



T.C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TARİH ANABİLİM DALI

Doktora Tezi

ALMAN ORYANTALİZMİ:

**CARL HEINRICH BECKER VE MARTIN HARTMANN ÖRNEĞİNDE
OSMANLI TOPLUM VE SİYASET SÖYLEMİ**

Remzi AVCI

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Mardin 2018

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
Doktora Tezi

ALMAN ORYANTALİZMİ:
CARL HEINRICH BECKER VE MARTIN HARTMANN ÖRNEĞİNDE
OSMANLI TOPLUM VE SİYASET SÖYLEMİ

Remzi AVCI

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Mardin 2018

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüz Tarih Anabilim Dalı 13757003 numaralı doktora programı öğrencisi Remzi AVCI'nın hazırladığı “**Alman Oryantalizmi: Carl Heinrich Becker ve Martin Hartmann Örneğinde Osmanlı Toplum ve Siyaset Söylemi**” başlıklı doktora tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 04/05/2018 Cuma günü saat 13:00’te yapılmış, tezin onayına oy çokluğu/oybirliğiyle karar verilmiştir.

Danışman : Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR

Üye : Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ

Üye : Doç. Dr. Yunus CENGİZ

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Fasih DİNÇ

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Kadir KON

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun/...../2018 tarih ve/..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../2018

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Ömer BOZKURT

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	V
ÖZET.....	VI
ABSTRACT	VII
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
A. TEMELLENDİRME, SORUNSAK VE SINIRLAMA.....	3
B. METODOLOJİ.....	7
B.a. Metin Üretimi ve Transferi	8
B.b. Etkileşim Ağı ve Geçişkenlikler	10
C. LİTERATÜR.....	11
D. KAVRAMSALLAŞTIRMA	20
D.a. Doğu?.....	20
D.b. Orientalismus (Oryantalizm)-Orientalistik.....	23
1. BÖLÜM: ALMAN ORYANTALİZMİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ	27
1.1. Johann Jacob Reiske ve Teolojik Oryantalizmin Bilimselleşme Süreci	31
1.2. Filolojik Oryantalizme Yönelim.....	34
1.3. Deutsche Morgenländische Gesellschaft DMG (Alman Doğu Araştırmaları Derneği).....	39
1.4. Değerlendirme	41
2. BÖLÜM: ORYANTALİZM: KURUMSALLAŞMA VE SİYASİ OLARAK ARAÇSALLAŞMA.....	43
2.1. Oryantalizmin Uygulanabilirliği: Pratikler.....	43
2.2. Alman Sömürgeciliği ve Oryantalizmin Dönüşümü: Filolojiye İtiraz	48
2.3. Kişiler	50
2.3.1. Carl Heinrich Becker ve Metodolojisi	51
2.3.2. Martin Hartmann.....	55
2.3.2.1. Hartmann'da Oryantalizmin Boyutu.....	58

2.3.2.2. Hartmann'ın Oryantalizm Teorisi	60
2.4. Kurumlar	63
2.4.1. Sömürgeciliğin Hizmetinde Bilim Pratiği: Hartmann ve Seminar für Orientalische Sprachen SOS (Doğu Dilleri Enstitüsü).....	64
2.4.2. Oryantalistlerin Sahaya İnmeleri: Oryantalizm-Arkeoloji-İmparatorluk 68	
2.4.3. Das Hamburgische Kolonialinstitut HKI (Hamburg Sömürge Enstitüsü): Bir Uygulamalı Oryantalizm Denemesi	73
2.4.4. İslam Bilimleri Kürsülerinin Doğuşu ve Yaygınlaşması	76
2.5. Dergiler.....	80
2.5.1. Der Islam.....	80
2.5.2. Deutsche Gesellschaft für Islamkunde DGI (İslam Bilimleri Araştırmaları Cemiyeti)	81
2.5.3. Die Welt des Islams (İslam Dünyası)	84
2.6. Değerlendirme	87
3. BÖLÜM: DOĞU, İSLAM VE OSMANLI TOPLUMU.....	89
3.1. Doğu ve İslam	89
3.1.1. Becker'de Doğu ve İslam	90
3.1.1.1. Din, İslam ve Medeniyet.....	92
3.1.1.2. Helenizmin Mirası olarak İslam: Geçişkenlikler	96
3.1.1.3. Peygamber ve Kur'an.....	102
3.1.1.4. “Fanatik Teologların İdeali”: Şeriat.....	103
3.1.2. Hartmann'da Doğu ve İslam.....	106
3.1.2.1. İslam.....	107
3.1.2.2. Peygamber ve Kur'an.....	111
3.2. Osmanlı Toplumu.....	114
3.2.1. Becker ve Osmanlı Toplumu	115
3.2.2. Hartmann ve Osmanlı Toplumu.....	120
3.2.2.1. “Kültür Yıkıcı Bir Halk Olarak Türkler”.....	122
3.2.2.2. Ermeniler	128
3.2.2.3. Araplar	130

3.2.2.4.	“Yabani” Bir Halk Olarak Kürtler	135
3.2.2.5.	Yahudiler ve Siyonizm	139
3.3.	Değerlendirme	140
4.	BÖLÜM: SİYASET, KÜLTÜR VE SAVAŞ	144
4.1.	Jön Türkler	144
4.1.1.	Becker, Jön Türkler ve Modern Devlet İnşası	145
4.1.2.	Hartmann ve “Abdülhamid’in Terör Rejimi”	151
4.1.2.1.	Bir Hayal Kırıklığı Olarak Jön Türkler	154
4.1.2.2.	Bir Kurgu Olarak Osmanlı Halkı	159
4.2.	Almanya’nın İslam ve Osmanlı Politikası	165
4.2.1.	Becker’de İslam ve Osmanlı Politikası	166
4.2.1.1.	Bilinçli İslam Politikasının Kökenleri	169
4.2.1.2.	Birbirini Çeken İki Kuvvet	173
4.2.1.3.	Kamuoyunu İkna	179
4.2.2.	Hartmann’da İslam ve Osmanlı Politikası	181
4.3.	Alman Entelijansiyası ve Savaş	187
4.4.	Kültür Transferi	192
4.4.1.	Becker ve Kültür Transferi	193
4.4.2.	Hartmann ve Kültür Transferi	197
4.5.	Değerlendirme	204
5.	BÖLÜM: PANİSLAMİZM	206
5.1.	Becker ve Panislamizm	208
5.1.1.	Reaksiyon-Adaptasyon Arasında İslam Düşüncesi	209
5.1.2.	İslam’ın İdealize Edilmesi Süreci ve Panislamizmin Kökenleri	212
5.1.3.	Siyasal Bir Araç Olarak Hilafet	215
5.1.4.	Panislamizmin Kurumsallaşması ve Abdülhamid Hilafeti	220
5.1.5.	I. Dünya Savaşı ve Avrupalılaştırmış Cihat Düşüncesi	226
5.2.	Hartmann ve Panislamizm	231

5.2.1. İdealin Kurgusu Olarak Panislamizm.....	231
5.2.2. Hilafet ve Cihat Arasında Panislamizm İnşası	236
5.3. Değerlendirme	240
SONUÇ.....	242
KAYNAKÇA	248
ÖZGEÇMİŞ.....	278
İNTİHAL RAPORU	279



ÖNSÖZ

Alman kültür dünyası ve bunun İslam ve Osmanlı Devleti ile kurduğu ilişkiye dair ülkemizde fazla çalışma yapılmamış olması bizim bu çalışmayı hazırlamamızdaki en önemli etmendir. Oryantalizmin tarihsel gelişimi üzerine yapılan kapsamlı araştırmalar Almanya’da Doğu metinlerini merkeze alan güçlü bir filolojik geleneğin keşfini sağlamıştır. Avrupa devletleri arasındaki siyasi ve ticari rekabet, etkisini bilim dünyasında da göstermiş ve Doğu çalışmalarının zenginleşmesinin, siyasallaşmasının ve popülerleşmesinin yolunu açmıştır. Alman sömürgeciliğinin gelişimi ve bunun bir sonucu olarak oryantlizmin dönüşümü Carl Heinrich Becker ve Martin Hartmann’ın Alman oryantlizmine yeni bir form vermesine neden olmuştur. Böylelikle oryantlist dergi ve kurumların sayısında ciddi bir artış ve temel bir dönüşüm meydana gelmiştir. Becker ve Hartmann’ın metinlerinin karşılaştırmalı analizleri üzerinden kategorik olarak onların Doğu, İslam, Osmanlı toplum ve siyaset yaklaşımlarını ortaya çıkarmaya çalıştık. Becker ve Hartmann’ın kültür transferine bakışları, Alman Doğu Politikasından etkilenme onu etkileme problemi, Panislamizm görüşleri bu tezin temel konuları oldu.

Bu çalışmanın yapılabilirliğinin ilk koşulu Alman arşiv ve kütüphanelerinin kullanılması zorunluluğuydu. Kişisel seyahatlerin yanısıra TÜBİTAK bursu ile Almanya’da kaldığım süreç içerisinde çalışmanın probleminin öznesi olan Alman oryantlistlerin, bir kısmı dijitalize edilen kitap ve makaleleri, kurdukları enstitü ve dernekleri, çıkardıkları dergileri, kongre bildirileri ve konferans metinlerini araştırdık. Almanya’nın farklı üniversite ve arşivlerinde bulunan Becker ve Hartmann’ın terekelerindeki yazışmaları, günlük ve notları detaylı bir şekilde inceleme fırsatı bulduk.

Doktora tezimin her aşamasında destek, teşvik, öneri ve yönlendirmeleri ile her türlü katkıda bulunan, ayrıca bu alanda farklı bakışı açısı ve tarihî bir perspektif kazanmamı sağlayan tez danışmanım Prof. Dr. İbrahim Özcoşar’a teşekkür ederim. Bu çalışmada isimlerini buraya sığdıramayacağım sayıda pek çok arkadaşımın yardım, destek ve teşviklerini gördüm. Öncelikle tezimin her aşamasında yanımda olan ve Alman kültür dünyasıyla ilgili ufuk açıcı önerilerde bulunan Dirk Krausmüller’e, TÜBİTAK bursu çerçevesinde beni Gießen Üniversitesi’ne davet eden Prof. Dr. Stefan Rohdewald’a ve en zor metinleri beraber okuduğumuz Kemal Bölge’ye teşekkür ederim. Bu tez çalışması TÜBİTAK – 2214/A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı 1059B141600268 numaralı proje kapsamında TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.

Remzi Avcı
04.05.2018
Mardin

ÖZET

ALMAN ORYANTALİZMİ: CARL HEINRICH BECKER VE MARTIN HARTMANN ÖRNEĞİNDE OSMANLI TOPLUM VE SİYASET SÖYLEMİ

Doktora Tezi

Remzi Avcı

Mardin Artuklu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

2018: 278 sayfa

19. yüzyılın sonlarında Almanların Doğu'yu siyasi olarak keşifleri ile tarihsel olarak kendi içerisinde filolojik bir gelenek yaratan Alman oryantalizmi disiplinleşme sürecinde antropoloji, etnoloji, hukuk ve siyaset bilimleri ile ilişki kurarak sosyo-kültürel çalışmalara yönelmiştir. Almanya'da Doğu çalışmalarının kültürel konseptte eğilimini İslam bilimlerinin kurucusu olarak anılan Carl Heinrich Becker (1876-1933) yönlendirirken Martin Hartmann (1851-1918), modern Doğu'nun Alman oryantalizminin temel bir parçası olmasını sağlamıştır.

Alman sömürgeciliğinin başlaması ile beraber Fransa ve İngiltere örneklerinde olduğu gibi Doğu bilimlerinin uygulanabilirliği meselesi oryantalist bilgi ile siyasetin kesişmesine yol açmıştır. Bu yeni konsept ortaya Becker ve Hartmann'ın öncülük ettiği Doğu'yu merkeze alan dergi, kurum ve metinlerden oluşan somut bir şey çıkarmıştır. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak 19. yüzyılın sonlarından I. Dünya Savaşı'na kadar bir taraftan Alman oryantalizminde Osmanlı Devleti ve İslam ile ilgili çalışmalar artarken diğer taraftan da bu çalışmalar ideolojik ve siyasi bir boyut kazanmıştır.

Bu çalışma, Almanların oryantalizme kattıkları ideolojik ve siyasi boyutun sınırlarını Becker ve Hartmann örneğinde Osmanlı toplum ve siyaset söylemi üzerinden izah etmeye çalışmaktadır. Metinleri ve aktiviteleri ile Becker ve Hartmann'ın özellikle I. Dünya Savaşı'nın başlaması ile iktidar üzerindeki etkisine ve onların ne oranda etkiye maruz kaldıklarını bu çalışma tartışmaya açmaktadır. Geçişkenlikler ve karşıtlıklar üzerinden inşa edilen bu çalışma, Kaiser II. Wilhelm'in 1888'de iktidara gelmesinin ardından 1918'de savaşın bitişini içine alan süre ile sınırlandırılarak metin üretiminin en yoğun olduğu 1900-1918 yılları arasına odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alman, oryantalizm, Osmanlı, Doğu, Becker, Hartmann

ABSTRACT

GERMAN ORIENTALISM: OTTOMAN SOCIETY AND POLITICS DISCURS IN THE CASE OF CARL HEINRICH BECKER AND MARTIN HARTMANN

PhD Thesis

Remzi Avcı

Mardin Artuklu University

Social Sciences Institute

2018: 278 pages

At the end of the nineteenth century, when the Germans discovered the Orient politically, German orientalist who had historically focused on philology, began to redefine their discipline as socio-cultural studies with links to anthropology, ethnology, law and political science. While Carl Heinrich Becker (1876-1933), known as the founder of Islamic studies, redirected German Oriental studies towards cultural concepts, Martin Hartmann (1851-1918) made the living Orient an essential part of German orientalism. With the beginning of German colonialism, the question of the applicability of oriental sciences led to an intersection between orientalist knowledge and politics as had already been the case with the British and French traditions. This new concept, which was spearheaded by Becker and Hartmann, found its expression in magazines, institutions and texts. As a consequence of this development, one observes in German orientalism, from the end of the nineteenth century until World War I, an increase of studies on the Ottomans and Islam, which gradually acquired ideological and political aspects. This thesis attempts to describe through a study of the Ottoman and Islamic discourses, with particular focus on Becker and Hartmann, to what extent the Germans added ideological and political dimensions to orientalism. It also discusses how Becker and Hartmann influenced the government and how far they were exposed to the political atmosphere in their activities and texts especially during the World War I. It focuses on transitions and contradictions in this discourse in the period from Kaiser Wilhelm's ascent to the throne in 1888 to the end of World War I and especially focuses on Becker's and Hartmann's most intensive text production between 1900 and 1918.

Key Words: German, orientalism, Orient, Becker, Hartmann

GİRİŞ

19. yüzyılın ikinci yarısında hızlanan Avrupalılaştırma ya da dünyaya Avrupa formu verme kendini “bilim ve tekniğe” sahip olma argümanları ile meşrulaştırmıştır. Bunun en temel nedeni Batı’nın öteki olarak gördüğü Doğu’yu kendisine benzet(ebil)me denemesidir. Söz konusu denemenin sonucu Batı’nın bünyesinde kendisine yeniden tahakküm edebilecek potansiyel riski taşıyan Doğu’nun karşısında konumlandırmasıdır. Dünyayı anlamamanın bir yolu da Batı’nın ötekisi olan Doğu’yu anlamaktan, bunun metodu da bilimsel çalışmalardan geçiyordu. İşte bu noktada oryantalizm, Doğu’yu anlamak ve dünyaya yeni form vermek için önemli bir araca dönüşmüştür.¹ “Bir yere egemen olmanın orayı tanımaktan geçtiğini” yazan Martin Hartmann, oryantalizmin hükmetmedeki rolüne Alman geleneğinde meslektaşlarına nazaran erken dönemde dikkat çekmiştir.² Emperyalizmin altın çağı olarak anılan 19. yüzyılda İngiltere ve Fransa arasında ortaya çıkan sömürgecilik rekabeti farklı pratiklerle şekillense de her iki ülkenin akademik dünyasında da etkilerini göstermiştir. Bilim insanlarının sömürge faaliyetlerinde devletlerin siyasetlerine faydalı olabilecek araştırmalara yönelmeleri ve bu aktiviteleri bilimsel olarak temellendirme düşüncesi/girişimi Avrupa kültürü dışındaki diğer kültürlerle, özellikle Doğu’ya, olan ilgiyi arttırırken bir yandan da bu araştırmaları siyasallaştırmıştır. Bu bağlamda Doğu, zamanla bu ilginin önemli bir parçası hâline gelmiştir. Doğu’nun akademik çalışmaların bir konusu olduğu kadar dış politikanın da önemli bir parçası hâline dönüşmesi, bilim insanlarının siyasetle ilişkilerini kuran en temel nedendir. Edward Said’in tüm dünyada tartışma yaratan 1978’de yayımlanan “Oryantalizm” adlı çalışmasında, oryantalistlere Batılı iktidarların güdümünde olduğu eleştirisini getirmesi, bu tartışmanın daha da görünür kılınmasına ve günümüze kadar devam etmesine neden olmuştur. Said, sömürgeciliğin altın çağında 18. ve 20. yüzyıllar arasında Doğu ile ilgili her akademik uğraşın siyasi ve ekonomik yayımla ilintili olduğu eleştirisinde bulunmuştur.³

¹ Wolf Lepenies, “Europa im Nahen Osten-Der Nahe Osten in Europa: vom Forschungsprojekt, Moderne und Islam zum Jahresthema der Akademie 2007/2008”, *Europa im Nahen Osten -Der Nahe Osten in Europa*, Ed. Angelika Neuwirth, Günter Stock, Akademie Verlag, Berlin 2010, s. 20.

² Martin Hartmann, “Strassen durch Asien”, *Der islamische Orient II-III: Berichte und Forschungen*, Wolf Peiser Verlag, Berlin 1900, s. 100.

³ Edward W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York 1978.

Said, tezini temellendirirken Alman oryantlizmini Fransız ve İngiliz oryantlizmine yaptığı eleştirinin dışında tutmuştur. Alman bilim ve kültür dünyası onun kitabında yok denecek kadar az yer bularak ciddi bir rol oynamamıştır. Said, Alman oryantlizmini derinlemesine incelemediğini şu şekilde tasvir eder.

Almanya'da Sacy'nin yaklaşımlarının baskın olmaya başladığı dönemde zamana zaman yaptığım referanslar haricinde (Alman oryantlizmindeki) gelişmeleri etraflıca ele almıyorum. Bilimsel oryantlizm üzerine bir anlayış geliştirmek isteyen ve Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann Nöldeke gibi bilim insanlarını çok dikkate almayan bir çalışma ayıplanmalıdır. Ben kendimi rahat bir şekilde ayıplıyorum.

Bunu temellendirirken dayandığı argüman Alman oryantlizminin bilimsel-filolojik altyapısı ve köklü olmayan tarihsel pratikleridir.

19. yüzyılın ilk yetmiş yılında Alman biliminde Doğu'da uzun vadeli ve süreli millî bir çıkar ile oryantliztler arasında sıkı bir ortaklık kurulamazdı. Almanya'nın Hindistan, Doğu Akdeniz, Kuzey Afrika örneklerinde İngiliz ve Fransız varlığı ile muadil bir Doğu pratiği yoktu. Almanların Doğu'su neredeyse tamamen akademik, ya da en azından klasik bir Doğu'ydu. Şiirlere, fantezilere hatta romanlara konu olmuştu ama hiçbir zaman Mısır ve Suriye'nin Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli, ya da Nerval'de olduğu gibi elle tutulur somut bir şey olmamıştı.⁴

Said'in Alman oryantlizmi görüşlerini güçlü kılan en temel nokta yukarıda kendi ifadesi ile belirtildiği gibi sömürgeci siyaset izlemeye muktedir olmayan küçük Alman devletçiklerinden müteşekkil, siyasi bir birlikteliği olmayan bir Alman coğrafyasının sömürgeci hegemonyal bir oryantlizm üretememesidir. Bu durumun Alman akademi dünyasındaki tezahürü Doğu'nun başlangıçta oryantliztler için siyasi bir anlam taşımamasıdır. Böylece Alman oryantliztler eski Doğu metinlerine ilgi duyarak çağdaş durumu görmezden gelmişlerdir ve Doğu ile ilgili araştırmalarında teolojiden filolojiye uzanan bir gelenek oluşturmuşlardır.⁵

Almanların sınırlı ve kısa süren sömürge tarihinde İslam dünyası ile kurduğu ilişki ile oldukça canlı bir boyut kazanmıştır. Buradaki ilişki Almanya'nın köklü sömürgecilik pratikleri ile İngilizlerin Hindistan ile olan ilişkisiyle benzer bağlamda değerlendirilmemelidir. Zira Almanların Müslümanlarla ilişkisi geriden gelen, farklı

⁴ Said, s. 18-19.

⁵ Roman Loimeier, "Edward Said und der deutschsprachige Orientalismus: Eine kritische Würdigung", *Stichproben: Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, 2/2001, Jahrgang, s. 63. Said'e oryantlizm yaklaşımları konusunda en ağır eleştirileri getiren Bernard Lewis, Alman oryantlizmini eserine dâhil etmeyen Said'in tezlerinin orada karşılık bulmadığını iddia eder. Yukarıda da belirtildiği gibi Alman oryantlizmini etraflıca incelemeyen ve onu daha bilimsel ve rasyonel olarak değerlendiren Said ile Lewis'in yaklaşımları burada benzeşiyor olabilir. Fakat Lewis'in buradaki eleştirisi Said'in oryantlizm teorilerine yapılan temel bir eleştiridir. Said'in Fransız ve İngiliz oryantliztlerin metinleri üzerinden yaptığı oryantlizm temellendirmesinin Almanlar üzerinde uygulanamaması Lewis'e göre onun oryantlizm teorilerinin çelişkili olduğunun somut bir kanıtıdır. Bernard Lewis, "The Question of orientalism", *New York Review of Books*, 24 June 1982, s. 49-56.

şekillenen, çoğu zaman diğer emperyalist devletleri taklit/takip eden ve bazen onlardan ayrılan bir ilişkidir. Almanca konuşan dünyanın Müslümanlarla yakın teması Haçlı Seferleri ile başlayarak, Avrupa içlerine doğru ilerleyen Osmanlı ordularına karşı yüzleşmek zorunda kaldıkları/bırakıldıkları dönemle devam etmiştir. Almanların sömürgecilik ile Doğu Afrika'daki varlıkları Müslümanlara hâkimiyet dönemidir.⁶ Bu tasnife ek olarak Almanların Müslümanların bir kısmı ile yani Osmanlılar ile ilişkilerinin silah arkadaşlığı derecesine evrileceği zaman birimi ise bu süreçte en önemli dönemi kapsayacak ve farklı gelişen bu ilişkilerin boyutu doğal olarak farklı oryantalizmler yaratacaktır.

A. TEMELLENDİRME, SORUNSAK VE SINIRLAMA

Sömürgecilik ile oryantalizmin gelişimi birbiriyle çok yakın bir paralellik arz eder. Sömürgeciliğin altın çağında neredeyse tüm İslam dünyası Fransa ve İngiltere'nin sömürgesi olmuştur. Almanya'nın rakiplerine nazaran sömürgeciliğe geç başlaması Alman oryantalizminin filoloji geleneğinden sıyrılmasını geciktirmiş, bir başka ifadeyle söz konusu gelenekten ayrılmasını zorlamıştır. Doğal olarak bu durum Alman oryantalizminin siyaset ile ilişkisinin siyasi rakiplerine nazaran gecikmeli bir şekilde gelişmesine neden olmuştur.

Marchand'a göre geleneksel Alman oryantalizmini Fransa ve İngiltere'den ayrı kılan siyasi nedenlerin yanı sıra bir takım kültürel nedenler de söz konusudur. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Osmanlı Devleti ile olan sınırın uzunluğu ve hareketliliği, "Alman Protestanlığının hâkim olduğu bölgelerdeki İbrani dili ve kültürünün geleneksel gücü" ve özellikle devlet destekli milliyetçi üniversitelerin kültürel hâkimiyeti bu nedenler arasında sayılabilir. Özellikle Hebraism, Doğu dilleri araştırmalarında Arap dili çalışmalarını İbranice'nin gölgesinde bırakmıştır.⁷ Avrupa kıtasındaki fetihleri ile artık teritoryal olarak bir Avrupa devletine dönüşen Osmanlı Devleti Avrupalılar için daima bir "yabancı" olarak kalmış ve "Türk tehlikesine karşı durma ise neredeyse bir Avrupa aidiyetine" dönüşmüştür. Yenilebilirliği anlaşılan şaşaalı imparatorluğun gücünü kaybederek zayıflamaya başlaması ve zamanla

⁶ Nina Berman, "Historische Phasen orientalisierender Diskurse in Deutschland", *Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und anti muslimischem Rassismus*, Ed. Iman Attia, Unrast-Verlag Münster 2007, s. 71.

⁷ Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire Religion, Race, and Scholarships*, Cambridge University Press, New York 2009, XXIV.

topraklarını kaybetmesi Batı'nın Osmanlı kültür ve medeniyetine olan ilgisinin artmasına neden olmuştur. Bu durum aynı zamanda güçlü, yenilmez bir düşmandan yenilebilirliği anlaşılan Osmanlı Devleti üzerinden yeni bir Türk ve İslam algısının oluşmasının da yolunu açmıştır.⁸ Böylece Doğu üzerine yazma ve Doğu'yu anlama yolunda yeni bir Doğu bilgisi üretme süreci başlamıştır. Söz konusu süreçte önce teolojinin sonra bilimin bir parçası olan Doğu, daha sonra oldukça romantize olarak büyümesi ile Batı'yı sarmış ve Almanları Doğu'ya doğru harekete geçiren bir güce evrilmiştir. Goethe ile romantikleşen ve Karl May ile oldukça egzotik bir hale dönüşen Doğu, zaman içerisinde Almanya'da seyahat yazıları ve bilimsel çalışmalar ile ciddi bir okur kitlesine ulaşmıştır.⁹

Teoloji merkezli çalışmalar ile başlayan, filolojiye evrilerek zamanla kendi içerisinde böyle bir gelenek yaratan Alman oryantalizmi, 19. yüzyılın sonlarına doğru çalışma alanlarını genişletmiştir. Almanların Doğu'yu siyasal keşifleri ile filoloji-arkeoloji merkezli Alman oryantalizm geleneği, disiplinleşme sürecinde “antropoloji, etnoloji, hukuk ve siyaset bilimleri” ile ilişki kurarak¹⁰ sosyo-kültürel çalışmalara yönelmiştir. Teolojiden-filolojiye doğru olan bu değişimi, ünlü Arabist Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888) ve Friedrich Johann Michael Rückert (1788-1866)¹¹ tetiklerken, filolojiden kültüre olan yönelimi ise Almanya'da İslam bilimlerinin kurucusu olarak anılan ve onu şekillendiren Carl Heinrich Becker (1876-1933) başlatmıştır.¹² Çalışmalarıyla modern Doğu'nun Alman oryantalizminin temel bir parçası olmasını sağlayan Martin Hartmann (1851-1918) ise, yaşayan Doğu'nun kapılarını aralamıştır.¹³ Bunu sağlayan dinamik onların yalnızca 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına kadar uzanan metin üretim süreçleri değildir. Aynı zamanda alanda aktif görünürlükleri olmuştur. 1916'da Prusya Kültür Bakanlığı'nda

⁸ Dirk van Laak, *Über alles in der Welt: Deutscher Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert*, C.H. Beck Verlag, München 2005, s. 29.

⁹ Rudolf A. Mark, *Im Schatten des Great Game: Deutsche Weltpolitik und russischer Imperialismus in Zentralasien 1871-1914*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2012, s. 73.

¹⁰ Franziska Torma, *Turkestan-Expeditionen: Zur Kulturgeschichte deutscher Forschungsreisen nach Mittelasien (1890-1930)*, Transcript Verlag, Bielefeld 2011, s. 122.

¹¹ Christoph Herzog, “Notes on the Development of Turkish and Oriental Studies in the German Speaking Lands”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 8, S. 15, 2010, s. 9.

¹² Alexander Haridi, *Das Paradigma der “islamischen Zivilisation”-oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876-1933)*, Ergon Verlag, Würzburg 2005, s. 8.

¹³ Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht: Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894-1914*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2000, s. 15.

çalışmaya başlayan oryantalist ve daha sonra siyaset adamı olan Becker,¹⁴ Alman oryantalizminde bir kültür tarihi konsepti geliştirmiştir. Becker, oryantalistlerin siyasette aktif rol almalarını doğal karşılayarak Osmanlı siyaset ve toplumu üzerine kaleme aldığı yazılarıyla İslam ve Doğu araştırmalarının söz konusu kültür konsepti ile siyasallaşmasında önemli bir rol üstlenmiştir.¹⁵ Doğu dilleri ve edebiyatı, Doğu dinleri ve kültürlerinin yanısıra Orta Çağ İslam tarihi, İslam arkeolojisi, İslam sanatı , batıl inançlar, Afrika İslam'ı, İslam-sömürge politikası, Doğu-Batı karşılaşması Osmanlı politikası gibi konularda yaptığı çalışmaları ve çok yönlü kişiliği ile Becker, bu tezin konusu olmuştur.¹⁶ Arap dili uzmanı, oryantalist, tercüman ve Türkolog olarak Alman oryantalizmine kattığı antropolojik ve sosyo-kültürel konsept ile Hartmann, Becker gibi diğer meslektaşlarından farklı bir yer edinmiştir. Üniversite dışından olan fakat oryantalist ağın tam merkezinde duran Hartmann,¹⁷ metinlerinin yanısıra bir oryantalist olarak sahadaki görünürlüğü ve bilimin devletin hizmetinde araştırmalarının rolü ile meslektaşı Becker gibi tezin araştırmasının merkezinde bulunmuştur.

I. Dünya Savaşı öncesinde bazı Alman oryantalistler kürsülerini terk ederek bilgi birikimlerini pratikte faydalı hâle getirmek istemişlerdir. Bu durum bilimin, Fransa ve İngiltere örneklerinde olduğu gibi, sömürgeciliğe katkıda bulunması gerekliliği baskısının hâkim olduğu II. Wilhelm Almanya'sının bilim-siyaset ilişkisinin bir sonucudur ve o dönemin siyasi atmosferine aykırı bir tutum değildir. Oryantalizmin uygulanabilirliği meselesi bilim ve siyasetin kesişmesine ve doğal olarak oryantalizmin emperyalizm ve sömürgecilikten etkilenmesine yol açmıştır. Emperyalizmin yaygınlaşmasının bir sonucu olarak farklı uluslar ve coğrafyalar ile tanışma Avrupa biliminin Doğu'daki bilgi transferi ile zenginleşmesine ve sonuç olarak antropoloji ve etnoloji gibi disiplinlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Yani Alman oryantalizmi hem sömürgeciliği beslemiş hem de oradan beslenmiştir. Fransız ve İngiliz oryantalistlerin daha sonraları Almanların bilimsel çalışmalarını sömürgeleştirdikleri ya da sömürgeleştirebilme ihtimali olan bölgeler üzerine

¹⁴ Lisa Anna Medrow, *Der Islam und die Wissenschaft: das Verhältnis von Islam und Wissenschaft in den Arbeiten von Ignaz Goldziher, Christian Snouck Hurgronje und Carl Heinrich Becker* (unveröffentlichte Dissertation=Basılmamış Doktora Tezi), Universität Rostock=Rostock Üniversitesi, 2016, s. 10. Becker'in biyografisine ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde yer verildi.

¹⁵ Sabine Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft: Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2004 s. 274.

¹⁶ Hellmut Ritter, "Nachruf auf Carl Heinrich Becker", *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 24, 1937, s. 180.

¹⁷ Hartmann'ın biyografisine ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde yer verildi.

yoğunlaştırmaları Said'in de etkisiyle oryantalizmin iktidarların güdümünde olduğuna dair bir eleştiri almasındaki en temel nedendir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı-Alman ilişkilerinin daha sıkı bir hâle gelmesinin etkisiyle oryantalistler İslam ve Osmanlı çalışmalarına ağırlık vermeye başlamış ve kurdukları derneklerle Alman akademi dünyasının ilgisini Osmanlı topraklarına çekmeyi başarmışlardır.

Alman oryantalistleri inceleyen bu çalışma oryantalizminin siyasallaşma sürecini ve Almanların oryantalizm çalışmalarına kattıkları ideolojik boyutun sınırlarını Becker ve Hartmann örneğinde Osmanlı'yı merkeze alarak izah etmeye çalışmaktadır. Becker ve Hartmann'ın toplum ve siyaset söylemlerine odaklanılırken aynı zamanda onların metinleri ile nasıl bir İslam ve Osmanlı toplum algısına sahip oldukları analiz edilmektedir. Bu yönüyle bu araştırma oryantalizm-siyaset ilişkisini sadece bir tanıma sığmayan farklı oryantalizmleri merkeze alan bir perspektifle ele almaktadır. Burada İslam'ı onların söylemlerinde önemli kılan şey Müslüman bir devlet ve hilafetin merkezi olan Osmanlı Devleti'nin anlaşılmasında önemli bir araç olmasıdır. Bu çalışma bilimin siyasetin hizmetinde araçsallaştırılabilirliği tezini ortaya koymayı denemekte ve aynı zamanda Alman oryantalizminin dönemin siyasi ruhundan nasıl etkilendiğini incelemektedir. Bu araştırma, bir oryantalistin kademe kademe siyaset ile ilişkisinin gözlenmesi ve metinleri ile siyasette görünür olma meselesi ya da siyasetin metin üretimine katkısını, Becker ve Hartmann özelinde irdelemeyi hedeflemektedir. Alman oryantalizmi-Osmanlı ilişkisini Becker ve Hartmann üzerinden incelerken onların iktidar üzerindeki etkisine ve ne oranda etkiye maruz kaldıklarına bu çalışma tartışmaya açmaktadır. Zira I. Dünya Savaşı henüz patlak vermeden ve savaş süresince Becker ve Hartmann'ın bilimsellikten siyasi-güncelliğe eğilen ciddi bir metin üretimleri söz konusudur. Bu durum, her iki oryantalistin de bir Osmanlı üzerine siyaset ve toplum söylemi geliştirmesini sağlamıştır. Bu söylem düşünsel olarak sabit kalmayan, zaman içerisinde değişen ve gelişen, bazen birbiriyle çelişen bir yapıya dönüşmüş ve bu yönüyle oryantalizmin içerisinden yeni bir oryantalizm üretmiştir. Böylece yalnızca siyasetçiler, diplomatlar ve subaylar üzerinden yazılan Osmanlı-Alman ilişkileri tarihinde oldukça dar ve yetersiz bilgiler üzerine inşa edilen üniversitelerin ve bilim insanlarının rolü açığa kavuşturulmuş olacaktır. Bu çalışmanın diğer bir önemli amacı ise oryantalizmin uygulanabilirliği (applied orientalism) meselesinin Becker ve Hartmann'daki yansımaları izaha çalışmaktır. Oryantalizmin siyasallaşması ile oldukça iç içe giren bu sorunun söylemsel ve pratik olmak üzere iki önemli boyutu vardır. Pratik boyutu

oryantalistlerin İslam hukuku uzmanı bir sömürge memuru örneğinde doğrudan sahada olmasıdır. Söylem ise metinler ile bir oryantalizm inşa etmedir. Bu araştırma oryantalizmin uygulanabilirliğini her iki boyutta ele alsa da metin merkezli bir söylem metodolojisi ile hareket etmektedir.

Alman İmparatorluğu, 1871’de kurulduktan sonra 1884’te ilk sömürgelerini elde etmiştir.¹⁸ Osmanlı Devleti’ni merkeze alan bu araştırma, Kaiser II. Wilhelm’in 1888’de iktidara gelmesinin ardından 1918 yılında savaşın bitişini içine alan süre ile sınırlandırılmakta ve metin üretiminin en yoğun olduğu 1900-1918 yılları arasına odaklanmaktadır. Hartmann’ın 1918’de ölmesi ve Becker’in 1920’lerin başından itibaren Kültür Bakanlığı’ndaki görevlerinden dolayı farklı alanlarda yazmaya başlaması çalışmanın 1918 tarihi ile sınırlandırılması tercihinde önemli bir rol oynamıştır. Savaşın ardından her iki devletten 1923’te Türkiye Cumhuriyeti 1918’te Weimar Cumhuriyeti olmak üzere iki yeni devlet doğmuştur. Alman oryantalizmine yön veren isimlerden birisi olan Rückert’in bilimsel çalışmalarından ziyade şiirleri ile ün kazanmasının benzeri bir durumu yaşayan Becker, daha çok Weimar Cumhuriyeti’ndeki siyasi aktiviteleri ile ön plana çıkmıştır.¹⁹ Tıpkı Becker’de olduğu gibi Hartmann’ın da Osmanlı siyaset ve toplum söylemine odaklanan bu çalışma, onu biyografik olarak değil metin analizlerinden hareketle tematik olarak ele almaktadır.

B. METODOLOJİ

Bu çalışmada Almanya-oryantalizm-siyaset ve Osmanlı bağlamı *colonial studies* tezleri üzerinden kurularak ve bazı pratiklerle desteklenmeye çalışılmaktadır. Zira Osmanlı Devleti, Alman siyasetçiler için bir sömürge olmasa da *penetration pacifique* (barışçı sızma) metodu ile etkin olmak istedikleri bir yerd. Buna rağmen Osmanlı topraklarını sömürgeleştirmek isteyen bir entelektüel aklın varlığı da inkâr edilemez. Araştırma, Alman oryantalizmini bilim-siyaset- sömürgecilik ilişkisinden hareketle inceleyerek söz konusu ilişkide Becker ve Hartmann’ın metinlerinde siyasal ve toplumsal olarak Osmanlı Devleti’nin ve İslam’ın yerini belirlemeye çalışmaktadır.²⁰

¹⁸ Pascal Grosse, *Kolonialismus, Eugenik und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland 1850-1918*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 20

¹⁹ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 274.

²⁰ Bunun ilk örneklerinden biri oryantalist Alois Sprenger’in 1886’da “Babylonien, das reichste Land in der Vorzeit und das lohnendste Kolonisationsfeld” adlı kitapta “Suriye ve Mezopotamya’dan oluşacak yeni Almanya’ya 25 milyon Alman’ın yerleştirilmesi düşüncesidir. Bkz. Klaus Jaschinski, “Kaiser Wilhelm II. auf Pilgerfahrt im Heiligen Lande”, *Macht und Anteil an der Weltherrschaft: Berlin und der deutsche Kolonialismus*, Ed. Ulrich van der Heyden, Joachim Zeller, Unrast Verlag, Münster

20. yüzyıla girilirken sömürge sahibi bir devlet olarak Almanya elde ettiği sömürgelerinin yanısıra Osmanlı Devleti gibi kültürel ve ekonomik olarak sızmak istediği yerlerin kültür ve toplumlarını konu edinen araştırmalarda ciddi artış görülmüş ve oryantizmin uygulanabilirliğinin gerekliliği tartışmaları da hız kazanmıştır. Bu bağlamda Alman oryantistler, kendileri için önceleri sadece bir metinden ibaret olan, ustaca işledikleri ölü Doğu'ya can vermek için modern Doğu'yu, kurdukları dernekler aracılığı ile oryantizmin merkezine koymaya çalışmışlardır. Başka bir deyişle zamanın ruhu onları bu eğilimlere mecbur bırakmıştır.²¹ Modern Doğu'nun siyasi olarak keşfi en genel anlamda oryantizm ile yapılmıştır. Daha özele gidildiğinde oryantizm, antropoloji, etnoloji ve kültür bilimleri gibi sömürgecilikle gelişen diğer disiplinleri zenginleştirerek onlara daha geniş bir boyut katmıştır. Burada bir bilgi birikimi/deposu olarak 'oryantizm ne işe yarayacaktı sorusu önem kazanır'? Bu soruya verilecek cevap Alman oryantizmini filoloji geleneğinden uzaklaştırarak sahada etkin bir disipline çevirecektir. Yani oryantizm, Almanya'nın siyasi ve kültürel, hatta sömürgeci bir iktidar olarak tesir etmeye başladığı yerlerde iktidarın kendi pratiği için yardımcı bir bilime dönüşmesine neden olacaktır.

B.a. Metin Üretimi ve Transferi

Oryantizmin sömürgeciliğin veya daha geniş anlamda siyasetin enstrümanı olması görüşünün Becker ve Hartmann'da en somut karşılığı onların metin üretimleridir. Yani Becker'in Alman kamuoyunu konferansları, yazıları ve aktiviteleriyle ile Osmanlı-Alman ittifakına ikna çalışmaları, Hartmann'ın dergilerdeki siyasi yazıları, Dışişleri Bakanlığı'ndaki görevi onların özelinde oryantizmin siyasi bir enstrümana dönüşmesi anlamını taşımıştır. Becker ve Hartmann'ı irdeleyen bu çalışma bir biyografi denemesi değil, bilakis kategorize edilmiş konu başlıkları üzerinden onları bir ağ içerisinde merkeze alan aktör odaklı tematik bir çalışmadır. Becker ve Hartmann'ın İslam, Osmanlı siyaset ve toplum söylemleri birbirinden farklı tematik alt başlıklar ile karşılaştırmalı tarih modeli ile tahlil edildi. Bu yapılırken karşılaştırılan entelektüel yaklaşımlar, transfer, karşıtlıklar, çelişkiler ayrışmalar ve yakınlaşmalar ortaya konarak benzerlikler ve farklılıklar üzerinden yeni bir söylem

2005, s. 34: Klaus Jaschinski, "Des Kaisers Reise in den Orient 1898, ihr historischer Platz und ihre Dimensionen", *Des Kaisers Reise in den Orient 1898*, Ed. Klaus Jaschinski, Julius Waldschmidt, Trafo Verlag, Berlin 2002, s. 17-37.

²¹ Torma, s. 123. Ölü Doğu çalışmalarından bugün konuşulmayan Asurca, Akadca, Sümerce gibi dilleri üzerine yapılan çalışmalar anlaşılabilir. Ölü Doğu'ya can verme ise modern yaşayan Doğu çalışmalarına yönelmektir.

geliştirildi. Metodolojik olarak karşılaştırmalı tarih modeline yönelim Becker ve Hartmann'ın benzer konularda oldukça fazla yazmalarının ve siyaseten özellikle savaş esnasında ortak bir mefkûreye hizmetlerinin önemli bir etkisi olmuştur. Baktıkları yönde gördükleri şeylerin farklılığı ve benzerliği onların yaklaşımlarının karşılaştırılması ve analiz zorunluluğunu doğurmuştur.

Bilginin transferi sadece teknolojik gelişmeler, bilimsel geziler, seyyahlar ve sömürgecilik ile başlayan bir vakıa değildir. Bilakis bilginin hareket halinde olması modern öncesi dönemlerden günümüze kadar gelen tarihsel bir süreci kapsar. Doğu-Batı arasındaki bilgi transferinin oryantalizm bağlamında birinci safhası Helenizm, ikincisi İslami dönem ve son olarak sömürgeciliktir. Bu tarihsel dönemler bilgi alış verişini oldukça hızlandırmıştır.²² Bu bağlamda oryantalizm, sömürgecilik ile hızlanan bir bilgi transferidir. Yani Avrupa bilim ve teknolojisinin Asya ve Afrika'ya aktarımından ziyade kültürel Doğu birikiminin/bilgisinin Batı'ya akışıdır. Kültür, antropoloji, sosyoloji din, tarih ve diğer disiplinlerin de yardımı ile yeniden üretilen Doğu bilgisinin oryantalistler aracılığı ile Batı bilim dünyasına aktarımıdır. Becker ve Hartmann diğer oryantalistler gibi elde ettikleri bilgileri işleyerek Doğu'dan Batı'ya doğru yeniden üretip çoğaltarak bu transferin Almanya örneğinde önemli temsilcileri olmuşlardır. Bu bağlamda oryantalizmi bir transfer objesi yapan imkân aslında dildir. Doğu'nun henüz işlenememiş ham hâli Doğu dilleri ve oryantalizm ilişkisini güçlendirirken, bilginin işlenip harmanlaşmasıyla Becker ve Hartmann öncülüğünde yeni bir oryantalizmin doğuşuna gebe kalınmıştır. Doğu dilleri farklı kaynaktan materyallerin inceleniş/işlenebilmesine olanak sağlamış ve oryantalizmin boyutlarını genişletmiştir. Becker ve Hartmann'ın karşılaştırmalı tarih metodolojisiyle incelenmesi yani onların yaklaşımlarının benzerlik ve farklılıklarının analizi *Histoire croisée* (entangled histories=Verflechtungsgeschichte=Geçişkenlikler tarihi) yöntemini kullanmaya imkân sağlamıştır. Daha önce vurgulandığı gibi oryantalizmi yaratan bilgi statik değil transfer hâlinedir. Karşıtlıkları, benzerlik ve geçişkenlikleri öne çıkaran Michael Werner ve Benedicte Zimmermann tarafından geliştirilen bu teori, tarih çalışmalarına ulusları aşan transnasyonal bir boyut katmıştır.²³ Becker ve

²² Veronika Lipphardt, David Ludwig, "Knowledge Transfer and Science Transfer", *European History Online (EGO)*, Mainz 2011-12-12, <http://www.ieg-ego.eu/lipphardt-ludwig-2011-en>, s. 1. (Erişim tarihi: 30.09.17)

²³ Michael Werner, Bénédicte Zimmermann, "Vergleich, Transfer, Verflechtung. Ansatz der *histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen" *Geschichte und Gesellschaft*. Nr. 28,2002, s. 618, 615.

Hartmann'ın yaklaşımları bazen oldukça özgün, bazen dönemin ruhuyla ciddi paralellik, bazen de mirasın doğrudan devralınması şeklinde gelişmiştir. Bunu sağlayan şey, çağdaşları olan oryantalistlerden etkilenmeleri ve metin transferi aracılığıyla onları etkilemeleridir. Becker'in siyasete müdahil olma çabası, bu bağlamda daha fazla görünür olmak kaygısıyla yazması onun metin üretimini teşvik eden temel dinamiktir. Hartmann'ı Alman Dışişleri Bakanlığı için önemli kılan şey onun tecrübelerinin yanısıra, metin üretiminin de bir sonucudur. Ya da Alman "Orientpolitik (Doğu politikası)" ile yakın ilgisi onu metin üretimini de teşvik eden bir kuvvet olmuştur. Söz konusu bu durum birbirini besleyerek Hartmann'ı ortaya çıkarmıştır. Zira Hartmann, özellikle Almanların Orta Asya politikasında Otto Hoetzsch ve Paul Rohrbach gibi uzman olarak hem savaştan önce hem de savaş boyunca siyasetin içerisinde olmuştur.²⁴

Almanya'da ekonominin gelişmesi ve siyasi durumun istikrarlı bir hâle gelmesi oryantalizmin altyapısının gelişmesindeki en önemli teknik koşuldur. Becker ve Hartmann'ın seyahat edebilecek ekonomik özgürlüğe sahip olmaları, onları masa başında yazan birçok meslektaşlarından ayırarak bilgi üretimlerine ciddi bir katkı sağlamıştır. Metin çoğaltabilecek teknik yeterlik ile birlikte metinleri yayımlayacak dergi ve enstitülerin daha fazla görünür olmaları, devlet desteği ve kamuoyu ilgisi genel olarak Alman oryantalizminde metin üretimini arttıran önemli bir olgudur.

B.b. Etkileşim Ağı ve Geçişkenlikler

Yukarıda metin üretimi ve transferini oluşturan bir ağdan bahsedildi. Söz konusu bu ağ zaman zaman çok bağımsız olabilirken bu ağın çoğu zaman iktidar ile yakın ilişkisi oldukça dikkat çekicidir. Ağı oluşturan dergiler, kurumlar ve kişiler birbirlerinden ne tamamen bağımsız ne de birbirlerine tamamen bağımlıdırlar. Birbirini takip eden, tetikleyen, kopyalan, iç içe giren, besleyen ve ayırıştıran bir ağın varlığı söz konusudur. Becker ve Hartmann hiçbir şekilde bu ağdan ve Avrupalı meslektaşlarının etkisi ve etkileşimi olmadan incelenemez. Ortaya çıkan metinler, oryantalist kongreleri, oryantalistlerin kendi aralarındaki iletişimleri bu ağın açık bir kanıtıdır. Söz konusu ağı oluşturan şey metin, kurum, dergi ve mektuplardan meydana gelen objelerdir. Geçişkenlikler teorisi ile irdelenebilen ve birbirleri ile iç içe giren bu objeler, yeni geçişkenlik, bağlantı ve ağlar meydana getirmişlerdir. Bu ağ ve

²⁴ Mark, s. 19.

geçişkenlikler farklı perspektiflerle kurum, dergi ve metinlere, yani objelere yeni bir şekil vermişlerdir.²⁵

Becker ve Hartmann'ın yazışmaları, farklı ülkelerden meslektaşlarıyla ve birbirlerinden hangi oranda haberdar olduklarını ve transferin boyutunu ortaya çıkarmıştır. Bu ağ ya da ağlar ortak ideal ve amaç çerçevesinde şekillenmemiştir. Hepsini motive eden farklı dinamik ve alt yapılar vardır. Söz konusu ağlar kimi zaman sıkı kimi zaman oldukça gevşek, bazen uzun süreli varlık gösteren bazen de varlığı çok kısa sürebilen yapı ve organizmaya sahiptirler. Oryantalistlerden, dergi, enstitü, dernek ve diğer aktörlerden kurulu söz konusu ağ, belirli bir süreç ve amaç ve karmaşık ilişkiler içerisinde şekillenmiştir. Söz konusu ağın aktörleri kimi zaman “bilimsel değerlere bağlı kalırken” kimi zamanda devletin hizmetinde veya kişisel bazı çıkarlar uğruna bilimselliği ikinci plana da atabilmişlerdir.²⁶ Osmanlı-Alman yakınlaşması iki devlet arasında siyaseti aşarak aydın ve bilim insanlarına uzanan onları etkileyen transnasyonel bir ağ kurmuştur. Bu entelektüel geçişkenlik ve bu ilişkinin bir sonucu olarak meydana gelen transfer ve ağın tek bir aktör tarafından kurulduğu söylenemez bu ağı kuran ve şekillendiren geçişkenlikler ve birbirine bağımlılıklarıdır.

C. LİTERATÜR

Kültürel, tarihi, ekonomik ve siyasi boyutlarıyla Osmanlı-Alman ilişkileri Alman tarih yazımında 1950’li yıllardan bu yana oldukça ilgi gören ve üzerinde yoğun çalışmaların bulunduğu bir alandır. Türkiye’de bu çalışmalar Alman-Osmanlı askeri-misyonu, II. Abdülhamit-Almanya ve Osmanlı-Almanya savaş ortaklığı konuları üzerinde şekillenmiştir. Söz konusu ilişkileri etkileyen entelektüel boyutun oluşmasında Alman üniversitelerinin ve oryantalistlerin rolünü irdeleyen yani Alman oryantizmi-Osmanlı ilişkisine odaklanan çalışmalar henüz yapılmamıştır.

Oryantalizmi yaratan güç İnsan, araştırma ve düşüncenin sirkülasyonudur. Alman oryantizminin Osmanlı siyaseti ve toplumu ile ilişkisi bu bağlamda bir transfer tarihi araştırmasıdır. Kültürler arası transnasyonel bir araştırma olarak oryantalistlerin bu ilişkideki yeri bugüne kadar yapılan çalışmalarda çok görünür değildir. İki devlet arasındaki entelektüel transferi Alman oryantizmi bağlamında ele alan bu araştırma

²⁵ Werner, Zimmermann, s. 615.

²⁶ Rebekka Habermas, Alexandra Przyrembel, “Einleitung”, *Von Käfern, Märkten und Menschen: Kolonialismus und Wissen in der Moderne*, Ed. Rebekka Habermas, Alexandra Przyrembel, Vandenhoeck-Ruprecht Verlag, Göttingen 2013, s. 11-12.

temel olarak siyasi ve ticari ilişkileri değil, bilakis entelektüel geçişkenlikleri merkeze almaktadır. Mevcut çalışmalar ise sadece oryantalistlerin hadis ve Kur'an yaklaşımları ile sınırlı kalan ve onların siyasi yönlerine değinmeyen araştırmalardır. Bunların yanısıra ülkemizde Alman oryantizmi ile ilgili yapılmış olan çalışmalar, Said'in "Oryantalizm" kavramı çerçevesinde genelde Alman Dili Edebiyatı bölümlerinde edebî metinler üzerinden Almanların ötekisi olarak Türkler, Türk ve Osmanlı algısı üzerine yoğunlaşarak yapılan denemelerdir.²⁷

Çalışmanın literatür kısmı, Alman oryantizmini ele alan eserler ile Becker ve Hartmann üzerine yapılan çalışmaların değerlendirilmesi olmak üzere iki bölümde ele alınmaktadır. Alman Oryantalizmi üzerine yapılan çalışmaların çok az kısmı dışında genelde Alman dilinde yapılmıştır. Her ne kadar bu çalışma Alman oryantizminin tarihsel gelişimi ve temel yapısını ele alsada, amacı genel anlamda detaylı bir Alman oryantizmi bibliyografyası çıkarmak değildir. Benzer çalışmalar bizatihi bazı Alman oryantistler ve son dönemlerde modern araştırmacılar tarafından zaten etraflıca yapılmıştır.

Alman oryantizmini tarihsel gelişim süreci içerisinde irdeleyen ve kendisi de bir oryantist olan Enno Littmann'ın 1942'de yayımladığı ve I. Dünya Savaşı'na kadar olan dönemi içeresine dâhil ettiği *Der deutsche Beitrag zur Wissenschaft im Vorderen Orient* adlı çalışma Alman oryantizm tarihi araştırmalarında ilk ve önemli eserlerden biridir. Doğu araştırmalarında Almanların rolünü inceleyen bu çalışma ayrıntılara inmeyen genel bir tarih çalışması niteliğindedir.²⁸ Sami dilleri uzmanı olarak Johann Fück'ün *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* kitabı ilk Kur'an çevirisinden 20. yüzyılın başlarına kadar Avrupa'da yapılan Arabiyat araştırmalarını incelemiştir. Bu çalışma oryantistleri kronolojik-biyografik olarak detaya inmeden ele alarak bu alanda konuya ilgi duyan herkesin başvurduğu bir klasiğe dönüşmüştür. Fück, Batı-İslam karşılaşmasında Arabiyata çok ciddi bir önem atfeder ve onu oryantizmin temeline oturtur.²⁹ Fück'ün çalışmasını izleyen benzer çalışmalardan birisi Alman oryantizminin başlangıcını 12. yüzyıla kadar götüren ve Alman üniversitelerinde Arabiyat, İslam bilimleri ve oryantistleri ele alan Rudi

²⁷ Bu konuda en dikkate değer olan Leyla Coşan'ın çalışmalarıdır. Bkz Leyla Coşan, *Tanrım Bizi Türklerden Korum! 16. Yüzyılda Almanların Türklerden Korunmak İçin Yazdığı Dualar*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2009 ve *Kıyamet Alameti Türkler*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2012.

²⁸ Enno Littmann, *Der deutsche Beitrag zur Wissenschaft im Vorderen Orient*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin 1942.

²⁹ Johan Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz Verlag, Leipzig 1955.

Paret'in 1966 tarihli *Arabistik und Islamkunde an Deutschen Universitäten* adlı çalışmasıdır. Paret, söz konusu çalışmada misyonerliğin oryantalizmi tetikleyen yönüne dikkat çekerek bu ilişkinin uzun süre devam ettiğini iddia etmiştir.³⁰ 19. yüzyılda Sanskrit dilinden, Çince, Japonca ve İslam bilimleri çalışmalarına kadar Alman oryantalizmini oldukça kapsamlı bir incelemeye tabi tutan Sabine Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft: Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert* kitabında oryantalizmi bilim tarihi perspektifinde incelemiştir. 1800'lü yılların başından itibaren Alman oryantalizminin teoloji geleneğinden filolojiye evrilme sürecini tartışan Mangold, oryantalizmin nasıl kurumsallaştığını kronolojik ve çarpıcı bir şekilde kaleme almıştır. Oryantalistlerden kurumlara kadar oryantalizmin Almanya'da gelişimini ve üniversitelere entegre oluşunu oldukça zengin üniversite arşivleri ve oryantalistlerin terekelerini inceleyen Mangold, oryantalizmin filolojileşme sürecini detaylı bir şekilde ele almıştır.³¹ Mangold'un eseri bu alanda her araştırmacının ilk başvurduğu en önemli çalışmalardan biridir. Filolojiden kültür bilimlerine yönelen Alman oryantalizmini ortaya çıkaran ruha emperyalizm-oryantalizm bağlamında değinen fakat etraflıca tartışmayan Mangold, II. Wilhelm Almanya'sında oryantalizmin sömürgecilik ilişkisini kurarak siyasallaşma sürecinin alt yapısını ortaya koymuş fakat pratiklerini tartışmamıştır.³² Benzer bir konseptte yazılan Suzanne Marchand'ın *German Orientalism in the Age of Empire* adlı oldukça kapsamlı çalışması 18. yüzyıldan başlayarak I. Dünya Savaşı'nı da içerisine alan bir dönemi irdelemiştir. Mangold'a nazaran daha biyografik bir metodoloji takip eden Marchand, Alman oryantalizminin İncil araştırmalarından doğduğunu ve Sami dillerinden beslendiğini iddia ederek çok az Alman oryantalistin siyaset ile iç içe girdiğini savunmuştur. Marchand, Alman oryantalizmini emperyalizmi meşrulaştırıcı bir enstrüman olarak değil, daha çok bilimsel ve Doğu'yu anlama telaşında olan bir yaklaşımla ele alsa da bu ilişkinin varlığını da açıkça ortaya koymuştur. Bazı pratikler üzerinden imparatorluğun inşasında oryantalizmin araçsallaştırılmasına değinen Marchand, oryantalistlerin I. Dünya Savaşı'ndaki konumlarına sadece bir giriş yapmıştır.³³ Ludmila Hanisch, Mangold ve Marchand'dan daha önce ve onlardan farklı

³⁰ Rudi Paret, *Arabistik und Islamkunde an Deutschen Universitäten: Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke*, Steiner Verlag, Wiesbaden 1966.

³¹ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*

³² Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 251-178 bu konu için özellikle bkz. s. 273-278.

³³ Suzanne Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire Religion, Race, and Scholarships*, Cambridge University Press, New York 2009.

olarak II. Dünya Savaşı'na kadar devam eden süreci içine alacak şekilde zamansal çerçeveyi genişleten konunun önemli uzmanlarından. Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten: deutschsprachige Erforschung des Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* çalışmasında oryantalizmi bir sosyal bilimler ve filoloji disiplini olarak ele almış ve yapısal yönleri ile tartışarak onun gelişiminde üniversitelerin rolüne dikkat çekmiştir. Hanisch, çok fazla detaylara girmeden I. Dünya Savaşı öncesinde sömürgecilik-oryantalizm ilişkisini kurarak farklı arşiv malzemeleri ile Alman oryantalizminin sadece genel bir fotoğrafını çekmiştir.³⁴ Ayrıca Hanisch gibi çalışmasına Nazi Almanyası dönemi oryantalizmini de dâhil eden Ursula Wokoek, *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945* kitabında mekânsal sınır olarak Ortadoğu ve İslam dünyasına ağırlık vermiştir. İslam bilimlerinin nasıl doğduğunu ve sosyolojiyi nasıl keşfettiğini sorgulayan Wokoek, bu gelişimi kronolojik ve istatistiksel veriler ile destekleyerek çalışmayı detaylandırmıştır. Sanskritçe, Sami dilleri ve İslam bilimlerinin ayrışarak kendi başlarına bir disiplin olma süreçlerini irdeleyen Wokoek, İslam bilimlerinin kurulması ile sömürgecilik arasında ciddi bir bağ kurmuştur. Sömürgeciliğin oryantalizmin pratiğine ihtiyacını sorgulayan Wokoek, bunu teorik olarak temellendirmemiştir.³⁵ Gottfried Hagen'in *German Heralds of Holy War: Orientalist and Applied Orientalist Studies* başlıklı makalesi Alman oryantalistlerin siyasallaşma süreçlerini yetiştikleri altyapılarıyla ele almıştır. Oryantalistlerin güncel siyasi meselelere katılımlarının entelektüel problemlerini oryantalizm-siyaset bağlamında irdeleyen Hagen, Alman oryantalizminin uygulanabilirliğini derinlemesine pratikleri ile tartışmamıştır.³⁶

Daha önce bahsedildiği gibi Becker üzerine yapılan çalışmalar onun Osmanlı siyaset ve toplum söylemini analiz etmekten ziyade daha çok biyografik ve Prusya Kültür Bakanlığı'ndaki icraatları ve eğitimdeki reform çalışmaları üzerine yoğunlaşmıştır. Lisa Anna Medrow, Becker'i konu edinen yayınları iki dönemde ele alır. Birinci dönem; Becker'i konu edinen ve II. Dünya Savaşı sonrasında dostları ve öğrencileri tarafında yapılan çalışmalardır. İkinci dönem ise; 90'lı yıllarda yapılan

³⁴ Ludmila Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten: deutschsprachige Erforschung des Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003.

³⁵ Ursula Wokoek, *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*, Routledge Chapman & Hall, New York 2009.

³⁶ Gottfried Hagen, "German Heralds of Holy War: Orientalist and Applied Orientalist Studies", *Comperative Studies of South Asia and Middle East*, 24, 2, 2004, s. 146.

ikinci dalga çalışmalarıdır. Buna Becker'in yeniden keşfi de denebilir.³⁷ Medrow'un tasnifindeki birinci döneme Becker'in yakın arkadaşı hukukçu ve eğitim tarihçisi Erich Wende'nin *Carl Heinrich Becker: Mensch und Politiker* adlı akademik kayıdan uzak kaleme aldığı biyografik eseri iyi bir örnektir. Wende, Becker'in Kültür Bakanlığı görevinde bulunduğu dönemlerde eğitim politikasındaki rolüne odaklanarak eğitim reformları ile onun Alman kültür tarihindeki yerine vurgu yapmıştır. Hayatı ve ailesi ile ilgili detaylı bilgiler veren bu çalışma Wende ve Becker'in diğer yakınlarının anıları üzerinden şekillenmiştir. Wende, Becker'in Osmanlı toplum ve siyaseti üzerine yaklaşımlarını ele almamıştır.³⁸ Guido Müller'in *Carl Heinrich Beckers Wissenschafts- und Hochschulpolitik 1908-1930* adlı doktora çalışmasında Becker'in pedagojik reformları ve bilhassa bir politikacı olarak icraatlarına odaklanmıştır. Becker'in oryantlizmin kurumsallaşmasında ve İslam bilimlerini inşa etmedeki rolünü kronolojik olarak işleyen Müller, Berlin Humboldt-Universitesi'nin kuruluşundaki çabalarını tartışmaya açmıştır. Bunların yanısıra Müller, Becker'in yurtdışı eğitim konseptini merkeze alarak onun savaş yıllarından başlamak üzere Alman kültür aktarımındaki rolüne de dikkati çekmiştir. Wende'nin aksine akademik bir biyografi olan bu çalışma, Becker'in savaş esnasındaki ilişkilerine ve aktivitelerine yer vererek o dönem onun yaşadığı gel-gitleri çarpıcı bir şekilde ortaya koymuştur. Becker'in Panislamizm görüşlerinin dönüşümü, Osmanlı toplumu, Jön Türkler ve II. Abdülhamid gibi konulara neredeyse hiç değinmeyen bu çalışma, onun Osmanlı siyaset söylemine oldukça az yer vermiştir.³⁹ Alexander Haridi, çok kapsamlı olmayan ve yüksek lisans tezinden kitaplaşan *Das Paradigma der islamischen Zivilisation oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876-1933)* adlı çalışmasında sadece Becker'in metinlerine odaklanmıştır. Arşiv malzemelerine başvurulmadan yapılan bu çalışma, Becker'in İslam bilimlerinin kuruluşundaki rolü ve metodolojisini merkeze alarak onun hümanizm ve tarih felsefesi yaklaşımlarını tartışmıştır. Becker'in İslam ve Doğu algısını karşılaştırmalı metin tenkidi ile analiz eden Haridi, bu algıların pratikteki görünürlüklerine hiç değinmemiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak çalışmada Becker'in oldukça soyut, soft ve eleştiriden uzak bir Doğu ve İslam tasavvuru ortaya çıkmıştır. Becker'in

³⁷ Medrow, s. 21.

³⁸ Erich Wende, *Carl Heinrich Becker: Mensch und Politiker Ein Biographischer Beitrag zur Kulturgeschichte der Weimarer Republik*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1959.

³⁹ Guido Müller, *Weltpolitische Bildung und akademische Reform: Carl Heinrich Beckers Wissenschafts- und Hochschulpolitik 1908-1930*, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 1991.

Osmanlı toplum ve siyaset söylemine bu çalışmada hiç değinilmemiştir.⁴⁰ Medrow, *Der Islam und die Wissenschaft: das Verhältnis von Islam und Wissenschaft in den Arbeiten von Ignaz Goldziher, Christian Snouck Hurgronje und Carl Heinrich Becker* adlı doktora çalışmasında üç farklı ülkeden üç oryantalistin, Ignaz Goldziher (1850-1921), Christian Snouck Hurgronje (1857-1936) ve Becker, İslam bilim anlayışlarını karşılaştırmalı bir şekilde ele almıştır. Medrow 19. ve 20. yüzyılda ortaya çıkan modern yaklaşımlar ışığında bu üç oryantalistin İslam bilim metinlerini analiz etmiştir. İslam'ın bilimselliğini onların metinleri üzerinden tartışmaya açan Medrow, genç bir disiplin olan İslam bilimlerinin İslam dini ile ilişkilerini izaha çalışmıştır. Bu yönü ile bu çalışma Becker'in siyasi metinlerden çok bilimsel metinlerine odaklanmıştır. Medrow, bu alandaki en yeni ve oldukça kapsamlı çalışmasını zengin arşiv malzemeleri ile besleyerek Becker'i İslam-bilim problematiği üzerinden transfer analizi ile detaylı bir şekilde ele almıştır. Becker'in eğitim konsepti, hümanizm ve modernizm kavramlarını etraflıca bir ağ içerisinde inceleyen Medrow, Goldziher ve Hurgronje'nin yaklaşımlarını Becker ile karşıtlıkları ve geçişkenlikleri ile tahlil etmiştir.⁴¹ Bunların yanısıra Mark Batunsky'nin *Carl Heinrich Becker: From old to Modern Islamology*,⁴² Josef van Ess'in *From Wellhausen to Becker: Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies*,⁴³ Cornelia Essner ve Gerd Winkelhane'nin *Carl Heinrich Becker (1876–1933): Orientalist und Kulturpolitiker*⁴⁴ başlıklı yazıları Becker'in İslam medeniyeti kavramını, İslam bilimleri ve İslam modernizm konularını tartışan önemli makalelerdir.

Hollandalı oryantalist Hurgronje'nin 1915'te kaleme almış olduğu *The Holy War "Made in Germany"*⁴⁵ adlı makalesi Becker ve Hurgronje arasında cihat konusunda ve daha sonra Almanya'nın cihat ile ilişkisi üzerine derin tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tartışmanın etkileri günümüze kadar devam etmiş ve bu çerçevede Becker'i merkeze alan bazı çalışmalar kaleme alınmıştır. Peter Heine C. *Snouck Hurgronje versus C. Heinrich Becker: Ein Beitrag zur Geschichte der*

⁴⁰ Haridi, *Das Paradigma der "islamischen Zivilisation"...*

⁴¹ Medrow, *Der Islam und die Wissenschaft...*

⁴² Marc Batunsky: "Carl Heinrich Becker: From Old to Modern Islamology", *IJMES*, 13, 1981.

⁴³ Josef van Ess, "From Wellhausen to Becker. Emergence of 'Kulturgeschichte in Islamic Studies'", *Levi della Vida Conferences VII: Islamic Studies: A Tradition and its Problems*, Ed. Malcom H. Kerr, Los Angeles 1980.

⁴⁴ Cornelia Essner, Gerd Winkelhane, "Carl Heinrich Becker (1876-1933)-Orientalist und Kulturpolitiker", *Die Welt des Islams*, Bd. 28, 1988.

⁴⁵ Christian Snouck Hurgronje, *The Holy War Made in Germany*, G.P. Putnam's Sons, New York, London 1915.

angewandten Orientalistik ⁴⁶ ve Wolfgang G. Schwanitz'ın “*Djihad Made in Germany*”: *Der Streit um den Heiligen Krieg* adlı çalışmaları ile bu tartışmayı yeniden gündeme getirerek söz konusu tartışmaları ve bunların etkilerini incelemiştir.⁴⁷

Becker ile karşılaştırıldığında Hartmann, çok kapsamlı bir araştırmaya tabi tutulmamıştır. Bunun en önemli nedenlerinden birisi Becker'in 1925-30 yılları arasında Kültür Bakanı olarak çalışmasının ona kazandırdığı popülaritedir. Hanisch, Hartmann'ın Halle'de bulunan terekesindeki mektupları tasnif ve tashih etmiş Becker-Hartmann yazışmalarını *Islamkunde Islamwissenschaft im Deutschen Kaiserreich: Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann 1900-1918* adlı bir çalışma ile yayımlamıştır.⁴⁸ Daha sonra '*Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht*': *Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894-1914* kitabı ile Goldziher-Hartmann mektuplarını yayımlayan Hanisch, biyografik ve metodolojik değerlendirmeler ile Hartmann'ı incelemek isteyen birçok araştırmacıya ön ayak olmuştur.⁴⁹ Hartmann üzerine yapılmış monografik çalışmalar olmasa da, Mangold, Marchand, Hanisch ve Wokoeck'in kitaplarında onun yaklaşımları ve hayatı önemli bir yer tutmuştur. Gotthard Jäschke, *Islamforschung der Gegenwart: Martin Hartmann zum Gedächtnis* makalesi ile Hartmann'ın yayımlanmış tüm çalışmalarının kronolojik bir listesini çıkararak araştırmacılara giriş niteliğinde önemli bir katkı sunmuştur.⁵⁰ Ulrich Haarmann, Hartmann'ı modern ve yaşayan İslam dünyasını Alman oryantalizmine dâhil eden ilk oryantalist olarak ele alan *Die islamische Moderne bei den Deutschen Orientalisten* çalışmasında onun metodolojik yaklaşımlarını tartışmaya açmıştır.⁵¹ Bir Arabiyatçı olarak Hartmann'ın Arap milliyetçiliği tezlerini tartışan ve onun farklı Arap milliyetçileri ile ilişkilerini tahlil eden Martin Kramer'in *Arabistik and Arabism: The Passions of Martin Hartmann* makalesi bu konuda yazılmış en ciddi çalışmadır.

⁴⁶ Peter Heine, “C. Snouck Hurgronje versus C. Heinrich Becker: Ein Beitrag zur Geschichte der angewandten Orientalistik”, *Die Welt des Islams*, Bd. 23/24, 1984.

⁴⁷ Wolfgang G. Schwanitz, “Djihad Made in Germany: Der Streit um den Heiligen Krieg”, *Sozial Geschichte*, 18, 2, 2003.

⁴⁸ Ludmila Hanisch, *Islamkunde Islamwissenschaft im Deutschen Kaiserreich: Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann 1900-1918*, Rijksuniversiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Leiden 1992.

⁴⁹ Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*

⁵⁰ Gotthard Jäschke, “Islamforschung der Gegenwart: Martin Hartmann zum Gedächtnis”, *Die Welt des Islams*, Bd. 23, Heft 3/4, 1941.

⁵¹ Ulrich Haarmann, “Die islamische Moderne bei den Deutschen Orientalisten”, *Araber und Deutsche: Begegnungen in einem Jahrtausend*, Ed. Friedrich H. Kochwasser, Hans R. Roemer, Horst Erdmann Verlag, Tübingen Basel 1974.

Kramer, Hartmann'ın düşünsel serüvenini takip ederek onun bu konuda yaşadığı dönüşümlere dikkat çekerken onun tezlerinde Jön Türk, İslam politikası ve Panislamizm yaklaşımlarını eksik bırakmıştır.⁵²

Daha çok ikinci el kaynaklara dayanan bu çalışmalar onun Osmanlı siyaset ve toplum söylemi hakkında yeteri kadar veri sunmaya elverişli değildir. Becker örneğinde olduğu gibi biyografik olarak Hartmann'ı inceleyen kapsamlı bir doktora çalışması henüz yapılmamıştır. Bu yönüyle Hartmann'ın bilim dünyasında yeteri kadar tartışılmadığı söylenebilir. Her biri kendi içerisinde bir boşluğu doldurmaya çalışan bu eserler Hartmann'ı bu çalışmadaki gibi farklı yönleri ile tematik olarak kapsamlı bir şekilde irdelememişlerdir.

Bu çalışmada öncelikle Becker ve Hartmann'ın Almanya'nın farklı kütüphane ve arşivlerinde bulunan yayımlanmış çalışmaları edinilerek onlara odaklanıldı. Bunların yanısıra farklı nitelikteki arşiv malzemelerine de başvuruldu. Yayımlanmış bütün çalışmalar kronolojik, tematik ve karşılaştırmalı bir şekilde incelenerek çalışmanın sorunsalına göre kullanıldı. Bu çalışmada, Becker ve Hartmann'ın terekelerindeki çok zengin malzeme arasında bir tercihte bulunularak bir ağ içerisinde tasnif edilen birbiriyle ilgili/ilişkili kişilerden seçilen yazışmalar çalışmanın sorunsalı dikkate alınarak kategorize edildi. Söz konusu mektuplar bazen metinlerde yazıl/amayacak kadar samimi düşüncelerin keşfini sağlayarak çalışmaya farklı bir boyut kazandırdılar. Yazın çeşidi ve üslup olarak çok farklı yazılar kaleme alan Becker ve Hartmann'ın metinlerinin tasnif ve tahlili detaylı ve ince bir çalışmayı zorunlu kıldı. Zira her ikisi de bilimsel çalışmalardan, köşe yazısı formatına, kitap tanıtım, eleştiri, anma gibi oldukça farklı türde yazılar kaleme almışlardır. Metinlere ve elde edilen arşiv belgelerine kronolojik tasnif ile yaklaşım, onların düşünce dünyasını anlarken yaşadıkları değişim, gelişim ve çelişkilerin çok daha iyi kavranmasına olanak sundu.

Becker'in farklı dönem ve dergilerde kaleme aldığı yazılar henüz yaşarken. *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt I, II* adlı eserlerde toplanarak yayımlanmıştır.⁵³ Becker'in Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (Prusya Kültür Varlıkları Gizli Devlet Arşivi)'nde bulunan terekesinde farklı kişilerle yaptığı yazışmalar, ders notları, yarım kalmış manuskriptler, özel ve

⁵² Martin Kramer, "Arabistik and Arabism: The Passions of Martin Hartmann," *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*, Transaction Publishers, New Brunswick 1996.

⁵³ Carl Heinrich Becker, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. 1/ 2, Quelle & Meyer, Leipzig 1924-32.

bakanlık görevindeki resmi yazışmalar ve notlar, projeler ve davetiyelerden meydana gelen çok kapsamlı bir arşiv bulunmaktadır.⁵⁴ Bu zengin malzeme içerisinde çalışmanın sorunsalına uygun bir seçim gerekli görülerek tercih edilen belgelerin yorumları ve analizleri çalışmaya bazı önemli noktaların aydınlatılmasında yardımcı oldu. Özellikle Becker'in savaş döneminde yaşadığı gel-gitler ve cihat düşüncesi ile görüşlerinin daha iyi anlaşılmasında öğrencisi ve yakın dostu Hellmut Ritter'in terekesinin bir kısmının bulunduğu Hessisches Staatsarchiv Marburg (Hessen Devlet Arşivi)'nde Becker ve Ritter'in yazışmaları ciddi önem arz etmektedir.⁵⁵

Hartmann, Türk-Arap filolojisi, Türk edebiyatı, Arap basını, nümizmatik, İslam bilimleri, Osmanlı siyaset ve toplumu, Panislamizm, Alman Doğu politikası ve benzer birçok konuda bilimsel, anı, anma yazıları, eleştiri ve köşe yazısı formatında birbirinden çok farklı dergilerde yazılar yazmıştır. Becker'in aksine Hartmann, farklı konular üzerinde monografik eserler de yazmıştır. Hanisch'in hakkında kısa bir yazı kaleme aldığı Halle şehrinde Deutsche Morganländische Gesellschaft DMG (Alman Doğu Araştırmaları Derneği) kütüphanesinde bulunan Hartmann'ın terekesinde on binlerce nüsha muhafaza edilmektedir.⁵⁶ Seyahat, ders notları, çizimlerden ve mektuplardan oluşan bu zengin arşivden çalışmanın sorunsalı çerçevesinde belirli kişilerle yazışmalarının yanısıra Hartmann'ın bir dönem (1876-1887) Dışişleri Bakanlığı'nda çalışmış olması Alman Dışişleri Bakanlığı arşivinde bazı belgelerin elde edilmesine imkân verdi.

Genel anlamda söz konusu çalışmalar, Almanya'nın kültürel, siyasi ve coğrafi olarak kendilerine çok yabancı ve olan bir kültürle Doğu ile etkileşiminin anlaşılması için dikkate değer yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Her ne kadar söz konusu eserler Alman oryantalizmi-Osmanlı ilişkisine değinseler de bunlar bu çalışmanın temel problematiğine sadece bir giriş niteliğini taşımaktadırlar. Çalışma, yukarıda zikredilen eserlerde sadece küçük bir başlık olarak kalmakta ve bu yüzden konunun aydınlatılması gereken yeni yaklaşımlara ihtiyaç duyulmaktadır.

⁵⁴ Arşivdeki malzemeler için bkz. http://archivdatenbank.gsta.spk-berlin.de/midosasearch/gsta/Midosasearch/vi_ha_nl_becker_c_h/index.htm?kid=GStA_vi_ha_nl_becker_c_h_1_16

⁵⁵ Hessisches Staatsarchiv Marburg, Bestand 340 Ritter b Nr. 379.

⁵⁶ Ludmila Hanisch, "Bericht über den Nachlass Martin Hartmanns (1851-1918)", *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 33, Issue 1, April 1993, s.113-114.

D. KAVRAMSALLAŞTIRMA

D.a. Doğu?

Alman oryantizminin daha özelde Becker ve Hartmann'ın çabalarının merkezi olan Doğu'nun anlaşılması için öncelikle o dönem Almanya için Doğu ne ifade ediyor, Doğu'nun sınırı nerde başlar ve nerede biter sorularına cevap vermek gerekmektedir. Alman coğrafyacılar oldukça erken bir dönemde bu soruların cevaplarını bulmaya gayret etmişlerdir. Özellikle "Almanya'da Doğu ile ilintili resim ve kavramları inceleyerek Doğu'yu kültürel tecrübelerin birlikteliği olarak" tanımlayan coğrafyacı Ewald Banse (1883-1953), bu soruya en çok cevap arayan kişilerden birisi olmuştur.⁵⁷ Her ne kadar Alman coğrafyacılar Doğu'yu "siyasi bir mekân ve fiziksel bir toprak parçası" olarak kabul etseler de, 1900'lerin başında Doğu'yu "Avrupa'nın bir parçası ve Avrupa hayal gücünün bir ürünü" olarak yansıtmışlar ve çoğunlukla Doğu ile İslam dünyasını kastetmişlerdir. Tarihçi ve dil bilimci Georg Hüsing (1869-1930), Doğu'yu "karakteristik şeylerle" izaha çalışarak Doğu bilgisinin hayali karakterine işaret etmeyi denemiştir: "Tecrübe göstermiştir ki biz her şeyden önce düşüncemizde bir kubbe ve minarenin hilal ile yükseldiğini görürüz."⁵⁸

1845'te kurulan Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Alman Doğu Derneği) DMG için o dönem "Morgenland" yani Doğu, Asya ve Afrika'dır.⁵⁹ Çalışmada sıklıkla karşılaşılan "Morgenland", kavramının burada izah edilmesi gerekmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi "Orient" kelimesinin eş anlamlısı olarak 20. yüzyıla kadar kullanılan "Morgenland" bazen bir dernek veya enstitünün adı olarak, bazen de coğrafi yön tayin etmek için kullanılmıştır. Almanca "Orient" *sol oriens* güneşin doğduğu yer anlamında Latince'den doğrudan çevrilen bir kelimedir. Güneşin doğduğu taraf anlamına gelen "Morgen" kelimesinin "Land" ile birlikte kullanılmasından türetilen "Morgenland" ile güneşin doğduğu tarafta kalan ülkeler/bölgeler kastedilmiştir. Birçok oryantist, Orient kelimesine alternatif olarak

⁵⁷ Torma, s. 46. Ewald Banse bir coğrafyacı olarak Alman tarih yazımında bir mekân olarak Doğu'yu "şekillendiren" ve "tanımlayan" en önemli bilim insanlarından biridir. Banse, yazılarında "coğrafi olarak Doğu'nun kâşifi" olduğunu iddia eder. Bkz. Anton Escher, "Die geographische Gestaltung des Begriffs Orient im 20. Jahrhundert", *Orient-Orientalistik-Orientalismus: Geschichte und Aktualität einer Debatte*, Ed. Burkhard Schnepel, Gunnar Brands, Hanne Schönig: Transcript Verlag, Bielefeld 2011, s. 124-126.

⁵⁸ Torma, s. 47.

⁵⁹ Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1995, s. 7. (Derneğin tanıtım broşürü)

“Morgenland” kavramını tercih etmiştir.⁶⁰ Morgenland, Martin Luther’in (1483-1546) 1522’de Yeni Ahit’i Almancaya çevirirken “gegen dem auffgang in das Morgenland (güneşin doğuşuna doğru)...” bağlamında kullandığı bir kavramdır.⁶¹

Alman oryantalist ve aydınların kesin sınırlarla çizdikleri bir Doğu’dan bahsetmek oldukça zordur. Ama hepsinin yazılarında ve düşüncelerinde sadece coğrafyadan sınırlı olmayan ve düşünsel dinsel bir Doğu mevcuttur. 16. yüzyıldan itibaren Avrupa’nın güneydoğusuna yerleşen Osmanlı İmparatorluğu’nun sınırlarının başladığı Viyana’nın bittiği yer, bir bakıma Doğu’nun da başladığı yer olmuştur. 18. ve 19. yüzyılda bile İspanya veya Sicilya’ya yapılan yolculukların “Morgenlandfahrt (Doğu Yolculuğu)” olarak algılanması coğrafi olarak daha önce bu bölgelerde Müslümanların hüküm sürmesi ile ilintilidir. Bunun bir sonucu olarak Doğu’nun sınırlarının başladığı yer İslam hâkimiyetinin başladığı yer ile tamamen aynı şey olmasa da oldukça yakından ilişkilidir.⁶²

Coğrafi bir mekân olarak genel geçer ve kati bir Doğu sınırının olmadığı yukarıda vurgulandı. Tarihsel süreç içerisinde siyasi haritaların şekillenmesi ile değişen mekânsal bir Doğu söz konusudur. Örneğin 18. ve 19. yüzyılda Almanca konuşulan dünyada Doğu’nun sınırlarının şekillenmesinde Akdeniz önemli bir rol oynamıştır. O dönem Doğu, Akdeniz merkezli Cebel-i Tarık’tan başlayarak Cezayir üzerinden Tunus, Tripoli, İskenderiye, Akka, İzmir, Selanik ve Montenegro’yu da içerisine alan ve buradan daha doğuya ve Afrika’ya doğru uzanan coğrafi bir mekândır.⁶³ Sınırları tarif edene göre değişen Doğu, Herder’de Arapları, Türkleri, İranlıları, Moğol, Çin ve hatta Japonları kapsarken Hegel’de ise biraz daha eski medeniyetlere odaklı Hintliler, Çinliler, İranlılar ve Mısırlıların yaşadıkları yerle sınırlıdır.⁶⁴ Bu sınırlar bazen daralıp bazen genişleyerek günümüzde genel olarak “Arap dünyası Osmanlı, İran, Hindistan’ı ve bazen de Çin’i” içeresine alan coğrafyaya

⁶⁰ Andrea Polaschegg, *Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin 2005, s. 64. “Morgenland” Latince “Orient” kelimesinin harfiyen çevirisidir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, s. 64-65. “Orient” ve “Okzident” kelimesi ilk olarak 16. yüzyılda Yunanistan’ı “başlangıç meridyeni” olarak merkeze alarak “Morgenland ve Abendland” olarak çevirmişlerdir. 18. yüzyıla gelindiğinde ise “Abendland” ile “bütün Batı Avrupa” “Morgenland” ile “Orta Asya bozkırlarına kadar olan yer” kastedilmiştir. Bkz. Henne Fürtig, “Was ist der Nahe Osten?-eine Einführung”, *Bundeszentrale für Politische Bildung*, 01.02.2013, <http://www.bpb.de/156582/was-ist-der-nahe-osten-eine-einfuehrung> (Erişim tarihi: 25.09.2017)

⁶¹ Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, s. 65. Ayrıca bkz. Staatslexikon, “Abendland”, Bd.1, ABC-Waffen-Ehrenamt, Herder Verlag, Ausburg-Basel-Wien 2017, s. 14.

⁶² Polaschegg, *Der andere Orientalismus...*, s. 70.

⁶³ Polaschegg, *Der andere Orientalismus...*, s. 73.

⁶⁴ Polaschegg, *Der andere Orientalismus...*, s. 83.

verilen daha geniş bir coğrafi mekândır. 19. yüzyılda her ne kadar kesin sınırları ve “kavramsal farklılıkları” belirlenmese de coğrafi olarak Asya ile Doğu kavramları birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Polonya, Rusya ve diğer Doğu Avrupa ülkeleri Almanya’nın Doğu’suna düşmelerine rağmen Orient kavramı ile değil yine Doğu anlamına gelen “Osten (İngilizce East)” kavramı ile ifade edilir. Çin ve diğer Uzakdoğu ülkeleri için ise Uzakdoğu anlamına gelen “Ferner Osten” kavramı kullanılır.⁶⁵ Zaman içerisinde Almanca kullanımda Doğu’ya karşılık gelen ve çoğu zaman birbirilerinin alternatifi ve eş anlamlısı olarak kullanılan “Orient”, “Morgenland”, “Arabische Welt”, “Naher Osten”, “Mittlerer Osten”, “Mittelmeerregion” gibi oldukça fazla kavram çıkmıştır ortaya.⁶⁶

Almanca “Naher Osten/Nahost (İngilizce: Near East) kavramı da tıpkı M. E. Yapp’ın 1996’da kullandığı gibi Alman akademik yazımında Mısır’dan Irak’a uzanan bölge için kullanılmaktadır. Becker ve Hartmann’ın Doğu sınırı ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde tartışılmaktadır. Onların metinlerde sıklıkla kullanılan bugün modern Almancada kullanılan “Naher Osten” ya da “Nahost” kavramlarına karşılık gelen “Vorderer Orient” tabirinin çevirisi bu çalışmada yine suni bir kavram olan “Ortadoğu” olarak verildi. İngilizce “Middle East” kavramının karşılığı olarak Almanca “Mittlerer Osten” 1928 ile 1935 yılları arasında “Der Grosse Brockhaus” adlı ansiklopedinin içerisinde yer almamıştır. Daha sonra 1952 ile 1958 arası yapılan baskılarda “Mittlerer Osten” kavramı kullanılarak “İran, Afganistan, Hindistan ve Pakistan’ı” kapsayarak kullanılmıştır.⁶⁷ Bu çalışmada “Batı” kavramı teritoryal, kültürel, siyasi olarak Avrupa ile aynı anlamda kullanılsa da daha çok coğrafi bir mekandan öte Avrupa medeniyeti kastedilmiştir.

Becker ve Hartmann, metinlerinde Osmanlı Devleti yerine o dönem Alman akademik yazımında çok yaygın olan “Türkei” kavramını kullanmışlardır. “Osmanlı Devleti ve Türkiye” birbirinin devamı olan iki ayrı devlettir bu yüzden “Türkei”

⁶⁵ Nina Berman, *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne: Zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart 1999, s. 16. Ayrıca bkz. Rudi Paret, *Arabistik und Islamlkunde...*, s. 4.

⁶⁶ Fürtig, “Was ist der Nahe Osten?-eine Einführung”, <http://www.bpb.de/156582/was-ist-der-nahe-osten-eine-einfuehrung>

⁶⁷ Wokoeck, s. 36. Bu kavramlar Batı’da birbirine benzeştirilerek yapılan çevirilerle çoğalmıştır. İngiltere’nin Hindistan’ı sömürgeleştirme “Uzak Doğu” kavramını ortaya çıkarmış ve daha sonra öncelikle Fransızların Osmanlı coğrafyası için kullandıkları “Yakın Doğu terimine karşılık, Osmanlı Devleti toprakları içerisinde kalan ve Uzak Doğu’ya geçişte önemli bir atlama taşı olan bölge için Ortadoğu” kullanılmaya başlanmıştır. Serdar Sakin, Can Deveci, “Ortadoğu Kavramı ve Sınırları Üzerine Bir Değerlendirme”, *History Studies ABD ve Büyük Ortadoğu İlişkileri Özel Sayısı/ Relationships of the USA and The Great Middle East Special Issue*, 2011, s. 283.

tabirinin çevirisi olarak Osmanlı Devleti tercih edildi. 16. yüzyıldan bu yana Osmanlıları “Türkler” olarak Osmanlı Devleti’ni ise “Türkei” olarak tanımlamak Almanca konuşulan dünyada oldukça yaygınlaşmıştır.⁶⁸ Becker ve Hartmann’ın “Türkei” vurgusu da bu geleneğin bir devamı olarak düşünülebilir.

D.b. Orientalismus (Oryantalizm)-Orientalistik

Oryantalizm kavramı tarihsel olarak İngilizlerin Hindistan’daki yönetimi için⁶⁹ daha öncesinde ise (1683) “Doğu ve Yunan kilisesinin üyeleri” için kullanılmıştır.⁷⁰ Doğu ile meşgul olmanın kökleri her ne kadar çok eskilere dayansa da oryantalizm günümüzde modern bir kavram olarak durmaktadır. Zira ilk olarak İngilizcede 1779’da kullanılan oryantalist kelimesi, Fransızca da ise 1799’da kullanılmış ve Dictionnaire de l’ Académie Française “*Orientalisme*” kelimesini 1838’de yani yaklaşık yarım yüzyıl sonra kabul etmiştir.⁷¹ Oryantalizm asıl olarak Doğu’yla ilgilenen ve Doğu’ya odaklanan Doğu’yu tartışmaya açan bilimsel disiplinler için kullanılan bir kavramdır. Yani Doğu Bilimi, Doğu Dünyası bilimi anlamlarına gelmektedir. Bu yönüyle modadan, sanata ve bilime birbirinden farklı birçok çağrışımı vardır. Bu çalışma oryantalizmi yukarıdaki anlamıyla bir kavram olarak bilimsel Doğu çalışmaları bağlamında ele almaktadır.⁷² Bernard Lewis’in aşağıdaki tanımından anlaşılacağı gibi oryantalizmin sadece bir boyutu ve anlamı yoktur.

*Oryantalizm, temel olarak iki anlamda kullanılır. İlk tanımı ile oryantalizm, Ortadoğu’yu, Kuzey Afrika’yı ziyaret etmiş genellikle Batı Avrupalı ressamların meydana getirdiği ve gördüklerini veya hayallerini, bazen oldukça romantik ve aşırı bir şekilde tasvir etmiş bir resim ekolüdür. Genel geçer diğer tanımı ile oryantalizm, ilk anlamından farklı olarak bilimsel bir alandır.*⁷³

Lewis’in bu tasvirinde görüldüğü gibi bilimin bir dalı olmasının ötesinde oryantalizm bir yandan da bu tanımı/anlamı aşan başka bir anlam ve alan yaratmıştır. “Seyyahların, tüccarların, devletlerin, askerlerin, roman okuyucularının, maceraperestlerin, doğa araştırmacıların ve hacıların” yeni bir anlam kattığı ve akademik sınırlılığını aşan

⁶⁸ Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, s.70.

⁶⁹ John M. McKenzie, *Orientalism: History, theory and the arts*, Manchester University Press, Manchester -New York,1995, s. xxi.

⁷⁰ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul 2014, s. 15.

⁷¹ Mahmoud Abu-Shauir, *Muhammed als historische Gestalt: Das Bild des Islam-Propheten bei Rudi Paret*, Disserta Verlag, Hamburg 2013, s. 21; Raphael Arnold, *William Jones: Ein Orientalist zwischen Kolonialismus und Aufklärung*, Ergon Verlag, Würzburg 2001, s. 23.

⁷² A.L. Macfie, *Orientalism: A Reader*, New York University Press, New York 2000, s. 1. Hamdi Zakzük, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, çev. Abdülaziz Hatip, Işık Yayınları, İzmir 1993, s. 8.

