn**, c. 1, sayı:10, 1910, (s. 164-166).
- Sami, Halil: “Rusya Hatıratımdan 2”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 12, 1910, (s. 195-197).
- Sami, Halil: “Rusya Hatıratımdan 3”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 14, 1910, (s. 229-231).

- Semiye, Emine: “Adem-i Vukuf: Fevziye Reşid Hanımefendiye!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı:27, 1910, (s. 39-41).
- Semiye, Emine: “Sibiryalı Kardeşim Âişe Hanım Efendiye”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 6, 1910, (s. 92-93).
- Semiye, Emine: **Hürriyet Kokuları**, Milli Kütüphane, yer no: 06 Mil Yz A 4664.
- Semiye, Emine: “Asıl İhtiyacımız”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1 ,sayı: 17, 1910, (s. 273-275).
- Semiye, Emine: “Yine Vakıf Değilsiniz”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 31, 1911, (s. 99-101).
- Seyfettin, Ömer: Hars, Medeniyet, Temeddün, **İslâm Mecmuası**, c. 3, sayı:27, 1915, (s. 632-635).
- Süreyya, Sâmizade: Terbiye-i Nisvan, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 25, 1910, (s. 3-4).
- Süreyya, Sâmizade: “Emrâz-ı İctimâiyemiz ve Sûret-i Tedavisi”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 21, (s. 332- 334).
- Süreyya, Sâmizade: “Kuvve-i İlmiye – Maarif”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 23, 1910, (s. 368-369).
- Süreyya, Sâmizade: “A’dem-i İkrar-ı Hakikat veyahut A’dem-i Vukuf”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 2, sayı: 32, 1911, (s. 122-124).
- Şen, Can, Demirkaya, Alp Eren: “Troyskili Ahmed Tâceddin’in Rusya Türklerinin Tiyatro Faaliyetleri Hakkındaki Bir Yazısı”, **Palmsest International Journal for Linguistic, Literary and Cultural Research**, (ed. Ranko Mladenoski), Published by: Goce Delcev University, Faculty of

- Philology, Macedonia, 2018, (s. 139-149).
- Şentürk, Recep, Canatan, Kadir: “İrkçılık”, **DİA**, İstanbul, c. 19, 1999, (s. 124-131).
- Tâceddin, Ahmed: “Etrafımızda Donanları Donduranlara”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 18, 1910, (s. 291-293).
- Tâceddin, Ahmed: “Âlem-i İslâm: Kırgızlar ve Duma'nın Son Kararı”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 4, 1910, (s. 63-65).
- Tâceddin, Ahmed: “Âlem-i İslâm: İslâm Kadınları...!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:14, 1910, (s. 225-227).
- Tâceddin, Ahmet: “Âlem-i İslâm: Pan-İslâmizm Etrafında Bir Misyoner, Misyoner Nedir?”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 6, 1910, (s. 96-100).
- Tâceddin, Ahmed: “Âlem-i İslâm: Duma ve Hukuk-i İslâmiyye”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 5, 1910, (s. 80-82).
- Tâceddin, Ahmed: “Âlem-i İslâm: Rusya İslâmlarında Tiyatroculuk”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:2, 1910, (s. 27-29).
- Tâceddin, Ahmed: “Kırgız Sahrasından Gelen Canlı Bir Sada-yı Hamiyet”, **Teârûf-i Müslîmin**, c. 2, sayı: 25, 1910, (s. 6-10).
- Tâceddin, Ahmed: “Merkez-i Hilafette Hacılar”, **Teârûf-i Müslimîn**, c.1, sayı:22, 18 Kasım 1910, (s. 355-358).
- Tâceddin, Ahmed: “Orenburg Mahkeme-i Şer’iye’sini Teftiş Münasebetiyle Noveye Vremya’nın Bir Makalesi”, **Teârûf-i**