⁷³ Lewis, “The Question of orientalism”, s. 52.

genişleyen çok yönlü bir alana dönüşmüştür. 1800 ile 1950 yılları arasında Avrupa’da Doğu ile ilgili altmış bine yakın kitabın yazılmış olması oryantizmin ne kadar genişlediğinin ve yeni anlamlara büründüğünün açık bir resmidir.⁷⁴ Bu bağlamda Said, oryantizmi bir yandan bilimsel Doğu çalışmalarına karşılık kullanırken diğer yandan ise bir Batılı düşünce tarzı olarak Batı’nın kendisi gibi olmayan, kendi dışında var olanı ayırarak, var ederek ya da yeni varlığa/kalıba büründürerek yarattığı öteki anlamında Doğu’nun hayali bir mekân, coğrafya olduğu vurgusu ile ele alır.⁷⁵ Bunun anlamı bilim ve sanatta ya da artık Batı’nın günlük hayatında ortaya çıkan Batı algısının “tanım ve eleştirisidir”. Oryantalizm, bu anlamda bir “Doğu algısı tartışmasıdır”, yani bu algının oluşumudur, yeni bir “Doğu algısı yaratma değildir”. Said, Doğu ile Batı arasında var olan tarihsel ilişkiyi yeniden başka bir bakış açısıyla farklı bir teorik düzlemde tartışmaya açar. Bunu yaparken tarihsel süreç içerisinde bu ilişkiyi yukarıda belirtildiği gibi sömürgecilik, ırkçılık, emperyalizm gibi bir kısır döngüye dönen tartışmalarla anlamaya çalışan bakış açısından kurtararak Foucault’a yaslanan teorik düzlemde Batı’nın Doğu üzerindeki kültürel ve ekonomik egemenliğinin ardında karmaşık bir mekanizmanın işlediği vurgusunu yapar.⁷⁶

Bilimsel bir disiplin olarak oryantizim, Doğu dilleri ve kültürleri bilimi anlamını taşıyan Alman literatüründe “Orientalistik” kelimesine karşılık gelir. Mangold, arşiv çalışmalarında Orientalistik kavramının ilk defa filolog-oryantalist Albert Socin (1844-1899) tarafından 1889’da kullanılmış olduğunu iddia eder.⁷⁷ İslam ve İslam dünyası Türkoloji, İnanoloji ve Uzakdoğu çalışmaları “Orientalistik” sınırları içerisinde değerlendirilir. Türkçeye Doğu bilimleri olarak çevrilebilecek olan Orientalistik en geniş anlamı ve ilk dönem kullanımı ile bütün Asya, Afrika, Yakın ve Ortadoğu dil ve kültürlerini içeren neredeyse Avrupa ve Amerika kıtasını dışında kalan diğer bütün coğrafyayı konu alan çalışmaları tanımlamak için kullanılan bir

⁷⁴ Said, *Orientalism*, s. 203-204.

⁷⁵ Said, *Orientalism*, s. 2; Aytac Yıldız, “Giriş Bölümü”, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Ed. Aytac Yıldız, Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2007, s. 9.

⁷⁶ Klaus Hock, *Der Islam im Spiegel der westlichen Theologie: Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islam im Jahrhundert*, Böhlau Verlag, Köln 1986, s. 2; Yıldız, s. 9; Thomas Schmidinger, “Orientalismus und Okzidentalismus: Zur Einführung in die Begrifflichkeiten und die Debatte”, s. 1.

http://homepage.univie.ac.at/thomas.schmidinger/php/lehre/orientalismus_okzidentalismus.pdf
(Erişim tarihi: 19.12.2017)

⁷⁷ Sabine Mangold, “Anmerkungen zur deutschen Orientalistik im frühen 19. Jahrhundert und ihrem Orientbild”, *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, Ed. Charis Goer, Michael Hofmann München 2008, s. 223.

kavramdır.⁷⁸ Alman bilim dünyasında 19. Yüzyılda Doğu'nun kati sınırlarının çizilemeyeceği gibi Orientalistik, ki bu kavram bu alışmada oryantalizm olarak verildi, kavramının sınırları ve anlamlarında tarihsel olarak ortak bir görüş birliğinden söz edilemez. Örneğin oryantalist Paret (1901-1983), Orientalistik kavramını “filolojik bir bilim” olarak değerlendirmiş ve Doğu bilimi olarak tarif etmiştir. Yani Doğu'nun filolojik olarak incelenmesi anlamında kullanmıştır.⁷⁹ Daha sonra sıklıkla bahsedilecek olan ünlü Alman oryantalist Fleischer ise, “bizim Doğu alışmalarımız Sami dünyasını aşarak bütün Asya'yı ve Afrika'nın bir kısmını içerisine alan geniş bir alandır” diyerek Orientalistik/oryantalizme bir sınır çizmiştir.⁸⁰ Arap dili uzmanı ve teolog Gustav Flügel (1802-1870), Fleischer ile kıyaslandığında oryantalizmi daha kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Oryantalizmin sınırlarının genişlemesi diğer yandan Doğu'nun sınırlarının da genişlemesi anlamını taşımıştır. Flügel'in oryantalizmi onun tabiri ile “Orientalische Studien (Doğu araştırmaları)” bütün Doğu Asya ve Afrika halklarını kapsamıştır.⁸¹ Becker için ise oryantalist Ortadoğu ve Avrupa arasındaki ilişkileri çalışmalarının merkezine koyan kişidir. Yani Uzak Asya'yı inceleyen biri onun oryantalist tanımında dışarıda kalır.⁸² 1973'te Paris'te düzenlenen 29. “Uluslararası Oryantalist Kongresinin” ardından oryantalist kavramı resmi olarak kaldırılmıştır.⁸³

Said'in Batı'nın kendisi gibi olmayan, kendi dışındaki ötekisi anlamında kullandığı oryantalizm yani Doğu ile “bilimsel olmayan meşguliyeti” tasvir eden kavram Alman literatüründe “Orientalismus” terimiyle yer bulmuş ve daha çok sanat ve edebiyatta kullanılmıştır. İngilizce ve Fransızcada Almancadaki benzer bir ayırım söz konusu değildir. Almanca kullanımda “Orientalist”, yalnızca Doğu üzerine çalışma yapan bilim insanları için kullanılır ve bir disiplin olarak Doğu alışmaları “Orientalistik” kavramına karşılık gelir.⁸⁴

⁷⁸ Abu-Shaur, 2.

⁷⁹ Paret, *Arabistik und Islamkunde an Deutschen Universitäten...*, s. 4.

⁸⁰ Heinrich Leberecht Fleischer, “Ein Wort in Sachen der morgenländischen Wissenschaft”, *Deutsche Universität-Zeitung*, Nr. 18, 2, 5, 1849, s. 129.

⁸¹ Gustav Flügel, “Orientalische Studien, Literatur, Hülfsmittel”, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Ed. Johann Samuel Ersch; Johann Gottfried Gruber, 3. Section, 5. Theil, Leipzig 1834, s. 194.

⁸² C.H. Becker, “Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. 1, Ed. Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1924, s. 25.

⁸³ Lewis, s. 53.

⁸⁴ Ludwig Ammann, *Östliche Spiegel: Ansichten vom Orient im Zeitalter seiner Entdeckung durch den Deutschen Leser 1800-1850*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1989, s. 12. Buna

Hartmann'ın metinlerinde sıklıkla karşılaşılan “Franken” (Frenkler) yerine bu çalışmada onun bu kavram ile aslında kastettiği Avrupalılar, “Kulturstaaten” (Kültür devletleri) kavramına karşılık olarak da Avrupa devletleri kullanıldı. Alman devletlerinin 1871’de siyasi birliklerini (Deutsche Einigung) gerçekleştirmeleri ile Alman İmparatorluğu (Das Deutsche Reich) kurulmuştur. Alman İmparatorluğu yerine Almanya kullanımı tercih edildi ve 1871 ile Weimar Cumhuriyeti’nin (Weimarer Republik) kurulduğu 1918 dönemine kadar kapsayan süreç kastedildi.

Giriş bölümünün sonunda çalışmanın yapısı ile ilgili bir resim çizmek yerinde olacaktır. Çalışma, birbirini besleyen ve tamamlayan beş ana bölümde yapılandırıldı. Birinci bölümde oryantalizmin Almanca konuşulan coğrafyada doğuşu ve tarihsel gelişimi incelendi ve teolojiden filolojik geleneğe aldığı süreç ele alındı. Zira Alman oryantalizm geleneğini anlamadan Becker ve Hartmann’ın hangi toplumsal, siyasi ve düşünsel bir atmosferde tebarüz ettiğini anlamak ve onları değerlendirmek eksik kalacaktır. İkinci bölümde oryantalizmin emperyalizm ve sömürgecilik ile beraber siyasallaşmaya başladığı döneme odaklandı. Siyasallaşmanın nasıl ve hangi oranda gerçekleştiği meselesi dernekler, dergiler, enstitüler ve sahadaki pratikler üzerinden anlaşılmaya çalışıldı. Çalışmanın üçüncü bölümü doğrudan Becker ve Hartmann’ı merkeze alarak onların ötekisi olan Doğu, İslam ve Osmanlı toplum üzerine yoğunlaştı ve Becker ile Hartmann’ın ötekiyi hangi kültürel kalıplar, önyargılar ve stereotipler (yaygınlaşmış hükümlere dönüştürmek/stereotyping) üzerinden analiz ettikleri izaha çalışıldı. Dördüncü bölümde onların siyaseti hangi paradigmalardan okudukları tartışılırken son bölümde ise Becker ve Hartmann’ın Panislamizm, cihat ve hilafet görüşleri ele alındı.

kavramsal tanımlara rağmen kesin bir ayırım yapmak oldukça zordur. “Orientalistik” ve “Orientalismus” kavramları aynı anlamda da sıklıkla kullanılmaktadır.

1. BÖLÜM: ALMAN ORYANTALİZMİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ

Orta Çağ'da dünyayı Hristiyanlar ve Paganlar olarak ikiye bölen, kutsal kitaplarından Yahudileri tanıyan ve belirli bir sınıflandırmaya tabi tutan Avrupa için Müslümanlarla ilk karşılaşma çok problemlidir. Tek tanrı inancından dolayı İslam'ı pagan olarak ele alamayan Avrupa, başka bir sınıflandırmaya ihtiyaç duyarak İslam'ın araştırılmasının gerekliliğine inanmıştır. Müslümanlar tanımlanırken "Mohammedan ve Sarazen" gibi kelimeler kullanan Avrupa, İslam kavramını "yekpare" bir şekilde tüm Müslümanları içeren bir kavram olarak ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında kullanmaya başlamıştır.⁸⁵ Orta Çağ'da Avrupalı aydınlar, İslam dünyasından artık bir gelenek halini almış olan düşman bir bölge olarak bahsetmişlerdir. Avrupa'da oryantolizmin bir disiplin olarak ortaya çıkışı incelendiğinde aslında Doğu medeniyetine duyulan ilginin ne kadar eskiye dayandığı görülecektir. Misyonerlik çalışmaları çerçevesinde Avrupalı bilginler, Orta Çağ'da Doğu dilleri ve Kur'an ile meşgul olmuşlardır.⁸⁶ 1311'de toplanan "Viyana Konsülü'nde" ünlü misyoner Raimundus Lullus'tan (1232-1316)⁸⁷ etkilenerek beş Hristiyan üniversitesinde Yunanca, İbranice, Arapça ve Süryanice dillerinin öğretilme kararının alınması Avrupa'da Doğu çalışmalarının başlangıcı kabul edilir. Bu gelişme Avrupa'da Arapça çalışmalarının zaman içerisinde teolojinin bir yardımcı dalı olarak algılanmasının temel nedenidir.⁸⁸ Müslümanlar ile Avrupalılar arasındaki bağ sadece savaşlardan ibaret değildi. 11. ve 12. yüzyıldan başlayarak devam eden ticari ilişkiler zamanla kültürel alışverişi de beraberinde getirmiş ve bu Avrupalıların bazı Arapça eserleri Latinceye çevirmelerini sağlamıştır. 17. yüzyıla kadar Avrupa'da tıp okullarında İbn-i Sînâ'nın kitaplarının okunması bu kültürel ilişkilerin bir sonucudur.⁸⁹

Almanya'da oryantolizmin başlangıcı 15. yüzyıla kadar uzanır. Temel çalışmalar ise Reform hareketleri ile birlikte başlayarak yeni İncil araştırmalarının

⁸⁵ Peter Heine, *Das Abendland, der Westen, und die islamische Welt: Einführung in die Islamwissenschaft*, Akademie Verlag Berlin 2009, s. 11. Sarazen kavramı ile daha özelde Arap Yarımadası'nın batısında yaşayan Araplar kastedilir. Bkz. Polaschegg, *Der andere Orientalismus*, s. 81.

⁸⁶ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 29.

⁸⁷ 1232'de Majorca'da doğan ve 1325'de hayatını kaybeden Raimundus Lullus "yazılarıyla Katalan dili romantizminin gelişmesine öncü olan ve Orta Çağ'dan 17 yüzyıl Avrupa'sına kadar neoplatonik mistisizmi önemli ölçüde etkileyen" bir şair ve mistiktir. <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/345233/Ramon-Llull> (Erişim tarihi: 18.10.2014)

⁸⁸ Hagen, "German Heralds of Holy war...", s. 146.

⁸⁹ Albert Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 20-21.

etkisiyle daha özgür ve sorgulayıcı olan Protestan üniversitelerde hız kazanmıştır. Katolik üniversitelerde ise bu çalışmaların çok dikkate alındığı söylenemez.⁹⁰ İstanbul'un Fethi (1453) genel olarak Avrupa'da büyük bir probleme dönüşen "Türkengefahr (Türk tehlikesi) ve Türkenfurcht (Türk korkusu)" kavramlarının ortaya çıkmasına ve zamanla geniş bir tartışma alanı bulmasına sebep olmuştur. 15. ve 18. yüzyıllar arasında Türk kavramı Müslümanlık ile muadil görülmüş ve yakından tanınması gereken bir düşman olarak kabul edilmiştir.⁹¹ Özellikle Kanuni Sultan Süleyman'ın 1529 I. Viyana Kuşatması Almanca konuşulan dünyada Osmanlı Devleti'ni neredeyse temel bir tartışma konusu hâline getirmiştir.⁹² İlerleyen yıllarda Kanuni'nin Alaman Seferi olarak bilinen 1532'de İmparator V. Karl'a karşı düzenlediği sefer ise İstanbul'un Fethi ile başlayan ve gittikçe perçinleşen, Alman toplumunu bir Türk işgalinin daha da yakınlaştığı korkusuna düşürmüştür. Düşmanın yakından tanınması gerekliliği düşüncesi düşmana olan ilgiyi arttırmış, zaman içerisinde bu zorunluluk edebiyatın yanısıra bilimsel ve çeviri çalışmalarında görünmeye başlamıştır. J. Gaudier, "Tevarih-i Al-i Osman'ın" 1549'a kadar içine alan kısmının bir nüshasını Almancaya çevirerek (1567) yayımlamıştır. Bu çalışma, Almanya'da sonraki Osmanlı araştırmalarına ön ayak olmuştur. Örneğin Johannes Leunclavius (Hans Loewenklau) (1533-1593), birçok Osmanlı vakayinamelerini Latince ve Almancaya çevirerek Alman oryantizm tarihinde Osmanlı araştırmalarının gelişmesine önemli katkıda bulunmuştur.⁹³ Bu paradigma Avrupa'da daha özelde Almanca konuşulan dünyada Doğu'yu tanıma düşüncesini tetikleyen önemli bir gelişme olmuştur. Türkler ile bu karşılaşmalar genel olarak 16. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasında Türk-Savaşları olarak adlandırılan muharebeler sonucunda ganimet olarak ele geçirilen "Doğu Metinleri Koleksiyonlarının" değerlendirilmesi ile modern olmayan ilk çalışmalar başlamış ve bu kaynaklar Osmanlı Devleti'ne dair bilgi üretiminde ilk dönemler için bir bilgi deposu görevi görmüşlerdir.⁹⁴

⁹⁰ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 29.

⁹¹ Almut Höfert, "Die "Türkengefahr" in der Frühen Neuzeit", *Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Ed. Thorsten Gerald Schneiders, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009, s. 61-63. "Türkengefahr" ve "Türkenfurcht" kavramları konusunda Almut Höfert'in eseri bu konuda yapılmış en kapsamlı çalışmadır. Bkz. Almut Höfert, *Den Feind beschreiben. "Türkengefahr" und europäisches Wissen über das Osmanische Reich*, Campus, Frankfurt am Main 2003. Matbaanın icadıyla ilk baskılar Türk tehlikesini konu almıştır. 1454'te Mainz'te basılan "Türkenkalender" buna bir örnektir. Bkz. Berman, "Historische Phasen orientalisierender Diskurse in Deutschland", s. 74.

⁹² Berman, "Historische Phasen orientalisierender Diskurse in Deutschland", s. 74.

⁹³ Halil İnalçık, "Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji", *Doğu-Batı Dergisi*, S. 20, 2002, s. 27.

⁹⁴ Hagen, "German Heralds of Holy war...", s. 146.

Erken dönem olarak kabul edilebilecek olan akademik oryantalizm çalışmalarına ise 1608’de Heidelberg Üniversitesi’nde Arapça profesörü olan Jacob Christmann (1554-1613) örnek olarak verilebilir. Christmann, 1609’dan itibaren Heidelberg’te Arapça dersleri vererek bu bölümü Avrupa’da ilk kuranlar arasında yer almıştır.⁹⁵ 1637’de Safevi Devleti’ne elçi olarak gönderilen Adam Olearius (Ölschläger; 1599-1671), medreselerde mollalardan Farsça öğrenerek Saadi’nin eserleri ile tanışmış ve Almanya’ya döndükten sonra Safevi elçisinin yardımıyla Gülistan’ı 1654’te “Persianische Rosenthal” adıyla Almancaya çevirmiştir. Bu çalışma ile Farsçanın kapılarını aralayan Olearius, Almanca konuşulan dünyada edebî oryantalizm çalışmaları yapan ilk oryantalistler arasında yer almıştır.⁹⁶ Bu çalışmaların ardından Doğu daha çok ilgi çekmeye başlamıştır.

Dönemin misyonerlik çalışmaları çerçevesinde bir gerekliliğe binaen Halle şehrinde bulunan Pietistlerin iznini alarak August Hermann Francke (1663-1727), isimli teolog 1702’de “Collegium orientale theologicum (Doğu Teolojisi Okulu)” derneğini kurmuştur. Francke, söz konusu enstitüde Şamlı bir Hristiyan olan Salamo Negri’nin namı-diğer Süleyman es-Sâdî’nin (1665-1729) Arapça dersleri vermesini sağlamıştır.⁹⁷ Francke’nin ölümünün ardından bir yıl sonra onun metodolojisini devam ettirmek isteyen Heinrich Callenberg (1694-1760), yine Halle’de 1728’de kurulan “Institutum Judaicum et Muhammedicum (Yahudilik ve Muhammedilik Enstitüsü)” adlı enstitü kurmuştur. Dini metinleri çevirerek Doğu Avrupa Yahudileri arasında Protestan misyonerliğinin yanısıra Doğu’da Müslümanlara da ulaşmayı hedefleyen bu kurumda Arapça dersleri eğitimi verilmiştir. Misyoner olmak isteyen öğrencilerin katıldığı bu kurum, zaman içerisinde Halle şehrini İncil, Doğu ve Slav çalışmalarının merkezine çevirmiştir.⁹⁸

⁹⁵ E. Roth, “Jakob Christmann ein Heidelberger Professor 1554-1613”, *Neues Archiv für die Geschichte der Stadt Heidelberg und der rheinischen Pfalz*, Bd. 4, 1901, s. 184.

⁹⁶ Faramarz Behzad, *Adam Olearius “Persianischer Rosenthal” Untersuchungen zur Übersetzung von Saadis ‘Golestan’ im 17. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, s. 20-22. Gülistan çevirisinden daha önce 1647’de Olearius’un elçiliğe gidiş sürecini anlattığı *Moskowitzische und persische Reise: Die holsteinische Gesandtschaft beim Schach 1633–1639* adlı seyahat çalışması bilim insanları için Doğu ilgisinin uyanmasında ilk ve önemli eserler arasında sayılmaktadırlar. Todd Kontje, *German orientalism*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2004, s. 3; Behzad, s. 22.

⁹⁷ Christoph Bochinger, “Arabischstudien und Islamkunde im Hallenser Pietismus des 18. Jh.’s” *Annäherung an das Fremde: XXVI. Deutscher Orientalistentag*, Ed. Holger Preißler, Heidi Stein, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998, s. 47-48.

⁹⁸ Heike Liebau, *The Local Co-workers of Tranquebar Mission, 18th to 19th Centuries*, Routledge, New Delhi 2013, s. 81-82; Han F. Vermeulen, *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*, University of Nebraska Press, Lincoln-London 2015, s. 108.

Eski Ahit'in dili olan İbranice, bir Doğu dili olarak üniversitelerde İncil çalışmalarının merkezinde durmuştur. Arapçayı İbranicenin bir lehçesi olarak gören teoloji fakülteleri Arap dili çalışmalarını yüzlerce yıl teoloji fakültelerine entegre etmişlerdir. Arapça ve İbraniceye bu kadar önem verilmesinin temel nedeni İncil yorumlarında kapalı olan ifadelerin bu iki dilin yardımıyla açıklığa kavuşturulabilme çabasıdır.⁹⁹ Söz konusu bu gelişme daha önce bahsedildiği gibi daha çok Protestan üniversitelerinde yaygınlaşmıştır. Gottfried Eichhorn (1752-1827) ve onun halefi David Ilgen (1763-1834), “rasyonel-protestan teolojinin kurucuları” olarak tarihsel-filolojik Doğu teolojisini kurmuşlardır.¹⁰⁰ Burada en dikkat çekici unsur Halle şehrinin teolojik oryantalizmin bir merkezine dönüşerek ilerleyen zamanlarda da Alman oryantalizminin kalbi olmasıdır. Bunun en önemli nedeni Halle'nin sahip olduğu tarihsel bir gelenektir. Pietizmin ve aydınlanmanın merkezi durumunda olan şehir bu geleneği çok iyi bir şekilde kullanmış ve reformun büyümesinde kalan İncil müfessirlerinin bir araya geldiği bir merkeze dönüşmüştür.¹⁰¹

Alman oryantalizm geleneğinin teolojiden doğmasının iki temel nedeninin olduğu söylenebilir. Birincisi; Alman oryantalizminin Doğu'yu “Eski Ahit halkının, İbranilerin, Babil ve Fenikelilerin meskûn oldukları” ve Hristiyanlığın doğduğu yer olarak görmesidir. Yani Hristiyanlığın köken ve kaynaklarına inerek anlaşılması gerekliliği fikri, teoloji ile oryantalizmi birbirine yakınlaştırmıştır.¹⁰² Aslında gözden kaçırılmaması gereken diğer neden ise; İslam'ı Haçlı Seferlerinden itibaren “rakip bir din” olarak gören Hristiyan Avrupa'nın İslam'ı “tanıma ve savaşa” düşüncesinde gelişen geleneğinin bir uzantısı olarak İslam'a merak sarmasıdır. Teoloji merkezli Doğu dilleri çalışmaları, ki bu uzun bir süre böyle devam etmiştir, ortaya çıkan eserler de bunun olumsuz bir sonucu olarak tek tip olup çok fazla değişim gösterememişlerdir.¹⁰³ Avrupa'nın İslam hakkındaki olumsuz görüşleri Hourani'nin tabiriyle onların “İslam'ın insanlık tarihinde önemli ve açıklanması gereken bir etken

⁹⁹ Gotthard Strohmaier, “Johann Jacob Reiske-Byzantinist und Arabist der Aufklärung”, *Klio*, 58, 1-2, s. 200. İncil çalışmalarının zenginleştirilmesi amacıyla Arapça ile beraber İbranice, Aramice, Keldanice ve Süryanice dilleri üzerine çalışmalar da yapılmıştır. Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 30.

¹⁰⁰ Stefan Heidemann, “Der Paradigmenwechsel in der Jenaer Orientalistik in der Zeit der literarischen Klassik”, *Der Deutschen Morgenland Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, Ed. Charis Goer, Michael Hofmann, Wilhelm Fink Verlag, München 2008, s. 244.

¹⁰¹ Manfred Fleischhammer, “Die Orientalistik an der Universität Halle (1694-1937): Eine Skizze”, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, VII/4, Halle 1958, s. 877-884.

¹⁰² Polaschegg, *Der andere Orientalismus...*, s. 82.

¹⁰³ Wokoock, s. 86.

olduğunu” kabul etmeleri gerçeğini değiştirmemiş, bilakis yukarıda bahsedildiği gibi Arapçayı teolojinin bir parçası hâline getirmiştir.¹⁰⁴

1.1. Johann Jacob Reiske ve Teolojik Oryantalizmin Bilimselleşme Süreci

Avusturya dışında diğer bazı Alman devletlerinin 19. yüzyıl ortalarına kadar Doğu ile çok az ilişkileri vardı. Bazılarının ise neredeyse hiç bağı yoktu. Buna rağmen yukarıda da aktarılmaya çalışıldığı gibi ilişkilerin zayıf oluşu oryantalizmin ya da Doğu’ya olan ilginin var olmadığı anlamını taşııyordu. 18. ve 19. yüzyılda Almanya’da akademik bir alan olarak oryantalizm, Fransa, İngiltere ve Hollanda örneklerinde olduğu gibi İncil araştırmaları ile ilintili olarak “tarihi kültürel düşünce kalıpları” arasında ortaya çıkmış ve Alman üniversitelerindeki eğitim ve öğretimine teoloji biliminin bir yardımcı dalı olarak başlanmıştır. Zamanla tarih bölümleri ve felsefe fakülteleri arasında kendine bir yer edinmeye çalışmıştır.¹⁰⁵

Almanca konuşulan dünyada oryantalizmin modern bilimsel anlamda temelini ise “Arap filolojisinde rüştünü ispat eden ünlü Arabiyatçı ” Johann Jacob Reiske (1716-1774) atmıştır. Aynı zamanda ilk Doğu nüvizmatığı çalışmalarıyla da bilinen Reiske, Arap şairlerden Tarafa, Tuğrai ve Mütenebbî’nin şiirlerini Almancaya çevirmiştir.¹⁰⁶ “Misyondan/teolojiden bilime geçişte öncü rolü oynayan” Reiske, Doğu dilleri ve edebiyatının salt “kutsal filolojiye” hizmet etmesi gerekliliği düşüncesini yıkarak “oryantalizmin teoloji ile ilişki kurmadan da yapılabileceğini göstermiştir.”¹⁰⁷ “Klasik filolojinin etkisiyle Alman oryantalizminde metin-kritik ve edisyon teknik yöntemini kullanan” Reiske, 18. yüzyılın sonlarına doğru filolojiyi merkeze alan Alman oryantalizm geleneğinin temellerini atmıştır.¹⁰⁸ Leiden’den getirdiği Arap

¹⁰⁴ Hourani, s. 23-24. Müslümanları tanıma ve onlarla savaşma paradigmasının oryantalizm ile ilişkisine çarpıcı bir örnek Fransız oryantalist Antonie Galland’dan verilebilir. Barthélemy de Herbelot de Molainville (1625-95), Doğu üzerine yaptığı çalışmaları derinleştirmek amacıyla İtalya’dan getirdiği Türkçe, Arapça ve Farsça el yazmalarından oluşturmaya çalıştığı Bibliothèque Orientale (1697) adlı ansiklopedi, Herbelot’un ölümünün ardından ancak Galland tarafından basılabildi. Eserin önsözünde Galland, oryantalizmin eksiklerine rağmen devam etmesi gerektiğini ve ancak bu şekilde Müslümanların güçlü ve zayıf yönlerinin öğrenilebileceğini vurgusunu yapmıştır. Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, s. 69.

¹⁰⁵ Wokoeck, s. 87; Loimeier, s. 67.

¹⁰⁶ Fück, s. 108-114.

¹⁰⁷ Dominique Bourel, “Die deutsche Orientalistik im 18. Jahrhundert: Von der Mission zu Wissenschaft”, *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, Ed. Henning Graf Reventlow, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1988, s. 124; Maike Rauchstein, *Fremde Vergangenheit: Zur Orientalistik des Göttinger Gelehrten Johann David Michaelis (1717-1791)*, Transcript Verlag, Bielefeld 2017, s. 110.

¹⁰⁸ Hans Robert Roemer, “Der islamische Orient in der historischen Forschung”, *Saeculum*, 16, 1965, s. 59, 62.

şiiirinden, İslam tarih yazımına ve Arap coğrafyacılar kadar farklı konudan birçok eseri metin-kritik yöntemi ile işleyen Reiske, Almanya’da İslam tarihi histiografyasının da kurucuları arasında sayılabilir.¹⁰⁹

18. yüzyılda Reiske’nin izinde Almanya’da oryantalizmin gelişimini özellikle edebî alanda tetikleyen ve ilginin artmasına neden olan bir gelişme de Johann Gottfried von Herder (1744-1803) ve onun romantizminin etkisidir. Başlangıçta İslam’a oldukça “şüphe” ile yaklaşan Herder, öncelikle Reiske’nin çalışmalarından beslenerek “Arap şiiiri ve Arap tarih yazımından” etkilenmiştir. Almanya’da kendinden olmayan dünyaya karşı bir değişimin yaşanmaya başladığı çağın bir “şahidi” olan Herder, sadece Alman kültürünü değil Batı’nın ötekisi olan Doğu’yu anlamaya ve anlatmaya çaba sarf etmiştir. “Duyarlılığın bir dehası” olan Herder, Goethe ve Rückert’in Doğu tasavvurlarında derin izler bırakmıştır. Daha sonra bahsedileceği gibi Doğu romantizminin inşasında önemli rol oynayan Josep von Hammer-Purgstall (1774-1856) üzerinde yine Herder’in büyük bir etkisi olmuştur.¹¹⁰ Avrupa ve Almanya’da hâkim olan Batı-merkezci tarih anlayışına ilk reddiyeleri yazan Herder, insanlık tarihi üzerine yaptığı çalışmalarda Avrupa’da hâkim olan görüşün aksine “Müslümanların katkılarını” öne çıkararak “Arapları Avrupa’nın hocaları” olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşımıyla Herder, Batı-merkezci yaklaşıma karşı Avrupa dışında bir medeniyetin var olduğunu ve insanlık tarihinin anlaşılmasının yolunun “Batı dışındaki kültürlerin Avrupalı ölçütlerle yargılanmamasından” geçtiğini savunmuştur.¹¹¹ Bu yönüyle oryantalizm, Batı’nın Hristiyanlık dışında başka bir dünyanın tarihsel yüksek medeniyet ve köklü dinlerin varlığının anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Herder’in bu konuda Almanya’da bir çığır açtığı söylenebilir.

18. yüzyılın sonlarından 19. yüzyılın başlarına doğru Alman basını sadece Avrupa’ya eklemlenmiş olan Osmanlı Devleti’nden haberler yapmamış aynı zamanda Afrika ve Asya’daki gelişmelerden de Alman kamuoyunu haberdar etmeye başlamıştır. Bu dönemde basının Doğu ilgisi ciddi bir artış kaydetmiştir. Johann

¹⁰⁹ Strohmaier, s. 202.

¹¹⁰ Annemarie Schimmel, “Johann Gottfried Herder und die persische Kultur”, *Spektrum Iran: Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur*, 8. Jahrgang, Heft 3, 1995, s. 26, 37. Reiske ile beraber Galland’ın 1001 Gece Masalları ve Kalkütta’da İngiliz oryantalist Fort William çevirileri de Herder üzerinde oldukça etkili olmuşlardır. Bkz. Annemarie Schimmel, *Friedrich Rückert: Lebensbild und Einführung*, Herder Taschenbuch Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1987, s. 11.

¹¹¹ Yücel Bulut, “Oryantalizm”, *DİA*, C. 33; s. 431. Herder’in “Arapların saltanatı erdem ve coşkuya dayanıyordu ve ancak bu erdemlerle ayakta kalabilirdi” görüşü onun Müslüman Doğu’ya yaklaşımının kodlarını içerir. Annemarie Schimmel, *Doğu-Batı Yakınlaşmaları: Avrupa’nın İslam Dünyası ile Karşılaşması*, Avesta Yayınları, İstanbul 2010, s. 69.

Friedrich Cotta'nın (1734-1862) çıkarmaya başladığı ve Alman basının ilk örneklerinden olan Ausburg şehrindeki "Allgemeine Zeitung" ya da Leipzig'te çıkan "Illustrierte Zeitung" ve "Das Ausland" gazeteleri örneğinde olduğu gibi yerel gazeteler Doğu'daki gelişmeler hakkında okuyucularını aydınlatmışlardır.¹¹² Basının ilgisine rağmen Alman bilim insanları için genel olarak Doğu, daha özelden Doğu dilleri oldukça yabancı bir alandı ve oryantalizm yeterli bir altyapıya sahip değildi. Üniversitelerde Eski ve Yeni Ahit üzerine yapılan yoğun çalışmalar bu söz konusu durumu değiştirmemiştir. Doğu dilleri üzerine daha iyi bir eğitim almak isteyen öğrenciler ve el yazmalara ulaşmak isteyen oryantalistler Paris'e ya da İngiltere'ye gitmek zorunda kalmışlardır. Bunun nedeni, o dönem Doğu dilleri eğitiminde Fransa ve İngiltere'nin revaçta olmasıdır. Fransa ve İngiltere'nin Doğu ile yakın ilişkileri oryantalizmin oralarda Almanya'ya kıyasla erken dönemde kurumsallaşmasına imkân vermiştir. Bunun en somut örnekleri İngiliz ve Fransızlar'ın kurdukları enstitülerdir. Hint dilleri ve kültürü üzerine çalışmalar yapan Sir William Jones (1746–1794) Kalkütta'da "Royal Asiatic Society of Bengal (Kraliyet Bengal Asya Cemiyeti) 1784 ve 1791'de kurulan ve daha sonra Silvestre de Sacy'nin (1758-1838) çalışacağı "Ecole speciale des langues orientales vivantes (Yaşayan Doğu Dilleri Okulu)" gibi kurumlar Fransa ve İngiltere'de Doğu dilleri araştırmaları için bir zemin oluşmasını sağlamıştır.¹¹³

Ticari ilişkiler ve sömürgeciliğin gelişimi İngiltere ve Fransa'da oryantalizmin devlet tarafından teşvik ve finanse edilmesine neden olmuştur. Almanya için böyle bir durum henüz mevzu bahis değildi.¹¹⁴ Zira Almanya'da oryantalizmin Fransa ve İngiltere örneklerinde olduğu gibi gelişimini tetikleyecek "sömürgeler ve deniz aşırı hâkimiyet alanları gibi dış nedenler" henüz olgunlaşmamıştı. Daha sonra değinileceği gibi bu vakıa aynı zamanda Avrupa'da oryantalizmin gelişiminin sömürgecilik ile ne

¹¹² Ammann, s. 3; Holger Preißler, "Die Anfänge der deutschen Morgenländischen Gesellschaft", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 145, Heft 2, 1995, s. 253.

¹¹³ Wokocek, s. 87; İnalçık, s. 26-27. Ayrıca bkz. "Sir William Jones (1746–1794)" <http://royalasiaticsociety.org/sir-william-jones-1746-1794/> (Erişim tarihi: 13.03.2018) Fransa kralı XVI. Ludwig, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ile rekabetinden dolayı Avrupa'da siyasi dengeyi korumak için Osmanlı Devleti ile ittifakı ve "Osmanlı azınlıklarının koruyuculuğunu üstlenme" girişimleri Fransa'da Süryanice, Ermenice, İbranice ve Arapça gibi Osmanlı azınlık dillerinin eğitimini devlet eliyle teşvik etmiştir. Bkz. Carl Brockelmann, "Die morgenländischen Studien in Deutschland", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 76, 1922, s. 4.

¹¹⁴ Baber Johansen, "Şarkiyat Araştırmalarının Siyaset, Paradigma ve Gelişimi: Alman Şarkiyat Cemiyeti (Deutsche Morgenländischer Gesellschaft) 1845-1989", çev. Bilal Aybakan, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 2005/2, s. 223.

kadar iç içe olduğunun da sarıh bir kanıtı olacaktır.¹¹⁵ Fransa ve İngiltere'ye kıyasla geriden gelişen bir oryantalizm geleneğine rağmen bazı aydın ve bilim insanlarının yanısıra 19. yüzyılın başlarında “Alman okuyucuların da Doğu’yu keşifleri” başlamıştır. Almanların Doğu medeniyetlerine ilgilerinin artmasında yukarıda bahsi geçen Herder ve Reiske gibi aydınların etkilerinin yanısıra o dönem gelişmekte olan basının da rolü yadsınamaz.¹¹⁶

1.2. Filolojik Oryantalizme Yönelim

Alman üniversitelerinde Doğu üzerine yapılan çalışmalarının hızlanmasında Alman prensliklerinin büyük rolü vardır. Alman prensleri “istikbal vadeden genç bilim insanlarını” Sacy’den eğitim almaları amacıyla Paris’e göndermişlerdir. 19. yüzyılın ilk yarısında her Alman kralın üniversite kurması zamanla Almanya’da çok fazla sayıda üniversitenin doğmasına imkân sağlamıştır.¹¹⁷ Tüm Avrupalı oryantalistleri etkileyen Sacy (1758-1838), Avrupa’da Arap dili filolojisinin kurucusu ve oryantalizmin bilimselleşmesine yön veren kişidir. Burada Sacy’i önemli kılan en temel unsur oryantalizmin “teolojinin bütün zincirlerinden kurtararak” yeni bir Arabiyat inşa etmesi ve İslam dini ve kültür çalışmalarını da temellendirmesidir.¹¹⁸ Sacy, yeni bir boyut kattığı Arabiyatı Ortadoğu dilleri ile sınırlı tutmayarak Hindistan ve Çin dilleriyle daha da genişletmiştir. Sacy’nin bilime verdiği önem o dönem Fransa’nın siyasi ve ekonomik çıkarlarına ters düşmesine rağmen konuşulan Arapça yerine klasik Arapçaya verdiği ağırlıktan anlaşılmalıdır. Yani iktidarın beklentisi Fransa’nın yayılcı çıkarlarına hizmet edecek günlük pratik Arapçayı öne çıkaracak bir metodolojinin hayat bulmasıdır.¹¹⁹ Sacy ile beraber Doğu Asya uzmanı Jean Pierre Remuset (1788-1832), Hindolog Eugene Burnouf (1801-1852) Paris’teki ünlü oryantalistlerden bazılarıdır.¹²⁰

18. yüzyılın sonlarına doğru Arabiyatın Sacy’nin öncülüğünde kilisenin etkisinden kurtulmasında Fransız İhtilali ve aydınlanmanın önemli bir etkisi olmuştur. Fransa’da Doğu’yu anlamaya yönelik geliştirilen bu yeni yaklaşım, teolojinin baskın alan olduğu Alman üniversitelerinde henüz bir karşılık bulamamıştır. Alman üniversitelerinin bu tutucu duruşuna rağmen “eğitilmiş burjuvazi” arasında

¹¹⁵ Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 22.

¹¹⁶ Preißler, “Die Anfänge der deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, s. 253.

¹¹⁷ Johansen, “Şarkiyat Araştırmalarının Siyaset, Paradigma ve Gelişimi”, s. 224; Irwin, s. 157

¹¹⁸ Brockelmann, s. 5.

¹¹⁹ Wokoeck, s. 87.

¹²⁰ Preißler, “Die Anfänge der deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, s. 254.

aydınlanmanın etkileri belirginleşerek onların eserlerine de yansımıştır. Avusturyalı Josep von Hammer-Purgstall (1774-1856) söz konusu aydınların en ünlü temsilcilerinden biri olarak kabul edilebilir. Hammer-Purgstall, 1754'te Viyana'da kurulan "Die kaiserlich-königliche Akademie für Orientalische Sprachen (Doğu Dilleri İmparatorluk ve Kraliyet Akademisi)"nde yetişmiş bir oryantalisttir. 1809-1818 yılları arasında yayımladığı "Fundgruben des Orients (Doğunun Kaynakları)" adlı teolojik olmayan ilk dergi olma özelliği ile Almanca konuşulan dünyada bu alanın öncülerinden olmaya hak kazanmıştır.¹²¹ Motto olarak Bakara Suresi'nin; "Sag: Gottes ist Osten und Gottes ist der Westen; Er leitet wenn er will, den rechten Pfad. (Doğu da Batı da Allah'ındır. Allah dilediği kimseyi doğru yola iletir.)" 142. ayetini kullanan dergi içerik açısından "Doğu ile ilgili ne varsa" kapsayacaktı.¹²² Hartmann'a göre "yeteri kadar dil hâkimiyeti ve bilimsel bir metodolojiye" sahip olmayan ve çevirileri de oldukça hatalı olan Hammer-Purgstall, Almanca konuşulan dünyada "üstün yetenekli ve çalışkanlığıyla" dikkat çekmiş ve Ortadoğu'ya Arap, Fars, Türk literatürüne ilgiyi uyandırmayı başarmıştır. Ayrıca Hartmann, Hammer-Purgstall'ın "büyük Alman şairlerin evrensel dehasını Doğu'ya taşıyan ilk Alman oryantalist" olduğunu iddia eder.¹²³ Arapça, Farsça ve Türkçenin yanısıra Yunanca ve Latince bilen Hammer-Purgstall, dönemin Osmanlı tarihçileri ile yakın bir ilişki kurmuş ve Osmanlı şairleri hakkında kaleme aldığı bir çalışmasını dönemin padişahı II. Mahmut'a "ithaf ve takdim" etmiştir. Söz konusu çalışmanın 1838'de yayımlanmasının akabinde II. Mahmut Hammer-Purgstall'i "nişân-ı iftihâr" ile ödüllendirmiştir.¹²⁴ Haçlı Seferleri ve Moğol İmparatorluğu üzerine kaleme aldığı tarih çalışmalarından filolojik, edebî ve çeşitli dillerdeki çeviri çalışmalara kadar sayısız çeviri ve kitap yazan Hammer'in en bilinen eseri 1833'te basılan "Geschichte des osmanischen Reiches (Osmanlı İmparatorluğu Tarihi)"dir.¹²⁵

¹²¹ Fück, s. 158-159; Wokoeck, s. 92. Herder'in 1803'te dergisi Adretea'da Hammer ile ilgili görüşü onun çabasını tasvir etmek için yeterlidir. "...Hafız'ın şarkılarından bizde yeteri kadar var, Saadi bize öğretici oldu. Çok dilli ve yetenekli genç Hammer'den Şark'la ilgili beklentilerimiz gerçekleşiyor." Bkz. Schimmel, *Doğu-Batı Yakınlaşmaları...*, s. 72.

¹²² Fück, s. 159. Ayetin çevirisi için Bkz. Diyanet Kur'an Meali <http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/bakara-suresi-2/ayet-142/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1> (Erişim tarihi: 27.02.2018)

¹²³ Martin Hartmann, "Ostwestliche Beziehungen", *Der neue Orient: Korrespondenzblatt der Nachrichtenstelle für den Orient*, III. Jahrgang, 1916, s. 141.

¹²⁴ İlber Ortaylı, "Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall", *DİA*, C. 15, s. 494.

¹²⁵ Hannes D. Galter, "Joseph von Hammer-Purgstall und die Anfänge der Orientalistik", *Kunst und Geisteswissenschaften aus Graz: Werk und Wirken überregional bedeutsamer Künstler und Gelehrter: vom 15. Jahrhundert bis zur Jahrtausendwende*, Ed. Karl Acham, Böhlau Verlag, Wien 2009, s. 457-458.

Akademik ilginin artmasının yanısıra edebiyat ve sanatta da Almanya’da Doğu’ya romantik bir ilgi duyulmaya başlanmıştır. “West Östlicher Divan (Doğu Batı Divanı)” eseri ile Doğu’nun romantize edilmesinde Herder’den daha sonra gelen Goethe ile birlikte Heinrich Heine, Rückert, August von Platen gibi klasik edebiyatçıların Doğu ile ilgili çalışmaları “seyyahlar edebiyatçıları, sanatçıları ve filozoflar içerisinde “hayal ile gerçek” arasında romantik bir Doğu yaratmışlardır.¹²⁶ 19. yüzyılın başlarında Doğu, artık edebiyat ve kültürün de bir konusu olmuş ve “Alman kamuoyu Doğu’yu keşfetmiştir.” “Çeviri, seyahatname, şiir, roman ve hatta operalar vasıtasıyla, Doğu’ya ait olanın tahayyülü hem yeni gelişen orta sınıfa mensup çok sayıda insanın tüketimine sunularak zamanla bizzat onlar için üretilmiştir.”¹²⁷ Bu duruma en çarpıcı örnek Hafız çevirileri ile Goethe’ye ilham kaynağı olan Hammer-Purgstall’in yaratmış olduğu etkidir. Goethe’nin Doğu-Batı Divanı’nın meydana gelişinde onun ciddi bir etkisi vardır. Hammer-Purgstall’in Mesnevi çalışmaları ise Rückert’in daha sonra Mevlana’ya ilgi duymasında önemli bir etken olmuştur.¹²⁸

Yukarıda Sacy’nin tüm Avrupalı oryantalistlere model olduğundan bahsedildi. Hammer-Purgstall’in Alman oryantalizminin bilimselleşmesindeki rolünün yanısıra en ciddi ve metodolojik etkiyi Sacy bırakmıştır. Sacy bu yönü ile birçok Alman oryantalistin hocası olmuştur. Jena’da Gottfried Ludwig Kosegarten (1792-1850), Gießen’de Johann August Vullars (1803-1880), Kiel’de Justus Olhausen (1800-1882) ve ¹²⁹ “Alman oryantalizminin babası kabul edilen Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888)” bu ünlü öğrencilerden bazılarıdır.¹³⁰ Doğu’yu romantik olarak ele almayan Arapça, Farsça ve Türkçe bilen ve bu dillerde sayısız eser veren Fleischer, ünlü müfessirler Beyzavi ve Zemahşeri’nin eserlerini yayına hazırlamış ve derslerinde onların Kur’an metodolojisini kullanmıştır.¹³¹

¹²⁶ Michael Hofmann, Charis Goer, “Einleitung”, *Der Deutschen Morgenland Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, Ed. Michael Hofmann, Charis Goer, Wilhelm Fink Verlag, München 2008, s. 7.

¹²⁷ Herzog, s. 8.

¹²⁸ Michael Hofmann, “Friedrich Rückert und die deutsche Mevlana-Rezeption”, *Globalisierte Germanistik: Sprache, Literatur, Kultur: Tagungsbeiträge; XI. Türkischer Internationaler Germanistik Kongress 20-22 Mai 2009*, Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir 2010, s. 157-158. Ayrıca bkz. Schimmel, “Johann Gottfried Herder und die persische Kultur”, s. 37.

¹²⁹ Heidemann, “Die Entwicklung der Methoden in der Islamischen Numismatik...”, s. 6.

¹³⁰ Johansen, “Şarkiyat Araştırmalarının Siyaset, Paradigma ve Gelişimi”, s. 224. Ayrıca bkz. Paret, s. 8. Becker, Eugen Prym için yazdığı bir haşiyede Fleischer’in “Arabiyatın babası” olduğunu ifade eder. Carl Heinrich Becker, “Eugen Prym”, (1913/14) *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. 2, Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 458.

¹³¹ Robert Irwin, *Oryantalistler ve Düşmanları*, çev. Bahar Tırnakçı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 156. Sadece bu dillerde eser vererek yetinmemiş ayrıca derslerinde bu dilleri öğretmiştir. Leipzig Üniversitesi’nde 1836-1887 yılları arasında Bahar (SS) ve Güz (WS) dönemi verdiği tüm

Alman oryantalizm geleneğinde Sacy en büyük etkiyi Fleischer'in yanısıra onun yöntem ve metodunu kullanan Georg Friedrich Freytag (1788-1861) ve Markus Müller (1809-1874) üzerinde bırakmıştır. Freytag, 1815'te Paris'e giderek Sacy'den Arapça, Farsça ve Türkçe eğitimi almış ve 1819 'da Doğu dilleri kürsüsünde işe başlamıştır. Marcus Müller ise bu geleneği devam ettirerek 1833'te Sacy'nin öğrencisi olmuştur.¹³² 18. yüzyılın sonlarında Alman oryantalizminde teoloji geleneğinden filolojiye doğru ilk yönelimlerin görünmeye başladığı yeni bir bilimsel süreç yaşanmıştır. Paris modelinde gerçekleşen bu süreç 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiştir. Bu süreci hızlandıran temel dinamik Sacy'nin öğrencilerinin etkisinin daha fazla görünür olmasıdır. Ayrıca "Friedrich August Wolf'un (1759-1824), teşvikleri ile klasik filolojinin o dönem sosyal bilimlerde bir metodolojiye" dönüşmesi de önemli etkenlerdendir. Filolojik metin-kritiği yöntemi daha önce değinildiği gibi bir metin ve dil kozmosu olan oryantalizme bilgi üretiminde ve bilginin sirkülasyonunda yeni bir ruh katmıştır.¹³³ Paris'te Sacy'den Arap, Fars, ve Türk filolojisi eğitimi alan Fleischer, Gotfried Hermann'ın (1772-1848) "gramerci-pozitivizm" yöntemini oryantalizmde uygulamış ve Almanca konuşulan dünyada yaygınlaştırmıştır.¹³⁴ Hermann ve August Boeckh (1785-1867) arasında gerçekleşen metodoloji tartışmalarının ardından genel olarak filoloji 19. yüzyılda iki ana akıma ayrılmıştır. Birincisi; yukarıda bahsedilen Hermann'ın biçime sıkı sıkıya bağlı olan gramerci metin-kritik (Wortphilologie) metodudur. İkincisi ise; Boeckh'in şekillendirdiği metin içeriğine daha fazla önem veren felsefi-ampirik metin-kritik usulüdür. (Sachphilologie).¹³⁵ Yani Fleischer, bir metni incelerken gramerci metin-

dersler için bkz. Thoralf Hanstein, "Fleischers Vorlesungsverzeichnis an der Universität Leipzig (SS 1836-WS 1887)" http://www.orient.unileipzig.de/index.php?eID=tx_nawsecuredl&u=0&file=fileadmin/user_upload/da-teieninstitut/02_Fleischer_VorlesungsVZ.pdf&t=1520159029&hash=c981ae933c0469ac9f166338025d4be67807f6 (Erişim tarihi: 12.03.2018)

¹³² Wokoeck, s. 88.

¹³³ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 78.

¹³⁴ Johansen, "Şarkiyat Araştırmalarının Siyaset, Paradigma ve Gelişimi", s. 225; Wokoeck, s. 87; Brockelmann, s. 10. Fleischer, 1836'da "Leipzig Doğu Dilleri Kürsüsü"nü kurması ve Rifai ailesinin Şam'daki özel kütüphanesinden 487 ciltten oluşan el yazma eserlerin (Refaiya Handschriften) satın alınarak Leipzig'e getirilmesinde önemli bir oynamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Holger Preißler, "In memoriam Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888), *Orientalistische Philologie und arabische Linguistik*, Ed. Wolfgang Reuschel, Sonderheft 2, 1990, Akademie Verlag, Berlin 1990, s. 7-9; Ekkehard Ellinger, *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus 1933-45*, deux mondes Verlag, Edingen-Neckarhausen 2006, s. 12.

¹³⁵ Johanna Wolf, *Kontinuität und Wandel der Philologien: Textarchäologische Studien zur Entstehung der Romanischen Philologie im 19. Jahrhundert*, Narr Verlag, Tübingen 2012, s. 180. Ayrıca bkz. Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 91-92. Klasik filoloji ve Doğu filolojisi 19. yüzyılın başlarına kadar teolojinin yardımcı bilimi olarak algılanmıştır. Bkz. Suzanne L. Marchand, "Philhellenismus und Furor orientalis", *Der Orient in akademischer Optik Beiträge zur Genese einer*

kritik usulünü kullanarak anlam ve yapıyı merkeze almıştır. Bu usulde metinde gramer, farklı anlatı şekilleri ve deyimsel dönüşümler önem kazanır.¹³⁶ Bu metodolojik tartışmalar arasında 1830'lardan sonra Alman oryantalizmine yön veren iki temel okul vardır. Birincisi; Fleischer etrafında kümelenen Hermann'ın etkisiyle şekillenen "Leipzig ekolü." Diğeri ise "öncülüğünü Fleischer'in tarihsel ve teolojiye eğilim gösteren meslektaşısı Heinrich Ewald'ın (1803-1875) yaptığı Göttingen ekolüdür." Ewald'dan aldıkları ilham ile İslam dini, hukuku ve toplumu üzerine yaptıkları bilimsel çalışmaları ile öğrencileri Theodor Nöldeke'nin (1836-1930) "Geschichte des Qurans (Kuran Tarihi)" ve Julius Wellhausen'in (1844-1918) Arap paganizmi izlerini sürdüğü "Das arabische Reich und sein Sturz (Arap İmparatorluğu ve Çöküşü)" çalışmaları bu örneklerden bazılarıdır.¹³⁷ Ewald, Fleischer'in metodolojisini takip etmesine rağmen ondan eğitim almamış çağının "tek Arap dili ve İbranice uzmanıydı". Kalvenci bir üniversite olan Göttingen, İskandinav, Hollandalı ve İngiliz birçok soylunun eğitim gördüğü bir merkez olmuştur. Göttingen ekolü Avrupa'nın klasik metinlere yaklaşımını şekillendirerek yeni bir çığır açmış ve daha önce ezberci bir yaklaşım ile incelenen klasik metinlerin içeriğine ve felsefesine odaklanmıştır.¹³⁸ Göttingen Üniversite'nin Alman oryantalizm geleneğinde önemli bir yer edinmesinde din bilimci ve Kitabı Mukaddes uzmanı Johann David Michaelis'in (1717-1791) önemli bir etkisi olmuştur. Danimarka'nın Ortadoğu keşif seyahatlerine çalışmaları ile ruh veren Michaelis, August Wolf ve aynı zamanda tarihçi ve filolog Gottfried Eichborn'un (1752-1827) da hocasıdır. Eski Ahit ve İbranice dersleri veren Michaelis birçok öğrenci yetiştirmiştir.¹³⁹

Bu iki kategorizasyonun yanısıra Herzog, Alman oryantalizmini şekillendiren temel dinamiğin sadece "Sacy'nin ilham kaynağı" ile sınırlandırmanın oldukça eksik kalacağını iddia eder ve bir üçüncü akımdan bahseder. Ona göre Fleischer'in "gramerci-pozitivizminin" yanısıra Rückert'in "klasik filoloji" yöntemi Alman oryantalizmini oldukça etkilemiştir.¹⁴⁰ Filolojiye yönelim ile beraber Doğu dilleri

Wissenschaftsdisziplin, Ed. Ludmila Hanisch, Orientwissenschaftliches Zentrum der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2006, s. 33.

¹³⁶ Johansen, "Şarkiyat Araştırmalarının Siyaset, Paradigma ve Gelişimi", s. 225; Herzog, s. 9.

¹³⁷ Herzog, s. 10; Marchand, *German Orientalism...*, s. 120-121. Nöldeke bu eser ile Kur'an'ın nüzulündeki kronolojiyi tarihsel bir yöntem ile anlamaya çalışan ilk oryantalisttir. Arap edebiyatının "estetik değerinin göz ardı edilebileceğine inanan" pozitivist Nöldeke, bu yaklaşımı ile Doğu'ya oldukça romantik yaklaşan Herder, Rückert ve Schlegel'den farklı bir yerde durduğunu göstermektedir. Irwin, s. 199.

¹³⁸ Irwin, s. 157.

¹³⁹ Irwin, s. 157; Rauchstein, s. 104-105.

¹⁴⁰ Herzog, s. 9.

kürsüleri üniversitelerde yer edinmeye başlamıştır. Doğu dilleri denilince Afrika ve Asya'nın yazı dilleri anlaşılmış ve daha çok Ermenice, Sanskritçe, İbranice ve Arapça bölümlerinden meydana gelmiştir. Bunların yanısıra Hint dilleri ve Çince gibi Uzakdoğu dillerine de artan oranda bir ilgi başlamıştır. Bu gelişmeler için birçok neden sayılabilir.¹⁴¹ Herzog, filolojinin Alman oryantalizmine hâkim olmasının ve böyle bir gelenek yaratmasının nedenlerini “Prusya egemenliğinin kendini hissettirdiği siyasi ve kültürel tek bir merkezin olmadığı” siyasi atmosferle açıklamayı dener.

Bu döneme kadar Alman ve Almanya'dan söz edeceğimiz vakit hatırlanması gereken bir şey var. Bu ülke bir devlet olarak, Prusya'nın öncülüğünde “küçük Alman çözümü” (kleindeutsche Lösung) olarak adlandırılan seçeneği izleyerek Habsburgları dışarda bırakmış ve ancak 1870-71'deki Fransa-Prusya Savaşı'nı kazandıktan sonra ortaya çıkabilmişti. (1866'da Avusturya-Prusya Savaşı'nı kaybeden Habsburg İmparatorluğu bu yenilginin ardından, 1867'deki anlaşma ile Avusturya-Macaristan olmuştur.) Viyana bu tarihe kadar, her anlamda en az Berlin kadar Alman'dı.¹⁴²

1.3. Deutsche Morgenländische Gesellschaft DMG (Alman Doğu Araştırmaları Derneği)

2 Ekim 1845'te Fleischer ve arkadaşları tarafından kurulan “Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Alman Doğu Araştırmaları Derneği)” konsept olarak 1821'de Paris'te kurulan “Société Asiatique (Asya Derneği)” derneğini model almıştır. Alman oryantalistler tarafından resmi anlamda kurulan imparatorluğun ilk oryantalist derneği olma özelliği ile tarihsel açıdan önemli bir yere sahiptir. Aslında birbirlerini taklit ederek kurulan ve Londra'daki “Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823” ve Boston'daki “American Oriental Society (Amerika Doğu Derneği) 1842” gibi dernekler oryantalistlerin etraflarında kümelenedikleri merkezler olmuşlardır.¹⁴³ DMG, bahsi geçen diğer derneklere rakip olmadığını ve işbirliğine açık bir kuruluş olduğunu yönetmeliğine eklemiştir. Her ne kadar amaç ve işleyişleri farklı olsa da daha sonra bahsedilecek olan “Seminar für Orientalische Sprachen (SOS)” ve “Hamburgisches Kolonialinstitut (HKI)” gibi kuruluşlar DMG'nin inşa etmiş olduğu

¹⁴¹ Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 21-23. Çin ve Hint kültürüne ilgi bu sürecin daha öncesine dayanmaktadır. Örneğin Çin'e ve Çinceye duyulan ilgide erken aydınlanmacıların “kendini tanrısal bir oluşumdan azade gerçekleştiren doğal bir ahlak arayışı” etkili olmuştur. Bu düşünce daha sonra Immanuel Kant'ın (1724-1804) kritisizminde göstermiştir kendini. Hint tarihi ve kültürü araştırmalarında tetikleyici unsur ise filozof ve kültür tarihçisi Friedrich Schlegel'in (1772-1829) düşüncesinde “sipiritüel yoksulluğa karşı bir panzehir” olarak algılanmasıdır. Hint kültürüne olan bu romantik yaklaşım zaman içerisinde dil çalışmalarlarıyla da akademik bir alana yayılmıştır. Bkz. Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 22.

¹⁴² Herzog, “s. 8.

¹⁴³ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft* ..., s. 179; Preißler, “Die Anfänge der deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, s. 282; Deutsche Morgenländische Gesellschaft, “Vorwort”, 1995, s. 5. (Derneğin tanıtım broşürü) Derneğin yönetmeliği için bkz. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Jahresbericht der DMG für das Jahr 1845-1846, s. 143-148.

zemin üzerine kurulmuşlardır. DMG'yi, SOS ve HKI'dan ayıran en temel özellik devletten finans desteği almadan oryantalistlerin kendi başlarına kurdukları bir dernek olması ve kuruluşunda siyasi amaçlar taşımamış olmasıdır.¹⁴⁴ Kendi tüzüğünde bunu "...Doğuya ait bilgiyi derinleştirme ve yaygın hâle getirme..." şeklinde formüle ederek amacını ortaya koymuştur.¹⁴⁵ Öncelikle Doğu dilleri, daha sonra edebiyat kültür vb. alanlara yönelik çalışmalara odaklanan DMG, zaman içerisinde farklı kesimden okuyucuların ilgisini kazanmak için sosyal ve siyasi konulara eğilmeye başlamıştır. DMG, temel olarak aşağıdaki disiplinlere ayrılmıştır: Mısır çalışmaları ve Afrika çalışmaları, İbraniyat, Arabiyat, İslam bilimleri, Eski Ahit, Doğu Hristiyanlığı Türkoloji, İranoloji, Hindoloji ve Tibetoloji, Malay dilleri, Thai dili vd.¹⁴⁶ Daha sonra bu derneğin üyelerinden olan oryantalistlerin siyasi faaliyetleri kendi kişisel girişimleri ve tercihleriyle gerçekleşmiştir. Söz konusu bu durum Almanya'nın içerisinde bulunduğu koşullar ile birlikte değişmeye başlamıştır. Almanya'nın siyasi birliğini sağlaması (1871) ve zaman içerisinde elçilikler açarak Doğu ile siyasi ve ekonomik ilişkilerini arttırması bu değişimi tetikleyen en önemli faktörler olarak ele alınabilir.¹⁴⁷ Kuruluşundan iki yıl sonra çıkarmaya başladıkları "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Alman Doğu Araştırmaları Derneği Dergisi) ZDMG" derneğin ilk ve uluslararası öneme sahip olan ve günümüzde hâlen yayımı devam eden bir dergidir.¹⁴⁸ DMG, kuruluşundan 1914 yılına kadar üniversite hocalarından misyonerlere, öğrencilerden tüccarlara birbirlerinden çok farklı meslek gruplarına sahip olan Doğu'ya ilgili 1556 üyeye ulaşmıştır.¹⁴⁹

Alman oryantalizm geleneğinde 1850'den sonra uzmanlaşma daha fazla görünür olmuştur. Asuroloji 1875'ten sonra kendi başına bağımsız bir disiplin hâline gelebilmiştir. 1900'lü yılların başında Almanya'da Doğu dilleri kendi aralarında Sami ve Hint-Avrupa dilleri olarak sınıflandırılmıştır.¹⁵⁰

Oryantalizm içerisinde filoloji geleneğinden doğarak gelişen diğer bir disiplin de Türkolojidir. Türk dilinin Alman üniversitelerinde nerede kategorize edileceği meselesi önemli bir tartışma konusu olmuştur. Zira yukarıda bahsedildiği gibi ayrışma

¹⁴⁴ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 179.

¹⁴⁵ Deutsche Morgenländische Gesellschaft, s. 7. (Derneğin tanıtım broşürü)

¹⁴⁶ Deutsche Morgenländische Gesellschaft, s. 7. (Derneğin tanıtım broşürü)

¹⁴⁷ Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 31-32; Wokoeck, s. 135.

¹⁴⁸ http://www.dmg-web.de/page/zdmg_de, (Derneğin kendi web sayfası Erişim tarihi: 13.03.2018) Deutsche Morgenländische Gesellschaft, "Vorwort", s. 5. (Derneğin tanıtım broşürü)

¹⁴⁹ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 176-179.

¹⁵⁰ Herzog, s. 17; Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 289.

kabaca Hint-Avrupa ve Sami olarak yapılmıştır. Her iki dil ailesine de mensup olmayan Türkçe ciddiye alınmamış ve oldukça ihmal edilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da Türk Edebiyatı üzerine çalışmalar oldukça kısır kalmıştır.¹⁵¹ Her ne kadar Rückert, Türk dilinin yapısına olumlu bir yaklaşım sergilese de Türk edebiyatının orijinal olmadığını iddia etmiş ve Türk dilinin Arap ve Fars edebiyatına ek olarak çalışılması gerektiği telkinlerinde bulunmuştur. Aslında Rückert, bu konuda Hammer'in görüşlerini tekrar etmiştir. İhmal edilen ve önemsenmeyen Türk dili üzerine çalışmalar "Ural-Altay Dilleri" altında sınıflandırılarak filolog oryantalistler tarafından yapılmıştır.¹⁵² Türk dili çalışmalarına ilginin artmasında Georg Jacob'un (1862-1937) önemli bir etkisi olmuş ve Türkolojinin kurucusu olarak anılmıştır.¹⁵³ Sufilik, Bektaşilik, halk edebiyatı vb. konularda çalışmalar yapan Jacob, 1904'te "Türkische Bibliyotek (Türkçe Kütüphane) dizisini başlatmıştır. Kendi başına bir ekol yaratan ve Türkolog Theodor Mensel'in (1878-1939) de hocası olan Jacob, birçok öğrenci yetiştirmiştir.¹⁵⁴

1.4. Değerlendirme

Düşmanı tanıma paradigması ile teolojinin gölgesinde gelişen Alman oryantalizmi için Osmanlı Devleti ile sınırı olan Avusturya bir bilgi deposu görevi ifa etmiştir. Zira Alman devletlerinin Müslümanlarla sınırı yoktu. Arapçayı, İbranice'nin bir lehçesi gibi konumlandırarak İncil'i anlamak için bir araç kabul eden Alman oryantalizmi, Arapçayı teoloji fakülteleri içerisine entegre etmiştir. Bu dönem İslam dini üzerine yapılan çalışmalar da doğal olarak bu konseptte gelişmiştir. Reiske'nin teolojiye itirazı ve Arap filolojisini ön plana çıkarması Alman oryantalizmi içerisinden filolojik-akademik bir geleneğin doğmasına ve bilimselleşmesine imkân sunmuştur. 18. yüzyılın sonlarına doğru üniversitelerde oryantalizme ilginin uyanması birçok oryantalistin yollarının Paris'te kesişmesine neden olmuştur. Burada Paris'i anlamlı kılan Fransa'nın köklü sömürgecilik geleneğinin oryantalizme olan etkisi ve oryantalizmi teolojinin gölgesinden koparan Sacy'nin metodolojisi ve şöhretidir. Hammer-Purgstall, Almanca konuşulan dünyada Sacy'nin benzeri bir girişimle modern oryantalizmin temellerini atmıştır. Herder'in Batı-merkezcilik eleştirileri ile

¹⁵¹ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 102.

¹⁵² Herzog, s. 18-19.

¹⁵³ Becker, "Georg Jacob als Orientalist," *Festschrift Georg Jacob zum siebzigsten Geburtstag 26. Mai 1932 gewidmet von Freunden und Schülern*, Ed. Theodor Menzel, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1932, s. 1-8; Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 102.

¹⁵⁴ Herzog, s. 20.

başlayan, Hammer'ın Hafız çevirileri ile devam eden süreç Almanya'da Doğu'nun romantikleşmesinde Goethe ve Rückert'e ilham olarak ve edebî oryantlizmin doğmasına araç olmuştur. Sacy'den aldıkları ilham ile Almanya'ya dönen öğrencileri Fleischer öncülüğünde filolojik oryantlizm metodunu kullanmaya başlamışlardır. 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden filoloji geleneğinin yerleşme süreci 1845'te kurulan ve bünyesinde farklı Doğu dilleri üzerine çalışmalar yapılan DMG'nin devletten finans desteği almadan bağımsız bir şekilde kurulması oryantlizmin kuramsallaşmasında çok önemli bir yere sahiptir. İlginç bir şekilde Fransa'dan devralınmasına rağmen Alman oryantlizm kültürüne daha çok oturmuştur. Farklı filoloji yöntemleri ile şekillenen bu süreç metin-kritik usulü ile Nöldeke, Wellhausen, Goldziher, Becker gibi oryantlistleri ortaya çıkarmıştır. 19. yüzyıl boyunca Alman oryantlizmi çok ciddi bir değişim ve gelişim kaydetmiş ve uzmanlaşma daha fazla belirgin bir hâle gelerek Asuroloji, Hindoloji ve Türkoloji gibi bağımsız disiplinleri olarak ortaya çıkarmıştır.

2. BÖLÜM: ORYANTALİZM: KURUMSALLAŞMA VE SİYASİ OLARAK ARAÇSALLAŞMA

2.1. Oryantalizmin Uygulanabilirliği: Pratikler

Oryantalizm siyaset ilişkisi kuşkusuz bir Alman fenomeni değildir. Bu yüzden öncelikle karşılaştırmalı geçişkenlik teorisi ve pratikleri ile oryantalizmin siyaset ağı ve onu meydana getiren dinamikler Batı'daki pratikler aracılığıyla yani diğer oryantalizmler bağlamında incelenmelidir. Bu yapılmadan filoloji geleneğinden beslenen Alman oryantalizminin siyasetle ilişkisinin nasıl geliştiği anlaşılamayacaktır. Oryantalizm siyaset ilişkisini anlamının yolu öncelikle Batı'da, Doğu'yu yazmaya iten dinamiklerin anlaşılmasından geçer. Bu bağlamda emperyalizm ve sömürgecilik, bilim insanlarını harekete geçiren ve yazmaya iten bilim üretiminin en temel dinamikleridir. Oryantalizm ve siyaset birbirinden farklı aktörlerin oluşturduğu bir ağıdır. Alman oryantalizminin tarihsel serüveni kişiler, kurumlar ve dergiler ile ilintili olarak birbirinin içine geçmiş karmaşık bir ilişkidir. Bu yüzden oryantalizmin sahadaki pratikleri, sömürgecilik ile ilişkileri bağlamında nasıl ve hangi oranda siyasallaştığı izaha muhtaçtır Söz konusu ağ bazen Napolyon'un yaptığı gibi devletin doğrudan inisiyatif almasıyla, bazen de aktör olarak oryantalistlerin devleti harekete geçirmesiyle meydana gelmiştir. Napolyon'un 1798 Mısır seferinde askerlerle birlikte "Mission de l'Égypte (Mısır Misyonu)" olarak adlandırılan ve dilbilimciler Arkeolog ve sosyal bilimcilerden oluşan grubu da beraberinde götürmesi oryantalistlerin Müslümanların yaşadıkları yerlerde oryantalizm siyaset ilişkisinin en somut tezahürü anlamına gelen sahaya inmelerine bir örnektir. Napolyon'un yanındaki oryantalistler, Mısırlıların yaşam koşullarından hukuk sistemlerine kadar araştırmaya başlamışlardır.¹⁵⁵ Napolyon, oryantalistlere çok özel bir ilgi duymuş ve neredeyse Mısır'ı onlarla fethetmiştir. Maiyetindeki oryantalistlere Arapça besmele ile başlayan bir bildiri yazdırarak "Allah'a ve Kur'an'a saygılı olduğunu", Mısır halkını koruyacağını bildirmiştir.¹⁵⁶ Ayrıca Napolyon, yanındaki oryantalistler aracılığıyla okuttuğu Arapça yazılmış olan bir duyuruda Mısır halkına, Fransızların "Tanrı'ya Memluklerden çok daha fazla taptıklarını, Peygambere ve yüce Kur'an'a saygı duyduklarını" belirterek aslında gerçek Müslümanların Fransızlar olduklarını iddia

¹⁵⁵ Taşçı, "C.H. Becker (1876-1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma Süreci", *AÜYFD*, 47, 2006, S. 2, s. 146.

¹⁵⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015, s. 123-124.

etmiştir.¹⁵⁷ Napolyon'un girişimleri sömürgecilik ile bilim arasındaki etkileşimin 19. yüzyılın başlangıcına dayandığına dair açık bir göstergedir. Avrupa'nın kendi dışındaki dünya ile ilgili daha özeldede Doğu ile ilgili bilgi birikimi emperyalizmin bir başka boyutunu teşkil eder. Söz konusu yayılcılığın içi ticaret, misyonerlik gibi farklı kavramlarla doldurulabilir.¹⁵⁸ Fransa'nın Kuzey Afrika'daki sömürgecilik faaliyetlerine aktif olarak katılan ünlü İslam bilimci ve "ateşli bir vatansever" olan Louis Massignon (1883-1962) oryantalizm-siyaset ilişkisinde önemli bir örnektir. Massignon'un milliyetçiliği onu tam bir İngiliz karşıtı yapmış ve Fransız sömürgeciliğini "kutsal konukseverlik ruhuyla" temellendirerek kendi dünyasında meşrulaştırmıştır. Massignon, uzun bir dönem Fransız sömürgeciliğinin sıkı bir savunucusu olmuştur. Fransız sömürgeciliğinin Osmanlı azınlıklarını (Dürziler, Marunîler, Yahudiler vs.) birbirlerine karşı kışkırtma siyasetine karşı çıkarak Müslüman Araplarla işbirliğini desteklemiştir. Sömürgeciliğin konuksever olmadığını anlayınca da zamanla Fransız Kuzey Afrika sömürgeciliğine karşı durmuştur.¹⁵⁹

Oryantalizmi siyaset ile ilişkilendiren şey saf Doğu bilgisinin iktidar aracılığıyla siyasi bir bilgiye dönüştürülmesidir. Oryantalizmin siyaset daha somut olarak sömürgecilik ile ilişkisi kurulurken sıklıkla bu ilişkiyi ilk kuran medeniyet olarak Fransızlar öne çıkar. Sonrasında İngilizler bu ilişkiye daha profesyonel bir boyut katmışlardır. Oryantalistler bir toplumun dilini ve kültürünü incelerken genelde o dilin veya toplumun klasik dönemini ele almışlardır. Onların Doğu ile kurdukları ilişkileri metin merkezli bir ilişkidir. Doğu, oryantalistler için neredeyse bir "metin kozmosuna" dönüşmüştür. Bu yüzden oryantalizm modern Doğu ile ilgili güncel çalışmalara pek yer vermemiştir. Napolyon'un Kahire'de kurdukları "Institut d'Égypte (Mısır Enstitüsü)" modern Doğu ile ilgili araştırma yapan bir kuruluş olarak bu genellemenin dışında o dönem için oldukça istisnai bir örnektir.¹⁶⁰ Benzer bir uygulamayı daha sonra Cezayir'de de gerçekleştiren Fransa etnolog ve antropologları kullanarak sömürgelerinde işgali devamlı kılacak sağlam bir altyapı oluşturmuştur. "...artık teorik bilgi stratejik bir önem kazanmıştır."¹⁶¹ Foucault, bilgi ile ideoloji daha genel bir ifade ile iktidar arasında çok sıkı bir ilişki kurar. Bu yüzden bilgi kesinlikle

¹⁵⁷ Hourani, s. 28.

¹⁵⁸ Jens Ruppenthal, *Kolonialismus als Wissenschaft und Technik: Das Hamburgische Kolonialinstitut 1908 bis 1919*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007, s. 9.

¹⁵⁹ Irwin, s. 228-229.

¹⁶⁰ Said, *Orientalism*, s. 52.

¹⁶¹ Taşçı, s. 146.

eleştirel bir analize muhtaçtır. Bu yönüyle oryantalizme sadece bilgi deposu ya da metin kozmosu olarak bakılamaz. Bu bakış açısı, ki Said tezini onun teorisi üzerine şekillendirmiştir, oryantalizm ile siyasetin ilişkisini kuran en temel yaklaşım olarak okunmalıdır.¹⁶²

19. yüzyılda sömürgeciliğin kurumsallaşması oryantalistlere Afrika'dan Hindistan içlerine daha fazla hareket özgürlüğü sağlayarak sahada daha fazla görünür olmalarına ve kendilerinden istifade edilmelerine imkân yaratmıştır. Yukarıda belirtildiği gibi İngiltere'nin Hindistan'daki sömürgelerinde birçok oryantalist sömürge memuru olarak görev almıştır. Hatta İngiltere sömürgelerinin başına antropologlardan oluşan uzmanları görevlendirmiştir. Bu yüzden sıklıkla oryantalizm ile iç içe giren antropoloji, Doğu'daki kültür araştırmalarından dolayı sıklıkla sömürgeciliğin bilimi olarak damgalanmaktadır. Disraeli'nin "Tancred" adlı romanındaki yaklaşımıyla Doğu, kimisi için artık bir kariyer/meslek olmuştur.¹⁶³

İngilizlerin Hindistan'da görev alan sömürge memuru ve daha önce bahsedildiği gibi Kraliyet Bengal Asya Derneği'nin kurucusu olan William Jones, sömürge ve oryantalizm ilişkisine dair verilecek ilk örneklerden biridir. İngilizlerin Hindistan dil, kültür ve dinlerini öğrenmek için kurdukları bu dernek Jones'un çabaları ile şekillenmiştir. Bir sömürge memuru olarak Hindistan'da İngiliz hâkimiyetinin daha uzun sürmesinin yolunun onları daha iyi tanımaktan geçtiğinin farkında olan Jones, Sanksrit dili ve karşılaştırmalı dil çalışmaları ile ünlenmiş ve Sanskritçe ile Latince ve Grekçe arasında bir bağ kurmuştur.¹⁶⁴ Jones, 18. yüzyılın sonlarında filologlar arasında bir trend hâline gelen "Hint-Avrupa dillerinin ortak mirasını keşfetme" çalışmalarının öncülerindendir. Avrupa dillerini Hindistan'da arama girişimlerinin İngiliz hükümeti tarafından desteklenmesinin gerekçeleri oryantalizm-sömürgecilik ilişkisinde aranmalıdır.¹⁶⁵ 1805'ten 1811'e kadar Fransız Dışişleri Bakanlığı'nda gönüllü olarak çalışmaya başlayan Sacy, bu görevi kabul ettikten sonraki ilk görevi Fransız ordusunun bültenlerini ve Napolyon'un 1806 manifestosunu Arapçaya çevirmek olmuştur. Bu

¹⁶² Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 235-238.

¹⁶³ Tim Epkenhans, "Von der Islampolitik zum Dialog mit der islamischen Welt-Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Orientalistik und deutscher (Aussen-)politik", *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*, Ed. Abbas Poya und Maurus Reinkowski, Transcript Verlag, Bielefeld 2008, s. 212. Ayrıca Bkz. Said, s. 5.

¹⁶⁴ Friederike Krippner, *Spielräume der Alten Welt: Die Pluralität des Altertums in Dramentheorie*, De Gruyter, Berlin-Boston 2017, s. 33-34; Arnold, s. 33-34.

¹⁶⁵ Kristin Skotki, *Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug: Die Macht der Beschreibung in der mittelalterlichen und modernen Historiographie*, Waxmann Verlag, Münster-New York 2015, s. 31.

manifesto ile Napolyon, “Rus Ortodoksluğuna karşı Müslüman fanatizmini kışkırtmayı” hedeflemiştir.¹⁶⁶

Rus oryantalizmi ve emperyalizm arasında oldukça sıkı bir bağ vardır. Özellikle Rus emperyalizminin yayılma alanı olan Orta Asya ve Kafkasya oryantalistlerin en çok odaklandıkları bölgeler olmuştur.¹⁶⁷ Çarlık Rusya’sında birçok oryantalist aynı zamanda diplomat, devlet görevlisi veya yönetici olarak buralarda görevlendirilmiştir. Özellikle 19. yüzyılın başlarında Çarlık Rusya’nın Orta Asya’daki siyasi çıkarları Rus oryantalizmine bir ivme katarak özellikle Doğu dilleri kürsülerinin açılmasını hızlandırmıştır. Rus ordusunda bir general olan Farsça Bahai metinleri üzerine çalışan Alexander Tumanski (1861–1920), Urmiye’de büyükelçi olarak görev yapan ünlü kürdolog Basil Nikitin (1885–1960), Rusya’nın Orta Asya’daki askeri yönetiminde görevli Hokand uzmanı Nikolai Pantusov (1849-1909) ve daha birçok oryantalist diplomat ve asker olarak görev almıştır.¹⁶⁸ Hac ibadetinin Endonezya Müslümanları üzerindeki bırakmış olduğu etkiyi anlamak için 24 Ağustos 1884’te Hicaz’a giden Christian Snouck Hurgronje’nin (1857-1936) tüm seyahat giderleri sömürge bakanlığı tarafından karşılanmıştır. Hurgronje, Hollanda’nın Endonezya’daki sömürgesinde yönetici olarak çalışmış ve haccın kökenleri üzerine doktora yapmıştır. Hurgronje, Müslümanlarla kurduğu doğrudan ilişki ve İslam hukuku uzmanı olarak Hollanda’nın sömürge politikasının şekillenmesinde ciddi bir rol oynamıştır.¹⁶⁹ Türk dili ve halkbilimi üzerine çalışmalar yapan Macar oryantalist Ignaz Kúnos (1860-1945), Budapeşte’de bulunan “Orientalischen Handelsakademie (Doğu Ticaret Akademisi)” enstitüsünde yönetici olarak çalışmıştır. Filoloji ve etnografya çalışmalarını Balkan ülkeleri üzerine yoğunlaştıran Kúnos, Avusturya-Macaristan

¹⁶⁶ Said, s. 124.

¹⁶⁷ Irwin, s. 133, 229-230.

¹⁶⁸ Stephanie Cronin, “Introduction: Edward Said, Russian Orientalism and Soviet Iranology”, *Iranian Studies*, vol. 48, no. 52015, s. 650. Özellikle Kırım Savaşı’ndan (1853-1856) sonra Rus Çarlığı’nın Osmanlı topraklarındaki siyasi çıkarları ile ilintili olarak Kafkas dilleri, Kürtçe ve Zazaca üzerine çalışmalarda ciddi bir artışa rastlanmıştır. Michiel Leezenberg, “Soviet Kurdology and Kurdish Orientalism”, *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, Ed. Michael Kemper, Stephan Conermann, Routledge, New York-London 2011, s. 87.

¹⁶⁹ Ulrike Freitag, “Der Orientalist und der Mufti: Kulturkontakt im Mekka des 19. Jahrhunderts”, *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 43, Issue 1, 2003, s. 39-40. Ayrıca bkz. Epkenhans, s. 212. Hac ibadetinin doğuşunu incelediği Mekke adlı önemli çalışmasıyla tanınan Hurgronje, Goldziher’den fıkıh dersleri almıştır. Fıkha önem vermesi Hollanda’nın sömürge politikası ve yaşayan İslam’a olan merakıyla yakından ilgilidir. Zira Hurgronje, Müslüman nüfusun yaşadığı sömürgelerde İslam fıkının yapısını ve işlerliğini yakından anlamak istemiştir. Fück, *Arabische Studien*, s. 232.

İmparatorluğu'nun Balkanlardaki çıkarlarına hizmet etmiştir.¹⁷⁰ Ignaz Goldziher ve Ignaz Kúnos'un hocası olan Türkolog Arminus Vambery (1832-1913) birçok defa din değiştirmiş ve Müslüman olarak da İslam dünyasında bulunmuştur. Hem Osmanlı sarayına hem de Siyonistlere oldukça yakın olan Vambery'nin 2005'te açılan İngiliz arşiv belgelerine göre Orta Asya'da Rus yayılcılığına karşı İngiliz çıkarları için mücadele eden bir ajan olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁷¹

Oryantalistler, bazen “doğrudan” bazen de “dolaylı” olarak devletlerin sömürge pratiklerinde önemli rol oynamışlardır. Müslüman nüfusa sahip olan bir sömürge Batılı hukuk sistemi inşa edilirken İslam hukukunu göz önünde bulundurmamak için danışılacak ilk kişiler oryantalistler olmuştur.¹⁷² Bu kesişmelerden iktidarın beklentisi muhatap olduğu toplumun kültürünü yakından tanıyan oryantalistleri sahaya göndererek sömürge politikasını sağlam bir temele oturtmaktadır. Uzun vadede beklentisi ise sömürgeleri mümkün olduğu kadar uzun bir süre elinde tutabilmektir. Böylece oryantalistler yıllarca aldıkları teorik eğitimleri pratize etme imkânı bulmuşlardır. Doğu bilgisinin devlet çıkarları uğruna kullanılabilirliğinin anlaşılmasının ardından (applied orientalism, Almanca: angewandte Orientalistik) özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında oryantalizme sömürgeciliğin hizmetinde “dünyevi bir misyon” yüklemiştir.¹⁷³ Said, İslam bilimci Jacques Waardenburg'u (1930-2015) 1873'de Paris'te gerçekleştirilen I. Oryantalist kongresinde aralarındaki bağı daha somutlaştıran oryantalistlerin siyaseten de bir ağ içerisinde olduklarını görmezden geldiği yönünde eleştirmiştir.¹⁷⁴ Burada Said'in ifade etmek istediği düşman ülkelerin vatandaşları bile olsalar oryantalistler arasında bir ağ olduğu gerçeğidir. Bu ağı meydana getiren temel dinamik siyasi olarak devletin hizmetinde olma düşüncesidir. Bunun açık bir kanıtı oryantalist derneklerin Avrupa ülkelerinde birbirlerini taklit eder bir şekilde kurulmaları ve dönemin milliyetçi akımlarına rağmen enstitü üyeliğine yabancı ülke vatandaşlarını kabul etmeleridir.

¹⁷⁰ Ignaz Kúnos, “Zu Hartmanns Kartell”, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 2. Jahrgang, Heft 6, 1899, s. 202-203. Kúnos bu yazıda Hartmann'ın “Doğu dillerinin pratik eğitiminin genişletilmesi gerekliliği” fikrini destekler.

¹⁷¹ Emine Gürsoy Naskali, “Avrupa'da Şarkiyat”, *Oryantalizmin 1001 Yüzü*, Ed. Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul 2013, s. 25.

¹⁷² Marchand, *German Orientalism*, s. 346.

¹⁷³ Said, s. 205.

¹⁷⁴ Said, s. 210.

2.2. Alman Sömürgeciliği ve Oryantalizmin Dönüşümü: Filolojiye İtiraz

Almanya'nın sömürgecilikte rakiplerine nazaran geç kalması Alman oryantalizminin farklı bir gelenekten beslenmesine neden olmuş ve Doğu bilgisinin uygulanabilirliği tartışmalarını da geciktirmiştir. 1871'de siyasî birliğini gerçekleştirebilen Almanya, Bismarck önderliğinde etkin bir güç olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. Bu tarihten itibaren zaman içerisinde kademe kademe Alman oryantalizm geleneğinin yaşadığı dönüşüm süreci oldukça hızlı olmuştur.

Bismarck, görevde olduğu dönemde “Şark Sorunu’na” ilgisiz davranarak sömürgeci güçler arasında denge politikası takip etmeye devam etmiştir. Bismarck için Osmanlı Devleti “Avrupa devletleri ile karşılaştırıldığında sadece küçük bir figüran olarak” durmuştur. Bu yüzden Bismarck'ın nazarında Osmanlı Devleti'nin Kuzey Afrika'daki varlığının devamı hiçbir zaman “Alman-Fransız gerilimi” kadar önemli olmamıştır.¹⁷⁵ Sanayi Devrimi ile birlikte “mobilize” olan Alman toplumu 19. yüzyılda kendini “ekonomik, toplumsal ve düşünsel” bir dönüşümün içerisinde bulmuştur. Bu dönüşüm ile Almanya 20. yüzyıla girilirken Avrupa devletleri arasında en yüksek doğum oranına, en hızlı büyüyen endüstrisine ve en güçlü orduya sahip olan bir devlet hâline gelmiştir.¹⁷⁶ Hızla büyüyen nüfusu karşısında hammaddeye duyulan ihtiyaç, Almanlar açısından yayılmacı bir politikayı zorunlu kılmıştır. Afrika ve Uzakdoğu'da elde ettiği sömürgelerle Almanların sömürgecilik tarihi başlamıştır. Her ne kadar Bismarck, denizaşırı yayılmacılığı Avrupa denge siyaseti için bir tehlike olarak görse de 1884 ile 1885 yılları arasındaki bu kısa zaman aralığında Alman-Güneybatı Afrika'sı (bugünkü Namibya), Togo, Kamerun, Alman-Doğu Afrikası ve Uzakdoğu'da Marianne, ve Marshall-Adaları Alman İmparatorluğu tarafından sömürgeleştirilmiştir. Sömürgelerin yanısıra Almanya 1898'te Çin'e ait Qingdao bölgesinde ve daha sonra 1899'da Güney Pasifik'te bulunan Samoa, Carolina, Palau adaları gibi “kısıtlı hâkimiyet bölgeleri” elde etmiştir.¹⁷⁷ II. Wilhelm, sömürgeci

¹⁷⁵ Wilhelm van Kampen, *Studien zur deutschen Türkeipolitik in der Zeit Wilhelm II.*, (unveröffentlichte Dissertation=Basılmamış Doktora Tezi), Universität Kiel=Kiel Üniversitesi 1968, s. 17.

¹⁷⁶ Remzi Avcı, “Sömürünün Ulaşım Aygıtları: Bağdat Demiryolu Özelinde Alman Emperyalizmi”, *Mukaddime*, 6, 2, 2015, s. 266. Sanayi Devrimi etkilerini aynı zamanda sağlık alanları ve hayat standartlarında da göstermiştir. Alman Nüfusu Elsaß Lothringen dışında 19. yüzyılda 45 milyondan yaklaşık olarak 56 milyona yükselmiştir. Horst Gründer, *Geschichte der Deutschen Kolonien*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderbon München-Wien-Zürich 2004, s. 26.

¹⁷⁷ Grosse, s. 20. Alman Doğu Afrikası “Deutsch-Ostafrika” bugünkü Zanzibar hariç Tanzanya, Ruanda ve Brundi'yi içine alan bölgeye verilen isimdir ve o dönem coğrafi olarak Almanya'nın iki katı büyüklüğündedir. Heiko Wegmann, “Der Kolonialoffizier Max Knecht (1874-1954): Vom ‘Alleinherrscher am Kiwu’ zum Vorkämpfer der kolonialrevisionistischen Bewegung in i.B.”, *Afrika*

“Weltpolitik/Dünya Siyaseti” programını tahta çıkışının ardından 1896’da Berlin’deki sarayında ilan etmiştir. Bu gelişme siyaseten sömürgecilikte rakiplerinin gerisinde kalan Almanya’nın “güneşte bir yer almak (ein Platz an der Sonne)” anlamını taşıyarak diğer büyük emperyalist devletler ile amansız bir rekabetin başlangıcı sayılmıştır.¹⁷⁸ Bu rekabeti tetikleyen gelişme II. Wilhelm’in Avrupa hâkimiyetine giren “10 milyon mil² fazla Afrika toprağı ve 100 milyon Afrikalıdan” daha fazla pay alma isteğı olmuştur.¹⁷⁹ 19. yüzyılın son çeyreğinde Alman İmparatorluğu Prusya’nın mirasında Afrika ve Uzakdoğu’da 30 yıl boyunca bir sömürge gücü olarak rol almıştır. Alman sömürgeciliğı milliyetçi ve liberal kamuoyunun ve ticari çevrelerin ciddi talepleri üzerine ciddi bir ivme kazanmıştır. II. Wilhelm’in yayılmacı politikası “Deutsche Kolonialverein 1882 (Alman Sömürge Derneğı)”, “Gesellschaft für deutsche Kolonisation 1884 (Sömürgeleştirme için Alman Derneğı)” gibi sömürgeciliğı agresif bir şekilde destekleyen lobiler tarafından desteklenmiş ve kamuoyu bu doğrultuda yönlendirilmiştir.¹⁸⁰ Özellikle 1871’den sonra Almanya’da birçok seyyah özellikle Afrika kıtası, Osmanlı Devleti, İran ve Kuzey Afrika’ya sayısız sefer düzenlemiştir. Almanya’nın ilk sömürge pratiğı öncesine dayanan coğrafya dernekleri ile sömürgecilik arasında sarih bir ilişki vardır. Buna 1873’te kurulan “Deutsche Gesellschaft zur Erforschung Äquatorial-Afrikas (Alman Ekvatorial Afrika Araştırma Derneğı)” en somut örnek olarak verilebilir. Bu derneğın daha sonra kurulacak olan ve yukarıda bahsedilen sömürgeci derneklere ilham kaynağı olma ihtimali yüksektir. Etnolog Adolf Bastian (1826-1905) tarafından kurulan ve birçok üyesi bulunan bu dernek Afrika üzerine araştırmalar yapmış ve devlet tarafından finansal olarak desteklenmiştir.¹⁸¹

Afrika’da elde ettiğı sömürgeler ile beraber Almanya, Fransa ve İngiltere gibi Müslüman bir tebaaya sahip olmuştur. Almanya, Osmanlı Devleti’nde son yıllarda bir etkinlik kazanmış ve bu etkiyi Kuzey Afrika’ya kadar genişletmişti. Müslüman

im Blick: Afrikabilder im deutschsprachigen Europa, 1870-1970, Ed. Manuel Menrath, Chronos Verlag, Zürich 2012, s. 191. <http://dhm.de/lemo/html/kaiserreich/aussenpolitik/kolonien2/> (Erişim tarihi: 02.06.2014)

¹⁷⁸ Örneğın İngiltere 1910’da 30 milyon km² ve üzerinde 377 milyon insanla çok büyük sömürgelere sahip iken Almanya sadece 12,3 milyon nüfusu ile 3 milyon km² sömürgeye sahiptir. Gerd Fesser, “Der Traum vom Platz an der Sonne”, *Macht und Anteil an der Weltherrschaft: Berlin und der deutsche Kolonialismus*, Ed. Ulrich van der Heyden, Joachim Zeller, Unrast Verlag, Münster 2005, s. 11.

¹⁷⁹ Horst Gründer, “Der Wettlauf um Afrika und die Berliner Westafrika-Konferenz. 1884/85”, *Kolonialmetropole Berlin. Eine Spurensuche*, Ed. Ulrich van der Heyden, Joachim Zeller, Berlin 2002, s. 19.

¹⁸⁰ Hagen, “German Heralds of Holy war...”, s. 147; Brockhaus Enzyklopädie, 1902, s. 498.

¹⁸¹ Ruppenthal, *Kolonialismus als Wissenschaft und Technik...*, s. 21.

toplumlarla başlayan ve sömürgeciliğin yükselişe geçtiği döneme denk düşen bu ciddi temas Alman bilim dünyası ve entelektüel çevrede etkisini göstermiştir. Bunun bir sonucu olarak İslam dünyası ile ilgili bilimsel çalışmalar ciddi oranda artarak oryantalizm siyaset ilişkisi de yeşermeye başlamıştır.¹⁸²

Sömürgecilik öncesi dönemde Almanya’da oryantalizmin daha önce bahsedildiği gibi metin merkezli filolojik bir karaktere sahipti. 19. yüzyılın sonlarına doğru söz konusu yapıyı değiştiren temel dinamik sömürgeciliğin Alman bilim dünyasına yaptığı derin etkidir. Sömürgeciliğin etkin olduğu Alman dış politikasının bu kısa devresinde modern Doğu’ya ilgi filolojik oryantalizm geleneğine bir itirazı doğurmuş ve dikkatleri yaşayan Doğu’ya yöneltmiştir.¹⁸³ Mangold, bu itirazı Wokoeck’in yaptığı gibi II. Wilhelm iktidarının getirdiği aktif sömürgecilik faaliyetleri ile izah eder. Bu değişimi tetikleyen içsel dönüşümü ise üç madde ile özetler: Metodolojik ve içerik açısından Alman üniversitelerinde gelenekselleşen filolojik oryantalizme karşı başlayan eleştiri, İslam’ın kültürel bir sistem olarak keşfi ve disiplinin pratize edilmesinin gerekliliği doğrultusunda değişen bilim anlayışı.¹⁸⁴ Gustav Weil’in (1808-1898) yazmış olduğu beş ciltlik “Geschichte der Chalifen (Halifelerin Tarihi)” ve “Das Leben Mohammed’s (Muhammed’in Hayatı)” ve Julius Wellhausen’in (1844-1918) Tevrat’ı tarihsel sürecinde inceleyen çalışmaları söz konusu kırılmada öncü rolü oynamışlardır. Bu iki örnek oryantalizmin filolojinin gölgesinden kurtulup tarihsel bir metodolojisiyle zenginleşmesinin yolunu açmıştır.¹⁸⁵ Bu geleneğe eleştirilerin başlamasında oryantalizmi pratize etmeyi amaçlayan derneklerin ve bireylerin ciddi rol oynadığı söylenebilir.

2.3. Kişiler

Daha önce bahsedildiği gibi Alman oryantalizm geleneğinin metodolojik olarak teolojiden filolojiye tarihsel dönüşümünde yaklaşımları ve pratikleri ile Reiske, Hammer-Purgstall, Fleischer ve Rückert gibi bazı oryantalistler ciddi bir rol oynamışlardır. Becker’in oryantalizm geleneğinde İslam bilimlerini kültür konsepti ile inşası ve Hartmann’ın yaşayan İslam’ı ve sosyolojiyi oryantalizme dâhil etmesi Alman geleneğindeki en radikal değişim olarak kabul edilebilir. Becker ve Hartmann’ın

¹⁸² Loimeier, s. 65. Almanya’nın I. Dünya Savaşı’ndan yenik ayrılması ve elindeki kolonileri kaybetmesiyle bu ilginin azalmıştır. Bkz. Wokoeck, s. 164.

¹⁸³ Wokoeck, s. 164.

¹⁸⁴ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 235, 274; Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 40.

¹⁸⁵ Ulrich Haarmann, “Die islamische Moderne...”, s. 56-57.

eğitim ve deneyim süreçlerinin ve yaşadıkları dönemin toplumsal ve kültürel ve siyasi şartlarının tahlili bu değişimin zeminini anlamada ciddi bir katkı sunacaktır.

2.3.1. Carl Heinrich Becker ve Metodolojisi

Carl Heinrich Becker, 1876'da Frankfurtlu bir bankacının dördüncü çocuğu olarak Amsterdam'da doğmuştur.¹⁸⁶ 1882'den itibaren Frankfurt am Main şehrinde yetişen Becker, 1905'de yine kendisi gibi varlıklı bir ailenin kızı olan Hedwig Schmidt ile evlenmiştir.¹⁸⁷ Lise eğitiminden (Goethe Gymnasium) sonra Lozan Üniversitesi'nde eğitimine başlayan Becker, daha sonra Heidelberg'te teoloji ve Sami dilleri eğitimine devam etmiştir. Burada hocası Asur bilimcisi Carl Bezold'un yanında Arapça, Süryanice ve Geez dillerini (Etiyopya dili) öğrenmiştir.¹⁸⁸ Becker 1899'da Bezold'un denetiminde "Ibn Ğauzi's Menaqıp Omar bin Abd El aziz" adlı çalışma ile doktorasını tamamlamıştır.¹⁸⁹ Daha önce bahsedildiği gibi 19. yüzyılda Alman oryantizm geleneğinde bir gelenek hâline gelen filolojik çalışmalardan Becker de etkilenerek akademik hayatına bu yönde başlamıştır. Becker'in oryantizme ilgi duymasında henüz öğrencilik yıllarında etkilendiği Julius Wellhausen'in Eski Ahit çalışmalarının etkisi olmuştur.¹⁹⁰ Ayrıca Becker, Berlin'de Fleischer ve Nöldeke'nin öğrencisi olan Jacob Barth'tan (1851-1914) Arapça dersi almıştır. Bu dönemde Hartmann ile onun Arapça dersi verdiği sınıfta tanışmıştır. Becker, doktora eğitiminden sonra o dönem Eduard Sachau'nun (1845-1930) idaresinde bulunan SOS'de gündelik Arapça ve Farsça eğitimi almıştır. Gündelik konuşmaya yönelik aldığı eğitim onun daha sonra yapacağı seyahatleri için bir ön hazırlık olmuştur.¹⁹¹ Burada geçirdiği zaman zarfında İslam tarihi ve modern Doğu çalışmalarında Hartmann, Goldziher, Wellhausen ve Nöldeke'nin metodolojik yaklaşımlarından

¹⁸⁶ Wende, s. 13; Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 13-14.

¹⁸⁷ Medrow, s. 123; Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 19. Becker'in çok varlıklı olması önemli bilim insanları ile tanışmasına ve çok seyahat etmesine imkân vermiş ve hayatının sonuna kadar bilim ve siyasetle uğraşmaktan geri durmamıştır. Bkz. Medrow, s. 123; Wende, s. 18; Sabine Mangold, "Carl Heinrich Becker und seine These vom Orientalisch-Abendländischen Kulturkreis. Ein Orientalist und die Grenzen Europas", *Europas Grenzen*, Ed. Sabine Penth, Martina Pitz, Christine van Hoof, Ralf Krautkrämer, Röhrig Universitätsverlag, St. Ingbert 2006, s. 161.

¹⁸⁸ Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 21-24.

¹⁸⁹ Becker'in bu çalışması İbnü'l-Cevzi'nin Ömer bin Abdülaziz üzerine bir el yazmasının dilbilimsel incelemesidir. Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 27. Becker'in doktora çalışması için bkz. *Ibn Ğauzi's Menaqıp Omar bin Abd El aziz*, Drugalin, Leipzig 1899.

¹⁹⁰ Marchand, *German Orientalism*, s. 361.

¹⁹¹ Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 27; Marchand, *German Orientalism...*, s. 361. Becker, Berlin Üniversitesi'nde öğrendiği linguistik metodunu sonraki yıllarda kendi dil derslerinde kullanmıştır. Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 27.

oldukça etkilenmiştir.¹⁹² Daha sonra Becker 1902'ye kadar iki yıl sürecek olan Mısır, Osmanlı ve Sudan'a eğitim amaçlı seyahatler gerçekleştirmişti.¹⁹³ Bu seyahatlerden topladığı malzeme ve deneyimlerle 1902'de yine hocası Bezold'un danışmanlığında Fatımi Devleti ve Tolunoğullarını incelediği "Beiträgen zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam (İslam Dönemi Mısır Tarihi)" adlı çalışmasıyla Heidelberg Üniversitesi'nde doçent olmuştur.¹⁹⁴ Doçentliğin ardından Heidelberg Üniversitesi'nde Doğu dilleri (Arapça ve Geez), tarih ve modern İslam üzerine dersler vermiştir. Derslerinde İslam'ı sadece tarihi boyutları ile değil, bilakis sosyal kültürel ve günümüz üzerine etkilerini anlamaya yönelik bir yöntemle işlemiştir.¹⁹⁵ Becker'in dönemin problemleri ile özellikle de sömürge siyasetine olan yoğun ilgisi onun 1908'de daha sonra bahsedilecek olan "Das Hamburgische Kolonialinstitut (Hamburg Sömürge Enstitüsü)" HKI'da çalışmaya başlamasına "uygun" bir zemin yaratmıştır. Becker, burada "Seminar für Geschichte Kultur des Vorderen Orients (Ortadoğu Kültür ve Tarih Semineri)" bölümünün müdürlüğüne atanmıştır.¹⁹⁶ Becker, HKI'da Alman sömürgelerinde çalışacak memurlara "Doğu Politikasının Temel Problemleri (400 kişi) İslam Bilimleri (25-30 kişi), Arapça ve Svahili gibi dersler vermeye başlamıştır. Kurs katılımcıları daha çok sömürge hizmetlerine ilgi duyan vatandaşlar, kıtalararası ticaret yapan tüccarlar ve teologlardan meydana geliyordu.¹⁹⁷ Bu yeni görevi ile modern Doğu'nun kapılarından giren Becker, filolojik-pozitivizm altyapısını bir tarafa bırakarak kendini artık bir filologdan öte "sömürge propagandasına" uygun hareket eden bir oryantalist olarak bulmuştur.¹⁹⁸ HKI'da çalıştığı dönemde Almanya'nın dünya siyaseti politikasına hizmet edebileceği bir

¹⁹² Haridi, s. 10; Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 22.

¹⁹³ Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform*, s. 28; Haridi, s. 10; Marchand, *German Orientalism...*, s. 361. Becker, Mısır deneyimlerinin ardından "Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islams (Mısır'ın İslam'ın ilk Yüzyıllarında Ekonomik Kalkınmasının Ana Hatları)", *Ägypten im Mittelalter (Ortaçağda Mısır)* gibi bir çok bilimsel çalışma kaleme almıştır. İstanbul'da uzun bir süre kalan Becker, özellikle cami kütüphanelerinde araştırmalar yapmıştır. Wende, s. 28-29. Mısır'da kaldığı dönemlerde özellikle İslam dünyasındaki siyasi gelişmeleri çok yakından takip ederek önemli Müslüman aydınlarla tanışmıştır. Becker'den Snouck Hurgronje'ye 9 Mayıs 1911 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4227 GStA PK

¹⁹⁴ Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 28; Marchand, *German Orientalism...*, s. 361; Wende, s. 20. Becker'in doçentlik çalışması *Beiträgen zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, Verlag von Karl J. Trübner, Strasburg 1902-1903.

¹⁹⁵ Wende, s. 21; Medrow, s. 124.

¹⁹⁶ Medrow, s. 125. İslam tarihi ve modern Doğu'ya ilgisi Becker'in akademik hayatında filoloji çalışmalarından "İslam kültür" çalışmalarına geçişte önemli bir rol oynamıştır. Bkz. Henning Trüper "Matte farbige Schatten: Zugehörigkeiten des Gelehrtenpolitikers Carl Heinrich Becker", *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 2014, vol. 25, Issue 3, s. 181.

¹⁹⁷ Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 66.

¹⁹⁸ Marchand, *German Orientalism...*, s. 362

alandanda bilimini pratize etme imkânı bulmuştur. Ayrıca enstitüye genel anlamda böyle bir sorumluluk yükleyen Becker, Dışişleri Bakanlığı ile yakın ilişki kurmuştur.¹⁹⁹ Burada çalıştığı dönemde Afrika ve İslam konularına ilgi duyarak sonraki yıllarda bu konularda birçok çalışma yapan Becker, daha sonra 1913'te Hamburg'u terk ederek Bonn Üniversitesi'nde savaşın ilk yıllarında profesör olarak çalışmaya devam etmiştir.²⁰⁰ 1916 yılı Becker'in hayatında bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. Bonn Üniversitesi'ndeki işinden ayrılarak Prusya Kültür Bakanlığı'nda yurtdışı eğitimi sorunları üzerine çalışacağı birime atanmıştır. Bu şekilde siyasete dâhil olan Becker, hiçbir partiye üye olmamıştır.²⁰¹ HKI'daki deneyimlerini oryantalist olarak siyasi alanda pratize edebileceği bir alan bulan Becker, bunu Nöldeke'ye yazdığı mektupta aşağıdaki gibi tasvir eder.

*Özellikle Hamburg'da kazandığım deneyimleri Prusya Kültür Bakanlığı gibi büyük bir kuruma sunma imkânı beni cezbediyor... Ben bir ilim adamıyım ve ne olursa olsun sürekli böyle kalmaya çaba gösterdim. Fakat beni pratiğe çeken güçlü bir cereyan var içimde.*²⁰²

1919'da söz konusu bakanlıkta müsteşar olan Becker 1921'de Kültür Bakanı olarak atanır. Bakanlıktan tekrar müsteşarlığa atanan Becker 1925 ile 1930 yılları arasında partisiz kültür bakanlığı görevini yeniden devralır. Siyasete girdiği dönemden sonra da Becker, bir oryantalist olarak akademik çalışmalardan geri kalmamıştır.²⁰³ 1930'dan 1933'teki ölümüne kadar Berlin Üniversitesi'nde çalışmaya devam etmiştir.²⁰⁴

Becker'in yazılarını üç ana başlıkta incelenebilir. Birincisi; Orta Çağ İslam tarihi ve kültürü üzerine yaptığı oldukça yoğun ve bilimsel çalışmalardır. Becker, erken İslam dönemi Mısır tarihi, kültür ve siyasetine oldukça yakın bir ilgi duymuştur. Bu ilgisini Ernst Jäckh'e yazdığı bir mektupta "*Mısır, Osmanlı Devleti'ne nazaran benim nezdimde çok daha öncelikli bir bilimsel bir alandır. Bu konu üzerine yıllardır*

¹⁹⁹ Essner, Winkelhane, "Carl Heinrich Becker...", s. 158. Becker, HKI'da olduğu dönemdeki İslam ve Alman sömürgeleri üzerine yaptığı çalışmaları enstitünün kuruluş amacıyla da paralellik gösterir. Becker, enstitüyü bir üniversite konseptine çevirme düşüncesinde başarısız olunca 1913'te Hamburg'dan ayrılarak Bonn Üniversitesi'nde işe başlamıştır. Bkz. Essner, Winkelhane, "Carl Heinrich Becker...", s. 157-158.

²⁰⁰ Trüper, s. 181.

²⁰¹ Becker'den Snouck Hurgronje'ye 24 Mayıs 1916 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4227 GStA PK

²⁰² Becker'den Theodor Nöldeke'ye 20 Mayıs 1916 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3138 GStA PK

²⁰³ Hellmut Becker, "Portrait eines Kultusministers. Zum 100. Geburtstag von Carl Heinrich Becker", *Merkur*, 30. Jahrgang, Heft 335, April 1976, s. 365.

²⁰⁴ Herzog, s. 26.

okuyor ve gerekli çalışmaları yapıyorum” şeklinde ifade eder.²⁰⁵ İkincisi; Alman sömürgeciliğinin başlamasıyla Afrika ve İslam konulu yazıdır. Üçüncüsü ise; I. Dünya Savaşı, Osmanlı Devleti ve modern Türkiye’nin doğuşunu konu edindiği yazıdır. Özellikle 1910 ve sonrasında çoğunlukla dönemin dergilerinin talepleri üzerine kaleme aldığı çalışmaları Alman dış politikası ile ilgilenmeye başladığı dönemlerde yapmıştır. Becker’in çalışmalarının tasnifinde en dikkat çekici şey savaş sürecinde Dışişleri Bakanlığı’nın ilgisini çeken konulardan oluşmalarıdır. Nöldeke ile mektuplarında ²⁰⁶ Hartmann’ın bilimselliğini eleştiren Becker’in savaş döneminde kaleme aldığı çalışmalar bilimsellikten oldukça uzaktır. Metinlerinde sıklıkla yaptığı tekrarlar bazen çelişkileri de beraberinde getirmiştir.²⁰⁷

Becker’in bir İslam bilimci olarak Alman oryantalizminde yaptığı en önemli şey metodolojik olarak İslam’ı dünya tarihinin bir parçası yapmayı başarmasıdır. Daha sonra İslam algısının tartışıldığı kısımda ayrıntılı bir şekilde verileceği gibi Becker, Doğu’yu ve Batı’yı tarihsel ve kültürel olarak birbirine bağlayarak İslam’ı Batı dünyasından izole eden bir yaklaşım ile değil, bilakis İslam’ı onun bir parçası olarak çalışmalarının merkezine koymuştur.²⁰⁸ Becker’in “kültür tarihi konsepti”, karşılaştırmalı dinler tarihine ilgisi ve disiplinler arası çalışma metodolojisini kazanmasında Wellhausen’in oldukça fazla etkisi olmuştur.²⁰⁹ Wellhausen’in yanısıra Becker’in teorik yaklaşımları ise özellikle Heidelberg’te bulunduğu yıllarda Ernst Troeltsch (1865-1923) ve Max Weber’in (1864-1920) etkisinde şekillenmiştir.²¹⁰ Marchand, Becker’in içerisinde bulunduğu entelektüel çevre ile düşünsel ilişkisini; “*Neo Kantçı felsefenin din sosyolojisi ile buluştuğu ve evrimci materyalist*

²⁰⁵ Becker’den Ernst Jäckh’e 31 Ağustos 1914 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2059 GStA PK

²⁰⁶ Becker ve Theodor Nöldeke mektupları için bkz. VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3138 GStA PK

²⁰⁷ Hartmann’dan Ignaz Goldziher’e 14 Mayıs 1910 tarihli mektup (Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. 355.)

²⁰⁸ Becker, “Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 25-26.

²⁰⁹ Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 22.

²¹⁰ Ulrich Haarmann, “Orient in Berlin: Asien und Afrika in Kultur, Politik und Gelehrsamkeit gestern heute und morgen”, *Programmatic Texts ZMO*, No 5, 2013, s. 2. Dönemin tarihçilerinde hâkim atmosfer Rankeci tarihsel yöntemin akademideki baskın otoritesidir. Bu yönüyle Becker, bu atmosferin akademideki baskın otoritesi altında devletlerin toplumsal yapılarının ve milletlerinin düşünce ve kabullerinin araştırılması gerektiğini vurgular. Hellmut Ritter, “Dem Andenken an C.H. Becker,” *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 38, 3, 1963, s. 274. Modern tarih biliminin kurucusu olarak anılan Franz Leopold von Ranke (1795-1886) “wie es eigentlich gewesen (aslında olduğu gibi)” yaklaşımı ile tarihi olayları oldukça tarafsız ve kaynakları da eleştirel bir gözle ele almayı denemiştir. Ranke, “ne geçmişe tamamen yön vermeyi ne de gelecek hakkında ders vermeyi” amaçlamış birinci ve ikinci el kaynaklar arasındaki farklılığa vurgu yapmıştır.

Jürgen Elvert, “Leopold von Ranke: Leben und Werk” http://www.ranke-gesellschaft.de/index.php/leopold_von_ranke.html (Erişim tarihi: 10.05.2018)

gelişimin tarihselci-filolojik geleneğe karşı güçlü bir şekilde test edildiği bir ortamda Becker'in İslam tarihi konsepti vücut bulmuştur" şeklinde tasvir eder.²¹¹

Weber'in tasarlamış olduğu kültür tarihi konseptinin bir temsilcisi olan Becker, kültürün oluşumunu ya da kültürün ortaya çıkışını anlamının öncelikli yolunun onun gelişim tarihi içerisinde incelemekten geçtiğini iddia eder ve aksi halde kültürün anlaşılamayacağını belirtir.²¹² Becker'in yaptığı şeyin sadece bir kültür tarihi araştırması olarak tanımlanmasının çok eksik kalacağını iddia eden Haridi, onun "metafizik içerikli bir tarih felsefesi" konsepti geliştirdiği görüşündedir. Zira yazılarında İslam'ı tarihi süreci içerisinde ele alan Becker'in Doğu'su bir "kültür ideolojisi fonksiyonu" taşır. Her ne kadar Haridi, Becker'in Avrupa modernizmini her şeyin üstünde tutan görüşle ters düşen bir yaklaşımdan beslendiğini iddia etse de Becker'in bazı yaklaşımları daha sonra tartışılacağı gibi oldukça Batı-merkezcidir ve yine Haridi'nin abartılı bir şekilde iddia ettiği kadar tamamen özgün değildir.²¹³

Çalışmalarından oldukça istifade etmiş olmasına rağmen Becker, Hartmann'ın sosyolojik yaklaşımlarına "antipati" ile yaklaşır. Bunun yerine Becker, Goldziher, Nöldeke ve Hurgronje'nin izinde "tarihsel-kritik" bir yöntem kullanır.²¹⁴

2.3.2. Martin Hartmann

Alman oryantalizmine şekil veren oryantalistlerden olan Hartmann üzerine giriş bölümünde bahsedildiği gibi biyografisiyle ilgili çok kapsamlı monografik bir çalışma henüz yapılmamıştır. Ayrıca kendisinin yaşamıyla ilgili aldığı notlar da çok fazla değildir. Böyle parlak bir yaşamı olan ve binlerce sayfa eser bırakan birinin kendi yaşamıyla ilgili bu kadar az şey bırakması oldukça ilginçtir.

²¹¹ Marchand, *German Orientalism...*, s. 362.

²¹² Becker, "Die Stellung der Frau im islamischen Orient", *Carl Heinrich Becker. Internationale Wissenschaft und Bildung. Ausgewählte Schriften*, Ed. Guido Müller, Böhlau Verlag, Köln 1997, s. 50. Weber, kültür konseptini antropolojik bir temelde ele alır. Ona göre kültür "sosyal gelişimin temel faktörü ve itici gücüdür." Yani kültür eylemlere yön ve norm verir. Weber'in kültür konseptini oluşturan üç temel boyut vardır. Birincisi; Kültür, amaca yön veren eylem motiflerini oluşturur. İkincisi; Kültür, toplumda var olan farklılıkları düzenler. Üçüncüsü; Kültür, "hayatı bir sisteme oturtan siyasi ve etik Kriterlerin bir araya gelmesidir. Söz konusu kriterler meşru düzenin/sistemin ya da kuralların toplumsal pratiğini stabilize ederler. Friedrich Jäger, "Der Kulturbegriff im Werk Max Webers und seine Bedeutung für eine moderne Kulturgeschichte", *Geschichte und Gesellschaft* (Demokratisierung und Parteinsysteme in Osteuropa), 18. Jahrgang, Heft 3, 1992, s. 372-373. Becker'in Weber ile beraber Hristiyanlık merkezli etik teoriye itirazları yükselten ve Almanya'da dinler tarihinin kültür bilimine entegre etmeyi deneyen Troeltsch ile ilişkisi onun oryantalizmine kültür tarihi, sosyoloji ve dinler tarihi merkezli bir anlayış kazandırmıştır. Ayrıca bkz. Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 260.

²¹³ Haridi, s. 10.

²¹⁴ Fück, s. 319. Ayrıca bkz. Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 57.

Hartmann'ın babası Johann Christoph Hartmann, bugün Güneybatı Polonya'da bulunan Breslau (günümüzde Wrocław) şehrinde Protestan bir vaiz olarak görev yapmıştır. Prusya tarafından işgal edilmiş olan Breslau şehrinin nüfusunun çoğunluğu Katoliklerden meydana gelirken Yahudi ve Protestanlar ise daha çok esnaf teşkilatını oluşturuyordu.²¹⁵ İlk eğitimini abisi ve babasından alan Hartmann, üniversite eğitimine başlayacağı zamana kadar Breslau'da kalmıştır. 1870/71 Fransız-Alman Savaşı'na dinadamı olarak katılan Hartmann, Leipzig'te başladığı teoloji eğitimini yarıda bırakmak zorunda kalmış ve 1871 de Leipzig'te üniversitede Doğu dilleri üzerine bir eğitim almıştır.²¹⁶ Hartmann, diğer ünlü oryantalistler Franz Delitzsch (1813-1890), Hartwig Derenbourg (1844-1908), Goldziher, Jacob Friedrich Rosen (1856-1935), Eduard Sachau gibi Leipzig'te Fleischer'in öğrencisi olmuştur. Doktorasını hocası Fleischer gibi filoloji alanında "Sami dilleri gramerinde kelime kökleri" üzerine yapmıştır.²¹⁷ Edebiyata oldukça yakından ilgi duyan ve dönemin edebiyat dergileri için yazılar kaleme alan Hartmann'ın Doğu'ya ilgisinin artmasında Lord Byron'un şiirlerinin çok etkisi vardır.²¹⁸ Bir yıl boyunca Fleischer'in yanında asistan olarak görev yapan Hartmann, doktora sonrası kısa bir süre Edirne'de ikamet etmiş ve daha sonra 1876'da İstanbul Alman Konsolosluğu'nda tercüman olarak işe başlamıştır.²¹⁹ Aynı görevi Beyrut'ta 1887'ye kadar icra etmiştir. Bu görev Hartmann'ın bir bilim insanı olarak diploması ve siyasette ilk tecrübesi olmuştur. Beyrut yılları onun Arap lehçeleri ve edebiyatı üzerine çalışmalarını derinleştirmesine imkân vermiştir.²²⁰

Beyrut tecrübeleri seyahat edenler için pratik "Arabischer Sprachführer für Reisende- Konversations-Wörterbuch (Seyahat edenler için Arapça Dil Rehberi-Pratik-Sözlük)" adlı Suriye'nin yerel dillerini içeren Almanca bir dil kitabı yazmıştır. Kramer, bu kitabın o dönem Alman seyyah ve tüccarların gündelik hayatta işlerini

²¹⁵ Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. XVII; Hanisch, *Islamkunde Islamwissenschaft*, s. 15; Kramer, 63-64.

²¹⁶ Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. XVIII. Hartmann'ın doktorası için bkz. *Die Pluriliteralbildung in den semitischen Sprachen: mit besonderer Berücksichtigung des Hebräischen, Chaldäischen und Neusyrischen Bildung durch Wiederholung des letzten Radicales am Schluss und des Ersten nach dem Zweiten*, Buchdruck des Waisenhauses, Halle an der Saale 1875.

²¹⁷ Hanisch, *Islamkunde Islamwissenschaft...*, s.16.

²¹⁸ Hanisch, *Islamkunde Islamwissenschaft...*, s. 16-17; Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. XVIII.

²¹⁹ Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. XVIII.

²²⁰ Marchand, *German orientalism...*, s. 356; Hanisch, *Islamkunde Islamwissenschaft...*, s. 17; Georg Kampffmeyer, "Martin Hartmann", *Die Welt des Islam*, Bd. 6, Heft 3/4, 1918, s. 68. Hartmann'ın kendi ifadesi ile Beyrut ve Suriye'nin diğer bölgelerinde kaldığı dönem 1876-1887 yıllarını kapsar. Martin Hartmann, "Zwei unedierte Silbermünzen des Mamlukensultans Salamisch", *Zeitschrift für Numismatik*, Bd. XVIII, Berlin 1892, s. 1.

kolaylaştıran günümüzde bile hâlâ “yol gösterici” bir çalışma olduğu görüşündedir.²²¹ 1887’de Dışişleri Bakanlığı’ndan ayrılarak Berlin’de SOS’de Arapça hocası olarak çalışmaya başlamıştır. Berlin’e geri dönmesindeki en önemli gerekçe Avrupa kütüphanelerinden ve akademik dünyadan uzak kalmak istememesinin yanısıra bir fabrikatör kızı olan Käthe Websky ile yaptığı nişanın da büyük bir rolü vardır. Hartmann, kız kardeşine yazdığı bir mektupta bu evliliği ekonomik nedenlerden dolayı istediğini yazar. Websky ile nişanlılığı uzun sürmemiştir.²²² Hartmann’ın hâkim olduğu birçok Doğu dili onu SOS’de ders vermek için aranan bir oryantalist yapmıştır. Hartmann, SOS’de çok yoğun bir çalışma dönemi geçirmiş ve haftada 14 saat Arapça dersi vermiştir.²²³ Arapça derslerinin yanısıra Hartmann, SOS’de Müslüman Asya halkları üzerine de antropoloji ve sosyo-kültürel konu başlıklı dersler vermiştir.²²⁴ SOS’de görev yaptığı 31 yıl süre içerisinde çalışanlar ve enstitünün müdürü Eduard Sachau ile birçok problem yaşayan Hartmann, bir yandan Arapça dersler verirken diğer taraftan da bilimsel çalışmalar yapmaktan geri durmamıştır. Kurumda yaşadığı sorunlar nedeniyle saha araştırmaları için yapmak istediği seyahatlerden birçoğu reddedilmiştir.²²⁵ Buna rağmen Hartmann, Doğu’ya yapacağı seyahatler için her fırsatı değerlendirmiş ve 1902 ve 1903 yıllarında Türkistan bölgesine gitmiştir. Bu seyahatlerde bölgenin valisi ona kişisel bir izin çıkararak onun sadece özgür dolaşımı için değil aynı zamanda topladığı bilimsel malzeme ve koleksiyonlar ile sınırlardan rahatça geçirebilmesine olanak sunmuştur. Seyahat ve deneyimleri ile sonraları Alman Dışişleri Bakanlığı’nın Türkistan bölgesi konusunda danıştığı bir uzman olmuştur.²²⁶ İslam dünyasını ve kültürünü bir bütün olarak kültürel farklılıkları içinde anlayabilmek amacıyla Rusça ve Çince de öğrenen Hartmann, İslam arkeolojisine yakın bir ilgi duymuştur.²²⁷ Yabancı bir dil öğrenmek ve filoloji ile meşgul olmak onun “temel

²²¹ Kramer, s. 64. Hartmann, doktora çalışmasından sonra kaleme aldığı bu kitaptan önce Leipzig’de Dr. Wilhelm Spitta-Bey’in yazdığı *Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Ägypten* çalışmasını henüz yayımlamadan önce gördüğünü belirtir. Fakat kendi yazdığı Arapça kitabı ile kıyaslandığında Spitta-Bey’in kitabının “oldukça bilimsel” olduğunu ve “uzmanlar” için yazıldığını düşünür. Buna rağmen Hartmann, bu eserin Mısır Arapçasının gündelik kullanımı için temel bir eser olduğunu iddia eder. Martin Hartmann, *Arabischer Sprachführer für Reisende: Konversations-Wörterbuch*, Bibliographisches Institut, Leipzig 1880, s. IX.

²²² Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. XVIII.

²²³ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 257.

²²⁴ Martin Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, Verlag von Otto Wiegand, Leipzig 1912, s. III.

²²⁵ Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*,s. XVI-XX.

²²⁶ Mark, s. 361. Söz konusu izin ile ilgili vali ile yazışmaları Özbekistan devlet arşivinde bulunmaktadır. Söz konusu seyahatlerde ona yardımcı olanlardan biri de Kaşgar’da bulunan Rus general N. Petrowskij’dir (1837-1908) Bkz. Hartmann’dan Ignaz Goldziher’e 27 Ekim 1902 tarihli mektup (Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. 187.)

²²⁷ Marchand, *German Orientalism...*,s. 357.

hedefi” olmaktan ziyade sadece bir “araçtır”. Hartmann’ın asıl derdi “Doğu’nun sosyal yaşamı ve yaşayan Doğu’yu keşfetmektir.”²²⁸ Bir coğrafyacı olmamasına rağmen Hartmann, 1879’da başlayarak ünlü Alman coğrafyacı ve askeri haritacı Heinrich Kiepert (1818-1899) ile Kuzey Suriye’ye birçok keşif seferleri yaparak bu bölge ile ilgili birçok topografik çalışmalar yapmıştır. Hartmann’ın terekesinde bu çizimleri görmek mümkündür.²²⁹ Osmanlı topraklarında yaptığı seyahatler Hartmann’ın Osmanlı hakkında derin bir deneyim kazanmasına ciddi bir katkı sağlamıştır. Doğu’ya ve özellikle Araplara kültürel ve tarihsel açıdan duyduğu büyük ilgi onun bilimsel çalışmalarını beslemiştir.

İslam’ın problemlerini tartışan Hartmann, kendi dini eğitimi ile de yüzleşmiştir. Her ne kadar kendini agnostik olarak nitelemese de 53 yaşında kiliseden ayrılmıştır.²³⁰ Hartmann’ın sıkı bir sosyalist olduğunu iddia eden Haarmann, onun yaşadığı dönemde Avrupa ve İslam dünyasındaki gelişmelere kendi penceresinden, “keskin önyargılı ve aceleci”, o dönem bilim dünyasının çok alışık olmadığı bir şekilde yaklaştığını iddia eder. Bu yönü onun yazılarına ve ilişkilerine de yansıyan Hartmann, 1918’de ölmüştür.²³¹

2.3.2.1. Hartmann’da Oryantalizmin Boyutu

Ünlü oryantalist Goldziher’in yakın bir arkadaşı olan Hartmann, Becker’e göre “Fleischer okulunun çok iyi düzenlenmiş ve iyi bakılmış Fransız bahçesinde vahşi bir ottur.” Daha sonra Goldziher gibi İslam’ın “canlı” olduğuna inanan Hartmann, Fleischer ekolünden modern İslam bilimlerine yönelmiştir.²³² Yazılı ve sözlü kaynaklara ulaşmak Hartmann’ın belki de en hassas olduğu konulardan birisi olmuştur. Türkistan bölgesinde yaptığı çalışmaların benzerlerini Suriye’de de yapan Hartmann, kurduğu dostluklar ve yerel halk ile ilişkileri sayesinde Arap dili ve kültürü konusunda birçok çalışma yapmıştır. Hartmann’ın korkusu “ülke içerisinde dağılmış bir şekilde bulunan basılı ve henüz basılmamış eserlerin bir daha geri getirilemeyecek şekilde kaybolup gitmesidir.”²³³

²²⁸ Kampffmeyer, “Martin Hartmann”, s. 69.

²²⁹ Hanisch, *Islamkunde Islamwissenschaft...*, s. 17. Ayrıca Bkz. Hartmann ile Heinrich Kiepert mektuplaşmaları, DMG Yi 116 I K, Nachlaß Martin Hartmann

²³⁰ Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. XX.

²³¹ Haarmann, “Die islamische Moderne...”, s. 61.

²³² C.H. Becker, “Martin Hartmann”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1920), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 481.

²³³ Martin Hartmann, “Die Arabistik-Reformvorschläge”, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 1. Jahrgang, Heft 11, 1898, s. 341. Hartmann’ın arkadaşı seyyah Hermann Burchardt’tan Amerikalı misyonerlerin Kürtçeye çevirdiği İncil ve ayrıca Farsça ve Kürtçenin lehçeleri ile ilgili kitaplar istemesi

Becker'e göre Hartmann, Almanya'da kendi döneminde devlet, siyasi gelişmeler ve modern Doğu'nun kültürel durumu hakkında yazabilen ilk oryantalisttir. Hartmann, izlenim ve deneyimlerini bilimsel bir alana oturtmayı hedeflemiştir. Becker, onun "bilimselliği şiar edinmiş ve yeniliklere açık bir bilim insanı" olduğu kanaatinde. ²³⁴ Bu yönüyle Alman oryantalizmine "modern İslam dünyasının" kapılarını açan ilk oryantalist olmuştur. Onun oryantalizm tasavvuru metinlere can vererek Batı ile modern İslam dünyasında bir köprü inşa etmektedir. ²³⁵ Bu yaklaşımını oryantalizmin hayatın içerisinde daha fazla görünür olması gerektiği şeklinde formüle eder. Ona göre hayata dokunan bir oryantalizm kalın bilimsel kitapların içerdiği bilgilerden çok daha fazla şey ifade eder. ²³⁶ Oryantalizm onun nezdinde gündelik hayatta somut karşılığı olan bir şeydir. "Ders hayat için fayda getiren bir şeye dönüştürülmeli" diyerek aslında bilim anlayışının kodlarını verir. Onu siyaset ile iç içe yapan şey bu düşüncede gizlidir. "*İslam dünyası ile ilgili çalışmalar her şeyden önce geniş bir alana yayılmalı... İslam bilimleri hayat ile sürekli ve güçlü bir ilişki içerisinde olmalı. Hayatın anlamı bizim için Doğu'daki ekonomik ve siyasi çıkarlarımızın beslenmesidir.*" ²³⁷ İslam'ı monolitik bir kavram olarak değerlendirmeyen Hartmann, onun farklı toplumlarında pratikte ve teoride farklı şekilde algılandığını ve bu yüzden bir genellemenin mümkün olmadığını iddia eder. Ona göre bu durumun siyasi olarak tezahürü ise Müslümanlar arasında farklı siyasi yaklaşımların ortaya çıkmasıdır. Genellemenin yaratacağı yanlış değerlendirme ve hatalardan kaçınmanın yolu ona göre İslam dünyasını parçadan bütüne doğru ele almak ve bölgesel çalışmalara ağırlık vermektir. ²³⁸ "Bir ülkeye hâkim olmanın, öncelikli yolu onu iyice tanımaktan geçtiğini" belirten Hartmann, gelişmemiş bir topluma üstenci bir rol ile yaklaşılmaması gerektiğine inanır. ²³⁹ Bir başka yazısında bunu şöyle tasvir eder. "*(Bir bölgeye) sahip olmak isteyen, bilgiye hükmetmelidir. Bir coğrafyaya egemen olmanın*

onun kaynak toplama konusundaki hassasiyetine en bariz örneklerden birisidir. Hartmann'dan Hermann Burchardt'a 13 Eylül 1903 tarihli mektup, DMG Yi 116 I B (352, 1), Nachlaß Martin Hartmann

²³⁴ Becker, "Martin Hartmann", s. 485-486.

²³⁵ Haarman, "Die islamische Moderne...", s. 59.

²³⁶ Hartmann'dan Johannes Awetaranian'a (Mehmed Şükri) 29 Haziran 1902 tarihli mektup, DMG Yi 116 I A (108, 2), Nachlaß Martin Hartmann Ayrıca bkz. Martin Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1913, s. XV.

²³⁷ Martin Hartmann, "Neue Bahnen der Orientalistik", *Jahrbuch der Münchener orientalischen Gesellschaft*, Verlag von Hermann Paetel, Berlin 1902/1903, s. 27-30.

²³⁸ Martin Hartmann, "China und der Islam", *Der islamische Orient: Berichte und Forschungen*, Bd. I, Wolf Peiser Verlag, Leipzig 1905, s.66-68; Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XXIX.

²³⁹ Hartmann, "Strassen durch Asien", s. 100; Hartmann, *Der Islam: Geschichte Glaube und Recht*, Haupt Verlag, Leipzig 1909, s. V.

en sağlam ve güvenli prensibi oranın bilinmesidir. Bir avuç dolusu Britanyalı Hindistan'a sahiptir. Zira onlar milyonluk ülkeyi en ince ayırtısına kadar yakından biliyorlar.”²⁴⁰ Napolyon'un 1798 Mısır işgali Hartmann'a göre Fransız oryantalistler için Kuzey Afrika çalışmalarının yolunu açmıştır. 1830'da Cezayir'in işgali ile birlikte söz konusu çalışmaların ciddi bir ivme kazanması siyaset ile oryantalizmin kesişmesi anlamını taşır.²⁴¹ Bu pratikler Hartmann'ın Arabiyata daha genelde oryantalizme yaklaşımını şekillendirmiştir. Onun oryantalistlerden beklentisi onların sahada olmalarıdır.

2.3.2.2. Hartmann'ın Oryantalizm Teorisi

Daha önce bahsedildiği gibi oryantalizme sosyoloji ile yön vermeyi deneyen Hartmann'ın çalışmalarında teorik olarak pozitivistin kurucusu August Comte'un (1798-1857) izlerini görmek mümkündür. Hanisch, Hartmann'ın övgüyle bahsettiği Comte'un “materyalist tarih yazımına” dayanan modeline artan bir eğilim gösterdiğini iddia eder ve onun “açık olarak evrimsel bir perspektif” temsil ettiğini savunur.²⁴² Hartmann'ın İslam bilimleri çalışmaları temel olarak “sosyoloji ve sosyografinin (ampirik sosyoloji)” etkisi altındadır. Bu paradigmanın izleri çalışmalarında açıkça gözlemlenebilir. Buna rağmen Hartmann, sosyolojinin ampirik sosyoloji aracılığı ile gözlem, deneyim, ve anket gibi araştırma metotları sonucunda elde edilen olgularının değiştirilemediği sokolastisizmin bir modeli olarak temsilini reddeder. Kramer, Hartmann'ın kendi yoğun iç mücadelesinden kaynaklanan “devlet ve toplum tezlerinde yol gösterici bir vizyona” sahip olduğu kanısındadır. Ona göre bu konsepti kuran temel paradigma sosyolojidir.²⁴³ Hartmann'a göre bir toplumu tanımanın ve ona nüfuz edebilmenin üç unsuru vardır. Bunlar; “tarih, inanç ve hukuktur.” Tarih ve inanç kendi başlarına yeterli değildir. Her ikisini de kapsayan hukuk bir toplumun köklerine nüfuz edebilmenin temel dayanağıdır. Bu yaklaşım aynı zamanda Hartmann'ın metodolojisini de şekillendirmiştir.²⁴⁴

²⁴⁰ Martin Hartmann, “Islam in Westafrika”, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 3. Jahrgang, Heft, 5, 1900, s. 164.

²⁴¹ Martin Hartmann, “Aus dem Volkstum der Berber”, *Zeitschrift für Volkskunde*, 6 Jahrgang, 1896, s. 265.

²⁴² Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. XXIV.

²⁴³ Kramer, s. 68-69. Ayrıca bkz. Baber Johansen, “Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany” *Middle Eastern Studies: International Perspectives of the Art*, Ed. Tarek Y. Ismael, Praeger, New York 1990, s. 88.

²⁴⁴ Hartmann, *Der Islam: Geschichte Glaube und Recht*, s. V.

Fransız oryantalistlerden metodolojik olarak oldukça etkilenen Hartmann, 1902’de “Collège de France (Fransa Koleji)” enstitüsüne bağlı olarak kurulan İslam sosyolojisi kürsüsünü model almıştır.²⁴⁵ Dönemin akademide hâkim olan filolojik yaklaşımlarına karşı Hartmann, modern İslam’a ağırlık vererek “Deutsche Gesellschaft für Islamkunde (İslam Bilimleri Araştırmaları Derneği)” DGI’yi kurmuştur.²⁴⁶ Ona ruh veren gelişme ise 1905’te Fransa İslam bilimlerini oldukça etkileyecek olan modern İslam bilimlerini merkeze alan bir dergi de çıkaran “Mission Scientifique du Maroc (Fas Bilim Misyonu)” enstitüsünün kurulması olmuştur.²⁴⁷ Hartmann, İslam’ı ve ona yüklenen anlamı Tanca’dan Türkistan’a kadar uzanan İslam coğrafyasında ana metinleri de inceleyerek anlamak istemiştir. Bunu yaparken de hiçbir zaman sosyo-kültürel yaklaşımlarından vazgeçmemiş ve dil ile sosyo-kültürel çalışmaların birlikteliğine ısrarla vurgu yapmıştır.²⁴⁸ Bu yönüyle çok dilli bir oryantalist ve asıl mesleği bir filolog olan Hartmann, İslam sosyolojisi alanının Almanya’daki kurucusu olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda bir tarihçi de olan Hartmann’ın tarihe yaklaşımı dönemin tarihçilerinden oldukça farklıdır. Hartmann, o dönem İzmir başkonsolosluğu görevini yürüten aynı zamanda oryantalist olan arkadaşı Johannes Heinrich Mordtmann’a (1852-1932) yazdığı bir mektupta “...benim tarihten anladığım şeyin bizim büyük tarihçilerin anladığı şeyden çok farklı olduğunu göreceksin” ifadelerini kullanarak tarihi nasıl ele aldığını ortaya koymuştur. Metinleri ele alışı, kültür ve sosyolojiyi öne çıkarması onun dönemin hakim tarih anlayışına itirazlarının açık bir kanıtıdır.²⁴⁹ Becker, onun yaklaşımlarını şu şeklide tasvir eder.

Genç bir adam olarak onun “İslamischer Orient” eserini elime ilk aldığım zaman geride bıraktığı büyük etkiyi hiçbir zaman unutmuyacağım. Üniversitede bunlarla ilgili hiçbir şey duymamıştım. Modern İslam okul mantığına göre donmuştu ve bilimsel olarak ilgi çekmiyordu. Bunun üzerine bir de filologların sosyolojik ve modern yaklaşımlara karşı duruşları vardı. Bilim insanları politik olarak bölgesel problemlere ilgisizlerdi...²⁵⁰

Becker, Hartmann’ın İslam tarihi araştırmalarını kendi devlet ve toplum görüşlerini teyit ettirecek bir metodolojiyle gerçekleştirdiği iddia eder ve onun objektifliğini

²⁴⁵ Haarman, “Die islamische Moderne...”, s. 62.

²⁴⁶ Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 72-73; Haridi, s. 70; Kampffmeyer, “Martin Hartmann”, s. 67.

²⁴⁷ Haarman, “Die islamische Moderne...”, s. 59.

²⁴⁸ Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. XX; Ulrich Haarmann, “Orient in Berlin: Asien und Afrika in Kultur, Politik und Gelehrsamkeit gestern heute und morgen”, *Programmatic Texts ZMO*, No 5 2013, s.1.

²⁴⁹ Hartmann’dan Johannes Heinrich Mordtmann’a 24 Kasım 1908 tarihli mektup DMG Yi 116 I M (231,1) Nachlaß Martin Hartmann. Hartmann, kendisini bir tarihçi ve sosyolog olarak tanımlar Hartmann’dan Wladimir Minorski’ye 30 Ekim 1910 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (173,1) Nachlaß Martin Hartmann

²⁵⁰ Becker, “Martin Hartmann”, s. 484.

sorgulayarak “sübjektif değerlendirmelerini modern radikalizm terminolojisiyle” yaptığı suçlamasında bulunur. Bu iddiayı sarıh bir şekilde reddeden Hartmann’a göre “...terminoloji bilimseldir. Radikalizmin terminolojisi yoktur. Zira radikalizm bilimsel bir alan değildir ve belirli bir gruba partiye de ait değildir. Tarihsel çalışmalarında karşısına çıkan fenomenleri bir gelenekten yoksun olan sübjektif yaklaşımlardan kurtarmayı...” amaçladığını belirten Hartmann, sübjektif yaklaşımı ancak bir geleneğe bağlı kalırsa kabul eder.²⁵¹

İlk dönem yazılarında klasik Alman oryantalizmi çerçevesinde Berberi halk masallarından, Arap basını ve Arabiyat çalışmalarına kadar farklı konulara eğilen Hartmann, zaman içerisinde İslam dünyası ve Osmanlı Devleti ile ilgili çalışmalara ağırlık vermiştir. Hartmann, genel olarak Osmanlı edebiyatından kültür ve sanatına kadar uzanan tarih, edebiyat, kültür, din vb. konularda kitap, not, rapor ve çizim ve mektuplardan oluşan çok önemli eserler bırakmıştır.²⁵² Hartmann’ın söz konusu konularda kaleme aldığı yazılar tematik olarak üç bölümde tasnif edilebilir. Birincisi; İslam kültür ve tarihi yazılarıdır. Bu yazılarda modern İslam dünyası önemli bir yer tutar. İkincisi; siyasi konularda kaleme aldığı yazılardır. Bunlar kendi içerisinde Osmanlı (Jön Türk, Abdülhamid, Osmanlı toplumu, Alman İslam politikası yazıları), Arap dünyası ve İslam dünyası olarak üç alt başlıkta incelenebilir. Son olarak da modern Osmanlı edebiyatı ve Arap dili edebiyatı üzerine yazılarıdır.

Hartmann’ın modern İslam bilim anlayışında en dikkat çekici üslup kültür tarih edebiyat ve siyaseti neredeyse eşit oranda değerlendirdiği yazılarıdır. Der Islam 1907²⁵³ ve Der Islam 1908²⁵⁴ gibi çalışmalarda İslam dünyasında vuku bulan siyasi ve kültürel gelişmeleri, sosyal yaşam ile ilgili izlenimlerini kademe kademe ve bölgesel olarak aktarır. Hartmann’ın bilimsel çalışmaların yanısıra köşe yazıları konseptinde yaptığı bilimsellikten uzak çalışmaları da oldukça fazladır. Hartmann’ın Beyrut’ta Alman Konsolosluğu’nda görev yaptığı süreç içerisinde eşraf ve entelektüeller ile

²⁵¹ Martin Hartmann, *Islam Mission und Politik*, Verlag von Otto Wiegand m. b. Leipzig 1912, s. V-VII.

²⁵² Hartmann’ın seyahat notları özellikle 1879 ile 1887 yılları arasında Suriye’ye ve sonrasında Mısır, İspanya, Moskova, Türkiye ve altı ay boyunca araştırma yaptığı Türkistan yolculuklarından oluşuyor. Bkz. Hanisch, “Bericht über den Nachlass Martin Hartmanns (1851 - 1918)”, s. 113-114; Georg Kampffmeyer, “Martin Hartmann”, s. 68.

²⁵³ Martin Hartmann, “Der Islam 1907”, *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Jahrgang XI Zweite Abteilung: Westasiatische Studien, Berlin 1908, ss. 207-233.

²⁵⁴ Martin Hartmann, “Der Islam 1908”, *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Jahrgang XII, Zweite Abteilung: Westasiatische Studien, Berlin 1909, ss. 33-83.

kurduğu yakın ilişkiler onun temel kaynaklara erişimini kolaylaştırarak oryantalist bilgi üretimini arttırmıştır. Bu durum Hartmann'ı Alman Dışişleri için oldukça anlamlı kılmıştır. I. Dünya Savaşı coşkusunun hem bilim insanlarını hem de kamuoyunu sarıp sarmalaması Osmanlı Alman ittifakı Osmanlı toplum ve siyaseti ve genel olarak İslam ile ilgili yazıların oldukça ilgi görmesine neden olmuştur. Bu ilgi Becker ve Hartmann'ı yazmaya iten en önemli nedenlerden birisidir. Günümüz akademik yazımından oldukça farklı olarak Hartmann'ın metinleri oldukça yoğun ve düzensizdir.

Hartmann'ın çalışmalarında dikkat çeken en önemli ayrıntı onun çalışmalarını merkeze aldığı yer ve kültür ile ilgili çok geniş malzeme toplamasıdır. Örneğin Pamir Dağları'nda yaptığı bir araştırmada Goldziher'e "ülkenin diline ve kültürüne iyice alışmadan" dönmeyeceğini yazmıştır.²⁵⁵ Bunu yaparken Doğu'da bulunduğu dönemlerde özellikle Suriye ve İstanbul'da edindiği kişisel dostlukları onun materyal toplamasında oldukça etkili olmuşlardır. Örneğin Yusuf Akçura (1876-1935) Osmanlı Devleti'ndeki siyasi ve toplumsal gelişmeleri yakından takip eden Hartmann'a Mehmet Emin (Yurdakul) (1869-1944) ile beraber çıkardıkları "Türk Yurdu" dergisini düzenli bir şekilde göndermiştir.

2.4. Kurumlar

Sömürgeciliğin gelişiminin ardından oryantalizmin araçsallaştırılmasının gerekliliği Almanya da anlaşılmıştır. Devletin teşviklerinin de somut bir sonucu olarak enstitüler, dergiler ve derneklerin kurularak kurumsallaşması oldukça hız kazanmıştır. Sömürgecilik ile oryantalizm arasındaki bağ oryantalizmin yanısıra antropolojiden, etnolojiye, doğa bilimlerinden botaniğe farklı alanları da kapsayan geniş bir ağ dönüşmüştür. Sömürgeciliğin yaygınlaşmasında bir aracı rolü oynayan bu ağ beraberinde bir sömürge bilimi kavramı da meydana getirmiştir. Avrupa sömürge düşüncesinin daha sonra pratiğinin "meşrulaştırılmasında" ve "popülerleşmesinde" enstitü, dernek, dergi üniversite ve bilim insanlarının bir aktör olarak kurduğu bu ağ çok ciddi bir rol oynamıştır.²⁵⁶

²⁵⁵ Hartmann'dan Ignaz Goldziher'e 21 Ağustos 1902 tarihli mektup (Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. 187.)

²⁵⁶ Ruppenthal, *Kolonialismus als Wissenschaft und Technik...*, s. 9.

2.4.1. Sömürgeciliğin Hizmetinde Bilim Pratiği: Hartmann ve Seminar für Orientalische Sprachen SOS (Doğu Dilleri Enstitüsü)

Doğu dillerinin diplomasideki gerekliliğine ve kaçınılmazlığının farkına varan Prusya Dışişleri bunu sistematik bir konsepte sokma endişesine girmiştir. Bunun üzerine Prusya'nın 1791'de kurulan İstanbul'daki ilk büyükelçisi Hans Karl Albert von Königsberg (1799-1876) 1841'de bir siyasi değişikliğe giderek konsolosluklarda görev alacak kişilerin görev alacakları yerdeki dilleri bilmesi gerekliliği çağrısı yapmıştır. Bunun ardından o dönem için bu dilleri bilen yerel Hristiyanlar görevlendirilmeye başlanmıştır.²⁵⁷ Bu bağlamda Prusyalı bir teolog ve Fleischer'in DMG üyesi öğrencisi olan oryantalist Johann Gottfried Wetzstein (1815-1905) Alman geleneğinde oryantalizmin siyaset ile ilişkisinin kurulabileceği ilk şahsiyetlerden birisidir. Henüz Alman sömürgelerinin olmadığı ve Doğu ile siyasi ilişkilerinin çok zayıf olduğu bir dönemde 1842'de kurulan Şam Konsolosluğu'na 1849'da atanan Wetzstein, Alman diploması tarihinde Suriye coğrafyası ve etnolojisi üzerine önemli çalışmalar yapan bir oryantalist-diplomat olarak önemli bir yer edinmiştir. 1862'de Suriye dönüşünde Berlin'de Friedrich Wilhelm Üniversitesi'nde Filistinlilerin gelenekleri üzerine dersler veren Wetzstein, orada edindiği tecrübeleri öğrencileri ile paylaşmıştır.²⁵⁸ Görüldüğü gibi Prusya'nın Avrupalı emperyalist rakiplerine nazaran geç kalmış sömürge kazanımları beraberinde orada çalışabilecek dil bilen uzmanlara ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur. Sömürgelerde toplumsal ve hukuksal alanlarda bazı sorunlar yaşanmıştır. Buna en çarpıcı örnek Afrika hukuku pratiğinde memurların yaşadıkları sorunlardır. Yukarıda görüldüğü gibi ilk dönemlerde çok da sistematik olmayan bir şekilde oryantalistlerin siyasette rol almaları gerekliliği düşüncesi oldukça güçlenmiştir. Bunun üzerine bu ihtiyaca cevap verebilmek amacı ile Parlamento (Reichstag) ile yapılan müzakereler sonucu 1887'de Berlin'de "Doğu Dilleri Enstitüsü (Seminar für Orientalische Sprachen)" SOS kurulmuştur. Enstitünün kurulmasında asıl rolü oynayan kişi 19. yüzyılın sonlarında Prusya eğitim politikasında önemli rol oynayan Friedrich Althof (1839-1908) olmuş daha sonra yönetimi oryantalist Eduard Sachau almıştır. Her ne kadar enstitü Berlin Üniversitesi'nin bir parçası olarak görünse de, gerçekte devlet tarafından finanse edilen ve kendi başına mekân olarak ayrı bir

²⁵⁷ Wokoeck, *German Orientalism...*, s. 90.

²⁵⁸ Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 29; Wokoeck, *German Orientalism*, s. 90; Ingeborg Huhn, *Johann Gottfried Wetzstein Orientalist und preußischer Konsul im osmanischen Syrien (1849–1861)*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 2016, s. 11. Wetzstein'in Berlin şehir kütüphanesinde bulunan terekesi oldukça zengin materyal sunmaktadır. Bkz. Huhn, s. 1416.

yüksekokul modelinde dizayn edilmiştir.²⁵⁹ Böyle bir enstitünün Almanca konuşulan dünyada ilki Avusturya’da kurulmuştur. İmparatoriçe Marie Theresa 1754’te Viyana’da kurduğu bu enstitü Viyana Üniversitesi’ne bağlı olarak “Avusturya’nın Doğu’da politik ve ekonomik çıkarlarını koruyacak” diplomatlar yetiştirmeyi amaç edinmiştir. Öğretim elemanları Doğu dillerini bilen oryantalistler arasından seçilen bu okula kabul edilen öğrencilerin temel olarak yaşlarının çok genç olması gerekmektedir. Eğitimin ana merkezinde Türkçe’nin yanısıra Arapça ve Farsça yer almıştır.²⁶⁰ Avusturya’da kurulan bu enstitünün bir diğer önemli hedefi de Avusturya’nın Balkanlar’da Osmanlı Devleti ile girdiği mücadelede Türk dili ve kültürünü bilen elemanları yetiştirmektir.²⁶¹ SOS, ayrıca Londra’da “School of Oriental and African Studies (Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu SOAS)” ve Paris’te bulunan “École des langues orientales vivantes (Yaşayan Doğu Dilleri Enstitüsü)” adlı kuruluşları da model almıştır. Bu okullar daha çok dilin pratik kullanımları üzerine yoğunlaşmışlardır.²⁶² SOS’nin öncelikli amacı Alman üniversitelerinde yapıldığı gibi ölü Doğu dilleri üzerine yoğunlaşan bir metodoloji ile filolog yetiştirmekten ziyade sömürgelerde konuşulan yerel dillerin gündelik yaşamda pratik kullanımlarını öğretmektir.²⁶³ Böylece Almanya’nın güneşte bir yer aradığı dönemde bu dillere hâkim memur ihtiyacını karşılanmış olacaktır. SOS ile teoloji ve filolojinin gölgesinden kurtulmaya başlayan Alman oryantlizmi, Alman sömürgelerinde ve İslam dünyasında siyasetin hizmetinde pratize edebileceği bir alan bulmuştur.²⁶⁴ Enstitü açılmadan bir yıl önce bakanlık müsteşarı Herbert von Bismarck (1849-1904) böyle bir ihtiyacın gerekliliğini II. Wilhelm’e şöyle arz etmiştir. “*Asya ve Afrika ile olan ilişkilerimizin*

²⁵⁹ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 40, 228-230. Eduard Sachau, Alman dilinde yayımlanan ilk İslam Hukuku ders kitabını yazmakla da ünlü bir oryantalisttir. Detaylı bilgi için Bkz. Johansen, “Şarkiyat Araştırmalarının Siyaset, Paradigma ve Gelişimi”, s. 229.

²⁶⁰ Heinrich Pfusterschmid-Hardtenstein, *Kleine Geschichte der Diplomatischen Akademie Wien Ausbildung im Bereich der internationalen Beziehungen seit 1754*, Diplomatische Akademie Wien Wien 2008, s. 11-13.

²⁶¹ Ruppenthal, *Kolonialismus als Wissenschaft und Technik...*, s. 38; Peter Heine, “Die Islamwissenschaft als Geisteswissenschaft”, *Warum die Geisteswissenschaften Zukunft haben*, Ed. Jörg-Dieter Gauger, Günther Rüther, Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 2007, s. 221-223.

²⁶² Heine, “Die Islamwissenschaft als Geisteswissenschaft”, s. 221-223.

²⁶³ Kramer, s. 66; Ludmila Hanisch, “Arabistik, Semistik und Islamwissenschaft”, *Kulturwissenschaften und Nationalsozialismus*, Ed. Jürgen Elvert, Jürgen Nielsen-Sikora, Steiner Verlag, Stuttgart 2008, s. 504. Alman oryantlizm geleneği günlük konuşma diline değil daha çok kitabi dil eğitimine ağırlık vermiştir. Becker, “Eugen Prym”, s. 458.

²⁶⁴ Peter Heine, “Die Islamwissenschaft als Geisteswissenschaft” s. 221-223. Hartmann, Almanya’da ünlü Arap dili uzmanlarının üniversitelerde yeteri kadar öğrenci bulamadıklarını belirtmiştir. Ona göre Arapçaya ilgi duyanların ise kendi alanlarında onu bir “dekorasyon” olarak gören bazı Katolik teologlar ve Yahudi okullarından öğrencilerdir. İlginin az olmasının en büyük nedenlerinden birisi mezun olduğunda iş bulma olanaklarının kısıtlı olmasıdır. Sömürgecilik oryantalistlere daha fazla olanaklar sunacaktır. Hartmann, “Die Arabistik-Reformvorschläge”, s. 332-333.

bir sonucu olarak tercüme görevinde ve diğer benzer meslek gruplarına olan ihtiyacın karşılanması için Paris ve Viyana'daki dil okullarının benzeri bir kurumun ivedilikle açılması gerekliliği ortaya çıkmıştır.²⁶⁵ Sachau, enstitünün geleceğin dışişlerinde ve başka mesleklerde çalışacak tercümanlara Arapça, Farsça, Türkçe, Çince, Japonca, Hintçe Svahili dili eğitim vermeyi amaçladığını vurgulanmıştır. Dil kursları verilmesi “Asya ve Afrika ile kurulan ilişkilerde artan bir ihtiyaca cevap verilmesi” gerekliliği ile gerekçelendirilmiştir. Dil kursları ayrıca kültür, din ve coğrafya dersleri ile desteklenmiştir.²⁶⁶ Enstitünün kuruluşuyla okutulan bu derslere ek olarak Alman sömürgelerinin sayısı arttıkça enstitü müfredatına yeni Afrika dilleri de eklenmiş ve Osmanlıca ile Çince dersleri oldukça yakın ilgi görmüştür. İlk beş yıl boyunca, öğrencilerin yarısı bu dillerin kurslarına katılmışlardır. Bunda kuşkusuz Almanya'nın siyaseten yönüne buralara çevirmesinin rolü yadsınamaz. Kursiyer için öğreneceği dil saygın bir iş olanağı anlamını taşımıştır.²⁶⁷ Afrika dillerinin eğitim müfredatına eklenmesinde “Deutsche Gesellschaft für Kolonisation” derneğinin başkanı sömürgeci, ırkçı bir Afrika araştırmacısı olan Carl Peters'in (1856-1918) girişimleri çok etkili olmuştur. İlerleyen 10 yıl içerisinde Fransızca, Rusça ve İngilizce dersleri de müfredatta yer almaya başlamıştır.²⁶⁸ Dil derslerinin yanısıra SOS'de “sömürge hukuku, sömürge edilen ülkenin tarih ve ekonomi etnografyası” gibi dersler verilmiştir. Bu yapıyla bilim-siyaset ilişkisinde SOS, uygulamalı oryantalizmin inşasında bir temel taşı olmuştur.²⁶⁹ SOS'nin kuruluşunda halkın büyük teveccühü olduğunu iddia eden Hartmann'ın sıklıkla vurguladığı gibi SOS'yi hiçbir şekilde siyasetten farklı bir yere koymamış ve Alman dış politikasının bir aygıtı olarak görmüştür.

*İslam kültürü Afrika ve Asya'da çok büyük bir etki alanına sahiptir ve Almanya diğer Avrupa devletleri ile olan rekabetinde kendi payına düşen kültürel ve maddi kazançlarını her iki kitada güven altında tutabilmek için hiçbir çabadan kaçınmayacaktır.*²⁷⁰

²⁶⁵ Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 40.

²⁶⁶ Eduard Sachau, *Denkschrift über das Seminar für orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelm Universität zu Berlin von 1887 bis 1912*, Reichsdruckerei Berlin 1912, Beilage 4, s. 49.

²⁶⁷ Herzog, s. 24.

²⁶⁸ Machand, *German Orientalism...*, s. 351.

²⁶⁹ Jakob Vogel, “Public-private partnership: Das koloniale Wissen und seine Ressourcen im langen 19. Jahrhundert”, *Von Käfern und Menschen. Kolonialismus und Wissen in der Moderne*, Ed. Rebekka Habermas, Alexandra Przyrembel, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, s. 277.

²⁷⁰ Martin Hartmann, (kitap tanıtım), “Die Deutsche Auslandshochschule: Eine Anregung zur Reform der diplomatischen und konsularischen Vorbildung”, Heinrich Pohl, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft 3/4, 31 Dezember 1913, s. 241.

Hartmann, bir devlete siyasi ve kültürel nüfuz etmede elçilik ve çalışanlarının oldukça önemli bir role sahip olduklarını düşünür. Bu yüzden SOS'nin işlevinden bahsederken onun devlet tarafından Doğu politikası çerçevesinde "ikinci derece öneme sahip" bir kuruluş olarak ele alınmasını gerektiğini ifade eder. Hartmann, SOS bünyesinde bir devletin dili ve kültürü üzerine eğitim verilirken o devletin bir "monokültür" olmadığını bilmesi gerektiği konusunda ciddi eleştiriler getirir. Osmanlı Devleti örneğini vererek,

*...böyle olmaz. Her kim Osmanlı Devleti'nde ciddi olarak Alman çıkarlarını düşünüyorsa, onun sadece Türkçe öğrenmesi yetmez, en azından Osmanlı Devleti'nin Asya'daki topraklarında konuşulan iki dili de yani Arapça ve Kürtçeyi de öğrenmesi gerekiyor.*²⁷¹

Osmanlı gibi çok dilli, çok din ve kültürlü devletlerin farklı açılardan incelenmesi gerektiğine inanan Hartmann, SOS'de verilen coğrafya derslerinin beşeri coğrafya üzerine yoğunlaşarak antropolojik çalışmalara ağırlık vermesi gerektiğini ortaya koyar.

Hartmann, SOS benzeri bir enstitünün kuruluşu için tercüman olarak Beyrut'ta bulunduğu 1883'te uğraş vermiş ama başarılı olamamıştır. Ona göre emperyalist devletlerin rekabet alanına dönüşen Doğu'daki mücadeleyi kazanacak olan güç sadece Doğu'nun dilleri ile değil, aynı zamanda tarih, kültür ve geleneği ile meşgul olan bir akıl olacaktır.²⁷² Bu nedenle uzun yıllar çalıştığı SOS'in kuruluşundaki temel düşünceye sıkı sıkıya bağlı olan Hartmann, bu kurumun modern İslam dünyasındaki gelişmeleri çok yakından takip eden oryantalistler yetiştireceğine inanmıştır.²⁷³ Bu yönü ile düşünüldüğünde SOS, oryantalistleri kendine çeken ve oryantalist yetiştiren bir ağa dönüşmüştür. Bu kurum aracılığı ile ruh kazanan bilimin uygulanabilirliği düşüncesi bir transfer halinde dolaşım ile Doğu bilgisine sömürgelerde uygun bir beden bulmuştur.

²⁷¹ Hartmann, "China und der Islam", *Der islamische Orient II-III: Berichte und Forschungen*, Wolf Peiser Verlag, Berlin 1900, s.66-68. Hartmann, SOS'de "Müslüman Halkların Kültür Tarihi" adlı bir ders vermiştir. Hartmann'dan Ignaz Goldziher'e 29 Nisan 1910 tarihli mektup (Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. 353.) Yazılarında sıklıkla konsolosluk çalışanlarının bölgenin dillerine hâkim memurlardan seçilmesi gerektiğini vurgulayan Hartmann, bilgi üreten kurumlar olarak üniversitelerin bu ilişkideki rolüne işaret etmiştir. *Bizim Berlin'de 1870'ten bu yana bir Rönesans'ı yaşayan ve pratik önemi her yıl artan bu önemli dilin (Arapça) temel olarak öğretildiği bu yüksekokul ne için var?* Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XV.

²⁷² Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 40.

²⁷³ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XXVIII- XXIV.

2.4.2. Oryantalistlerin Sahaya İnmeleri: Oryantalizm-Arkeoloji-İmparatorluk

Yukarıda görüldüğü gibi Almanya'nın sömürgeleri ile beraber siyasi nüfuzunu Osmanlı Devleti ve Kuzey Afrika'ya kadar genişletmesi Müslüman toplumlarla temasın daha sıkı bir hâle gelmesine neden olmuştur. Bu durum bu dönemde Alman bilim dünyası ve entelektüel çevreyi de etkilemiş ve İslam dünyası ve Ortadoğu ile ilgili bilimsel çalışmaların ciddi oranda artmasını sağlamıştır. Yani İslam bilimlerinin gelişme kaydetmesi Almanya'da dönemin koşullarından azade düşünülemez. İslam bilimlerinin bir disiplin olarak inşasında Müslüman toplumlarla temas ile beraber onların kültürlerinin daha iyi tanıma girişimi önemli nedenler arasında sayılabilir.²⁷⁴ Dönemin ruhu oryantalistlere “yararlı olma” düşüncesinden hareketle bilimlerini ve tecrübelerini uygulayabilecekleri bir imkân ve geniş bir saha sunmuştur. Marchand'a göre, temel olarak sömürgecilik karşıtı olmayan Alman oryantalistlerin içinde yetiştikleri bilim geleneği onların bu sürece katılımını sınırlamıştır. Aslında daha doğru bir ifade oryantalistlerin sömürgecilik ile temasını geciktirmiş olduğu söylenebilir. Fransız ve İngiliz oryantalistlerin başlangıçta kendileri için sadece bir metin olan Doğu'dan uzaklaşarak yaşayan Doğu'yu keşifleri Almanlar ile kıyaslandığında çok daha hızlı olmuştur. İncil çalışmaları ekseninde (İncili daha iyi yorumlamaya yönelik) ve “antik dünya ve onun dillerine odaklanarak” filolojik bir altyapıyla ortaya çıkan Alman oryantalizminin hızlı bir şekilde “eski değerlerinden ve geleneksel akademik kültüründen köklerini kopararak sahada yararlı” olabilmesi kolay olmamıştır.²⁷⁵

Berlin ve Hamburg Almanya'da özellikle uygulamalı oryantalizmin merkezleri olmuştur. İlerde daha ayrıntılı değinileceği gibi HKI vb. kuruluşlar incelendiğinde bu açıkça görülecektir. Özellikle Hamburg'un Almanya'nın kuzeyden denizaşırı ülkelere açılan şehri olması burada “sömürgeci lobilerin” bir ana merkezi hâline gelmesine neden olmuştur. Her ne kadar bu iki şehir öncü rolü oynasa da daha sonra Tübingen, Strazburg, Leipzig ve Göttingen gibi şehirler de söz konusu lobilerin etkin oldukları yerler arasına girmiştir.²⁷⁶

²⁷⁴ Loimeier, s. 65.

²⁷⁵ Marchand, *German Orientalism...*, s. 346. Marchand, devletin hizmetinde “yararlı” olmak isteyen oryantalistlerin bunu gerçekleştirmeye yönelik tasavvurlarının birbirinden farklı olduğunu belirtir. Marchand, *German Orientalism...*, s. 335.

²⁷⁶ Marchand, *German Orientalism...*, s. 344-345.

Oryantalizm-siyaset ilişkisinin Osmanlı topraklarında da belirli birtakım pratikleri vardır. Bilimin pratize edilebilirliği bazen dernekler bazen de oryantalistlerin kişisel girişimleri aracılığıyla artık görünür olmuştur. Beyrut Alman Konsoloslugu'nda çalıştığı dönemlerde Almanların Ortadoğu'da etkin olma çabasına katkıda bulunma düşüncesiyle Araplara Almanca öğretmek için "Kleine deutsche Sprachlehre für Araber: Methode Gaspey-Otto-Sauer (Araplar İçin Almanca El Kitabı: Gaspey-Otto-Sauer Metodu)" adlı bir kitap ve daha önce bahsedilen Arapça Dil Rehberi- Pratik-Sözlük kaleme alan Hartmann, uygulamalı oryantalizm alanının Almanya'daki ilk temsilciler arasında sayılabilir. Bu iki kitap dönemin diğer filolojik çalışmalarının aksine dilin pratik kullanımı için yazılmıştır.²⁷⁷ Filolog bir oryantalist olan Oskar Mann'ın (1867-1917) kürdoloji araştırmalarında çalışmalarını Bağdat Demiryolu'nun geçtiği bölgelerde yoğunlaştırması ve Kaiser II. Wilhelm'den seyahatleri için 15.000 Mark destek alması oryantalizm-siyaset ilişkisi bağlamında ele alınabilir.²⁷⁸ Osmanlı özelinde oryantalistlerin sahada olmasının önünü açan en önemli gelişme Anadolu ve Bağdat Demiryolu çalışmaları ile Alman kültür ve siyasetinin Osmanlı Devleti'nde etkin olmaya başlamasıdır. Bunu güçlü kılan temel paradigma ise arkeolojik çalışmalardır. Arkeolog ve Asur bilimcisi Hugo Winckler (1863-1913) ve meslektaşı Asur bilimcisi Felix Peiser'in (1862-1921) 1886'da Berlin'de kurdukları "Vorderasiatische Gesellschaft (Ön Asya Derneği)" 1906'da Boğazköy'de Hitit kazılarına başlamıştır.²⁷⁹ Özellikle Almanların Osmanlı'da demiryolu imtiyazları aldıkları döneme denk düşen 1898'te kurulan Asuroloji dergisi "Orientalistische Literatur-Zeitung (Oryantalist Literatür Gazetesi)" OLZ' nin yayımcı ve redaktörü olan Peiser, derginin konseptini arkeolojiden, tarihe, kültür bilimlerinden Mısır bilimine kadar makale ve kitap eleştirilerine yer vererek derginin uzantısındaki başlığı gibi "ganzer Orient" yani bütün Doğu'yu kapsayacak şekilde çok geniş tutmuştur.²⁸⁰

²⁷⁷ Martin Hartmann, *Kleine deutsche Sprachlehre für Araber: Methode Gaspey-Otto-Sauer: Text Arabisch-Deutsch*, Groos Verlag, Heidelberg 1902, s. 16.

²⁷⁸ Marchand, *German Orientalism*, s. 338. Bazen de oryantalistler çalışmalarını Kaiser'e ithaf etmişlerdir. Örneğin Paul Horn'un I. Selim ile ilgili divan çalışması II. Wilhelm adına basılmıştır. Söz konusu çalışma Kaiser tarafından 1904'te II. Abdülhamid'e gönderilmiştir. Klaus Kreiser, "Turkologie als Steckenpferd: von Paul Horn bis Carl Frank", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.13,13, s. 217.

²⁷⁹ Robert Oberheid, *Emil O. Forrer und die Anfänge der Hethitologie: Eine wissenschaftliche Biographie*, Walter der Gruyter, Berlin-New York 2007, s. 409. Vorderasiatische Gesellschaft, irili ufaklı birçok bildirinin yanısıra "Der alte Orient" adlı bir dergi çıkarmıştır. Bkz. Mangold, *Eine "weltbürgerliche Wissenschaft"...*, s. 283.

²⁸⁰ Mangold, *Eine "weltbürgerliche Wissenschaft"...*, s. 283.

Fransızlar ve İngilizler yaptıkları kesif arkeolojik çalışmalar aracılığı ile Doğu'da etkinlik kazanırlarken II. Wilhelm iktidarı bu rekabette de geri kalmak istememiştir. Richard Schöne (1840-1922) ve Theodor Wiegand'ın (1864-1936) girişimleri ile Berlin Müzesi 1899'da II. Abdülhamid ile elde edilecek eserlerin yarısını Osmanlı'ya bırakmak koşulu ile gizli bir kazı anlaşması imzalamıştır. Her ne kadar "II. Wilhelm bu anlaşmanın doğrudan bir parçası olmasa da süreç dolaylı olarak onun teşvikleri ve ismi üzerinden işlemiştir."²⁸¹ 1898'de Berlin'de James Simon (1851-1932) tarafından kurulan ve Osmanlı topraklarında kazılar yapan "Deutsche Orient Gesellschaft (Alman Doğu Derneği)" DOG'ye II. Wilhelm de üye olmuştur. Benzer birçok proje ve girişimin imparatorluğun bütçesinden maddi olarak desteklenmesi gibi bazı somut örnekler Almanya'da oryantalizme devletin sempati ve maddi desteğini açık bir şekilde ortaya koymuştur. 1898'den 1917'e kadar Babil'de Robert Koldewey (1855-1925) yönetiminde kazılar yapan derneğin "koruyuculuğunu" 1901'de II. Wilhelm üstlenmiştir. Derneğin kurulması Almanya'nın Osmanlı'da ilk demiryolu imtiyazlarını aldığı tarihlerden sonrasına denk gelir. Bu vesile ile birçok arkeolog ve oryantalist Osmanlı'ya seyahat etmiş ve orada çalışma imkânı bulmuştur.²⁸² Bunlardan birisi de kuşkusuz 1902'de kurulan "Deutsche Gesellschaft für die wissenschaftliche Erforschung Anatoliens (Anadolu'da Bilimsel Araştırmalar için Alman Enstitüsü)" DGEA derneğinin yöneticisi olan amatör arkeolog Waldemer Belck'dir (1862-1932). Aslında kimyacı olan ve Urartulara ait birçok eseri

²⁸¹ Suzanne Marchand, "German Archaeology in the Wilhelmine Era: On Overview", *Wilhelm II. Archäologie und Politik um 1900*, Ed. Thorsten Beigel, Sabine Mangold-Will, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017, s. 18.

²⁸² Die Geschichte der Deutschen Orient-Gesellschaft", <http://www.orient-gesellschaft.de/dog.html> derneğin resmi web sayfası (Erişim tarihi: 13.06. 2017). Thomas Scheffler, "The Kaiser in Baalbek: Tourism, archaeology, and the politics of imagination", *Baalbek: Image and Monument 1898-1998*, Ed. Hélène Sader, Thomas Scheffler, Angelika Neuwirth, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998, s. 24; Nicola Crüsemann, "Archäologie und Politik im Vorderen im Orient bis zum Ersten Weltkrieg", *Die Expedition Klein und das deutsch-osmanische Bündnis im Ersten Weltkrieg*, Ed. Veit Veltzke, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, Berlin 2014, s. 51.

DOG, "Mittheilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft" adlı bir dergi çıkarmıştır. Die Deutsche Orient-Gesellschaft" derneğinden daha önce 1877'te yine arkeolojik çalışmalar yapan "Das Deutsche Orient Komitee" adında bir dernek kurulmuştur. Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 33; Mustafa Gencer, *Bildungspolitik, Modernisierung und kulturelle Interaktion: deutsch-türkische Beziehungen (1908-1918)*, LIT Verlag, Münster-Hamburg-London 2002, s. 124. Her ne kadar oryantalizm siyaset ilişkisinde II. Wilhelm dönemine ağırlık verilse de Alman oryantalistlerin siyasetle ilişkilerine daha erken dönemlerde de karşılaşmak mümkündür.. Örneğin Eduard Sachau, 1883'te yazdığı bir seyahat kitabı olan *Reise in Syrien und Mesopotamien* adlı çalışmasını I. Wilhelm'e ithaf etmiştir. Bu seyahatin masraflarının onun tarafından karşılandığını belirten Sachau, uzak coğrafyaların araştırılması için I. Wilhelm'in yardımlarının buna imkân sağladığını yazarak aslında Fransız ve İngilizlerin bu işe çoktan başladıklarını belirtir. Eduard Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, F.A. Brockhaus Verlag, Leipzig 1883, s. Einleitung (numaralandırma yok)

Almanya'ya kaçıran Belck'in araştırmaları Kaiser tarafından ilgiyle takip edilmiştir.²⁸³ Bu derneğin en büyük amacı Anadolu Demiryolu yönetimi ile yakın ilişkiler kurarak Konya-Ereğli hattında ortaya çıkan arkeolojik buluntulara çabucak erişebilmektir. Emperyalizmin altın çağında artık sadece yerüstü değil yeraltı da üzerinde rekabet edilen ve kavga edilen bir şeye dönüşmüş ve bu nedenle arkeoloji zaman içerisinde emperyalizmin bir aracına dönüşmüştür.²⁸⁴ II. Wilhelm'in kendi ödeneğinden yıllık 20 000 Mark bağışladığı dernek I. Dünya Savaşı'ndan önce Boğazköy, Amarna ve Uruk'ta arkeolojik kazılar yaparak birçok önemli tarihi eseri Berlin'e götürmüştür. Daha sonra değinilecek olan Tell Halef'i kazan amatör arkeolog-oryantalist Max Freiherr von Oppenheim (1860-1946) çeşitli özel kazılar yapmıştır.²⁸⁵

Ünlü Asur bilimcisi Friedrich Delitzsch (1850-1922), mevcut iktidarı ve alman kamuoyunu “diğer milletlerin müzelerini heykellerle ve değerli sanat eserleriyle tamamen doldurmadan acele edilmesi” gerektiği uyarısında bulunarak dünyanın artık bölüşüldüğünü “hayal kırıklığı” ile içselleştirmiştir. Sanat eserlerine siyasi bir göz ile bakan Delitzsch, onları ulus devlet inşasının temel enstrümanları olarak değerlendirmiştir.²⁸⁶ Özellikle Osmanlı topraklarında yapılan arkeolojik çalışmalar Alman oryantalizminin Doğu ile doğrudan ilişki kurmasında oldukça önemli katkı sunmuştur. Özellikle Asurolojinin Alman oryantalizmi içerisinde kendi başına bir disipline dönüşmesinde bu kazıların önemli bir etkisi olmuştur. Ülke içindeki konsolosluklar kazıların organizasyonunda ve oryantalistlerin mobilize olmalarında ve barınma konusunda önemli bir rol üstelemişlerdir. Kazılar aracılığı ile asurolog ve arkeologların Osmanlı topraklarına sıklıkla yaptıkları ziyaretler Doğu arkeolojisinin canlanmasında çok ciddi bir öneme sahiptir.²⁸⁷

II. Wilhelm Almanya'sı Afrika'da sömürgeler elde ederken Asya topraklarını sadece bir “alternatif” olarak görmüş ve sömürge elde etmekten ziyade ekonomik ve

²⁸³ Alexander Ruhe, “Frankfurts Schliemann; der self-made Archäologe Belck”, <http://www.fws-ffm.de/Belck.htm> (Erişim tarihi: 24.06. 2017)

²⁸⁴ “Deutsche Gesellschaft für die wissenschaftliche Erforschung Anatoliens”, Meyers Großes Konversations-Lexikon, Bd 4. Leipzig 1906, s. 691. DOG'ye rakip olarak görünen DGEA Boğazköy kazıları için lisans alamamıştır. Belck'in Ermeni yanlısı siyasi tavırları ve çetin kişiliğinden dolayı Alman Dışişleri onun yüzünden Osmanlı-Alman ilişkilerini riske etmek istememiştir. Bkz. Andreas Schachner, *Hattuscha: auf der Suche nach dem sagenhaften Großreich der Hethiter*, C.H. Beck Verlag, München 2011, s. 25-26.

²⁸⁵ Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 33.

²⁸⁶ Ludmila Hanisch, “Im Windschatten der Bagdad-Bahn-deutsch-türkische kulturelle Beziehungen”, *Istanbul Geistige Wanderungen aus der Welt in Scherben*, Ed. Georg Stauth, Faruk Birtek, Transcript Verlag, Bielefeld 2007, s. 218. Ayrıca Bkz. Marchand, “Philhellenismus und Furor orientalis”, s. 34-35.

²⁸⁷ Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 33; Wokoock, s. 215.

kültürel nüfuz elde etmeye çalışmıştır. Bunun yöntemlerinden biri de kuşkusuz Bağdat Demiryolu yatırımlarının yanısıra benzer bilimsel ve kültürel girişimlerin de devletçe desteklenmesidir. Almanya'nın ağırlık verdiği coğrafya ise henüz işgal edilmemiş olan Osmanlı Devleti, Afganistan, Fas ve Türkistan bölgesi olmuştur.²⁸⁸ Coğrafyacı ve oryantalist Hugo Grothe (1869-1954), İran'a oradan Osmanlı'ya altı ay sürecek bir keşif yolculuğu düzenlemiştir. Bu yolculuktaki tüm masraflar Kaiser'in ödeneğinden karşılanmıştır.²⁸⁹ Wilhelm yukarıdaki örneklerin yanısıra farklı alanlarda "Roma-Cermen kalelerinden denizaltı araştırmalarına kadar bir dizi projeye desteğini sunmaktan geri kalmamıştır."²⁹⁰ İncilin anavatanı Filistin'de yapılacak bilimsel araştırmaları destekleyen II. Wilhelm'in tasarrufu ile 1900'de Alman Protestan Kilisesi tarafından "Deutsches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes (Alman Protestan Enstitüsü Kutsal Topraklar Eski Çağ Bilimleri Araştırma Merkezi)" açılmıştır. Kudüs'teki yönetimini Leipzig Üniversitesi Eski Çağ kürsüsünden Lutherci teolog ve oryantalist Gustaf Dalman'ın (1855-1941) devraldığı enstitünün amacı Hristiyanlığın kutsal toprakları ve İncil üzerine araştırmalar yaparak "Protestan dindarlığı korumak, canlandırmak ve düzenlemektir." Bu enstitünün kuruluşu ve daha sonra değinilecek olan II. Wilhelm'in 1898'de Osmanlı topraklarına gerçekleştirdiği ikinci seyahatin en önemli sonuçlarından birisi Almanların dinsel açıdan Ortadoğu'da varlıklarını ispat etme girişimidir. Oryantalizm burada dini kökenlerin keşfi ve meşruiyetinde bir araç olarak kullanılmıştır.²⁹¹

Truva kazılarını gerçekleştiren Johann Ludwig Heinrich Julius Schliemann'dan (1822-1890), Bağdat Demiryolu-arkeoloji ilişkisi ve Oppenheim'in Tell Halef kazılarına kadar devam eden çalışmaları gibi II. Wilhelm'in Osmanlı Devleti topraklarında teşvik ettiği çalışmaların emperyalizm-bilim ilişkisinden bağımsız olarak değerlendirmek oldukça fazla iyimser bir yaklaşım olacaktır. Alman

²⁸⁸ Torma, s. 12; Hanisch, "Im Windschatten der Bagdad-Bahn...", s. 218-219.

²⁸⁹ Theodor Jaeger, "Kleine Mitteilungen und Anzeigen", *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. I, 1910, s. 197. Der Islam dergisi, Hugo Grothe'nin bu keşif sonunda yaptığı çalışmalarla bu ödeneği tamamen hak ettiği görüşündedir

²⁹⁰ Marchand, *German Orientalism*, s. 338.

²⁹¹ Dieter Vieweger; Julia Serr; Marcel Serr, "Die Palästina-reise Kaiser Wilhelms II.", *Wilhelm II: Archäologie und Politik um 1900*, Ed. Thorsten Beigel, Sabine Mangold-Will, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017, s. 49. II. Wilhelm'in Doğu arkeolojisine yakından ilgisi ve desteğinin altında yatan bir diğer gerekçe ise Doğu ile Batı arasında universal bir Alman imparatoru olarak meşruiyetini güçlendirme denemesidir. Ayrıntılı temellendirme için bkz. Sabine Mangold-Will, "Die Orientreise Kaiser Wilhelm II.: Archäologie und Legitimierung einer Hohenzollernschen Universalmonarchie zwischen Orient und Okzident", *Wilhelm II: Archäologie und Politik um 1900*, Ed. Thorsten Beigel, Sabine Mangold-Will, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017, s. 54.

Doğu arkeolojisi bu bağlamda siyasallaşarak “İngiltere ve Fransa’ya karşı muazzam bir siyasi duvar gibi” var olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Yukarıda da bahsedildiği gibi II. Wilhelm’in “hamiliği ve hayranlığı” bunun açık işaretidir.²⁹² Birçok Asuroloji dergisinin ortaya çıkmasının yanısıra “Der Islam”, “Die Welt des Islams”, “OLZ” gibi dergilerin bu konulara daha fazla yer ayırmaları oryantalizme daha özeldir ise Doğu arkeolojisi çalışmalarına ciddi bir ivme kazandırmıştır.²⁹³

2.4.3. Das Hamburgische Kolonialinstitut HKI (Hamburg Sömürge Enstitüsü): Bir Uygulamalı Oryantalizm Denemesi

SOS’nin kuruluşu, oryantalizmin uygulanabilirliği meselesinde iktidarın teşvikleri ile ilk ciddi girişim olmuştur. Birçok önemli diplomat, devlet adamı ve sömürge memurunun bir şekilde yolu SOS ile çakışmıştır. SOS’de Doğu’nun kültür ve antropolojisi üzerine derslerin verilmesi Becker ve Hartmann’ın öncülüğünü yapacağı oryantalizm içerisinden yeni bir kültür konseptinin ortaya çıkmasına zemin hazırlanmış ve daha sonra İslam bilimlerinin doğuşu bu şekilde hız kazanmıştır. SOS’nin kuruluşu Almanya’nın çeşitli üniversitelerinde açılacak olan Doğu dilleri ve kültürleri üzerine araştırma yapan kürsülerin yaygınlaşmasında neredeyse lokomotif rolü görmüştür. 1894’te Heidelberg’te “Das Orientalische Seminar (Doğu Enstitüsü)”, bunun yanısıra Leipzig’te 1900’de “Das semitische Institut (Sami Dilleri Enstitüsü)” kurulmuştur. Beş yıl sonra Münih’te “Seminar für semitische Philologie (Sami Filolojisi Enstitüsü)” bölümleri üniversitelerde yer edinmiştir.²⁹⁴ Söz konusu bölümlerin açılması ve hızlı bir şekilde yaygınlaşması en geniş anlamda İslam dünyasının Alman dış politikasında kazandığı önem daha özeldir Alman sömürgeciliği ile açıklanabilir.

1908’de SOS ile benzer bir programı uygulamayı hedefleyen “Hamburgisches Kolonialinstitut (HKI) (Hamburg Sömürge Enstitüsü)” kurulmuştur. Bu enstitü SOS’nin kuruluşundan 21 yıl sonra Alman oryantalistlerin bilimlerini uygulayabileceği yeni bir kuruluş olarak ortaya çıkmış ve SOS gibi Alman sömürgelerindeki tercüman ve uzman kadro ihtiyacını karşılayacak elemanlar yetiştirmeyi amaçlamıştır. Bu yüzden eğitimde Doğu’nun kültür ve geleneklerine de

²⁹² Laak, s. 31.

²⁹³ Thorsten Beigel, Sabine Mangold-Will, “Einleitung”, *Wilhelm II: Archäologie und Politik um 1900*, Ed. Thorsten Beigel, Sabine Mangold-Will, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017, s. 8.

²⁹⁴ Ellinger, s. 22.

odaklanmıştır.²⁹⁵ HKI, 1911’de bugünkü Hamburg Üniversitesi’nin bulunduğu binaya taşınmıştır. Reichskolonial- und Reichsmarineamt (İmparatorluk Sömürge ve Deniz Kuvvetleri Dairesi) HKI’nın masraflarını üstlenmiştir. Senato enstitüyü bu konuda özel olarak görevlendirdiği bir memur aracılığı ile kontrol etmiştir.²⁹⁶ Henüz kurulma aşamasında yapılan müzakerelerde HKI’nın İslam bilimlerini Alman sömürgeciliğine adapte etmesi düşünülmüştür. Daha sonra HKI’nın bilim senatörü olan Werner von Melle (1853-1937) enstitünün “modern İslam dünyası hakkında ekonomik, kültürel, siyasi ve toplumsal açıdan bilgi birikimine sahip düzenli, şekilde çalışacak” bilim insanlarına ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁷ Farklı birimlerden meydana gelen enstitünün “Geschichte und Sprachen des Orients (Doğu Dilleri ve Tarihi)” bölümünü kimin yöneteceği gibi önemli bir konuda ilk zikredilen isim Becker olmuştur. Bu konuda von Melle, düşüncelerini bu şekilde ifade etmiştir.

Profesör Becker, ümit verici muteber ve her üniversitenin çalışmak isteyeceği bir bilim insanıdır. Uzun yıllar orada yaşadığı için Doğu’yu çok iyi biliyor ve Arap dili uzmanlarını çok iyi tanıyor. Becker’in modern Doğu ile sürekli bir ilişkisi var. Onu diğer meslektaşlarından ayıran en önemli özelliği dünya tarihi eğitimi ve modern İslam dünyasındaki siyasi ve ekonomik gelişmelere duyduğu ateşli ilgisidir.

Becker, “görevlerimi sadece bilimsel alanlarla sınırlamayacağımın bilincindeyim. Bu yüzden HKI’da insanların eğitime katkıda bulunacağımı ümit ediyorum” diyerek teklifi geri çevirmemiştir.²⁹⁸

Becker’in ardından görevi 1914 -1919 yılları arasında öğrencisi ve asistanı Türkolog Rudolf Tschudi (1884-1960) devralmıştır.²⁹⁹

²⁹⁵ Jens Ruppenthal, “Das Hamburgische Kolonialinstitut und Kolonialwissenschaften”, *Kein Platz an der Sonne: Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*, Ed. Jürgen Zimmerer, Campus Verlag, Frankfurt am Main-New York 2013, s. 259; Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 44.

²⁹⁶ Staatsarchiv Hamburg, 364-6; Kolonialinstitut, s. III. <http://www.hamburg.de/contentblob/2201934/data/364-06.pdf> (Erişim tarihi: 27. 20.2017)

HKI, I. Dünya Savaşı’ndan sonra yine Hamburg Üniversitesi’ne bağlı olan Asya Afrika Enstitüsü’ne (Asien-Afrika-Institut) dönüşmüştür. Günümüzde Afrika ve Asya’nın dil kültür toplum ve ekonomisi üzerine çalışmalar yapan enstitü, sadece tarihsel çalışmalara değil aynı zamanda her iki kıtanın modern gelişmeleriyle ilgili araştırmalara da ağırlık vermektedir. 100 Jahre Asien-Afrika Wissenschaften in Hamburg <http://www.uni-hamburg.de/presse/pressemitteilungen/2008/pm146.html> (Enstitünün 100. yıl kutlamasındaki basın açıklaması) (Erişim tarihi: 19.11.2015) Sömürgecilik araştırmalarından Asya-Afrika çalışmalarına dönüşen enstitüde de Asya ve Afrika dilleri kürsüleri açılarak İslam bilimleri, İnanoloji, Arabiyat ve Türkoloji çalışmalarına da ağırlık verilmiştir. Görüldüğü gibi Hamburg Üniversitesi ile özdeşleşen sömürge araştırmaları daha sonra sömürgecinin kaybedilmesiyle Böyle bir enstitü için Hamburg şehri Almanların okyanusa açılan şehri olmasından dolayı da anlamlıdır. Asien-Afrika Institut <http://www.aai.uni-hamburg.de/> Enstitünün kendi web sayfası (Erişim tarihi: 19.11.2015)

²⁹⁷ Werner von Melle, *Dreißig Jahre Hamburger Wissenschaft 1891-1921*, Bd. I, Broschet Verlag, Hamburg 1924, s. 478.

²⁹⁸ Melle, s. 480- 482.