- Müslimîn**, c. 2, sayı: 28, 1911, (s. 51-56).
- Tâceddin, Ahmed: “Osmanlı Hemşirelerime Bir İki Söz”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:22, 1910, (s. 352-354).
- Tâceddin, Ahmed: “Tashih-i Efkâr: Orenburg'da Münteşir Din ve Maişet Mecellesine”, **Sırât-ı Müstakîm**, c. 3, sayı: 66, 1909, (s. 220-222)
- Tâceddin, Ahmed: “Tiyatro Namı Verilen Sefahathaneler: Emniyet-i Umumiyye'nin Nazar-ı Dikkatine!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:12, 1910, (s. 190-193).
- Tâceddin, Ahmed: “Talim-i Umumi, Hükümetin Entrikası ve İslâmların Basiretkarâne Hareketleri”, **Teârûf-i Müslimîn**, c.1, sayı:23, 1910, (s. 369-373).
- Tâceddin, Ahmed: “Validelerimiz”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:1, 1910, (s. 11-14).
- Temir, Ahmet: “Doğumunun 130. ve Ölümünün 50. Yılı Dolayısıyla Kazanlı Tarihçi Murad Remzi”, **Belleten**, c. L, sayı: 197, 1986, (s. 495-505).
- Tevfik, Rıza: “Kadın meselesi etrafında”, **İçtihad**, sayı:94, 1914, s. 2097-2101).
- Tevfik, Rıza: “Muhasebimizde sui-tefehühme meydan vermeyelim”, **İçtihad**, sayı: 96, 1914, (s. 2145-2149).
- Togan, Zeki Velidi: **Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi**, İstanbul, Enderun Yay., 1981.
- Toprak, Serap, Öztürk, Ahmet: “Kimlik Koruma Mücadelesi Ekseninde Rusya Müslümanlarının Siyasi Faaliyetleri 1905-1917”, **Avrasya Uluslararası Araştırmalar**

- Dergisi**, c. 7, sayı: 16, 2019, (s. 1077-1079).
- Toprak, Zafer: **Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 2015.
- Türkoğlu, İsmail: **Sibiryalı Meşhur Seyyah Abdürreşid İbrahim**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1997.
- Üstün, Kutay, Karakurt, Metehan: “İlminski’ın Eğitim Sistemi Üzerinden Rus Milliyetçiliğinin Kısa Bir Okuması”, **Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi**, sayı: 42, 2019, (s. 176-186).
- Yamaoka, Ömer: “Japonya'dan Mektup”, **Teârûf-i Müslimîn**, c.1, sayı: 17, 1910, (s. 128-129).
- Y.y: “Feminizm”, **İçtihad**, c. 1, sayı:26, 1911, (s. 775).
- Y.y.: “Maksad”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:1, 1910, (s. 1-2).
- Y.y.: “Buhara Muhabirimizden: Buhara Hali Tehlikede!”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 2, 1910, (s. 29-30).
- Y.y.: “Hindistan'da Islah-ı Medaris”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:7, 1910, (s. 122).
- Y.y.: “Âlem-i İslâm: Hindistan ve Âlem-i İslâm”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:13, 1910, (s. 212-213).
- Y.y.: “Hindistan Müslümanları”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:14, 1910, (s. 234).

- Y.y.: “Duma'nın 3 Mayıs Kararının Rusya İslâmlarındaki Tesiri”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı:5, 1910, (s. 86).
- Y.y.: “Japonya’ya İlk Kafiye”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 22, 1910, (s. 360).
- Y.y.: “Ruski İslava Gazetesi’nin Yalanları”, **Teârûf-i Müslimîn**, c.2, sayı: 26, 1910, (s. 32).
- Y.y.: “Rus Misyonerlerinden Mösyö İlminkiy’nin Mektubu”, **Teârûf-i Müslimîn**, c. 1, sayı: 2, 1910, (s. 30-32).
- Yazıcı, Nesimi: “İkdam”, **DİA**, İstanbul, c. 22, 2000, (s. 24-25).
- Zenkovsky, Serge A.: **Rusya’da Pan-Türkizm ve Müslümanlık**, çev. İzzet Kantemir, Rusya Araştırma Merkezi Tetkikleri 36, 1971.