²⁹⁹ Daha önce SOS’de Osmanlı Tarihi, Türkçe ve İstanbul topografyası üzerine dersler veren Rudolf Tschudi, burada çalıştığı dönemlerde oldukça tecrübe edinmiş bir oryantalisttir. Rudolf Tschudi’dan Becker’e 16 Kasım 1914 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3314 GStA PK Becker, görevi

Almanya'nın Doğu Afrika'da yer alan sömürgelerinde yerli halkın çoğunluğu Svahili dilini konuşan Müslümanlardan oluşuyordu. Ayrıca Afrika ticaret ağının atardamarı konumundaki bu bölgenin kontrolü Müslümanların ellerinde bulunmaktaydı. Becker'in yeni konsept olarak Alman üniversitelerine yerleştirmeye çalıştığı modern İslam bilimleri “siyasi ve ekonomik” açıdan Alman etkinliğinin artması için çok ciddi bir önem arz etmiştir. Bu noktada Alman dış politikası için HKI gibi bir kurumun ne kadar önemli olduğu anlaşılmıştır.³⁰⁰ Alman politikacı Bernhard Dernbug (1865-1937), Becker ile aynı doğrultuda bu enstitünün “uygulamalı bilim bağlamında yabancı toprak parçalarının kazanılması ve onların geri kalmışlıklarının iyileştirilmesine” hizmet edeceği görüşündedir.³⁰¹

Oryantalizmin sömürgeciliğin hizmetine girdiği enstitü Becker için aldığı eğitim, bilimsel metodolojisini devletin hizmetinde uygulanabilirliği memur ve denizaşırı ticaret yapan tüccarları yetiştirebileceği bir alan olmuştur.³⁰² Becker enstitüdeki derslerde temel olarak 7. yüzyıldan günümüze kadar İslam dünyasının din tarih ve medeniyetine odaklanmıştır. Arkadaşı ve Hamburg Üniversitesi'nin kurucu rektörü, ekonomist Karl Rathgen'e (1856-1921) bir mektubunda HKI'nın kuruluşu ile “Orta Çağ İslam tarih ile modern İslam arasında bir köprü kurabileceği bir imkânının doğduğunu” yazmıştır. Svahili dersleri de verecek olan Becker, enstitünün “dışarı gidenlerin (sömürge memurlarını kastediyor) eğitiminde pratik olarak daha etkili olabileceğini umut ettiğini” ve “Doğu Afrika İslam'ı üzerine derslerinin bilimsel olarak ilk defa bu enstitüde okutulduğunu” Rathgen ile paylaşmıştır.³⁰³ HKI'da Becker'in derslerine sömürge memurlarının yanısıra teologlar, öğretmenler ve sömürgeciliğe ilgisi olan Hamburg halkından birçok kişi katılmıştır. Becker, 1908/1909 öğretim yılında “Modern Doğu'nun Problemleri” (400 dinleyici), “İslam bilimleri” (25-30 dinleyici), “Svahili” (7-8 dinleyici) “Arapça I-II” (2 -3 dinleyici) dersleri vermiştir. Özellikle modern Doğu dersine oldukça fazla ilgi duyulmuştur. Bu somut veriler Becker'in İslam bilimlerinin pratize edilmesi girişimlerinin ilk somut

kendisinden sonra Tschudi'ye devredeceğini önceden Nöldeke'ye bildirmiştir. Becker'den Nöldeke'ye 9 Haziran 1914 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3138 GStA PK

³⁰⁰ Wende, s. 26. Alman sömürgeciliğinin gelişim evresinde SOS ve HKI'nın de açılmasıyla dünya uluslarının ortak ve farklı yönleri ile ilgili olan tartışmalar da hız kazanmıştır. Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht*, s. X.

³⁰¹ Ruppenthal, “Das Hamburgische Kolonialinstitut und Kolonialwissenschaften”, s. 260.

³⁰² Wende, s. 27-28.

³⁰³ “Gazete okumalarını da yaptırma arzusundayım, Arapça ticaret mektupları da yazdıracağım.” Becker'den Karl Rathgen'e 3 Haziran 1908 tarihli mektup, Müller'den aktarıldı, *weltpolitische Bildung*, s. 6.

meyvesi olarak da algılanabilir. Her dönem program değişse de Becker, İslam politikası ve modern Doğu üzerine ders vermekte ısrarcı davranmış ve İslam dünyasındaki gelişmeleri dikkate alarak yeni dersler eklemiştir. Jön Türklerin iktidarı ele geçirmeleri üzerine onlar ile ilgili dersler vermesi buna somut bir örnektir.³⁰⁴ Becker, 1910'dan itibaren Rudolf Tschudi, Erich Graefe (1886-1914) ve Hellmut Ritter'i (1892-1971) yanına asistan olarak almıştır.³⁰⁵ Enstitünün kuruluşundan dört yıl sonra 1912'de Becker, Hamburg Belediye Meclisi'ne sunduğu bir raporda "Doğu sikkeleri koleksiyonu, çini örnekleri, nazarlıklar, derviş eşyaları, gıda örnekleri ve müzik aletlerini" ders anlatımına yardımcı materyaller olarak kullandıklarını yazmıştır. Söz konusu süre içerisinde bir kütüphane kuran Becker, "Arapça, Farsça, İbranice, Süryanice ve Svahili eserleri ve bunların yanısıra Doğu dilinde basılan 26 gazeteyi" kazandırmayı başarmıştır. Sömürge hizmetlerinde uygulamak maksadıyla özellikle İslam hukuku ve Afrika İslam'ı konusunda oldukça zengin kaynak toplamıştır.³⁰⁶ Sadece kütüphanesi bile incelendiğinde kurumun pratik olarak siyaset ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğu görülecek ve Alman oryantalizminin hızlı dönüşümü anlaşılmış olacaktır.

2.4.4. İslam Bilimleri Kürsülerinin Doğuşu ve Yaygınlaşması

Aslında SOS'nin önünü açtığı daha sonra HKI'nın profesyonelleştirdiği ve popülerleştirdiği oryantalizm ve yaşayan Doğu yeni bir boyut kazanmıştır. Bu yönüyle oryantalizm disiplinler arası çalışmaların yapıldığı yeni bir konsepte kavuşmuştur. Zira bu enstitüde daha önce bahsedildiği gibi doğa bilimlerinden kültür bilimlerine kadar dersler verilmiştir.³⁰⁷ En önemli boyutlarından birisi de bilimin pratize edilmesinde oynadığı roldür. Becker, bunun başarılı olduğuna artık inanmıştır. I. Dünya

³⁰⁴ Müller, *weltpolitische Bildung...*, s. 64. Becker'in derslerine İslam ülkelerinde görev alacak misyonerler de katılmışlardır. Bunu Tschudi'ye yazdığı bir mektupta İslam bilimleri dersine 40 -50 kişinin devam ettiğini bunlar arasında 12 öğrencinin Misyoner olduğunu yazmıştır. Becker'den Rudolf Tschudi'ye 11 Mayıs 1912 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3314 GStA PK Goldziher'e yazdığı bir mektupta ise sömürge memurlarının İslam dinini öğrenmesinin elzem olduğunu vurgulayan Becker, halife kültürü dersine 180 kişinin katıldığını yazmıştır. Derslere bu yüksek orandaki katılımlar İslam bilimlerine ve sömürgecilğe olan ilginin ne kadar artmış olduğunun bir göstergesidir. Becker'den Ignaz Goldziher'e 6 Aralık 1909 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 449 GStA PK

³⁰⁵ Müller, *Weltpolitische Bildung...*, s. 66-67. Erich Graefe I. Dünya Savaşı'na katılmış ve 25 Eylül 1914'te cephede ölmüştür. Bkz. Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten...*, s. 187.

³⁰⁶ Melle, s. 630.

³⁰⁷ Achim Rohde, "Zur Geschichte der Abteilung Geschichte und Kultur des Vorderen Orients (Islamwissenschaft)", Vom Kolonialinstitut zum Asien-Afrika-Institut: 100 Jahre Asien- und Afrikawissenschaften in Hamburg, Ed. Ludwig Paul, Ostasienverlag, Gossenberg 2008, s. 128.

Savaşı esnasında Arapça propaganda yazılarının hazırlanmasında HKI'nın çalışmaları ile ilgili Ritter'e yazdığı mektupta "...böylece HKI savaşta bile pratik için ne kadar faydalı olduğunu kanıtlamıştır..." ifadesi kurumun savaşta oynadığı role somut bir örnektir.³⁰⁸

19. yüzyıl boyunca üniversitelerin kiliselerin mutlak hâkimiyetinden kurtulmasıyla sosyal bilimler ve doğa bilimlerinde farklı disiplinler ortaya çıkmış ve bunlar zamanla üniversitelerde yer edinmişlerdir. Bu bağlamda daha önce bahsedildiği gibi Almanya'da Doğu dilleri bölümleri de üniversitelerde kürsüler elde etmişlerdir. Doğu dilleri ile iç içe giren din bilimlerinin doğuşu ise üniversitelerde filoloji eğitiminden yeni bir konseptte tarih, kültür ve İslam bilimlerine evrilmenin anlamını taşıyordu. Söz konusu metodolojik değişim zamanla Alman oryantlizmi içerisinden bugün bir disiplin olarak kurumsallaşan İslam bilimlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Tarihten aldığı ilham ile modern İslam dünyasının siyasi problemleriyle ilgilenmeyi kendine şiar edinen İslam bilimleri artık Müslüman Afrika'da sömürgeci olan ve İslam dünyası ile çok sıkı ilişkileri olan Almanya için "modern dünyanın siyasi sorunlarına müdahale" anlamını taşıyacaktı. Aynı zamanda bu yeni disiplin önemli bir misyon yüklenerek İslam dünyası için "medenileşmenin" gerekliliğini kanıtlamaya uğraş verecek ve böylece sömürgeciliği temellendirebilen ve meşrulaştırabilen bilimsel gerekçeler öne sürebilecektir.³⁰⁹ Almanya'nın siyasi durumunu bilimsel olarak bir "avantaja dönüştürebilen" Becker, Alman "sömürge politikasının İslam politikasının çekirdeğinde bulunduğunu" iddia ederek İslam bilimlerinin inşasında ve şekillenmesinde ciddi bir rol üstlenmiştir.³¹⁰

19. yüzyıla kadar Alman oryantlizminde İslam üzerine yapılan çalışmalar kültür, coğrafya ve toplum araştırmalarının aksine sadece Kur'an, sünnet ve hadis çalışmalarıyla sınırlıydı. Yani söz konusu dönemde henüz günümüzde olduğu gibi disiplinler bir ayrışma ve uzmanlaşma söz konusu değildi. Bütün Ortadoğu çok genel bir yaklaşımla sadece Sami dilleri bölümleri altında değerlendirilmiştir. Arapça, İbranice ve Süryanice eğitimi Sami dilleri bölümlerinin bir parçası olarak görülmüştür.³¹¹ Filolojiden henüz bağımsız bir disiplin olmayan İslam bilimlerine

³⁰⁸ Becker'den Hellmut Ritter'e 30 Aralık 1914 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

³⁰⁹ Haridi, s. 79. İslam bilimleri Müslüman toplumların ekonomik ve toplumsal yapısını anlama ve "misyon, hukuk, muhatap toplumun elitlerine etki etme ve siyasi hâkimiyet" gibi konularda görüş bildirme iddiasını taşımıştır. Haridi, s. 11.

³¹⁰ Haridi, s. 11.

³¹¹ Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. 11.

yönelimde yaşanan metodolojik evrilme siyasi koşulların yanısıra tarih alanında Ranke'nin tarihsel metodolojisine karşı yapılan itirazlar sonucu meydana gelen tartışmalarının rolü de yadsınamaz. Ünlü Alman kültür tarihçisi Jacob Burckhardt'ın (1818-1997) imparatorlukların ve hükümdarların tarihini anlatan büyük anlatıya karşı “devlet din ve kültürün eşit oranda” temsilini savunduğu kültür konsepti İslam bilimlerinin şekillenmesinde ciddi rol oynamıştır.³¹² Filoloji, daha uzun süre baskın olarak kalsa da zaman içerisinde oryantalistler edebiyat, kültür ve dinler tarihi alanlarına da yönelmeye başlamışlardır. Örneğin klasik metin incelemeyi bir yana bırakan Julius Wellhausen bir teolog olarak araştırmalarının merkezine “din ve insan ilişkisini” almıştır. İncil metinlerini sistematik bir dizi ile inceleyen Wellhausen, bunları yeniden kurmayı deneyerek Yahudilerin dine bakışlarını karşılaştırmalı bir şekilde anlamaya çalışmıştır.³¹³

Hartmann ise, henüz erken sayılabilecek, yani İslam bilimleri üniversitelerde henüz yer bulmadığı bir dönemde 1899'de yazdığı bir makalede 260 milyondan 130 milyonu Avrupa sömürgelerinde yaşayan Müslümanların Batı'nın bir parçasına dönüştüğünü vurgulayarak İslam dini araştırmalarının yaygınlaştırılması gerektiğini belirtmiştir. Almanya'da İslam'ın bilimlerinin kurumsallaşamamasının gerekçesi, Hartmann'a göre İslam bilimleri Arabiyat ya da teoloji bölümlerinin “üvey evladı “ gibi algılanmasından kaynaklanmıştır. “*(İslam Bilimleri) kendi başına bir bölümdür. Eğer her Alman üniversitesinde bu bölüm için bir kürsü kurulmazsa, önemli Alman yüksekokullarında atanmış bir temsilci bulundurulabilir.*”³¹⁴ İslam ve Arap dünyasını yaşayan bir realite olarak tanınması Hartmann'ı modern Doğu'nun Alman oryantalizminin bir parçası olması gerektiği düşüncesine sevk etmiştir. Modern İslam'ın anlaşılabilmesinin tek yolu ona göre İslam'ın farklı boyutları ile ele alınmasıdır.³¹⁵ Bu konuda görüşleri Becker ile oldukça yakındır. Becker, daha önce bahsedildiği gibi İslam'ı sadece “bir din olarak” ele almaz. Ona göre İslam bir “dünya imparatorluğudur” ve dünya tarihi boyunca “irili ufaklı İslam devletleri bu yıkıntının

³¹² Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 257.

³¹³ Johansen, “Politics and Scholarship...”, s. 89-90. Wellhausen, Alman oryantalizm geleneğinde tarihsel-kritik metin incelemesi metodunun en önemli temsilcilerindendir. Bu metoda göre tarihçiler kaynaklarını belirli kriterler çerçevesinde eleştiri süzgecinden geçirerek dikkatle incelemelidir. Bir tarihçi ancak bu yöntemle bir metnin güvenilirliği konusunda bir kanaatte bulunabilir. Bkz. Johansen, “Politics and Scholarship”, s. 89-90.

³¹⁴ Martin Hartmann, “Islamogie”, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 2. Jahrgang, Heft 1, 1899, s. 1.

³¹⁵ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. III-IV, 150. Hartmann düşünce tarihini merkeze alan bir İslam bilimleri için çaba harcamış ve Ortadoğu'nun din ve kültürünü her çerçeveden ele alan konu alan çalışmalarında bölgeye “kültür rölativizmi” perspektifinden yaklaşmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. XXIV.

üzerinden yükselmiştir.” Yani İslam dini üzerine olan çalışmalar dinler tarihi ile sınırlı kalmayacak modern İslam’ı da kapsayacaktır. Bu yaklaşım Becker’in İslam bilimleri anlayışını da şekillendirmiş ve çabaları ile onun Almanya’ da İslam bilimlerinin kurucu olarak anılmasını sağlamıştır.³¹⁶ Hartmann ise, İslam bilimlerinin bağımsız bir disiplin olması gerektiğini dile getiren ilk oryantalisttir. ³¹⁷ İslam bilimlerinin üniversitelere entegre olmasında ve oryantalistlerin ilgilerinin artmasında Almanya’nın Osmanlı Devleti ile olan sıkı ilişkilerinin çok önemli bir payı vardır. İçerisinde farklı kültürleri barındıran Osmanlı ile olan yakın ilişkiler oryantalistlere kütüphane araştırmalarından arkeolojik çalışmalara ve el yazmaları ve sanat eserleri koleksiyonlarına kadar henüz yeterince dokunulamamış zengin bir dünyanın kapılarını açmıştır.³¹⁸

İslam bilimlerinin içeriğinin Becker’in çabalarıyla zaman içerisinde nasıl değiştiği Bonn Üniversitesinde 1914 ve 1916 yılları arasında verdiği derslerden de anlaşılabilir. Becker, bahar ve güz dönemlerinde “Modern Osmanlı Devleti Tarihi”, “Yeni Osmanlı’nın Ekonomik ve Sosyal Problemleri” ve “Sömürgeci Devletlerin İslam Siyaseti” gibi dersler vermiştir. ³¹⁹ Yukarıda görüldüğü gibi klasik Doğu metin incelemeleri yapan oryantalistlerin modern İslam dünyası çalışmalarına ilgilerinin artması Almanya’da dönemin siyasi koşullarından bağımsız ele alınamaz. Müslüman toplumlarla temas, onların kültürlerinin daha iyi tanıma isteği, İslam bilimlerinin Dışişleri Bakanlığı’nda bir kariyer aracına dönmesi gibi nedenler sayılabilir. Bu yeni dönemde artık Almanlar “misyonerler, seyyahlar, yazarlar ve araştırmacılarla âdeta Doğu’yu keşfe çıkmışlardır.”³²⁰ Bu keşif daha önce bahsedilen Goethe ve Herder’in etkisiyle oluşan romantik ve hayal ile gerçek arasındaki Doğu’dan ziyade Alman sömürge kazanımları ile resmileşen daha somut bir yere dönüşmüştür. Bu dönemde tüccarlar, seyyahlar, özellikle diplomatlar ve misyonerler ile karşılaştırıldığında oryantalistler sahada hâlâ çok fazla görünür değillerdir. Marchand, özellikle 1884’ten sonra Doğu ile meşgul olan gazeteci ve seyyahlardan çok azının Doğu dilleri ve kültürleri ile ilgili akademik bir eğitimden geçtiklerini iddia eder.³²¹

³¹⁶ Becker, “Der Islam als Problem”, s. 1.

³¹⁷ Fück, s. 269.

³¹⁸ Hanisch, “Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft”, s. 505.

³¹⁹ Müller: *Weltpolitische Bildung...*, s. 106.

³²⁰ Hanisch, “Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft”, s. 504.

³²¹ Marchand, *German Orientalism...*, s. 339.

2.5. Dergiler

SOS ve HKI'nın kuruluşu ile Becker ile Hartmann'ın oryantalizmin uygulanabilirliği konusunda düşüncelerini kurumsal alanda pratiğe döktükleri bir alan bulmuşlar düşünce ve pratikleri ile diğer meslektaşlarına model olmuşlardır. Becker ve Hartmann'ın Alman oryantalizm geleneğine itirazın yayın olarak en somut itirazı olan yeni bir konseptle çıkarmaya başladıkları “Der Islam ve Die Welt des Islam” dergileri oryantalizmin uygulanabilirliğinin dolaylı olarak sahada olmanın yani yayınsal bir yorumudur. İslam'ın ortaya çıkışından yaşayan İslam'a tarih ve kültürü merkeze alan her iki dergi de benzer bir konseptte yayına başlamış ve kendi aralarında bir rekabet yaratmıştır.

2.5.1. Der Islam

HKI'nın en önemli başarılarından birisi 1910'da Becker'in çıkarmaya başladığı “Der Islam” dergisidir. “Der Islam” çıkmaya başladığı ilk sayıdan itibaren yaşayan modern Doğu ile meşgul olmayı ve temel olarak “İslam medeniyetini tarihsel gelişimi içerisinde anlamayı” hedeflemiştir.³²² Becker, “Der Islam” dergisinin Avrupa'da yayımlanmaya başlayan dördüncü İslam dergisi olduğunu belirtir. Fransa'da Alfred Le Chatelier'in (1855-1929) kurduğu “Revue du Monde Musulman (İslam Dünyası Araştırmaları)” Becker'e göre çok kapsamlı ve ilk İslam dergisidir ve kendisi de konsept olarak onu takip etmiştir.³²³ Kurucusu olarak Becker, “Der Islam” dergisinin kesinlikle siyasi olmadığını vurgulayarak İslam toplumunun geçmişte ve günümüzde farklı problemleriyle ilgili tartışmalara tamamen bilimsel olarak hizmet etmek isteyen” bir dergi olduğunu iddia eder. Onun ifadesiyle “Der Islam”, metodolojik olarak “*yeni ihtiyaçlara yol açtırmayan, bilakis ihtiyaçlara göre şekillenen bir dergidir. Der İslam'ın hedefini ancak bir kelime karşılayabilir o da bilimselliktir.*”³²⁴ Becker, derginin bilimsellik vurgusunu dergiyi henüz çıkarmadan önce Goldziher'e yazdığı bir mektupta ısrarla vurgular: “*Benim dergim kesinlikle 'Revue du monde musulman' dergisinden farklı bir şey olmalı. Sadece bilimselliğe katkı sunacağım. Revue dergisine her şeyden önce daha çok materyal toplamayı bırakacağım.*” “Der Islam”ın disiplinler arası bir yayın politikası takip edeceği

³²² C.H. Becker, “Islambericht”, *Archiv für Religionswissenschaft*, 15, 1912, s. 532.

³²³ C.H. Becker, “Die vierte Islamzeitschrift”, *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd II, 1911, s. 285; Becker, “Islambericht”, s. 531-532.

³²⁴ Becker, “Die vierte Islamzeitschrift”, s. 285.

mektubun devamından çıkarılabilir. “*Sanat tarihi bende (dergide) çok geniş bir yer tutacaktır. (Friedrich) Sarre, (Ernst) Herzfeld vd. bundan oldukça mutlu olacaklardır.*”³²⁵ “İslam’ın içerisinde doğduğu temel faktörleri incelediği ve onları değerlendirdiği “Der Islam als Problem (Bir Problem olarak İslam)” makalesiyle ilk yayına başlayan Becker, bu yazıyla derginin misyonunu da açıklamıştır. Zira Becker, İslam’ı ortaya çıkaran temel dinamiklerin aynı zamanda İslam medeniyetini de meydana getirdiğini düşünür. Dini faktörlerin yanısıra bugüne kadar Alman oryantalizminde ihmal edilen “küçümsenen” siyasi ve ekonomik unsurları da bu makalede işleyerek ilerdeki yayın politikası hakkında ipuçları verir.³²⁶ “Der Islam” beşinci sayısını çıkardıktan sonra Becker, altıncı sayıdan itibaren Tschudi’nin de derginin editörü olarak onunla çalışacağını belirtir.³²⁷ Alman oryantalizmi içerisinde “filolojik, din bilimleri tarihi, etnografik, sosyolojik ve siyasi”³²⁸ konularda geniş bir alan açan derginin bu geniş perspektifini Becker, HKI’da de gerçekleştirmeyi denese de tam olarak başarılı olamamıştır. Zira HKI’da daha çok sömürge ihtiyaçlarına cevap verebilecek konseptte gündelik konuşma diline yönelik eğitim baskın olarak kalmıştır. Bu yüzden Becker düşüncelerini bu dergi üzerinden gerçekleştirmeyi denemiştir.

2.5.2. Deutsche Gesellschaft für Islamkunde DGI (İslam Bilimleri Araştırmaları Cemiyeti)

Benzer bir yöntemi takip eden bir dergi çıkarmak isteyen Hartmann, filoloji geleneğine karşı çıkan bazı oryantalistleri de yanına alarak Eylül 1912’de Deutsche Gesellschaft für Islamkunde DGI’yı kurmuştur. Bu derneğin amacı kendi tüzüğünde de belirtildiği gibi “İslam araştırmalarının teşvik edilmesidir.” Yani dernek “İslam dünyasının kültürel, sosyal, dini durumunu özel bir dikkat ile günümüz dünyasındaki” yansımaları ile birlikte yapan çalışmalarını desteklemeyi ilke edinmiş ve çalışmalarını bağımsız akademik bir dernek olarak yürütmüştür.³²⁹ Derneğin 1. Başkanı Hartmann,

³²⁵ Becker’den Ignaz Goldziher’e 13 Aralık 1909 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 449 GStA PK

³²⁶ Becker, “Islambericht”, s. 532.

³²⁷ Becker, “Mitteilung der Redaktion”, *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. 5, 1914, s. 393.

³²⁸ Rohde, s. 129. Hugo Grothe’nin çıkardığı Uzakdoğu çalışmalarını da kapsayan “Orientalisches Archiv” dergisi Becker’e göre kendi dergisi ile benzer bir metodoloji takip ederek ve aynı amaca hizmet etmektedir. Bilimden sanata farklı konuların ele alındığı ve “etnolojinin sanatın anlaşılması için araçsallaştırıldığı” Orientalisches Archiv yalnızca üç yıl yaşamıştır. Becker, “Islambericht”, s. 532. Bkz. *Orientalisches Archiv: Illustrierte Zeitschrift für Kunst, Kulturgeschichte und Völkerkunde der Länder des Osten*, Ed. Hugo Grothe, Bd. 1-3, 1910-1913.

³²⁹ Derneğin tüzüğü için bkz. *Satzung der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde*, s. VIII, PA AA, R. 14549

yardımcısı Georg Kampffmeyer (1864-1936) olmuştur. Dernek yayın faaliyetlerinin yanısıra daha sonra Osmanlı-Alman savaş ittifakına meşruiyet kazandırmak amacıyla Berlin merkezli çeşitli aktivitelere ön ayak olarak savaşta Alman çıkarları gereği Osmanlı-İslam karşıtı önyargıların yıkılmasına da çaba sarf etmiştir.³³⁰ Derneğin amaçlarından bir maddesini Hartmann, “İslam’ı sömürgelerimizde çıkarlarımız uğruna kullanmaktır” şeklinde özetler.³³¹ Hartmann, derneğin kuruluşunu Becker’e yazdığı bir mektupta “dün öğleden sonra umut ediyorum ki çabuk yetişecek ve gelişecek güçlü bir oğlan doğdu” sözleri ile sevincini paylaşarak mektupta derneğin Mittwoch ve Kampffmeyer gibi üyelerinden bahsetmiş ve Becker’in üye de üye olmasını talep etmiştir.³³² Becker, üç gün sonraki cevabında böyle bir kuruluşu sıradan bir üye olarak desteklemeye hazır olduğunu bildirerek Hartmann’ın yönetimde yer alması talebini reddetmiştir.³³³ Her ne kadar üye olacağını bildirse de Becker, DGI’yi rakip olarak gördüğünü ve yönetim kurulunda bulunmak istemediğini Nöldeke’ye yazdığı mektupta dile getirmiştir.³³⁴ Hartmann’ın yoğun çabaları Peiser, Littmann, Hurgronje, Hans Stumme (1864-1936) gibi ünlü oryantalistleri ve bankacı Arthur von Gwinner (1856-1931), Korgeneral Heinrich Karl Abraham Imhoff Paşa (1854-1918) gibi farklı meslek gruplarından insanları derneğe kazandırmayı başarmıştır.³³⁵ Derneğin koyduğu hedeflerden en önemlisi, Alman bilim dünyası ve toplumunda modern “İslam dünyasına olan bilimsel ilgiyi uyandırmak”³³⁶ ve “İslam’ı temel kaynaklarına dayanarak” incelemektir. Bunun için iki temel ilke edinmiştir. Birincisi dil, ikincisi ise özel araştırma alanları. Örneğin İslam hukukunu inceleyen kişi hem “filolog hem de hukukçu” olmalıdır.³³⁷ Hartmann, derneğin Doğu’nun ana kaynaklarından beslenmesi gerektiğini şiar edinmiştir. Bu bağlamda kuruluş ve tanıtım

³³⁰ Peter Heine, “Die Deutsche Gesellschaft für Islamkunde”, *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Ed. Rainer Brunner, Monika Gronke, Jens P. Laut, Ulrich Rebstock, Ergon Verlag, Würzburg 2002, s. 177.

³³¹ Hartmann’ın 22 Aralık 1912 tarihli kime yazıldığı belirlenemeyen mektubu, DMG Yi 116 II D (15) Nachlaß Martin Hartmann

³³² Hartmann’dan Becker’e 10 Ocak 1912 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 842 GStA PK

³³³ Becker’dan Hartmann’a 13 Ocak 1912 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 842 GStA PK

³³⁴ Becker’dan Nöldeke’ye 27 Şubat 1912 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3138 GStA PK. Becker, Nöldeke’ye derneğin kuruluşundan memnun olduğunu farklı mektuplarda dile getirmiştir. Becker’dan Nöldeke’ye 13 Ocak 1912 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3138 GStA PK.

³³⁵ Satzung der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde, s. IX. PA AA, R. 14549 Deutsche Orient Mission adlı misyonerlik kurumundan ünlü misyoner Johannes Lepsius “ödevlerimiz ve planlarımız Doğu’daki gelişmeler aracılığıyla birbirleriyle temas halinde olacaktır” diyerek DGI’nin çalışmalarını destekleyeceğini belirtir. Johannes Lepsius’tan Hartmann’a 9 Aralık 1912 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (16) Nachlaß Martin Hartmann

³³⁶ Hartmann’dan Reichanzeiger Gazetesi’ne 6 Şubat 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (20) Nachlaß Martin Hartmann

³³⁷ Jäschke, s. 113.

ile ilgili Osmanlı aydınları ile çok yakın ilişkiler kurmuştur. Örneğin Akçura'ya yazdığı mektupta derneğin felsefesi aşağıdaki gibi formüler etmiştir.

*DMI Alman kamuoyuna İslam dünyasının içerisinde bulunduğu şartları daha derinlemesine anlatmak ve bilhassa Müslüman halkların kalkınması üzerine yapılan gerçekçi ve ciddi çabaları Almanya ve Avrupa'da tanıtmak istiyor. Ayrıca İslam dünyası dışındakilerin onların hakkında nasıl düşündüklerini göstererek onlara da hizmet etmek istiyor.*³³⁸

Servet-i Fünun Dergisi'nden Ahmed İhsan (Tokgöz) Bey'e (1868-1942) yazdığı mektupta ise “derneğin İslam dünyası ve özellikle Osmanlı Devleti ile sıkı ilişkiler kurmayı hedeflediğini” belirterek kurmak istediği kütüphane için Servet-i Fünun'un tüm sayılarını göndermesini talep etmiştir. “Bizim çabamız derneğin kütüphanesini dünyada var olan eşsiz bir kütüphane olarak İslam'ın her yönü ile ilgili bir merkez hâline getirmektir. İlk sırada Almanları tanıyan Osmanlılar duruyor.”³³⁹ Benzer taleplere ilerleyen yıllarda da devam eden Hartmann, Halide Edib'in kendisine gönderdiği kitaplar için kaleme aldığı teşekkür yazısında onu Osmanlı kadınlarının edebiyat çalışmalarında gösterdiği çabalardan dolayı tebrik etmiştir.³⁴⁰ Bunların yanısıra Hartmann, Celâl Sahir (Erozan)³⁴¹ Mehmed Şakir Paşa³⁴² ve Kürt aydınlar Celadet ve Kamuran Bedirhan kardeşler ile mektuplaşarak gönderdikleri kitaplar için teşekkür yazıları kaleme almıştır.³⁴³ Hartmann, kurmak istediği kütüphane için yukarıda da görüldüğü gibi bizatihi kişisel yazışmalarının yanısıra İstanbul'da bulunan

³³⁸ Hartmann'dan Yusuf Akçura'ya 8 Aralık 1912 tarihli mektup, DMG Yi 116 I A (51,1), Nachlaß Martin Hartmann. Oryantalist ve Osmanlı topraklarında diplomat olarak görev alan Eberhard Graf von Mülinan'a ise dernekle ilgili planlarını “...faaliyetimizi enerjik bir propaganda ile bütün İslam dünyasında gerçekleştirmek için elimden gelen her şeyi yapacağım...Ayrıca Alman kültürünü ...kendi anlamı içerisinde sürekli ileriye doğru tanıtacağız ve onun çıkarlarını kollayacağız...” şeklinde tasvir etmiştir. Hartmann'dan Eberhard Graf von Mülinan'a 21 Ağustos 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (298, 2) Nachlaß Martin Hartmann

³³⁹ Hartmann'dan Ahmed İhsan Bey'e 29 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (25), Nachlaß von Hartmann Ahmed İhsan Bey'den Servet-i Fünun talebi için ayrıca bkz. Hartmann'dan Georg Kampffmeyer'e 29 Kasım 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (24), Nachlaß Martin Hartmann Hayalindeki kütüphane ile ilgili benzer ifadeleri Hartmann, Georg Kampffmeyer'e yazdığı mektupta da dile getirir. Hartmann'dan Georg Kampffmeyer'e 25 Kasım 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I K (18), Nachlaß Martin Hartmann. Ahmed İhsan Bey'e dernek ile ilgili kaleme aldığı satırların aynısını Bulgaristan Türk Başkonsolosu Nazmi Bey'e de yazan Hartmann, ondan 4 Nisan 1913'te yayın hayatına başlayan “Kadınlar Dünyası” adlı dergiyi isteyerek Osmanlı edebiyatına olan ilgisini ortaya koyar. Hartmann'dan Nazmi Bey'e 29 Aralık 1913, DMG Yi 116 II D (18), Nachlaß Martin Hartmann

³⁴⁰ Hartmann'dan Halide Edib'e (Adıvar) 19 Mart 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (34,2) Nachlaß Martin Hartmann Bu mektup üzerine Halide Edib, Hartmann'a Yeni Turan, Handan ve Harap Mabetler kitaplarını göndermiştir.

³⁴¹ Hartmann'dan Celâl Sahir'e 19 Mart 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (34,3), Nachlaß Martin Hartmann

³⁴² Hartmann'dan Mehmed Şakir Paşa'ya 19 Mart 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (34,3) Nachlaß Martin Hartmann Mehmed Şakir Paşa Hartmann'a yeni Osmanlı adlı kitabını hediye etmiştir.

³⁴³ Hartmann'dan Celadet ve Kamuran Bedirhan kardeşlere 19 Mart 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (34,3), Nachlaß Martin Hartmann

“Berliner Tageblatt” gazetesi muhabiri Wilhelm Feldmann aracılığıyla da Osmanlı Devleti’nde bulunan Almanya yanlısı aydın ve siyasetçileri ile iletişime geçmiştir. Hartmann’ı İstanbul’daki siyasi ve kültürel gelişmelerden de haberdar eden Feldmann, özellikle farklı içeriklere sahip olan “İçtihat”, “Hetawi Kurd” ve “Kadınlar Dünyası” gibi dergileri temin ederek ona düzenli bir şekilde göndermiştir.³⁴⁴

2.5.3. Die Welt des Islams (İslam Dünyası)

Farklı meslek gruplarından insanların bu derneğe üyelik ve destekleri Almanya’da modern Doğu’ya ilginin ne kadar canlı olduğunun bir göstergesidir. Derneğin kurulma aşamasında Hartmann, Kampffmeyer ile beraber modern İslam dünyasının problemleriyle meşgul olacak olan “Welt des Islams (İslam Dünyası)” dergisini çıkarma kararı almıştır.³⁴⁵ İlk sayısı 1913’te çıkacak olan dergi hakkında “Der Islam” ile rekabet endişesinden dolayı Becker, rahatsızlığını kendi dergisinin zaten temel olarak “modern Doğu’nun sosyal problemlerle ilgili bilimsel çalışmalar” yaptığını hatırlatarak Hartmann’a³⁴⁶ ve daha sonra da Hurgronje’ye ve yazdığı mektuplarla dile getirmiştir.³⁴⁷ Becker’in aksine Hurgronje, “Welt des Islams” dergisinin Becker’e rakip olabileceğine inanmamıştır.³⁴⁸ Hartmann, Goldziher’e söz konusu rekabet kaygılarının tamamen “gerekçesiz” olduğunu yazmıştır.³⁴⁹ Her ne kadar Becker, kendi dergisine rakip olarak kabul etse de Kampffmeyer, Becker’e dergilerin bilim alışverişinde bulunabileceklerine dair bir teklifte bulunmuştur.³⁵⁰ Kampffmeyer, derginin ilk sayısında “İslam dünyasının dini, toplumsal ve kültürel durumunu anlamaya” yönelik bir amaçlarının olduklarını ifade ederek derginin araştırmalarının temel olarak güncel konular etrafında şekilleneceğini belirtmiştir.³⁵¹ “Der Islam” dergisine yapılan eleştirinin temel kaynağı da burada yatar. Yani derginin

³⁴⁴ Wilhelm Feldmann’dan Hartmann’a 4 Kasım 1913, 15 Aralık 1913, 24 Aralık 1913 ve 1 Ocak 1914 tarihli mektuplar, DMG Yi 116 I F (58), DMG 116 I F (59) ve DMG Yi 116 I F (60), DMG Yi 116 I F (62,1), Nachlaß Martin Hartmann. Feldmann’ın rolü ile ilgili olarak bkz. “...Feldmann Tanrı ve diğer bütün dünya ile iletişim hâindedir...” Hartmann’dan Georg Kampffmeyer’e 14 Ocak 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (50,1), Nachlaß Martin Hartmann

³⁴⁵ Peter Heine, “Die Deutsche Gesellschaft für Islamkunde”, s. 177-179.

³⁴⁶ Becker’dan Hartmann’a 13 Ocak 1912 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 842 GStA PK

³⁴⁷ Becker’dan Snouck Hurgronje’ye 18 Nisan 1913 ve 2 Mayıs 1913 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4227 GStA PK

³⁴⁸ Snouck Hurgronje’dan Becker’e 30 Nisan 1913 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4227 GStA PK

³⁴⁹ Hartmann’dan Ignaz Goldziher’e 24 Aralık 1912 tarihli mektup (Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. 419.)

³⁵⁰ Becker’dan Georg Kampffmeyer’e 2 Temmuz 1913 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2946 GStA PK

³⁵¹ Georg Kampffmeyer, “Plane Persicera, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft I, 1913, s. 1.

“İslam dünyasının modern konularına ve güncel gelişmelere çok az yer ayırması” vurgusudur. Bu yaklaşım yeni derginin rekabet iddialarının yersiz olduğunu meşru kılar. Becker’in endişesi ise yeni dergi ile “İslam dünyası ile yoğun bir şekilde meşgul olan güçlerin dağılması” yönündedir.³⁵² Hartmann, derginin kuruluşundan iki yıl sonra Kampffmeyer’e yazdığı bir mektupta söz konusu rekabete yenik düştüğünü itiraf eder gibidir.

*Bu rekabet bizim için çok arzu edilen bir şey değil...Bir an Becker’e iş bölümü yapmak istediğimizi yazmak istedim. Fakat bunun bir anlamı yok. Becker, dergisinin modern İslam için zirveye yürümesi için oldukça hırslı ayrıca bol miktarda yardımcı araca (materyal) sahip ve cömert.*³⁵³

Becker’in “Der Islam” dergisine Hartmann rakip olarak çıkmıştır. Her ne kadar yayın politikaları tamamen aynı olmasa da, Alman Dışişleri Bakanlığı’nın teşvikleri ile 1915’te çıkarılmaya başlanan İslam dünyasında meydana gelen siyasi, ekonomik ve dini gelişmeleri yakından takip eden “Korrespondenzblatt der Nachrichtenstelle für den Orient” dergisinin de Hartmann’a rekabet ettiği söylenebilir.³⁵⁴ Söz konusu dergilerin ve derneklerin kurulmaları ile Alman oryantlizminde yeni bir sayfa açılmıştır. Bu gelişmeler ile Alman oryantlistler daha rahat hareket ederek modern İslam ile ilgili konulara odaklanabilmişlerdir.

Alman İmparatorluğu sömürge bürosu sekreteri Dr. Solf 23 Ekim 1912’de DGI’ya 1500 Mark aktararak savaş öncesi dönemde devletin oryantlist derneklere desteğini göstermeye devam etmiştir. Bunun üzerine “Die Welt des Islam” dergisinin bir teşekkür yazısı yayımlaması oryantlizm siyaset ilişkisinin süreli bir hâle geldiğine işaret eder.³⁵⁵ Solf’un dergiye bu yardımları 1913’te de devam etmiş ve yeni bir teşekkür yazısı dergi tarafından kaleme alınmıştır.³⁵⁶ Kampffmeyer, Dışişleri Bakanlığı müsteşarına farklı zaman aralıklarında yazdığı mektuplarla bakanlık ile iletişime geçecek bir zemin aramış ve maddi desteklerini talep etmiştir.³⁵⁷ Bakanlığın dergi ve derneğe yardımları ilerleyen yıllarda düzenli bir şekilde devam etmiştir. Derginin

³⁵² Heine, “Die Deutsche Gesellschaft für Islamkunde”, s. 176.

³⁵³ Hartmann’dan Georg Kampffmeyer’e 7 Ocak 1915 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (61) Nachlaß Martin Hartmann

³⁵⁴ Peter Heine, “Die Deutsche Gesellschaft für Islamkunde”, s. 177-178. Korrespondenzblatt, daha sonra Eugen Mittwoch ve Max von Oppenheim tarafından Osmanlı Devleti’nden gelen materyallerin uzmanlarca işlenmesi ile 15 günde bir çıkan yarı resmi ve bir savaş propaganda gazetesi olan “Der neue Orient” gazetesine dönüşmüştür. Bkz. Gencer, s. 193.

³⁵⁵ *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft I, 1913, s. II.

³⁵⁶ *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft I, 1913, s. II. Hartmann 25 Mart 1914’te Dışişleri bakanlığı müsteşarı Gottlieb von Jagow’a yazdığı mektupta elçinin yaptığı maddi yardımların kendisinin de devam etmesini talep ederek bakanlıktan 12 kişinin derneğe üye olduğunu belirtir. Hartmann’dan Gottlieb von Jagow’a 25 Mart 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (30,2), Nachlaß Martin Hartmann

³⁵⁷ Georg Kampffmeyer’dan Dışişleri Bakanlığına 5 Mayıs 1913, PA AA, R 14549

özellikle savaş döneminde “Alman-Türk çıkarlarına hizmet” vurgusu onun Alman Dışişleri Bakanlığı nezdinde maddi destek alma konusunda meşruiyet arama denemesi olarak değerlendirilebilir.³⁵⁸

Görüldüğü gibi 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın başlarına doğru oryantalistlerin siyaset ile ilişkileri bir ağ gibi dernek, üniversite ve dergiler üzerinden şekillenmiştir. Özellikle Bağdat Demiryolu çalışmaları ile gelişen Osmanlı-Alman yakınlaşması sürecinde çıkarılan “Orientalistische Literatur-Zeitung” dergisini çıkaran Felix Peiser’in derginin yılsonu raporunda kaleme aldığı yazı oryantalistlerin yaklaşımını ortaya koyan önemli bir örnektir.

(Bağdat Demiryolu ile) uzun zamandır içi içine sığmayan oryantalistlere altın madeninini yolu açılmıştır. Almanya uzun bir süre köşede beklemiştir. Diğer uluslar bu konuda temel çalışmaları yaparlarken kaçırdıklarımızı elde edebilmek için son yıllarda hızlı adımlarla çabaladık. Şimdi önümüzde daha önce hiç olmadığı kadar bir şans duruyor.³⁵⁹

Yukarıda da değinildiği gibi Kampffmeyer, “Die Welt des Islam”ın yayın amacına yönelik kaleme aldığı yazısında bilimi faydalı olmak için devletin hizmetinde kullanmanın doğallığına dikkat çeker. Kampffmeyer, “*ekonomik çıkarlarımızın bulunduğu sömürgelerimizdeki gelişme ve problemleri eğer biz araştırmazsak bunu kim yapacak?*” sorusuyla oryantalizm-siyaset ve uygulamalı oryantalizme yaklaşımını ortaya koymuş ve artık Almanya’nın bu çalışmalar yönelmesi gerektiği fikrini dergide açık bir şekilde beyan etmiştir.³⁶⁰ Derginin aynı sayısında Hartmann, giriş yazısında İslam dünyasındaki hareketliliğin sömürgelerinde Müslüman nüfus barındıran Almanya’nın çıkarlarıyla doğrudan bir ilişkisi olduğunu belirterek DGI’nin dergi aracılığıyla İslam dünyası üzerine yaptıkları çalışmalarla Almanya’nın çıkarlarına hizmet edeceğini belirtmiştir.³⁶¹ Becker, bu konuda meslektaşı Hartmann ve Kampffmeyer ile kesinlikle aynı görüştedir. Alman oryantalistlerin ilgilenmediği modern İslam’a eğilimin artık uyandığını iddia etmiştir. Söz konusu ilginin bir sonraki adımı oryantalistlerin bilimlerini uygulayabilecek bir alan aramaları olmuştur.³⁶²

³⁵⁸ Hartmann’dan Alman Dışişleri Bakanlığı müsteşarı Zimmermann’a 27 Mart 1915 tarihli mektup, DMG Yi II D (77,1), Nachlaß Martin Hartmann

³⁵⁹ Felix Peiser, “Zum Jahresschluss”, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 2. Jahrgang, Heft, 1899, s. 395-6.

³⁶⁰ Kampffmeyer, “Plane Persicera”, s. 2-6.

³⁶¹ Martin Hartmann, “Deutsche Gesellschaft für Islamkunde”, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft I, 1913, s. IV. Benzer bir yaklaşımı Otto Franke Hamburg Sömürge Enstitüsü’nün genişletilmesi ile ilgili bir toplantıda görüşlerini “...(hedefimiz) halkımıza ve onların yöneticilerine dünya siyaseti ile ilgili gelişmelerde keskin bakış açısı kazandırmaktır” diyerek dile getirmiştir. Mangold’dan aktarıldı, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 271.

³⁶² Becker, “Martin Hartmann”, s. 484. İslam bilimlerinin pratize edilmesi konusunda oldukça istekli görünen Becker, Ritter’e yazdığı mektupta Hurgronje ile İslam hukukunun pratikleri üzerine sıklıkla

2.6. Değerlendirme

Becker, yeni bir İslam bilimleri ve kültür konsepti yaratmasına rağmen metin kritik yöntemine bağlı kalmıştır. İslam'ı Almanya'da dünya tarihinin ve Batı'nın bir parçası yapmayı başaran Becker, Weber ve Troeltsch'ün sosyolojisinden oldukça etkilenmiştir. Becker'in İslam'ı parçalardan oluşan bir bütün olarak ele alması yöntemini her ne kadar beğenmese de Hartmann'ın onun üzerindeki etkilerini de göstermektedir. Becker'in, İslam bilimlerini akademik bir disiplin olarak düzenlerken temel amacı onu sadece teologların ve oryantalistlerin çalıştığı bir alan olmaktan kurtarmaktır. Becker'e göre İslam sadece teoloji ve Orientalistik içerisinde bir çalışma alanı değildir ve bağımsız bir disiplin olarak İslam bilimlerinin gelişimi ona göre ancak Orientalistik'ten kopuşla sağlanır. Bu yaklaşımları ile Becker, İslam bilimlerinin metodolojik olarak altyapısını inşa etmiş ve aynı zamanda onu bir disiplin olarak kurumsallaştırmıştır. Onun günümüze kadar Alman İslam bilimlerindeki etkisi hâlen göze çarpmaktadır.

August Comte'un sosyolojik yaklaşımlarından etkilenen Hartmann, filolojik geleneğe ciddi bir itirazda bulunmuştur. Modern İslam bilimlerinde sosyolojiyi yalnızca bir araç olarak görmüş ve Alman oryantalizmine dâhil ederek hayata dokunan bir oryantalizm inşa etmiştir.

Becker'in Hartmann'dan çok hoşlanmadığı söylenebilir. Becker'in, Hartmann'ın çok fazla yazdığı ve bilimselliği ile ilgili konularda ciddi bir şekilde eleştirdiği mektuplarda göze çarpar. Örneğin Goldziher'e yazdığı mektup buna somut bir örnek teşkil eder. Bunun birçok nedeni olabilir. Bu tepkiyi dışa vurmasına neden olan gelişme Hartmann'ın "Die Welt des Islams" dergisini çıkarması olmuştur.³⁶³ Her ne kadar ilişkileri çok sıcak görünse de Hartmann'ın da Becker'e zaman zaman sert eleştirileri olmuştur örneğin henüz 1910'da Goldziher'e Becker'in bir siyasetçi gibi davrandığı eleştirilerinde bulunur.³⁶⁴ Becker ve Hartmann arasındaki çekişmeyi şekillendiren temel dinamikler kişisel, mesleki ve siyasidir. Hartmann'ın aksine Becker, İslam bilimlerinde söz konusu yeni bir kültür modeli inşa etse de klasik bir kültür tarihçisi olarak yetişmiştir. Onu farklı kılan şey İslam bilimlerini filolojinin

konuşuklarını ve onun deneyimlerinden faydalanmak istediğini iletmiştir. Becker'den Hellmut Ritter'e 13 Aralık 1913 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

³⁶³ Becker'den Ignaz Goldziher'e 9 Eylül 1911 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Becker Nr. 449 GStA PK Ayrıca bkz. Hellmut Ritter'den Becker'e 15 Nisan 1915 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

³⁶⁴ Hartmann'dan Ignaz Goldziher'e 14 Mayıs 1910 tarihli mektup (Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. 355.

esaretinden kurtararak kültür tarihi merkezli yeni bir anlayış inşa etmesi olmuştur. Hartmann'ın "modern radikalizmi" ve "kızgın mizacı" onu bir muhalif yapmıştır.³⁶⁵

İngiltere ve Fransa ile rekabet edebilecek ölçüde sömürgeci bir güç olma hedefi olan Almanya'nın bunun için teorik alt yapı oluşturacak bilimsel yatırımlar yaptığı yukarıda izaha çalışıldı. Burada oryantalistlere düşen rol bilimlerini bu uğurda devletin hizmetinde pratize etmek olacaktı. Bu durum beraberinde bilimin ve doğal olarak bilim insanının siyasallaşma sorununu da ortaya çıkaracaktır. Özellikle modern İslam ile ilgilenen oryantalistler için bu durum kaçınılmazdır. Yukarıda çerçevesi çizilen söz konusu duruma rağmen oryantalistlerin 1914 yılına kadar Alman Dışişleri Bakanlığı'nda siyasi bir pozisyon almak için bir çabaları yoktu. En azından İngiltere Fransa ve Hollanda örneklerinde olduğu gibi böyle bir gelenek henüz oluşmamıştı. Mangold, tek istisnai durum olarak ünlü iranolog Friedrich Rosen'i göstermiştir. Daha önce bahsedildiği gibi teolog Wetzstein, Prusya'nın Suriye Konsolosu olarak atanmıştır. Kendisi gibi diplomat Georg Rosen'in oğlu olan Friedrich Rosen'in ilk olarak nitelenmesi 1871'den sonra atanan ilk kişi ya da "özel eğitim" alarak Dışişleri Bakanlığı'na bağlı Doğu şubesine giren ilk oryantalist-diplomat olmasından kaynaklanıyor olabilir.³⁶⁶ İlerde bahsedileceği gibi savaşın patlak vermesiyle yüzlerce oryantalist kendini doğrudan savaşın içinde bulacaktır. Ritter ve Becker'in yazışmalarında Herzfeld, Neufeld Frobenius Sarre, Giese, Schade ve Mielck gibi oryantalistlerin de bizatihi cephede ve Ritter ile iletişim halinde oldukları dikkat çekicidir.³⁶⁷

³⁶⁵ Kramer, s. 69.

³⁶⁶ Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 278; Friedrich Rosen, *Aus einem diplomatischen Wanderleben*, Bd. I, Transmare Verlag, Berlin 1931, s. 4-5.

³⁶⁷ Becker Hellmut Ritter yazışmaları Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

3. BÖLÜM: DOĞU, İSLAM VE OSMANLI TOPLUMU

3.1. Doğu ve İslam

Tarihsel olarak İslam dünyası ve Avrupa arasındaki rekabet siyasi ve dini saiklerle şekillenerek yüzyıllarca devam etmiştir. Hristiyan teologlar, ötekileri olan Müslümanları “kâfir ve tehlikeli bir medeniyetin mensupları” olarak algılamışlardır. 8. yüzyıldan özellikle Endülüs Emevileri’nin varlıklarını devam ettirdikleri 14. yüzyıla kadar süren teolojik tartışmalarda Hristiyan Ortodoks ve Bizans yönetici ve din adamları, İslam’ı bir tehdit olarak görmeye devam etmişlerdir. Kur’an’ı Latinceye çeviren Peter The Venerable’den başlayarak farklı dönemlerde yaşayan birçok Batılı filozof ve aydının dünyasında Doğu, İslam, Hz Muhammed ve İslam toplumu kavramları oldukça önyargılı düşmanca ve aşağılayıcı bir yaklaşımla ele alınmıştır. İslam’ın bu şekilde algılanarak bilimin, toplumun ve siyasetin bir parçası hâline gelmesi doğal olarak oryantalistlerin bu atmosferde eğitim almalarına neden olmuştur. Farklı gelişim dinamikleri arz ederek kendi içerisinde bir gelenek yaratan Alman oryantalizminin bu algıdan etkilenmesi oldukça doğaldır. Osmanlı Devleti’nin Avrupa fetihlerinin bir sonucu olarak Türk kavramı daha önce bahsedildiği gibi Müslümanlık ile muadil olarak görülmüştür. Orta Çağ’daki güçlü Müslüman devletlerin yıkılması ve sonrasında zayıf bir İslam dünyası ile siyasal olarak bir tehdit olmaktan çıkan İslam, Osmanlı ilerleyişi karşısında yeniden güçlü bir siyasi ve dini tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır. Batı oryantalizminde İslam ve daha özeldede Türkler “Doğu despotizminin, köleliğin ve şiddetin” kötü şeylerin kaynağı olarak tasvir edilmişlerdir.³⁶⁸ Bunu yaratan temel paradigma Doğu’nun Batı tarafından ötekileştirilmesi yani “doğululaştırılması” düşüncesidir. Doğululaştırma, Türkleştirme ya da İslamlaştırma Batı’nın bir taraftan da kendini tanımlamasıdır. Bu durum “bilim, demokrasi, rasyonalite ilerleme düşüncesi” gibi olumlu gelişmelerin Batı’da olduğu iddiası ile şekillenmiştir.³⁶⁹

Alman kültüründe Doğu, İslam, Osmanlı ve Türk kavramları edebiyat, sanat ve bilimde Batı’daki algının etkisinde tamamen siyasi, ekonomik ve sosyal gelişmeler ışığında şekil almıştır. Yukarıda bahsedilen söz konusu önyargılı olumsuz algı Goethe, Herder, Rückert, gibi klasik Alman edebiyatçıları aracılığı ile bazen oldukça sempati

³⁶⁸ Michael Curtis, *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge University Press, New York 2009, s. 31-33.

³⁶⁹ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, s. 13.

ile yaklaşıp romantize edilse de, Alman oryantizmi de belirli kalıplaşmış değerlendirmelerin etkisinde kalmıştır. Akademik bir alan olarak oryantizm bir bilgi deposu olarak düşünülebilir. Oryantist ise bu bilgi birikimine şekil veren kişidir. Bu anlamda oryantizm bilginin yorumlanması ve bilim insanı tarafından analize tabi tutulmasıdır.

Becker ve Hartmann da Batı toplumunun ve entelektüel dünyanın bir parçası olarak yukarıda çerçevesi çizilen bir atmosferde eğitim alarak yetişmişlerdir. Onların metinlerinde, Almanya'nın ötekisinin, yani İslam, Doğu, Osmanlı toplumu ve siyasetinin söz konusu algıdan hangi oranda etkilendiği, yani bilgiye nasıl şekil verdikleri kendi ürettikleri ya da yorulmadan devraldıkları anlayış tembellik, modernlik, ya da geri kalmışlık, dindarlık ve bağınazlık gibi bazı stereotipler izaha muhtaçtır. Özellikle Becker, metodolojisini tarihsel metin kritik üzerine inşa etmiş ve doğal olarak Nöldeke ve Goldziher'in yöntemlerinden faydalanmıştır. "Nöldeke 1850'lerden itibaren Kur'an çalışmalarını bu metodoloji ile standardize etmeye çalışırken Goldziher, metin kritik yöntemi ile 1880'lerden itibaren hadislerde uygulamaya" başlamıştır.³⁷⁰ Karşılıklı geçişkenlikler ve karşıtlıklarla kurulan bu ağ Doğu-İslam-toplum-siyaset ve kültür şeklinde bu çalışmada kademeli olarak ele alınmaktadır. Zira Doğu anlaşılmadan İslam, İslam anlaşılmeden Osmanlı toplumu, Osmanlı toplumu anlaşılmeden siyaset ve kültürün anlaşılacağı yaklaşımı ile Becker ve Hartmann düşüncesi anlaşılmaya çalışılmaktadır.

3.1.1. Becker'de Doğu ve İslam

Bir oryantist ve İslam bilimci olarak Becker'in yazılarında Doğu ve Doğulu sıklıkla karşılaşılan kavramlardır. Becker, Doğulu kavramını bazen "Orientalen" şeklinde çoğul olarak kullansa da genellikle onu "Orientale" formunda tekil anlama gelecek bir biçimde vermeyi tercih eder. "Orientale", yani tekil formunda da aslında ifade ettiği şey çoğul anlamda Doğululardır. Bazen de Orientale ve Orientalen kavramlarının üzerinde her ikisini de içeren Orient kavramı ile "Doğuluları" yani mekândan ziyade insanları kasteder.³⁷¹ Becker'in metinlerinde 'mekân olarak Doğu

³⁷⁰ Söz konusu geçişkenlikler için bkz. Medrow, s. 296-297.

³⁷¹ C.H. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig 1931, s. 35, 39; Becker, "Das türkische Bildungsproblem", *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1916), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer s. 369, 371. Becker, "Eine Selbstkritik des indischen Islams", *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. 3, s. 199. Benzer örnekler ile Becker'in metinlerinde sıklıkla karşılaşılabılır.

neresidir?’ sorusuna verilecek cevap, ‘Doğulu kimdir?’ sorusuna cevap vermek kadar zordur. Becker’in ‘Doğulu kimdir?’ sorusunun cevabını metinlerinde çok açık bir şekilde bulmak mümkün değildir. Bu sorunun cevabının metnin içinden süzülerek koparılması gerekmektedir. Artık kesin olan bir şey vardır ki Türkler, Araplar ve İranlılar onun metinlerinde Doğu’yu temsil eden toplumlardır. Her ne kadar kategorik olarak onlara yaklaşımları birbirinden çok farklı olsa da, Becker’in Doğusu sadece Müslümanlardan ibaret değildir İslam toplumunda yaşayan gayrimüslimler de onun Doğu’sunun önemli bir parçasıdır. Bir mekân olarak Doğu, Becker’de Batı Afrika’dan Uzakdoğu’ya kadar uzanır ve bugün Ortadoğu denilen coğrafyayı merkez kabul ederek içerisine alır. Yani Çin onun metinlerinde Doğu ve aynı zamanda İslam’dır.³⁷²

Becker, coğrafi bir mekân olarak Doğu’dan bahsederken farklı kavramlar kullanır. Modern kullanımda “Ortadoğu” olarak çevrilebilecek olan “Vorderer Orient” kavramı onun metinlerinde farklı şekillerde sıklıkla yer bulmuştur. Becker, “Vorderer Orient” kavramı ile bazen doğrudan Osmanlı Devleti’ni kasteder.³⁷³ “Vorderasiatisch-islamisch” ifadesi ile hem toplumsal hem de coğrafi olarak biraz daha sınırlandırma yapan Becker, bu şekilde Müslüman Ortadoğu’yu kasteder ve buradaki kullanımda Mısırı ayrı bir yere dâhil eder.³⁷⁴ Sıklıkla karşılaşılsa da Becker, giriş kısmında tartışılan “Osten” kelimesini bazen “Orient” ile muadil bir şekilde kullanır.³⁷⁵

Becker, kronolojik olarak Doğu’yu farklı metinlerinde kabaca iki ana bölüme ayırarak kullanır; bunlar antik dönemleri kastettiği “alter Orient”³⁷⁶ ile İslam’ın doğuşu ve gelişiminden sonraki dönemi kastettiği “islamischer Orient” kavramlarıdır. Becker, modern Doğu’ya atıfta bulunurken daha özeldir Osmanlı Devleti veya Mısır’ı kastetmiyor ise genelde “Orient” kelimesini tercih eder.³⁷⁷ “Orient” kavramı ile beraber onu tanımlayan birçok kavramı da beraberinde kullanır. Böylece okurun

Becker’dan Hellmut Ritter’e 18 Şubat 1916 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

³⁷² Haridi, s. 41.

³⁷³ Becker, “Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 27.

³⁷⁴ Becker, “Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 25.

³⁷⁵ Becker, “Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 36. “Von diesen Städten und ihrer bürgerlichen Kultur hatte man im Osten nicht nur gelesen und gehört. (Bu şehirlerin ve onların halk kültüründen Doğu’da bir şey duyulmamış ve okunmamıştır.)” Becker, “Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 36.

³⁷⁶ Becker, “Araber als Kolonisatoren”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1914), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 7. ...” dem alten Orient”... Becker, “Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 28. “...altorientalischer Absolutismus” ...Becker, “Araber als Kolonisatoren”, s. 8.

³⁷⁷ Becker, “Araber als Kolonisatoren”, s. 15.

kafasında Doğu ve Doğulu ile ilgili bir resim çizer. Becker'in Doğu ile beraber sıklıkla kullandığı kavramlar “mutlakiyetçi, despot ultra dindar, fanatik, gururlu ve tembel” gibi aşağılayıcı peşin hükümlü stereotiplerdir.³⁷⁸ Becker'e göre şariat ile birlikte “Doğu mistisizmi” tembelliğin ikinci önemli nedenidir. Her ne kadar Becker, mistisizmi insanın gelişimi için çok önemli bir faktör olarak kabul etse de, zira ona göre mistisizm insanın kendi davranış biçimini tanımasına yardımcı olur, genel anlamda mistik dünya görüşüne sahip bir Doğulu ona göre dünyayı fani bir yer ve bir rüya olarak görür. Böylece Doğulu dünyadan uzaklaşır dünyaya dört elle sarılmaz. Dünyaya karşı bu duruş beraberinde tembelliği getirir.³⁷⁹ Tembel olan Doğulu için din, “düşüncenin temelidir” ve onun için gerçek varlık öteki dünyadır. Bu dünyanın gerçek olmayışı Doğu'da hayatı yavaşlatan bir şeye dönüşür ve dünyada eser ortaya koyma dürtüsünü öldürür. Ona göre (Avrupa) kültürünü meydana getiren temel unsur ise Doğu'nun aksine ortaya eser koyma bilincidir.³⁸⁰

Becker'e göre İslam'ın Batı karşısında yenilmesinin en büyük nedeni “kadınları sosyal hayattan ve erkeklerin dünyasından koparıp almasıdır.”³⁸¹ Müslümanların neden geri kaldığı sorusuna cevaplar arayan Becker, problemin temelinde yatan şeyin “ırksal ve psikolojik vakıalardan kaynaklandığını” dile getirerek bu konuyu ırkçı bir yaklaşımla ele alır³⁸² ve Muhammed Abduh'u eleştirdiği bir mektubunda “Orta Çağ İslam anlayışının İslam dünyasının gelişiminin önünde bir engel olduğunu” iddia eder.³⁸³

3.1.1.1. Din, İslam ve Medeniyet

Becker'in İslam algısının anlaşılabilmesi için öncelikle onun genel bir kavram olarak dinden daha sonra İslam'dan ne anladığının bilinmesi gerekmektedir. Becker, bir bütün olarak İslam'dan ne anladığına dair bir değerlendirmeyi monografik olarak

³⁷⁸ Haridi, s. 40. “...Doğu hiçbir zaman özgür kentsel bir gelişim göstermemiştir. Bilakis tanıdığı tek şey despotluktur”. ...Becker Doğulu tembelliğin (Indolenz) mistik ve manevi bir eğitimle aşılabacağına inanmaz. Bunun daha çok tembelliği arttıracığına inanır. Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, s. 366. Becker, Doğu'nun söz konusu mutlakiyetçilikten çıkılarak modernleşeceğine inanmaz. Modernleşmenin ancak bireysel olduğuna inanmaktadır. Becker, “Eine Selbstkritik des indischen Islam”, s. 201.

³⁷⁹ Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, s. 368-369.

³⁸⁰ C.H. Becker, “Der heutige Orient als politisches Kultur-Problem”, *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung: Ausgewählte Schriften*, E d. Guido Müller, Böhlau Verlag, Köln 1997, s. 70.

³⁸¹ Becker, “Die Stellung der Frau im islamischen Orient”, *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung: Ausgewählte Schriften*, Ed. Guido Müller, Böhlau Verlag 1997, s. 61.

³⁸² Bassam Tibi, *Europa ohne Identität? Europäisierung oder Islamisierung*, Ibidem-Verlag, Stuttgart 2016, s. 412.

³⁸³ Becker'den Max Horten'e 7 Temmuz 1915 tarihli mektup, VI. HA. NI Becker, C.H. Nr. 4200 GStA PK

bir çalışmada ele almamıştır. İslam, İslam medeniyeti vb. konuları farklı dönem ve yazılarında sıklıkla işleyen Becker'in bazen kendine özgü, bazen de dönemin oryantalistlerinden oldukça etkilendiğini gösteren bir İslam algısı vardır. Becker'in İslam algısının oluşmasında daha önce bahsedildiği gibi Wellhausen'in yanısıra "Weber und Troeltsch'ün İslam'ın bir medeniyet olarak gelişim teorilerinin" ve yine onların "bir kültür dairesi olarak İslam" düşüncelerinin belirleyici etkisi olmuştur.³⁸⁴ Becker için her şeyden önce İslam bir dindir. "Hz Muhammed'in ilk vaazlarından modern İslam'a" uzanan İslam devletlerini içine alan geniş bir fenomen ve bir medeniyettir.

İslam'ın birçok manası vardır. Biz önce ondan dini yani Muhammed'in primitif vaazları anlıyoruz. Sonra buradan da tamamen farklı Ortodoks doktrinel sitemi ya da Asya ve Afrika'da yaşayan günümüz Müslümanlarının halk dinini... Türklerin ya da Zencilerin dini faaliyetlerinden, Gazali'den ya da Sudanlı Mehdi'den konuşuyorsak bu kesinlikle İslam'dan konuşuyoruz anlamına gelmektedir."

Daha sonra Becker için İslam siyasal modern ve tarihsel bir anlam kazanır.

İslam'dan bahsedilirken Müslüman ülkelerden bahsedilir... İslam kavramı ile büyük Doğu imparatorluğunu, biri yıkılan diğeri onun mirası üzerine inşa edilen, sayısız ayrı ayrı İslam devletlerini ve günümüzde var olan İslam devletlerini kastediyoruz.³⁸⁵

Becker, "din, devlet ve siyasal teorinin" İslam medeniyetini meydana getirdiğini iddia eder. "...(İslam) kendini devlet hukuku ve eskatoloji üzerine inşa eden bir politik teoridir." Daha sonra somut olarak İslam devletlerinde kabuğa giren politik teoriyi Becker, "din" olarak tanımlar "...ve sonuçta bunu dini ve devleti saran medeniyet olarak tanımlıyoruz" şeklinde tasvir eder.³⁸⁶

Becker, Afrika'da sömürge Müslümanları ile karşılaşana kadar İslam'ı "terminus technicus" yani teknik bir terim olarak kullanan Almanların onu yakından tanıdıkça bunun çok ötesinde bir anlamı olduğunu keşfettiklerini iddia eder.³⁸⁷ Burada kastettiği şey, İslam'ın milletlerde vücut bulması ve tanındıkça farklılaşması

³⁸⁴ Henning Trüper, "Matte farbige Schatten: Zugehörigkeiten des Gelehrtenpolitikers Carl Heinrich Becker", *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, vol. 25, Issue 3, 2014, s. 182.

³⁸⁵ Becker, "Der Islam als Problem", s. 1-2.

³⁸⁶ Becker, "Der Islam als Problem", s. 1-2; Becker, "Adam Mez und die Renaissance des Islam", *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 13, 1923, s. 278-279; Haridi, s. 31. "Ortak siyasal ideal ve ortak medeniyeti meydana getiren dindir. Devlet düşüncesi ile Medeniyet ancak dinin esasları ile geçerlilik kazanır." Bkz. Becker, "Der Islam als Problem", s. 2. Becker "Kulturzanze (Kültürün bütünlülüğü) ve Zivilisation (medeniyet)" kavramlarını aynı anlamda kullanır. Haridi, Becker'in bu yaklaşımından hareketle onun kültür kavramını, medeniyetin (Zivilisation) bir alt kategorisi olarak gördüğünü iddia eder. Bkz. Haridi, s. 31.

³⁸⁷ Becker, "Der Islam und Kolonisierung Afrikas", s. 200. Becker'in İslam'a bu çok yönlü yaklaşımı onun Alman oryantalistizm çalışmalarında kültür tarihi konseptini geliştirmesine imkân vermiştir.

gerçeğidir. “Modern bir Jön Türk ve Faslı bir Berberi, çok eğitilmiş bir Hindistanlı ve yeni ihtida etmiş bir Bantulu bunların hepsi Müslümandır fakat hangi farklılıklarla?”³⁸⁸ Becker, aslında bu soru ile İslam’ı yekpare bir bütünlük içerisinde görme eğilimine bir itirazı dile getirmektedir. Ona göre görünen, pratikte ve idealde aynı şey değildir.

*İslam dünyasına kapalı bir bütünlük olarak bakılmaktadır. Bu bir bakıma doğrudur, eğer sadece İslami eğitimin beslediği (bir düşünceden filizlenen) (İslam) bir ideal olarak düşünülürse... Fakat her kim günlük pratiğe bakarsa düşünce dünyasındaki ve dünya çapında dini cemaatlerin çeşitli milletlerinin uygulamadaki farklılıkları ile tanışacaktır.*³⁸⁹

Becker’in buradan ulaştığı sonuç Panislamizm bölümünde detaylı irdeleneceği gibi İslam’ın bir ideal olarak algılandığında bir “güce” farklılıkların görünürlüğünde ise bir “zayıflığa” dönüşecektir.³⁹⁰

Becker, devraldığı oryantalist geleneğin bir tezahürü olarak İslam’ı Yahudi-Hristiyan peygamber silsilesi geleneğinin bir devamı olarak ele alır.³⁹¹ Burada Becker’in kastettiği “İslami dogmanın Hristiyan polemiğine karşı büyümesi ve onun temel problematiğini devralmasıdır.” Ona göre “İslam kültü kendini Hristiyan bir modele göre geliştirmiştir.”³⁹²

Kültür, gündelik hayatın işleyişi ve gelişim başarısı konularında ayrılan İslam ve Batı, genel anlamda kültürel kodları oluşturan temel faktörlerde benzerler. Buradan hareketle Becker, İslam’ın “tüm diğer Asya kültür dairesinden ayrıldığı” iddia eder.³⁹³ Yukarıda belirtilen üç temel kaynağın yanısıra genel olarak Becker, medeniyeti din ile beraber “toplumsal karakter, tarihsel gelişim, iklim ve ekonominin” şekillendirdiğini savunur.³⁹⁴ Bu nedenle Becker’e göre İslam kesinlikle “devlet, din ve medeniyet” olarak kati çizgilerle birbirinden ayrılarak ele alınmalıdır. Buna dikkat

³⁸⁸ Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1909), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 156.

³⁸⁹ Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, s. 157. 1924’te kaleme aldığı bir yazısında benzer görüşlerini yineleyen Becker’in bu görüşlerini Troeltsch’e dayandığı gayet açıktır. Becker, Troeltsch’ün konuya yaklaşımını bu alıntıyla yineler: “...insanlık modern bilim için yekpare tarihsel bir konu değildir artık.” C.H. Becker, “Westöstliche Kulturkritik”, *Vossische Zeitung*, 1.2.1924, Nr. 55, s. 2.

³⁹⁰ Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, s. 168-169.

³⁹¹ Becker, “Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 28-29.

³⁹² Becker, “Westöstliche Kulturkritik”, s. 3.

³⁹³ Becker, “Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 28-29.

³⁹⁴ C.H. Becker, “Islam und Wirtschaft”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. 1, (1916), Ed. Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1924, s. 55.

edilmeden yapılan her geleneksel yaklaşım ona göre eksik ve “çarpık” olacaktır.³⁹⁵ Oryantalistleri bu yanılgıya düşüren temel neden ona göre “... bazen dini, bazen kültürü, bazen devlet ya da ideali, bazen de pratiği kastederek farkında olmadan yapılan mantıksal bir sonuç hatasından kaynaklanmaktadır.”³⁹⁶

Becker, İslam’ı aksiyoloji teorisi çerçevesinde değerlendirir. Yani Becker’in İslam tasavvuru, yalın üstünkörü bir yaklaşım ile değil, bilakis İslam’ın değer yargılarının temelini/kaynağını ve özelliklerini merkeze alan bir metodolojiye dayanır. Becker, İslam’a değişken ve “bununla da tarihsel araştırmalara açık” bir din olarak yaklaşır. Bu tutumuyla çağdaş meslektaşlarının genel geçer görüşü olan İslam’ı tarihsel süreci içerisinde “durağan” ve bir hareket olarak “dekadan” kabul etme eğilimlerinden ayrılır. Bunu yaratan temel düşünce İslam’ı incelerken ekonomik, toplumsal, bölgesel ve etnik gibi farklı boyutları ile ele alması olmuştur.³⁹⁷ İslam dinini hareketli kılan şey ona göre “içerisinde barındırdığı nesilden nesle aktardığı etnik ve dini şeylerdir” bu yönüyle bakıldığında çağa uyması oldukça kolaydır.³⁹⁸ “Zira İslam’da onu bağlayacak kilise benzeri bir organizasyon yoktur. Bu yüzden (İslam) şaşılacak derecede bir uyumluluk kabiliyeti kazanmıştır.” Bu yönüyle Becker, “İslam’ın gelişmeye müsait olmayan hareketsiz bir din olduğunu iddia etmenin tamamen yanlış” olduğuna inanır.³⁹⁹ Becker, “...kuşkusuz İslam bir din olarak gelişmeye müsaittir. Her şey İslam’a inanan milletlerin de dinleri gibi böyle gelişmeye müsait olup olmadıkları ile ilgilidir.” Yaklaşımı ile İslam’ı durağan kılan şeyin ona inananlar olduğu görüşündedir.⁴⁰⁰ Bu yönüyle bakıldığında Becker’in görüşleri genel olarak oryantalizmin dayandığı İslam’ın statik olduğu tezi ile çelişir. Turner,

³⁹⁵ C.H. Becker, “Abriß der islamischen Religion”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. I, (1912), Ed. Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1924 s. 332. Becker, Hz Peygamberin ve dört halifenin İslam medeniyetinin oluşmasında en büyük paya sahip olduklarını belirtir. C.H. Becker, “Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. I, (1909), Ed. Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1924, s. 67.

³⁹⁶ Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, s. 156-157.

³⁹⁷ Haridi, s. 10. Becker’in genel olarak dine bakışı da bu şekildedir. Ona göre din sadece “primum movens” değildir, bilakis şekil veren ve bütün medeniyeti organize edendir.” Bkz. Becker, “Der Islam als Problem”, s. 3. “İslam yüzyıllar boyunca kendini çok farklı durum ve milletlerin alışkanlıklarına adapte etmeyi bilmiştir. Bkz. Becker, “Islam und Wirtschaft”, s. 65. Becker’in çalışmaları “sömürgecilğe bakışı ve tarih felsefesi yaklaşımı” bağlamında bir bütünlük içerisinde incelendiğinde Haridi, onun “dinamik İslam algısının” kendisinde önceden var olan temel özgün bir Doğu algısına dayandığını iddia eder. Haridi, s. 10.

³⁹⁸ Becker, “Abriß der islamischen Religion”, 383.

³⁹⁹ C.H. Becker, “Der Islam als Weltanschauung in Vergangenheit und Gegenwart”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. 1, (1918), Ed. Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1924, s. 49.

⁴⁰⁰ Becker, “Islam und Wirtschaft”, s. 65.

oryantalist metodolojinin “İslamlaştırılmış toplumların yapısı ve Batılı Hristiyan kültürünün dinamik evrimsel özelliği arasında çelişen bir karşıtlık” ile şekillendiğini iddia eder. Yani Hristiyanlık, “ilerlemeci ve dinamik” iken İslam ise ilk İslam, fetihlerinin ardından sürekli “statik” bir yapıya dönüşmüştür. Böylece İslam, yükseldikçe gerilemiş sonra durağanlaşmıştır.⁴⁰¹ Becker, İslam’ın entelektüalizmi Yunan kültüründen aldığını, buna rağmen onlardan “özgür düşüncüyü ve vücut kültürünü (Körperkultur)” almadığını iddia eder. Becker’e göre İslam, dünyevi yaşantıyı ve bedeni önemsemez, İslam’da esas olan ruhun beslenmesidir. Beden sadece ibadetlerin devamı için önemlidir.⁴⁰²

3.1.1.2. Helenizmin Mirası olarak İslam: Geçişkenlikler

Belirli bir medeniyet tasavvuru, bir devlet ideali olan ve aynı zamanda bir Sami dini olan İslam, Becker’e göre “Hristiyanlık ve Yahudilik temeli üzerinde geniş anlamda Hristiyan Helenizm’inin bir mirası olmuştur.” Becker’in bu konudaki temel yaklaşımı İslam ile Hristiyanlığın aynı “kültürel esas ve sürece” dayandığıdır.⁴⁰³ Bu görüşünü, “*İslam ve Hristiyan dünya Orta Çağ’da sadece benzer bir gelişim süreci göstermediler, bilakis bu benzer süreç ortak bir kültürel altyapı aracılığı koşulu ile gerçekleşti*” şeklinde tasvir eden Becker,⁴⁰⁴ “miras olarak aktarılan bu unsurların” zaman içerisinde Avrupa’da “Avrupalılaşıırken Doğu’da ise Asyalılaştı” olduğunu savunur.⁴⁰⁵ İslam ve Hristiyanlığın aynı süreci yaşama meselesi her iki dinin tamamıyla özgünlüğünü de sorgulayan bir düşüncedir. Yani ona göre İslamiyet ve Hristiyanlık kendilerinden önceki mirasın üstüne inşa edilmiştir. Becker, bazı örneklerle bu tezini somutlamayı dener. Örneğin eski Hristiyan vaazlarını Yunan popüler felsefesi ve retorisi ile İslam’ın öğüt içeren vaazlarını ise eski Arap edep

⁴⁰¹ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm Ve İslam*, İnsan yayınları, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul 1991, s. 17.

⁴⁰² Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, s. 367.

⁴⁰³ C.H. Becker, “Islampolitik”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1915), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 310. Ayrıca bkz. Becker, “Türkisch-italienischer Krieg und Islam”, *Hamburgischer Correspondent-Morgen Ausgabe*, Nr. 537, 21 Oktober 1911, s. 1; Becker, “Der Islam als Problem”, s. 2, 18; Becker, “Der Islam als Weltanschauung in Vergangenheit und Gegenwart”, s. 40. Becker, Emevi ve Abbasi hilafetinin farklı kültürlerin karışımı haline gelen bu müşterek medeniyeti yani İslam medeniyetini dini ve kültürel olarak genişlemesine ve günümüze kadar muzaffer ilerlemesine önyak olduklarını belirtir. Bkz. Becker, “Der Islam als Problem”, s. 25.

⁴⁰⁴ Becker, “Der Islam als Weltanschauung in Vergangenheit und Gegenwart”, s. 41. “Dikkatli bir şekilde bakıldığında Orta Çağ’ın düşünce dünyasında güçlü bir akrabalığın farkına varacağız ve bu vakta şaşırtıcı değildir.” Becker, “Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet”, s. 67.

⁴⁰⁵ Becker, “Islampolitik”, s. 310.

literatürü ile ilişkilendirir.⁴⁰⁶ Özellikle İslam'ın ilk dönemlerinde etkileşimin oldukça fazla olduğuna inanan Becker, bunu ilk Müslümanlar arasındaki Yahudi ve Hristiyanların varlığı ile temellendirir. “*Hristiyanların bugüne kadar dünya ve Tanrı üzerine sahip oldukları Hristiyanlık sorunsalını İslam'a danışmaları/başvurmaları ve genç çöl dininin bütün uyum sürecini gerçekleştirmeleri doğal bir zorunluluktu.*” Bu ilişkiyi doğal bir süreç olarak tanımlayan Becker, bir sonraki aşamanın ise “bütün kültürün uyumu” olduğunu iddia eder.⁴⁰⁷ Becker, bu konudaki tezini bir adım daha ileri taşıyarak 1931'de İslam'ın “yaşayan ve yaşadığı süreçte Asyalılaştıran Helenizm'den başka bir şey olmadığını” iddia eder.⁴⁰⁸ Bu durum tarihsel bir sürekliliğe sahip olan, yani kendiliğinden aniden ortaya çıkan bir şey değildir. Bu yönüyle Becker, “İslam'ı Roma Sezar döneminde başlayan Doğu'nun reaksiyon hareketinin nihayete ermesi” olarak tanımlar. Söz konusu reaksiyon bir hareket olarak ona göre kaynağını “Yunan ruhuna ve Roma dünya egemenliğine karşı” verilen mücadeleden alır. Yani İslam ona göre yukarıda da belirtildiği gibi “Hristiyan antik Helenizm'inin” gelişimi ve muhafaza edilmesidir.⁴⁰⁹ Bu yüzden Becker, Arapların İslam ile sınırlarını genişletirken “Avrupa'ya çok yabancı olan yeni bir şeyin doğmayacağını” ve dikkatli bir şekilde incelendiğinde “Orta Çağ düşünce dünyasında İslam ile Hristiyanlık arasında çok derin benzerliklerin” keşfedileceğini belirtir.⁴¹⁰ Becker, özellikle 1907'de Strasburg'daki oryantalist kongresinde “Christentum und Islam” adlı bildirisinde benzerliklerin yanısıra iki din arasındaki teolojik ve felsefi karşılıklı etkileşime ve geçişkenliklere de vurgu yapar. Becker, Hristiyanlığın reform hareketleri öncesinde “felsefi ve teolojik dünya görüşü” olarak Arapların oldukça etkisinde kaldığını belirtir.⁴¹¹ Bu ilişkiyi bir alışveriş gibi gören Becker, “İslam, Hristiyanlığa

⁴⁰⁶ Becker, “ubi sunt qui ante nos in mundo fuere”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. I, (1916), Ed. Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1924, s. 514.

⁴⁰⁷ C.H. Becker, “Christentum und Islam”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. I, (1907), Ed. Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1924, s. 403.

⁴⁰⁸ Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, s. 16.

⁴⁰⁹ C.H. Becker, “Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islams”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. 1, (1909), Ed. Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1924, s. 201. Becker, 1931'de Helenizm'i “Yunan düşüncesinin Doğu'nun dinselliği ile evliliği” olarak tanımlar ve Helen dinsel terminolojisinin İslam'da hatta Sünni İslam âlimlerinde dahi bulunabileceğini iddia eder. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, s. 8, 16.

⁴¹⁰ Becker, “Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet”, s. 67. Becker bu yüzden bir oryantalistin İslam'ı inceleyen onu Hristiyan Batı'dan kopararak inceleyemeyeceğini belirtir. Bkz. Becker, “Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 26-29.

⁴¹¹ Becker, “Christentum und Islam”, s. 388. Becker'in 1907'de kaleme aldığı “Christentum und Islam” adlı çalışması filoloji çalışmalarından sonra kültür tarihi alanında oldukça ilgili ve üretken olduğuna bir kanıttır. Wende, s. 18.

olan borcunu geri ödedi. Zira burada Araplar Orta Çağ'ın düşünsel liderleridirler” şeklinde formüle eder.⁴¹²

Ona göre söz konusu etkileşim sadece İslam'ın ilk yıllarında olmamıştır, bilakis Peygamberin ölümünden sonraki dönemlerde hadis rivayetlerinin oluşumunda da devam etmiştir. Bu yüzden Becker, İslam geleneğinin oluşumunda güçlü Hristiyanlık izleri olduğu görüşlerini taşır.⁴¹³ Becker, tıpkı Hristiyanlığın Hz. İsa'nın ilk öğretileriyle aynı olmadığı gibi günümüzde İslam'ın da Hz Muhammed'in mesajları ile aynı olmadığını düşünür ve İslam'ın şekillenerek peygamber dönemine nazaran yeni bir form kazandığını iddia eder.⁴¹⁴ Becker'e göre söz konusu “formu” veren inananlardır. İngiliz diplomat-oryantalist Lord Cromer'den (1841-197) yaptığı alıntıda Becker, “dinin bir toplumu şekillendirmediğini, bilakis toplumların dine şekil verdiklerini ve üzerlerine bir elbise gibi oturttuklarını” iddia eder.⁴¹⁵ Özetle Becker, Orta Çağ'da her iki dinin oldukça yüksek oranda benzerlikler ortaya koyduğunu iddia eder. Hristiyanlık zaman içerisinde kendini Orta Çağ düşüncesinden kurtarabilmiş olsa da Becker, İslam'ın bunu başaramadığı görüşündedir. Ona göre “günümüzde İslam hâlen tamamıyla Orta Çağ'daki ağırlara mahkûmdur.”⁴¹⁶

“Büyük İskender olmasaydı bir İslam medeniyeti de var olmazdı” diyen Becker, günümüzde İslam'ın “yekpare bir medeniyet” olarak durmasının temellerinde Helenizm'in olduğunu iddia eder ve bu yönüyle İslam'ın salt özgün yapısını reddeder.⁴¹⁷ Ona göre Helenizm'in yanısıra İran, Yahudi, Arami ve çok sonraları ise Hint-Budist kültürlerinin kaynaşmasıyla bir İslam kültürü meydana gelmiştir. Becker, “hilafet devletinin bütünlüğü” ve orada İslam'ın devlet dini olması sayesinde yekpare bir medeniyet, bir İslam medeniyeti doğduğunu iddia eder.⁴¹⁸ Özellikle Arami

⁴¹² Becker, “Christentum und Islam”, s. 424-425.

⁴¹³ C.H. Becker, “Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. I, (1912), Ed. Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1924, s. 175.

⁴¹⁴ Becker, “Christentum und Islam”, s. 389.

⁴¹⁵ C.H. Becker, “Karl Vollers”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1922) Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 453.

⁴¹⁶ Becker, “Christentum und Islam”, s. 428.

⁴¹⁷ Becker, “Der Islam als Problem”, s. 16; Becker, “Christentum und Islam”, s. 400. Becker, İslam'ın bedevilerin egemen olduğu toplumda değil, bilakis şehir kültürünün hâkim olduğu Helenizm çağında doğduğunu belirtir. Yani İslam zamanla bir “çöl dini” olmaktan öte bir “kültür dini” olmuştur. Bkz. Becker, “Islam und Wirtschaft”, s. 55. Becker “bir zaman gelecek ki geriye dönülüp bakıldığında İslam geleneğinin içerisinde geç dönem Helenizm in öğrenilebileceğini” iddia eder. Becker, “Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islams”, s. 201.

⁴¹⁸ Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, s. 365-366; Becker, “Die Araber als Kolonisatoren”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1914), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 2, 8; Becker, “Leo Frobenius und die Brille des Islam”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1913), Ed. Hans Heinrich

medeniyetinin oldukça etkisinde olan Arapların İslam'ın kabulünden sonra bunu tamamen bir köşeye at(a)madıklarını, bilakis Arami medeniyet izlerinin İslam medeniyeti içerisinde “in extenso” yani tamamen yaşamaya devam ettiğini iddia eder. Nitekim Becker, İslam medeniyetinin Arami medeniyetin 7. yüzyıla kadar geliştirmiş olduğu birikimin devamı olduğu kanısındadır.⁴¹⁹ Başka bir yazısında ise Hz. Muhammed'in “yerli ve yabancı” değerleri harmanlayarak oluşturduğu dinin her iki ayağının “Arap paganizmi” üzerinden yükseldiğini iddia eder. Buradan Becker'in Arap paganizmine şekil veren unsurlardan İran, tek tanrılı Yahudi ve Arami geleneğini mi kastettiği açık değildir. Eğer Arap paganizmini bu kültürlerden tamamen farklı bir şekilde ele alıyorsa İslam'ın hangi temel üzerinden yükseldiği konusunda ciddi çelişki yaşadığı söylenebilir.⁴²⁰ Söz konusu din ve kültürlerin kaynaşmasıyla gelişen ve onlardan aldığı bu “miras ve kendinden koyduğu unsurlar” ile yeni bir forma dönüşen İslam, Becker'e göre Sami ırkından olan bir halk ile zamanla siyasi gücün de taşıyıcısı olmuştur.⁴²¹ Bu yaklaşımı ile Becker, İslam'ın bir Arap medeniyeti, “Araplık kavramı ile İslam'ın aynı olduğu” tezlerinin yukarıda da değinildiği gibi bazı noktalarını kabul etse de, genel olarak bu değerlendirmenin yanlış olduğuna inanır. İslam medeniyetinin Araplardan sadece dilini ve Kur'an buyruklarını aldığını iddia eder.⁴²²

Her ne kadar Becker, yaşadığı döneme ait İslam yaklaşımlarının etkisinde kalsa da bazen iddialı görüşleri ile dikkat çekmiştir. Helenizm İslam ilişkisine bakışı Becker'in Avrupa ve İslam'ı da birbirine yakınlaştıran bir eğilime sahip olmasına neden olmuştur.

Bana göre İslam Avrupa ile Asya arasında bir bağ kurar. İslam, eğer kesinlikle gruplandırılmak isteniyorsa muhakkak Batı'nın gelişim silsilesine dâhildir ve böylece Asya tarihinden ayrılır. Kim böyle bir sınıflandırmayı amaçsız bir eğlence olarak reddederse onunla tartışılmaz.⁴²³

Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 47; Becker “Güney Arabistan ve eski Sami geleneğinin, Yahudilik ve Zerdüştlüğün” İslam'ın ilk dönemlerini hangi oranda etkilediği konularındaki tartışmaların hâlen açık olduğunu iddia eder. Bkz. Becker, “Christentum und Islam”, s. 390-391. İslam-Helenizm ilişkisi üzerine bkz. Becker, “Der Islam als Weltanschauung in Vergangenheit und Gegenwart”, s. 40-41; Becker, “Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet”, s. 67; Becker, “Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet”, s. 67. Becker İslam'ın Hristiyanlıktan etkilendiği noktalar üzerine bkz. Becker, “ubi sunt qui ante nos in mundo fuere”, s. 509, 514.

⁴¹⁹ Becker, “Der Islam als Problem”, s. 17.

⁴²⁰ Becker, “Die Stellung der Frau im islamischen Orient”, s. 50.

⁴²¹ Becker, “Spenglers magische Kultur”, *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 77, 1923, s. 263-264. “ Her ne kadar antik Hristiyanlıktan oldukça fazla kültür elementleri alsalar da Cermenler kendilerinden önceki değerleri yerle bir ettiler Araplar ise yaşatmaya devam ettiler.” Becker, “Christentum und Islam”, s. 401.

⁴²² Becker, “Die Araber als Kolonisatoren”, s. 1-2.

⁴²³ Becker, “Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 26-29.

Alman-Baltıklı filozof Hermann Graf Keyserling'in (1880-1946) İslam dünyasının Asya'ya değil Avrupa'ya dâhil olduğuna dair tezlerini savunan Becker, farklı yazılarında bu konu üzerinde sıklıkla durur;

*Graf Keyserling felsefi Asya seyahati esnasında kültür felsefesi merkezli düşünen oryantalistlerin de uzun zamandır farkında oldukları gibi, İslam'ın Asya'ya değil, bilakis Avrupa'ya ait olduğunu keşfetti. Harnack (ondan daha önce) doktorasında İslam'ın bir Hristiyan Yahudi mezhebi olduğu tezini savunmuştu.*⁴²⁴

İslam'ı Hristiyanlığa dolayısıyla Batı'ya yakın gören Becker onun Avrupa ile Asya arasında oldukça önemli bir “aracı rolü” oynadığını iddia eder. Yani İslam kıtalararası kültür aktarımında önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar İslam etnografik olarak Asya'ya yakın olsa da Becker'e göre kültürel kodların oluşumu ve “kritik kültürel sorunlarda daha çok Avrupa kültürüne” yakındır. Becker, İslam ile Avrupa arasında bulunan “ayrılığın güçlenerek kalacak” olmasına rağmen sonuç olarak İslam'ın Avrupa kültür dünyasından koparılamayacağını iddia eder. Bunun nedeni tarihsel olarak çok zengin kültür alışverişinin bir vakıa olarak durması ve bunun yanısıra aynı miras üzerine yükselen Avrupa ve İslam medeniyetlerinin birbirlerini tanıdıkları oranda kendilerini keşfedebilme imkânı bulabilmeleridir.⁴²⁵

Becker, Emeviler ve Abbasîlerin halifelerin ağırlık merkezlerini Doğu'ya kaydırmaları ve “geleneksel Doğu imparatorluklarına öykünmelerinin” bir sonucu olarak İslam'ın ilk yıllarındaki güçlü Helenizm etkisinin yerini zamanla Doğululaşmaya terk ettiğini iddia eder. Yani İslam sınırlarını genişletip kökleştikçe Helenizm'den de uzaklaşmıştır.⁴²⁶ Becker, ölmeden iki yıl önce 1931'de kaleme aldığı “Das Erbe Der Antike in Orient und Okzident” adlı çalışmada farklı bir yaklaşım ile Doğululaşma yerine Helenizm'in İslamileştiğini yazar ve “Doğululaşmış Helenizm'in” İslam ile zaman içerisinde son bulduğunu iddia eder. Yani daha önce ısrarla üzerinde durduğu İslam'ın Avrupa'nın bir parçası olduğu görüşlerini bir yana bırakarak ölümüne yakın sadece aradaki akrabalık ve benzerliğe vurgu yapar.⁴²⁷

⁴²⁴ Becker, “Westöstliche Kulturkritik”, s. 2; Becker, “Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 27.

⁴²⁵ Becker, “Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 39. Japonya'nın Osmanlı Devleti'ne nazaran fazla oranda Avrupa medeniyet unsurlarını aldığı halde onun Asya'ya Ortadoğu'nun ise Avrupa dünyasına ait olduğunu savunur. Her ne kadar coğrafi yakınlık rol oynasa da Becker'e göre belirleyici olan sadece coğrafya değildir tıpkı Amerika'nın aradaki Atlantik okyanusuna rağmen Avrupa kültür atlasına dâhil olması gibi. Becker, “Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 29. Ayrıca bkz. Becker, “Westöstliche Kulturkritik”, s. 3. “İslam dünyası ile Batı, binlerce bağ ile birbirine bağlıdır bu bağlar çözülsünce ne İslam dünyası ne de Batı kesin bir şekilde anlaşılabilir.” Becker, “Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte”, s. 31.

⁴²⁶ Becker, “Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet”, s. 67.

⁴²⁷ Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, s. 9-10.

Becker'in İslam'ı Arap paganizmi, Yahudi, Arami geleneğin ve Helenizm'in devamı olarak görmesi onun aslında İslam'ın özgünlüğüne bir karşı duruş olarak okunabilir. Bu yaklaşımından dolayı Said, genel olarak Becker'i Nöldeke gibi bir "Helensever" olarak tanımlar ve Yunan medeniyetine olan derin aşkının "Doğu'ya karşı olumlu bir hoşnutsuzluk" duymasına neden olduğunu düşünür.⁴²⁸ Batı ile İslam arasındaki temel ayrılık ona göre "Batı'nın yaşadığı farklı deneyimdir." Örneğin Batı'nın antikite ile ilişkisi belirleyici unsurlardan biri olmuştur. Batı'da antikite Becker'e göre Hristiyanlık ile bir kesintiye uğramış ve sonra "yeniden" doğmuştur. Fakat farklı bir ırkın zekâsından değil, bilakis yine aynı kandan devam etmiştir. Antikitenin yeniden doğuşu ona göre Rönesans ve Hümanizm ile olmuştur. Aristoteles'in eserlerinin Arapça çevirileri Becker'in gözünde antikitenin İslam'a girmesidir. Batı'daki transferin aksine antikite İslam'da olduğu gibi yaşamaya devam etmiş fakat kendini yenileyememiştir.⁴²⁹

Batı'da hâkim olan İslam'ın kılıç zoruyla yayıldığı tezini kabul etmeyen Becker, İslam'ın değil Arap hükümdarlığının fetihlerle sınırlarını genişlettiğini iddia eder ve hatta Hristiyan Arapların Müslüman birliğinde savaştıklarını belirtir. Bu tavrı ile İslam'dan sonraki Arap hükümdarlığı ile İslam'ın aslında aynı şey olmadığını vurgular.⁴³⁰ İslam'ın Arap Yarımadası'nın dışına taşması ile Becker, İslam'ın Araplar eliyle doğal akışından ayrılarak daha sonra "siyasi ve ideolojik" fonksiyonu olan bir şeye dönüştüğünü savunur. "*Bir Halid bin Velid, bir Amr bin As gücün peşinde koşan, kimseye vasilik etmeyen ve fetih karakterli insanlardır. Bunlar din ile meşgul olmayan, olsa olsa onu kimi zaman makyevelist bir mantıkla kullanan (kişilerdir).*"⁴³¹ Arapların İslam'ı kabul etmeleri ve ardından siyasi olarak güçlenmeleri "Doğu ve Batı arasındaki eski karşıtlığın" bugün hâlâ var olan formu verdiğine inanan Becker, İslam'dan önce de Doğu ile Batı arasında bir karşıtlık olduğunu ve Arapların İslam ile buna yeni bir şekil verdiklerini iddia eder.⁴³²

⁴²⁸ Said, s. 209.

⁴²⁹ Becker, "Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte", s. 34-35. Ayrıca bkz. Mangold, "Carl Heinrich Becker und seine These", s. 163-164.

⁴³⁰ Becker, "Die Araber als Kolonisatoren", s. 3; Becker, "Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet", s. 68.

⁴³¹ Becker, "Der Islam als Problem", s. 6. Ayrıca bkz. Haridi, s. 20.

⁴³² Becker, "Die Ausbreitung der Araber", s. 66.

3.1.1.3. Peygamber ve Kur'an

Becker, Hz Muhammed'in "sübjektif dürüstlüğünden" asla şüpheye düşmez ve onu daha çok "tarihsel yönüyle" değerlendirir ve Peygamberin ilahi mesajını "Hristiyan, Yahudi, eski Sami inanışları ve Zerdüşçülük" ile özdeşleştirerek anlamlandırır. Yani dönemin klasik oryantalist görüşlerine oldukça paralel olarak tamamen kendi öz mesajı olduğunu kabul etmez.⁴³³ İslam'ı Batı için bir tehlike olarak gören oryantalizm Hz. Muhammed'i gerçek bir peygamber olarak yansıtmaz. İslam'ın özgünlüğünü tartışan Becker, genel atmosferin aksine bazı metinlerinde Hz. Muhammed'in "gerçek bir peygamber" olduğuna ve "peygamberler silsilesinin bir devamı (...wie die Propheten des alten Bundes...)" olduğuna inanır. Yani onun peygamberliğini kabul eder.⁴³⁴ Becker'e göre devlet adamı ve peygamber sıfatının Hz Muhammed'in şahsında bulunması İslam'ın dünya imparatorluğu ideali düşüncesinin önünü açmıştır. Hz Muhammed'in Mekke'deki faaliyetlerinin kaynağını dinden aldığını belirten Becker, tarihçilerin Hz. Muhammed'i en başından beri bir "devlet adamı" olarak görme eğilimlerine karşı çıkar ve "dünya imparatorluğu idealinin" ömrünün son yıllarında şekillendiğini düşünür.⁴³⁵ Becker'in Hz Muhammed'e olumlu yaklaşımları bazen çelişkilerle doludur. Örneğin onun "dindarlık ile kişisel çıkarları önde tutma özelliğini aynı anda kendisinde taşıyan" bir şahsiyet olarak tanımlaması buna bir örnektir.⁴³⁶

Becker, Hz Muhammed'i peygamberler silsilesinin bir devamı olarak kabul etse de, Kur'an'ın aktarımında insanın müdahalesi görüşünden de tamamen uzaklaşmaz. Medrow, Becker'in Kur'an'ın "stratejik çıkarlardan kurulduğuna" dair bir inancı olduğunu savunur.⁴³⁷ Becker'e göre "İslam'ın temeli Kur'an'dır ve peygamberin görüşlerini de yansıtır." Bir metin olarak Kur'an'ın anlaşılabilirliğini belirten Becker, onun en başından beri "yorum ihtiyacı (Interpretation)" olduğunu iddia eder. Zira Becker'e göre Kur'an "tamamlanmamış ve birbirinden bağımsız oldukça düzensiz metinler toplamıdır." Bu yönüyle anlaşılması güç kapalı ifadelerin Kur'an'ın yorumlanması için açık kapı bıraktığını ifade eder. Bu da ona göre tefsirin doğmasına neden olmuştur.⁴³⁸

⁴³³ Haridi, s. 37.

⁴³⁴ Becker, "Die Stellung der Frau im islamischen Orient", s. 56.

⁴³⁵ Becker, "Der Islam als Problem", s. 3.

⁴³⁶ Becker, "Der Islam als Problem", s. 5.

⁴³⁷ Medrow, s. 297.

⁴³⁸ Becker bu görüşlerini yayımlanmamış ders notları olan ve terekesinde bulunan "Einführung in den Koran (Kur'an'a Giriş)" adlı bir dosyada kaleme almıştır. Buradaki görüşler Medrow'dan alınmıştır.

Becker'in hadis ilmine bakışı oldukça olumsuzdur. Zira hadis ilminin sadece rivayetlerin “biçimsel kriterlere odaklanarak ve içeriğine konsantre olmadan” tartışıldığını iddia eder. “*Hadis ilmi oldukça tuhaf ve bizim bilimsel kritik anlayışımıza tamamen terstir. İçeriğe dokunulmamış...ve Peygamberin zayıflıklarından bahsedilmez.*”⁴³⁹ Derslerinde “Kur’an hadis ve icmayı İslam’ın dinsel metin kritiğinin üç adımı” olarak kabul eden Becker’in hadislere yaklaşımı Goldziher’e dayanır.⁴⁴⁰ Sünnetin “Kur’an’ın pratik yorumu” olduğunu iddia eden Becker, onun etkisinin Kur’an’a göre daha fazla olduğuna vurgu yapar.⁴⁴¹

3.1.1.4. “Fanatik Teologların İdeali”: Şeriat

Yukarıda vurgulandığı gibi İslam’ı kendinden önceki medeniyetlerin bir sentezi olarak kabul eden Becker’e göre Şeriat farklı dinlerden alınan öğretilerden meydana gelmiştir. “*Roma hukuku, Talmud ve Kuran emirleri ve eski Arap geleneklerinden gerçek hayatı ignore eden pedagoji tipi bir eğitim sürecinde fanatik teologların ideal bir yükümlülükler öğretisi olarak ortaya çıkmıştır.*”⁴⁴² Ona göre şeriat Avrupalıların düşündüğü yahut geleneksel olarak sahip oldukları gibi somut bir “anayasa kitabı” değildir ve daha çok soyut bir şeydir. İslam devletlerinin Becker’e göre bir ideal olan şeriatın bütünsel bir tarihsel pratiği yoktur. Her ne kadar şeriat, Müslümanlar tarafından olması gerekliliğine inanılarak idealize edilse de, Becker’e göre tamamıyla takip edildiği söylenemez. Becker, bir bütün olarak uygulanmayan şeriatın Nikâh ve miras gibi bazı alanlarda güçlü uygulama alanı bulduğunu düşünür.⁴⁴³

Başka bir yazısında benzer bir yaklaşım ile İslam dünyasında doğrudan Kur’an ile aynı olan bir İslam’ın bulunmadığını ve modern İslam’ın çoğu zaman “dini vecibeler” ile

Bkz. Medrow, s. 298. Becker’e göre müfessirler “bilim insanı” değil “Schriftgelehrter” âlimdirler. Medrow, s. 299.

⁴³⁹ Becker, “Einführung in den Quran” (Medrow’dan aktarıldı, s. 299.)

⁴⁴⁰ Becker, “Einführung in den Quran” (Medrow’dan aktarıldı, s. 299.)

⁴⁴¹ Becker, “Einführung in den Quran” (Medrow’dan aktarıldı, s. 299.)

⁴⁴² Becker, “Islamisches und modernes Recht in der deutschen kolonialen Praxis”, s. 227.

⁴⁴³ Becker, “Islamisches und modernes Recht in der deutschen kolonialen Praxis”, s. 227; Becker, “Christentum und Islam”, s. 399. Becker, Almancaya “islamisches Recht” yani İslam hukuku olarak çevrilen şeriatın aslında “Pflichtenlehre” olarak yani “Yükümlülükler öğretisi” olarak çevrilmesi gerektiğini belirtir. Bkz. Becker, “Islamisches und modernes Recht in der deutschen kolonialen Praxis”, s. 227. Becker 1931’de “Gnostik düşüncenin İslam dinine girdiği gibi Roma hukuku da İslam hukukuna sızmıştır.” diyerek İslam hukukunun özgün olmadığını iddia eder. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, s. 19.

gelenek arasında bir uyum içerisinde yaşadığını iddia eder.⁴⁴⁴ Becker, geçmişte olduğu gibi günümüzde de Doğu'da hâkim olan dünya görüşünün İslam olduğu kanısındadır⁴⁴⁵ ve ona göre İslam dünyasını şekillendiren iki temel unsur vardır bunlar; şeriat ve mistisizmdir. Buradan hareketle Becker, Doğuluya atfettiği tembellikte daha önce mistisizmi kaynak olarak gösterirken İslam toplumunda da şeriatı suçlu kılar. Yani genel anlamda din Doğu'yu tembellikle temsil eden stereotipin asıl nedenidir. Ona göre şeriat mutlaka uyulması gereken bir kurallar toplamıdır ve kuralların tümüne uyulması imkânsızdır. Bu yüzden şer'i kurallara uymayan Müslümanlar artık dünya sisteminin genel geçer kurallarına da riayet etmezler.⁴⁴⁶

Becker, problemin dinin kendisinde değil eğitimde aranması gerektiğini ifade eder ona göre Avrupa medeniyetinin gelişimi "sekülerleşme" ile paralellik gösterir. Benzer bir sekülerleşmeyi İslam'ın da yapması gerekmektedir. Aksi takdirde kaybolup gidecektir. Ona göre İslam'ın yeniden yorumlanması tıpkı Hristiyanlık pratiklerindeki gibi kolayca modern bir medeniyetin yolunu açar.⁴⁴⁷ Becker, Doğu'nun tamamen Avrupalılaşılabileceğini düşüncesini hiç gerçekçi bulmaz. Zira o Helenizm'in altın çağında bile bunun gerçekleşmediğini belirtir. Ona göre "en güçlü Avrupa tohumu Doğu ruhunun gelişimini yalnızca etkileyebilir" fakat onun temel yapısını asla değiştiremez.⁴⁴⁸ Becker, Batı-merkezci bir yaklaşım ile İslam'ın geleceğinin ancak "Avrupa ruhuna adapte" olarak ayakta kalabileceğine onun dışında başka şansının olmadığına inanmıştır. Becker, söz konusu adaptasyonun elit Hindistanlılar örneğinde olduğu gibi mümkün olabileceğini düşünür.⁴⁴⁹ Bunun öncelikli koşulu ona göre Doğu'nun doğrudan kopyalamadan kendi iç değerleri ile kendi kişisel özgürlüğünü ve sosyal ahlakını birbiriyle birleştirebilmektir.⁴⁵⁰

Becker'in yazılarında kategorize edilmiş ilginç bir biyolojik Müslüman tipolojisi vardır. Yani tüm dünya Müslümanlarını eşit konumda değerlendirmez ve onları yüksek ve alçak konumdakiler olarak sınıflandırır. En üst seviyeye Türkler ve Arapları koyan Becker, en düşük seviyeye ise "Neger" yani siyahî Afrikalı

⁴⁴⁴ Becker, "Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika", *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1904), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 65.

⁴⁴⁵ Becker, "Der Islam als Weltanschauung", s. 53.

⁴⁴⁶ Becker, "Das türkische Bildungsproblem", s. 368-369.

⁴⁴⁷ Becker, "Der Islam und Kolonisierung Afrikas", s. 205.

⁴⁴⁸ Becker, "Der Islam als Weltanschauung", s. 53.

⁴⁴⁹ Becker, "Abriß der islamischen Religion", s. 383.

⁴⁵⁰ Becker, "Die Türkei nach dem Weltkrieg", *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1931), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 449.

Müslümanları yerleştirir. Bu yaklaşımını Hartmann'ın ona yazdığı mektupta "...sanırım Kültür İslam'ı (Kulturislam) ile Zenci İslam'ının (Negerislam) kesinlikle birbirinden ayrılması gerektiği konusunda aynı görüşteyiz" cümlesinden yola çıkılarak da her ikisinin böyle ırkçı bir tasnife inandığı söylenebilir. Bu yaklaşım Arap ve Türklerin tarih boyunca kurdukları güçlü imparatorlukla da yorumlanabilir. Müslüman Afrikalıların tarihsel olarak güçlü devlet yapılarından mahrum oluşları doğal olarak onların güçlü bir medeniyet inşa etmelerine engel olmuştur. Bu yüzden Becker Afrika İslam'ını ayrı bir kategoride ele almıştır.⁴⁵¹ Becker, yaptığı kültürel kategoride Svahili İslam'ını "en bilgisiz" olarak tanımlar ve Müslümanlar arasında kültürel olarak son sıraya yerleştirir. 1910'da Paris'te gerçekleştirilen "Union Coloniale Française (Fransız Sömürge Birliği)" adlı bir kongrede verdiği bir seminerde aslında İslam'ın Zenciler için oldukça uygun bir din olduğunu savunur. Zira İslam'ın Avrupalılara bahşemediği yüksek bir medeniyeti onlara vadettiğini belirtir. Hristiyan bir siyahî Afrikalı ona göre sürekli yerli kalmıştır ve Avrupa standartlarına hiçbir zaman erişemeyecektir.⁴⁵²

Becker'in İslam'a bakışı zaman zaman gel-gitler yaşayan, zaman zaman oldukça önyargılı ve çelişkili görünüm arz eder. Ama buna rağmen çağdaşı diğer oryantalistler ile örneğin Hartmann'ın İslam'ın bir "şiddet dini" olduğu yaklaşımıyla kıyaslandığında oldukça olumludur. İslam'ın sürekli olumsuz yönlerini görmek isteyenlere karşı İslam'ın "bugün hala cehaletin arasına gömülü olan derin entelektüel ve mistik elementleri" bir gün içerisinden atacağını iddia ederek. İslam'a "dinlerin çeşitliliği, ırkların da çeşitliliğidir" yaklaşımı ile hümanist bir pencereden bakma eğilimindedir.⁴⁵³ Müslüman Afrika örneğinde kültür taşıyıcı yapısı ile Becker, İslam'ı oldukça olumlarken, "tüm olumsuzluklarına rağmen" ifadesi ile yermekten de geri durmaz.

Bereket versin ki İslam, misyon literatüründe çarpıtıldığı gibi hiç de o kadar kötü değildir...Tüm olumsuzluklarına rağmen İslam Afrika'da çok büyük bir kültür çalışması gerçekleştirmiştir. İslam (Afrika'da) milyonlarca vahşiden insan yapmıştır. (Onları) etnik kolektivizmden individüalizme geçirmiş, çiplakları giydirmiş, (onların) barbarca kötü

⁴⁵¹ Hartmann'dan 31 Becker'e 31 Mart 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 842 GStA PK C.H. Becker, "Deutschland und der Islam", *Der Deutsche Krieg: Politische Flugschriften*, Ed. Ernst Jäckh, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart-Berlin 1914, s. 25.

⁴⁵² Tibi, s. 414. Hartmann, Becker'in bu görüşüne karşı çıkarak bunun oldukça tehlikeli ve romantik bir yaklaşım olduğunu iddia eder. Zira Hartmann, İslam'ın yayılışına Avrupalılar tarafından izin verildiği takdirde onların "amansız bir düşman" kazanacağına inanır. Hartmann, "Der Islam in Westafrika" s. 164-165.

⁴⁵³ Becker, "Staat und Mission in der Islamfrage", *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1910), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 218-219.

*alışkanlıklarını kaldırmış ve bir ahlak kültürü inşasıyla vahşilerin yaşamına bir ruh katarak medeniyetin önünü açmıştır.*⁴⁵⁴

İslam'ın “sonsuz ve oldukça geniş bir disiplin ruhu” yarattığına inanan Becker, aynı zamanda onun “manevi bir dayanak ve iyi bir davranış bahşederek yüksek bir medeniyetin ilk basamağını inşa ettiğini” savunur.⁴⁵⁵ Bir diğer çalışmasında Becker, meslektaşları tarafından İslam'a sıcak yaklaşımı ve onu sürekli savunduğu iddiasıyla eleştirildiğini ve din karşılaştırılmalarında tarafsızlığın dikkate alınmadığı konusunda sitem eder. Becker, Latin Amerika'nın işgalinde Konkistadorların yaptıklarının Hristiyanlığın doğasına mal edilemeyeceği gibi Müslümanların hataları da İslam ile yargılanamayacağını ifade ederek İslam algısının kodlarını ortaya koyar.⁴⁵⁶

3.1.2. Hartmann'da Doğu ve İslam

Hartmann yazılarının büyük bir kısmında, özellikle Doğu seyahatlerinden ve İstanbul ve Beyrut'ta çalıştığı dönemlerden edindiği izlenim ve notlarından referansla genel olarak bir medeniyet olarak Doğu, daha özelde kendi tanımlamasıyla “Orientale” yani Doğulu üzerine oldukça önyargılı ve bazen aşağılayıcı bir tablo çizer. Hartmann'ın Doğu'su sadece İslam dünyası ve Ortadoğu ile sınırlı değildir Onun Doğu sınırları “büyük Hindistan dünyası, Çin ve Müslüman Doğu Afrika'yı” da içine alır. Buna rağmen yazılarından onun Doğu'dan bahsederken kastettiği yerin genel olarak Ortadoğu ve İslam dünyası olduğu rahatlıkla anlaşılabilir.⁴⁵⁷ Ortadoğu'nun sınırlarına Mısır'ı da dâhil eden ⁴⁵⁸ Hartmann, Doğu kavramına karşılık olarak “Orient” kelimesini, çok sık olmasa da Becker gibi bazen “Osten” kelimesini kullanır. Hartmann'ın ilk dönem yazılarından son yazılarına kadar Doğu ile ilgili bazıları zamanla değişen, bazıları sabit kalan bazıları ise oldukça önyargılı ve çelişkili stereotipler görmek olasıdır. Doktoradan sonra henüz 1880'de kaleme aldığı ilk çalışmalarından biri olan “Arabischer Sprachführer (Arapça Dil Rehberi)” adlı dil kitabın önsözünde dahi Doğu'nun yoksulluğundan ve bunun coğrafyanın her köşesinde hissedildiğinden bahsetmiştir. Hartmann, burada çizdiği tabloda Arapça

⁴⁵⁴ Becker, “Staat und Mission in der Islamfrage”, s. 218.

⁴⁵⁵ Becker, “Der Islam und die Kolonisierung Afrikas”, s. 201.

⁴⁵⁶ Becker, “Ein Missionar über den Islam in Deutsch-Ostafrika”, s. 118-119.

⁴⁵⁷ Martin Hartmann, “Die Mission und die Kulturvölker Vorderasiens”, *Koloniale Rundschau: Monatsschrift für die Interessen unserer Schutzgebiete und ihrer Bewohner*, Heft 2, 1912, s. 78.

⁴⁵⁸ Martin Hartmann, “Deutschland und der Islam”, *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. I, 1910, s. 72.

öğrenmek isteyenlerin önce “gururlu” ve “çok inatçı” ayrıca “çok kurnaz” olan Doğulu’yu tanımalarını bekler.

Doğulunun Avrupalının her sorusuna verecek cevabı muhakkak vardır. Ondan şöyle bir cümle duyamazsınız: Üzgünüm size bilgi veremem.” Zira (Doğulu) daha çok güler yüzlü şekilde kendi aklından geçen hayali bir şeyi ortaya koyacaktır. Sonrasında bunun doğru olmadığı ortaya çıkmış olsa bile...Bu sebepten dolayı Doğuluya hemen inanılmaz. Doğulu parayı alır bilgiyi öyle verir. Fakat verdiği bilgiler ise net değildir. Yeteri kadar yanlıştır.⁴⁵⁹

Hartmann’ın Doğu’da bir ülkeyi ve oranın insanlarını incelemek isteyen araştırmacılara “Avrupa ile iletişimi olmayan alt kesim ve orta kesime” odaklanmaları tavsiyelerini verirken Doğu’da konuştukları insanlarda bir “içe kapanıklık” durumuyla karşılaşacakları uyarısında bulunur ve bir Doğulu prototipi çizer. “Zira Doğuluların ana karakteri güvensizliktir: (Doğulu) Bencildir, her yerde bencilce gizli emellerinin kokusunu çeker.”⁴⁶⁰ Hartmann’a göre Müslüman Doğu, geri kalmışlıktan kurtulabilmek için iki önemli sorumluluğu yerine getirmelidir. Birincisi; Avrupa’nın bilim ile inşa ettiği gelişmiş teknolojiyi transfer etmek, ki bunun en önemli yolu ona göre çocukların eğitim için Batı’ya gönderilmesi ve alacakları pratik eğitimle kendi ülkelerinde üniversiteler açmalarıdır. İkincisi ise; Avrupa ders kitaplarının Farsça Arapça ve Türkçeye çevrilmesidir.⁴⁶¹ Bu konuda Hartmann, yazılarında sıklıkla Japonya’yı diğer Doğu toplumlarına özellikle Osmanlı Müslümanlarına örnek olarak gösterir. “Japonların Avrupa eğitim sistemini ve savaş araçlarını benimsemelerinin” yanısıra iş ahlakları azimli çalışmaları zekâları” devletin modern bir yapıya dönüşmesine olanak vermiş ve Doğu toplumları arasında öne çıkmıştır.⁴⁶²

3.1.2.1. İslam

Osmanlı toplumu ve Panislamizm hakkında farklı dönemlerde oldukça fazla yazan Hartmann’ın İslam’dan ne anladığı bilinmeden onun İslam toplumundan ve Panislamizmden ne anladığını anlamak oldukça güç olacaktır. Yazılarında İslam’ı sıklıkla Müslümanlara karşılık gelecek bir biçimde kullanan Hartmann için “İslam” sadece bir din olarak karşılık bulmaz. İslam’ın çabası derken aslında vurguladığı Müslümanlardır.⁴⁶³ Hartmann, İslam’ı farklı anlamlara gelecek biçimde kullanır.

⁴⁵⁹ Hartmann, *Arabischer Sprachführer für Reisende...*, s. II.

⁴⁶⁰ Hartmann, *Arabischer Sprachführer für Reisende...*, s. VIII. Benzer bir resmi Alman Dışişleri Bakanlığı müşavirlerinden Kurt Riezler’e yazdığı mektupta da çizer. Hartmann’dan Kurt Riezler’e 3 Temmuz 1914 tarihli mektup DMG Yi 116 II A (17,2), Nachlaß Martin Hartmann

⁴⁶¹ Martin Hartmann, “Islampolitik”, *Koloniale Rundschau: Monatsschrift für die Interessen unserer Schutzgebiete und ihrer Bewohner*, 5, 11–12, 1914, s. 602.

⁴⁶² Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 33.

⁴⁶³ Hartmann, “Der Islam 1907”, s. 37.

“Ortadoğu’da İslam artık savunmadadır” cümlesiyle İslam devletlerine vurgu yapan Hartmann, bazen bütün Müslümanları kapsayacak şekilde İslam dünyasını kasteder. İslam kavramı onun yazılarında şeriat ile eş anlamlı bir hukuk sitemini çağrıştırırken bazen de “Das islamische Gemeinwesen (İslam Toplumu)” örneğinde olduğu gibi topluma karşılık gelecek bir şekilde kullanılır.⁴⁶⁴ Hartmann, bazı yazılarında İslam’ı “...İslam’ın dünya hükümdarlığı niyeti bitmiştir” ifadesinde kullanıldığı şekli ile siyasal bir düşünce olarak devletlerin ve milletlerin üzerinde düşünür.⁴⁶⁵ Görüldüğü gibi İslam Hartmann’da farklı anlamlara gelen çok yönlü değişebilen hem modern hem de tarihsel ve kültürel bir kavramdır ve benzer örnekleri onun metinlerinden sıklıkla ve rahatlıkla çıkarmak mümkündür.

Daha sonra vurgulanacağı gibi İslam, Hartmann’ın metinlerinde ulusları aşan beynelmilel bir yapıya sahiptir. İslam’ın Arapların dini olduğu ve Emevilerin İslam’ın yegâne koruyucusu oldukları iddiası Hartmann’ın metinlerinde meşruiyetini yitirir.⁴⁶⁶ Buradan hareketle “İslam’ın farklı mekân ve zamanlarda” farklı bir karakter kazandığını vurgular. “Her ne kadar Müslümanlar onu yekpare bir şekilde görme eğilimi içerisinde olsalar da,” Hartmann, bu eğilimin gerçeği değiştirmeyeceğine inanır.⁴⁶⁷ Hartmann, genel anlamda, ‘İslam nedir?’ sorusuna Hristiyanlıkta olduğu gibi bir bütün olarak aynı cevabın alınamayacağını iddia eder. Mezhepleri kastederek “...Hristiyanlığın farklı çeşitleri vardır” diyen Hartmann, “İslam’ın birçok farklı biçimi...” olduğunu ve Hristiyanlığa nazaran daha fazla ayrıştığını iddia eder.⁴⁶⁸ Bir başka yazısında benzer bir yaklaşımla farklı İslam formlarından yekpare bir İslam toplumunun çıkamayacağına vurgusunu yapar ve İslam dünyası kavramını tartışmaya açar.⁴⁶⁹

Hartmann’ın materyalist tarih anlayışı İslam’a bakışında ve onu değerlendirişinde oldukça etkili olmuştur. Ulrich Haarmann, tarihi ele alış biçimi ile, yani İslam’ı materyalizm ile okumasından dolayı Hartmann’ın İslam dininin kültür inşa edebilme yeterliliğine kuşkuyla bakmasına neden olduğunu iddia eder.⁴⁷⁰

⁴⁶⁴ Haridi, s. 72-73; Hartmann, “Deutschland und der Islam”, s. 72, 77.

⁴⁶⁵ Martin Hartmann, “Die Zukunft des Islams”, *Das freie Wort: Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des Geistigen Lebens*, 10, 1901, s. 296.

⁴⁶⁶ Martin Hartmann, “Das neue Arabien”, *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, Bd. II, 1905, s. 94-95, 98-101.

⁴⁶⁷ Martin Hartmann, (kitap tanıtımı), “Reinhard Junge: Das Wirtschaftsproblem des Näheren Orients”, *Die Welt des Islams*, Bd. IV, Heft 1/2, 1916, s. 144.

⁴⁶⁸ Hartmann, *Islam Mission und Politik*, s. 36

⁴⁶⁹ Hartmann, *Der Islam: Geschichte-Glaube-Recht*, s. 138-139.

⁴⁷⁰ Haarmann, “Die islamische Moderne...”, s. 61.

Hartmann'a göre İslam kendini sadece "öğretileriyle" sınırlayan bir dindir. Abartılı ve oldukça önyargılı bir şekilde onun "kültürel yaşama dair temizlik vücut bakımı manevi eğitim ve ekonomik gelişim" gibi alanlarda hiçbir şey getirmediğini düşünür⁴⁷¹ ve gittiği her yere "yıkım, körelti ve barbarlıktan" başka bir şey götürmediğine inanır. Bunun aksine Hristiyan misyonerler ise gittikleri yerlerde "yüksek değerler yaratmışlardır". İslam'a yaptığı eleştirinin benzerini tarihsel olarak ele aldığında Hristiyanlık için de yapan Hartmann, "Roma Kilisesi'nin yüzyıllarca en yüksek insani değerleri yerle bir ettiğini" savunur.⁴⁷² İslam'a bu şekildeki oldukça katı bakışı Hartmann'ı özellikle ilk dönem yazılarında göze çarpan çok güçlü antipati ve önyargı ile "kültürü katleden din" söylemine götürür. Osmanlı Devleti ve Afrika ona göre İslam'dan kurtarılmalıdır. Hartmann'ın umudu Avrupalıların İslam'ı en azından Afrika'dan koparıp alacakları yönündedir. İslam dininin özellikle Afrika'da yayılması Hartmann'a göre Avrupa'nın "amansız bir düşman" kazanmasıdır.⁴⁷³ Hartmann, İslam dinini olduğu gibi kabullenmeyecek kadar önyargılıdır. Ona göre İslam bir inanç sistemi olarak ortadan kalkmasa bile en azından yukarıda temellendirdiği gibi bir din olarak kendini Avrupa düşüncesine ve pratiğine bağlamalıdır.⁴⁷⁴ Hartmann'ın İslam'ı modern bir toplum inşa edemeyecek kadar ilkel bir din olarak ele alması, düşüncelerini, sorgulamadan devraldığı dönemin oldukça sıradanlaşan oryantalist epistemoloji üzerine inşa etmesiyle açıklanabilir. Daha önce vurgulandığı gibi transfer halinde olan oryantalist bilgi belirli stereotipler üzerinden yeni bilgi inşa etmektir. Hartmann, İslam'ın Batı modelinde gelişmiş demokratik bir toplum inşa edememe düşüncesini oryantalist epistemoloji üzerine inşa etmiştir. Yani bu olumsuz durumu "İslam'ın kendi iç özüne başvurarak açıklamıştır."⁴⁷⁵

İslam ve Müslüman kavramı Hartmann'ın yazılarında sıklıkla "agresif, kültürsüz, fanatik, mutlak, anarşist, rüşvetçi" gibi stereotipler ile beraber kullanılmıştır.⁴⁷⁶ Kültür yıkıcılığının yanısıra Hartmann'a göre İslam aynı zamanda siyasal şiddet içeren bir dindir ve bunun "ecclesia militans" olarak İslam'ın kendi doğasında taşıdığına vurgusu oldukça dikkat çekicidir.⁴⁷⁷ Şiddetin doğuracağı sonuçlar

⁴⁷¹ Hartmann, *Islam Mission und Politik*, s. 33.

⁴⁷² Hartmann'dan Ignaz Goldziher'e 25 Temmuz 1911 tarihli mektup (Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. 386)

⁴⁷³ Hartmann, "Islam in Westafrika", s. 164. Becker, Hartmann'ı tanımlarken onun kilise ve papalıktan da nefret ettiğini belirtir. Bkz. Becker, "Martin Hartmann", s. 484.

⁴⁷⁴ Marchand, *German Orientalism*, s. 358.

⁴⁷⁵ Oryantalist epistemoloji için bkz. Turner, s. 18-19.

⁴⁷⁶ Haridi, s. 75.

⁴⁷⁷ Hartmann, *Islam Mission und Politik*, s. 37.

Becker'in Hartmann'a kıyasla daha farklı bir bağlamda kullandığı "İslamgefahr (İslam tehlikesi)" kavramını ortaya çıkarmıştır. Hartmann, İslam tehlikesini gayrimüslimlere karşı nefret barındıran ve onları boyunduruk altına almak ve kültür değerlerini yok etmek isteyen belirli İslami gruplar için kullandığını belirtir. İslam tehlikesi ona göre:

*Kendilerini gerçek şeriat taraftarı olarak tanıtan Müslümanlar (eğer ellerinde güç olsaydı) hiçbir müzenin varlığını devam etmesine izin vermezlerdi. Geçmişten kalan taştan sanat eserlerini ya da duvara işlenmiş mozaikleri anında yasaklanmış şeyler olarak yerle bir ederlerdi. Bizim fevkalade müzik eserlerimizin kamuya açık yerlerde çalınmasını yasaklardı. Zira bunlar melahidirler (vakit geçirmeye yarayan, belli kuralları olan eğlence) İslam Mü'minlere nehy-i ani'l-münker yani kötülükten men etmeyi emreder. Tanrının hoşnutluk duymayacağı şeylere yönelim üzerine genel İslami anlayış barbarcadır. İşte bu mantıkla İslam bir tehlikedir.*⁴⁷⁸

Her ne kadar Hartmann, burada İslam tehlikesi kavramını kategorize ederek belirli bir İslami grubu hedef alsada önceki yazılarında genel olarak "İslam'ı, bir nefret dini" olarak tanımlaması ve sürekli şiddetle ilişkilendirmesi genel olarak onun İslam'a bakışının kodlarını içerir.

Müslümanların temel İslami değerlere "şaşılacak bir azimle" bağlı kalmalarının İslam dünyasında değişimin önünü kapattığını iddia eden Hartmann'a göre İslam, Müslümanlar ile Batı arasında bir duvardır. Aslında Hartmann, İslam'ın Hristiyanlık gibi farklı zaman ve mekânlarda hâkim düşünceye çabuk adapte olabilme ve dogmatik etik ve ritüel bir sistem ile kaynaşabilme yeteneğine sahip olduğunu düşünür. Fakat Hristiyanlık ve Yahudilikten burada ayrıldığı yer İslam'da "geleneğin devasa gücü"nü daha fazla temsil edilmesidir.⁴⁷⁹ Bu yönüyle İslam, Hartmann'da "kültür düşmanı katılığında" yaşayan bir dine dönüşür ve doğal olarak "Avrupa kültür dünyasına" oldukça mesafe koyarak ondan uzaklaşır.⁴⁸⁰ Bu durum ona göre İslam dünyası düşünce dünyasını yalnızca şeriatla sınırlamış ve bu yönüyle Müslümanların dünyadaki gelişmelere kapılarını kapatmalarına sebebiyet vermiştir.⁴⁸¹

Hartmann'a göre, İslam'ın bu katılığının kırılabilmesi için gerekli olan şartlardan birisi İslam'ın bilimsel olarak ele alınıp en ince detayına kadar araştırılmasıdır.⁴⁸² Bu bağlamda Avrupa'nın kültürel olarak Müslümanlara baskın gelmesinin temel nedeninin kesinlikle Hristiyanlık olmadığını iddia eder. Avrupa ona

⁴⁷⁸ Hartmann, *Islam Mission und Politik*, s. 149. Hartmann "İslamgefahr/İslam tehlikesini" Roma, Ortodoks Rumların ve Protestanların kendilerinden olmayanları kâfir olarak nitelendirmeleri ile aynı kategoride değerlendirir. Hartmann için asıl tehlike ötekileştirmenin başladığı anda başlar ve ona göre bu tehlike her dinde aynıdır. Hartmann'dan Ignaz Goldziher'e 29 Mart 1911 tarihli mektup (Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. 380.)

⁴⁷⁹ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 148.

⁴⁸⁰ Hartmann, "China und der Islam", s. 65-67.

⁴⁸¹ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, 1912, s. 131.

⁴⁸² Hartmann, "China und der Islam", s. 65-67.

göre gelişimini ancak dini, bütün alanları kuşatmaya tek yetkili merci olarak gören düşünceden kurtarmasına borçludur.⁴⁸³ Dine aşırı bağlılığı gelişmenin önünde bir engel olarak gören bu temel düşünceden hareketle Hartmann, Müslümanların önlerinde iki seçenek olduğunu düşünür; İslam dünyası ya kendi kültürlerini Avrupa medeniyetine kapatarak buldukları “çöküş durumunda” kalmakta ısrar edecek, ya da kapılarını Avrupa medeniyetine açarak - ki ona göre Kur'an ve sünnet bu duruma karşı değildir - bu kültürün vereceği yeni bir ruhla canlanacaktır. Yani Hartmann, İslam medeniyetinin Müslümanların mevcut kötü koşullardan çıkmalarına imkân tanımadığını belirterek Batı-merkezci yaklaşımını yineler. Hartmann, Müslümanların kapılarını Avrupa'ya açtıklarında karşılarında onlara kollarını açan aslında İslam'a karşı olmayan bir medeniyet bulacaklarını iddia eder:

Seçiminizi yapın ey Müslümanlar (dünya Müslümanları) (dünya gerçeklerinden) izole olmak mı istiyorsunuz? İzole olmak size istediğiniz şeyleri vermeyecektir. Milletlerden oluşan bu büyük ailede (Avrupa'da) küskün bir şekilde kenara çekilmeye, ya da içinde kir, yoksulluk ve açlığa düşecek bir evin bir kenarını tekelinize almaya izin yoktur. Eğer siz de (Avrupa'ya) dâhil olmak istiyorsanız hoş karşılanmalısınız. Fakat sonra kendinizi tamamen bütüne dâhil edin, amade bir şekilde dürüstçe ve içten doğru olana sarılın. Unutmayın bu ailenin diğer fertleri her denemeye hazırlar...⁴⁸⁴

Bir diğer yazısında Hartmann, Müslümanların İslam'a bağlılıktan kurtulması gerektiğini belirtir.

...öncelikle (Müslümanların) kendi derilerini bir tarafa atarak Avrupa devletlerinin örtüsüne usulca bürünmeleri gerekiyor. Onları siyasi olarak (ilk etapta somut) bir şeyler kazandırmaya bu değişimin...gururlu değersizliğinden daha önemli bazı getirileri olacaktır: İçsel kuvvetli bir yaşam gibi...⁴⁸⁵

3.1.2.2. Peygamber ve Kur'an

Hartmann'ın İslam tasavvuru tartışılırken onun İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed hakkındaki görüşlerini vermemek ciddi bir eksiklik olacaktır. Hartmann'ın Hz. Muhammed tasavvuru dönemin genel oryantalist görüşleri ile oldukça fazla paralellik gösterir. Dolayısıyla bu konuda özgün bir yaklaşımı yoktur. Hartmann Hz Muhammed'i cahiliye Araçlarının o dönem yaptıkları gibi bir şair olarak değerlendirir ve dini bir lider olarak onun kutsallaştırılmasının önüne geçilmesi

⁴⁸³ Hartmann, *Islam Mission und Politik*, s. 36.

⁴⁸⁴ Hartmann, “China und der Islam”, s. 65. Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi bir taraftan Müslümanları Avrupa ruhu ile canlanmaya davet eden Hartmann, diğer taraftan da Avrupalıları “İslam dünyasının derin bir çöküş ve kolayca elde edilebilecek bir ganimet” olarak gördükleri ve oradaki insanlara aldırmadan başlarına buyruk yönetebileceklerini düşündükleri için eleştirmektedir. Hartmann, “China und der Islam”, s. 65.

⁴⁸⁵ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 150.

gerektiğine inanır.⁴⁸⁶ Hz. Muhammed’i bir şair olarak gören Hartmann, bu durumda Kur’an’ın da muhakkak bir şiir kitabı olduğu anlamını taşımayacağını ileri sürer. Tanrının kelamı olmayan İslam’ın kuralları ona göre ağızdan ağza dolaşarak Hz Osman döneminde bir kitap hâline getirilmiştir. Toplanan bu rivayet ve sözler daha sonra ona göre Kur’an olarak algılanmıştır.⁴⁸⁷ Bu yönüyle Hartmann’ “hukuksuzluğun ve kanunsuzluğun ruhu” olarak tanımladığı şeriatın⁴⁸⁸ kutsallığına asla inanmaz ve şeriatı “insanların meydana getirdiği”, İslam’ın kökleri ile hiçbir ilgisi olmayan bir şey olarak kabul eder. Şeriatı bazen İslam ile eş değer kabul eden Hartmann’ın burada İslam’ın kökleri ile ilgisinin olmadığını iddiası bir taraftan içerisinde bir çelişkiyi barındırırken, diğer taraftan İslam’ın ilk dönemlerine nazaran değiştiği vurgusu da anlaşılabilir.⁴⁸⁹ Kur’an’ın birçok yerinin oldukça “karanlık” olduğunu iddia eden Hartmann, Kur’an’daki büyük parçaların/metinlerin Hz. Muhammed tarafından “eski destanların” devralımından başka bir şey olmadığını savunur. Ayrıca “redaksiyonel yapısının oldukça karmaşık” olduğunu belirttiği Kur’an hakkında bütüne dair genel bir bakış açısı elde etmenin oldukça zor olduğunu ileri sürer.⁴⁹⁰ Hartmann, bazı yazılarında İslam’ın özgünlüğünü tartışır. Özellikle kadınlarla ilgili meselelerde dönemin klasik tartışmalarından olan İslam’ın Yahudilikten oldukça etkilendiğini iddia ederek bazı somut örnekler verir.⁴⁹¹ Becker, İslam’ı Helenizm’le ilişkilendirirken Hartmann ise İslam’ı “Zerdüştlük ve Hristiyanlık üzerine aşılınmış” bir din olarak görür. Ona göre İslam Kur’an’dan hareketle Hristiyan toplumlara galip gelmeyi denemiş fakat bunu başaramamıştır. Bunun sonucu olarak Hartmann, Asya’nın bu iki büyük dininin “karşılıklı olarak en katı düşmanlıkta” yaşadığını iddia eder.⁴⁹² Hristiyanlığın yayılışı anlaşılmadan İslam’ın yayılışının anlaşılamayacağını iddia eden Hartmann, bu tezi ile Becker’in İslam ile Hristiyanlık arasındaki tarihsel benzerlikler tezine oldukça yaklaşır.⁴⁹³ Hartmann, farklı yazılarındaki katı İslam karşıtlığına

⁴⁸⁶ Hartmann, “Mission und Kolonialpolitik”, *Kolonial Rundschau*, s. 194; Marchand, *German Orientalism*, s. 358.

⁴⁸⁷ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 33-35.

⁴⁸⁸ Hartmann, *Der Islam. Geschichte Glaube und Recht*, Leipzig Haupt Verlag 1909, s. IV

⁴⁸⁹ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, 1912, s. 54.

⁴⁹⁰ Martin Hartmann, “Die Frau im Islam”, *Der Orient: Vorträge und Abhandlungen zur Geographie u. Kulturgeschichte der Länder des Ostens*, Ed. Hugo Grothe, (Vortrag) Halle 3. März 1909, s. 3.

⁴⁹¹ Martin Hartmann, “Die Frau im Islam”, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 11. Jahrgang, 1901, s. 241-243.

⁴⁹² Hartmann, “Die Mission und die Kulturvölker Vorderasiens”, s. 90. Becker, İslam Helenizm ilişkisini oldukça detaylı bir şekilde metinlerinde tartışırken Hartmann İslam Zerdüştlük ilişkisi tezleri oldukça yüzeyseldir.

⁴⁹³ Hartmann’dan Ignaz Goldziher’e 25 Temmuz 1911 tarihli mektup (Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. 385)

rağmen Goldziher'e yazdığı bir mektupta başlangıçta "soylu bir din" olan İslam'ın sonraları ise "kültürel barbarlığa ve hoşgörüsüzlüğe" everildiğini savunur ve İslam algısında farklı yazılarında ciddi bir tutarsızlık örneği sergiler.⁴⁹⁴ İslam'ın özgünlüğü ve orijinalliğini sıklıkla sorgulayan Hartmann, özellikle Türklerin ve İranlıların İslam geleneğinin doğal orijinal yapısını "acınası bir şekilde tamamen berbat ettiklerini" öne sürer.⁴⁹⁵ İslam'ın ortaya çıkan yeni halinden tamamen koparılması gerektiğini iddia eden Hartmann, bir sonraki adımın ise koparılan yerin Hristiyanlık ile değil Becker'in de üzerinde ısrarla durduğu "sekülerizm" ile yeniden inşa edilmesi gerektiğine inanır.⁴⁹⁶ Başka bir yazısında sekülerizm yerine te'vili önerir ve Şeriat ile İslam'ın aynı şey olmadığını özellikle vurgular ve bunu "...acilen dikkat edilmesini talep ediyorum (söz konusu problemin) İslam olduğunu söylemiyorum." Şeklinde tasvir eder. Bu yüzden Hartmann, Kur'an'ın te'vil yoluyla "modern kültürün bağdaştırılamayacağına dair Kur'an'da tek bir kelime bile" olmadığını iddia ederek bir Müslümanın modern dünyanın talep ve sorunlarına rahatlıkla çözüm bulabileceğini düşünür.⁴⁹⁷

Hartmann, Müslümanlar için daha önce Becker'in dile getirmiş olduğu "Kulturprotestanismus (Kültür Protestanlığı)" kavramını öne çıkarır. Onun bu kavramdan anladığı temel düşünce İslam'ın değişmeyen kültürel kalıpları üzerinde bazı yeniliklerin hayata geçirilebileceği etkin bir reform girişimidir. Hartmann'ın bu noktada üzerinde durduğu husus, reform çalışmalarının özellikle merkezi kurumların ve hiyerarşilerin ayrımı ve eğitim sisteminin sekülerleştirilmesi alanlarında yoğunlaştırılması gerektiğine ilişkindir. Yani İslam'ın Protestanlaştırılma sürecini yaşaması zorunluluğudur.⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ Hartmann'dan Ignaz Goldziher'e 29 Mart 1911 tarihli mektup (Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s.261)

⁴⁹⁵ Hartmann'dan Ignaz Goldziher'e 29 Mart 1911 tarihli mektup (Hanisch, *Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht...*, s. 386.)

⁴⁹⁶ Hartmann, *Islam Mission und Politik*, s. 37, 145. *İslam'ın çözülmesi/ayrışması konusunda defalarca konferans verdim. Bununla Müslümanların kalbinde yer alan her dini yaşantının yok olması gerektiğini kastetmiyorum, bilakis İslam teolojisinin Kur'an ile ilişkilendirdiği dine insanların soktuğu şeylerden kurtarılması gerektiğini söylüyorum.* Hartmann, *Islam Mission und Politik*, s. 145.

⁴⁹⁷ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XXIV.

⁴⁹⁸ Marchand, s. 358.

3.2. Osmanlı Toplumunu

Osmanlı toplum yapısı altı yüzyıllık dönemi içerisinde alan tarihsel bir süreçte şekillenmiştir. Kuruluş döneminde “devletleşme” evresini yaşayan Osmanlı Devleti, Fatih Sultan Mehmet döneminde “merkezi bir İslam” devleti olmuştur. Fatih, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerindeki fetihlerle Müslim ve gayrimüslim nüfus artarak devlet çok dinli ve çok uluslu bir yapıya kavuşmuştur. Devletin güçlü olduğu dönemlerde uyum içerisinde yaşayan Osmanlı milletleri devletin zayıflamaya başladığı 19. yüzyılda çeşitli etnik ayrılık ve isyanlara sahne olmuştur. Modernleşme ve Batı düşüncesinin Osmanlı ülkesine intikali azınlıklar üzerinde oldukça etkili olmuştur. 18. yüzyılın sonlarında başlayan toprak kayıpları Müslüman tebaanın eldeki topraklara tersi göçü tetiklemiş ve ortaya hareketli bir Osmanlı etnik atlası çıkmıştır.⁴⁹⁹ Müslim ve gayrimüslim yapısı ile topraklarının büyük bir kısmı Doğu’da yer alan Osmanlı toplumunun farklı etnisite ve dinler üzerinden anlaşılması öncelikle kategorik olarak Doğu ve İslam’ın tartışılmasını gerekli kılmaktadır. Becker ve Hartmann’ın Osmanlı toplumuna yaklaşımları diğer bölümlerde yapıldığı gibi belirli bir dönem ve metinler üzerinden değil, bilakis metinlerin kronolojileri dikkate alınarak bütün yazın üzerinden değerlendirilmektedir. Zira zaman içerisindeki radikal görüş evrilmeleri ve bunun doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan çelişkileri dikkate alınmadan yapılacak bir analiz eksik kalacaktır. Çok farklı etnik grupların ve bunların meydana getirdiği farklı dil, din ve sosyal yapıların bir araya gelmesi ile oluşan Osmanlı toplumu Becker’e göre zaman zaman “haşin karşıtlıklara” sahne olan bir coğrafyaya dönüşür. Dolayısıyla Osmanlı toplumunu bölge, etnisite ve dini çeşitliliği etnik ve dini karşıtlıklar ve kalıplaşmış stereotipler üzerinden tanımlama refleksi diğer Alman oryantalistlerde olduğu gibi (Hartmann’ın tezlerinde oldukça yoğun karşılaşılan) Becker’in yaklaşımlarında da sıklıkla göze çarpan alışılmış bir üslup hâline gelir. Osmanlı coğrafyası Alman oryantalizmi için bir *area of conflict* Osmanlı toplumu da *conflicting societies* toplumdur.⁵⁰⁰ Oryantalizm, genel eğilim olarak İslam toplumunu Fransız seyyah Constantin-François Volney’in

⁴⁹⁹ Mehmet Öz, “Osmanlılar”, *DİA*, C. 33; s. 532.

⁵⁰⁰ C.H. Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, *Zum geschichtlichen Verständnis des großen Krieges*, Verlag von Karl Siegesmund, Berlin 1916, s. 68. Ayrıca bkz. Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkrieg”, s. 255-257.

dili ile köy ve şehirlerde “une guerre civile perpetuelle (sürekli iç savaş)” yaşanan bir coğrafya olarak temsil eder.⁵⁰¹

3.2.1. Becker ve Osmanlı Toplumu

Becker’e göre Osmanlı Japonlar gibi homojen bir toplum değildir. Aksine Türk, Kürt, Ermeni, Arap ve Rumlardan oluşan heterojen bir yapıya sahiptir. Becker, bu durumun devletin işleyişini oldukça zorlaştırdığını belirtir ve 19. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti’nin hâkimiyeti altındaki etnik unsurları pederşahi ve mutlakiyetçi yapısıyla bir arada tuttuğunu iddia eder.⁵⁰² Becker’in nazarında Ermeni ve Rumların büyük devlet kurma idealleri onları Avrupalılar ile işbirliğine itmiş ve onların çabaları Avrupalılara Osmanlı içişlerine “güçlü bir şekilde müdahale imkânı sunmuştur.”⁵⁰³ Rusların Ermeniler üzerindeki aktif siyasi propagandaları ve “Doğu’ya hiç uymayan özgürlük öğretileriyle Amerikalı misyonerlerin” çalışmaları Osmanlı Devleti’nde Ermenileri, devleti düşman gören ve ona karşı mücadele eden bir konuma taşımıştır.⁵⁰⁴ “Rusların yanısıra özellikle İngiliz ajanların kışkırtmaları” sonucu Ermeniler, Avrupa’nın müdahalesi için uygun şartların oluşması için her türlü provokasyon eylemini denemişlerdir.⁵⁰⁵ Becker’e göre, Kürtlerin saldırıları ve devletin yanlış uygulamaları Ermenilerin devlete olan düşmanlıklarını zamanla daha da arttırmıştır. Savaşın başlamasıyla beraber Ermenilerin Avrupalılar tarafından “ayartılmaları” ve

⁵⁰¹ Turner, s. 25.

⁵⁰² C.H. Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1915), Ed. Hans Heinrich Schaefer, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 255-257. Becker, 1916’da Osmanlı Devleti’nin nüfusunun dokuz milyon Türk, altı milyon Arap ve bir milyon Kürt’ten oluştuğunu belirtir. Becker, “Das Türkische Bildungsproblem”, s. 364.

⁵⁰³ Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 68; Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 255.

⁵⁰⁴ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 255. Amerikalı misyonerler Osmanlı coğrafyasında ilk aktif çalışmalarına 1824’te Beyrut’ta okul açarak başlamışlardır. Anadolu’daki faaliyetleri ise 1840’tan sonra “Ermeniler üzerine yoğunlaşmıştır. Bunların çalışmaları sonucu güçlü bir tarihsel, kültürel ve dinsel geleneğe sahip olan Ermeni toplumu Osmanlı yaşam tarzından uzaklaşarak Protestan yaşam tarzını benimsemeye başlamıştır. Misyonerler, aydınlanma ve modernizm parolalarıyla Ermenilere özgürlüklerinin önündeki tüm engellere karşı çıkılması gerektiği fikrini aşilayarak onları Osmanlı Devleti’ne düşman bir toplum haline dönüştürdüler. Ermenilerin dış müdahaleler ile dönüşümleri Becker’in dikkatinden kaçmamıştır. Bkz. Nuri Karakaş, “Ermeni Meselesi ve Amerikalı Misyonerler”, *Türkler ve Ermeniler: Tarih Boyunca Türk Ermeni İlişkileri*, <http://turksandarmeniens.marmara.edu.tr/tr/ermeni-meselesi-ve-amerikali-misyonerler/> (Erişim tarihi: 28.10.2014). Amerikalı Misyonerler Ermenilerin yaşadıkları bölgelere geldiklerinde o güne kadar onların alışık olmadıkları ölçüde farklı modern bir “yaşam biçimi” sergileyerek Ermeni toplumu arasında oldukça “özendirici” olmuşlardır. Bkz. Seçil Akgün, “Amerikalı misyonerlerin Anadolu’ya Bakışları”, *OTAM*, Sayı 3, 1992, s. 3.

⁵⁰⁵ Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 68.

takındıkları hain tutumlar ona göre Ermenilere karşı zaman içerisinde “korkunç bir intikama” dönecektir.⁵⁰⁶

Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde devlet yapısında gayrimüslimlerin hiçbir zaman Müslümanlarla eşit olmadığını düşünen Becker, şeriatın Müslüman olmayanları sadece tolere ettiğini ileri sürer. Ona göre devletin çok güçlü olduğu bu dönemde “Müslümanlar efendi, Müslüman olmayan tebaa ise köledir.”⁵⁰⁷ İslam toplumunda milliyet yerine dini aidiyetin ön planda olması yani sınıflandırmanın etnisiteye göre değil dine göre yapılması Müslümanların doğrudan “üst tabakaya” dâhil olmaları sonucunu doğurduğunu ileri sürer.⁵⁰⁸ Gayrimüslimlerin özgürlüklerinin yalnızca Osmanlı “millet sistemi” çerçevesinde kendi iç hukuklarında var olduğunu iddia eden Becker, yönetimin onların sorunları ile değil sadece vergileriyle ilgilendiğini düşünür.⁵⁰⁹ Ona göre millet sistemi Osmanlı gündelik hayatının bir parçasıdır ve bu sistem içerisinde Yahudi ve Hristiyanlar eğitim, sağlık ve sosyal alanda kendi iç hukuklarını inşa ederek devlet içerisinde bir devlet gibi hareket etmişlerdir. Yukarıda belirtildiği gibi gayrimüslimleri Osmanlı toplumunda köle olarak tanımlarken burada onların iç hukuklarında oldukça özgür olduklarını iddia eden Becker ciddi bir çelişki içerisindedir.⁵¹⁰

Türklerin devletin ekonomisinin bel kemiğini oluşturan Hristiyanlar⁵¹¹ ile ticari yaşamda olduğu gibi kültürel yaşamda da rekabet edemediklerini düşünen Becker'e göre Hristiyanların kültürel gelişimleri ekonomik zenginlikleriyle doğrudan ilişkilidir.⁵¹² Becker, Rumların Avrupa kültür dünyasına diğer gayrimüslim tebaaya nazaran erken ve hızlı bir şekilde adapte olmalarında antik Yunan ve Roma medeniyetinin bırakmış olduğu tarihi mirasa sahip çıkmalarının yanısıra coğrafi olarak Avrupa'da bulunmalarının da etkili olduğu düşüncesini taşır.⁵¹³ Osmanlı toplumda

⁵⁰⁶ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkrieg”, s. 255.

⁵⁰⁷ Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II (1904), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 345. Benzer bir ifade ve yaklaşımlar için bkz. Becker, “Die Türkei nach dem Weltkrieg”, s. 441.

⁵⁰⁸ Becker, “Araber als Kolonisatoren”, s. 8

⁵⁰⁹ Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 345. Osmanlı Devleti'nin “egemenliği altındaki toplulukları, din ya da mezhep esasına göre örgütleyerek yönetmesine millet sistemi” denir. Millet sistemi Osmanlı toplumunun farklı din/mezhep ayrılığına dayanarak onların kendi iç organizasyonlarını düzenlediği hukuki bir sistemdir. Bkz. İbrahim Özcoşar, *19. Yüzyılda Mardin Süryanileri*, (Basılmamış Doktora Tezi) Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006, s. 24; Belkıs Konan, “Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumuna İlişkin Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 64, S. 1, 2015, s. 173.

⁵¹⁰ Becker, “Islam und Wirtschaft”, s. 57-58.

⁵¹¹ Becker “Deutschland und der Islam”, s. 30.

⁵¹² Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 345.

⁵¹³ Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, 364.

iktisadi açıdan en canlı kesimin yine Rumlar sonra da Ermeniler olduğunu belirten Becker, gayrimüslimlerin gelişmesi Jön Türklerden önceki yönetimin onun tabiri ile “eski Türklerin” onları baskı altında tutmaları ile yakın ilişkilidir. Baskı gayrimüslimlerin Avrupa kültür ve iktisadını model alarak Avrupa ile ilişkilerini güçlü kılmalarına neden olmuştur.⁵¹⁴ Becker, klasik dönemde Osmanlı Devleti’nin çok güçlü olmasından dolayı gayrimüslimlerin söz konusu kültürel birikimlerini Osmanlı devlet yapısına aktarmalarına izin vermediğini iddia eder.⁵¹⁵

Her ne kadar Becker’in Osmanlı topraklarındaki Hristiyan Araplara olan sempatisi Hartmann’da olduğu kadar güçlü olmasa da, Osmanlı Hristiyanları arasında Katolik Suriyelilerin oldukça çalışkan ve gelişmiş halk olduğu görüşündedir. Son dönemlerde yapılan reformlar aracılığı ile Arapların ve Osmanlı Hristiyanların temsil haklarına kavuştuklarını ve bu durumun Osmanlı yönetimi için bazı problemleri de beraberinde getirdiğini belirtir. Bunun nedeni onların “Türlere hitaben Türk çıkarlarını Araplara hitaben ise Arapların çıkarlarını savunarak” ikiyüzlü bir siyaset takip etmeleridir.⁵¹⁶ Osmanlı Katolikleri üzerinde en etkin siyasi güç Kral I. Franz’tan (1494-1547) itibaren Avrupa’nın en güçlü ve etkin devleti olan Fransa’dır. Fransa’nın Katolik kilisenin koruyucusu olması Becker’e göre Doğu Katoliklerinin Avrupa kültürü ile anılmasına neden olmuştur. Fransa, Marunîleri kendine bağlayarak tarihsel bir mit oluşturma çabasına girmiş ve böylelikle onlarla oldukça yakın bir ilişki geliştirmiştir. Kültür ve dil propagandasını dış politikanın önemli bir enstrümanı hâline getiren Fransa Becker’e göre Osmanlı topraklarında misyoner okulları aracılığı ile “Katolik inancın Fransızca ile anılmasını” başarmıştır.⁵¹⁷

Tanzimat (1839) sonrası devletin tüm vatandaşlarının din, dil, ırk ve mezhep ayrımı olmaksızın eşit kılınma çabalarına rağmen Becker, Müslüman tebaanın gayrimüslimlere yönelik eski alışkanlıklardan tamamen vazgeçemediği görüşündedir.⁵¹⁸ Bunun temel gerekçesi ona göre Doğu’da var olan eğitim sisteminin bağımsız birey yetiştirecek bir modelden oldukça uzak oluşudur. Böyle bir eğitim

⁵¹⁴ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 256.

⁵¹⁵ Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 345.

⁵¹⁶ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 255-256. Becker, Katolik Suriyeliler ile Marunîleri kastetmektedir. Bahsedilen dönemdeki ayrıcalıklar Suriye’de başlayan Maruni-Dürzi çatışmasıyla beraber 1860’ta Lübnan Nizamnamesi ile Katoliklerin imtiyazlar elde etmesidir. Osmanlı Devleti bir Hristiyan mutasarrıfın idaresinde onlara muhtariyet vermiştir. Bkz. Necib Alamuddin, *Turmoil-The Druzes Lebanon and The Arab Israeli Conflict*, Quartet Books, London 1993, s. 133

⁵¹⁷ Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, s. 371. Becker’e göre Avrupa kültürünün oldukça etkisinde kalan Hristiyan Araplar, Avrupalıların Suriye’de bir Hristiyan vasi devleti kurmaları için çaba sarf etmektedirler. Bkz. Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 68.

⁵¹⁸ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 256.

modelinin yokluğunu ise Becker, klasik bir oryantalist söylem olan Osmanlı'nın despotik devlet düşüncesiyle açıklamayı dener.⁵¹⁹ Osmanlı toplumunda siyasi gücün Türklerin, iktisadi gücün ise gayrimüslimlerin ellerinde olması ona göre yaşanan etnik sorunların başlıca nedenlerinden biridir. Bu yaklaşımıyla çatışmanın temelinde sadece din ve mezhebi arayan diğer meslektaşlarından farklı bir yerde durmaktadır. Becker, Osmanlı toplumunda yaşanan etnik çatışmaların Avrupalıların devletin iç işlerine müdahalesi için kendi açılarından meşru bir zemin yarattığını düşünür.⁵²⁰ Tüm bu olumsuz siyasi ve etnik çatışmalara rağmen Becker, oldukça umutlu bir şekilde Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim tebaasını tanıyarak onlara eşit haklar veren "Avrupa'nın renkleriyle boyanmış" bir İslam Devleti olarak kalacağına inanır. Aslında kastettiği, eşit vatandaş olarak tanınan gayrimüslim tebaanın Müslüman ahali tarafından içselleştirilmesidir. Becker'in ilk dönem yazılarındaki efendi (Müslüman)-köle (gayrimüslim) yaklaşımından görüşlerinin dönüşmesinde siyasi gelişmeler etkili olmuştur.⁵²¹

Becker'in farklı yazılarında Müslümanları ve Osmanlı toplumunu gelişmişlik seviyesine göre kategorize etme eğilimi dikkat çekicidir. Hartmann'ın sıklıkla yaptığı bu kategorize etme eğilimini diğer oryantalistlerde de görmek mümkündür. Becker'in "yoz" olarak tanımladığı Kürtler, ciddi bir işbirliği için devlet tarafından hesaba alınmazlar. Nicelik olarak en önemli nüfus unsuru olan Türkler ve Araplar ise etnik karşıtlıktan dolayı birbirlerine oldukça karşıdılar. Becker'e göre Türkler, Osmanlı devlet yapısında "egemenlik imtiyazını kendinde gören", fethettiği tüm devletleri ve onların halklarını kendine tabi kılan, kültürel taşıyıcı bir unsur ve askeri olarak da devletin omurgasını meydana getiren kesimdir.⁵²² Yani Osmanlı devlet düşüncesi, kolektif olarak devleti meydana getiren milletler tarafından değil, hukuki olarak yönetici olan Türklerin iradesi tarafından belirlenmiştir. Türk olmayan tebaa devletin şekillenmesinde devlet düşüncesine özne olarak değil sadece nesne olarak katkı sunmuştur. Kürtler, Araplar ve Arnavutlar Becker'in gözünde zaman zaman iktidardan pay alarak sadece Türklerin konumlarını güçlendirmişlerdir.

⁵¹⁹ Bkz. Becker, "Das türkische Bildungsproblem", s. 383.

⁵²⁰ Becker, "Die Türkei im Ersten Weltkriege", s. 256.

⁵²¹ Becker, "Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg", *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, (1915), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 303.

⁵²² Becker, "Die Türkei im Ersten Weltkriege", s. 255. "Türkler, Osmanlı toplumunda bu büyük imparatorluğu kuran üstün ırktır (Herrenvolk)." Sömürgeci ve Darwinci "Herrenvolk" kavramıyla Becker, Türklere sömürgeci ve yönetici bir rol biçer. Becker, "Unser türkischer Bundesgenosse", s. 68; Becker, "Die Türkei nach dem Weltkrieg", s. 441.

*Osmanlı devlet yapısı günümüze kadar İslam ile şekillenmiştir. Türkler ve Türkleşmiş unsurlar bu yapının şekillenmesinde en temel rolü üstelemişlerdir. (Osmanlı devlet düşüncesinde) Türkler ve İslam günümüze kadar etkisini devam ettirmiştir ve devlet gücünü bu kaynaktan almıştır. Devlet düşüncesinin anahtarı bu anlayışta gizlidir.*⁵²³

Başka bir yazısında Becker, sonuç olarak devleti bir arada tutan şeyin “Türk tebaanın güç iradesi” ve Müslüman tebaanın “dini toplumsal bilinci” olduğunu iddia eder.⁵²⁴

Becker’e göre Osmanlı yönetiminin bazı uygulamaları Müslümanların bu bilincini ters yüz edecek ve onları bir arada tutamayacaktır. Ritter’e yazdığı mektupta “Osmanlı Devleti’nin Arapların yaşadıkları yerlerde yönetimi Araplaştırmayı ciddiye almadığı takdirde tüm Arap coğrafyasını kaybetme...” riski ile karşı karşıya olduğunu iddia eder ve Arapça bilmeyen bir kadının Mekke’ye tayin edilmesinin siyaseten ne kadar vahim bir durum olduğunu vurgular.⁵²⁵ Zira Becker, Arapların “İslam’ın ilk taşıyıcıları olarak” kendilerini Türklerden daha üstün gördüklerini ve Osmanlı toplumunda bir ötekileştirilmeye tahammül edemeyeceklerine inanır.⁵²⁶

Avrupa’nın Osmanlı iç işlerine müdahalesi Becker’e göre merkezden uzak olan Müslümanlar arasında da ayrılık fikrini güçlendirmiştir. Milliyetçiliğin sökülüp onun yerine İslam’ın konulması Türk-Arap ortak çalışmasının temelini oluşturabilir. Savaş atmosferi Becker’i Osmanlı toplumunu çatışma içerisinde veren anlayıştan Almanların düşmanlarına karşı Türk-Arap birleşme fikrine yöneltmiştir.⁵²⁷ Savaştan sonra kaleme aldığı bir yazıda Becker, savaşın ardından Osmanlı topraklarının parçalanması sürecinde Türk milliyetçiliği düşüncesinin oldukça güçlü olduğu kanaatinde. Bunun en büyük kanıtı ona göre “Arap coğrafyasının kaybının Türkler üzerinde çok fazla manevi hasar bırakmadan sineye çekilebilmiş” olmasıdır. Nitekim Becker, “teoride olduğu gibi pratikte de Türk ulus devlet düşüncesinin savaşın ardından gerçekleştirildiğini” iddia eder.⁵²⁸

⁵²³ Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 334.

⁵²⁴ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 257.

⁵²⁵ Becker’dan Hellmut Ritter’e 12 Mayıs 1915 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg Osmanlı Devleti’nin Araplar ile ilişkisi Ritter ve Becker’in yazışmalarında sıklıkla değindikleri konular arasındadır. Ritter, Osmanlıların Araplara yaklaşımıyla ilgili tuttuğu günlüklerden Becker’e yolladığı bir kısmında Cemal Paşa’nın dükkânlarda asılı Arapça tabelaları söktürerek bunların yerine Türkçe tabela astırıldığı bilgisini verir ve “bu aptalca emirlerin” Araplar arasında oldukça tepki çektiğini ifade eder. Hellmut Ritter’dan Becker’e 31 Mart 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3521 GStA PK

⁵²⁶ Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 68.

⁵²⁷ Becker, “Islampolitik”, s. 312.

⁵²⁸ Becker, “Die Türkei nach dem Weltkrieg”, s. 443.

3.2.2. Hartmann ve Osmanlı Toplumunu

Hartmann, Osmanlı toplumunda dinin toplum ile berber yaşıyan canlı bir organizma olduğuna inanır. Osmanlı toplumunda din, insanlar için hiçbir zaman kişisel bir mesele olamaz. Toplumunu şekillendiren temel dinamik dindir. Ona göre bunun iki nedeni vardır. Birincisi; İslami ruhban sınıfın güçlü oluşu ve bu güçlü kuruma karşı ortaya çıkan güçlü hareketlerin hemen bastırılacağı gerçeğidir. İkincisi ise; Osmanlı Müslümanlarının onda dokuzunun kör bir fanatizm içerisinde yaşadığına inanmasıdır.⁵²⁹ Bu fanatizmi yaratan şey ona göre “*Bir dogmadan ortaya çıkan ve tüm ayrıntılarıyla hukuk siteminde vücut bulan...halk ruhunun en güçlü dayanağının reddi olan şeriat*” düşüncesidir. Şeriatın yanısıra fetih arzusu ve bunun bir sonucu olarak hükmettiği “beyhude bir kibrin tatmini” olan üç kıtada sahip olduğu geniş topraklar Osmanlı toplumunun en büyük çıkmazlarıdır.⁵³⁰ Temel dinamiklerine dinin şekil verdiği Osmanlı İslam toplumunun din telakkisinin “görüntü ve ahmaktan” ibaret olduğunu düşünen Hartmann, onların akıllarını sadece İslam’ın temelini oluşturan temel tanrısal metinleri anlamak için bir araç olarak” kullandıklarını iddia eder. İslam toplumunu dini pratikler konusunda iki ana grupta inceler. İlk grup; herhangi bir dini gruba bağlı olmayan ve onun için çalışmayanlardan meydana gelir. Bu grup dini meseleler üzerine çok düşünmez ve dini etkinliklere sorgulamadan katılır. Diğer grup ise; dini duygularına hitap eden belirli dini gruplara aktif olarak katılarak onlarla ortak hareket eder.⁵³¹

Hartmann’ın çalışmaları incelediğinde onun Osmanlı toplum atlasının Kürtler, Araplar, Ermeni, Rum ve yönetici unsur olarak da Türklerden meydana geldiği görülecektir.⁵³² Hartmann, yazılarında sıklıkla Ermeniler ve Rumlar daha sonra da Araplara vurgu ile Osmanlı toplumunun heterojen yapısını öne çıkarır. Hartmann’ın Doğu’unda özellikle Ermeniler çok özel bir yere sahiptirler. Farklı yazılarında onlara duyduğu sempatiyi açıkça yazıya dökmesi dikkat çekicidir. Hartmann, Ermenileri ve ve Osmanlı Hristiyanlarının oldukça aydın olduklarına inanır. Suriye’den yazdığı mektuplardan oluşturduğu “Reisebriefe aus Syrien” eserinde Osmanlı azınlıkları ile ilgili görüş ve izlenimlerini detaylı bir şekilde aktarır ve Osmanlı’nın kronikleşmiş

⁵²⁹ Martin Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Der islamische Orient, Bd. III, Haupt Verlag, Leipzig 1910, s. 128-129.

⁵³⁰ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. VI.

⁵³¹ Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 66.

⁵³² Martin Hartmann, “Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches”, *Das freie Wort: Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des Geistigen Lebens*, 13,1913, s. 200.

sorunları hakkında bazı çözüm önerileri sunar. Azınlıkların bağımsızlık için artık engellenemeyecek bir hareket içerisinde olduklarını belirten Hartmann, bu gelişmenin “yıllarca kendi topraklarda benzer tecrübeleri olan” Avrupalılar tarafından yönlendirilmesi gerektiğini düşünür.⁵³³ “Abdulhamid” adlı çalışmasında azınlıklarla ilgili istatistiksel verilerden ziyade değerlere dikkat edilmesi gerektiğini belirtir ve yapılan araştırmalarda Osmanlı kültür haritasıyla ilgili çok ilginç sonuçlara ulaşılacağını iddia eder. Osmanlı zengin kültür haritası beraberinde ciddi problemler de getirecektir. Avrupa devletlerinin farklı azınlıkların koruyuculuğunu üstlenmeleri zamanla bu problemi somutlaştırarak Hartmann gibi oryantalistlerin modern Doğu araştırmalarında en temel konulardan birisi olacaktır.⁵³⁴

Hartmann, çok uluslu yapısıyla Osmanlı’da yaşayan gayrimüslim tebaanın yukarıda bahsedildiği gibi tüm “tolerans sözlerine” karşın pratikte farklı bir muameleye tabi tutulduklarını iddia eder. Ona göre Osmanlı devlet yapısı hoşgörüden oldukça uzaktır.⁵³⁵ Hakkâri’de yaşayan Nesturilerin Müslümanlar tarafından “katledilmesi” veya “yurtlarından” çıkarılmaları gibi tartışmalı iddiaları oldukça içselleştiren Hartmann, bu durumu devletin “kendi etni kesmesi” ve “ülkesini tamamen bir harabeye çevirmesi” olarak değerlendirir ve benzeri olaylara müdahil olan halkın yönetim tarafından kışkırtıldığını düşünür.⁵³⁶

Sadece etnik olarak değil ekonomik ve sosyal yapıları da birbirlerinden oldukça farklı olan ve kendi içlerinde çatışmalı bir yapı arz eden azınlıkların Hartmann’a göre siyaseten bir araya gelebilecek ortak bir mefkûreleri yoktur.⁵³⁷ Buna rağmen azınlıklar, “İslami rejimin zayıflaması” için bir araya gelebilme eğilimi gösterirler. Hartmann, azınlıklarla ilgili çekişme/sorunların çözümünde Batı’nın müdahalesini bir alternatif olarak sıklıkla dile getirir ve Avrupalıların kalıcı bir çözüm için Osmanlı topraklarının parçalanması gerektiğini masada tuttuklarını iddia eder. Bunun önemli gerekçelerinden birisi de ona göre Avrupa’nın güçlü ya da “yeniden güçlenmiş bir Osmanlı’nın İslam’ın buyruklarından hareket ederek ilk işinin onların dostlarına (yani Hristiyan azınlıklara) haince bir girişimde bulunacağına”

⁵³³ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. V-XXX; Kramer, s. 65-86.

⁵³⁴ Martin Hartmann, “Abdulhamid”, *Das freie Wort: Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des Geistigen Lebens*, 9, 1909, s. 124.

⁵³⁵ Hartmann, “Quid novi ex Arabia?”, *Das freie Wort: Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des Geistigen Lebens*, 5, 1905, s. 262; Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 128-129.

⁵³⁶ Hartmann, “Strassen durch Asien”, s. 90.

⁵³⁷ Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 48; Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. X, XXX.

inanmalarından kaynaklanmaktadır.⁵³⁸ Hartmann azınlık sorununun çözümü için Osmanlı'yı aradan çıkararak Hollanda'nın Den Haag şehrinde bulunan uluslararası mahkemeyi, burayı ehil görmeyenler için ise "Akademie für Völkerrecht" (İnsan Hakları Akademisi)'nin bir çözüm olabileceğini düşünür.⁵³⁹ 1918'de kaleme aldığı bir yazıda bu meselelere bakışı yukarıda vurgulanan ilk dönem görüşleri kadar olumsuz değildir. Hartmann'ın eski yazılarındaki Osmanlı'yı abartılı bir şekilde suçlayıcı ve aşağılayıcı tavrı yerini yanlış müdahale-isyan paradigmasına bırakır. Yani oldukça katı olan görüşleri Osmanlı lehine daha olumlu bir yaklaşıma dönüşür. Osmanlı'nın azınlıklarla yaşadığı bu "çatışma", ya da müdahale biçimi ona göre azınlıkların yaşadığı coğrafyanın "moral fethini ve sorunların çözümünü imkânsız kılmıştır." Nitekim Arnavutluk, Makedonya ve Arap Yarımadası'nda vuku bulan isyanlar ile bu sorun kronik bir hastalığa dönüşmüştür.⁵⁴⁰

3.2.2.1. "Kültür Yıkıcı Bir Halk Olarak Türkler"

Osmanlı toplumu hakkındaki görüşlerini yazarken Hartmann'ın Osmanlı'yı kimin yönettiği ile ilgili yaşadığı karışıklık ve çelişkiler oldukça dikkat çekicidir. 1899'da kaleme aldığı "Islam und Arabisch" adlı yazısında Türklerin kendilerini devletin asıl sahipleri olarak gördüklerini iddia eder. Bu durum ona göre gayrimüslim ve Türk olmayan diğer Müslüman tebaanın Türklerden "eşit oranda" nefret etmelerine yol açmıştır.⁵⁴¹ Benzer bir ifadeyi 1909'da yazdığı "Abdulhamid" adlı yazısında da kullanan Hartmann, Osmanlı'nın Müslümanlar içerisinde ana omurgayı oluşturan Türkler tarafından yönetildiğini belirtir.⁵⁴² Devletin Türk olmayan tebaasının toplumsal gelişiminin engellendiğini ve özellikle "ulus düşüncesiyle ortaya çıkan kıpırdanışların görülmemiş bir acımazlık ve gaddarlıkla" bastırıldığını savunan Hartmann,⁵⁴³ 1913'te devleti yönetenlerden bahsederken diğer yazılarından farklı olarak etnisite yerine dini aidiyeti kullanır. Yani Türklerin yerine Müslümanları koyar. Devamında Türkleri öne çıkarmadan Osmanlı'nın Müslümanlara özel bir statü

⁵³⁸ Hartmann, "Deutschland und der Islam", s. 72.

⁵³⁹ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XXX.

⁵⁴⁰ Martin Hartmann, "Die Probleme der Islamwelt (II)", *Die islamische Welt*, Nr. 2/3, Februar-März, 1918, s. 75.

⁵⁴¹ Hartmann, "Islam und Arabische", (1899), *Der islamische Orient. Berichte und Forschungen*, Bd. I, Wolf Peiser Verlag, Berlin 1905, s. 7. Hartmann, bir millet olarak Türklerden bahsederken bazı yazılarında ilginç bir şekilde Türkçeye "Türklük" olarak çevirebilecek olan "Türkentum" kelimesini kullanır. Bu kullanımda daha çok yönetici kesim olarak Türkleri kasteder. Hartmann, "Abdulhamid", s. 128.

⁵⁴² Hartmann, "Abdulhamid", s. 124.

⁵⁴³ Hartmann, "Islam und Arabisch", s. 7.

verdiğine dikkat çeker. Ona göre Müslümanlar bu yaklaşımdan “dünyada ve daha özelde Osmanlı topraklarında” iktidarın kendi hakları olduğu görüşüne inandılar. Böylece Müslümanlar kendilerini devletin asıl sahibi, gayrimüslimleri ise onlara “sığınan” rakipleri olarak gördüler. Bu durum zamanla Hartmann’a göre Müslümanların Osmanlı topraklarında yaşayan gayrimüslimleri ikinci sınıf vatandaş olarak görmelerinin temel gerekçesidir.⁵⁴⁴

Hartmann’ın yazılarında şiddetle özdeşleştirdiği kültürden yoksun bir Türk tasavvuru dikkat çekicidir.

Ellerinde kılıçlarıyla amaçsız bir şekilde (dünyaya) dağılan Türk halkı gittiği yere beraberinde kendinden hiçbir şey götürmemiştir. Ne ruh, ne hiciv, ne fantezi... Hâkimiyeti altına aldıkları milletlerin kültür yaşamlarından meşakkatle aldıkları bazı değerler hariç...⁵⁴⁵

Hartmann’ın “karar vermede bir çocuk gibi davranan ve her sahtekârlığa kanabilir potansiyele sahip”⁵⁴⁶ başıboş halkı tarihte kesintisiz bir sürekliliğe sahiptir ve bunu bir güce dönüştürebilmiştir ve “atlarının nallarındaki toprakla ülkeleri ayakları altında çiğneyerek ezip geçtiğinde” bu gücü daha ileri taşımaya muktedir olduğuna inanmıştır. “Zira güç, onların (Türklerin) ellerindeydi. Fakat Türkler elde ettikleri toprakları koruyabilmek için değerler yaratmaları, var olan değerleri korumaları, ya da yıkılmış olanları tekrar inşa etmeleri gerekiyordu.” Hartmann, değer ve kültür inşa edemeyen Türklerin bunun yerine geride yıkım ve enkaz bıraktıklarına inanır⁵⁴⁷ ve oldukça “azimli” ama bir o kadar da “mahdut” gördüğü⁵⁴⁸ Osmanlı Türklerinden genç ve yaşlı ayırt etmeden nefret eder. Türklere karşı önyargı ve ithamlarını bazı yazılarında açıkça ifade etmekten çekinmez. “Reisebriefe aus Syrien” kitabında geçen “...Türkün yalan söyleme hususunda bir usta olduğunu biliyorlar ve bu insanlar yalancılıkta Türkün sadece bir Rus tarafından geride bırakılabileceği algısındadırlar.” İfadesi söz konusu yaklaşıma sadece bir örnektir.⁵⁴⁹ İstanbul’a egemen olan havayı “ahlaksız ve ikiyüzlü” olarak betimleyen Hartmann, orada yaşayan şehirli Türkleri “berbat ayak takımı” olarak tasvir eder⁵⁵⁰ ve Osmanlıların

⁵⁴⁴ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. 66.

⁵⁴⁵ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 89.

⁵⁴⁶ Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 66.

⁵⁴⁷ Hartmann, “Abdulhamid”, s. 124.

⁵⁴⁸ Hartmann, “Die Zukunft des Islams”, s. 298.

⁵⁴⁹ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XII. Benzer bir yaklaşımı Kampffmeyer’e yazdığı bir mektupta da görmek mümkündür. “...Maalesef Türklerin verdikleri sözlere çok az güvenilebilir”. Hartmann’dan Georg Kampffmeyer’e 22 Haziran 1915 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (59), Nachlaß Martin Hartmann

⁵⁵⁰ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 99-100, 132. Hartmann’ın “İstanbul beyleri ve hanımefendilerine” aşağılayarak bakan bir üslubu vardır. Türk köylülerini “ciddi ve aptal” Mısırlıları

“düşük, kaba ve zekâdan mahrum tabiatlarını din ile maskeleydiklerini” iddia eder.⁵⁵¹ Aslında kafası Türkler konusunda oldukça karışık olan Hartmann’ın Türk nefreti sabit değildir ve sıklıkla taşralı-şehirli stereotipler üzerinden bir taşra romantizmi yaratır. “(Taşralı Türkün) Doğasında askeri eğitim almış bir izlenim vardır ve bununla da bir özgüven sergiler. Genel olarak Anadolu Türkünün küçük kişisel çıkarlardan ve hırsızlıklardan uzak bir duruşu vardır.”⁵⁵² Yazılarında yaşadığı gel-gitler çok açık bir şekilde takip edilebilir. Aynı kitabın farklı sayfalarında bile yaşadığı çelişkiler oldukça dikkat çekicidir.

*Hiçbir partiye ait değilim ve kimseden talimat almıyorum. Sözlerim kendi özgür irademle meydana getirdiğim yargılarımın açık ifadesidir. Bozgunculuğunu ispat edenler dışında insanlara karşı düşüncem dostçadır. Hatta Osmanlı Türklerine karşı da oldukça yüksek oranda bu duyguları besliyorum. Sözlerimin onlara karşı ağır olmasının nedeni budur.*⁵⁵³

Hartmann, İstanbul’da bulunduğu sıralarda II. Meşrutiyetin ilanı ve ardından Osmanlı Devleti’nin toplum ve siyasal yaşamı ile ilgili izlenimlerini “Unpolitische Briefe aus der Türkei” ismiyle bilimsel kaygıdan uzak, kendi ifadesiyle “dobra”⁵⁵⁴ bir üslupla yayımlamıştır. Hartmann, bir devrin kapanarak diğerinin açılışına neredeyse doğrudan oldukça önyargılı ve Türklere karşı olan nefretini hiç gizlemeden şahitlik etmiştir. Her ne kadar kitabın adı Türkçe çevirisi ile “Siyasi Olmayan Mektuplar” olsa da bu çalışması oldukça siyasi ve önyargılı bir kitap olarak değerlendirilebilir. Rus oryantalist Wladimir Minorsky, 16 Eylül 1910’da Hartmann’a yazdığı bir mektupta bu kitapla ilgili olarak oldukça ağır eleştiriler yapmıştır.

*...tamamen siyasi olan ama bilimsel olmayan bu tür kitaplar sadece öfkeyi ve nefreti kızıştırabilir. 35 yıl Türkiye’yi (Osmanlı Devleti) anlamak için çaba sarf ettin. Peki, bu devlet ile ilgili bu aşağılayıcı genellemeleri şekillendirmek için ne kadar zaman harcadın?*⁵⁵⁵

Minorsky’nin bu ağır eleştirilerine karşılık olarak Hartmann, ona sert bir karşılıkla bulunmuştur.

*Ben ne kâhya, ne devlet adamı, ne de bir politikacıyım. Özellikle (politikacı) hiç değilim...Tarihçi ve bir sosyoloğum. Bu araştırma, (Unpolitische Briefe aus der Türkei) tamamen nesnel ve önyargısızdır. Eğer benim herhangi bir fobyanın esiri olduğumu düşünüyorsanız yanılıyorsunuz.*⁵⁵⁶

ise “zeki ve komik” bulur. Hartmann, Mısırlıların çocukluklarından beri “aşırı tembel” olduklarını yaşlandıkça “umutsuz bir tembelliğe” düştüklerini belirtir. Martin Hartmann, *The Arabic Press of Egypt*, Luzac, London 1899, s. 3-4. Ayrıca Bkz. Kramer, s. 65.

⁵⁵¹ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 133.

⁵⁵² Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 99-100.

⁵⁵³ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 99-100.

⁵⁵⁴ Hartmann’dan Johannes Heinrich Mordtmann’a 13 Aralık 1909 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (239), Nachlaß Martin Hartmann

⁵⁵⁵ Wladimir Minorsky’dan Hartmann’a 16 Eylül 1910 tarihli mektup, (Kramer’dan aktarıldı, s. 85.)

⁵⁵⁶ Hartmann’dan Wladimir Minorski’ye 30 Ekim 1910 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (173,1), Nachlaß Martin Hartmann. Osmanlı aydınlarından Muharrem Bey, söz konusu kitaptaki Türkler ile

Her ne kadar Minorsky'e nesnel davrandığını vurgulasa da bu kitapta çok genel stereotipler üzerinden kurduğu oldukça katı ve önyargılı yaklaşımları ile "Osmanlıları kızdıracağıının" farkındadır. Mordtmann'a yazdığı bir mektupta "*En büyük arzum bu üstün ırkın (Herrenvolk) İstanbul dışına itildiğini görebilmektir. Böylece İstanbul gerçek bir şehre dönüşsün.*" ifadesi onun önyargısının boyutlarını açıkça ortaya koyar. Burada Herrenvolk ile daha önceki metinleri de göz önünde bulundurulduğunda Türkleri kastettiği anlaşılmaktadır. İstanbul'dan atılmasını istediklerine Türklerin tamamını içerisine dâhil etmediği de açıktır. Aslında "kişisel olarak Türklerin dostu olduğunu vurgulayan" Hartmann'ın dostluk kurduğu Türkler milliyetçi görüşlere sahip, öncesinde Abdülhamid'e muhalif ve Türk Yurdu derneği çevresinde kümelenen İttihatçı Osmanlı aydınlarıdır.⁵⁵⁷

Hartmann, çok uluslu yapısıyla Osmanlı Devleti'nin Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na benzetilmesine şiddetle karşıdır. Bu meseleye oldukça milliyetçi bir pencereden bakan Hartmann, Avusturya Macaristan'ın kurucu unsurları olarak Almanların "kültür taşıyıcı" ve "kültür inşa edici" bir role, Türklerin ise kültür değerleri yaratma yerine, onları kılıçlarıyla yok eden bir geleneğe sahip olduklarını iddia eder.⁵⁵⁸ Osmanlı'nın Avrupa'daki savaşlarının kaynağının çoğunlukla dini olmadığını vurgulayan Hartmann, Türklerin savaşı bir yaşam şekline dönüştürdüklerini iddia eder ve Türkleri "sürekli, ganimet ve fetih peşinde koşan askerler" olarak tasvir eder.⁵⁵⁹ Türklerin Asya ve Avrupa'da oldukça geniş topraklara sahip olmasını bir "felaket" olarak değerlendiren Hartmann, bu felaketi oluşturan ruhun tarihsel kaynağını sorgular. Demografik olarak Osmanlı coğrafyasında yaşayan bütün nüfusun yalnızca üçte birine tekabül eden Türkler, ona göre söz konusu egemenliğin kaynağını sayısal bir üstünlükten alamazlar. Kanuni'den bu yana gelişen

ilgili aşağılayıcı ibareler üzerine Hartmann'a bir mektup yazmıştır. Muharrem Bey'den Hartmann'a 28 Aralık 1910 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (281,1-3), Nachlaß Martin Hartmann. Hartmann, bu mektuba karşılık olarak "kitabında Türkler ile ilgili olarak düşmanca bir yaklaşımın bulunamayacağını" iddia eder ve kitabı bir eğilim doğrultusunda kaleme almadığını özellikle vurgular; "...Ben tamamen bağımsızım kimseye sevgi ve acı ile yazmam..." Hartmann'dan Muharrem Bey'e 2 Eylül 1910 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (375) Nachlaß Martin Hartmann

⁵⁵⁷ Hartmann'dan Johannes Heinrich Mordtmann'a 13 Aralık 1909 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (239), Nachlaß Martin Hartmann Türk düşmanı olarak anılmanın Hartmann'ı oldukça rahatsız ettiği de açıktır. İstanbul'da bulunan arkadaşı Wilhelm Feldmann'a "...defalarca Türk düşmanı olarak itham edildim. Ben (Türk düşmanı) değilim..." şeklinde şikâyet ve itirazlarda bulunmuştur. Hartmann'dan Wilhelm Feldmann'a 29 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I F (61), Nachlaß Martin Hartmann

⁵⁵⁸ Hartmann, "Der Islam 1908", s. 59.

⁵⁵⁹ Hartmann, "Strassen durch Asien", s. 90-91.

Osmanlı devlet sistemi Osmanlı Devleti'ni ayakta tutmuştur.⁵⁶⁰ Kurdukları devletler hâkim oldukları coğrafyanın genişliği ve savaşlardaki başarılar Hartmann'a göre Türklerde güçlü tarihsel bir romantizm yaratmıştır. Yıllarca devam eden savaşlarda verdikleri milyonlarca kayıp onun nezdinde Türkleri o güçlü coşkudan geriye devletin eski gücünden eser kalmadığı gerçeği ile yüzleşmek zorunda bırakmıştır.⁵⁶¹ Bu farkındalığa rağmen Türkler, ona göre Akçura'ya yazdığı bir mektuptan hareketle “onları sıklıkla uçurumun kenarına iten gururlarından elbette vazgeçmeyeceklerdir.”⁵⁶² Nitekim Hartmann, artık Türklerin teritoryal olarak kendilerine uzak ve eğitimsiz milletleri yönlendiremeyeceklerine inanır. Kültürel olarak oldukça gerileyen ve siyasi olarak kendi başına ayakta zor duran bu milletin model olma özelliği kalmamıştır.⁵⁶³

Daha sonra detaylı tartışılacağı gibi Jön Türklerin yanlış politikalarının bir sonucu olarak devletin yönetiminin başka ulusların idaresine geçebileceği riski taşıdığına inanan Hartmann, bu konuda Müslüman-Türk Anadolu halkına bir ihtarda bulunur. Zira yıllarca “en kullanışlı savaş malzemesi olarak kullanılan” Anadolu Türklerinin Batı'da Rumlar, Doğu'da ise Kürtler ve Ermeniler karşısında sayı ve kuvvet bakımından oldukça zayıfladıklarını.⁵⁶⁴ Hunrgronje'ye yazdığı bir mektupta Türklerin “artık büyük bir imparatorluğu yönetebilecek güçte olmadıkları” görüşündedir. Daha sonra bahsedileceği gibi henüz Jön Türklerin iktidara gelişlerinin ilk aylarında kaleme aldığı bu görüşlerinden hareketle Hartmann'ın onlardan umudunu iyice kestiği anlaşılmaktadır.⁵⁶⁵ Bunun bir sonucu olarak Hartmann, Türklerin kendi kabuklarına yani bir “Osmanlı Türkistan'ına” çekilerek romantizm ve büyük siyasi iddialarını bir kenara bırakmalarını ve sadece ulus devlet modelinde bir Türk devletinin varlığına konsantre olmaları gerektiğini düşünür. Hartmann'ın 1913'teki iç Osmanlı'sına Avrupa'dan Asya'ya geldikleri takdirde problem yaşayacaklarına

⁵⁶⁰ Hartmann, “Abdulhamid”, s. 128.

⁵⁶¹ Hartmann, “Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches”, s. 200. Hartmann'a göre güçlü Türk devletlerinin bir kaynağı da Hanefi mezhebine mensubiyetleridir. Yani Hanefilik Türklerin tebaasına girdikleri yeni devlete “güvenilir olduklarını ve onlara isyan etmediklerini” iddia eder. Hartmann, “Strassen durch Asien”, s. 90-91.

⁵⁶² Hartmann'dan Yusuf Akçura'ya 8 Aralık 1912 tarihli mektup, DMG Yi 116 I A (51,1), Nachlaß Martin Hartmann

⁵⁶³ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. VII-VIII.

⁵⁶⁴ Martin Hartmann, (kitap tanıtım) “Neublätter zu Richard Kiepert's Kleinasienskarte”, Heinrich Kiepert, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft I, 1913, s. 76.

⁵⁶⁵ Hartmann'dan Snouck Hurgronje'ye 31 Ekim 1909 tarihli mektup, DMG Yi 116 I S Nachlaß Martin Hartmann Ayrıca bkz. Hartmann'dan Wilhelm Feldmann'a 29 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I F (61), Nachlaß Martin Hartmann

inandığı Balkan Türkleri dâhil değildir. Bu yaklaşımıyla Hartmann'ın aslında Osmanlı sonrası kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti'nin sınırlarını savaş öncesi bir dönemde kendi ajandasında belirlediği anlaşılmaktadır. Fakat ilerleyen yıllarda kafasındaki haritalarda siyasi koşulların farklılaşmasından dolayı bazı değişiklikler yapacağı da açıktır.⁵⁶⁶ Bu yaklaşımlarından dört yıl önce 1909'da İstanbul'da bulunduğu 40 gün içerisinde yazdığı mektuplarda Hartmann, Türklerin hâlen mağlup olmuş bir halk olduklarının farkında olmadıkları eleştirisinde bulunur. Buradaki izlenimleri ilk bakışta çok çelişkili dursa da, Hartmann'ın tasvir ve yaklaşımlarından Türk halkının dört yıl içerisinde nasıl bir duygusal çöküş yaşadığı sonucu da çıkarılabilir. Bunun nedenleri yukarıda da belirtildiği gibi dört yıl içerisinde yaşanan Balkan Savaşları, Trablusgarp Savaşı, darbeler vb. olaylar ile devletin yaşadığı buhranın halkın ruh hâline yansımalarıdır.

*Türklerin bir yolda olduğunu görüyorum. Bu yol ileri doğru gitmiyor. Bilakis aşağı doğru uzuyor. Onlar için arzu ettiğim şey; Türklerin belirli amaçlar uğruna yol alması gerektiğidir. Bu amaçlar eğitim ve bütün kuvvetlerin kullanılması ve Avrupa toplumu modelinde bir medeniyet geliştirmeleri gerektiği şeklindedir. Ama Türkler hâlâ bu amaca odaklanmaktan uzak duruyorlar. Kendilerini hâlen bir dünya gücü hayalinde görerek henüz o alçak gönüllülüğe erişemediler. Türk halkı daha önce zayıf olan ve bugün eğitimde ve başka alanlarda Osmanlı'yı geride bırakan egemenlik kurduğu milletlere fiziksel ve moral güçlerinin egemenlik kurmak için yeterli olmadığını görmek istemiyor. Ama gerçekte halkın bütün hücrelerine işleyecek kültürel bir çalışmaya ihtiyacı var.*⁵⁶⁷

Bu görüşlerine rağmen Hartmann 1916'da siyasi gelişmeler ve Osmanlı-Alman ittifakından olsa gerek Osmanlı'nın yeniden dirilişinin hâlâ mümkün olduğuna inanır ve bu uyanışın Anadolu'dan geçeceği görüşündedir; "...Anadolu'nun imarı, Osmanlı Devleti'nin gücünün gelişiminin hızlı ve güvenli bir şekilde ilerlemesi anlamını taşır."⁵⁶⁸ Hartmann, ilk dönem yazılarındaki aşağılayıcı üslubun aksine bu dönem yerini "Avrupa kültür değerlerine kapılarını açan" Türklere olan umuda ve inanca bırakmıştır. Daha önce "kültür yıkıcı", "hiciv, ruh ve fanteziden yoksun" olarak tanımladığı Türklerin doğru yolda olduklarının ona göre iki önemli göstergesi vardır. Birincisi; Türklerin "skolastik düşünceden kararlı kopuşları ve bilime yönelişleridir." İkincisi ise; Türklerin kendi kültürel kodlarına yönelişleridir. Bu cümle ile Türklerin İslam yerine milliyetçilik gibi modern düşüncelere olan ilgilerinin artmasını kastettiği düşünülebilir. Önceki söylemlerinin aksine Hartmann, Türklerin, yazılı, görsel ve

⁵⁶⁶ Hartmann, "Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches", s. 200.

⁵⁶⁷ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. V.

⁵⁶⁸ Martin Hartmann, (kitap tanıtımı), "Richard Leonhard: Paphlagonia-Reisen und Forschungen im nördlichen Kleinasien, *Die Welt des Islams*, Bd. IV, Heft 1/2, 1916, s. 137.

sanatsal değerler yaratarak kendi kültürlerini inşa etmek için uygun bir bulduklarına inanır.⁵⁶⁹

3.2.2.2. Ermeniler

Hartmann, Ermenileri Türk karşıtlığı ve Osmanlı ile çatışma paradigması üzerinden değerlendirme yönünde güçlü bir eğilim göstermektedir. Bu eğilimin bir sonucu olarak sıklıkla Ermeniler ve Türkler arasında “derin ve tarihi bir nefret” bulunduğunu iddia eder ve 1895 Sason, 1909 Adana olaylarını örnek vererek bu çatışmayı somut bir zeminde tartışır.⁵⁷⁰ Avrupalıların ve Almanların “Osmanlı Devleti’nin korkunç tecavüzü altında inleyen” Ermenileri yeteri kadar desteklememekle suçlayan Hartmann, bütün Avrupa’nın siyasi hesapları bir tarafa bırakarak Ermenilere sahip çıkmasını talep eder. Ermenilerin geleceğini tayin eden bir antlaşma olarak gördüğü Berlin Antlaşmasının üzerinde 35 yıl geçmiş olmasına rağmen Türkler tarafından dikkate alınmadığını iddia eden Hartmann, bu tutumu Avrupa devletlerinin yanı başında Avrupalılara “atılmış kaba ahlaki bir tokat” olduğunu düşünür.⁵⁷¹ Ermenilerin Berlin Antlaşması sonucu daha bağımsız ve cesur hareket etmelerine rağmen devletleşmemeleri Hartmann’ın nazarında daha fazla müdahaleyi gerekli kılmış ve bu meselede Avrupalılara sert eleştiriler getirmiştir. Ermeniler ve diğer azınlıklar konusunda Hartmann’ın gözünde tek suçlu Osmanlı’dır. Onun çözüm reçetesi daha önce de belirtildiği gibi azınlıklara daha fazla inisiyatif ve bağımsızlık verilmesidir.⁵⁷² Hartmann’a göre kendi aralarındaki mezhepsel farklılıklarına rağmen Ermeniler ulus bilincine erişerek bunun teorik zeminini inşa etmişlerdir. Bunu sağlayan temel dinamik Ermenilerin ortak bir dile sahip olmalarıdır. Hartmann’a göre ortak dil Ermeni toplumunda ortak bir tarih, kültür ve mefkûre yaratmış ve nitekim ortaya bir devlet düşüncesi çıkarmıştır.⁵⁷³ Bu düşüncesini “Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches” yazısında daha somut bir şekilde dile

⁵⁶⁹ Hartmann, “Ostwestliche Beziehungen”, s. 142.

⁵⁷⁰ Hartmann, “Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches”, s. 200-201. Hartmann, Osmanlı yönetiminin Ermenileri bir problem olarak görürken Rumları çok basite aldığını düşünür. Zira Hartmann, Rumların siyasi bir güç olarak etkilerinin Kayseri’ye kadar uzandığını savunur. Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. X, XXX.

⁵⁷¹ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. X.

⁵⁷² Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. X. Hartmann, benzer önerileri Arnavutlar için de yapar. Hartmann’a göre fiziksel olarak oldukça güçlü olan Arnavutlar yüksek bir medeniyet yaratmak için ortalama bir yeteneğe sahiptirler ve bunun tek yolu da Osmanlı’dan ayrılıp otonom bir devlet kurmalarıdır. Hartmann bu satırları yazdıktan kısa bir süre sonra 1912’de Arnavutlar Osmanlı Devleti topraklarından ayrılmışlardır. Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 137.

⁵⁷³ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. X.

getiren Hartmann, Osmanlı topraklarının batısında Adana'dan yukarı doğru uzanan çizgide Zeytun (Zeytinlik) şehrini merkez alarak içerisine alan bir Ermeni devletinin kurulması gerektiğini belirtir. Hartmann'a göre Ermeni problemini aşmanın tek çözümü Ermenilere otonom bir devlet verilmesidir.

*Türkler, içerisinde Ermenilerin yaşamadığı bir Türkistan'a sahip olurlarsa, Ermenilerde kendilerini içerisinde Türklerin olmadığı bir Ermenistan'da bulacaklardır. İki halkın günün birinde yan yana barış içerisinde yaşayacakları düşüncesi hâlâ tükenmiş değildir. Ermeniler de saldırılar yapıyor bunlar arasında çıkarıcı istismarcılık ta söz konusu bunun engellenmesi için katı önlemler alınmalı.*⁵⁷⁴

Hartmann'ın Osmanlı Ermeni toplumuna gösterdiği yakın ilgi sadece yazılarından ibaret değildir. Kendisi bizatihi bu konuda sahaya inmiş bir oryantalisttir. 1882'de Urfa'daki Ermeni olaylarını çok yakından takip ederek raporlar tutan Hartmann, Ermeni yetimler için Almanya'da bir yetimhane kurulması için ön ayak olmuştur.⁵⁷⁵ İlerleyen yıllarda Ermeni meselesi üzerinde mütalaa eden Hartmann, 1910'dan 1918'e kadar Almanya'nın Şam başkonsolosu olarak görev yapan Walter Rößler'e yazdığı mektupta Alman hükümetinin Ermeniler ile ilişkilerin gözden geçirmesi gerektiğini vurgular.

*Ermeniler, Bismarck tarafından kötü bir muameleyle tabi tutuldular ve çok kısa zaman öncesine kadar bize hiç güvenleri yoktu. (Ermeniler) pratik insanlardır. Onlar için harca yapacağımız hiçbir Mark boşa gitmez. Ermenice tıpkı Fransa'da olduğu gibi SOS'de okutulmalıdır.*⁵⁷⁶

*Biz an itibarıyla Doğu Anadolu halkları içerisinde en iyisi olan bu halkın çıkarlarının korunması (konusunda) her şeye sahibiz; Yalnızca bu şekilde bu ülke teşvik edilebilir ve bizim etkili yardımımız aracılığıyla bu unsurun (halkın) istekli bir şekilde Alman kültür transferini kabul etmesini sağlayabiliriz.*⁵⁷⁷

Ermeniler ile ilişkiler konusunda “Fransızlar tarafından bir köşeye atılmanın hiçbir koşulda kabul edilemeyeceğini” ve hatta Almanların bu konuda inisiyatifi kendi ellerine almaları gerektiğini savunan Hartmann'a göre Ermeniler için Adana'da bir okul açmak Alman siyasi çıkarları açısından oldukça önem arz eden bir girişim olacaktır.⁵⁷⁸ Bunun nedenini başka bir yazısında daha detaylı bir şekilde açıklar. “Küçük Ermenistan” olarak tasvir ettiği Adana'nın, İskenderun Limanı'na bağlanarak “Alman çıkarlarının temel dinamiği” olabileceğine inanır. Buradan hareketle Nusayri bölgesi de Hartmann'ın belirlediği çıkar bölgesine dâhil olacaktır. Zaman zaman bir

⁵⁷⁴ Hartmann, “Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches”, s. 201.

⁵⁷⁵ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. 102.

⁵⁷⁶ Hartmann'dan Walter Rößler'e 11 Ağustos 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (160) Nachlaß Martin Hartmann

⁵⁷⁷ Hartmann'dan Walter Rößler'e 3 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (158, 4) ve R (160) Nachlaß Martin Hartmann

⁵⁷⁸ Hartmann'dan Walter Rößler'e 11 Ağustos 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (160), Nachlaß Martin Hartmann

oryantalistten ziyade bir stratejist gibi harita çalışmaları yapan Hartmann, Fransızların tarihsel sıkı ilişkilerine rağmen Ermenilerin kazanılarak Alman siyasi çıkarları uğruna kullanılabilmesine oldukça inanmış görünmektedir.⁵⁷⁹

3.2.2.3. Araplar

Hartmann'a göre Türklerle aynı dine mensup olan Araplar Ermeniler gibi ortak bir kültür ve ulus inşa edememişlerdir. Arapların millet olmasını İslam engellerken kendi içlerinde ortak bir mefkûreden mahrum olmalarının temel nedeni ise kabile bağlarının çok güçlü olması ve genel anlamda eğitimsiz olmaları ile yakın ilişkilidir.⁵⁸⁰ Hartmann, bağımsız olamayan Arapların din ve mezhep farklılıklarına rağmen ortak bir dil oluşturamadıkları takdirde Osmanlı'nın "savaş ganimeti" olarak daha uzun yıllar kalmaya devam edeceklerine inanır. Bununla birlikte Hristiyan Arapların Osmanlı toplumu içerisinde yaşayan diğer Müslüman azınlıklar ile karşılaştırıldığında milliyetçilik ve ortak dil inşasında oldukça fazla mesafe kastettikleri görüşündedir.⁵⁸¹ Bunun en önemli nedenlerden birisi Batı kültürüne çok açık olan Hristiyan Arapların özellikle misyonerlik faaliyetleri sonucunda ulus, dil, reform gibi kavramlar ile tanışarak bu kavramları oldukça içselleştirebilmiş olmalarıdır.⁵⁸² Hristiyan Arapların milliyetçilik düşüncesi ile daha erken tanışmaları Müslüman Araplar arasında bu düşüncenin gelişmediği anlamını taşımaz. Hartmann'a göre genel olarak Suriye bölgesi ulusal bilincin diğer Araplara nazaran oldukça yüksek olduğu bir coğrafyadır. Burası aynı zamanda Hartmann'ın nazarında Osmanlı toplumu içerisinde eğitim seviyesi en yüksek olan yerdir.⁵⁸³ Bunun en açık göstergelerinden birisi Hartmann'a göre Suriye ve Mısır'da "edebi bir Rönesans'ın" yaşanmasıdır. Arap dili ve

⁵⁷⁹ Hartmann'dan Julius Loytved'e (Beyrut'ta muavin konsolos) 3 Eylül 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I L (144,3), Nachlaß Martin Hartmann

⁵⁸⁰ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. X.

⁵⁸¹ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. 36; Hartmann, "Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches", s. 202; Hartmann, "Türkische Nationalität und türkische Nation", *Die Welt des Islams*, Bd. III, Heft 2, 1915, s. 140. Araplar bağımsızlık konusunda "Türklerin ve diğer düşmanlarının" iddia ettikleri ve küçümsedikleri kadar çaresiz değillerdir. Tarihteki güçlü Arap devletleri Hartmann'a göre Arapların bunu başarabileceklerine açık bir delildir. Bkz. Martin Hartmann, "Muslime und Christen", *Die Welt des Islams*, Bd. II, Heft I, 1914, s. 65.

⁵⁸² Hartmann, "Islam und Arabisch", s. 11. "...dilin ve yazının ya da her ikisinden birinin korunması", Hartmann'a göre, ulus bilincinin korunup yaşatılmasında önemli bir rol oynar. Martin Hartmann, "Orientalische Umschriften", *Der islamische Orient I: Berichte und Forschungen*, Wolf Peiser Verlag, Berlin 1899, s. 36.

⁵⁸³ Hartmann, "Die Arabistik-Reformvorschläge", s. 336. Kramer'e göre, 93 Harbi esnasında Beyrut'ta bulunan Hartmann savaşın yarattığı huzursuzluğu burada hissetmiş ve Beyrut, Tripoli ve Sayda şehirlerinde ayrılıkçı seslerin yükselmeye başladığına şahit olmuştur. Bkz. Kramer, s. 285.

edebiyatındaki bu gelişme Arap dilinin yeniden inşasına olanak sunmuştur.⁵⁸⁴ Hartmann'a göre edebî ve kültürel gelişmenin bu coğrafi çizgide gelişmesi tesadüfî bir gelişme değildir. Henüz ilk dönem yazıları sayılabilecek bir dönemde 1898'de kaleme aldığı bir yazıda Mısırlıları “oldukça dindar ama fanatik olmayan ve İslam tarihi ile tutku ile meşgul olan bir millet” olarak tanımlar. Arap basınının bu bölgelerde gelişimi, tarih bilinci, eski Arap medeniyetine öykünme ve Batı müdahalesi doğal olarak buralarda milliyetçiliği körtükleyen sebepler olarak verilebilir.⁵⁸⁵ Hartmann'a göre edebî Rönesans sonuç olarak Suriye'de kültürel bir Arap yaşam biçiminin şekillenmesine ve özellikle Suriye bölgesinde milliyetçilik düşüncesinin ortaya çıkarak büyümesine neden olmuştur. Söz konusu gelişme Suriye dışında diğer Araplara da zaman içerisinde model olmuştur.⁵⁸⁶ Batı kültürünün etkisi/müdahalesi ve yoğun misyonerlik faaliyetlerine rağmen Hristiyan Arapların doğrudan Avrupalıları taklit eden bir modernleşme hatası içine düşmediklerini belirten Hartmann, böylece onların kendi anadillerini ve kültürlerini sıkı bir şekilde koruyarak Avrupa'yı daha çok ekonomik alanda taklit ettiklerine inanır.⁵⁸⁷

Hartmann, Arap modernizmi ve Arap milliyetçiliğinden oldukça etkilenmiştir. Becker'in iddiasına göre bu etkilenmede arkadaşı Goldziher'in etkisi oldukça fazladır. Hartmann, Arapların henüz Osmanlı'dan kopacak siyasi olgunluğa erişemediklerini iddia eder ve Avrupa devletlerinin bu konuda onlara destek olması gerektiğini düşünür. 1905'te Osmanlı rejiminin Arapların desteğini artık kaybettiğini iddia eden ilk Avrupalı bilim insanlarından biridir.⁵⁸⁸ Arapların ancak İslam'dan uzaklaşıp “modernleşerek ve sekülerleşerek” gelişeceğine inanır. Modern ve seküler Arap milliyetçiliğinin ateşli bir savunucusudur.⁵⁸⁹ “Arap restorasyonu” ve sonrasında Arapların tamamen özgürleşmelerinin önündeki en büyük engel ona göre Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğüdür. Yani Osmanlı'da çözülme olmadan Araplar için bağımsızlık da kesinlikle olmayacaktır.⁵⁹⁰ İlerleyen yıllarda Hartmann, Arapların Osmanlı Devleti'nden ayrılabilir bir siyasi güce eriştikleri görüşündedir. Ayrılıkçı

⁵⁸⁴ Hartmann, “Islam und Arabisch”, s. 10. Suriye ve Mısır Arap dünyasında kültürel geçişkenliklerin ve transferin en yoğun olduğu bölgedir.

⁵⁸⁵ Martin Hartmann, “Zeitschriftenschau”, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 1. Jahrgang, Heft 7, 1898, s. 225-226. Arap basını için ayrıca bkz. Hartmann, *The Arabic Press of Egypt*, 1899.

⁵⁸⁶ Martin Hartmann, “Das neue Arabien,” 94-95, 98-101; Hartmann, “Die Arabistik-Reformvorschläge”, s. 336.

⁵⁸⁷ Hartmann, “Islam und Arabisch”, s. 11.

⁵⁸⁸ Kramer, s. 71.

⁵⁸⁹ Marchand, *German Orientalism...*, s. 360.

⁵⁹⁰ Kramer, s. 64.

Arap milliyetçiliğini destekleyen görüşleri onu Arap dünyasının Osmanlı Devleti'nden kesinlikle kopması gerektiği sonucuna götürür. Arapların kopması ile geride kalan Osmanlı topraklarına “Osmanien (Osmanlı'ya ait olan şekilde çevrilebilir)”, yeni oluşacak Arap dünyası için ise “Arabien (Araplara ait olan, Arap dünyası olarak çevrilebilir)” kavramlarını kullanır. Hartmann'ın dünyasında Osmanien parçasının nasıl şekilleneceği konusu da oldukça karışıktır. Avrupa'daki topraklarını daha fazla elinde tutamayacağını iddia ettiği Osmanlı Devleti'nin içerisinde Kürtler, Ermeniler ve Türklerin ayrı ayrı üç farklı devlet kuracağına inanır. Osmanlı'nın Asya'daki topraklarında Araplar ile beraber dört farklı muadil devletin ortaya çıkması aynı zamanda çağın önemli sorunlarından birisi olacaktır.⁵⁹¹ Arapların reform ve bağımsızlık taleplerine karşı Osmanlı iç meselelerine müdahil olmama ilkesi gereği sessiz kalmayı tercih eden Almanya, Hartmann'ın nazarında Osmanlı yönetiminin dolaylı bir suç ortağıdır. Ona göre Alman yönetimi bu konuda daha fazla inisiyatif almalı ve Arapların hukuki ve siyasi taleplerini desteklemelidir.⁵⁹²

Hartmann'ın Doğu'sunda Müslümanlar oldukça hakir, beraber yaşadıkları Hristiyan komşularını ise olabildiğince yücedir. Ona göre Hristiyan Araplar Osmanlı reformları ve özellikle kendi hukuki statüleri için en çok mücadele eden Osmanlı toplumdur. “Telakki ve eğitimde fevkalade gelişmiş Beyrut halkı” tasviri onları ne kadar yüksek bir düzeyde gördüğüne sadece basit bir kanıttır. Yine Batı-merkezci yaklaşımı ile buna imkân sağlayan şey, yani Hristiyan Arapların geri kalmış Müslüman komşularına nazaran eğitimde oldukça ilerlemeleri, ona göre Avrupa'nın müdahalesi ve misyonerlik çalışmaları ile mümkün olmuştur.⁵⁹³ Ticari hayatta oldukça aktif olmaları Hristiyan Arapların zenginleşmelerine imkân sağlamıştır. Konsolos Graf von Mülinan'a yazdığı bir mektupta Hristiyan Arapların Osmanlı toplumu içerisinde tefecilikle köylüleri sömürerek kötü bir şöhrete sahip olduklarından bahsetmiştir. Yukarıda övgü ile bahsettiği Hristiyan Arapların bu mektupta kötü özelliklerini vurgulaması oldukça ilginçtir.⁵⁹⁴

Osmanlı toplumunu belirli stereotipler üzerinden tanımlamayı bir alışkanlık hâline getiren Hartmann'a göre Suriye Arap toplumu içerisinde “eşkiya çetesi” olarak

⁵⁹¹ Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 58. Hartmann'ın öngörüsünde Osmanlı bugünkü Batı Anadolu ve Karedeniz'e sıkışmış ve içerisinde Türklerden başka etnik nüfus barındırmayan küçük bir devlet olarak kalacaktır.

⁵⁹² Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. 91-92.

⁵⁹³ Hartmann, “Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches”, s. 202.

⁵⁹⁴ Martin Hartmann'dan Eberhard Graf von Mülinan'a 21 Ağustos 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (298, 2) Nachlaß Martin Hartmann

oldukça korku salan Nusayriler başkalarından saklanan “çok mahrem bir dine/inanışa sahiptirler” ve sosyal ilişkilerinde “yaltakçılık” emareleri gösterirler.⁵⁹⁵ Walter Rößler’e yazdığı mektupta ise Nusayrilerin “eşkıyalığı” meselesi ile ilgili olarak Doğu toplumlarından haberdar olan birinin “eşkıyaların büyük bir kısmının bunu bir zevk uğruna yapmadıklarını” bilmesi gerektiğini öne sürer. “Sürekli açlık sınırında olmanın” bu yola başvurulmasının temel gerekçesi olduğu şeklindeki görüşü ile Hartmann, şakiliğe anlam vermeye çaba sarf eder.⁵⁹⁶

Türklerin Arap milliyetçiliğinin bir anti-tezi olarak dini referansları ön plana çıkardıklarını öne süren Hartmann’a göre devlet yönetiminde bazı Araplara “kısmi” bir takım idari görevler veren Osmanlı yönetimi Arapların reform taleplerini askıya almış ve diğer meselelerde de seslerini kısabilmiştir.⁵⁹⁷ Ayrıca Osmanlı idaresi tarafından baskı altında tutulan Araplar Türk halkı nezdinde de bir ötekileştirmeye maruz bırakılmışlardır. Arap toplumunun “Arap fellah” gibi tabirlerle hakir görülmeleri Hartmann’a göre onların dışlandığına somut bir örnektir. Hartmann, Abdülhamid’in tahttan indirilmesi karşısında Suriyelilerin oldukça umutlandıkları halde İttihat ve Terakki yönetiminin de onların beklentilerini karşılamadığını düşünür. devletin önemli “kadrolarında bulunan Arapların görevlerinden uzaklaştırarak onların yerlerini Türkler ile dolduran Jön Türklerin”, yaklaşımı ona göre oldukça “tahripkârdır”.⁵⁹⁸ I. Dünya Savaşı devam ederken kaleme aldığı bir yazısında Hartmann, sultanın ellerinde sadece Arapların kaldığına vurgu yapar ve Arap şehirlerinin hâlihazırda sultanın “tacında birer inci” kadar değerli olduklarını ileri sürer. Bu nedenle Arapların haklarının muhafaza edilmesi gerektiğini dile getirir. Zira Alman savaş stratejisi daha sonra detaylı bir şekilde tartışılacağı gibi Osmanlı-Alman-İslam ittifakı üzerine inşa edilmiştir. Propaganda metinlerini çevirmekle savaşın bir parçası hâline gelen Hartmann’ın Arapların mutlaka bağımsız olması gerektiği düşüncesinden en azından savaş döneminde vazgeçmiş olduğu görünmektedir.⁵⁹⁹

Hartmann, kıtalara hükmetmenin yarattığı tarihsel kibirden ve geri kalmışlıktan Osmanlı’yı kurtaracak tek çözümün devlet sisteminin yeniden dizayn edilmesi olduğu

⁵⁹⁵ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. 78-79. Ayrıca bkz. Hartmann’dan Graf von Mülinan’a 21 Ağustos 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (298, 2) Nachlaß Martin Hartmann. Hartmann’ın mahrem inanıştan kastı Nusayrilerin inanışlarını bir sır olarak kabul edip başkalarına bahsetmeyi bir yasak olarak görmelerinden kaynaklanıyor olabilir.

⁵⁹⁶ Hartmann’dan Walter Rößler’e 3 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (158, 2), Nachlaß Martin Hartmann

⁵⁹⁷ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 136.

⁵⁹⁸ Hartmann, “Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches”, s. 203.

⁵⁹⁹ Hartmann, “Türkisch”, *Die Welt des Islams*, Bd. IV, Heft 1/2, 1916, s. 19.

inancındadır. Bunun öncelikli yolu gerekli reformların acilen hayata geçirilmesidir. Tanzimat ile başlayan ve Meşrutiyet ile devam eden reformların hayat bulması için bazı girişimlerin olduğuna inansa da, atılan adımların toplumun tüm katmanlarını kapsamadığına inanır.

Reformların bütün İmparatorluğu (Osmanlı Devleti) kapsamı gerekmektedir. Özellikle toplumun bir kesimine faydalı olmayı düşünmemelidir. (Reform) bütün Osmanlı uluslarını koruyucu kollayıcı bir üslupla kapsmalıdır. Arzu edilen modelin hayata geçirilebilmesi için vakit kaybetmeden herkese bireyi ve toplumu yönlendirebilecek eşit bir gelişim ve ilerleme fırsat vermelidir.

Hartmann, gücünü “kılıcına yaslayan” Osmanlı yönetiminin özellikle azınlık hakları ile ilgili reformların uygulanması konusunda hiç de samimi olmadığı kanaatindedir. Azınlıkların oyalanmasına devam edildiği takdirde ona göre yukarıda da değinildiği gibi Osmanlı topraklarından başka devletlerin doğma riski vardır.⁶⁰⁰ Reformların işlerliği konusunda Hartmann, hem gayrimüslim hem de Müslüman tebaanın bazı adımlar atmaları gerektiğini düşünür. Azınlıklara düşen en asli görev onların Osmanlı yönetimi üzerindeki baskıyı artırmaları, Müslümanların ise “geleneksel dini düşüncenin baskısından kurtularak Avrupa kültür dünyasına” kapılarını açmalarıdır. Ancak bu şekilde Müslüman Araplar “*esaslı ve şerefli bir beraberlik içerisinde Hristiyan Araplarla hareket edecek ve kendi yeteneklerine göre Osmanlı Devleti’nde bir statü elde edebileceklerdir.*” Yani Hristiyan azınlıkların kazanımlarından Müslüman tebaa da istifade edebilecektir.⁶⁰¹ Hartmann, Osmanlı reformlarının “içerik ve içtenlikten” oldukça uzak ve yalnızca “devletin bekasının devamını” temin etmeye endeksli olduğuna inanır ve yaklaşık 50 yıldır tartışmalarının devam ettiği Suriye-Lübnan coğrafyasında bu konuda halkın ikna edilemediğini iddia eder. Hartmann, aslında onların yönetimin reform vaatlerini yerine getirmeyeceklerini gayet iyi bildikleri görüşündedir.

Ermenilere ve Suriyelilere reform vaatlerinde bulunan Türklerin reform kavramı ile tahayyül ettikleri ile Ermenilerin, Suriyelilerin ve Arapların anladıkları şeylerin birbirleri ile küçük bir ilgisi bile yoktur. İstanbul efendilerinin reformdan anladıkları ilk şey Türkleştirme ve Türk iktidarı altında sorgusuz bir boyunduruk altına almaktır.⁶⁰²

⁶⁰⁰ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. X; Hartmann, Osmanlı yönetiminin özellikle azınlıkların kültürel gelişimlerini engellemeye çalıştığını iddia eder. Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, 1912, s. 123.

⁶⁰¹ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, 1912, s. 137.

⁶⁰² Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XII. Ayrıca bkz. Hartmann, “Die syrische Reformbewegung”, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft II, 1914, s. 131.

Bu bölgelerin “anadil ile (Arapça) yönetilme” isteklerinin oldukça makul bir talep olduğu görüşünde olan Hartmann, resmi dil olarak Türkçenin daha fazla sürdürülebilir olmadığı kanaatindedir.⁶⁰³

Hartmann’ın samimi bulmadığı Osmanlı reformları Lübnan-Suriye ve genelde Osmanlı coğrafyasında büyük değişimlerin yaşanmasına sebep olmuştur. 1861’de İstanbul’da imzalanan 17 maddelik Lübnan Nizamnamesinin yanısıra bizatihi Tanzimat ve Islahat (1856) dahi coğrafyada büyük değişimlerin önünü açmıştır. Dolayısıyla burada Osmanlı Devleti ile genel bir önyargı olduğu oldukça aşikârdır. Söz konusu fermanların, Müslüman ve gayrimüslimler arasında uçurum yarattığı ve ayrışmaların coğrafyaya gelen misyonerler yüzünden daha da derinleştiği bilinen bir gerçektir. Yabancı okullar, isyanlar, iç savaşlar ve Arap milliyetçiliğinin güçlenmesi buna somut örneklerdir. Arapların meseleye Hartmann’ın gözüyle bu şekilde bakışlarının özellikle Hristiyan Arapların Batı ile kurdukları ekonomik ve düşünsel etkileşimin çok ciddi rolü vardır. II. Meşrutiyet ile beraber devletin içerisinde Türkçülük düşüncesinin güç kazanması Arapların siyasi ve düşünsel kopuşlarına oldukça hız vermiştir.

3.2.2.4. “Yabani” Bir Halk Olarak Kürtler

Hartmann’ın ilk dönem yazılarından son dönem yazılarına kadar Kürtler ile ilgili tasviri diğer milletler de sıklıkla yaptığı gibi belirli stereotipler üzerinden şekillenmiştir. “Yabanilik” betimlemesi Hartmann’ın Kürtlerden bahsederken en çok başvurduğu en ayırıcı ve belirleyici bir niteliktir. Kürtlerin yabani olma durumu “yüksek dağlarda” içine kapalı, kendi içlerinde bağımsız olma ve Batı medeniyetinden izole olmuşlukla yakından ilgilidir.

*Bir Türk ve Perslinin gözünde Kürt, yontulmamış kaba bir insandır. Kürt tabiatın çocuğudur. Bu doğallığı moda budalası utanmaz şehirliler tarafından hor görülmesine neden olmuştur. Bir Kürt aynı zamanda sosyal maharetten yoksundur...yani laf ebeliği yeteneğinden mahrumdur.*⁶⁰⁴

Yabanilik burada aşağılayıcı bir stereotipten çok kültürel ve coğrafi bir tanımlama ile açıklanabilir. Yani Hartmann, bu alıntıdan da çıkarılacağı gibi Kürtlerin doğa ile iç içe olmalarının onların karakterlerine ve sosyal yaşamlarına sirayet ettiğini vurgulamaktadır. Kürtlerin yabanda olma durumunun en önemli tezahürü az gelişmişlik ile ruh bulur.

⁶⁰³ Hartmann, “Die syrische Reformbewegung”, s. 131.

⁶⁰⁴ Hartmann, “Die Zukunft des Islams”, s. 299. Ayrıca bkz. Hartmann’dan Walter Rößler’e 3 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (158, 5), Nachlaß Martin Hartmann

Hartmann, Kürtleri komşuları Arap ve Ermeniler ile kıyasla Osmanlı toplumu içerisinde eğitim ve kültürel alanda en az gelişmiş millet olarak kategorize eder. Bunun nedeni ona göre Türkler tarafından uygulanan bilinçli geri bırakma politikalarıdır.

*Kürtler başkalarının onlar hakkında yapmış oldukları kötü değerlendirmelerden daha iyidirler. Yabani (wild) ve disiplinsiz olan Kürtler kötü tutkularla çevrilidirler. Güçlü millî duygulara ve iyi bir zekâyâ sahiptirler. Onların eşkıyalık ve şiddet eğilimi Türklerin entrikaları sonucu oluşmuştur. Bu entrikalar sistematik olarak (Kürtlerin) ülkesinin gelişimini engelliyor.*⁶⁰⁵

Bu yaklaşımı ile Hartmann, Kürtlerin geri kalmışlığını yukarıdaki görüşün aksine coğrafya ile değil, Osmanlı yönetiminin politikaları ile izah etmeyi dener. Söz konusu politikalar ona göre Osmanlı yönetimi tarafından Kürtlerin “yerli dil ve kültürlerinden” vazgeçmelerine yönelik yapılan baskılarla şekillenmiştir. Bu muameleye maruz kalan bir halkın geri kalmışlığı ona göre oldukça meşrudur.

*...(Kürtler) Osmanlılıkta boğulup gitmek zorundalar. Kürtçe kitaplar yasaklanmıştır. Kur'an'ın Kürtçe çevirilerinin yaygınlaştırılmasına izin yoktur. Okul derslerinde yönetim tarafından sistematik bir şekilde zorluk çıkarılmaktadır. Eğer bir halk bu şartlar altında sosyal ve moral açısından geri kalmış ise, aslında bu bağışlanabilir/anlaşılabilir (bir durumdur).*⁶⁰⁶

Hartmann, devletin bilinçli müdahalesinin yanısıra Kürtlerin kendi içlerinde yaşadıkları aşiret çatışmalarının da geri kalmalarında oldukça etkili olduğuna inanır.

“Die Zukunft des Islams” yazısında metinde açıkça ifade edilmeyen ama dönemin olayları ve diğer yazılarından hareketle Osmanlı yönetiminin kışkırtmalarına çabucak alet olmalarının bir sonucu olarak Kürtlerin gayrimüslimlere karşı şiddet uyguladıklarını ve Avrupa'nın tepkisine maruz kaldıklarını iddia eder. Gayrimüslimlere müdahale sonucu Avrupa'da Kürtlere oluşan tepki üzerine Hartmann düşüncelerini; “...bir bütün olarak (bakıldığında) bu halk tamamen lanetlenemez. Her yabani Kürt Alplerinin temiz havasında kendini zinde tutan devasa gücün arka yüzüdür. Ve bu halk kabiliyetsiz değildir.” şeklinde betimler. Hartmann'ın burada 1891'de kurulan ve makalenin yazıldığı 1902 tarihinde oldukça teşkilatlanmış olan “Hamidiye Hafif Süvari Alaylarının” Ermenilere yönelik saldırıları kastettiği

⁶⁰⁵ Hartmann, “Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches”, s. 201- 202. “Der Islam 1908” adlı çalışmasında yine Kürtleri “...Osmanlı toplumunda en geri kalmış halkı...” olarak tasvir eder. Bkz. Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 59.

⁶⁰⁶ Hartmann, “Die Zukunft des Islams”, s. 300. Kürtlerin edebiyatından özellikle sözlü edebi geleneğinden övgüyle bahseden Hartmann, İsmi zikretmediği ama 1898'de Kahire'de basılan “Kürdistan” dergisini kastederek bu derginin Kürtlerin yaşadıkları yere girmesinin kesinlikle yasaklandığını herhangi birisinde bulunduğu halde cezalandırıldığını iddia eder. Bkz. Hartmann, “Die Zukunft des Islams”, s. 299-300. 1899'da ise “Kürtçenin hiç de uzak olmayan bir tarihte önemli bir kültür unsuru olacağını” iddia eder. Martin Hartmann, “Ein Kartell”, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 2. Jahrgang, Heft 5, 1899, s. 135.

anlaşılmaktadır.⁶⁰⁷ Hartmann'a göre "Kürtlerin içindeki enerjiyi" fark eden Abdülhamid, Hamidiye Alayları'nı kurarak "Aşiret Mektepleri'ne" Kürtleri de kabul etmiştir. Bu teşebbüs ile Abdülhamid'in olası bir Kürt tehdidini de bertaraf ederek kendi Kürtlerini meydana getirdiğini iddia eder. Osmanlı aydınları arasında sayısı hiç de azımsanmayacak oranda olan "devletin kendi safında kazandığı ve makam verdiği Türkleşmiş Kürtlerin" varlığı Hartmann'a göre bu politikanın başarılı olduğunun bir kanıtıdır. Osmanlı-Kürt ittifakının kalıcı olmadığına inanan Hartmann, "iktidarın ağzını kapadığı" Kürtler, zaman içerisinde ciddi bir tehlikeye dönüşeceklerdir.⁶⁰⁸

Hartmann'ın yazılarında farklı boyutları ile ele aldığı Kürtlerin geri kalmışlığı meselesi ile ulus olma bilinci arasında ciddi bir ilişki vardır. Henüz kimlik inşa edemeyen Kürtler, onları birbirinden ayıran kesin bölgesel sınırları olmayan Ermeniler ile siyasi olarak sıkı bir iletişime geçmeden ve Osmanlı'dan kopuş için çaba sarf etmeden ona göre "kendi ölüm fermanlarını imzalayacaklardır." Burada kastettiği temel düşünce Osmanlı Devleti'ne karşı bir Ermeni-Kürt ittifakı kurmanın zorunluluğu ve sonrasında bağımsız iki ayrı bir devlet olmaları şeklindedir.⁶⁰⁹ Kürtlerin Müslüman olmaları ona göre olası bir kopuşta Ermenilere kıyasla daha az sorunlu olacaktır. Bu öngörünün gerekçesi Kürtlerin Müslüman olmaları ve tarihsel ortak mirasın Osmanlı'nın onlara sert müdahalesine engel olabileceği yönünde düşünülebilir. Hartmann, devlet politikaları, coğrafya ve ulus bilinci gibi nedenler sonucu kültürel olarak geri kalan Kürtlerin bu olumsuz durumdan ancak eğitim yolu ile kurtulabileceklerini düşünür ve Arnavutların Avrupa modeli modern okullarının Kürtlere de model olabileceğine inanır.⁶¹⁰

Kürtler ve Cermenler arasında karakteristik bir ilişki kuran Hartmann, tarihsel olarak her iki milletin benzer bir kadere sahip olduklarını düşünür.⁶¹¹ Hartmann'ın Kürt prototipi sadece yabancılık ve siyasi olarak çabuk ayarlanabilme ile sınırlı değildir. "Dizginlenmemiş, karakterleri sağlam ve yetenekli" olan ⁶¹² aynı zamanda "geleneğin sertliğinde mahkûm, şiddet ve eşkıyalık eğilimli Kürt" Hartmann'a göre;

⁶⁰⁷ Hartmann, "Die Zukunft des Islams", s. 299.

⁶⁰⁸ Hartmann, "Die Zukunft des Islams", s. 300.

⁶⁰⁹ Martin Hartmann, "Die Kurden", *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft 3/4, 1913, s. 221.

⁶¹⁰ Hartmann, "Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches", s. 200- 202. Ayrıca Bkz. Hartmann, "Die Mission und die Kulturvölker Vorderasiens", s. 93. Arnavutların Latin harflerine geçme girişimlerini Avrupa kültür dünyasına bir adım olarak algılayan Hartmann, bu çabaların Osmanlı yönetimi tarafından engellenmeye çalışıldığını iddia eder. Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 123, 137.

⁶¹¹ Hartmann, "Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches", s. 201- 202.

⁶¹² Hartmann, "Die Mission und die Kulturvölker Vorderasiens", s. 85.

*...enerjik, hareketli, oldukça çabuk kavrayan ve çok kurnaz olan Arap ile, düşünce tembeli güçlkle sosyalleşen Türkün yaklaşık olarak ortasında bulunur. Kürt, Perslinin gerçek bir akrabasıdır. Ancak onun gibi Türk kanıyla karışmamıştır. Eğer bu millet gerçek bir lidere sahip olursa gücü ve enerjisiyle, ki bu onları dünya kültür yaşamına dâhil edecektir tüm dünyayı şaşkına çevirecektir.*⁶¹³

Birkaç yıl içerisinde en geri kalmış toplumdan Araplar ile Kürtler arasında yerleşebilecek kadar mesafe katedebilen Kürtler, Hartmann'da oldukça olumlu bir etki bırakmışlardır. Yukarıda da belirtildiği gibi Hartmann onların bir liderin önderliğinde yabanilikten medeniliğe geçebileceklerinden oldukça umutludur.

Hartmann'ın Kürtler ile ilgili değerlendirmelerinde yekpare bir yaklaşımdan söz edilemez. Örneğin "Unpolitische Briefe aus der Türkei" yazısında yani yukarıdaki yaklaşımından sekiz yıl sonra ise Kürtleri Müslümanlar arasında en fanatik olarak tasvir eder.⁶¹⁴ Kürtlerle ilgili yaklaşımlarında oldukça çelişkilidir. Bazen çok olumlu yaklaştığı ve Osmanlı Müslümanları arasında ayrı bir yere koyduğu Kürtleri bazı yazılarında oldukça aşağılamaktadır. Bu yaklaşım Hartmann'ın Kürtleri Hristiyanlar ile ilişkileri ve Osmanlı hükümetleri ile çatışmaları üzerinden değerlendirme eğilimden kaynaklanır. Kürtlerin Hristiyan komşuları için tehdit hâlini aldığı durumlarda Kürtlere olan sempatisini kaybettiği anlaşılmaktadır.

Metinlerinden ve mektuplarından yola çıkılarak Hartmann'ın bölgesel, siyasi ve kültürel açıdan Kürtleri çok yakından takip ettiği anlaşılmaktadır. 1913'te Walter Rößler'e yazdığı mektupta "Kürdistan" ve Roj-i Kurd" dergilerinden bahsederek Kürtlerin bir "devinim" içerisinde olduklarını ve "bu yabanilerden orada bir şeyler yapılabileceğini" iletir. Dergiler bağlamında düşünüldüğünde Hartmann'ın Kürtler arasında milliyetçi ruhun uyandığını ve bunun yönlendirilebileceğini kastettiği çıkarılabilir.⁶¹⁵ Hartmann, Rößler ile Mamurat-ül Aziz çevresinde Alman girişimleri konusunda (misyonerlik ve okul kurma) bilgi alış verişinde bulunmuştur. Genel olarak Kürtlerin yaşadıkları bölgeleri kastederek "oralarda yakında bazı çıkarlar elde edeceğiz. Gözlem yapmam ve alt yapıyı hazırlamam için beni neden bu bölgelere göndermezler?" ifadesi onun Kürtlere ne kadar ilgili olduğunu ortaya koyar. Bir

⁶¹³ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, 1912, s. 138.

⁶¹⁴ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 129.

⁶¹⁵ Hartmann'dan Walter Rößler'e 3 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (158, 5), Nachlaß Martin Hartmann

misyoner olmayan Hartmann'ın düşüncesi bölgede Alman çıkarları için uygun zemin yaratmaktır.⁶¹⁶

3.2.2.5. Yahudiler ve Siyonizm

Yazılarında Osmanlı toplum yapısı ve etnisite üzerine derin ve uzun analizler yapan Hartmann'ın Yahudi toplumu üzerine çok fazla yazmadığı söylenebilir. Hartmann, Siyonizmi gerçekleştirilmesi imkânsız “ütopik bir proje” olarak değerlendirir. Bunun nedeni ona göre Yahudilerin siyasi olarak etkin olabilecekleri bir nüfus yoğunluğuna sahip olmayışlarıdır. İlerleyen yıllarda da bu göçün istenilen dereceye erişemeyeceğine inanır.⁶¹⁷ Suriye tecrübeleri Hartmann'ın yollarının bir şekilde siyonistlerle çakışmasına neden olmuştur. Hartmann'ı ziyaret eden ve daha sonra 1931-35 yılları arasında Dünya Siyonist Teşkilatı başkanı olan ünlü siyonist aydın ve gazeteci Nachum Sokolow, ona Siyonizmin yaşadığı zorluklardan ve Siyonizm karşıtlığından bahsetmiştir. Ona cevaben Hartmann, bütün Yahudi kolonisinde sadece 12 000 Yahudi yerleşimcinin bulunduğunu ve Tel Aviv şehrinin kurulmasından dört yıl sonra da bu nüfusun yarısının geri döndüğünü vurgulamıştır.⁶¹⁸ Hartmann'a göre Fransız, İngiliz ve Ruslar ile kıyaslandığında yatırımları oldukça düşük olan ve siyonistlerin çağrısına en az kulak veren Filistin'deki Alman kolonisinin⁶¹⁹ Almanya ile çok sıkı ilişkileri vardır. Buna rağmen Hartmann, buradaki Yahudilerin “Belgrat'tan Bağdat'a kadar Alman dili ve kültürü için bir köprü” oluşturacakları iddialarının oldukça abartılı olduğu kanısındadır. Hartmann, onların ancak kendi “ulusal amaçlarına” ulaştıktan sonra Alman çıkarlarına hizmet edebileceklerini iddia eder. Hartmann, beklentilerini oldukça yüksek tutarak Alman hükümetinin Yahudiler üzerinden Ortadoğu'da siyasi bir altyapı kurabileceğini düşünür ve Filistin'deki gelişmelerin yakından takip edilerek Yahudi okullarında yaşanan öğretmen ihtiyacının karşılanması önerisinde bulunur.⁶²⁰ Yahudilerin Filistin topraklarına göçleri ve “güçlü yerleşim birimleri kurmaları” 1868'den beri Filistin'e yerleşen Tapınak Toplumu (Tempelgesellschaft) adlı Hristiyan Pietist Almanlar arasında bir rekabete sebebiyet

⁶¹⁶ Hartmann'dan Walter Rößler'e 3 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (158, 5), Nachlaß Martin Hartmann

⁶¹⁷ Hartmann, “Die Juden in Palästina”, *Die Welt des Islams*, Bd. IV, Heft 1/2, 1916, s. 91-93; Kramer, s. 77.

⁶¹⁸ Kramer, s. 85.

⁶¹⁹ Hartmann, “Die Juden in Palästina”, s. 92.

⁶²⁰ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s.7; Hartmann, “Die Juden in Palästina”, s. 93.

vermiştir.⁶²¹ Hartmann, yeni yerleşimci Yahudilerin orada önceden var olan Tapınak Toplumuna karşı baskı girişimlerinin onları oldukça zor durumda bıraktıklarını ifade eder. Bu gerilimin çözümü için Hartmann'ın önerisi, Bağdat Demiryolu çalışmaları ile Almanlar için daha elverişli hâle gelen Humus, Şam ve Fırat arasında kalan bölgelerin daha geniş bir Alman kolonisine dönüştürülmesidir. Hartmann'a göre sulama imkânları geliştirilirse çöl olmayan bu alanlar Filistin'de toprak bulamayan Alman yerleşimciler için önemli bir merkez olabilir. Yukarıda sınırlarını belirlediği bölgeye yerleşecek Almanlar özenle seçilmelidirler. Ona göre kısa süre içerisinde zengin olmayı amaçlayan kişiler elenerek Tapınak Toplumuna gibi "sabır ve sebatla her şeyi göze alan" kişiler tercih edilmelidir.⁶²² Bu düşüncenin hayat bulmasının ilk şartı Osmanlı yönetimine söz konusu planların "Suriye ve Anadolu'nun toprak gaspı/işgali" anlamını taşımadığının düzenli bir şekilde vurgulanmasıdır." Aksi takdirde bunun Alman çıkarları için çok olumsuz bir durum yaratacağına inanır.⁶²³ Hartmann, savaşın patlak vermesi ile bu meseleye oldukça pragmatik yaklaşır. Ona göre Almanların Filistin'deki Yahudiler ile ilişkilerinin boyutu onların Osmanlı yönetimi ile ilişkileri ile oldukça yakından ilgilidir. Bununla vurgulamak istediği şey özellikle savaş yıllarında Almanların Yahudilere yaklaşımlarının onların Osmanlı Devleti'nin güçlenmesine ne kadar katkı sundukları ile paralel bir ölçüde gelişecektir.⁶²⁴

3.3. Değerlendirme

Becker ve Hartmann'da Doğu'nun sınırları birbirlerine oldukça yakındır ve bu sınırlar İslam coğrafyasını aşsa da merkez Ortadoğu'dur. Onlar metinlerinde dönemin ruhundan beslenen Doğu'yu ve İslam'ı görmek istedikleri gibi ve özellikle Batı'nın ıslah ediciliğine muhtaç bir yer ve din olarak tasavvur ederler.

⁶²¹ Hartmann'dan Julius Loytved'e (Beyrut'ta muavin konsolos) 24 Haziran 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I L (142,3), Nachlaß Martin Hartmann. Tapınak Toplumuna Protestan vaiz Christoph Hoffmann önderliğinde 1868'de Filistin'e gelerek oraya yerleşen "dindar ama kilisenin resmi dogmasına ters düşen" bir göçmen topluluğudur. Vaadedilen topraklarda dinlerini iyi bir şekilde yaşamak için Hayfa, Yafa, Sarone ve Emek Refaim'de koloniler kuran Tapınak Toplumunun nüfusu 1914'te 2200'e ulaşmıştır. Küçük ve kapalı dindar bir cemaat olarak kalan Tapınak Toplumuna, ziraatte kullandıkları modern yöntemleri ve ticaretteki deneyimleri ile Filistin'in gelişimine katkı sunmuş ve II. Dünya Savaşı'na kadar Filistin'de kalmışlardır. Bkz. Uğur İnan, *Osmanlı Devleti'nde Almanların Protestan Misyonerlik Faaliyetleri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2015, s. 38-39.

⁶²² Hartmann'dan Julius Loytved'e (Beyrut'ta muavin konsolos) 24 Haziran 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I L (142,3), Nachlaß Martin Hartmann

⁶²³ Hartmann'dan Julius Loytved'e (Beyrut'ta muavin konsolos) tarihi not edilmeyen mektup, DMG Yi 116 I L (141), Nachlaß Martin Hartmann

⁶²⁴ Hartmann, "Die Juden in Palästina", s. 92.

Hartmann'ın ilk dönem yazılarında “güvensizlik” gibi aşırı önyargılar Becker’de çok belirgin değildir. Becker, daha çok geri kalmışlığın nedenlerini sorgularken Hartmann, Batı-merkezci yaklaşımla Batı’nın Doğu’yu kalkındırabileceği tezlerini savunur. Her ne kadar Hartmann, metodolojik olarak Becker kadar İslam düşüncesi üzerine yoğunlaşmamış olsa da bu genellemeden o da nasibini almıştır. Zira oryantizmin İslam yaklaşımı iki temel üzerine bina edilmiştir. Birinci temel oryantizmin “Yahudi-Hristiyan geleneğinden” beslenen İslam’ın Hristiyan ve Yahudiliğin bir devamı olduğu görüşüdür. İkinci temel ise İslam’ın tarihsel olarak muhteşem askeri başarıları ile Batı için bir tehdit olduğu yaklaşımıdır.⁶²⁵ Becker’in tezlerinde her iki yaklaşımı açıkça görmek mümkündür. Hartmann’ın İslam düşüncesi daha çok ikinci yaklaşımdan beslenir, yani İslam’ın Batı için tehdit olduğu görüşü birçok metninde sarıh bir şekilde görünür.

Hartmann, Becker’den farklı olarak Kuran’ın ve Hz. Muhammed’in tarihsel varlığına saldırır. Bu saldırı oryantistler arasında oldukça yaygın olan “temel Hristiyan tutumdan”, yani “ Hz Muhammed’in bir peygamber ve Kur’an’ın Tanrı kelamı olduğunun reddedilmesi düşüncesinden” kaynaklanır.⁶²⁶ Hartmann’ın aşırı genellemeleri, abartılı yaklaşımları ve İslam tasavvuru kendi içerisinde oldukça çelişkili ve problemlidir. Hartmann, “hukuksuzluğun ve kanunsuzluğun ruhu olan şeriatı” tamamıyla İslam ile muadil görürken bu durum Becker’in yaklaşımlarında oldukça farklıdır. Becker, İslam’ı kültür inşa edebilen bir din olarak ele alır Hartmann ise, İslam’ı kültür yıkıcı bir din olarak görür. İslam’ın dönüştürücü gücüne vurgu yapan Becker’in aksine Hartmann’da İslam sadece öğretilerle sınırlı bir dindir. Hartmann’a göre İslam’ı kültür yıkıcılığı ve katılığından kurtaracak şey Avrupa ruhuna adapte olmaktır.

Becker ve Hartmann, metinlerinde kökeni oldukça eskilere dayanan bir konu olan İslam’ın özgünlüğünü tartışmışlardır. Alman oryantizm geleneğinde bu tartışmalara Abraham Geiger (1810-1874), somut bir örnek olarak verilebilir. Geiger, “Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (Muhammed Yahudilikten Ne Aldı)” kitabı ile İslam’ın Yahudilikten oldukça etkilendiğini iddia ederek karşılaştırmalar yapmıştır.⁶²⁷ Geiger’den daha sonra Goldziher, benzer bir yaklaşım ile

⁶²⁵ Orientalism and Islamic philosophy, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H014> (Erişim tarihi: 13.03.2018)

⁶²⁶ Hourani, s. 163.

⁶²⁷ Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, F. Baaden, Bonn 1883.

derslerinde İslam'ın orijinal olmadığını vurgulayarak, İslam'ın "Helenizm, Roma Hukuku, İran devlet düşüncesi ve mistisizmi, Hint düşüncesi, yeni Platonculuk" ve özellikle Yahudi geleneklerinin yeniden işlenmesi ile meydana gelen bir din olduğunu iddia etmiştir. Goldziher'in yaklaşımlarının Becker ve özellikle Hartmann'a hangi oranda etki ettiği oldukça açıktır.⁶²⁸ İslam'ın özgün bir din olmadığını düşüncesinin yanısıra Becker ve Hartmann'ın üzerinde anlaştıkları en önemli konulardan birisi de İslam'ın Hristiyanlığın yaşadığı sekülerleşme sürecini yaşaması zorunluluğudur. Becker, eğer bu süreç gerçekleşmezse "İslam'ın yok olup gideceğini" vurgular. Bu yaklaşımı onun Batı-merkezci düşüncenin ne kadar etkisinde kaldığının bir kanıtıdır.⁶²⁹

Onların Osmanlı toplum yapısı ile ilgili görüşleri bazen birbirine oldukça yakınlaşırken, bazen de oldukça uzaklaşır. Metinlerinde Türkler, devletin kurucu ve asli unsuru, diğer milletler ise sadece bir yan unsurdur. Osmanlı toplumu onların yazılarında inanç ve etnik esaslı bir kategorizeye tabidir. Türkler, diğer Müslümanlara nazaran daha öncelikli bir statüde bulunurken Müslüman tebaa ise gayrimüslimlerden daha üstündür.

Hartmann'da oldukça sıradanlaşan ve Becker'in ilk dönem yazılarında dikkat çeken bir vakiya dönüşen şey Osmanlı coğrafyasının bir çatışma bölgesi (conflicting area), toplumunun ise bir çatışma eğilimi içerisinde tasvir edilmesidir. Hartmann, Ermenilere koruyucu bir üslupla sempatisini açıktan dile getirip yaşanan çatışmalarda Osmanlı Devleti'ni neredeyse tek suçlu ilan eder ve Batı'nın müdahalesini çözüm için gerekli bir alternatif olarak görür. Becker ise, yaşanan sıkıntıların kaynağında Avrupa müdahalesine de dikkat çeker. Özellikle ilk dönem yazılarındaki aşırı Türk karşıtlığı, önyargılı, hatta hakaret içerikli ifadelerin benzeri ifadeleri Becker'de görmek mümkün değildir. Söz konusu önyargılı durum zaman içerisinde değiştiği söylenebilir. Bu durum Hartmann'ın ilk dönem ve son dönem yazıları arasında ciddi çelişkiler olduğunu gösterir. Becker'e göre değerlendirmeleri çok hızlı ve temelsiz olan Hartmann, entelektüel olarak yanlış sentezler ve etnik yargılamalarda bulunmuştur. Hartmann, "muğlak ve agresif" değerlendirmelerini "bir bilim insanından ziyade bir din adamı gibi yapmıştır."⁶³⁰

⁶²⁸ Goldziher, s. 3.

⁶²⁹ Becker, "Der Islam und Kolonisierung Afrikas", s.205.

⁶³⁰ Becker, "Martin Hartmann," s. 483.

Gençlik dönemlerinde uzun süre Doğu'da bulunmasına rağmen Hartmann'ın ilk dönem yazılarında Müslüman-Türk toplumuna bakışı içerideki bir yabancı şeklinde olmuştur. I. Viyana Kuşatması'nın ardından oluşan ve böyle süregelen olumsuz algının etkisinde gelişen bir yaklaşım. Yani genel olarak oryantalizmin ötekileştirici söylem ve pratiğinden kurtulamamıştır. Becker'in Osmanlı toplumu hakkındaki analizleri Hartmann'a nazaran oldukça sınırlıdır.

Hartmann'da Doğu-Batı karşılaşması Batı biliminin de zenginleşmesi anlamını taşır. Bu karşılaşmanın bir sonucu olan Osmanlı toplumunu yakından tahlil etme imkânı bulmuştur. Osmanlı-Alman yakınlaşmasının ilk dönem yazılarına çok olumlu bir etki yaptığı söylenemez. Savaşın arifesinde ve savaş boyunca bazı Osmanlı aydınları ile iletişimi ve savaşta aldığı bir takım görevler son dönem yazılarında bir değişimi de tetiklemiştir.

4. BÖLÜM: SİYASET, KÜLTÜR VE SAVAŞ

4.1. Jön Türkler

Osmanlı modernleşmesi III. Selim'in (1762-1808) askeri reformları ile başlayarak diğer padişahların da girişimleri ile I. Dünya Savaşı patlak verene dek devam eder. Bu sürecin en önemli aşamalarından birisi askeri alanda başlayan ve birinci devre olarak adlandırılabilir olan askeri reformlardır. II. Dönem ise II. Mahmud (1875-1839) ile başlayan ve I. Abdülmecid (1823-1861) devrinde hayata geçirilen Tanzimat ve Islahat daha sonra I. Meşrutiyet (1876) ile devam eden devletin yönetim şekline dair yeniliklerin yapıldığı ikinci dönemi içine alır. Bu dönemde Osmanlı sultanları devletin yapısını Avrupa modelinde dönüştürmeye gayret etmişlerdir.⁶³¹ Osmanlı Devleti'nin kötü gidişatını engelleme saikleri ile Batıcı ve liberal aydınlardan ortaya çıkan Jön Türklerin siyasi bir hareket olarak kökenleri Sultan Abdülaziz (1830-1876) dönemine kadar uzanır. 19 yüzyılın sonlarına doğru 2 Temmuz 1889'da Mekteb-i Tıbbiyye Askeriye öğrencilerinin İttihad-i Osmani olarak kurdukları cemiyet Jön Türklerin temelini teşkil eder. 1894'te Ahmed Rıza Bey'in girişimleri cemiyet Osmanlı İttihad ve Terakki ismi ile Türk siyasi tarihindeki yerini almıştır. II. Abdülhamid'e muhalif olarak ortaya çıkan Jön Türkler, onun tarafından rafa kaldırılan Meşrutiyetin yeniden tesis edilmesini talep etmişlerdir. Teşkilatlanma biçimi olarak İtalyan "carbonari" gizli örgütü gibi Batı'da ortaya çıkan bazı hareketlerden etkilenmiş olan Jön Türkler, kendi içlerinde homojen bir ideolojiye sahip olmamışlardır. Onların bir araya getiren temel düşünce Meşrutiyetin yeniden ihdası, Abdülhamid karşıtlığı ve modern devlet düşüncesidir.⁶³² Osmanlı modernleşme sürecinin önemli aktörlerinden olan ve Abdülhamid'e karşı önemli bir muhalif gruba dönüşen Jön Türkler, 1909'da Abdülhamid'i devirerek iktidara gelmişlerdir. Zaman zaman kesintiye uğramasına rağmen Almanya ile siyasi, kültürel ve askeri ilişkiler Osmanlı-Almanya arasında bir bilgi sirkülasyonuna imkân sağlamış ve bu yönüyle Becker ve Hartmann'ın Osmanlı siyaset söyleminde Jön Türkler de bir yer edinmişlerdir.

⁶³¹ Alkan, s. 231.

⁶³² M. Şükrü Hanioglu, *Bir siyasal örgüt olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, C. 1, (1889-1902), İletişim Yayınları, İstanbul 1989, s. 173-193.

4.1.1. Becker, Jön Türkler ve Modern Devlet İnşası

Yukarıda bahsedilen söz konusu ikinci dönemde Avrupa devlet düşüncesinin model alınması Becker'e göre Osmanlı modernleşmesi için yeterli olmamıştır. Mutlakiyetçiliğe karşı verdiği savaşı kazanarak doğan modern Avrupa'nın yaşadığı Rönesans, Reform ve Fransız İhtilali (1789) gibi benzer tarihsel pratikleri olmayan Osmanlı Devleti'nin modern bir devlete evrilmesinin hiç de kolay olmadığını belirten Becker, Osmanlı'da bir aydın sorunu olduğunu Batı-merkezci bir yaklaşımla iddia eder.

*Doğu siyasete hadımdır. Doğu'nun ruhsal dayanağı yani din, despotizm ile bağlaşıklık bir durumdadır. (Osmanlı toplumu) devlet ile problemi olan aydın kesimden yoksundur. ...Osmanlı aydınına hâkim olan şey özgürlük arayışı değildir...(onların yaşadıkları) siyasi bir tembelliktir.*⁶³³

Bu sorunu yaratan en önemli gerekçelerden biri Becker'e göre aydınların İslam'ın eski şaşaalı günlere öykünerek Batı'yı "barbarlık içerisindeki" dönemlerde hatırlama eğilimidir. Bu temayül Osmanlı aydınlarının gözünde Batı'nın, Doğu'nun zenginlikleri ile geliştiği tezlerini güçlendirmiş ve hâlihazırdaki geri kalmışlığın geçici bir durum olduğu inancını pekiştirmiştir. Doğu-Batı karşıtlığının sadece "teknoloji ve finanstan" ibaret olduğunu düşünen söz konusu aydınlar, Becker'e göre Avrupa'nın ekonomik ve kültürel gelişiminin gerçek nedenlerini hâlâ anlayamamışlardır.⁶³⁴ Becker, 18. yüzyıl başlarında görülmeye başlanan Osmanlı modernleşmesinin önünün II. Abdülhamid'in (1842-1918) iktidarı ile kesintiye uğradığına inanır. Hartmann gibi Becker de Abdülhamid'in aşırı "mutlakiyetçiliğinin" reformların önünü keserek felaketle sonuçlandığını düşünür. Bu tutum ona göre zaman içerisinde "Fransız İhtilali parolasıyla" Jön Türkleri ortaya çıkarmıştır.⁶³⁵ Becker'e göre Osmanlı modernleşmesinin önünü tıkayan Abdülhamid'in baskı ve uygulamaları aynı zamanda siyasi tembellik ile suçladığı Osmanlı aydınını uyandırmıştır. Bu nedenle Becker, "Abdülhamid'in Schreckenerrschaft (korku hükümdarlığında)" Avrupa düşüncesinin Osmanlı aydınına daha büyük bir oranda sirayet ettiğine inanır. Becker, böylece artık iktidar ve sistem ile problemi olan aydın bir kesimin tebarüz ettiğini savunur.⁶³⁶

⁶³³ Becker, "Der türkische Staatsgedanke", s. 348. Becker, bir başka yazısında aydın sorunundan ziyade "fitrat" meselesine vurgu yapar ve Osmanlı Devletinin de yapılması düşünülen reformları engelleyen gücün Doğu'nun geleneksel "fitri" yapısından kaynaklandığına inanır. Becker, "Das türkische Bildungsproblem", s. 381.

⁶³⁴ Becker, "Das türkische Bildungsproblem", s. 375

⁶³⁵ Becker, "Die Türkei im Ersten Weltkriege", s. 258.

⁶³⁶ Becker, "Der türkische Staatsgedanke", s. 348.

Becker, Jön Türkleri ortaya çıkaran iki ana akımdan bahseder. Birinci grup; “Müslüman-milliyetçi çizgiden gelen askeri çevreler”,⁶³⁷ ikinci grup ise “Avrupalılaştırmış sürgün sivillerdir.” İkinci grubu “Fransız İhtilali düşüncesiyle yanıp tutuşanlar” olarak tasvir eder ve bu grubun neşriyat faaliyetlerinde aktif olduklarını belirtir. Sivil Jön Türklerin hareketliliğine karşın Becker, asıl omurgayı oluşturanların askeri kesim olduğuna inanır. Oldukça “ütopik düşünen Avrupalılaştırmış” yoldaşlarından farklı olarak subayların gerçek manada çalıştıklarını, halka dokunabildiklerini ve Osmanlı toplumunu çok daha yakından tanıdıklarını iddia eder.

*Şanlı bir tarihe sahip olan büyük bir halkı birdenbire bütün geleneğinden ve dünden bugüne süregelen etik amillerinden koparıp atmanın, onun yerine yeni moda ve başka kültür çevrelerinden ithal edilen manevi esasları koymanın mümkün olmadığını farkındadır.*⁶³⁸

Becker’in Osmanlı modernleşmesi konusundaki tezleri askeri çevrelere yakınlık gösterir. Zira Becker, modern devlet arayışlarının Fransız İhtilali’nde olduğu gibi Osmanlı’nın kendi iç dinamizminden beslendiğine inanmaz. Ona göre Osmanlı modernizm hareketi ve tartışmaları ithal düşünce akımlarının devlete sızmasıyla şekillenmiştir. Meşrutiyet, Tanzimat ve Islahat gibi reform girişimlerinin Osmanlı halkı ve aydınlar tarafından değil, bilakis “Osmanlı’dan modern bir devlet çıkarmak isteyen devlet adamlarının” inisiyatifleri ile hayat bulduğunu düşünür. Bu konudaki görüşleri Hartmann’a oldukça yakındır. Becker, ancak toplumsal altyapısı olan bir hareketin başarıya ulaşacağına inanır. Devletin Batı modelinde yeniden inşasına oldukça sert bir şekilde karşı çıkan aydınlar Becker’in nezdinde zaman içerisinde bunun tamamen reddi ile gerçekleşmeyeceğine inanmaya başlamışlardır.⁶³⁹ Becker, modern Avrupa düşüncesinin etkili olmaya başlaması ile Osmanlı hukuk sisteminin ve buna bağlı olarak da devlet yapısının dönüşmeye başladığını ve bunun geçiş

⁶³⁷ Becker, “Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg”, s. 289. Becker’in bahsettiği askeri kesim 1906’da Selanik ve Paris’te bulunan örgütlerden tamamen bağımsız kurulan “Osmanlı Hürriyet Cemiyeti” dir. Bu cemiyet 3. Ordu’da görev alan on kişilik bir subay kadrosunun bir araya gelmeleriyle kurulmuştur. Kurucuları; Bursalı Tahir, Naki (Yücekök), Edip Servet (Tör), Kazım Nami (Duru), Mithat Şükrü (Bleda), Ömer Naci (Yüzbaşı), İsmail Canbolat (Mülazım), Hakkı Baha, Talat Bey ve Rahmi Bey’dir. Söz konusu “Avrupalılaştırmış sivillerden” ise Becker, Ahmed Rıza ve Meşveret dergisi çevresini kastetmiş olmalıdır. Satılmış Gökbayır, “Gizli Bir Cemiyetten İktidara: Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin 1908 Seçimleri Siyasi Programı”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/1, s. 68. Ayrıca bkz. Mehmet Burak Durdu, “Osmanlı Devleti’nde Jön Türk Hareketinin Başlaması ve Etkileri”, *OTAM*, S. 14, s. 299-300.

⁶³⁸ Becker, “Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg”, s. 289

⁶³⁹ Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 346-348. Becker, bahsettiği devlet adamlarını “Avrupalılaştırmay” bir kurtuluş olarak gören vatansever devlet adamları olarak tanımlar. Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, s. 370. Becker, burada Tanzimat’ın ilanında aktif rol oynayan Mustafa Reşid Paşa ve meşruti bir yönetim için yoğun çaba sarf eden Mahmut Nedim Paşa gibi devlet adamlarını kastetmiş olmalıdır.

süreçlerinde İsviçre ve Avusturya’da da olduğu gibi gelenek-modernizm çatışmasına neden olduğunu iddia eder ve Osmanlı devlet yapısını daha da karmaşıklaştıran bu çatışmanın daha uzun süreceğine inanır.⁶⁴⁰

Becker, “Avrupalılaştı” Jön Türklerin genel olarak daha önce de vurgulandığı gibi “Fransız ruhundan beslendiklerini” belirtir. Düşünsel anlamda Onları besleyen temel kaynak 1857’de ölen pozitivistin babası sayılan ünlü Fransız filozof Auguste Comte’tur. Becker’e göre pozitivistin yarattığı toplum bilim modeli Jön Türklerin programını belirlemiştir.⁶⁴¹ Becker’in Müslüman-milliyetçi olarak formüle ettiği Jön Türkler, yani askeri kesim, “Paris kolonisinden” devlet düşüncesi konusunda oldukça farklı düşünür. Becker, onların merkezîyetçi bir devlet düşüncesine sahip olan Prusya devlet geleneğini devraldıklarını iddia eder.⁶⁴² “Üst tabaka” Osmanlı aydınları arasında “Fransız ruhunun” hiç de küçümsenmeyecek oranda etkili olduğuna inanan Becker, Fransız kültür politikasının özellikle teşkilatın kuruluşunun ilk yıllarında Jön Türklerin zihin coğrafyasını fethettiğini düşünür. Bunun en açık göstergesi ona göre Fransızcanın Osmanlı kültür dili değildir. Ona göre Fransızca sadece Osmanlı gayrimüslimleri arasında değil özellikle eğitilmiş Müslümanlar arasında da oldukça ilgi görmüştür. Ona göre birçok Osmanlı aydını modern dünyaya ait kavramları Fransızca ile kendi anadillerine kıyasla daha iyi ifade etmişlerdir.⁶⁴³

Becker, homojen bir ideolojiye sahip olmayan Jön Türklerin iktidara gelişlerine kadar ve iktidarın ilk yıllarında kurulacak yeni sistem üzerine çok ciddi teorik tartışmalar yaşadıklarını ve bunların üç ana başlıkta yoğunlaştığına inanır ve bu tartışmaları din ve etnisite konusunda tarafsız bir devlet inşası, millî bir Türk devleti ve hilafet devleti olarak kategorize eder.⁶⁴⁴ Savaşın sona erdiği bir yazıda benzer görüşlerini farklı bir formda tasvir eder; “*Osmanlı Devleti’nin Orta Çağ devlet*

⁶⁴⁰ Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 334. Becker, İslam modernleşmesi ile Osmanlı modernleşmesi arasında yakın bir ilişki kurar. Ona göre İslam modernleşmesi sadece Osmanlı Devleti’ni değil tüm dünya Müslümanlarını tetikleyecek bir güce sahiptir. Bkz. Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, s. 365.

⁶⁴¹ Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 354. İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin kurucularından olan Ahmed Rıza Bey (1859-1930) Paris’te yaşadığı dönemlerde pozitivist çevreler ile sıkı ilişkiler kurmuş onların fikirlerinden etkilenerek bu düşüncenin Jön Türklerle intikal etmesine neden olmuştur. Pozitivizmi devleti kurtarmak için “bir kurtuluş reçetesi” olarak algılayan Jön Türkler Auguste Comte’un fikirlerine sarılmışlardır. Enes Kabakçı, “Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojine Etkisi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 6, S.11, 2008, s. 45. Jön Türk siyasal kültürü ve pozitivism üzerine Ayrıca bkz. Hanioglu, s. 51-57, 619-626.

⁶⁴² Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 354-355.

⁶⁴³ Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, s. 365, 371-372.

⁶⁴⁴ Becker, “Islampolitik” 1915, s. 311. Başka bir yazısında bunu dört maddede özetler; “...devletin bekası, güçlü bir ordu, anayasa ve İslami yapının muhafazası...” Becker, “Die Türki im Ersten Weltkrieg”, s. 261.

*modelinden yani feodalizm ve mutlakiyetçilikten kurtulmaya başladığı dönemde önünde üç farklı gelişim imkânı vardı. Bunlar; osmanlılık, milliyetçilik ve İslamcılıktı.”*⁶⁴⁵

Osmanlılık, 1789 Fransız İhtilâli ile milliyetçilik akımlarının hız kazanarak çok uluslu devletlerin varlıklarının tehlikeye düşmesi sonucu 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Osmanlı Devleti'nin bölünme tehditlerine karşı bir hareket olarak ortaya çıkmış ve Tanzimat ile beraber devletin resmi ideolojisine dönüşmüştür. Teorik olarak din ve ırk farkı gözetmeden farklı unsurları Osmanlı kimliğinde birleştirmeyi ve devlete bağlamayı amaçlayan gerçek anlamda bir Osmanlılık Becker'e göre "en iyi şartlarda azınlıkların merkezden uzaklaşma eğilimlerine katkı sunabilirdi." Fakat bu durumun aksine ona göre Osmanlı yöneticileri bu eğilime karşı oldukça sert bir şekilde karşı durdular. Yani Becker'in Osmanlılıktan anladığı şey Osmanlı aydınlarının anladıklarından oldukça farklıdır. Yani pratikte azınlıkların merkezden daha fazla uzaklaşmasına imkân veren bir düşünce gibi algılanabilir. Osmanlılık ona göre Osmanlı Devleti'nin Türkleştirilmesi gibi bir düşünceyle muadil tutulursa, bu durumda diğer milletlerin haklarına tecavüz anlamını taşır. Osmanlılık ruhu ve bir imparatorluk düşüncesi olarak ele alınan Osmanlılık, Becker için aslında bir "ulus devlet düşüncesidir." Bu yapısıyla Osmanlı Devleti gibi çok dilli ve çok uluslu bir devlette gerçekleştirilmesi imkânsızdır.⁶⁴⁶ Jön Türklerin ulus inşasında ideal bir düşünce olarak ele aldıkları "Turan"⁶⁴⁷ bir taraftan dilde Türkçeleştirme hareketlerini başlatırken öte yandan aydınların "ulus, dil ve tarih" kavramlarının coşkusuna kapılmalarına neden olmuştur.⁶⁴⁸ Becker, Pantürkizm ve Panturanizm fikirlerinin Osmanlı aydınlarına irredantizmin bir modeli olarak zuhur ettiği görüşündedir ve ona göre bunu besleyen ruh yüzyıllarca Osmanlı'nın bir parçası olan ve sonra Rus işgaline maruz kalan Kırım Tatarlarını Panslavizm yayılcılığından kurtarma düşüncesidir. Jön Türklerin ciddi oranda etkilendiği bu görüş Becker'e göre onların devlet düşüncesine emperyalist bir ruh "coşku ve enerji" katmıştır.⁶⁴⁹ Her ne kadar Jön Türklere enerji verse de Becker, Pantürkizmin Osmanlı'nın geleceği açısından oldukça

⁶⁴⁵ Becker, "Die Türkei nach dem Weltkrieg", s. 441.

⁶⁴⁶ Becker, "Der türkische Staatsgedanke", s. 357.

⁶⁴⁷ Farsça kökenli bir kelime olan "Turan" Orta Çağ'da İranlıların kuzeydoğuda kalan topraklarına verdikleri bir isimdir. Bu kavram daha sonra "Ural-Altay ve Fin-Macar halklarından oluşan ve Turan ırkı diye tanınan toplumların yaşadığı anayurdu" tasvir eder. Yusuf Sarınoy, "Turan", *DİA*, C. 41, 2012, s. 407.

⁶⁴⁸ Becker, "Das türkische Bildungsproblem", s. 374.

⁶⁴⁹ Becker, "Der türkische Staatsgedanke", s. 357-358; Becker, "Unser türkischer Bundesgenosse", s. 68.

tehlikeli olduğuna kanaat getirir. Zira ona göre “milliyetçi bir devlet düşüncesi takip eden bir yönetimin aynı zamanda tarafsız olarak (Türklüğü öne çıkarmadan) çok uluslu bir devleti yönetmesi olanaksızdır.”⁶⁵⁰ Becker, milliyetçi düşüncenin devlete sirayet edip gelişimine kadar Jön Türklerin Osmanlı milletlerine hoşgörülü bir tutumla yaklaştıklarını sonraları ise eski devlet reflekslerine eğilim gösterdiklerine inanır.⁶⁵¹ Ona göre Pantürkizm Avrupa’daki gelişmelerden etkilenerak doğmuştur.

*Onların (Pantürkistler) ulus bilinçleri başarılı çalışmaları ile en yüksek seviyeye ulaştı. Model olarak küçük ve büyük Avrupa ulus devletlerini model aldılar ve onların güçlerine tanık oldular. Bütün eğitilmiş dünyanın milliyetçi düşüncelere boyun eğdiğine şahit oldular ve uzak diyarlara kadar ...kendi irredantizmlerini keşfettiler.*⁶⁵²

Başka bir yazısında Pantürkizm ile Avrupa arasındaki ilişkiyi “...bunların hepsi Avrupa’nın etkisidir. Balkanların milliyetçi savaşları ve ulus devlet düşüncesi üzerine Avrupa literatürü olmasaydı bunlar (Osmanlı aydınlarının Türkçülüğü keşfi) düşünülemezdi” şeklinde tasvir eder.⁶⁵³

Becker, devletin nasıl yönetileceği tartışmaların sonunda merkezi İslam devlet düşüncesinin kazandığını iddia eder. Yani yukarıda bahsedilen askeri çevreler galip gelmiştir. Onun Müslüman-milliyetçi olarak tanımladığı ordu, reformların taşıyıcısı konumundadır ve ordunun ruhu hâlen dinsel İslami esaslardan beslenir ve hâlen tarihin o muhteşem anlarının özlemini çeker.⁶⁵⁴ Jön Türklerin bu tercihleri ona göre siyasi bir zorunluluktan kaynaklanmıştır. Modern devlet sistemine geçişte Jön Türklerin kendilerini besleyen ideolojiyle çelişen din vurgusu bilinçli bir programdır ve gayrimüslim tebaanın Balkan Savaşları’ndan sonra devletten kopması, Avrupa’dan yoğun Müslüman göçlerinin sonucu Müslüman Türkler ve Arapları devlete bağlama düşüncesiyle şekillenmiştir. İtilaf Devletleri’nin Arapları yoğun kışkırtma girişimleri ancak İslam vurgusuyla

⁶⁵⁰ Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 358. Pantürkizm düşüncesinin karşısına Abdülhamid sonrası dahi güçlü bir eğilim olarak Panislamizmi yerleştiren Becker, birbirine en zıt bu iki akımın devlet düşüncesi olarak Jön Türk iktidarında yaşadığını belirtir. Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 359. Becker’e göre Osmanlı topraklarında Arap milliyetçiliğinin kaynağı Hristiyan Araplardır. Milliyetçi Arap düşüncesinin temel hedefi ona göre Arap şehirlerini Osmanlı egemenliğinden koparmaktır. Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 68.

⁶⁵¹ Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 357; Becker, “Die Türkei nach dem Weltkrieg”, s. 441.

⁶⁵² Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 357-358. Genel olarak “İrredantizm” yabancı bir devletin topraklarında yaşayan aynı etnik kökenden olan vatandaşları gerekçe göstererek onları “asimilasyon ve diskriminasyondan” koruma siyasetine verilen “ideolojik ve organizasyonel” bir kavramdır. Yani herhangi bir devletin sınırları dışında yer alan halk ile söz konusu devletin birleşmesi fikridir. Jacob M. Landau, *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, Hurts and Company, London 1995, s. 1.

⁶⁵³ Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, s. 374.

⁶⁵⁴ Becker, “Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg”, s. 289.

aşılabilir. ⁶⁵⁵ Bu vurgu Becker'e göre kaçınılmaz bir vakıa olarak Abdülhamid gibi Jön Türkleri de Panislamizmi siyasi bir araç olarak kullanmaya mecbur bırakmıştır.

Jön Türkler, büyük bir İslam gücü olmak istediler. Onların dünya politikasında saygınlığı belirleyen ana unsur İslam'ın beynelmilelliğidir. Böylece anayasa tartışmalarının ve merkezi İslam devletinin savaşlarda aldığı başarısızlıkların bir sonucu olarak (ortaya çıkan durum) eski hilafet düşüncesinde bir devlet modeliyle devam etmek değildir. Bilakis (Jön Türklerin aldıkları karar) tepede halifenin olduğu ve Panislamizm eğilimli modern bir hukuk devletiyle devam etme kararıdır. Yani Hristiyanların Müslümanlarla eşit koşullarda özgür yaşadığı ama devletin dininin İslam olduğu bir devlet düşüncesi... ⁶⁵⁶

Jön Türklerin hilafet düşüncesini anlamaya çalışan Becker'in savaştan önce ve savaş boyunca kaleme aldığı yazılardaki farklı yaklaşımlar dikkat çekicidir. Yukarıda değinildiği gibi Jön Türklerin Hristiyan tebaayı Müslümanlarla hukuki olarak eşit konuma getirdiklerini belirten Becker, onların “inanmayanlara karşı” hiçbir zaman Hilafet düşüncesinden vazgeç/ememe çelişkisi yaşadıklarını iddia eder. 1912'de bu durumu bir çelişki olarak kabul etse de sonraları Jön Türklerin siyasi koşullar ve savaş gerçeğinden dolayı modern devlet girişimlerine rağmen İslam'a sarılmaya mecbur kaldıklarını düşünmektedir. Yani Jön Türklerin Abdülhamid devrinde olduğu gibi kendilerini sadece Türklerin değil tüm dünya Müslümanlarının “savunucu ve koruyucu” olarak gördüklerini belirtir. ⁶⁵⁷ Benzer bir yaklaşımı önceki yazılarında da dile getirmiş olan Becker, 1909'da Jön Türklerin kendi içerisinde ciddi bir çelişki yaşadıklarını iddia eder. Bir taraftan “hilafeti ve İslam'ı” devlet düşüncesinin bir parçası olarak muhafaza eden Jön Türkler, diğer taraftan bir din devletinin temelini oluşturacak ana referanslardan da feragat etmişlerdir. ⁶⁵⁸ Becker'e göre 1910'daki ifadeleri bağlamında bu düşünsel çelişkinin tabi ki siyasi olarak olumsuz karşılığı olacaktır. Hilafet düşüncesinden henüz vazgeç/emeyen Jön Türklerin “modern hukuk devleti” arayışı/çabası ne kadar artarsa hilafeti siyasi bir araca dönüştürmeleri de o derece zarar görecektir. Yani dünya Müslümanlarının nazarında ciddi bir meşruiyet sorunu yaşayacak ve hilafet kavramının ciddi bir karşılığı olmayacaktır. Ya da son derece sınırlı kalacaktır. ⁶⁵⁹

Nitekim Becker, modern devlet inşasında Jön Türklerin “dini temelden uzak” bir anayasa pratiğini gerçekleştiremediklerini iddia eder. Onların kendi aralarındaki

⁶⁵⁵ Becker, “Islampolitik”, s. 311. Balkan Savaşları sonucunda anayasa çalışmalarında Müslüman tebaanın taleplerinin daha fazla göz önünde tutulması zorunluluğu doğmuştur. Bkz. Becker, “Die Türkeri im Ersten Weltkrieg”, s. 261.

⁶⁵⁶ Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, s. 164.

⁶⁵⁷ Becker, “Abriß der islamischen Religion”, s. 382-383.

⁶⁵⁸ Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, s. 165.

⁶⁵⁹ Becker, “Der Islam und Kolonisierung Afrikas”, s. 203.

tartışmanın doğallığına vurgu yapan Becker, “ideal bir hilafet devleti ile Fransız İhtilali görüşlerinin birbiriyle kaynaştırılmasının” başka türlü mümkün olamayacağını belirtir.⁶⁶⁰ Her ne kadar hilafet devam etse de Becker, bunun en azından Orta Çağ İslam dünyasındaki modelde olmadığını düşünür.

*Anakronizm gibi görünen bu durum Avusturya monarşisinin dinsel kökenleri ve özellikle Ortodoks kilisesinin Rus devlet düşüncesinin oluşmasında ki rolü ile dikkate alınmalıdır. İthal düşünce akımlarına rağmen Osmanlı Devleti tarihteki büyük devlet olma nedeni olan geleneğinden vazgeçmedi. Modern Osmanlı Devleti'nde hem hilafet hem de hem de anayasa vardır. İslam dininin devletin resmi dini olduğu tüm vurgulara rağmen Müslüman olmayan tebaa modern Hristiyan devletinde Yahudi'nin sahip olduğu eşit vatandaşlık hakkına sahiptir.*⁶⁶¹

Bu yaklaşımıyla Becker, hilafetin dönüştüğüne ve dönemin şartları gereği iç ve dış politikaya ayak uydurduğuna vurgu yapar. Yani hilafet Jön Türk iktidarında Orta Çağ devlet düşüncesi modelinde temsil edilmemiştir. Buradan hareketle Becker, Osmanlı Devleti'nin bilinçli bir İslam politikası ürettiği görüşüne ulaşır. Yani Dünya Müslümanlarını temsil etme gibi ağır bir misyonla devlet ve dinin aynı anlama geldiği Orta Çağ İslam devlet aklı ile hareket etmez. Aksine modern dünyaya açık temelinde İslam olan bir devlet olarak kalır.

Becker, Jön Türklerin İslam'ı daha özeldede hilafeti politik bir araç olarak kullanma eğilimlerini İslam dininin yapısıyla anlamayı dener. İslam'ın “hayatın bütün alanlarını kapsamayı” devlet adamlarının özellikle Müslüman tebaaya sahip ve hızlı bir modernleşme süreci yaşayan Osmanlı gibi bir devletin İslam ile ilişkisi kaçınılmazdır.⁶⁶² Yukarıda görüldüğü gibi savaştan önce Jön Türk-İslam-hilafet döngüsünü oldukça çelişkili bir durum olarak gören Becker, Osmanlı-Alman savaş ittifakında bu durumu kendi dünyasında meşrulaştırmış ve oldukça sıradanlaştırmıştır.

4.1.2. Hartmann ve “Abdülhamid'in Terör Rejimi”

Hartmann'ın özellikle I. Dünya savaşıdan önceki yazılarında oldukça önyargılı bir Osmanlı yönetimi karşıtlığı göze çarpar. Bu önyargıda en dikkat çekici detay ise “haydut ruh hastası”⁶⁶³ olarak tahkir ettiği Abdülhamid yönetimini

⁶⁶⁰ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 260. Becker'in bu yaklaşımı Hurgronje'nin bu konudaki görüşleriyle oldukça örtüşür. Hurgronje, iktidara gelişleriyle Abdülhamid'in İslamcılık siyasetinden tamamen feragat eden Jön Türklerin maslahatları gereği I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle cihada sarılmaya mecbur kaldıklarını vurgular ve bu yüzden onların hilafeti lağvetmeye cesaret edemediklerini iddia eder. Heine, “C. Snouck Hurgronje versus C. Heinrich Becker”, s. 379.

⁶⁶¹ Becker, “Islampolitik” 1915, s. 312- 316.

⁶⁶² Becker, “Islampolitik”, s. 310-311.

⁶⁶³ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. VII

“İstanbul terör”, “korku”,⁶⁶⁴ “terör rejimi”,⁶⁶⁵ “Hamidjoche (Hamid’in boyunduruğu)”,⁶⁶⁶ “disiplinsiz, kanunsuz”,⁶⁶⁷ “tamamen egoist, ve anarşist mutlakiyetçi”⁶⁶⁸ bir yönetim olarak görmesidir. Bu tahkirler onun neredeyse Abdülhamid’den bahsettiği tüm yazılarda göze çarpar. Hartmann’ın yazılarında neredeyse bir gelenek hâline getirdiği Abdülhamid’e hakareten saraydaki çevresi de “Yıldız haydut çetesi” şeklinde nasibini almıştır. Zira Hartmann, Abdülhamid iktidarını meşru görmez ve bu yüzden ondan bahsederken ona meşruiyet kazandıracak ifadeleri kullanmaktan özellikle kaçınır.⁶⁶⁹ İktidarı meşru olmayan Abdülhamid’in malvarlığı da ona göre meşru yollarla birikmemiştir. Abdülhamid’in serveti ile ilgili olarak “(Abdülhamid) bütün devlet mekanizmasını bir düzensizliğe mahkûm etti ve halkı iliklerine kadar soydu”⁶⁷⁰ şeklinde bir ifade kullanan Hartmann, onun çok zengin bir kütüphanesi olduğunu ve hatta buradaki kitaplarını bile gayri meşru yollarla elde ettiğini iddia eder.

Abdülhamid, hırsızlığa olan kuvvetli arzusunu basturmak için farklı yöntemler denemiştir. Kitap hırsızlığı (denediği) bu metotlardan sadece bir tanesidir. Kitap hırsızlığı onu tahrik eden bir şeydir. Onun kütüphanesinde bulunan kitaplar İstanbul’daki birçok kütüphanede dahi mevcut değildir.⁶⁷¹

Hartmann, kendisine gelen güvenilir bilgilere dayandığını iddia ederek Abdülhamid’in aslında görünenden daha az mal varlığına sahip olduğunu savunur.

Görünen o ki Abdülhamid’in hırsızlıklarında kötü kandırılmış olduğu görünüyor. Devletten ve halktan Abdülhamid adına ölçüsüzce elde edilen büyük kazanç onun cebine girmemiştir. Bilakis daha çok çevresinde bulunan bu işin tertipçileri olan belirli yardımcıların ceplerine inmiştir.⁶⁷²

1878’te Meclis-i Mebusan’ın kapatılması ve daha sonra Avrupa modelinde bir devlet kurmak isteyen olarak nitelendirdiği Mithat Paşa’nın Abdülhamid tarafından yönetimden uzaklaştırılması gibi önemli hadiseler Hartmann’a göre sultanın daha bağımsız hareket etme imkânı bulmasına neden olmuştur. Anayasal yönetimi lağveden

⁶⁶⁴ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. VI. Hartmann, özellikle Abdülhamid iktidarının 1900-1908 yıllarını kapsayan döneminden bahsederken “terör yılları” ibaresini sıklıkla kullanır. Bkz. Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 33.205. 69. 195; Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 122.

⁶⁶⁵ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, 1912, s. 147; Martin Hartmann, “Wie sieht es in Arabien aus?”, *Berliner Tageblatt und Handelszeitung*, Morgen Ausgabe, 40 Jahrgang, Nr. 446, 2 September 1911, s. 1.

⁶⁶⁶ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 33.

⁶⁶⁷ Hartmann, “Abdulhamid”, s. 121.

⁶⁶⁸ Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 38.

⁶⁶⁹ Hartmann, “Abdulhamid”, s. 126.

⁶⁷⁰ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 189.

⁶⁷¹ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 83.

⁶⁷² Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 209.

Abdülhamid'in iktidarı sadece kendi ellerine alması devletin mutlakiyetçi anarşist bir yapıya dönüşmesine zemin yaratmıştır. Hartmann, Abdülhamid'in kurduğu “terör rejiminde” yalnız olmadığı kanaatindedir. Ona göre Abdülhamid'in suç ortağı “onun her davranışını onaylayan böylece aslında kendi özgür irade ve ruhunu” katleden Osmanlı halkıdır.⁶⁷³

II. Mahmut'un 19. yüzyıl boyunca gerçekleştirmeye çaba sarf ettiği merkezileşme çabalarının aksine Abdülhamid, Hartmann'a göre eski devlet mekanizmasını yeniden işler hale getirmiştir. “Valileri şehirlerin gelirlerini saraya aktaran” memurlar olarak gören Abdülhamid, Hartmann'a göre millî İbrahim Paşa gibi yarı bağımsız devletçiklerin ve Hamidiye Alayları gibi resmi “kanunsuz despot” organizasyonların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hartmann, Abdülhamid'in “hastalıklı mal hırsının ve istibdat arzusunun” bu politikanın önünü açtığına inanır. Abdülhamid'in uyguladığı politikalar ve özellikle Hamidiye alaylarını kurması, Hartmann'ın nezdinde “Ermenilerin kanlarının çekilmesidir.”⁶⁷⁴ Bu görüşünü sıklıkla tekrarlayan Hartmann, Abdülhamid'in Ermeni meselesini bir saplantı hâline getirerek dizginleyemediği “histerik kana susamış kişisel bir intikama” çevirdiğini yazar. Hartmann'ın metinlerinde yukarıdaki alıntılardan da görülebileceği gibi Ermeni, kan, despot, terör ve Abdülhamid kelimeleriyle aynı cümle içerisinde sıklıkla karşılaşmak muhtemeldir. Hartmann'ın yaklaşımlarından Ermenilerin Avrupa kamuoyunda oluşturdukları algıdan oldukça etkilendiği söylenebilir. Ayrıca Hartmann, Abdülhamid tarafından Ermenilere karşı kışkırtılan zaman zaman oldukça sempati duyduğu ve “vahşi dağ milleti” olarak nitelendirdiği Kürtlerin Osmanlı Hristiyanları için artık potansiyel bir tehdit hâline geldiklerini düşünür.⁶⁷⁵ Hartmann, Abdülhamid'in Osmanlı topraklarında reform isteği olan bütün insanları baskı altında tuttuğunu ve bir istibdat yönetimi kurduğu görüşündedir. Abdülhamid'e yaklaşımı eleştiriden ziyade tahkir ve aşağılama şeklindedir.

*Orada reform sesleri çınlar. Bütün Osmanlı Devleti için reform... (Bu durum) Onun korkunç ruh hastalığının isteklerine boyun eğmeyen, açgözlülüğüne, aynı zamanda haydutvari istismarcılığı, ve gerçek suçlu dehasına hizmet etmeyen bireylere ve gruplara yapılan düzenli, tehlikeli suikastlardan bütün kötülüklerin kaynağına dönmüştü.*⁶⁷⁶

⁶⁷³ Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 40; Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 147.

⁶⁷⁴ Hartmann, “Abdulhamid”, s. 126.

⁶⁷⁵ Hartmann, *Islam Mission und Politik*, s.76-77. Daha önce belirtildiği gibi Hartmann'ın Kürtleri vahşi olarak nitelendirmesi sıklıkla rastlanılan bir durumdur. Bu tasvir mektuplarına da yansır. Hartmann'dan Walter Röbber'e 3 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (158, 5), Nachlaß Martin Hartmann

⁶⁷⁶ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. VII. Hartmann, Abdülhamid'in baskı kurmada sınır tanımadığına inanır. Ona göre Abdülhamid o kadar ileri gitmişti ki, kendi iktidarına karşı “tehlikeli

Tahttan indirilişinden çok kısa bir süre sonra kaleme aldığı bir yazıda Abdülhamid'in henüz iktidardayken gücünü koruma girişimlerine şiirsel ve alaycı bir dille yaklaşır.

Abdülhamid'in bir ölüm telaşesindeki gibi titreyen elleri birçok yerinden patlayan bir kabı demir tıkaçlarla bir arada tutmak için sıkı sıkıya kavramıştı. Bu kap Osmanlı Devletiydi. Ölümçül bir cimri gibi gittikçe büyüyen kesesi ölümlü vücudunun bütün parçalarıyla korumaya çalıştı. Böylece Padişah kendi güç alanını koruma yolları aradı... ve bu güç kırıldı, tıkaçlar çözüldü.⁶⁷⁷

Hartmann'ın çizdiği Abdülhamid tiplemesi oryantalizm epistemolojisinin klasik bir örneği olan Montesquieu'nun *The Spirit of Laws* (Kanunların Ruhü) adlı eserinde temellendirdiği teorisine benzemektedir. Montesquieu, despotizmi "bir kimsenin devleti kişisel kaprislerine dayanarak yönetmesi" şeklinde tasvir eder. Monarşide iktidarı "saygı" belirlerken Montesquieu'nun despotizmde, Hartmann'ın en negatif stereotiplerle kurduğu Abdülhamid tiplemesindeki gibi, iktidarı ayakta tutan şey "korkudur". Korkunun somut bir tezahürü olan terörde Abdülhamid iktidarı Hartmann'ın neredeyse sorgulamadan devraldığı bir algı örneği olan despotizmde hayat bulmuştur. Zaten Montesquieu'nün despotizme klasik örneği Osmanlı Devleti'dir.⁶⁷⁸

4.1.2.1. Bir Hayal Kırıklığı Olarak Jön Türkler

Hartmann, modernleşme eğilim ve pratiklerinde (düşünsel ve görsel) İslam dünyası içerisinde Türklerin ayrı bir yerde durduğuna inanır. Bunu yaratan temel dinamiklerden en önemlisi ona göre Batı'da eğitim alan gençlerin Avrupa ruhu ile yurda döndüklerinde halkı dönüştürme çabalarıdır. Yani Hartmann, Batıcı aydınların Osmanlı toplumunu dönüştürmede etkili olduklarını düşünür.⁶⁷⁹ Hartmann'a göre Osmanlı'da reform düşüncesinin ortaya çıktığı ilk andan itibaren Osmanlı aydınları arasında ve bürokraside ciddi bir mücadele yaşanmıştır. "Polis devleti ile hukuk devleti" düşüncesi etrafında dönen bu kavga Hartmann'a göre aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin kendi içerisindeki bir Asya-Avrupa yani İstanbul ve Selanik çekişmesidir. Zira Hartmann, aşağıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi İstanbul'u Reform karşıtlarının, Selanik'i ise reform düşüncesini savunanların yani

düşüncelerin kaynağı ve karargâhı" olabileceği düşüncesiyle tiyatrodan bile nefret etmişti. Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 225.

⁶⁷⁷ Hartmann, "Abdulhamid", s. 124.

⁶⁷⁸ Turner, s 19-20.

⁶⁷⁹ Hartmann, "Das türkische Kunstempfinden und das Suchen nach einem Stil", *Die Welt des Islams*, Bd. IV, Heft 1/2, 1916, s. 97.

Jön Türklerin merkezi olarak kabul eder.“Asya’nın yönetimi İstanbul’daydı. İstanbul’un gerçek bir Asya şehri olduğu tebarüz etti.”⁶⁸⁰ Selanik ise bu yaklaşımının aksine Hartmann’ın gözünde modern Türk devlet düşüncesinin filizlendiği Jön Türklerin düşünsel merkezidir. Ona göre bu şehrin Türk halkının “üstünlüğünün kaynağı kanının Yahudi ve Slav kanlarıyla karışmasıyla” ilgilidir. Yani Türk kanından modern inşa edebilecek bir düşüncenin doğacağına inanmaz.⁶⁸¹ Jön Türklerin karşısında duran sultan/halifenin mutlakiyetçi egemenliğine ve İslam düşüncesine bağlı İstanbul merkezli gruplar ona göre kendinden olmayanları “Allah’ın ve Resulü’nün düşmanları” ilan ederek Abdülhamid devrinde katliamlar yapmışlardır.⁶⁸² Modern devlet düşüncesinin önünde en büyük engel olarak gördüğü bu topluluklar “Müslüman din adamları ve fanatik politikacılardan” meydana gelir.⁶⁸³

I. Meşrutiyetin 1878’de Abdülhamid tarafından rafa kaldırılmasından 30 yıl sonra 23 Temmuz 1908’de yeniden ilanı ona göre “entelektüel akıl birikiminin bir zaferidir.” Bu tarihsel sürecin Abdülhamid ve reformcular arasında çok çetin bir mücadeleye sahne olduğunu düşünür. II. Meşrutiyet’in ilan edilmesinde askerlerin oynadıkları rolün “alışılmış bir Türk askeri darbesi” olarak telakki edilmesi ona göre oldukça yanlış bir yaklaşımdır. Hartmann, modern Osmanlı devlet düşüncesinin gelişmesinde 12 yıl boyunca Osmanlı ordusunu modernize eden Prusya devlet geleneğinde Colmar von der Goltz’un yetiştirdiği subayların önemli bir rol oynadığını düşünür. Gruplar arasındaki tüm anlaşmazlıklara rağmen II. Meşrutiyet’in ilanı ona göre küçümsenmeyecek derecede önemli bir başarıdır.⁶⁸⁴ Hartmann Becker’in aksine askeri kesimin reformların taşıyıcısı olduğunu düşünür ve bu değişimi “esarettten kurtulmuş olan Osmanlı ordusunun en iyi unsurlarının muazzam çabaları” ile gerçekleştiğine inanır. Ona göre “yeni Osmanlı (ordu ile) sükûnete ve barışçı bir gelişime doğru yürümek istemiştir.”⁶⁸⁵ Hartmann, bu başarının abartılı bir şekilde Fransız İhtilali ile karşılaştırılmasının ise oldukça yanlış bir benzetme olduğuna inanır. Zira ona göre Fransızlar, devrimin henüz hazırlık safhasında halkın “ahmaklıklarına” karşı çetin bir savaş vermişlerdir. Burada Hartmann, Meşrutiyet’in Osmanlı halkının mutlak

⁶⁸⁰ Hartmann, “Abdulhamid”, s. 122; Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 8-9.

⁶⁸¹ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 8-9.

⁶⁸² Hartmann, *Der Islam: Geschichte Glaube und Recht*, s. III- IV.

⁶⁸³ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. VIII-IX.

⁶⁸⁴ Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 39; Hartmann, “Abdulhamid”, s. 121-122. Ayrıca bkz. Martin Hartmann, “Die Probleme der Islamwelt (I)”, *Die Islamische Welt: Illustrierte Monatsschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur*, Nr. 1, Januar 1918, s. 5.

⁶⁸⁵ Hartmann, “Wie sieht es in Arabien aus”, s. 1.

çoğunluğunun talepleri ve çetin bir mücadelesi ile gerçekleşmediğini, aksine tepeden bir kesimin verdiği savaş sonucu ilan edildiğine vurgu yapar ve “bir isyanın kıyısında duran Osmanlı halkına” Meşrutiyeti içselleştirmelerini ve köklü dönüşüm için Avrupa kültür dünyasına entegre olma çağrısında bulunur.

*Ey Türkler! Candan arkadaşınızın sözlerine kulak verin. Size yük olan ağırlıklarınızı atarak fiziksel gücünüz ile yorulmadan çalışın. Gelişmiş Avrupa medeniyetinin düşünce hayatına dâhil olun...Batılı uluslardan meydana gelen birliğe girerek ekonomik gücünüz için çalışın. Mütevazı olun, küçük olun. Ancak böyle büyük olursunuz.*⁶⁸⁶

Daha önce bahsedildiği gibi Hartmann, bu alıntıda Türklerin tarihsel romantizmden kaynaklanan gurularından feragat etmelerini beklemektedir. Söz konusu kibir onun gözünde Türklerin Avrupa’yı model almalarına ciddi bir engel teşkil etmektedir.

Tüm bu modernleşme çabalarına rağmen daha somut olarak Meşrutiyet ona göre sonuç olarak “mutlakiyetçi devlet ile modern hukuk devleti” arasındaki mücadeleye bir son verememiştir. Abdülhamid’in tahttan indirildikten (27 Nisan 1909) sonra bile yaklaşık dokuz aylık süreç içerisinde modern devlet oluşumuna karşı savaş vermeye devam ettiğini iddia eder ve 31 Mart Vakası ile “mağlup polis ve din devletinin” Jön Türklere karşı başkaldırısını “coşku, sadakat ve entelektüel birikimin” zaferi ile neticelendirildiğini belirtir.⁶⁸⁷

Hartmann, II. Meşrutiyet’in kazanımlarının tekrar kaybedilme riski taşıdığına ve eskiye dönme tehlikesinin ise tamamen bertaraf edilmediğine inanır. Bunun en önemli nedeni ona göre Abdülhamid’in uzun süren yönetiminde belirli gruplara aşırı destek vererek devlet mekanizmasını işlemez hâle getirmiş olmasıdır. Başına buyruk hareket eden bu kesimler, Jön Türklerin bütün ülkeyi kapsayacak “düzenli” bir rejim inşasının/girişiminin önündeki en büyük engeldir.⁶⁸⁸ Bu grupların reformların karşısında durmalarının en önemli gerekçeleri ona göre Jön Türkleri İslam dini ve toplumu için “uğursuz” olarak idrak etmelerinden kaynaklanmaktadır. En tepkili oldukları konuları ise Hartmann, Temmuz 1909’da gayrimüslimlerin askere alınma meselesi ve kadınlara yeni hakların tanınması olarak sıralar.⁶⁸⁹ Hartmann’a göre Meşrutiyet karşıtlarının en önemli ortak özellikleri “İslami birlikteliğinin Osmanlı

⁶⁸⁶ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. VII-VIII.

⁶⁸⁷ Hartmann, *Der Islam: Geschichte Glaube und Recht*, Haupt Verlag, Leipzig 1909, s. III- IV.

⁶⁸⁸ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, 1912, s. 147.

⁶⁸⁹ Hartmann, “Abdulhamid”, s. 127. 31 Mart Vakası’nın olumsuz etkileri ortadan kalktıktan sonra 12 Temmuz 1909’da Meclis-i Mebusan’da bedel-i nakdi yani askere gitmeyen gayrimüslimlerin ödediği bedel kaldırılmıştır. Tasarının meclisten geçmesinin akabinde tüm Osmanlı tebaasının askere alınabilmesinin önü açılmış oldu. Mehmet Hacısalihioğlu, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Zorunlu Askerlik Sistemine Geçiş Ordu-Millet Düşüncesi”, *Toplumsal Tarih*, 164, Ağustos 2007, s. 61.

Devleti'nin asıl temelini oluşturması gerektiğine inanan İslamcı düşünceye” dolayısıyla Abdülhamid'in devlet politikasına hâlen oldukça sadık olmalarıdır.⁶⁹⁰ Özellikle Abdülhamid iktidarında oldukça güçlenen düşünce ona göre hâlen halkın üzerinde oldukça etkilidir ve Müslümanları kolayca radikalize edilebilecek güçtedir.⁶⁹¹

Osmanlı devlet geleneğini yüzyıllardır esir alan “disiplinsiz ve ölçsüz” yönetim şekli Hartmann'a göre Osmanlı toplumunu çökertmiş ve bürokraside “bireysel sorumluluk duygusu” bırakmamıştır. Ona göre bu konuda en kötü dönem otuz iki yıllık iktidarı ile “Abdülhamid'in terör rejimidir.” Jön Türkler reformlar aracılığı ile yeniden “bir kamuoyu vicdanı” yaratmak için çaba sarf etseler de ona göre asırlardır kökleşen geleneğin aşılması kolay olmamıştır.⁶⁹²

Becker gibi başlangıçta zikredilen “fanatik gruplara” karşı mücadelede oldukça önemsedığı ve umut bağladığı Jön Türkler, Abdülhamid sonrası metinleri incelendiğinde Hartmann'da ciddi bir hayal kırıklığı yaratmışlardır. Arkadaşı Johannes Heinrich Mordtmann'a yazdığı bir mektupta “Jön Türklerin tamamen başarısız oldukları” ifadesi onun bakışını anlamak için yeterlidir.⁶⁹³ Hartmann, Abdülhamid'in tahttan azlinin akabinde coşkuyla başlayan “altın çağın” umulanın aksine iç ve politikada daha fazla sorunu beraberinde getirdiği görüşündedir.⁶⁹⁴ İstanbul'un içerisinde bulunduğu fiziki koşullardan da hareket ederek muazzam bir başarı olarak telakki ettiği II. Meşrutiyet ona göre Osmanlı toplumunu dönüştürememiştir. Devletin yeniden dizaynı için Türklerin bir “usta öğretici” olarak Osmanlı'dan ayrıldıktan sonra “ülkelerinin gelişimi için büyük bir kararlılıkla çalışan Bulgarları model almaları” gerektiğine inanır. Bir yıl gibi kısa bir süre içerisinde bu tespitlerde bulunması Hartmann'ın meşrutiyet ve Jön Türklerden oldukça yüksek bir beklenti içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹⁵ Ona göre devleti dönüştürme konusunda henüz bir başlangıç dahi yapamamış olan Jön Türkler, kendilerini eski yönetim alışkanlıklarına kolayca teslim etme eğilimi içerisindeydiler.⁶⁹⁶ Hartmann, “eşitlik, kardeşlik ve özgürlük” söylemlerini bir anda unutan Jön Türklerin ⁶⁹⁷ tıpkı

⁶⁹⁰ Martin Hartmann, “Turanismus”, *Das neue Deutschland*, 5. Jahrgang, Heft 6 1916, s. 149.

⁶⁹¹ Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 38-40.

⁶⁹² Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, 1912, s. 147.

⁶⁹³ Hartmann'dan Johannes Heinrich Mordtmann'a 13 Aralık 1909 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (239), Nachlaß Martin Hartmann

⁶⁹⁴ Martin Hartmann, “Die Probleme der Islamwelt (III)”, *Die Islamische Welt: Illustrierte Monatsschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur*, Nr. 6/7, 3Jahrgang, 1918, s. 225. Ayrıca bkz. Hartmann, “Abdulhamid”, s. 121; Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 114, 122.

⁶⁹⁵ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 34, 197.

⁶⁹⁶ Hartmann, “Wie sieht es in Arabien aus”, s. 1.

⁶⁹⁷ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 122.

Abdülhamid gibi şiddete başvurarak toplumun yaşam koşullarını iyileştirmek gibi bir kaygı taşımadıklarını ileri sürer. Hartmann'ın en ciddi eleştirisi ise Jön Türklerin modern seküler devlet söylemlerine rağmen “hilafeti yıkacak” ve yönetimden “İslam'ın gücünü” söküp atacak bir niyet ve girişimden yoksun oluşlarıdır. Daha önce bahsedildiği gibi Becker, siyasi koşullar gereği hilafetin varlığını gerekçelerini temellendirmişti. Hilafetin ilgası için inisiyatif alınmaması savaş öncesinde Hartmann'ı oldukça kızdırmış ve konuyu farklı yazılarında dile getirmiştir.⁶⁹⁸

Jön Türklerin başlarına buyruk kibirli tutumlarının onlara karşı öfkeyi gittikçe arttırdığını ve bu öfkenin ciddi bir muhalif harekete dönüşebilme riskini taşıdığına inanan Hartmann'a göre İttihat ve Terakki dışında rakip bir siyasi partinin kurulmasına olanca güçleriyle engel olan Jön Türkler, bu tutumlarıyla onları besleyen Avrupa ruhuna da ihanet etmişlerdir. Meşrutiyet ile geleneksel mutlakiyetçi devlet anlayışlarına sünger çeken Türklerin yeni bir heyecan ve Avrupa ruhu ile “farklı insan modelleri ortaya çıkarmaları beklenirken” İstanbul'da “yalancı, ikiyüzlü, tembel, sefil Osmanlı efendilerinin” görünmesi ona göre bu beklentinin boşa çıktığının başka bir kanıtıdır. Yani Hartmann, Jön Türklerin Osmanlı Devleti'ni Avrupa devletleri sistemine entegre edebilecek yeteneğe sahip olmadıkları kanısına varmıştır.⁶⁹⁹ Onun hayal kırıklığını onaracak, Osmanlı'dan bir Avrupa ruhu inşa edebilecek Jön Türkler arasındaki “aydın ve liyakatli” yöneticiler Hartmann nezdinde yönetimdeki “küçük bir çevre” tarafından hızlı bir şekilde yönetimden uzaklaştırılmışlardır.⁷⁰⁰ “Reisebriefe aus Syrien” kitabındaki yoğun Jön Türk eleştirisinden rahatsız olan Alman Dışişleri Bakanlığı tarafından kitapla ilgili bir rapor kaleme alınmış ve Hartmann'ın kitapta oldukça sübjektif ve taraflı bir yaklaşım güttüğü iddia edilmiştir. Raporunda Hartmann'ın Jön Türk iktidarından bahsederken “İstanbullu Diktatör” ifadesini kullanması meseleye “Suriyeli taşralı gözlüğü ile” bakması şeklinde yorumlanmıştır. Raporun Osmanlı-Alman ilişkilerinin en sıkı olduğu 1913'te yazılması Alman Dışişleri'nin savaş öncesi bu ilişkileri riske etmek istememesi ile açıklanabilir.⁷⁰¹

⁶⁹⁸ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XXIV.

⁶⁹⁹ Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 32.

⁷⁰⁰ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XXIX.

⁷⁰¹ Hartmann'ın Alman Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği “Reisebriefe aus Syrien” kitabı üzerine bakanlığın 29 Aralık 1913 tarihli değerlendirme raporu, PA AA Konstantinopel 417 Söz konusu eleştirilere rağmen kitap tavsiye edilebilir bulunmuştur.

4.1.2.2. Bir Kurgu Olarak Osmanlı Halkı

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine damga vuran düşünce akımları üzerine yazılarında sıklıkla değinen Hartmann, Jön Türklerin devletin kurtuluşu için Türkçülük ve Osmanlılık gibi iki reçete sunduğunu belirtir. Tüm mezhep ve ulusları eşit kabul ederek “bütün tebaanın refahının temeli” olarak ilan edilen Osmanlılık düşüncesini 1916'da belirsiz bir “Osmanentum (Osmanlılık)” olarak tasvir eder.⁷⁰² Bu konuda farklı dönemlerde kaleme aldığı düşüncelerini bir puzzle gibi bir araya getirmeden Hartmann'ın Osmanlılık, Türklük gibi kavramlardan ne anladığını tahlil etmek oldukça güç olacaktır. 1913'te tıpkı Becker gibi Osmanlılık düşüncesinin Jön Türklerin dünyasında pratikte Türkçülük ile aynı çağrışımı yaptığını inanır.⁷⁰³ Bu yüzden Hartmann, Jön Türklerin “Osmanlı kimliği” inşa etme girişim ve düşüncesini 1914'te siyasi bir kurgu ve içerisinde çelişkiler barındıran bir hareket olarak değerlendirir. Yani Osmanlılık fikri, Türkçülüğü daha yumuşak bir hâle getirmek için uydurulmuş bir kurgudur.⁷⁰⁴ Hartmann, bir kurgu olarak düşündüğü Osmanlılık fikrinin Jön Türkler tarafından siyasi bir araç olarak korunduğuna inanır. Zira ulusların kendi kaderlerini tayin etmeye başladığı dönemde Hartmann, “yedi milyon Türkün on yedi milyon Türk olmayan tebaayı daha fazla terörize etmesinin” kabul edilemez olduğunu iddia eder. Ona göre ;“*Türklerin kendileri de bu de facto durumun farkındalar ve bu (sorun) bir Scheinvolk (kurgudan bir halk) yaratılarak, bir Osmanlı (kimliği inşası ile) çözüldü; yani bir Osmanlı Devleti tebaası...*”. Burada kastedilen toplam nüfusa oranla sayıları az olan Türklerin bu düşünce ile Osmanlı tebaasına hükmedebilmek için meşrutiyet kazanmış olmasıdır.⁷⁰⁵ Bütün Osmanlı halklarının temsiliyeti düşüncesinden Türk ulus düşüncesine evrilen Jön Türklerin amacı Hartmann'a göre Türk milletini “egemen siyasi faktör” yapabilmektir. Bu düşüncede/programda Osmanlı coğrafyasının yönetileceği merkez ise İstanbul olacaktır. Jön Türklerin açıktan dile getirmedikleri asıl programlarının temel noktasını Türk olmayan unsurların taşrada baskı altında tutuldukları katı bir merkezileşme oluşturur.⁷⁰⁶ Özellikle II. Meşrutiyet ile beraber elde ettikleri temsil haklarına rağmen yönetime dâhil olma çabasının aksine gayrimüslimlerin devletten kopma eğilimlerinin

⁷⁰² Hartmann, *Turanismus*”, s. 150.

⁷⁰³ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. VII, 66.

⁷⁰⁴ Martin Hartmann, “Islampolitik”, *Koloniale Rundschau*, 5, 11/12, 1914, s. 598.

⁷⁰⁵ Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 34.

⁷⁰⁶ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. 24; Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 48.

daha fazla olması Hartmann'a göre bu durumun açık bir kanıtıdır.⁷⁰⁷ Bunu tetikleyen gelişmelerden biri de Meşrutiyet ile yakalanan modern devlet trendinin aksine eğitim dilinin Türkçe olarak kanunlaştırılmasıdır. Bunun pratikte hiçbir Osmanlı toplumu tarafından kabul edilmeyeceğini iddia eden Hartmann, henüz bir eğitim dili olarak kavramsallaşmadığını iddia ettiği Osmanlı Türkçesinin toplumsal ve bilimsel bir karşılığı olacağına da inanmaz. Bu girişim ile Türklerin devleti yöneten kesim olarak kendi egemenliklerini “bâki kılmayı” amaçladıklarını iddia eder.⁷⁰⁸ 1916'da benzer görüşlerini yineleyen Hartmann, gayrimüslimlerin Türkçeyi ulusal dil olarak benimsemesi gerekliliği düşüncesinin kesinlikle kabul edilemeyeceğine ve Osmanlı millet düşüncesi idealine de oldukça aykırı olan böyle bir fikrin Osmanlı aydınları tarafından da karşılık bulmadığına inanır.⁷⁰⁹

Hartmann'a göre Türkçülük, tüm halk ve devletlerin güçlü ulusal bir Türk hükümeti altında Türkleştirilmesi düşüncesidir.⁷¹⁰ “Mitolojik bir kelime olan ve iç Asya'dan Türkistan'a kadar uzanan coğrafya anlamına gelen Turan kelimesinde ruh bulan Türkçülük”, temelde İslamcılık ile taban tabana zıttır ve Turan denen şey ona göre sadece bir coğrafya değil aynı zamanda bir kültür faktörünü de yansıtır. Ve “bütün yabancı tesirlerden azade kendi öz varlığından gelecekte büyük bir Türk halkı inşa etmeyi” amaçlar.⁷¹¹ Bir başka yazısında Hartmann, Turan düşüncesini aşağıdaki gibi formüle eder;

Milliyetçiliğe yönelim özellikle Avrupa düşüncesine ve beynelmilelliğe kışkırtıcı bir reddiyedir...Bu eğilim kuvvetini Turan sözcüğünde bulan zengin bir düşünce akımı ile ilişkilidir. Orta Asya'nın, Türk topluluklarının beşiği, Osmanlıların manevi ve moral vatanı olması gerekliliği düşüncesi...Bu bağlamda Turan, daha fazlasını kapsamalı: Üzerinde Türklerin hüküm sürdüğü ve yaşadığı tüm ülkeleri...⁷¹²

Yukarıda “tüm halk ve devletler (Türkisierung aller Völker und Länder)” olarak çevirisi yapılan Türkçülük tanımından Hartmann'ın sadece farklı coğrafyalarda yaşayan Türk topluluklarını mı kastettiği metinden anlaşılmamaktadır. Alıntıda verilen tasvirde, yani Türkçülük tanımını yaptıktan üç yıl sonra sadece bütün Türk topluluklarını kastetmiştir. Buradan hareketle Hartmann'ın, ya tüm dünyanın Türkleştirilmesi gibi oldukça çok ütöpik bir şey söylemek istediği ya da Türkçülüğü yanlış anlamış olabileceği tezi çıkarılabilir. Bir üçüncü seçenek ise bu karışıklığın

⁷⁰⁷ Hartmann, “Deutschland und der Islam”, s. 72.

⁷⁰⁸ Hartmann, “Der Islam 1908”, s. 47-48.

⁷⁰⁹ Hartmann, “Türkisch”, s. 19.

⁷¹⁰ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. VII.

⁷¹¹ Hartmann, “Turanismus”, s. 150.

⁷¹² Hartmann, “Das türkische Kunstempfinden und das Suchen nach einem Stil”, s. 97.

sebebi onun metinlerinde sıklıkla karşılaşılan yoğun ve düzensiz ve yazma üslubundan kaynaklanan bir hata olabileceği şeklindedir. Fakat kesin olan bir şey var ki, o da Turan ve Türkçülüğü muadil iki kavram olarak düşünmediğidir. Hartmann Türkçülüğe içerisinde Batı karşıtı siyasi bir anlam yüklerken Turancılığa ise daha çok kültürel bir anlam yükler.

Jön Türklerin başlangıçta bir program olarak ileri sürdükleri kuşatıcı dilin zaman içerisinde milliyetçi bir yapıya dönüştüğünü iddia eden Hartmann, Türk milliyetçiliğine yönelmelerinin nedenini ise aşağıdaki gibi ifade eder;

*Türkler, en sonunda kendilerine ait bir dilin varlığını keşfettiler. ...Zira çok şey vadeden yeni bir şey var. Bu da ancak gerçek ulusal bir dil ve edebiyat üzerine büyük bir felsefe/düşünce dünyası inşa edilebilmesi gerçeğidir. Sadece onun izinde Türklük yeniden ve daimi siyasi bir rol oynayabilir.*⁷¹³

Bu çelişkili yaklaşımlarıyla Hartmann, Jön Türklerin “anti İslam” tezlerini ya da “dinsel ayrılıkların bir önem arz etmediği” devlet ideallerinden tavizler vererek onları bir tarafa bırakmak zorunda kaldıklarını iddia eder.

*Şimdi onlar da görüntü olarak ‘Alttürken (doğrudan çeviri eski Türkler=gelenekçiler)’ gibi İslam’ın tutkulu savunucularıdır. Fakat Jön Türkler, kendi düşüncelerinde gelenekçilerden ayrılırlar Zira Jön Türkler, politikanın kaynağı olarak Müslümanları saran din olgusunu referans almazlar. Bilakis teorik olarak böyle bir kaynağı halkın düşüncesinden alırlar. Bu da ulusal Türk düşüncesidir.*⁷¹⁴

Yani Osmanlı’nın toprak kayıpları ile gayrimüslim tebaanın kopması milliyetçilik ile Arapların homurdanmaya başlamaları ona göre Jön Türklerin ellerinde Müslüman Türkleri bırakmıştır. Bunun bir sonucu olarak Jön Türk devlet düşüncesi istemeden milliyetçi bir zemine doğru kaymıştır.

Kültürel olarak oldukça gerileyen ve siyasi olarak kendi ayakları üzerinde duramayan olarak nitelendirdiği Türklerin daha önce vurgulandığı gibi “coğrafi olarak kendilerine uzak olan ve eğitimsiz” milletlere model olma imkânı zaten kalmamıştır. Dolayısıyla Hartmann, Türkçülük ile bir başarı sağlanabileceğine asla inanmaz.⁷¹⁵ Jön Türk iktidarı ile Ziya Gökalp’in (1876-1924) Turan şiirinde kullandığı o coşkun “Vatan ne Türkiye’dir Türklere, ne Türkistan; Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan!” idealinin ruhunu kaybederek bir anlamı kalmadığını iddia eder. Hartmann, bu rüyanın başka bir yansıması olan Turancıların “irredantizm” düşüncesinin/söylemlerin de

⁷¹³ Hartmann, “Islampolitik” s. 598.

⁷¹⁴ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. 24.

⁷¹⁵ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, ş. VII-IX. Hartmann da Becker gibi Osmanlı’da bir aydın sorunundan bahsetmektedir. Ona göre İstanbul’da yaşayan taşralı halktan tamamen uzak “Nietzsche ve Bergson okuduğunu sanan” Osmanlılar, Batı’yı taklitten öteye geçemeyen ve halkın kılcal damarlarına inmeyi başaramayan aydınlardır. Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. IX.

varlığını daha fazla sürdüremeyeceğine inanır.⁷¹⁶ Anadolu’da karşılık bulmayan Türkçülük düşüncesinin “zaman kaybı” olduğunu ve bu düşünceden feragat edilmesi gerektiğine inanır. Bunun yerine yapılması gereken şey ona göre Anadolu halkının gelişimine odaklanmak ⁷¹⁷ ve Turancılığın yumuşatılmış bir versiyonu olarak en azından sağlıklı bir milliyetçi bir düşünceye dönmektir. Bu konuda “Müslüman ruhban” sınıf ile de uzlaşılarak bir yol bulunabileceğine inanır.⁷¹⁸ Hartmann, bu yaklaşımından dört yıl önce ise Osmanlı toplumunu bir arada tutan şeyin “hukuksuzluğun ve kanunsuzluğun ruhu olan” şeriat değil, bilakis şeriata rağmen yeşeren “milliyetçi düşünce” olduğunu iddia eder. Milliyetçiliğe yüklediği anlamın zaman içerisinde bu köklü ve çelişkili değişimi Jön Türk iktidarı ile yaşadığı hayal kırıklıkları ile açıklanabilir.⁷¹⁹

Yazılarında oldukça sık bahsettiği Türklerin ulus bilincinin oluşmasında çok önemli rol oynadığına inandığı Yusuf Akçura, Hartmann’a göre “ılımlı Türkçülük ile Panislamizmi ortak bir idealde birleştirmeye” çalışan akımın öncülerindendir.⁷²⁰ Daha önce bahsedildiği gibi Akçura ile yakın ilişkileri olan Hartmann, 1912’de ona düşüncelerini; “*Sizin yakın hemşerileriniz büyük bir haklılık payı ile kısaca Türk halklarının elitleridirler. Eğer bir kez daha Osmanlı Devleti’nin yeniden doğuşu gerçekleşirse, Osmanlı Devleti bunu esasen Kuzey Türklerine borçlu olacaktır.*” şeklinde aktarır.⁷²¹ Hartmann’a göre anayasal monarşiye geçişin yapıldığı 1905 Devrimi esnasında Rusya’da Müslüman aydınlar arasında Türkçülük ile Panislamizm birbirilerini besleyen iki düşünce akımı olarak gelişmiştir. Bunun en büyük nedeni onların dil, kültür, din ve ekonomik mücadelenin eşit oranda desteklenmesi gerekliliğine olan inançlarıdır. Bu hareket II. Meşrutiyetin ilanından sonra Çarlık

⁷¹⁶ Hartmann, “Turanismus”, s.151, 153.

⁷¹⁷ Martin Hartmann, “Der Aufbau Anatoliens”. *Deutsche Levante-Zeitung: Monatsschr. für d. Handel u. Verkehr mit d. Mittelmeer- u. Levante-Ländern*, 6. Jahrgang, Nr. 7, 1916, s. 255-256.

⁷¹⁸ Hartmann, “Ostwestliche Beziehungen”, s. 142.

⁷¹⁹ Hartmann, *Der Islam: Geschichte Glaube und Recht*, s. IV.

⁷²⁰ Hartmann, “Die Probleme der Islamwelt (II)”, s. 75; Hartmann, “Die weltwirtschaftliche Wirkungen des Heiligen Krieges”, s. 255. Ahmet Agayef için de benzer tespitleri yapar; “...onun bütün eğilimi Pantürkizmi sınırlı bir Panislamizm ile ilişkilendirmektir.” Burada kastedilen şey İslam vurgusunun farklı bölgelerde yaşayan Türk unsurlarını birleştirebildiği anda bunu Panislamizm olarak tanımlama temayülüdür. Martin Hartmann, “Türkische Nationalität und türkische Nation”, *Die Welt des Islams*, Bd. III, Heft 2, 1915, s. 140. Hartmann’ın Yusuf Akçura ile Berlin temasları esnasında Rusya’da Müslümanlar için bir okulun kurulması konusunda yakın ilişkileri olmuştur. PA AA, R 11071 Bericht Martin Hartmann, 23 März 1916. Bu konuda Wesendonck’a yazdığı mektupta Hartmann, Akçura’ya 1910’da “...İstanbul’un bir bataklık olduğunu ve eğer okulunu orda kurarsa okulun batacağı...” şeklinde bir mektup yazdığını belirtir. Hartmann’dan Wesendonck’a 23 Mart 1916 tarihli yazı, PA AA, R 11071

⁷²¹ Hartmann’dan Yusuf Akçura’ya 8 Aralık 1912 tarihli mektup, DMG Yi 116 I A (51,1), Nachlaß Martin Hartmann

Rusya'nın baskısından kaçıp Osmanlı Devleti'ne sığınan Yusuf Akçura gibi aydınların çalışmalarıyla şekillenmiştir.⁷²² Akçura, Pantürkistlerin manifestosu olarak ün kazanan “Üç Tarz-ı Siyaset” makalesi ile Panislamizm ve Osmanlılık akımlarının içsel tarihsel sorunlarını tartışarak sonuç olarak “İttihad-ı Etrak'ı” yani Türklerin birlikteliğini savunur.⁷²³

Hartmann'a göre Abdülhamid'in Panislamizm politikaları “Türklerin güçlü bir ulus bilincine sahip olmalarını” engellemiştir. Milliyetçiliğin Müslümanlar arasında güçlenmesi onun politikalarının önündeki en ciddi engeldir. Bu yüzden Abdülhamid, İslam'ı milliyetçiliğin panzehri olarak sunmuştur.⁷²⁴ Daha önce bahsedildiği gibi Jön Türklerin siyasi bir programı olarak Panislamizmi benimsemedikleri belirtilmişti. Fakat Hartmann, özellikle 1914-1918 yılları arasında kaleme aldığı yazılarında Jön Türklerin Trablusgarb ve I. Dünya Savaşı gibi gelişmelerin doğurduğu şartlar gereği siyasi bir araç olarak Panislamizmi kullandıklarını iddia eder. Osmanlılık fikrinin ise yukarıda belirtildiği gibi bir kurgudan ibaret olduğu ve ona inananlar için bir idealden öteye geçemediğini belirtir. Siyasi konjonktüre göre Müslüman olmayan tebaaya yönelik Osmanlılık düşüncesini öne çıkaran Jön Türkler, Hartmann'a göre Müslüman tebaasına gizliden gizliye İslamcılık ve hilafet düşüncesini enjekte etmişlerdir. Temelde yatan asıl ideolojileri ise milliyetçiliktir.⁷²⁵

Hartmann'a göre “sarayın denetiminde sadece morfolojisi abartılmış” ve içeriği ihmal edilmiş olarak nitelendirdiği mevcut Osmanlı Türkçesi ile yeni bir Türk ulusu inşa etmek ya da Türk topluluklarını birleştirmek gibi bir düşünce ütopyadan ileri gidemez. Ona göre “yeni bir ulus için yeni bir dil” parolasını yanlış anlayan Türkçü Osmanlı aydınları dilde öze dönüşü sağlayacak olan Türk dilleri üzerine derin araştırmalar yapmak yerine, sadece İstanbul Türkçesini eleştirmek ve onun üzerinde küçük değişiklikler yapmaktan öteye gidememişlerdir.⁷²⁶ Hartmann'ın bu konudaki görüş ve tespitlerinin zaman içerisinde nasıl değiştiği dikkat çekicidir. Daha önce bahsedildiği gibi Osmanlı edebiyatına yakın ilgi duyan ve bu bağlamda çeşitli Osmanlı aydınlarından kitap ve dergi taleplerinde bulunan Hartmann, başlangıçta Türkçenin sadeleştirme girişimlerinden oldukça umutludur. Türk Ocakları'nın kurucularından olan Necip Asım'a (Yazıksız) (1861-1935) yazdığı bir mektupta dilde sadeleştirmenin

⁷²² Hartmann, “Die Probleme der Islamwelt (II)”, s. 75.

⁷²³ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013, s.1-39.

⁷²⁴ Hartmann, “Turanismus”, s. 149.

⁷²⁵ Hartmann, “Islampolitik”, s. 598; Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. 66.

⁷²⁶ Hartmann, “Turanismus”, s. 150.

Türkçeyi geri getireceğine ve bununla *“Türk milletinin Almanların deneyimlerinde olduğu gibi sosyal ve moral değerler bakımından yükseleceğine...”* inanır.⁷²⁷ Dilde sadeleşmeyi savunanların kurdukları Türk Derneği üyelerinden Fuat Raif Bey’e (Köse) (1872-1949) yazdığı mektupta “derneğin üyelerinin düzenli bir şekilde artmasını” dileyerek pratikte daha aktif olmaları ve “Türkçeleştirme sözlüğü” yayımlamaları gerektiğini tavsiye eder.⁷²⁸ Savaşın devam ettiği yıllarda kaleme aldığı yazılarda ise yukarıda da görüldüğü gibi II. Meşrutiyet’in ilanından sonraki dönemde yazdıklarının aksine söz konusu çalışmaların sadece yüzeysel kaldığını düşünmektedir

Metinlerinde sıklıkla Osmanlı fikir akımlarından bahseden Hartmann, genel olarak Osmanlı aydını Panislamizmi savunan Ortodoks gelenekçiler, dini öğretiden kurtulmak isteyen Halim Sabit ve Ziya Gökalp’in öncülük ettiği Turancılar, İslam’dan çözülen liberaller, Rıza Tevfik’in temsil ettiği mistikler, Ahmed Muhiddin gibi bilim insanları şeklinde kategorik olarak beş ayrı başlıkta inceler. Hartmann, Abdülhamid sonrası Osmanlı fikir dünyasına zikredilen bu gruptaki aydınların yön verdiğine inanır.⁷²⁹ Osmanlı aydınları arasında Ziya Gökalp’e oldukça yakın ilgi duyan ve eserlerini çok yakından takip eden Hartmann, Alman Dışişleri Bakanlığı’na yazdığı bir yazıda onun hakkındaki görüşlerini; *“...çok fazla öne çıkmayan, siyasi bir rol oynamayan, sadece başkentte değil aynı zamanda taşrada da halkın önemli bir kesiminde, özellikle genç nesil üzerinde derin bir etki bırakan bu adam, ciddi bir şekilde dikkate alınmayı hak ediyor.”* şeklinde oldukça olumlu bir yaklaşımla formüle eder.⁷³⁰ Yine savaşın devam ettiği dönemlerde Diplomat-oryantalist Emil Karl Schabinger von Schowingen (1877-1967) aracılığı ile Mehmed Âkif (Ersoy) ile Berlin’de buluşan⁷³¹ Hartmann, onu “çağın ruhuna uymayan Türk dar kafalılığının temsilcisi olarak” betimler. Ona göre Âkif, “Türkleri Osmanlı milletlerine özgürlük bahşeden yönetici unsur olarak gören klasik Osmanlı görüşüne hapsolmuştur.”⁷³² Âkif

⁷²⁷ Hartmann’dan Necip Asım’a 2 Temmuz 1909 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (10,1) ve R (10,2), Nachlaß Martin Hartmann

⁷²⁸ Hartmann’dan Fuat Raif Bey’e 7 Kasım 1909 tarihli mektup, DMG Yi 116 I N (11), Nachlaß Martin Hartmann. Hartmann aynı mektupta Fuat Raif Bey’e Alman dilinde dilde sadeleşmeyi amaçlayan 1885’te kurulan “Allgemeinen Deutschen Sprachvereins (ADSV)” adlı derneğin model olarak alınmaması gerektiğini tavsiye eder. Söz konusu dernek Almancadan yabancı kelimelerin atılmasını savunmuştur.

⁷²⁹ Hartmann, “Die Probleme der Islamwelt (III)”, s. 225-226

⁷³⁰ Hartmann’dan Alman Dışişleri Bakanlığı’na 14 Eylül 1917 tarihli yazı, PA AA Konstantinopel 402

⁷³¹ Hartmann’dan Karl Emil Schabinger von Schowingen’e 4 Aralık 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 I S (79,1), Nachlaß Martin Hartmann

⁷³² Hartmann’dan Karl Emil Schabinger von Schowingen’e 18 Aralık 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 I S (79,1) Nachlaß Martin Hartmann

ile beraber Şeyh Salih Tunûsi ile de tanışan Hartmann, Tunûsi ile Âkif arasında entelektüel anlamda “ciddi bir uçurum” olduğunu iddia eder.⁷³³ Hartmann ve Âkif arasında gelişen ilişkinin boyutunun Âkif tarafından tasviri en az onun söylemleri kadar ağırdır.

Bu meşhur müsteşrik her ilim dalaverecisi gibi benim gözümü boyamak isteyen birtakım umumi laflar etti. Ben dediklerini dinler gibi gördükten sonra, ‘En iyi bildiğiniz Türk şair kimdir?’ dedim. O tereddütsüz Fuzuli diye cevap verdi. Sonra şunu ilave etti: ‘Ben şimdi bunu yazmakla meşgulüm’. Bir de gördüm ki, adam yüzünden Fuzuli’yi okuyamıyor, hele hiç anlamıyordu. Artık tahammülüm kalmadı, ‘Ben, dedim, bilgilerinizin sınırlarını kontrol edecek durumda değilim, fakat sizin en bilmediğiniz ve anlamadığınız Türk şairi Fuzuli’dir, buna emin olun.’ ...Herif iki gün sonra Fuzuli’nin Su Kasidesi’ni öğretmemi benden ricaya gelmesin mi...⁷³⁴

Schabinger’in anılarından hareketle Âkif ile Hartmann arasında “...sonuçta böyle insanlarla kavga etmenin getireceği hiçbir şey yok...” ibaresinden aralarında “bir soğukluk meydana gelmiş olduğu hemen sezilmektedir.” Âkif’in tasviri ve Hartmann’ın mektubu da birbirlerinden çok hoşlanmadıklarını teyit eder niteliktedir.⁷³⁵

4.2. Almanya’nın İslam ve Osmanlı Politikası

19. yüzyılın sonlarına doğru dağılma ve parçalanma sürecine Osmanlı Devleti’nin toprakları Avrupalı devletlerin rekabet çatışmalarına sahne olmuştur. Osmanlı Devleti ise bu çıkar savaşları arasında topraklarının paylaşılmasına engel olabilmek için farklı ittifaklar kurmayı denemiştir. Askeri misyon, demiryolu projeleri, ekonomik yatırımlar ve kültürel sızma faaliyetleri ile Osmanlı’da Alman nüfuzu artarak devam etmiştir. Jön Türklerin iktidara gelmesi, 1908’de Bosna-Hersek’in Avusturya tarafından ilhak edilmesi, Almanya’nın Trablusgarb Savaşı’nda Osmanlı Devleti’ne sırt çevirmesi Abdülhamid ile en üst seviyeye ulaşan Osmanlı Alman yakınlaşmasını sekteye uğratmıştır.⁷³⁶ Özellikle Balkan savaşlarında başlangıçta tarafsızlığını ilan eden II Wilhelm, daha sonra Balkanların Osmanlı topraklarından ayrılmasını desteklemesi ve İngilizler ile Osmanlı topraklarının bölüşülmesinin dahi tartışılması ilişkileri kopma seviyesine getirmiştir. Almanya’nın Bosna, Trablusgarb ve Balkan meseleleri karşısında aldığı bu olumsuz ve çelişkili tavırlar Osmanlı’nın bir

⁷³³ Hartmann’dan Karl Emil Schabinger von Schowingen’e 18 Aralık 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 I S (79,1) Nachlaß Martin Hartmann

⁷³⁴ Kadir Kon, I. *Dünya Savaşı’nda Almanya’nın İslam Stratejisi*, Küre Yayınları, İstanbul 2013, s. 136.

⁷³⁵ Kadir Kon, “I. Dünya Savaşı’nda Yeni Bilgiler Işığında Mehmed Âkif’in Almanya Seyahati”, *Toplumsal Tarih Dergisi*, 217, Ocak 2012, s. 4.

⁷³⁶ Gencer, s. 44-45; Kon, *Almanya’nın İslam Stratejisi*, s. 30.

müttefik olarak Almanya'ya güvenini zedelemiştir.⁷³⁷ I. Dünya Savaşı öncesi İngiltere ve Rusya Osmanlı topraklarını bölüşmek isterken Almanya'nın Doğu politikası çerçevesinde stratejik olarak Osmanlı toprak bütünlüğünü desteklemesi iki ülke arasında kesintiye uğrayan ilişkilerin yeniden düzelmesi ve daha sonra silah arkadaşlığına evrilmesi ile sonuçlanmıştır. Almanların İslam daha özelde Osmanlı politikası, Doğu politikasının bir parçasını teşkil eder. "Orientpolitik (Doğu Politikası)" kavramı Afrika'dan Uzakdoğu'ya uzanan çok geniş teritoryal bir stratejinin adıdır. İslam politikasından Almanya'nın tüm dünya Müslümanlarıyla kurduğu ilişki anlaşılır. "Emperyalist sömürgeci bir paradigma ile şekillenen ve jeo-politik bir düşünceye dayanan Orientpolitik", II. Wilhelm'in 1890'lı yıllardan hayata geçirdiği Alman dış politikasında doğuya yayılmayı amaçlayan stratejinin adıdır.⁷³⁸ Savaşta Alman İslam politikası, İngiltere ile Rusya'yı oldukça yoğun Müslüman nüfusa sahip olan sömürgelerinde zayıflatma ve Osmanlı'nın jeo-stratejik yapısını savaşta kullanma düşüncesi üzerine şekillenmiştir. Hilafetin merkezi olan Müslüman bir devlet olarak Osmanlı Devleti'ni müttefik olarak kazanmak Almanya açısından yeni cepheler açılması ve dolayısıyla savaş yükünü azaltmak demektir. Bunun öncelikli yolu Osmanlı Devleti'ni ittifak Devletleri tarafında savaşa ikna edip sonrasında halifeye cihat ilan ettirerek İngiliz ve Rus imparatorluklarını Doğu'da zayıflatmaktır. Bu bağlamda reformların desteklenmesiyle güçlenecek bir Osmanlı Devleti Almanya için güçlü bir müttefik olacaktır.⁷³⁹

4.2.1.Becker'de İslam ve Osmanlı Politikası

Becker'in İslam politikası görüşleri iki ayrı kısımda incelenebilir. Birinci kısım, Almanya'nın sömürgelerdeki Müslümanlarla ilişkileri üzerinden geliştirdiği ve Afrika'yı da kapsayan genel bir İslam stratejisi yaklaşımıdır. Diğeri ise savaşın ayak seslerinin duyulmaya başlandığı dönemden ve savaş devam ederken Osmanlı-Alman ittifakı üzerine şekillendirdiği düşüncelerdir.

Becker örneğinde Alman oryantalizminin siyasi bir araca nasıl dönüştüğü kademeli olarak önceki bölümlerde analiz edilmeye çalışıldı. Filoloji çalışmalarından Mısır tarihine, Osmanlı toplum yapısından Afrika İslam'ını konu alan birçok çalışması

⁷³⁷ Kampen, s. 44.

⁷³⁸ Doris Götting, "Die türkisch-deutsche Waffenbrüderschaft im Ersten Weltkrieg", *Bundeszentrale für Politische Bildung*, 1.9.2014, s. 1. <http://www.bpb.de/internationales/europa/tuerkei/184966/erster-weltkrieg> (Erişim tarihi: 29.06.2017)

⁷³⁹ Mustafa Çolak, *Alman İmparatorluğu'nun Doğu Siyaseti Çerçevesinde Kafkasya Politikası (1914-1918)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2006, s. 281-284.

Becker'in bilim-siyaset ilişkisinde nerede durduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle Afrika İslam'ı üzerine kaleme aldığı yazılarda Doğu Afrika'nın İslamlaşması ve Araplaşması konularını ele almıştır. Bilimselliğin yanısıra bu metinler Alman devlet adamlarına devletin sömürgelerle ilişkisi, Afrika ve İslam'ın boyutları konusunda bir yol haritası çizmiştir. Becker'in sömürgeciliği destekleyici Afrika ve İslam konulu yazıları bir devletin bu yöndeki politikalarına alt yapı oluşturacak dair düşünceleri içerir. Ona göre Almanya, Müslüman sömürgeleri ile artık "İslam politikası" olan bir devlete dönüşmüştür. Bu durum Becker açısından İslam-Afrika konularına eğilmek için gerekli bir neden olmuştur. Bir oryantalist olarak bilimsel deneyimlerini bu alanda devletin hizmetine sunmak isteyen Becker, "Müslüman sömürgeleri ile büyük bir Müslüman güç olan Fransa" gibi Almanya'nın da Afrika'ya yerleşerek siyasi bir güce dönüşebilmesinin bilimsel zeminini yazılarıyla kurmayı denemiştir.⁷⁴⁰

Daha önce belirtildiği gibi 19. yüzyılın sonlarına doğru Alman oryantalizmi içerisinde bazı akademik kuruluşların ve sömürge derneklerinin girişimleriyle Müslüman Afrika ilgisi ve bu ilginin bir tezahürü olarak bu bölge üzerine çalışmalar hız kazansa da, Klamroth, Frobenius ve Baumann istisnaları dışında Afrika Müslümanlarına yönelik bilimsel çalışmalar oldukça yetersiz kalmıştır.⁷⁴¹ Yaşayan İslam'a ve sömürge problemlerine ilgisinden daha önce bahsedilen Becker, bu konular üzerine aktif eğilen oryantalistlerden birisi olmuştur. Afrika ve İslam incelemeleri Becker'in Alman sömürge politikasının "İslam politikası" olması gerektiği sonucuna götürür. Becker'e göre Alman sömürgelerinde Müslüman nüfusun yoğunluğu Almanya için politikayı zorunlu kılmıştır.⁷⁴²

Osmanlı Devleti'nin Müslümanlarla ilişkisi özellikle Panislamizm siyaseti ve hilafete olan bağlılıkları sömürgelerindeki Müslüman tebaayı kendine bağımlı hâle getirmek isteyen Avrupalılar için onların kendi iç hukuklarına saldırı olarak algılanmıştır. Becker, Avrupa'nın bu yaklaşımını İslam politikası ile sömürge politikasını birbirine yakınlaştıran temel unsur olarak kabul eder ve onların İslam ve sömürge politikalarının bu şekilde tebarüz ettiğini iddia eder.⁷⁴³ Müslüman nüfusa sahip sömürgelerde hukukun tanziminde İslami hassasiyetlerin göz önünde

⁷⁴⁰ Becker, "Der Islam und Kolonisierung Afrikas", s. 185-186.

⁷⁴¹ Loimeier, s. 64.

⁷⁴² Becker, "Staat und Mission in der Islamfrage", s. 211.

⁷⁴³ Becker, "Islampolitik", s. 318.

bulundurulması gerekliliğini vurgulayan Becker, bunun yapılabilmesinin öncelikli koşulunun “bilinçli bir İslam politikasının” hayata geçirilmesi olduğuna inanır ve Afrika’da programlı bir İslam politikasının sınırlarını iki ana madde ile çizer. Birincisi; İslam’ın sıkı bir gözetim ve denetiminin sağlanması gerekliliğidir. Bunun nedeni Müslümanların hac dönüşü inkılapçı ve panislamcı düşüncelerden etkilenerek yerel ayaklanmalara sebebiyet verebilme olasılığıdır. İkincisi ise; Sömürgelerde yaşayan insanların İslam dini ile “istismar ve kışkırtmalar” karşısında korunması zorunluluğudur. Bu bağlamda İngilizlerin Hindistan’da uyguladıkları İslam politikası Hintli Müslümanları İngiliz sömürge egemenliğinin en büyük dayanakları yapmıştır. Benzer bir pratiğe sahip olan Hollanda, sömürgelerini Müslümanlar sayesinde ayakta tutmuştur. Bu konuda Becker’in, Hurgronje’nin sömürge-İslam hukuku çalışmalarından oldukça etkilenmiş olduğu söylenebilir.⁷⁴⁴

Misyonerlerin, İslam’ın Alman sömürgeleri için bir tehlike olduğu tezlerine karşılık Becker, İslam’ın sömürgeler için değil, bilakis misyonerlik faaliyetleri için bir tehlike arz edebileceğini iddia eder.⁷⁴⁵ Bu yüzden Almanya’da Afrika İslam’ı ile ilgili olarak devlet adamlarının misyonerlerin tezleri üzerinden hareket ederek programlı bir İslam politikası geliştiremediklerini savunur.⁷⁴⁶ Bu düşüncelerini Berlin’de Ekim 1910’da gerçekleştirilen Sömürge Kongresinde (Deutscher Kolonialkongress) misyonerlerin İslam karşıtı tutumlarına itiraz ederek onların tezlerine karşılık “tarafsız, resmi bir devlet politikası” olması gerekliliğini vurgulayarak kongrede bunun ana hatlarını çizer.⁷⁴⁷

Becker, daha sonra tartışılacağı gibi İslam’ın Alman sömürgeleri için ancak Mehdi düşüncesi, hilafet ve cihat kavramları ile beraber zikredildiğinde tehlike arz edebilen bir dine dönüşebileceği görüşünü savunur. Bu yüzden bu kavramlar karşısında nasıl hareket edeceğini bilen bir İslam politikası İslam’ın tehlike arz edebilecek potansiyelini de savuşturabilecektir.⁷⁴⁸ Beynelmüllel yapısı ile İslam’ın, sömürgelerde isyan çıkarabilecek ve çıkan herhangi bir isyanı kızıştırabilecek bir yapıya sahip oluşu Avrupalılar açısından “İslam sorunu” vakıasını yaratmıştır. İslam’ın bir sorun olarak algılanması Avrupalı aydın ve oryantalistler arasında oldukça

⁷⁴⁴ Becker, “Staat und Mission in der Islamfrage”, s. 211-215, 222

⁷⁴⁵ Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, s. 176

⁷⁴⁶ Becker, “Staat und Mission in der Islamfrage”, s. 211-215.

⁷⁴⁷ Becker, “Die Islamfrage auf dem Kolonialkongreß 1910”, *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. I, 1910, s. 390.

⁷⁴⁸ Becker, “Staat und Mission in der Islamfrage”, s. 219.

yoğun bir şekilde tartışma zemini bulmuştur. Her ne kadar Mehdilik merkezli bölgesel ciddi sorunlar teşkil edebilecek bir yapıya elverişli olsa da, Becker, hâlihazırda İslam'ın uluslararası alanda bir tehlike arz etmediğini düşünür. Bir devletin Müslümanlar ile ittifak kurarak başka bir devletin siyasi emellerine zarar verme ihtimali üzerine inşa edilen korkuyu Becker, “yeteri kadar temellendirilmemiş” bir düşünce olarak ele alır. Ona göre “İslam'ın dayanışması bir illüzyon ise, beyaz ırkın dayanışması bir vakıadır.” İlerde bahsedileceği gibi Becker, bu düşüncenin aksine dört yıl içerisinde Müslümanlar ile nasıl ittifak kurulabilir tezleri üzerine çalışacaktır.⁷⁴⁹ Sömürgelerde programlı bir İslam politikasının ilk adımı ona göre “İslam'ın detaylı ve bilimsel olarak ele alınıp bölgesel olarak düzenlenmesidir.” Bu konuda Becker, Almanya'nın oldukça yetersiz olduğunu düşünür ve Alman sömürgelerinde “yapısı ile gündelik İslam'ı bilen, yerel toplulukların din, kültür ve siyasetine oldukça hâkim kişilerin” görev almaları gerektiğini vurgular. HKI'daki eğitimin de temel felsefesi bu saiklerle hayat bulmuştur. Sadece deneyimli ve usulüne uygun bir İslam politikası devlet ve toplum için İslam'ın tehlikesine karşı koyabilir.⁷⁵⁰ Sömürgelerde Müslümanlar ile yakın bir ilişki kurmanın bir diğer öncelikli yolu ise “ekonomik olarak onları devletin çıkarlarına bağlamayı” denemektir. Yani Becker, Almanya'nın ekonomik çıkarları ile sömürge Müslümanlarının çıkarlarının buluşabileceği ortak bir zeminin yaratılması gerektiğini düşünür. Ekonomik ve dini bağlılık arasında ciddi bir ilişki kuran Becker, Müslümanlara verilecek bazı görevlerin onları “dinden beslenen bir fanatikten, zamanla devletten geçinen bir memura dönüştürebileceğine” inanır.⁷⁵¹

4.2.1.1. Bilinçli İslam Politikasının Kökenleri

İslam'ı ve İslam dünyasını Avrupa'daki gelişmeler çerçevesinde ekonomik ve toplumsal altyapısı ile incelemesi Becker'e Osmanlı siyaset söylemi geliştirmesine imkân vermiştir. Becker'in Osmanlı siyasetine yaklaşımı o dönem Alman kamuoyunda bir moda hâline gelen seyyahların, gazetecilerin ve farklı dünya görüşünden aydınların romantik bir silüete dönüşen Doğu'yu yazma konseptinden çok daha farklıdır. Osmanlı Devleti üzerine yazmak Becker için bir mesleğe, kariyer elde

⁷⁴⁹ Becker, “Der Islam und Kolonisierung Afrikas”, s. 210.

⁷⁵⁰ Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, s. 186. Osmanlı Devleti ile kurulan her olumlu ilişki Becker'e göre doğal olarak Müslümanlarla iletişim anlamını taşır. Becker'in bu yaklaşımı ilerde savaş yıllarında Osmanlı-İslam politikasını tezlerinin şekillenmesinde ciddi bir rol oynayacaktır. Becker, “England und der Islam”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1914), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 386.

⁷⁵¹ Becker, “Der Islam und Kolonisierung Afrikas”, s. 208.

etme aracına dönüşmüştür. Bu nedenle Berlin Kongresi'nden I. Dünya Savaşı'na kadar farklı konularda yazmaya cesaret edebilmiştir.

Becker, Berlin Kongresi'nin ardından Akdeniz'in dünya imparatorluğuna giden yolda eski önemini yitirerek “temel” değil artık sadece bir “noktaya” dönüştüğünü iddia eder. Berlin Kongresi'nde Osmanlı Devleti tartışmanın merkezinde bulunurken ortaya çıkan sonuçlar itibariyle aslında sömürge çıkarlarının tartışıldığı bir toplantıya dönmüştür.⁷⁵² Becker'in böyle düşünmesinin iki önemli gerekçesi vardır. Birincisi; Berlin Antlaşması'nda (1878) İngiltere'nin savaşmadan muazzam bir diplomasi başarısı ile Akdeniz'deki konumunu güçlendirerek Kıbrıs üzerindeki egemenliğini garantiye alması ve böylece Hindistan yolunda rahatlamasıdır. İkinci gerekçe ise Fransa'nın Afrika'daki çıkarlarının korunmasıdır. Bu yönüyle Berlin Kongresi Afrika'nın bölüşülmesinin de başlangıcı anlamını taşır. Asıl mesele sadece Osmanlı Devleti'nin varlığının devam edip etmemesi değil, dünyanın nasıl bölüşüleceği olmuştur. Bu bağlamda Akdeniz üzerinde kavga edilen yer olarak önemini tamamen kaybetmese de Becker'e göre ehemmiyeti eskiye nazaran oldukça azalmıştır.⁷⁵³

Yukarıda belirtildiği gibi 20. yüzyılın başlarında sömürge yarışında dünya Avrupalı güçlerin nüfuz alanlarına çoktan bölünmüş bir durumdaydı. Üzerinde amansızca mücadele edilen yerlerden biri de Alman-Fransız rekabetine sahne olan Fas topraklarıdır. “Fas sorunu Afrika'nın bölüşülmesinin son kısmı, aynı zamanda I. Dünya Savaşı'nın da ön safhâlarından biri” olarak kabul edilebilir.⁷⁵⁴ Becker'e göre Avrupalıların Fas üzerindeki kavgaları sonuç olarak modern kapitalizmin Doğu'yu daha çok “pazar” olarak ihtiyaç duyulan bir yer olarak görmelerine neden olmuştur. Her ne kadar bazen farklı gerekçeler ileri sürülse de Doğu ile kurulan ilişkilerin kaynağı orayı koruma veya geliştirme refleksi değil, bilakis çıkar elde etme düşüncesi ile şekillenmiştir. Pazar arayışında dünyayı kendi aralarında bölüşen, kapitalizme yön veren güçlerin çıkarları ona göre sürekli değişmektedir. Berlin

⁷⁵² Becker, “Der heutige Orient als politisches Kultur-Problem”, s. 67.

⁷⁵³ Jürgen Zimmerer, “Bismarck und der Kolonialismus”, *Bundeszentrale für politische Bildung*, s. 1., <http://www.bpb.de/apuz/202989/bismarck-und-der-kolonialismus?p=all> (Erişim tarihi: 6 Nisan 2017) Becker'e göre “Berlin Kongresi'nde Akdeniz Hindistan arasında en kısa karayolu bağlantısının başlangıç noktası olan Kıbrıs'a hâkim olan İngiltere bir sonraki adım olarak 1882 Mısır işgalinin burada temelini atmıştır.” Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 68.

⁷⁵⁴ Hendrik L. Wesseling, *Teile und Herrsche: Die Aufteilung Afrikas 1880-1914*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1999, s. 307-308.

Kongresi ile 1906'da İspanya'nın Algeciras şehrindeki toplantılar buna açık bir örnektir.⁷⁵⁵

Becker'e göre modern güçlü ekonomisi ve her gün büyüyen endüstrisi ile bir dünya imparatorluğu olma iddiası taşıyan Almanya, Fransız ve İngilizlerin hâkimiyet alanlarından uzaklaşarak yönünü pazar arayışında bir cazibe merkezi olabilme potansiyeline sahip olan Osmanlı Devleti'ne çevirmelidir. Ona göre ilk yapılması gereken şey zengin maden kaynaklarına sahip Osmanlı'nın reformlar aracılığı ile güçlendirilmesi amaçlanmalıdır. Becker, Almanya'nın klasik yöntemlerle sömürge hâline getirilemeyeceğine inandığı Osmanlı Devleti'ne kültürel ve ekonomik yatırımlarla barışçı yollarla sızması gerektiğine inanır. İngiltere'nin tepkisine rağmen Anadolu ve Bağdat Demiryolu projeleri ile ona göre Almanya ekonomik olarak kısmen bunu gerçekleştirmiştir.⁷⁵⁶ Demiryolu yatırımları çerçevesinde Osmanlı ve Almanya arasında kurulan bu yakın ilişki Becker'e göre Almanya düşmanlarını oldukça rahatsız etmiştir. Osmanlı'nın "bir Alman şehri" ya da "bir Alman himaye devleti" olduğu yönündeki algı çalışmalarının başarılı olamayacağına inanır. Bu görüşlerini "gelecekte himaye devlete dönüştürülecek bir yerin kendini koruyabilmesi için askeri olarak güçlendirilmesi mantıksız bir şey olurdu" şeklinde temellendirir. Avrupa'nın Osmanlı topraklarını bölüşmek için anlaştığı bir dönemde Almanya "kuvvetli bir destek" olarak tebarüz ettiğini belirten Becker, demiryolu yatırımlarının siyasi ve kültürel boyutlarına vurgu yapar ve projelerin sömürgeci amaçlardan uzak olduğunu iddia eder.

*Berlin-Bağdat söylemi aynı zamanda bir düşünsel programdır ve Türk-Alman dostluğunu sembolize eder. Bu program Almanya'nın gittiği yolu gösterir. Bu yol da Osmanlı Devleti'nin hazinelerini Türkler için kullanmayı, bütün dünya için olduğu gibi, şiar edinmiştir.*⁷⁵⁷

Başka bir yazısında bu söylemi; "*Berlin-Bağdat parolası düşmanca bir yaklaşımla ifade edilen Almanya'nın bütün bu coğrafya üzerinde egemenlik kurma anlamını*

⁷⁵⁵ Becker, "Der heutige Orient als politisches Kultur-Problem", s. 65-67. Becker'in Fas Bunalımı'na olan ilgisi yazışmalarına da yansımıştır. Ernst Jäckh'ten Becker'e 3 Temmuz 1911 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2059; Becker'den Franz Schmidt-Dumont'a 27 Temmuz, 11 Eylül, 13 Kasım 1911 tarihli mektuplar (Guido, *weltpolitische Bildung*, s. 80)

⁷⁵⁶ Becker, "Der heutige Orient als politisches Kultur-Problem", s. 67-69. Becker, Almanya'nın Doğu'da öncelikle ekonomik çıkarlarına konsantre olmasının nedeni olarak Alman coğrafi konumunun diğer Avrupa devletleri gibi bölgesel bir Doğu politikasına engel olduğunu iddia eder. Bu yüzden Becker bir endüstri devleti olan Almanya'nın o dönem pazara ihtiyacı olduğunu belirtir. Bkz. C.H. Becker, "England im vorderen Orient", *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1920), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 404.

⁷⁵⁷ Becker, "Die Türkei im Ersten Weltkriege", s. 275-276.

taşımaz, bilakis kapalı ve kendi kendine yetebilen ekonomik bir bölgeyi tanımlar.” şeklinde tasvir eder.⁷⁵⁸

Almanya'nın İslam politikasının daha özde Osmanlı politikasına bir başlangıç tarihi vermek Alman tarih yazımında sıkça tartışılan bir konudur. Becker Almanya'nın İslam ve Osmanlı Politikasının aynı şey olduğunu iddia eder ⁷⁵⁹ ve Almanların “bilinçli İslam politikasının” kaynağını II. Wilhelm'in ilki 1889'da gerçekleşen farklı tarihlerde gerçekleştirdiği Doğu ziyaretleriyle başlatır ve tezlerini bu tarihi başlangıç olarak inşa eder. Becker'in bilinçli İslam politikasından kastettiği şey ise programlı bir şekilde Osmanlı Devleti ve onun üzerinden İslam dünyası ile ilişkilerin kurulmasıdır.⁷⁶⁰ II. Wilhelm'in 1898 yılında gerçekleştirdiği ikinci ziyaret ise Becker'e göre iki devletin kaderinde ilişkilerin daha ileri taşınmasında artık bir milat olmuştur.⁷⁶¹ Bunun en somut örneği ise II. Wilhelm'in Şam'da Selahaddin'in mezarı başında kurduğu “*Alman Kaiser'i, Majesteleri Sultan'ın ve dünyanın dört bir yanında dağıntık olarak yaşayan halifelerine saygı gösteren 300 milyon Müslüman'ın her zaman dostudur.*” şeklindeki cümlesidir.⁷⁶²

Becker'e göre, II. Wilhelm'in İstanbul temasları bir “eğlence” seyahati olmadığı gibi, Selahaddin'in mezarı başında yaptığı bu konuşma da bir “doğaçlama” değildir. Yani ona göre bu bilinçli İslam politikası programının bir manifestosudur. Daha önce söz konusu konuşmanın arka planında “samimi bir Türk dostluğunun doğaçlama ifadesinden başka bir şey olmadığına inandığımı” belirten Becker, başlangıçta Kaiser'in hilafet vurgusunu programlı bir İslam politikasının bir parçası olarak görememiştir. Fakat sonraları Becker, Almanya'nın en başından beri İslam'ın beynelmilellik vurgusunu hesaba kattığı sonucuna ulaşır.⁷⁶³ Becker'e göre Almanya'nın İslam politikası “İslami hassasiyetleri incitmekten kaçınarak” şekillenmiştir ve asıl muhatabı Osmanlı Devleti ve onun etkin olduğu coğrafyadır. Her

⁷⁵⁸ Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 66-67.

⁷⁵⁹ Becker, “Deutschland und der Islam”, s. 23.

⁷⁶⁰ Schwanitz, “Djihad Made in Germany...”, s. 23-24; II. Wilhelm'in ziyaretleri için bkz. Gregor Schöllgen, *Deutsche Außenpolitik: Von 1815 bis 1945*, Verlag C.H. Beck, München 2013, s. 64; Scheffler, “The Kaiser in Baalbek...”, s. 26-38.

⁷⁶¹ Becker, “Kriegsdiskussion um den Heiligen Krieg”, s. 293-299. II. Wilhelm'in 1898'teki seyahati için bkz. Jaschinski, s. 29-35.

⁷⁶² Necmettin Alkan, “Dış Siyasetin Bir Aracı Olarak Hükümdar Gezileri: Kaiser II. Wilhelm'in 1898 Şark Seyahati”, *Osmanlı Araştırmaları*, XXXI, İstanbul 2008, s. 39. Becker, II. Wilhelm'in Müslümanların dostu olduğuna inanır. “Umarım bu büyük savaş bir sonuç olarak Almanya'ya Kaiser'in Müslümanların dostu olduğu söylemini pratikte de kanıtlaya imkânı sunar”. Becker “Deutschland und der Islam”, s. 29.

⁷⁶³ Becker, *Deutschland und der Islam*, s. 19.

ne kadar “banliyö Müslümanları” olarak tanımladığı Afrikalı Müslümanları bu politikanın bir parçası olarak görse de, onlar asıl muhatap değillerdir.

*Bizim sömürge İslam politikası daha doğrusu Neger (Zenci) İslam politikası kendi içerisinde bir problem teşkil eder. Bizim bir dünya gücü olarak kültürel ve siyasi çıkarlarımız olan Osmanlı Devleti ile olan ilişkilerimiz Afrika İslam politikasından (sorunundan) çok daha önemlidir.*⁷⁶⁴

Becker, Almanya'nın İslam politikasını kapsamlı bir programa dönüştürme girişimlerinin Avrupa basını ve diğer meslektaşları tarafından kınanmasına karşı oldukça tepkilidir. Fransa, Rusya, İngiltere ve diğer Avrupa ülkelerinin özellikle Hollanda'nın Müslümanlarla ilişkilerini belirlemek için üzerinde iyice mütalaa edilmiş bir İslam politikalarına rağmen Almanya'nın bu konuda kınanmasının hiç de vicdani olmadığını düşünür.⁷⁶⁵ Becker'in burada kastettiği şey Almanya'nın Fas ve Osmanlı Devleti gibi bağımsız Müslüman ülkeler ile yakınlaşarak Osmanlı'nın Panislamizm düşüncesini desteklemesinin Batı'da Almanların “barbarlığı desteklediği” ithamlarına maruz kalmasıdır.⁷⁶⁶ Ona göre söz konusu olumsuz propagandanın merkezi İngiliz ve Fransız basınıdır. Becker'in nazarında Almanların Osmanlı Devleti ile kurduğu ilişkilerin boyutu ve Müslümanların Almanlara sempatisi karşı propagandaları bütünüyle boşa düşürecek mahiyettedir.⁷⁶⁷

4.2.1.2. Birbirini Çeken İki Kuvvet

Becker'in yukarıda tarihsel çerçevesini çizdiği bu yakınlaşma I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinin ardından bir silah arkadaşlığına evrilecektir. Osmanlı Devleti ile Almanya arasında henüz savaşın ortak gayeleri üzerinde anlaşılmadan 2 Ağustos 1914'te imzalanan “Gizli İttifak Antlaşması” Osmanlı Devleti'nin savaşa müdahil olma sürecinde attığı en somut adımdır. Enver Paşa gizli antlaşmayı imzalamış ve bir gün sonra da Osmanlı Devleti'nin “silahlı tarafsızlığını” ilan etmiştir. Gizli antlaşmanın ardından geçen süre zarfında müttefiki Almanya ile şartları tartışan Jön Türkler, 22 Ekim 1914'te Enver Paşa önderliğinde Osmanlı Devleti'nin hareket planını açıklamışlardır. Aynı gün içerisinde Osmanlı donanmasına talimat verilerek Ruslara karşı harekete geçilmesi emredilmiş ve 29 Ekim 1914'te Osmanlı Devleti

⁷⁶⁴ Becker “Deutschland und der Islam”, s. 29. İslam politikasının merkezine Afrika'yı koymamasının nedeni Becker'in sömürgecilikte rakiplerine nazaran oldukça geç kalan Almanya'nın bu bölgeden çok fazla beklenti içerisinde olmaması ve yönünü Osmanlı Devleti'ne çevirmesi gerektiğine olan inancıdır.

⁷⁶⁵ Becker, “Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg”, s. 295.

⁷⁶⁶ Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 65-66.

⁷⁶⁷ Becker, basın aracılığıyla dünya kamuoyu önünde Almanlar hakkında yarattıkları olumsuz algının altında “Fransız rövanşizmi ve İngiliz rekabetini” olduğunu görmeyen Hollanda gibi tarafsızlığını ilan eden devletlere ağır eleştiriler yapar. Bkz. Becker “Deutschland und der Islam”, s. 5.

Odesa Limanı'nın bombalayarak savaşa dâhil olmuştur.⁷⁶⁸ Becker, Osmanlı hükümetinin "İstanbul'da sağduyulu bir meşru müdafaa refleksiyle karar alarak Almanya'nın yanında savaşa girdiğini" iddia eder. Yani iddiaların aksine Osmanlı Devleti, Almanya'nın baskılarıyla savaşa girmemiş, bilakis bu kararı meclisteki tartışmalar sonucu almıştır.⁷⁶⁹ Osmanlı Devleti savaşa müdahil olduktan yaklaşık iki hafta sonra yani 14 Kasım 1914'te Fatih Cami avlusundan Ali Haydar Efendi tarafından okunan fetva ile İtilaf Devletleri'ne karşı cihat ilan etmiştir. Beş soruya Şeyhülislâm Ürgüplü Hayri Efendi'nin cevapları formatında hazırlanan söz konusu fetva metni, "eski şeyhülislâm, fetva emîni ve ulemadan 29 kişi tarafından da imzalanarak 23 Kasım 1914 tarihinde Padişah iradesiyle neşredilmiştir." Fetva ile "herhangi bir Hristiyan devlete değil, yalnız Hilafet-i İslâmiye'ye hücum ve düşmanlıklarını izhar ve ispat edenlere karşı" cihat ilan edilmiştir.⁷⁷⁰ Becker her ne kadar gizli ittifak antlaşmasından haberdar olsa da Tschudi'ye yazdığı mektupta cihat ilanı karşısında şaşırıldığını belirtir.

*Sultanın doğrudan cihat ilan edeceği aklıma gelmezdi. Eğer diğer Müslümanlar bu çağrıya iştirak etmezlerse, bu şekilde Sultan bütün prestijini riske edecektir. Zira hilafetin en parlak döneminde dahi Müslümanlar birbirleriyle savaşmışlardır.*⁷⁷¹

Bu yaklaşımı Becker'in cihadın işlevi konusunda ciddi kuşkuları olduğunun kanıtıdır.

Diplomat-oryantalist Emil Karl Schabinger von Schowingen İstanbul'da cihat fetvasının okunmasının ardından Berlin'e dönüşünde Enver Paşa'nın izniyle cihat fetvasını kaleme alan Şeyh Şerif et-Tunusi'yi de yanına almıştır. "Hakikat el-Cihat" adıyla yazılan fetva Hartmann'ın yardımıyla Schabinger tarafından Arapçadan

⁷⁶⁸ Salvador Oberhaus, "Zum wilden Aufstande entflammen" *Die deutsche Ägyptenpolitik 1914 bis 1918: Ein Beitrag zur Propagandageschichte des Ersten Weltkrieges*, (unveröffentlichte Dissertation=Basılmamış Doktora Tezi) Philosophische Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Düsseldorf 2006, s. 120-123. Ernst Jäckh 26 Ağustos 1914 tarihinde Becker'e yazdığı mektupta henüz Osmanlı Devleti resmi olarak savaşa girmeden Almanya'nın yanında savaşa gireceğini belirtmiştir. "Bu aralar Türk-Alman ittifakı gerçekleşmiştir ve çok yakında Rusya ve İngiltere'ye açıkça ilan edecektir." Ernst Jäckh'ten Becker'e 26 Ağustos 1914 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2059 GStA PK

⁷⁶⁹ Becker, "Die Türkei im Ersten Weltkriege", s. 280. Söz konusu tartışmalarla ilgili olarak Becker; "Her ne kadar Osmanlı yöneticileri benim ifade ettiğim bu durumun ciddiyetini kavramış olsalar da, yani Alman Türk ortak çıkarlarına inanmış olsalar da, bazılarının Fransız kültür geleneği, bazılarının İngiliz deniz gücü, bazılarının ise Rus Rubeli büyülemiştir" ifadesi ile Almanya dışındaki bir seçeneğin "kurtuluşu düşmanın kollarında aramak" olarak değerlendirir. Becker, "Deutschland und der Islam", s. 12. Osmanlı devlet adamlarının devletin çıkarlarının Almanya ittifaktan geçtiğine dair tezleri için bkz. Becker, "Unser türkischer Bundesgenosse", s. 80. Osmanlı devlet adamlarının devletin çıkarlarının Almanya ittifaktan geçtiğine dair tezleri için bkz. Becker, "Unser türkischer Bundesgenosse", s. 80.

⁷⁷⁰ Mustafa Çabuk, "Cihan Harbi'nde Sudan'daki Osmanlı Faaliyetleri ve Şeyhülislam'ın Cihat Mektubu", *Türkiyat Mecmuası*, C. 27/1, 2017, s. 104-105.

⁷⁷¹ Becker'den Rudolf Tschudi'ye 16 Kasım 1914 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3314 GStA PK

Almancaya çevrilmiştir. Çeviriye ek olarak Hartmann bir giriş kısmı, Schabinger ise bir sonsöz kaleme almıştır. Şerhlerin amacı Avrupalılara cihadın ne anlama geldiğini daha ayrıntılı bir şekilde anlaşılır kılmak ve Alman-Osmanlı ittifakına kuşkuyla yaklaşan Alman kamuoyunu ikna etmektir. Fransızcaya da çevrilen fetva ile amaçlanan ise özellikle Fransa saflarında savaşan Müslüman askerleri Osmanlı tarafında savaşa kazandırma çabasıdır. Fetva, Şubat 1915'te "Die Wahrheit über den Glaubenskrieg" başlığıyla "DGI" aracılığıyla broşür olarak basılmıştır. Bu girişim oryantalistlerin ve DGI gibi kurumların savaşa ne kadar angaje olduklarının açık bir göstergesidir. Savaştan birkaç yıl önce Müslümanlara öfke kusan Hartmann'dan kimse böyle bir şey yazacağını beklemezdi.⁷⁷² Osmanlı-Almanya ittifakını "mutluluk verici bir sonuç" olarak gören Becker, bu anlaşmanın karşılıklı ortak çıkar ilişkilerine dayandığı görüşündedir ve Almanya'nın Avusturya-Macaristan ve Osmanlı Devleti ile yeni oluşan bu üçlü ittifakı geliştirerek böyle bir fırsatı kaçırmak istemediğini belirtir.⁷⁷³

Becker'e göre Alman çıkarları "ekonomik ve siyasi" olmak üzere iki temel üzerine inşa edilmiştir. Daha önce bahsedildiği gibi Bağdat Demiryolu iktisadi boyutunun yanısıra aynı zamanda savaşın seyrini etkileyebilecek stratejik bir yatırımdır. Bu bağlamda Becker, Alman ekonomik yatırımlarının başlangıcından bu yana aslında siyasi çıkarlarının bir parçası olduğuna inanır.⁷⁷⁴ Önceki yazılarında Osmanlı-Alman yakınlaşmasında siyasi çıkarlara çok değinmeyen ve özellikle ekonomik işbirliğine vurgu yapan Becker, savaşın başlaması ve ittifak ile beraber siyasi ve stratejik çıkarların önemine vurgular yapmıştır. Becker'e göre savaşta Alman siyasi-stratejik çıkarlarında Akdeniz temel noktadır. Almanların Akdeniz'de hareketini kısıtlayan İngilizler, Becker'e göre Osmanlı Devleti'ni Almanya'nın doğal

⁷⁷² Kon, I. *Dünya Savaşı'nda Almanya'nın İslam Stratejisi*, s. 127-132; Karl Friedrich Schabinger Freiherr von Schowingen, *Weltgeschichtliche Mosaiksplitter: Erlebnisse und Erinnerungen eines kaiserlichen Dragomans*, Baden-Baden 1967, s. 108-11. Shaich Salih Aschcharif Attunusi, *Haqiqat el Cihad: Die Wahrheit über den Glaubenskrieg*, aus dem Arabischen übersetzt von Karl E. Schabinger, Verlag Dietrich Reimer, Berlin 1915. Hartmann, Georg Kampffmeyer'e yazdığı mektupta böyle bir şerh yazmaktaki amacının "...tüm yanlış anlaşılmalara önüne geçmek istiyorum. Zira bu teolojinin sokolastisizminin anlaşılması bizim (Alman kamuoyu) için oldukça zordur." şeklinde tasvir eder. Hartmann'dan Georg Kampffmeyer'e 14 Ocak 1915 tarihli mektup, DMG Yi 116 I K (21), Nachlaß Martin Hartmann

⁷⁷³ Becker, "Unser türkischer Bundesgenosse", s. 65. Becker, Ritter'e yazdığı mektupta bu ittifakın bozulması için İngilizlerin her şeyi yapacaklarını iddia eder. Becker'den Hellmut Ritter'e 30 Aralık 1914 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

⁷⁷⁴ Becker, "Unser türkischer Bundesgenosse", s. 65-66. Becker, Osmanlı Devleti'nin savaşa Almanya'nın yanında girmesi ile "düşmanların güçlerinin Osmanlı cephelerinde bölüneceğini" ve İngiltere'nin "Doğu'daki prestijinin" bu savaşta büyük bir sınav vereceğini iddia eder. Becker, "Unser türkischer Bundesgenosse", s. 79.

bir müttefiki yapmıştır. “İngiliz filosu Akdeniz’de bize üstün geldiği müddetçe coğrafi konumumuzdan dolayı Akdeniz’deki duruşumuzu sadece ekonomi politikalarıyla sınırlamak zorundayız. Bu politikanın koruyuculuğunu da orada hâkim olan devletlere bırakmak zorundayız.”⁷⁷⁵ Becker’in böyle düşünmesinin en önemli nedenlerinden birisi bu ittifak dışında Avusturya ile beraber Rusları boğazlardan uzak tutmanın başka bir yolunun olmamasıdır. Zira boğazlara hâkim olan hem Karadeniz’i hem de geçişleri kontrol edebilecektir.⁷⁷⁶ Becker boğazlara olan vurgusunu sıklıkla yineler

*Üç kıtanın buluşma noktasında bulunan devlet Asya’ya açılan doğal kapılara hâkimdir ve Afrika’yı tehdit eder. Askeri olarak güçlendiğinde Akdeniz ile Hint Okyanusu arasındaki bağlantıyı kesebilir ve iki deniz arasındaki deniz bağlantılarını tehdit edebilir. Boğazların hâkimi olarak Karadeniz’e açılan bir güç bütün dünya trafiğini eline alır.*⁷⁷⁷

Babil, Asur, Helen ve sonrasında hilafetin geliştiği Osmanlı Devleti’nin kadim coğrafyası geleneksel olarak büyük medeniyetleri çıkarabilecek bir ruha sahiptir. Becker, bu yeniden doğuşu Batı-merkezci bir yaklaşımla Müslümanların kendi iç dinamikleri ile değil Batı ruhu ile, yani Alman medeniyeti ile başarabileceğini iddia eder.⁷⁷⁸

Savaşta tarafsızlığını ilan eden Hollanda vatandaşı Hurgronje, Osmanlı-Alman ittifakının savaştan muzaffer çıktığı bir olasılıkta Osmanlı Devleti’nin bir Alman mandasına dönüşeceğini iddia etmiştir. Hurgronje’nin siyasi ve tarihsel olarak Osmanlı’yı yeteri kadar tanımadığını düşünen Becker, Türklerin geleneksel devlet geleneğinin buna asla izin vermeyeceğini ileri sürer. Osmanlı Devleti’nin Alman himayesine değil onların ittifakına ihtiyaç duyduğu vurgusunu yapar.⁷⁷⁹ Bütün Alman aydınları bu konuda Becker ile hemfikir değillerdir. “Alldeutscher Verband”⁷⁸⁰ çevresi

⁷⁷⁵ Becker, “Deutschland und der Islam”, s. 10. Becker’e göre Almanya’nın Osmanlı Devleti ile ittifakı bir bakıma da doğrudan coğrafyanın zorlamasıdır. Akdeniz ile diğer Avrupa devletleri gibi doğrudan bağlantısı olmayan Almanya’nın Osmanlı Devleti olmadan “bölgesel bir Doğu politikası” düşünmesi olanaksızdır. Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 65. *Almanya’nın Akdeniz’de sadece Rusya’yı köşeye sıkıştıran değil, aynı zamanda İngiltere hâkimiyetindeki Mısır ile kara sınırı olan bir dostunun olması paha biçilemez bir değerdir.* Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 66.

⁷⁷⁶ Becker, “Deutschland und der Islam”, s. 10. Osmanlı-Alman ittifakında Balkanlar ve Avusturya için bkz. Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 66.

⁷⁷⁷ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 254. Becker’in yukarıda çerçevesini çizdiği söz konusu durum güçlü bir Osmanlı Devleti için “olağanüstü bir avantaj” teşkil ederken siyaseten zayıf bir Osmanlı’yı büyük güçlerin oyuncuğuna çevirebilecek bir yapıya sahiptir. Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 67.

⁷⁷⁸ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 254.

⁷⁷⁹ Becker, “Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg”, s. 302.

⁷⁸⁰ 1891’de “Allgemeinen Deutschen Verband” olarak kurulan ve 1894’te “Alldeutscher Verband (Pancermen Birliği)” ismini alan bu kuruluş ve tüm dünyada Alman çıkarlarını savunan ve milliyetçi emperyalist ve sömürgecilik yanlısı bir organizasyondur. Werner Lothar, *Der Alldeutscher Verband 1890-1918: Ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Meinung in Deutschland in den Jahren vor und während des Weltkrieges*, Verlag Dr. Emil Ebering, Berlin 1935, s. 46-47; Lothar Rathmann, *Berlin-*

Osmanlı'nın sömürge yapılması gerektiği görüşündedir. Bu tutum ona göre Osmanlı Devleti'nin güçlendirilmesini hedefleyen Alman Doğu politikasını boşa çıkarmaktır.

*...kendi çıkarlarımız için ...özellikle Osmanlı Devleti'nin güçlenmesi arzu edildi. Zira sadece güçlü bir Osmanlı Devleti ekonomisini diplomatik imtiyazlar olmadan genişletebilir... Osmanlı Devleti Almanya için sadece bir obje değil, bilakis siyasi hesabında bir müttefiktir ve tabii sadece ekonomik anlamda değil...*⁷⁸¹

Bu yaklaşımını Ritter'e yazdığı bir mektupta “siyasi ve askeri olarak güçlü bir Osmanlı'nın Almanya'nın gelecekteki ekonomik çıkarlarına daha uygun” olacağı şeklinde ifade eder.⁷⁸² Arkadaşı gazeteci, akademisyen ve yayıncı Ernst Jäckh'e (1875-1959)⁷⁸³ yazdığı mektupta da benzer görüşlerini yineler.

*Güçlendirilmiş bir Osmanlı Devleti gelecek için her durumda devasa ve değerli bir müttefiktir. Ve sonuç olarak neden Almanya Osmanlı Devleti'nden İngiltere'nin Mısır'dan çıkardığı gibi (bir müttefik çıkarmasın). Üstelik Türk halkı melez Mısır halkına askeri olarak oldukça baskın olmasına rağmen...*⁷⁸⁴

Becker, farklı bir yazısında Osmanlı-Alman yakınlaşmasının ittifakı aşan bir niteliğe sahip olduğuna inanır. “(Osmanlı Devleti) bizim için sadece bir silah arkadaşı değildir. Bunun aksine (Müslüman bir devlet olması) uluslararası ilişkiler perspektifinden düşünüldüğünde bize çok önemli yardımı olacaktır.”⁷⁸⁵ Yukarıda değinildiği gibi yazılarında Osmanlı-Alman ittifakını savunan ve bunu her iki devletin ortak çıkarları

Bagdad: Die imperialistische Nahostpolitik des kaiserlichen Deutschlands, Dietz Verlag, Berlin 1962, s. 38-43.

⁷⁸¹ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 272-273.

⁷⁸² Becker'den Hellmut Ritter'e 12 Mayıs 1915 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

⁷⁸³ Ernst Jäckh, Becker'in özellikle savaş yıllarında yakın ilişki içerisinde olduğu ve görüş alışverişinde bulunduğu Osmanlı-Alman ittifakının ateşli bir savunucusu bir Alman aydındır. Osmanlı-Alman ittifakının mimarlarından biri olarak kabul edilen ve aynı zamanda “Heilbronner Neckar-Zeitung” gazetesinin redaktörlüğünü yapan Jäckh, Jön Türk aydınları ile sıkı ilişkiler kurmuş ve onların iktidara gelişlerini gazetesinde desteklemiştir. Paul Leidinger, “Aspekte deutsch-türkischer Beziehungen im Jahrhundert zwischen Erstem Weltkrieg und Gegenwart am Beispiel der Deutsch-Türkischen Gesellschaften Berlin (gegr. 1914), Münster (gegr. 1916) und Bonn (gegr. 1954). Exkurse: 1. Zur Armenierfrage 2. Zur deutsch-türkischen Rechtsannäherung im Ersten Weltkrieg”, *Deutsch-Türkische Beziehungen im Jahrhundert zwischen Erstem Weltkrieg und Gegenwart: Festschrift 100 Jahre Deutsch-Türkische Gesellschaft Münster von 1916 e.V.*, Ed. Paul Leidinger, Ulrich Hillebrand, LIT Verlag Berlin 2017, s. 30-31. “Liberal emperyalistlerden” olan ve Alman yayılmacılığını destekleyen Jäckh, Deutsch-Türkische Vereinigung derneğinin kurucularındandır. 1911 Fas Bunalımı'ndan itibaren Becker ile Osmanlı Devleti ile ilgili meselelerde bilgi alışverişi içerisinde olan Jäckh, aynı zamanda Alman sömürgeciliğini destekleyen haftalık “Das Größere Deutschland” dergisini de çıkarmıştır. Müller, *weltpolitische Bildung*, s. 107. Hartmann, Jäckh'i “tilki kadar kurnaz, olağanüstü yetenekli ve çalışkan, gerekli eğilip bükülebilme karakterine sahip ve ultra Türk yanlısı olarak biteler. Hartmann'dan Walter Röbber'e 22 Ocak 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (154, 1), Nachlaß Martin Hartmann

⁷⁸⁴ Becker'den Ernst Jäckh'e 31 Ağustos 1914 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2059 GStA PK Becker, savaşın ardından kaleme aldığı bir yazısında benzer görüşlerini tekrar eder. “...Osmanlı Devleti'ni müttefik ehil bir devlet olarak çıkarlarımızı korusun diye güçlendirmemiz bir zorunluluktu.” Becker, “England im vorderen Orient”, s. 405. Becker bu konudaki benzer yaklaşımlarını farklı yazılarında yineler Becker'den Hellmut Ritter'e 12 Mayıs 1915 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

⁷⁸⁵ Becker, “Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg”, s. 286

doğrultusunda temellendiren Becker, aslında Osmanlı Devleti’ni Alman emperyalizminin sızacağı/sızması gereken bir yer olarak görür. Her ne kadar bunu yazılarında açıkça dile getirmese de onun için önemli ve öncelikli olan tabii ki Alman çıkarlarıdır. Savaş devam ederken Nöldeke’ye yazdığı bir mektupta Almanlar açısından asıl kazancın Osmanlı olduğunu iddia eder. “Eğer savaşı biz kazanırsak Osmanlı Devleti’nden daha fazla beklentimiz var” ifadesi meselenin ortak çıkar tezlerinden çok daha ileri düzeyde olduğunun açık bir kanıtıdır.⁷⁸⁶

Becker’in Almanya’nın Osmanlı Devleti’ni neden bir müttefik olarak seçtiği sorularının cevapları verildikten sonra Osmanlı yönetiminin savaşta neden Almanya ile müttefik olduğunun gerekçelerinin Becker’in gözüyle verilmesi yerinde olacaktır. Becker, diğer Avrupa devletlerinin de ittifak kurmak için merkeze aldıkları Osmanlı’nın Almanya’nın yanında savaşa girmesinin gerekçelerini farklı yazılarında tartışan Becker, Almanya’nın galip geleceği konusunda oldukça inançlıdır. Becker, kati bir biçimde Osmanlı’nın varlığının devamının yalnızca Almanya ile ittifaktan geçtiği görüşündedir. Aksi takdirde kadim düşmanları Osmanlı topraklarını kendi aralarında bölüşeceklerdir. Yani Osmanlı Devleti’nin Almanya tarafında savaşa girmesi ona göre Osmanlı yönetimi açısından bir zarurettir.⁷⁸⁷ “Muazzam bir tarihi hadise” olarak tasvir ettiği Osmanlı hükümetinin almış olduğu bu kararın altında Becker’e bugün tarihçilerin de üzerinde uzlaştıkları gibi Osmanlı Devleti’nin bugüne kadar yaşadığı büyük toprak kayıplarında Almanya’nın sorumlu olmamasıdır.⁷⁸⁸ Siyasi ve ekonomik yakınlaşmalar ve bahsedilen diğer verilere rağmen Alman-Osmanlı ittifakı ona göre Almanya’da dahi şaşkınlıkla karşılanmıştır. Bu gelişme karşısında şaşırmayan tek kesim “Almanya’nın siyasi emellerine aşına olanlardır”. Buna rağmen Becker, bu ittifakı; “Kesin olan bir durum var ki, yeni müttefik (Osmanlı Devleti) büyük bir memnuniyetle karşılanmıştır” şeklinde tasvir eder.⁷⁸⁹ Hâlihazırdaki savaş ona göre, Osmanlı’nın “kaderini belirleyecek var olma” savaşı ve yeniden Müslüman bir devlet olarak “büyük güç olma idealini gerçekleştirmek için son

⁷⁸⁶ Becker’den Theodor Nöldeke’ye 17 Eylül 1914 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3138 GStA PK

⁷⁸⁷ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 280. Becker, bu konuda Türk-Alman Derneği’nde birçok konferans vermiştir. Becker’den Hellmut Ritter’e 8 Şubat 1915 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

⁷⁸⁸ Becker “Deutschland und der Islam”, s. 12; Becker, “Die Türkei nach dem Weltkrieg”, s. 419-420.

⁷⁸⁹ Becker, “Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg”, s. 286; Ayrıca Bkz: Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 252.

fırsatıdır.” Bu fırsatı somut bir başarıya taşımamanın tek yolu bu ittifakta cihadın yerinde kullanılması ile mümkündür.⁷⁹⁰

4.2.1.3. Kamuoyunu İkna

Mektuplarında cihadın işlerliği konusunda çok ciddi çekinceleri olsa da Becker, bu ittifakın başarıya ulaşacağına inanmıştır. Becker’in yazılarının sistematik ve kronolojik bir tahlili ve savaş boyunca verdiği konferansların içeriklerinin analizi onun ittifak için Alman kamuoyunu ikna etmek gibi önemli bir rol üstlendiği sonucuna götürür. Örneğin Becker’in Jäckh’e yazdığı bir mektupta “*Alman İslam politikasına saldırıların artacağı bir durumda Jäckh’in Deutsch-Türkische-Vereinigung DTV (Alman-Türk Derneği) bürosunu makaleleriyle zevkle desteklemeye hazır olduğunu*” belirtmesi savaşta edindiği bu misyonun bir tezahürüdür.⁷⁹¹ Özellikle savaş esnasında Alman kamuoyunu ikna çalışmalarında konferans, gezi seminer gibi organizasyonlar ile aktif rol oynayan DTV, bu çalışmalarda Osmanlı tarihi, ekonomi ve kültürü üzerine farkındalık yaratmak amacı ile farklı konular ele almıştır. Derneğin talebi üzerine Becker’in, 10 saatlik “Türk Ekonomisinin Temel Sorunları” başlıklı bir semineri söz konusu konferans dizisine somut bir örnek olarak verilebilir.⁷⁹² Konferans yoğunluğu ve bu konuda ona gelen talepler ile Becker’in yazışmalarında sıklıkla karşılaşılabilir. Derneğin başkanı olarak Kampffmeyer, DGI’da da benzer konularda konferans vermesi amacıyla Becker’i sıklıkla konuşmacı olarak davet etmiştir. Özellikle Kampffmeyer ile yazışmalarından Alman kamuoyunun da bu konulara merak sardığı ve konferansları ilgiyle izlediği çıkarılabilir. Kampffmeyer, Becker’e söz konusu konferanslara katılanların yoğun ilgilerine rağmen Osmanlı Devleti ve İslam dinine ait ön bilgilerinin oldukça yetersiz olduğunu ifade eder ve ondan katılımcıların literatür konusunda bilgilendirilmesi gerektiği önerisinde bulunur.⁷⁹³ Becker’in konferansları

⁷⁹⁰ Becker, “Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg”, s. 291.

⁷⁹¹ Becker’den Ernst Jäckh’e 14 Ocak 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2059 GStA PK Söz konusu çalışmalar sadece ikna amaçlı değil aynı zamanda savaşta bazı önemli gelişmelerle ilgili kamuoyu üzerinde etki bırakma çabalarıdır. Ernst Jäckh’ten Becker’e 2 Ekim 1914 ve Becker’den Ernst Jäckh’e 30 Eylül 1914 tarihli mektuplar, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2059 GStA PK Becker, Hellmut Ritter’e yazdığı bir mektupta “Deutschland und der Islam” adlı çalışmayı Ernst Jäckh için kaleme aldığını belirtmiştir. Jäckh’in benzer talepleri onun Alman kamuoyunu savaşa hazırlama çabaları çerçevesinde değerlendirilebilir. Becker’den Hellmut Ritter’e 14 Eylül 1913 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

⁷⁹² Reinhard Junge’den Becker’e 15 Kasım 1915, tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 176 GStA PK

⁷⁹³ Georg Kampffmeyer’den Becker’e 4 ve 8 Mayıs 1915 tarihli mektuplar, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2946 GStA PK Becker, savaş patlak vermeden önceki dönemlerde de Alman kamuoyunun “vatansızlık duygularını arttırmayı” amaçlayan “savaş hukuku ve değeri” konularında seminerler vermiştir. Becker den Hellmut Ritter’e 23Eylül1913tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

Alman kamuoyunda oldukça yoğun bir ilgi görmüş ve İslam bilimleri ve Osmanlı çalışmaları konusunda bir ilgi uyandırmıştır. Becker bunu “Almanya’nın geniş bir tabakasında Doğu’nun yaşamı ve düşüncesi üzerine geçmişe nazaran daha fazla ilgi duyulmasına neden olmuştur.” şeklinde ifade eder. Bu ilginin bir sonucu olarak İslam ve Batı’yı yakınlaştıran yeni tezlerin ortaya saçıldığını belirten Becker, savaşın romantizm ve coşkusuna kapılan dönemin bazı yazarlarının meseleyi neredeyse iki kültür arasında hiçbir ayırım olmadığını yazacak kadar abarttıklarını vurgular.⁷⁹⁴ Becker’in ikna çalışmalarını bir bilim adamı disiplinde yapmış olması bu çabanın entelektüel boyutunun bir kanıtıdır. Bu yönüyle Becker, her ne kadar o dönem yazıları bilimsellikten oldukça uzaklaşsa da, buna rağmen meseleleri ele alış biçimi dönemin diğer Alman aydınlardan oldukça farklıdır. Bunu sağlayan şey kuşkusuz İslam, Osmanlı tarihi ve kültürüne olan hâkimiyetidir. Özellikle mektupları incelediğinde bu ittifakı destekleyen aydınların bir ağ içerisinde birbirleriyle yakın ilişki içerisinde olduğu görülecektir. Dönemin oryantalistleri arasında farklı konularda var olan ağı ve bilgi transferini Becker, Hartmann ve Kampffmeyer arasındaki yazışmalarda açık bir şekilde görmek mümkündür. DTV ve DGI konferansların organizasyonlarında önemli roller üstlenmişlerdir. Bu derneklerin çabaları oryantalizm savaş ilişkisine bir örnek olarak verilebilir.⁷⁹⁵ Becker, Mart 1916’da bu yazılara Alman hükümetinin savaş tartışmalarına koyduğu sansürden dolayı geçici bir süre son vermek zorunda kalmıştır. Söz konusu sansür Kasım 1916’da tekrar kaldırılmış ve akabinde Becker, yazılarına devam etmiştir. Becker sansürle ilgili olarak Otto Franke’ye yazdığı mektupta tepkisini “Alman halkının ihtiyacı olan şeyleri söylemek şimdi mümkün değildir.” diyerek göstermiştir.⁷⁹⁶

⁷⁹⁴ Becker, “Der Islam als Weltanschauung in Vergangenheit und Gegenwart”, s. 40. Becker, Ritter’e yazdığı bir mektupta Osmanlı Devleti ile ilgili verdiği bir derse 200 kişinin katıldığını ve bunların çoğunun bayanlar olduğunu yazar. Bu durum savaşın Alman kamuoyunda Osmanlı ilgisini arttırdığına açık bir kanıttır. Becker den Hellmut Ritter’e 2 Kasım 1915 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

⁷⁹⁵ Georg Kampffmeyer’dan Hartmann’a 25 Mart 1915 tarihli mektup, DMG Yi 116 II D (65), Hartmann’dan Georg Kampffmeyer’e 31 Mart 1915 tarihli mektup, DMG Yi 116 II (66), Nachlaß Martin Hartmann. Becker’in özellikle 1914 ve 1916 yılları arasındaki yazışmalarında siyasilik ve İngiliz karşıtı ton oldukça çok açıktır. Özellikle İngiliz basınının Almanya karşıtı yazılarını mektuplarında sıklıkla dile getirir. Becker’dan Rudolf Tschudi’ye 30 Eylül 1914 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3314 GStA PK

⁷⁹⁶ Becker’dan Otto Franke’ye 29 Mart 1916 tarihli mektup, VI. HA. NI Becker, C.H. Nr. 703 GStA PK Becker, bir diğer mektubunda Dresden’de verdiği bir konferans metninin büyük bir bölümünün sakıncalı bulunduğunu yazar. Söz konusu gelişmeler üzerine Becker, siyasi yazılarına son vereceğini ve yeniden bilimsel çalışmalarına döneceğini belirtmiştir. Becker’in kendisi de savaşın ilk yıllarındaki yazılarının bilimsellikten oldukça uzak ve siyasi olduğunu kabul eder. Becker’dan Otto Franke’ye 20 Eylül 1916 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 703 GStA PK “Benim şimdiki yazılarımın hepsi

Savaş döneminde Bonn Üniversitesi'nde görevli olan Becker, "Sömürgeci Devletlerin İslam Politikası (Bahar Dönemi 1914), Modern Osmanlı Devleti Tarihi (Bahar Dönemi 1915), gibi dersler vererek güncel konuları ele almıştır. Konferans ve yazılarının yanısıra derslerinde de bu meseleler ile meşgul olması onun savaş coşkusu her zaman diri tutmuştur.⁷⁹⁷ Diğer meslektaşları gibi ulusal savaş coşkusuna kapılan Becker, bizatihi savaşa katılmasa da tercüman olarak çalışmak istemiştir. Cephede olamamanın yarattığı psikolojik durum yazışmalarına da sıklıkla yansımıştır. "*Bütün yaşıtılarım vatana silah ve kürekle hizmet ederken şimdi evde oturup kalmak hiç hoş bir duygu değil. Sadece yazınsal aktiviteler uzun süreli tatmin etmiyor.*"⁷⁹⁸ Reinhard Junge'ye yazdığı bir mektupta ise "...her ne kadar şimdi çabalarım vatana için daha faydalı görünse de, bir esir kampında ya da bir posta bürosunda tercüman olarak görev yaparak vatana hizmet" edebileceğini yazmıştır.⁷⁹⁹ Becker ve diğer meslektaşlarının savaş coşkusunun diri kalmasının en önemli nedenlerinden birisi, 1916'nın sonlarına kadar Almanya'nın savaşı kazanacağına olan hâkim düşüncedir. Almanya'nın savaştan galip olarak ayrıldığı bir olasılıkta Becker, "Alman oryantalizminin daha çok gelişeceğine, savaşın kaybedildiği bir olasılıkta ise gereksiz bir şey" olarak algılanacağını iddia eder.⁸⁰⁰ Bu yaklaşım bile Becker'in oryantalizme bakışının ne kadar siyasi olduğuna açık bir kanıttır. Savaşı kazanan bir Almanya için müttefiki Osmanlı oryantalizm için kapıların sonuna kadar açılıp kapanmayacağı bir coğrafya olacaktır.

4.2.2. Hartmann'da İslam ve Osmanlı Politikası

Hartmann'ın Osmanlı politikası yaklaşımları değerlendirilmeden önce onun siyaseten modern İslam'ı nereye koyduğunu incelemek yerinde olacaktır. Daha önce belirtildiği gibi Hartmann, İslam'ı bazı metinlerinde bir din ve medeniyet, bazen de

siyasidir." Becker'den Hellmut Ritter'e 12 Mayıs 1915 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

⁷⁹⁷ Vorlesungsverzeichnisse der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1914-1915

⁷⁹⁸ Becker'den Hurgronje'ye 4 Ekim 1915 tarihli mektup VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4227 GStA PK Ritter'e yazdığı mektupta duygularını "*Asker olarak meşgul olmak istiyorum. Fakat benim yaşımda ve başırsaklarımın bu durumu karşısında bu hiç de kolay değil. İnaniyorum ki başka bir yerde daha faydalı olabilirim. Fakat sonuçta bunu yetkili kurumun bilmesi gerekiyor.*" şeklinde ifade eder. Becker'den Hellmut Ritter'e 25 Şubat 1915 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

⁷⁹⁹ Becker'den Reinhard Junge'ye 18 Kasım 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 176 GStA PK Bu niyetini Hurgronje'ye yazdığı mektupta da dile getirir. Becker'den Hurgronje'ye 4 Ekim 1915 tarihli mektup VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4227 GStA PK Ayrıca Bkz. Becker'den Otto Franke'ye 20 Eylül 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 703 GStA PK

⁸⁰⁰ Becker'den Snouck Hurgronje'ye 12 Eylül 1914 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4227 GStA PK

İslam ile siyaseti birbirinden ayrılmayan ve milletleri aşan bir kavram olarak kullanır. Ona göre İslam, hâlihazırda fetihlerle dünyaya yayıldığı eski şaşaalı döneminde değildir. Aksine fetihlere maruz, Avrupa ilerleyişi karşısında “savunmada” kaldığı bir süreçten geçmektedir. Osmanlı Devleti gibi bağımsız İslam devletlerinin çabaları ona göre topraklarını muhafaza etmek içindir. Hartmann, işgalin bir sonucu olarak Müslümanların içlerinde bulunan gayrimüslimler ve topraklarında gözleri olan emperyalist Avrupalılar olmak üzere kendilerine iki farklı düşman kategorize ettiklerini savunur.⁸⁰¹

Daha önce belirtildiği gibi coğrafi ve siyasi nedenlerden dolayı genel olarak İslam ile özelde Osmanlı Devleti ile sıkı ilişkileri olmayan Almanları Abdülhamid’e yakınlaştıran bazı temel dinamikler vardır. Bunlardan en önemlisi Fransa ve İngiltere’nin Osmanlı toprak kayıplarında yaşadıkları aktif rolün sultanın belleğinde hâlâ tazeliğini koruyor olmasıdır. Nitekim Almanlar, Hartmann’a göre Abdülhamid’in güvenini kazanarak karşılıklı bir şekilde Osmanlı-Alman ilişkilerinin kademe kademe inşa etmişlerdir. Bu konudaki görüşleri Becker ile oldukça yakındır. Bu çabaların en ciddi tezahürü olan Anadolu ve Bağdat Demiryolları projeleri ile Abdülhamid bir taraftan kendi prestij ve iktidarının temellerini güçlendirmiş ve diğer taraftan bu projeleri Almanlara vererek Fransa ve İngiltere’nin bunu siyasi bir etkinlik aracına dönüştürmesini engellemiştir.⁸⁰² Hartmann, Alman kamuoyunun Osmanlı’nın siyasi varlığını devam ettirmesini istediğine inanır. Ancak Osmanlı Devleti’ne yapılacak yardımlar ve kurulacak ilişkiler belirli prensipler üzerine inşa edilmelidir. Temel ilke Osmanlı topraklarında “din ve ırk” ayrımı yapmadan “ekonomik ve ideal değerler” yaratmak isteyen aydın kesimin siyaseten güçlendirilmesi zorunluluğudur. Osmanlı’nın modern bir hukuk devletine dönüşmesinin önünde bir engel olarak duran aydın ve yönetici grubun muhatap alınarak desteklenmesi ona göre öncelikle Almanlara ardından insanlığa yapılmış bir hakarettir.⁸⁰³ Osmanlı-Alman yakınlaşmasının Alman kamuoyunda bıraktığı olumlu etkinin bir benzeri Hartmann’a göre daha önce Becker’in de vurguladığı gibi Kaiser II. Wilhelm’in 1898 yılında Doğu’ya gerçekleştirdiği ikinci ziyaretinde Şam’da Selahaddin’in mezarı başında yaptığı konuşma ile İslam dünyasında da yaşanmıştır. Bu durum zamanla Alman

⁸⁰¹ Hartmann, “Deutschland und der Islam”, s. 72.

⁸⁰² Hartmann, “Strassen durch Asien”, s. 88-89.

⁸⁰³ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 143

Osmanlı/İslam politikasının temelini oluşturmuştur.⁸⁰⁴ Hartmann'ın metinlerinin çelişkilerle dolu olduğu daha önce vurgulanmıştı. Örneğin yukarıdaki yaklaşımından dört yıl önce kaleme aldığı yazıda söz konusu ziyaretin samimi olmadığını düşünür. Ona göre Osmanlı toplumunun bir kesimde bu ziyaret coşkuyla karşılanırken Sultan Abdülhamid'in baskı altında tuttuğu gayrimüslim tebaa açısından olumsuz etkileri olmuştur. Osmanlı-Alman yakınlaşması ve siyasi koşulların değişmesi Hartmann'ın çelişkilerinin kaynağı olarak ele alınabilir.⁸⁰⁵

Tarihsel olarak istikrarlı bir gelişme göstermeyen Osmanlı-Alman ilişkilerinin Avusturya'nın Bosna'yı ilhakıyla (1908) ile kopması, İngiltere'nin Jön Türkler nazarında etkinliğini yeniden kaybetmeye başlaması ile yeniden inşası Hartmann'a göre Alman yönetiminin "akıllı politikaları" ve özel şirketlerin de çabaları sayesinde gerçekleşmiş ve akabinde Osmanlı topraklarında Alman nüfuzu gittikçe artmıştır. Bu etkiyi daha ileri taşıyabilmenin anahtarı ise ona göre "entelektüel bir politikadan" geçer.⁸⁰⁶ Hartmann, farklı dönemlerde kaleme aldığı yazılarda Becker gibi Osmanlı-Alman ilişkilerinin gelişimi ile demiryolu projeleri arasında ciddi bir bağ kurar. Hicaz Demiryolu ona göre "ülkeyi harap eden korku rejiminde Abdülhamid'in yaratmış olduğu önemli bir eserdir" ve bunun devletin tüm eksikliklerine rağmen "bir kültür faktörü" olarak ele alınması gerektiğine inanır. Katı Abdülhamid karşıtlığı dahi bu projeyi Hartmann'ın gözünde değersizleştirememiştir. Ayrıca Hartmann, bu projenin tali hatlarıyla birlikte tamamlanması halinde Ortadoğu'da hem siyasi hem de sosyal alanlarda temel değişimlerin önünü açabileceğini iddia eder.⁸⁰⁷ Bu yaklaşımın üzerinden geçen iki yıl süre zarfında 1914'te Osmanlı yönetiminin demiryollarını "sadece stratejik ve dini" amaçlara kurban ettiğini belirtir ve bu yaklaşımın devam etmesi halinde sürekli kötüye giden Osmanlı ekonomisine hiçbir katkısının olmayacağı şeklinde bir çelişkiye düşer.⁸⁰⁸ "*Demiryolu politikası ile şekillenen bu*

⁸⁰⁴ Martin Hartmann, "Islampolitik", *Koloniale Rundschau: Monatschrift für die Interessen unserer Schutzgebiete und ihrer Bewohner*, 5, 11-12, 1914, s. 597-598.

⁸⁰⁵ Hartmann, "Deutschland und der Islam", *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. I, 1910, s. 74

⁸⁰⁶ Hugo Grothe'den Hartmann'a 20 Mayıs 1911 tarihli mektup, DMG Yi 116 IG (289), Nachlaß Martin Hartmann. İstanbul'da basılan "Der Osmanische Llyod" gazetesi Hartmann'ın yukarıda bahsettiği amaca hizmet eden Almanca ve Fransızca yayın yapan bir gazetedir. Hartmann bu gazeteyi Almanların Osmanlı topraklarındaki etkinliklerini artırabilmek için iyi bir fırsat olarak değerlendirir. Bkz. Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, s. 26.

⁸⁰⁷ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. 1-7.

⁸⁰⁸ Hartmann, "Die weltwirtschaftliche Wirkungen des Heiligen Krieges", *Weltwirtschaft: Zeitschrift für Weltwirtschaft und Weltverkehr. Organ der Deutschen weltwirtschaftlichen Gesellschaft*, IV. Jahrgang, Nr. 10/11, Januar/Februar 1915, s. 255. Benzer bir yaklaşımı 1905'te de dile getirir. Abdülhamid'in Hicaz Demiryolu Projesi'ni Hicaz'ın güvenliği ve Türklerin İslam dünyasındaki prestiji

gelişim olanakları oldukça anlamlıdır. Hem yöre halkı hem devletin çıkarlarına oldukça uygun olan bu imkân oldukça hızlı ve tamamıyla gerçekleştirilmelidir” ifadesi aynı yıl kaleme aldığı iki farklı yaklaşımdır. Bu açıklamamalardan Hartmann'ın Osmanlı demiryolu programı konusunda ciddi gel-gitler yaşadığı söylenebilir.⁸⁰⁹

Hartmann'a göre Avrupalı emperyalist devletlerin Osmanlı ile ilişkilerinde sınırları tamamen çizilmiş durağan bir İslam politikası yoktur. Osmanlı denge siyaseti, söz konusu devletlerin sıklıkla kendi politikalarını yeniden gözden geçirmelerine neden olmuştur. İslam politikalarını Müslüman nüfusu olan sömürgelerine göre şekillendiren Fransa, İngiltere ve Rusya için İslam dini ile İslam politikası neredeyse Becker'de olduğu gibi aynı anlamı ifade eder ve pratikte siyasi ve ekonomik olarak Müslüman ülkelerin nasıl sömürülmesi gerektiğine cevap arar.

Hartmann, sömürgeciliğin Müslümanların Avrupa'ya karşı bir öfkeyi canlı tuttuğunu savunur. Bu vakia daha sonra bahsedilecek olan Becker'in “reaksiyon” olarak kavramsallaştırdığı büyüyen tepkinin nefrete dönüşmesinin de adıdır. Hartmann, tepkinin isyana dönüşmesini engellemek isteyen Avrupa'nın bir çözüm olarak sömürgelerinde camiler inşa ettirdiklerini ve hac ibadeti için yardımlarda bulduklarını iddia eder. Özellikle Müslümanları “siyasi bir araç” olarak gören İngilizler, ona göre Müslümanların seslerini kısmak için onlara para akıtmışlar ve bilinçli bir İslam politikası geliştirmişlerdir.⁸¹⁰ Hartmann'a göre sömürgelerini korumak ve daha uzun süre elde tutabilmek için bir İslam politikası geliştiren Avrupa gibi Osmanlı Devleti de bekası için izlediği bir İslam politikasına sahiptir. Bunu şekillendiren temel dinamikler; genelden özele doğru Panislamizm, cihat düşüncesi ve cihat düşüncesinin Müslümanlar arasında yayılması stratejisidir. Yani yukarıda bahsedilen aslında Becker'in üzerinde sıklıkla durduğu Osmanlı'nın reaksiyon kavramını yöneten güç olma iddiasıdır. Abdülhamid ile bir devlet politikasına dönüşen, Becker'e göre Jön Türklerin vazgeçemediği bu strateji Hartmann'a göre I. Dünya Savaşı'nda yazılan cihat fetvası ile oldukça somut bir form kazanmıştır. Fetva

in için bir araç olarak “ kullandığını iddia eder. Martin Hartmann, “Quid novi ex Arabia?” *Das freie Wort: Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des Geistigen Lebens*, 5 1905, s. 259-260.

⁸⁰⁹ Hartmann, “Die arabischen Provinzen der Türkei”, *Die Welt des Islams*, Bd. II, 1914, Heft 2/4, s. 323-324.

⁸¹⁰ Hartmann, “Islampolitik”, s. 585. Hartmann'a göre Almanya Osmanlı politikasına biçim verirken diğer Avrupa devletlerinden bağımsız bir şekilde hareket etmemelidir. Zira Osmanlı topraklarının her köşesi bir Avrupalı devletin çıkar sahasına dönüşmüş bir durumdadır. Bkz. Martin Hartmann, “L'Asie Française-Bulletin Mensuel du Comité de l'Asie Française”, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft 3/4, 1913, s. 228.

ile Osmanlı Devleti savaşa sadece yoğun Müslüman nüfusu ile sadece Rusya'ya karşı değil oyunda var olan tüm diğer aktörlere karşı bir adım önde atarak girmiştir.⁸¹¹ Osmanlı İslam politikası dini referanslarla şekillenmiştir. Bu yüzden Hartmann her ne kadar savaş döneminde Alman dış politikasına yakın dursa da İslam-fanatizm teorisinden tamamen feragat etmemiştir. Hartmann'ın nazarında Almanya'nın yapması gereken "bir Avrupa devleti olarak" Osmanlı Devleti'nden bağımsız özgün özellikle "dinsel fanatizm kaygılarını dikkate alan bir politika takip etmesidir.

*Almanya için en iyi bir İslam politikası hiç olmamasıdır. Bunun anlamı, İslam ülkelerinde belirli bir etkinliği olan ve şu anda bizim için de çok önem arz eden bir şekilde aktif durumda bulunan dini şeylere Almanya'nın gözleri kapatması gerektiği anlamına gelmiyor tabii ki. Aksine hareketi/gelişmeleri büyük bir ilgiyle takip edeceğiz. Zira bir Avrupa devleti olarak bizim bazı sorumluluklarımız var. Bu sorumluluk dini taraflılığın farklı inanç gruplarına karşı bir zulme dönüştüğü anda bunu tespit ederek inhası için aydın fanatizm tehlikesinin oldukça farkında olan Osmanlı devlet adamlarıyla beraber çalışmaktır.*⁸¹²

Bu alıntıdan ilk dönem yazılarında dikkat çeken "İslam'ın Avrupa'dan koparılıp alınması gerektiği" gibi İslam ile oldukça uzlaşmasız tavrı yerini Müslümanlarla belirli noktalarda çalışılabileceği düşüncesine bıraktığı sonucu da çıkarılabilir. Söz konusu birlikte çalışmanın çerçevesi Hartmann'a göre Osmanlı yönetiminin devletin idaresinde ilkesel olarak dinsel gruplara karşı eşit muamelede bulunmasında Almanya'nın yardımcı olmasıdır.

Hartmann'ın Alman İslam politika görüşlerinin zamanla nasıl değiştiğine daha önce kaleme aldığı "Deutschland und der Islam" yazısı bir örnek teşkil edebilir. Bu yazıda Hartmann, Almanya'nın ne "dostane bir şekilde, ne de düşmanca bir tavırla" İslam devletlerinin iç işlerine müdahale etmemesi gerektiğini savunmuştur. Onun için o dönem müdahaleyi gerektirebilecek en önemli neden Osmanlı idaresinin gayrimüslimlere yaklaşımına Avrupalıların genel bir tutum takınma gerekliliğidir.⁸¹³

Savaşın ilerleyen dönemlerinde Hartmann, diğer meslektaşları gibi Alman İslam politikası konusunda daha aktif bir rol almıştır. Son dönem yazılarında göze çarpan Osmanlı-Alman yakınlaşmasına uzlaşmacı/olumlu tavrı Becker'in 1915'te kaleme aldığı "Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg" yazısında söz konusu olmuştur. Hurgronje'nin Hartmann'a yönelik "bilimsel vicdanını siyasal fanatizme kurban ettiği ve bir dönüşüm yaşadığı" eleştirilerinden Becker, söz konusu makalede bahsetmiştir. Hartmann'ın benzer eleştirileri almasında yazılarında göze çarpan

⁸¹¹ Hartmann, "Islampolitik", s. 587.

⁸¹² Hartmann, "Islampolitik", s. 597.

⁸¹³ Hartmann, "Deutschland und der Islam", s. 78.

değişimin yanısıra bu eleştiriden bir yıl sonra Alman Dışişleri Bakanlığı'na bağlı Nachrichtenstelle für den Orient (Doğu İstihbarat Birimi) NfO'da çalışmaya başlamasının etkili olduğu söylenebilir.⁸¹⁴

Hartmann, Osmanlı İslam politikasına mekânsal bir sınır çizerken İran'ı dışarda bırakır. Ona göre İran mezhepsel açıdan Osmanlı İslam politikasının sınırlarına dâhil değildir. Şii düşüncesi İran'ın İslam dünyasında tartışmalı "özel bir statü" edinmesine neden olmuştur.

*Her kim Şiiler yahut Sünniler ile söz konusu sorun hakkında konuşursa çok kısa zamanda her iki tarafta da birbirlerine karşı olan nefretin ne kadar derin olduğunu anlayacak ve somut sorunlarla ilgili kâğıt üzerinde bir anlaşmaya varabilmenin ne kadar zor olduğunu farkına varacaktır.*⁸¹⁵

Hartmann, söz konusu sekteryen ayrılık ve bunun yarattığı karşılıklı kin ve problemlerin "Katolik-Protestan karşıtlığından daha ileri bir düzeyde" olduğuna inanır. Henüz 1900'de kaleme aldığı bir yazıda mezhep karşıtlığının hâlâ devam ettiği görüşündedir. "Avrupa 252 yıl önce son bulan savaşlarda dini çatışmaların korkunç sonuçlarını gördü. (Avrupa'da) nefret devam ediyor. Fakat sınırlı bir şekilde tabi...İslam dünyasında dini duygular hâlâ çok yüksek" İslam toplumunda İnancın güçlü olması ona göre Müslümanların mezheplerini sahiplenmelerinin ve doğala olarak ayrılıkların da nedenidir.⁸¹⁶ Jön Türk iktidarında Osmanlı-İran arasındaki mezhep ayrılık/çatışmalarında uzlaşma girişimlerin artması Hartmann'a göre Abdülhamid'in bu meseleyi çözümsüzlüğe mahkûm ettiğinin açık bir kanıtıdır. Hartmann'ın 10 milyon nüfusunun sekiz milyonu Fars olan, "iyi düşünen ve birçok şeyi kültür dünyasından adapte edebilen, millî bilinçleri sayesinde devletlerini ayakta tutabilen" olarak nitelendirdiği halkıyla İran'ın Osmanlı Devleti'ne kıyasla varlığını devam ettirebilme olasılığı daha yüksektir. Zira 24 milyon nüfusunun sadece yedi milyonu Türk olan Osmanlı Devleti'nin ona göre bir Türk devleti olarak çok uzun yaşama imkânı yoktur.⁸¹⁷ Osmanlı'nın mevcut demografik yapısının ilerde Türklerin

⁸¹⁴ Becker, "Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg", s. 286.

⁸¹⁵ Hartmann, "Islampolitik" s. 595. Hartmann, Türkleri tarihsel olarak Selçuklulardan aldıkları mirasla "Sünniliğin ateşli temsilcileri" olarak betimler. Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 107. Hartmann'ın İran hakkındaki görüşleri Ernest Renan'a oldukça yakındır. "Müslüman inanç tarafından aşılana bu eğilim o kadar güçlüdür ki, tüm ırk ve ulus farklılıkları İslam ile ortadan kalkar. Berber, Sudanlı, Çerkes, Afgan, Malezyalı, Mısırlı, Nubialı Müslüman olurlar. Daha fazla Berber, Mısırlı ve Sudanlı değildir, bunlar Müslümandır. Sadece kendi dehasını koruyan Pers, bir istisna oluşturur. Zira Pers, İslam'da ayrı bir yer edinebilmiştir. Temel olarak Persli Müslüman olmaktan daha çok Şii'dir." Ernest Renan, "Islam And Science", çev. Sally P. Ragep, 29 March 1883, s. 2-3, http://www.mcgill.ca/islamicstudies/files/islamicstudies/renan_islamism_cversion.pdf (Erişim tarihi: 2.3.2018)

⁸¹⁶ Hartmann, "China und der Islam", s. 62-63.

⁸¹⁷ Hartmann, "Der Islam 1908", s. 83.

aleyhine işleyeceğine inanan Hartmann, benzer görüşlerini Johannes Heinrich Mordtmann'a;“Türkler yok olup gidecekler emin olarak söylüyorum. Siyasi ve ekonomik güç Anadolu’da başka milletlerin eline geçecektir” şeklinde ifade eder.⁸¹⁸ Dört yıl içerisinde yaklaşımlarını oldukça sertleştiren Hartmann, oldukça düşmanca bir üslup ile kılıçlarıyla gelen Türklerin geldikleri gibi kılıçlar ile geri gönderileceğini iddia eder. Merak ettiği şey Türkleri Avrupa’dan atacak kılıçları kimlerin tutacağıdır. Savaşın başlaması Osmanlı-Alman ittifakı ile Hartmann’ın metinlerinde benzer katı ifadeler son bulmuştur.⁸¹⁹

4.3. Alman Entelijansiyası ve Savaş

Önceki bölümlerde sömürgeciliğin etkisiyle oryantalistlerin SOS ve HKI aracılığı ile teorik bilgilerini enstitülerde pratize etme alanı buldukları bir alan olarak devletin hizmetine nasıl girdikleri izah edilmeye çalışıldı. Sömürge rekabetinin sonuçlarından biri olarak kabul edilebilecek olan savaşın etkisi ile Alman oryantalistlerin yeni bir pratik imkânı ve iş kapısı olan Dışişleri Bakanlığı ile ilişkilerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Özellikle 1890 ile 1918 yılları arasında Almanya’nın dış politikası ve bilim dünyası arasında Alman bilim geleneğinin alışık olmadığı bir şekilde yeni bir ilişki biçimi doğmuştur. Alman tarihinin hiçbir döneminde oryantalistler kendilerini Alman dış siyasetiyle bu oranda ilgili bulmamışlardır. Savaş atmosferi Alman kamuoyunu sosyal ve psikolojik yönden teslim alırken aynı zamanda aydın ve bilim insanlarının siyasete olan ilgilerini arttırarak onları daha fazla görünür kılmıştır. Yani savaş üzerine konuşmak, yazmak artık olağan bir hal almıştır. Savaşın başlangıcında sayıca hiç de azımsanmayacak oranda şair, yayıncı ve profesör savaşın getirdiği “aşırı milliyetçi ruha teslim olmuş” bu durum neredeyse bir rekabete dönüşmüştür.⁸²⁰ Oryantalistlerin Avrupa ve Rusya pratiğinde siyasete angaje olmaları önceki bölümlerde tartışıldı. Böyle bir vakıanın varlığının hâlihazırdaki savaşta tezahürü ise Avrupa’yı saran atmosferin/coşkusunun Alman oryantalistleri de kuşatması olarak görülebilir. Bu ruhun bir sonraki adımı savaşa doğrudan ya da dolaylı yoldan müdahil olmadır. Almanya örneğinde bunu

⁸¹⁸ Hartmann’dan Johannes Heinrich Mordtmann’a 13 Aralık 1909 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (239), Nachlaß Martin Hartmann

⁸¹⁹ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 141-142.

⁸²⁰ Peter Hoeres, “Ein dreißigjähriger Krieg der deutschen Philosophie? Kriegsdeutungen im Ersten und Zweiten Weltkrieg”, *Erster Weltkrieg Zweiter Weltkrieg: Ein Vergleich: Krieg, Kriegserlebnis, Kriegserfahrung in Deutschland*, Ed. Bruno Thoß, Hans-Erich Volkmann, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2002, s. 471.

tetikleyici en önemli unsur son yıllarda büyüyen ekonomisine rağmen siyasi olarak zayıf kalan devletin savaş öncesi yıllarda Alman aydınları arasında rahatsız edici bir durum almasıdır. Örneğin Birinci (1905/6) ve İkinci Fas Bunalımı'nın (1911) bir sonucu olarak Almanya'nın izole edilmesi askeri ve siyasi çevreler kadar bilim insanlarını da yeni bir siyasi yönelim için düşünmeye sevk etmiştir. Bu esnada savaşın patlak vermesi aydınların penceresinden Almanya'nın kendi gücünü ispatı için bir şans olarak değerlendirilmiş ve Alman siyasi çıkarları uğruna yazınsal anlamda kendilerini de sorumlu hissetmişlerdir.⁸²¹ Örneğin ünlü filolog Ulrich von Wilamowitz yazın ve savaş ilişkisine "...biz yaşlılar sadece kelimenin silahına sahibiz." ifadesi ile Alman aydınların kendi silahlarıyla inisiyatif alması gerektiğini vurgulamıştır.⁸²² Alman aydın ve sanatçıların I. Dünya Savaşı'na müdahil olma yönündeki ilk girişimleri 4 Ekim 1914'te 93 şair, yazar ve sanatçının imzasıyla oluşan "Der Aufruf an die Kulturwelt (Kültür Dünyasına Çağrı)" adlı bildiri ile olmuştur. Bildiri içerik olarak Alman kültürünü korumak ve savunmak için Alman aydınların savaşa müdahil olmaları için yapılan bir çağrıdır.⁸²³ Bu manifestonun ardından kısa bir süre sonra 3000 üniversite hocası "Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches (Alman İmparatorluğu Üniversite Hocaları Bildirisi)" adıyla savaşa desteklerini yeni bir manifesto ile 16 Ekim 1914'te ilan etmişlerdir.⁸²⁴ Becker 1915 Temmuz ayında arkasında Alldeutsch Verein (Pancermenler) Derneği'nin olduğu "Intellektuelleneingabe (Entelektüeller Manifestosu)" adlı deklarasyonla da (her iki bildiriye de) imza atarak o güne kadar yazılarıyla destek verdiği savaşa resmi olarak desteğini ilan etmiştir.⁸²⁵ Becker, Enno Littmann, Theodor Nöldeke, Otto Franke bu bildiriye imza atan oryantalistlerden bazılarıdır.⁸²⁶

⁸²¹ Hanisch, *Die Nachfolger der Exegeten ...*, s. 78- 79. Ayrıca bkz. Cornelia Wegeler, "... wir sagen ab der internationalen Gelehrtenrepublik": *Alturtumswissenschaft und Nationalsozialismus. Das Göttinger Institut für Alturtumskunde 1921-1962*, Böhlau Verlag, Wien 1996, s. 49-50; Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 122-123.

⁸²² Wegeler, s. 49.

⁸²³ Jürgen von Ungern-Sternberg, Wolfgang von Ungern-Sternberg, *Der Aufruf «An die Kulturwelt!»: Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1996, s. 14-16.

⁸²⁴ "Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches/ Déclaration des professeurs des universités et des écoles supérieures de l'Empire allemand Berlin", 23 Oktober 1914, Bildiriye imza atan tüm hocaların 28 sayfalık listesi için bkz. <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/2180> (Erişim tarihi: 9 Aralık 2016)

⁸²⁵ Klaus Schwabe, "Ursprung Und Verbreitung des Alldeutschen Annexionismus in der Deutschen Professorenenschaft im Ersten Weltkrieg. Zur Entstehung der Intellektuelleneingaben vom Sommer 1915", *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 14. Jahrgang 1966, 2 Heft/April, s. 105-106.

⁸²⁶ Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches

Diğer Avrupa devletlerinde olduğu gibi Almanya’da da savaş esnasında sosyal bilimcilerin yaşadığı yukarıda bahsedildiği gibi bir vakiya dönüşen “bilimlerin ve tecrübelerin milliyetçi ruha teslim olma” problemini oryantalistler de yaşamışlardır. Yani savaşta devletin yanında olma refleksi onları sahada yararlı olabilecekleri arayışlara itmiştir.⁸²⁷ Alman oryantalistler bilim ve tecrübelerini henüz tam anlamıyla pratize etme imkânına kavuşmadan yani “barışçı sızma ve kültürel sömürgecilik” politikalarına yeteri kadar adapte olmadan kendilerini bir anda savaşın ya da tartışmaların ortasında bulmuşlardır. Yani köklü bir gelenek oluşmadan savaş oryantalistler için oldukça erken başlamıştır. Savaşın arifesinde Doğu’da bulunan Alman oryantalistlerin ya da sıklıkla Doğu’ya seyahat etmiş Alman oryantalistlerin sayısı İngiliz ve Fransızlar ile karşılaştırıldığında istatistiksel olarak da doğrulanabilir. Buna rağmen savaşın seyrinde ise birçok oryantalist kendini bizatihi cephede ya da propaganda faaliyetleri içerisinde bulmuş ve tecrübelerini farklı alanlarda savaşın hizmetine sunmuştur.⁸²⁸ Bu noktada Schwanitz’in oryantalistlerin arasından büyük bir grubun uzmanlık alanlarıyla ilgili birikimlerini neden bu kadar hızlı ve yoğun bir şekilde Alman İslam politikasına entegre ettikleri sorusu önem kazanmaktadır. Bunun siyasi toplumsal ve bireysel birçok farklı nedeni olabilir. Fakat iki neden bu tartışmada daha fazla öne çıkmaktadır. Oryantalistlerin Doğu’yu kendileri için bir kariyer ve prestij olarak görmeleri ve bunun yanısıra bilim ve tecrübelerini pratize edebilecek, daha önce bahsedilen yararlı olabilecekleri çok geniş alanın onları bekliyor olmasıdır. Üçüncü neden ise vatanseverlik ve milliyetçilik duygularının oryantalistleri harekete geçirmesidir.⁸²⁹ Bu bölüme ‘Neden böyle bir başlık verildi?’ sorusunun cevabı, oryantalistlerin bizatihi savaşta hem cephede hem de propaganda faaliyetleri içerisinde görünür olmalarıdır. Yani savaş yukarıda da belirtildiği gibi bilim dünyasını da etkisi altına almayı başarmıştır. O dönem için savaşın herkesi ne kadar esir ettiği Kampffmeyer’in Becker’e yazdığı mektupta oldukça dikkat çekicidir. Yeğenini savaşta kaybeden Becker’e mektup yazan Kampffmeyer, “savaşın çok ağır yaralara yol açtığını” belirterek onun acısını dindirmek maksadıyla savaşta kaybettiği kendi

⁸²⁷ Schwanitz, “Djihad Made in Germany...”, s. 33.

⁸²⁸ Marchand, *German Orientalism*, s. 436. Alman oryantalistlerin Doğu tecrübeleri ile ilgili olarak bkz. Josef van Ess, *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (1892-1971)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013, s. 6.

⁸²⁹ Schwanitz, “Djihad Made in Germany ...”, s. 34.

yeğenin acısından bahsetmiştir. Bilim insanlarının o dönem savaşa ne kadar iç içe olduklarına bu mektup sadece bir örnektir.⁸³⁰

Daha önce Osmanlı Devleti'nin savaşa nasıl girdiğinden ve İtilaf Devletleri'ne hangi şartlar altında cihat ilan edildiğinden bahsedildi ve Becker ile Hartmann'ın bu konuda yaklaşımlarına yer verilerek Osmanlı ve İslam politikası üzerindeki etki ve etkilenmeleri meselesine odaklanıldı. Oryantalistlerin siyasetteki görünürlükleri sadece cihat üzerine fikir beyan etmekle sınırlı kalmamış siyasetin ve savaşın içinde de bizatihi yer almışlardır. Oryantalistler için bir kariyer ve prestij meselesi olmaya başlayan NfO, birçok oryantalist kapılarını açmıştır. Alman Dışişleri Bakanlığı bünyesinde yarı resmi bir istihbarat ve propaganda kurumu olarak Max von Oppenheim tarafından kurulan NfO'nun en önemli görevlerinden birisi "İslam dünyasındaki propaganda faaliyetlerini ve operasyonlarını organize" etmektir.⁸³¹ NfO'nun en önemli fonksiyonu savaşta "bilgi toplamak ve bunları bir propaganda malzemesine dönüştürerek dağıtmaktır." Bir çeviri bürosu gibi çalışan NfO cihat fetvasının farklı dillere çevirerek onu dünya Müslümanlarına ulaştırma görevini üstlenmiştir.⁸³² Faaliyetleri bağlamında düşünüldüğünde askeri bir fonksiyon ve önem taşıyan kuruluşun çalışanları sivillerden ve özellikle oryantalistlerden meydana geliyordu. 1915 yılına kadar Oppenheim tarafından yönetilen NfO'nun başına daha sonra da her ikisi de oryantalist olan Schabinger onun ardından ise 1916'dan sonra Eugen Mittwoch (1876-1942) geçmiştir.⁸³³ Resmi olarak 1896'da Alman Dışişleri'nde çalışmaya başlayan Max von Oppenheim 1909'da ayrılana kadar on üç sene kaldığı Kahire'de İslam dünyasındaki siyasi gelişimleri yakından inceleyerek önemli raporlar hazırlamıştır. 2 Ağustos 1914'te Alman Dışişleri Bakanlığı'nda tekrar göreve başlayan Oppenheim, II. Wilhelm'e verilmek üzere bir memorandum hazırlamıştır. "Denkschrift betreffend Die Revolutionierung der islamischen Gebiete unserer Feinde (Düşmanlarımızın Elindeki İslam Bölgelerinde İhtilal Çıkartılmasına İlişkin Memorandum)" adlı muhtıra "Almanya'nın savaşta izleyeceği İslam politikasına bir yol haritası" niteliğinde kaleme alınmıştır.⁸³⁴ Oppenheim, kişisel olarak İslam'ın siyasi caydırıcılığına/gücüne ilk kez Sudan'da 1881-1889 yılları arasında İngiliz

⁸³⁰ Kampffmeyer'den Becker'e 3 Haziran 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2946

⁸³¹ Hagen, "German Heralds of Holy war..." s. 150.

⁸³² Oberhaus, s. 153-154.

⁸³³ Hagen, "German Heralds of Holy war..." s. 150.

⁸³⁴ Kon, *Almanya'nın İslam Stratejisi*, s. 62-63. Ayrıca bkz. Wolfgang G. Schwanitz, "Max von Oppenheim und der Heilige Krieg: Zwei Denkschriften zur Revolutionierung islamischer Gebiete 1914 und 1940", *Sozial Geschichte*, Heft 3/2004, s. 39-54.

sömürgeciliğine karşı meydana gelen Mehdi İsyanı esnasında şahit olmuştur. İslam ve siyaset ilişkisi üzerine ünlü reformist Muhammed Abduh ve genç Şekip Arslan ile yaptığı tartışmalar sonucunda bu konularda bilgi birikimini derinleştiren ve cihat düşüncesi konusunda II. Abdülhamid ile görüş alış verişinde bulunan Oppenheim, İslam dünyası hakkında hazırladığı raporları II. Wilhelm'in kendisi de bizzat okumuştur.⁸³⁵ NfO'nun Türkçe biriminde sorumlu olarak görev alan Hartmann'ın yanısıra Georg Kampffmeyer, Becker'in öğrencisi Rudolf Tschudi, Oskar Mann gibi birçok Alman oryantalist, Türkolog ve dilbilimci görev almıştır.⁸³⁶



⁸³⁵ David Motadel, *Islam and Nazi Germany's War*, Harvard University Press, Cambridge 2014, s. 15.

⁸³⁶ Kon, *Almanya'nın İslam Stratejisi*, s. 80-82; Herzog, s. 25.

4.4. Kültür Transferi

Avrupa devletleri arasında süregelen mücadele sadece siyasi gelişmelerle sınırlı kalmamıştır. Almanya güneşte bir yer ararken bulduğu yerde kalıcı olabilmek amacıyla kültür transferinin gerekliliğinin de farkına varmıştır. Max Weber, 1895'te Freiburg'da yaptığı bir konuşmada “Alman kültürünün dünya sahnesinde güçlü bir ulusal devlet tarafından (Almanya tarafından) korunması” gerektiğini ifade etmiştir. 19 yüzyılın ortalarından itibaren Alman kültür dünyasına pozitivizm düşüncesi, yani “bilimsel yasalara ve ilerlemenin kaçınılmazlığına yönelik Darwinci evrim kuramları” hâkim olmuştur. Toplumsal ve siyasal düşüncede Weber'in yanısıra Simmel, Tonnies, Troeltsch gibi düşünürler teorileri ile 19. yüzyıl Alman kültür atlasının oluşmasında etkin olmuşlardır.⁸³⁷

Almanya'nın siyasi olarak yönünü Doğu'ya çevirmesi, Abdülhamid döneminde demiryolu projeleri ve askeri eğitim alanında işbirlikleri zamanla Osmanlı Devleti'ni Almanya'nın bir müttefiki yapmıştır. Siyasi ve ekonomik olarak yaklaşma beraberinde kültürel yaklaşmayı da getirmiştir. Siyasi ve ekonomik ilişkilere rağmen Alman kültürünün Osmanlı'ya transferinde İngiliz ve Fransızların oldukça gerisinde kalmıştır. Daha önce bahsedildiği gibi Almanya Doğu arkeolojisi çalışmaları ve okullaşma faaliyetleri gibi faaliyetler aracılığı ile bu yarıştan geri kalmak istememiştir. Doğu'nun yeniden keşfi, Alman sömürgeciliğinin gelişimi ve Osmanlı-Almanya yaklaşmasının bir sonucu olarak daha önce de bahsedildiği gibi birçok dergi ve dernek kurulmuştur. Münchener Orientalische Gesellschaft (Münih Doğu Derneği), Vorderasiatische Gesellschaft (Ön Asya Derneği) Deutsch-Türkische Verein (Alman-Türk Derneği) gibi dernekler, “Der Islam” ve “Die Welt des Islams”, “Orientalistische Literatur-Zeitung”, “Deutsche Levante-Zeitung (Alman Levant Gazetesi)” gibi dergiler ve İstanbul'da kurulan “Osmanischer Llyod”, “Osmanische Post (Osmanlı Postası)”, “Deutsche Handelszeitung (Alman Ticaret Gazetesi)” gibi günlük gazeteler bunlardan en önemlileridir. Alman kültür transferinde ciddi bir rol oynayan bu kuruluşlar Alman kültürünün Osmanlıya transferi ve yerleşmesinde ciddi rol oynamışlardır.⁸³⁸

⁸³⁷ Mary Fulbrook, *Almanya'nın Kısa Tarihi*, çev. Sabri Gürses, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2008, s. 144-147

⁸³⁸ Gencer, s. 124-127.

4.4.1. Becker ve Kültür Transferi

Becker, sömürgeciliğe “yabancı halklar üzerinde hâkimiyet kurmak gibi kötü bir girişimin kolonyalizm gibi bir kavram ile yumuşatıldığı” gibi ifadeler ile bazı yazılarında eleştirel yaklaşıp da HKI’da ders veren bir oryantalist olarak düşünsel ve pratik olarak müstemlekeciliğe karşı değildir.⁸³⁹ Başka bir yazısında sömürgecilikte öncelikli amacın “yerlilere kültür götürmek” olmadığını ileri sürer. Sömürgecilik ona göre “düşünsel bir hareketin” ürünü olarak değil, bilakis “pratik bir gerekliliğe binaen” doğmuştur. Yani doğrudan kazancı düşünen pratik ve somut beklentilere odaklanan bir şeydir. Bir devletin başka ulusları, siyasal ve ekonomik egemenliği altına alarak yayılması veya topraklarını işgal etmesi temelde Hristiyanlık ile bağdaşmasa da bunun “ekonomik ve siyasi bir zorunluluk” olduğunu düşünür. Bu yönüyle bakıldığında sömürgecilik onun için içerisinde çelişkiler barındıran problemlili bir gerekliliktir. Buna rağmen daha önce temellendirildiği gibi Becker, Alman emperyalizminin liberal savunucularındadır.⁸⁴⁰ Becker, dostluğu aracılığı ile Hurgronje’nin sömürge pratiği ve yaşayan İslam deneyimlerinden oldukça istifade etmiştir. Özellikle doçent olduktan sonra sömürgecilik, Almanya’nın sömürge problemlerine ve yaşayan İslam’a daha yakın bir ilgi duymaya başlamıştır.⁸⁴¹ Ernst Herzfeld’e yazdığı mektupta Becker, misyonerlik ve okul açma çalışmalarını emperyalizmin sıradan metotları olarak algılar.

*Alldeutscher (Pancermenist) değilim. Fakat Alman yayılmacılığını sadece ticari anlamda desteklemiyorum, bilakis Alman yayılmacılığının misyonerlik ve okullaşma gibi manevi kurumlar üzerinden desteklenmesini Almanya’nın dünya gücü olma yolunda basit siyasi gereklilikler olarak ele alıyorum.*⁸⁴²

Ritter’e yazdığı mektupta ise sömürgeciliği “*talihsiz coğrafi konumunun*” Almanya’yı *Doğu’da stratejik güvenli ve henüz işgal edilmemiş toprak parçaları elde etmeye*” mecbur bıraktığı şeklinde temellendirir. Yani savaş döneminde yazdığı bu mektupta

⁸³⁹ Becker, “Die Araber als Kolonisatoren”, s. 13.

⁸⁴⁰ Becker, “Staat und Mission in der Islamfrage”, s. 215. Verdiği dersler ve İslam dünyası üzerine derin tecrübelerinden dolayı Becker’in sömürge memurları ile yakın ilişkileri olmuştur. Ernst Herzfeld’e yazdığı bir mektupta Paris’te sömürge bakanı ve Fransa’nın Cezayir, Tunus ve Orta Afrika valileri ile yaptığı görüşmelerden bahsetmiştir. Bu ilişkiler onun kültür transferi ve sömürgecilik üzerine görüşlerini beslemiştir. Becker’dan Ernst Herzfeld’e 31 Ocak 1910 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4023 GStA PK

⁸⁴¹ Müller, *Weltpolitische Bildung und Reform...*, s. 32.

⁸⁴² Becker’dan Ernst Herzfeld’e 9 Aralık 1910 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4023 GStA PK

Almanya'nın yeni toprak parçası kazanmasını coğrafi konumunun elverişsizliği nedeniyle meşru görür.⁸⁴³

Almanya, sömürgecilik ile beraber diğer Avrupa devletleri gibi dış politikasında enstitü, vakıf ve dernekler aracılığıyla şekillenen bir kültür programı da geliştirmiştir. Alman kültür yayılcılığının önemli derneklerinden biri olan Hugo Grothe'nin 1908'de kurmuş olduğu "Deutsches Vorderasien-Komitee (Alman Ön Asya Heyeti) DVK", amaçlarını sıralarken aslında Alman kültür politikasının çerçevesini çizmiştir.

*İslam dünyasında özellikle Ortadoğu'da Alman prestijinin ve Alman dilinin okullar, kütüphaneler, hastaneler ve bilimsel çalışmalar vb. aracılığıyla yaygınlaştırma gibi (girişimlerle) Alman kültür çalışmalarını(araştırma gezileri, gözlem istasyonları ile) başlatma ve yaygın hâle getirme...*⁸⁴⁴

Bir toprak parçasında kültürel olarak nasıl etkin olunabilir? sorusuna cevaplar arayan Becker, bu konuda İngiltere'nin iyi bir model olabileceğini düşünür. Zira ona göre İngilizler, sadece sahip oldukları filolar sayesinde değil, aynı zamanda sömürge topraklarında uyguladıkları kültür politikaları aracılığıyla da bir dünya İmparatorluğu kurmuşlardır.

*Eğer Almanya, küresel bir güç olmak istiyorsa belirli/kararlı, kaynağını Alman geleneğinden alan ve küresel ama ulusal bir özgüvende bir kültür politikası geliştirmelidir. Ayrıca bu kültür politikasının tüm halkın en küçük parçasında yaşayan bir devlet düşüncesiyle dolu olması gerekmektedir.*⁸⁴⁵

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi Becker'in milliyetçi düşünceden beslenen kültür yayılcılığının iki temel ayağı vardır; Alman kültürünün İngilizlerin yaptığı gibi dünyanın en ücra köşesine taşımak ve bunu yaparken de Alman geleneğinden asla ödün vermemek.

Bunun yapılabilmesinin temel koşulu üniversitelerin sadece bilim insanı yetiştiren kurum algısından kurtarılması gerekliliğidir. Zira ona göre devletin kültür transferini sağlayacak gerekli altyapıya sahip sömürge memuru, tercüman ve uzmana ihtiyacı vardır. Bunu sağlayacak yerler ise üniversitelerdir.⁸⁴⁶

⁸⁴³ Becker'den Hellmut Ritter'e 30 Ağustos 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3521 GStA PK

⁸⁴⁴ Yönetmeliğin ikinci maddesi için bkz. DMG Yi 116 IG (298,1-3), Nachlaß Martin Hartmann; Jürgen Kloosterhuis, *Friedliche Imperialisten: Auslandsvereine und deutsche auswärtige Kulturpolitik 1906-1918*, Bd. 2, Berlin-Bern- New York- Paris-Wien, Peter Lang Verlag, 1994, s. 574.

⁸⁴⁵ Becker, "Der Islam als Weltanschauung", s. 53.

⁸⁴⁶ Becker, "Die Denkschrift des preußischen Kultusministeriums über die Förderung des Auslandsstudiums", *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung: Ausgewählte Schriften*, Ed. Guido Müller, Böhlau Verlag, Köln 1997, s. 157.

Alman kültürünün Osmanlı'ya transferinin ateşli bir savunucusu olan Becker, “programlı bir kültür politikasının milletleri birbirine çekeceğine” inanmış ve Osmanlı-Alman savaş ittifakının ve ortak ekonomik işbirliğinin kültür transferinde yeterli olmayacağını iddia etmiştir. Bu yüzden sıklıkla Almanya'nın Osmanlı topraklarında programlı bir kültür politikasını hayata geçirmesi gerekliliğine vurgu yapar. Demiryolu çalışmaları ile oldukça hız kazanan ve kültürel bir konsepte dönüşen Berlin-Bağdat programı ona göre Alman kültür transferinde çok önemli bir yere sahiptir.⁸⁴⁷ Almanya'nın Osmanlı coğrafyasında gerçekleştirmesi gereken en önemli kültürel görevlerinden biri Becker'e göre devletin modernleşme sürecinde ve gelişiminde aktif rol almasıdır. Bunun yöntemi ise ona göre “üstenci ve kibirli” bir yaklaşım ile olmamalı, aksine “ciddi değer yargıları dikkate alınarak alçakgönüllü” bir üslup ile hareket edilmelidir.⁸⁴⁸ Alman kültürel kodlarının işlenmesi ancak modernleşme ile mümkün olacaktır. Hartmann'ın ilk dönem görüşlerinin aksine Becker'e göre Doğu, bunu kabul edecek kültürel mirasa sahiptir. *Doğu, yeni bir kültürel dünya değildir. Doğu, bize yabancı ve anlaşılmaz gelen eski, yüksek bir kültüre doymuş bir (medeniyettir). Bu kültür üzerine inandığımız şey, onun derhal modern bir medeniyete aktarılabilmesi ve aşılabilmesidir.*⁸⁴⁹ Önceki yazıları da dikkate alındığında Osmanlı kültür transferinde öncelikli mesele onun için modernleşmeye katkı sunmaktır. Şeriat ile yönetilen bir Osmanlı toplumu Batı kültürünü alırken hantal davranacaktır.

*Türk kadınlarının sosyal çalışmalarda aktif olduklarına şahit oluyoruz. Kadınları ve erkekleri Türk fabrikalarında yan yana görüyoruz. Sonuç olarak biz Avrupalılaştırmanın bu en zor bölge üzerinde de etkili olduğuna tanık oluyor ve umut ediyoruz ki yavaşça ilerleyen bu gelişme kör bir hırslılığın rüzgârı tarafından sekteye uğramaz.*⁸⁵⁰

Yazılarında sıklıkla dile getirdiği oryantalist söylemin klasik bir tasarımına dönüşen “Doğu'nun gururu ve tembelliği” ona göre bu gelişmenin önündeki en büyük engeldir.

⁸⁴⁷ Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, 81. Becker'in bu konuya verdiği önem Bonn Üniversitesi'nde 1915/16 Güz yarıyılında Osmanlı Devleti üzerine verdiği derste Bağdat Demiryolu üzerinde oldukça fazla durmasından anlaşılabilir. VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 6585 GStA PK Türkei: Staatsaufbau, Wirtschaftsleben (Vorlesung in Bonn)

⁸⁴⁸ Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, s. 384; “Biz sadece insanları organize ederek Doğu'yu kazanabiliriz. ...Doğuluyu en iyi şekilde kazanmanın yolu ona onun bizim misafirimizmiş gibi davranarak olabilir.” Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, s. 384.

⁸⁴⁹ Becker, “Das türkische Bildungsproblem”, s. 363.

⁸⁵⁰ Becker, “Der Islam als Weltanschauung”, s. 53.

Gurur-tembellik ve geri kalmışlık kurgusu Hartmann'ın Becker'e kıyasla daha fazla başvurduğu bir yöntemdir.

Alman kültür transferinde savaş döneminde neredeyse kilit rolü oynayan 1914'te kurulan DTV'de Becker de, aktif olarak çalışmıştır. Osmanlı topraklarında Alman okulları ve farklı kültürel proje inşa etmek amacıyla kurulan bu dernek savaşta Osmanlı-Alman kültürel ilişkilerinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.⁸⁵¹ Osmanlı'ya kültür aktarımında düşünce ve faaliyetleri ile oldukça önemli bir yer edinen Becker, Jäckh ile yakın bir ilişki kurmuştur. Jäckh, bir mektubunda kültür transferinin Fransız ve İngilizler kadar başarılı olabilmesi için ondan daha fazla katkı da bulunmasını ve DTV'ye üye kazandırmasını talep etmiştir.⁸⁵² Alman Dışişleri Bakanlığı'ndan Jagow, Becker'e Alman kültürünün Osmanlı'da yerleşik bir hâle gelmesi için gösterdiği çabalardan oldukça memnun kaldıklarını ifade etmiştir.⁸⁵³ Becker, derneğin kültürel faaliyetlerinde özellikle 1915'te daha aktif olmaya başlamıştır. Savaş ortaklığı Osmanlı-Alman kültürel ilişkilerinin daha yoğun bir sürece dönüşmesine neden olmuştur. Sanayi dünyasından bağışlarla İstanbul'da "Haus der Freundschaft (Dostluk Yurdu)" adı ile iki devlet arasında kültürel faaliyetlerde bulunma kararı alınmıştır. Dostluk Yurdu ile nasıl bir yol izleneceği başlangıçta oldukça "belirsiz" olmasına rağmen temel olarak "pratik bazı girişimlere ve bilimsel çalışmalara" odaklanılması hedeflenmiştir.⁸⁵⁴ Temel atma töreni için bakanlık, teolog ve liberal siyasetçi Friedrich Naumann (1860-1919) ve Tuğgeneral Erich Marcks (1891-1944) ile beraber Becker'in de 1917'nin sonlarına doğru "Doğu ve Batı'nın kültürel durumu" konulu bir konferans vermesini istemiştir.⁸⁵⁵ Genel olarak bakıldığında Avrupalı emperyalist devletlerin Osmanlı topraklarında özellikle devletin zayıflamaya başladığı dönemlerden itibaren yürüttüğü farklı kültür politikaları vardır. Özellikle okul kurma ve misyonerlik girişimleri bu politikalar çerçevesinde yapılan en yoğun ve klasik çalışmalardır. Osmanlı Devleti'nde Alman okullarının sayısı, Fransız, Amerikan ve İngiliz okulları ile kıyaslandığında oldukça azdır. Osmanlı-Alman kültür

⁸⁵¹ Kloosterhuis, s. 596.

⁸⁵² DTV'den Becker'e 22 Temmuz 1914 tarihli mektup, VI. HA. NI Becker, C:H. Nr.176 GStA PK

⁸⁵³ Alman Dışişleri Bakanlığı'ndan Becker'e 4 Şubat 1914 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C:H. Nr.176 GStA PK

⁸⁵⁴ Gencer, s. 223. Dostluk Yurdu'nun faaliyet raporuna göre Alman kültürünün Osmanlı topraklarında yer edinmemesinin temel nedeni Fransa'nın yüzyılı aşan aktif kültürel çalışmalarıdır. Almanya'nın yapması gereken şey Fransa'nın izlediği gibi uzun bir yol haritasının aksine hızlı bir şekilde Alman kültür ve ekonomisinin önemli yapı taşlarını Türklere tanıtmaktır. Raporun tamamı için bkz. Gencer, s. 224-225.

⁸⁵⁵ Müller, *weltpolitische Bildung*, s. 129.

transferinin önemli bir parçası olan okulların başarılı olmasında Becker'e göre yapılacak ilk iş öncelikle Doğu'daki en büyük problemin eğitim olduğunun kavranmasıdır. Ona göre bunu yaratan temel etken ise yine ekonomi ve siyasi problemlerdir. "Bir kriz durumunda olan Doğu'nun" eğitim sorununun çözümü ancak ekonomik ve siyasi sorunların aşılmasıyla mümkündür. Becker'e göre Alman üniversiteleri "Alman halkı için gelecekte gerekli olacak Doğu'nun bilgi birikimini" geliştirecek alt yapıya sahiptirler. Becker'in Doğu'nun gelişiminden beklentisi bu cümlelerin içerisinde yer almaktadır. Yani onun hiç de önemsiz görmediği Doğu'nun kültürel mirası ve bilgi birikiminin Alman halkının hizmetine sunulacak olgunluğa kavuşturulmasıdır.⁸⁵⁶

Alman okullarının inşasında Becker, doğrudan Avrupa'nın taklit edilmesinin Osmanlı için uygun bir model olmadığı kanaatindeydi. Osmanlı Devleti'nin eğitim reformlarını kendi başına yapabileceğine inanmayan Becker, özellikle "Alman idealizmine inanmış gönüllü bir eğitimcinin" bu konuda başarılı olabileceğini düşünür. Kültür transferinde yerel kültürün korunmasını gerektiğine inanan Becker, kendi devlet politikalarının dışına çıkamayan ve sömürge pratiklerinde görüldüğü gibi yerli kültürü öne çıkarmayan Fransız, İngiliz ve Rus eğitimcilerin bunu başaramayacağını iddia eder.⁸⁵⁷ Bu konudaki yaklaşımına Dr. Schäfer'e yazdığı mektupta Hartmann'ın Osmanlı Devleti'nin Arap alfabesini kaldırması gerektiği görüşlerine karşı gösterdiği tavır bir örnek olarak verilebilir.

*Doğu, kendini Avrupalılaştıracaktır. Fakat Osmanlı Devleti'nin Avrupa yazı stilini (Latin harfleri) kabul etmesi Hartmann'ın şeyhülislamdan İslam'ı kaldırmasını istemek gibi bir şeydir. Bu durum Doğu Afrika'da Arapça yazılan Svahili dilinin Latince yazılabilmesi için sistematik olarak Alman hükümeti etkisi altında mümkün olabilir. Fakat İstanbul'da bütün İslami kesimler için Arap alfabesi bir prestij sorunudur.*⁸⁵⁸

4.4.2. Hartmann ve Kültür Transferi

Hartmann, Alman medeniyetinin genel olarak İslam daha özelde Osmanlı ile kurduğu ilişkinin diğer Avrupa devletleri ile kıyaslandığında oldukça geriden geldiğine inanır. Bu vakianın olumlu ve en önemli tarafı ise Almanların bugüne kadar

⁸⁵⁶ Becker, "Das türkische Bildungsproblem", s. 363-364.

⁸⁵⁷ Becker, "Das türkische Bildungsproblem", s. 378. Becker'e göre "Avrupa kültürünün giriş kapısı devlet kurumları ve gümrük kapıları değil, bilakis okullardır." Bkz. Becker, "Der heutige Orient als politisches Kultur-Problem", s. 72.

⁸⁵⁸ Becker'den Dr. Schäfer'e 9 Kasım 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr.176 GStA PK Hartmann, bu konuda Osmanlı aydınları ile sık sık fikir alışverişinde bulunmuştur. Abdullah Cevdet Hartmann'a Latin Alfabesi ile Türkçe mektuplar yazmış ve bir mektubunda "Türkçenin Latin harfleri ile yazılabilmesi için bir alfabe üzerinde çalıştığı" bilgisini vermiştir. Abdullah Cevdet'ten Hartmann'a 8 Ekim 1899 tarihli mektup, DMG Yi 116 IA (14), Nachlaß Martin Hartmann

Müslümanların nazarında sicillerinin daha temiz olmasıdır. Bu durum Hartmann'a göre dünya Müslümanlarının Fransa ve İngiltere'nin İslam dünyasındaki bırakmış olduğu kötü imaja karşın Almanlara ve kültürlerine karşı gerçek bir sempati duymalarına imkân vermiştir. Nitekim Hartmann, Almanya'nın bu sempatiyi yerinde kullanarak Avrupa kültürünün Doğu'ya transferinde öncü rolü alması gerekliliğine inanır.

Biz Almanlar, Avrupa kültürünü henüz yayılmaya müsait olan her yere; Yani Avrupa kültürünün daha girmediği alanlara yaymak için hazır olmalıyız... Bu işi yaparken büyük bir sorumluluk bilinciyle yaparak siyasi amaçların bizden uzak olduğunu da bilmeliyiz. Bu amaç uğrunda bilim insanları ve tüccarlar birlikte görev almalıdır. Avrupa'dan Asya'nın içlerine kadar gelerek sınırlı çevreler için kaynak ve ekonominin ve kültür aktarımının gerçekleştirilebileceği her yerde merkezler belirlenmeli.⁸⁵⁹

Hartmann, 1900'de "China und der Islam" yazısında ortaya koyduğu bu düşüncede amacın bütün Asya'yı "Almanlaştırmak, Hristiyanlaştırmak ya da moda bir deyimle medenileştirmek" olmaması gerektiğini belirtir. Almanların İslam dünyasına etki edebilmeleri için yapmaları gereken öncelikli ve en büyük ödev orayı en ince detayına kadar tanımaktır. Bu cümle daha önce belirtildiği gibi onun oryantalizminin ana karakterini yansıtır. Ona göre Türkler, hükmettikleri toprakları, halkları ve kültürlerini iyi tanımadıkları için siyaseten zayıf düşmüşlerdir. İzlenmesi gereken yol Doğu'ya Avrupa kültürünü benimsetmek değil, bilakis onlara Avrupa'yı anlayabilecekleri materyalleri sunmak olmalıdır. Ancak bu yolla Asya, Avrupa kültür dünyasına kazandırılabilir. Böylece Asya'da çok çaba sarf etmeden İslam'ı "kültür düşmanı katılığında" arındırabilecek bir imkân doğmuş olur. Yani Hartmann, bu şekilde İslam'ın katılıktan izale edilebileceğini ve soft tarafının ön plana çıkarılabileceğini söyler. Onun oryantalizm üzerine inşa ettiği kültürel tasarım, İslam'ı "kültür düşmanı" olarak kodlar ve Bu tutumla inşa ettiği duvarı aşabilmenin yolları onun Batı-merkezci yaklaşımlarını görünür kılar. Yani İslam Batı müdahalesi olmadan kendi sınırlarını aşacak bir yapı/kapasiteye sahip değildir. Alman kültürünün Osmanlı topraklarına sızabilmesi için öncelikle toplumun Avrupa düşüncesine adapte olması onun Avrupa ve Alman kültürünü muadil görmesi olarak düşünülebilir.⁸⁶⁰ Zaman içerisinde Hartmann, bu imkânı yaratacak gücün Osmanlı ve İran topraklarında kurulacak Alman okulları olacağına inanır. Hartmann, Hugo Grothe'ye yazdığı mektupta bu konudaki görüşlerini "...orada gayretli bir şekilde tohum saçmanın tam zamanıdır. Osmanlı ve İran toprakları şu an eşelenmiş durumda. Şimdi yapılacak iş (eşelenmiş olan toprağa)

⁸⁵⁹ Hartmann, "China und der Islam", s. 65.

⁸⁶⁰ Hartmann, "China und der Islam", s. 65-67.

tohum tanelerinin yerleştirilmesidir.” şeklinde ifade eder.⁸⁶¹ Oldukça ihmal edilmiş olsa da kültür transferinin önemli bir aracı olan Alman okullarının inşasının Osmanlı topraklarında oldukça büyük bir kuvvet ile hız kazanması onun üzerinde uzun yıllar kafa yordığı bu konuda oldukça umutlanmasına neden olmuştur. Alman okullarında görev alan öğretmenlere oldukça sempati ile bakan Hartmann, onların “anavatanın çıkarları uğruna çok değerli şeyler” yapacaklarına inanır.⁸⁶² Bu mektuptaki beklentilerinin bir kısmının hayat bulduğu “Reisebriefe aus Syrien” kitabından çıkarılabilir. Hartmann, bu çalışmada Fransız ve İngilizlerin etkinliğine rağmen Ortadoğu’da Alman kültürüne olan ilginin de gittikçe arttığını ifade eder. Ona göre “China und Islam” yazısının üzerinden geçen on üç yıl içerisinde Almanların yeteri kadar olmasa da oldukça önemli mesafe kat ettikleri söylenebilir.

*Doğu, kendisi için çok çeşitlilik ve yüksek bir kültür anlamına gelen Batı’nın her biçimini tanımak için büyük arzu duyuyor. Almanya’nın (Doğu’da) çok önemli bir şöhreti var ve pratik insanlar bu dünya gücü ile artık tanışmak ve bunun için doğru olan bir yöntemi kullanmak istiyorlar. Yani Alman dili ve kültürünü yakından tanımak... Eğer bu çabada biz onlara bir şekilde yardımcı olursak bize karşı tepkilerin güçlü olduğu zaman kaybetmemiş olacağız.*⁸⁶³

Bu alıntıdan Hartmann’ın Alman kültürel ve etnik milliyetçiliğinin oldukça revaçta olduğu savaş öncesi dönemin ruhundan etkilenerek Almanya’yı bir dünya gücü olarak görme eğilimi dikkat çekicidir. Bu tutum aynı zamanda Hartmann’ın oryantalizminde Doğu’nun Batı’nın eğitim ve kültürüne muhtaç olduğu düşüncesi gibi üstenci bir dili de beraberinde getirir.

Batı-merkezci bu paradigma Osmanlıların kültürel olarak Almanlara ihtiyaç duyduğu sonucuna götürür. Almanya’nın ekonomik yatırımları Hartmann’a göre Osmanlı topraklarında bazı kültürel değişimleri tetikleyebilir. Zira Hartmann, iktisadi canlanma ile meydana gelecek sosyal refahın bir sonucu olarak toplumda farklı kültürlere olan ilginin artacağına ve böylece kültür transferine zemin hazırlayabileceğine inanır. Yani Osmanlı’daki Alman yatırımları ona göre kültürel geçişkenlikleri de besleyecektir.⁸⁶⁴ Bundan daha önemlisi kültür transferinde muhatap coğrafyanın buna uygun olması, yani Batı’ya açık olması gerekliliğidir

⁸⁶¹ Hartmann’dan Hugo Grothe’ye 31 Aralık 1909 tarihli mektup, DMG Yi 116 I G (272), Nachlaß Martin Hartmann

⁸⁶² Hartmann’dan Bağdat’ta Alman okulunda çalışan öğretmen J. Schlimm’e 30 Eylül 1910 tarihli mektup, DMG Yi 116 I S (88), Nachlaß Martin Hartmann

⁸⁶³ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. 16.

⁸⁶⁴ Martin Hartmann, “Die Bagdadbahn und Konkurrenzlinien”, *Deutsche Levante-Zeitung: Organ der Deutschen Levante-Linie, der Hamburg-Amerika Linie, der Mittelmeer-linie Rob. M. Sloman jr. und des Deutschen Balkan-Vereins E.V.*, Nummer 15, 4. Jahrgang, 1914, s. 670.

Eğer Alman dilini ve kültürünü Suriye’de yerleştirmek istiyorsak kurmayı düşündüğümüz okulları sadece Suriye’de değil, bilakis (Osmanlı topraklarında) yoğun ve gelişmiş bir halkın bulunduğu, bizim attığımız tohumları kabul eden her yerde inşa etmeliyiz.⁸⁶⁵

Hartmann’ın kültür transferi ideali yıllarca üzerinde çalıştığı Osmanlı topraklarında eğitim kurumları projesinde ete kemiğe bürünür ve karşılığında Alman çıkarlarını gözetten somut veriler almaya endekslidir.

(Kuracağımız okullar) o güne kadar henüz dokunulmamış, eğitilebilir bir halkı bulabileceğimiz ve hem yaşadıkları yerlerin sınırları içerisinde hem de kendi bölgeleri dışında (hizmet edebilecek) yardımcı (ara) eleman çıkarabilen bir yer olmalıdır.⁸⁶⁶

Söz konusu yerlerden birisi yukarıda vurguladığı ama detaylarına girmediği henüz diğer emperyalist devletler tarafından dokunulmamış olan kültürel, ekonomik ve siyasi yönleri ile Suriye Nusayri coğrafyasıdır. Hartmann, bu bölgede okullaşma ve misyonerlik çalışmaları ile nasıl bir başarı sağlanılacağı konusundaki görüşlerine kitapta yer vermemiştir.⁸⁶⁷ Fakat Graf von Mülinan’a yazdığı mektupta Lübnan’ın Katolik olmasının orada Alman varlığını zorlaştırdığı ve buna alternatif olarak Nusayri Dağları’nın (Nusayrilerin yaşadıkları bölge kastediliyor) çevrelediği bölgelerde Protestanlık üzerinden “bir çalışma alanının yaratılabileceğini” ifade etmiştir.⁸⁶⁸

Daha önce de belirtildiği gibi Hartmann, tarihsel ve kültürel olarak Fransa’nın etkisinde bulunan bir coğrafya olan Lübnan’ın aksine Nusayri Dağları’nda Alman kültürel ve ekonomik bir etkinlik alanı yaratmanın hiç de zor olmadığını iddia eder. Uzun yıllar bu bölgelerde görevli olarak bulunmasının bir sonucu olarak kurduğu dostluklar ve bağlantılar ile Alman kültür transferi konusunda, en azından tedrisat konusunda çalışmaları kolaylıkla organize edebileceğine” inanır.⁸⁶⁹ Mülinan’a DGI’nin konsept ve amaçları ile ilgili bilgi verirken aynı zamanda kültür transferinde Suriye’yi nereye koyduğuna dair düşüncelerini de dile getirir. “*Gönlümde özellikle Suriye yatıyor. Eskiden beri müptela olduğum, şimdi tazelediğim ve genişlettiğim*

⁸⁶⁵ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XXV.

⁸⁶⁶ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XXV.

⁸⁶⁷ Hartmann’dan Alman Dışişleri Bakanlığı’na 20 Aralık 1913 tarihli yazı, Akten der kaiserlich Deutschen Botschaft zu Konstantinopel, PA AA Konstantinopel 417; Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XXV. Hartmann burada özellikle Nusayrilerin yaşadıkları bölgede bulunan Hristiyanlar ile Batı kültürüne ve eğitime açık olan bölgeleri kastetmektedir. Bkz. Hartmann’dan Walter Rößler’e 3 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (158, 4), Nachlaß Martin Hartmann

⁸⁶⁸ Hartmann’dan Graf von Mülinan’a 21 Ağustos 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (298, 2), Nachlaß Martin Hartmann. Hartmann için Nusayri bölgesini önemli kılan temel faktörlerden birisi de Irak’ı Akdeniz’e ve Anadolu’ya bağlayan yapısıyla sahip olduğu jeo-stratejik önemdir. Hartmann’dan Kurt Riezler’e 3 Temmuz 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 II A (17,2), Nachlaß Martin Hartmann

⁸⁶⁹ Hartmann’dan Ernst Jäckhe’e 15 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I J (48), Nachlaß Martin Hartmann

ilişkileri her şekilde kullanacağım."⁸⁷⁰ Hartmann'ın kültür aktarımında eğitime verdiği önemin temel nedeni Doğu'da yabancı okullarda eğitim alan çocukların "yeni kültür unsurlarının topluma aktarılmasında temel görevi üstleneceklerine" olan inancıdır. Alman okullarının meyvelerini vermesi yani Doğu'da Alman çıkarlarına hizmet edebilecek insanların kazanılması oldukça zaman alacaktır. Hartmann, bir zamanlar yüksek bir medeniyete ev sahipliği yapan Doğu'nun yüzyıllar süren ihmalin bir sonucu olarak modern dünyadan izole olduğu kanaatindedir. Yani Becker gibi o da ilk dönem yazılarının aksine Doğu'nun özünde gizli bir cevheri gizlediğine inanır. Orada yeniden bir medeniyetin inşası Alman kültür aktarımının önemli bir ayağı olan okul kurmak gibi mantıklı bir çalışma ile gerçekleşecektir. Hâlihazırda fiziksel ve moral olarak oldukça perişan bir durumda bulunan Doğu'nun daha iyi bir konuma erişebilmesi için Hartmann, Alman okullarının önemli bir görev üstleneceğini düşünür.⁸⁷¹ Söz konusu okullar ona göre sadece ortaokul ve liseler ile sınırlı kalmamalıdır. Alman eğitiminden geçmiş yerel halktan öğretmenlerin çalışacağı ilkokullar da bir ağ şeklinde yaygınlaştırılmalıdır.⁸⁷² Bunu gerçekleştirmek öncelikle bir öğretmen okulu kurmakla mümkün olacaktır. Bu düşüncesini bir mektubunda somut bir şekilde Jäckh'e yazmıştır.

Alman eğitim sisteminden geçmiş Araplar tarafından idare edilen en uzak köylere kadar ülkeyi çepeçevre saran Arapça (eğitim veren) okullar... Bunun için özellikle bir öğretmen okulunun (kurulması) gereklidir. Almanların idaresinde Araplar...Sanırım bu çok yeni bir fikir..."⁸⁷³

Eğitimde bir cazibe merkezine dönüşeceğine inandığı Alman okullarına ilgi duyan farklı milletlerden gençlerin teşvik edilmesi gerektiğini düşünen Hartmann'ın gözünde bu okullar ile Alman ruhu Doğu'yu kültürel olarak keşfedecektir. Ona göre "*Alman doğası ve düşüncesinin daha iyi bir biçimde algılanmasında ve bunun halkın arasında yayılmasında bugüne kadar Alman okulları tek araç olmuşlardır.*"⁸⁷⁴ Hartmann, kültür transferinin önemini Alman kültürünün etkisinde kalmış bir Müslümanın dilinden aktarır.

Burada insanları etkilemek kolaydır. Buradaki insanlar (bir kültürü) taklide eğilimlidirler. Öncelikle Alman eğitiminden geçmiş birilerinin varlığı önemlidir.

⁸⁷⁰ Hartmann'dan Graf von Mülinan'a 21 Ağustos 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (298, 2), Nachlaß Martin Hartmann

⁸⁷¹ Hartmann, "Die Bagdadbahn und Konkurrenzlinien", s. 670.

⁸⁷² Hartmann'dan Walter Rößler'e 3 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (158, 4), Nachlaß Martin Hartmann

⁸⁷³ Hartmann'dan Ernst Jäckh'e 15 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I J (48), Nachlaß Martin Hartmann

⁸⁷⁴ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. 100. Ayrıca bkz. Hartmann'dan Walter Rößler'e 3 Aralık 1913 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (158, 5), Nachlaß Martin Hartmann

*Sonrasında bu bir kâğıt parçasına dökülen ve tüm kâğıdı gittikçe saran bir yağ lekesi gibidir.*⁸⁷⁵

Hartmann'ın bu konudaki yaklaşımları sadece düşünceden ibaret değildir. Bu görüşlerini ifade ettiği tarihten yaklaşık iki yıl önce daha önce bahsedilen Kampffmeyer'in 1910'da Tanca'da kurduğu "Die Deutsche Marokkobibliothek (Alman Fas Kütüphanesi)" benzeri bir kütüphaneyi Suriye'de kurmayı denemiş fakat başarılı olamamıştır. Halep'te 1911'de kurulan orta dereceli Alman Lisesi'nin (Deutsche Realschule) müdürü olarak çalışan oryantalist Dr. Traugott Mann ile yazışmaları bu çabayı açığa çıkarır.⁸⁷⁶ Hugo Grothe'ye böyle bir kütüphanenin kurulacağı yerin belirlenmesinde Tahran, Halep, Bağdat, Adana, Eskişehir ve Konya üzerinde gel-gitler yaşadığını belirterek Kampffmeyer'in tecrübelerinden faydalanmak istediğini iletmiştir.⁸⁷⁷ Hartmann'ın yoğun tavsiye ve çabaları üzerine Grothe'nin başkanlığını yaptığı Vorderasien-Komitee, Halep'te bir kütüphane açmak için bakanlık ile yoğun görüşmeler yapmış ve gerekli talimatları konsolos Röbller'e iletmiştir. Tüm girişimlere rağmen onun çok arzu ettiği kütüphane inşa edilememiştir.⁸⁷⁸ Bir diğer somut girişimi ise Yusuf Akçura'nın Berlin'de bulunduğu 1916'da Rusya'da bir okul açılması için Hartmann'ın onunla görüşmeler yapmış olmasıdır. Görüldüğü gibi Hartmann, bu düşüncelerini pratize etmek için farklı dönemlerde girişimlerde bulunmuştur.⁸⁷⁹

Kültür aktarımında Hartmann'ın gözünde yerel Arap basını okul kurma faaliyetleri kadar önemlidir. Almanların kolay anlaşılabilen dergiler aracılığıyla Osmanlı topraklarında özellikle Suriye'de kültürel olarak aktif olması gerektiğini vurgular. Alman hukuku, kültürü, coğrafyası ve endüstrisi hakkında makale ve kitapların doğrudan Arapça yazılmasının ya da Almancadan Arapçaya çevrilmesinin bu çalışmaları hızlandıracağına inanır.⁸⁸⁰ Walter Röbller'in İstanbul Alman

⁸⁷⁵ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. 16.

⁸⁷⁶ Hartmann'dan Traugott Mann'a 20 Temmuz 1911 tarihli mektup, DMG Yi 116 IM (164, 2), Nachlaß Martin Hartmann. Kampffmeyer, Tanca merkezli ve Berlin'de bir şubesi bulunan bu kütüphane ile "Fas'ın yakından tanınması için eksik olan gerekli bilimsel yardımcı materyalleri" bir araya getirmeyi amaçlamıştır. Mangold, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft...*, s. 276.

⁸⁷⁷ Hartmann'dan Hugo Grothe'ye 13 Kasım 1910 tarihli mektup, DMG Yi 116 I G (275) Bu konu için ayrıca bkz. 7 Kasım 1911 tarihli mektup, DMG Yi 116 I G (297, 1), Nachlaß Martin Hartmann

⁸⁷⁸ Hugo Grothe'den Hartmann'a 20 Mayıs 1911 ve 5 Mayıs 1911 tarihli mektuplar, DMG Yi 116 I G (285,1) ve (296), Nachlaß Martin Hartmann

⁸⁷⁹ Bericht Martin Hartmann, 23 Mart 1916. PA AA, R 11071

⁸⁸⁰ Hartmann, *Reisebriefe aus Syrien*, s. XXII, 17 Hartmann 3 Temmuz 1914 Alman Dışişleri Bakanlığı müşaviri Kurt Riezler'e yazdığı mektupta çıkarmayı tasarladığı derginin amaçları ve nasıl olacağı konusunda uzun bir yazı kaleme almıştır. DMG Yi 116 II A (17,1) ve (17,2), Nachlaß Martin Hartmann Söz konusu dergi çalışmalarının Hartmann'ın istediği gibi yürümemesi üzerine Riezler tarafından talep edilen görüşme üzerine 25 Temmuz 1914 tarihli yazı için bkz. DMG Yi 116 II A (14) ve DMG Yi 116 II A (16), Nachlaß Martin Hartmann

Konsoloslugu müşaviri Gerhard von Mutius'a Halep'ten gönderdiği bir mektupta Hartmann'ın böyle bir düşünceyi gerçekleştirmek için hazır olduğunu yazmıştır. Röbller, Hartmann'ın Arapça ve Türkçe dergilerin birbirlerinden bağımsız olarak basılmaları gerektiğini ve Osmanlı topraklarının farklı bölgelerden oluşturacağı bir ekiple yalnızca derginin editöryel kısmı ile ilgilenebileceğini iletmiştir. Mektubun devamında Röbller, Hartmann'ın düşüncesinin hayat bulması için müşavirden yardım talep ederek Türk-Arap basınında etkin olabilmenin en ucuz ve etkili yolun bu şekilde olabileceğini belirtmiştir.⁸⁸¹

Basın faaliyetlerinin yanısıra toprağın işlenir hâle getirilmesini de kültür aktarımının bir parçası olarak değerlendiren Hartmann, Suriye'de Ghap Vadi'si içerisinde bulunan toprakların Almanya tarafından bayındır hâle getirilmesi konusundaki görüş ve tavsiyelerini Alman Dışişleri Bakanlığı'na iletmiştir.⁸⁸² Hartmann'ın Almanların Osmanlı üzerindeki kültürel, siyasi ve ekonomik çıkarları ile ilgili nerede durduğuna dair sorulacak bir soruya cevabını Heinrich Mordtmann'a yazdığı şu satırlardan çıkarılabilir. *“Osmanlı Devleti etrafında dönen Alman milli çabalarını coşkuyla takip ediyorum ve DVK'ye üye olarak bu işin tam merkezinde bulunuyorum.”*⁸⁸³ Yukarıda temellendirilmeye çalışıldığı gibi Alman kültür transferinde Suriye, Hartmann için çok ciddi bir öneme sahiptir. I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi ve akabinde Osmanlı Devleti'nin Suriye'de bazı başarılar elde etmesi Hartmann'a göre orada Türk milliyetçiliğini arttıracak ve Almanya'nın müdahalesini zorlaştıracaktır. Hartmann'ın, Imhoff Paşa'ya yazdığı bir mektubunda, Alman kültür transferi ile ilgili olarak Suriye'ye ilişkin yaklaşımlarının farklılaştığı göze çarpar: *“Gelecek tamamen başka bir yerde yatıyor. Irak'ta yatıyor. Sonunda yeniden merkezi bir “Kulturland” olacak bu güzel ülkeyi tamamen canlandırmaya yardımcı olmak için... Artık bunun üzerine yeniden düşünmek zorundayız.”*⁸⁸⁴

⁸⁸¹ Walter Röbller'den Gerhard von Mutius'a 22 Ocak 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 I M (239), Nachlaß Martin Hartmann

Bu konudaki diğer girişimler, Alman çıkarları ve basın ilişkisi için bkz. Hartmann'dan Ernst Jäckhe'e 20 Ocak 1914, 2 Şubat 1914 ve 16 Şubat 1914 tarihli mektuplar, DMG Yi 116 I J (49), (51) ve (52, 2), Nachlaß Martin Hartmann

⁸⁸² Martin Hartmann'dan Alman Dışişleri Bakanlığı'na 20 Aralık 1913 tarihli yazı, PA AA Konstantinopel 417 Bu konuda Hartmann'ın Asi Nehri çevresindeki bataklıkların kurutulmasından tarım projelerine kadar uzanan çok farklı düşünce ve planları vardır. Bkz. Hartmann'dan Ernst Jäckhe'e 16 Şubat 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 I J (52, 2), Nachlaß Martin Hartmann

⁸⁸³ Hartmann'dan Johannes Heinrich Mordtmann'a 13 Aralık 1909 tarihli mektup, DMG Yi 116 I R (153, 2), Nachlaß Martin Hartmann

⁸⁸⁴ Hartmann'dan Carl Imhoff Paşa'ya 19 Kasım 1914 tarihli mektup, DMG Yi 116 I J (96), Nachlaß Martin Hartmann

4.5. Değerlendirme

Becker'e göre, Osmanlı modernleşmesinin başarıya ulaşamamasının temel nedeni, doğrudan Avrupa'nın taklit edilmesi ve bir gelenek sorunudur. Bu konuda görüşleri Hartmann ile oldukça paraleldir. Daha önce bahsedildiği gibi Hartmann, Hristiyan Arapların doğrudan Batı'yı taklit etmedikleri için modernleşme süreçlerinde başarılı olduklarını iddia etmişti. İslam geleneğinin Osmanlı modernleşmesinin önünde engel teşkil ettiği konusunda Hartmann, Becker'e nazaran daha da katıdır. Hartmann'ın Jön Türk iktidarı ile yaşadığı ve metinlerine sirayet eden sarsıcı hayal kırıklığı Becker'in metinlerine yansımamıştır.

Becker'e göre Osmanlılık düşüncesi, Jön Türklerin Osmanlı toplumu inşa ideallerine rağmen ulus devlet düşüncesinden öteye gidememiştir. Ulus devlet düşüncesi ona göre Türkçülüktür. Yani Osmanlılık ile Türkçülüğü Jön Türk pratiğinde muadil hareketler olarak kabul eder. Bu düşünce Becker'e göre Osmanlı Devleti'nin gelecekte topraklarını bir arada tutabilmesinde önemli bir engeldir. Hartmann, bu konuda oldukça benzer bir görüşe sahiptir. Becker ve Hartmann'a göre Jön Türkler, teorik olarak hilafete karşı olsalar da pratikte ondan vazgeçememişler ve yeri geldiğinde siyasi bir araç olarak kullanmışlardır. Becker ile kıyaslandığında Hartmann farklı görüşten Osmanlı aydınları ile daha sıkı ilişkiler kurmuş ve bu durum onun bu konularda daha derin analizler yapabilmesine olanak sunmuştur.

Becker ve Hartmann'ın yaklaşımlarında Osmanlı-Alman ilişkileri inşası ve savaşta müttefik olmaya kadar götüren süreç ile ilgili olarak en dikkat çekici unsurlardan biri o dönem hâkim olan Almanya'nın Osmanlı Devleti'nin çöküşünde rol oynamaması görüşüdür. Anadolu ve Bağdat Demiryolları projelerinin Osmanlı Alman ilişkilerindeki kurucu rolü her iki oryantalistin metinlerinde sıklıkla göze çarpar. Becker gibi Hartmann da bilinçli bir İslam politikasının önemine sıklıkla vurgu yapmıştır. Özellikler Becker, bilinçli İslam politikasına sınırlar çizerken Hartmann, bu konuda çok fazla ayrıntılara girmemiştir. Becker ve Hartmann sömürgelerde yaşayan Müslümanlar ile ilişkilerin başlangıçta Batı'nın İslam politikalarını şekillendiren temel dinamik olduğu kanısındadırlar. Becker, İslam'ı Avrupa ve Alman sömürgeleri için bir tehlike olarak görmezken Hartmann, özellikle ilk dönem yazılarında İslam'ı Batı medeniyeti için ciddi bir tehlike olarak algılamıştır. Son dönem yazılarında bilinçli İslam stratejisinin İslam'ın bir tehlike olmaktan çıkaracağını iddia eder.

Becker, Hartmann ile kıyaslandığında savaşı ve Alman İslam politikasını daha çok içselleştirmiş ve daha savunmacı bir pozisyon almıştır. Savaşa Hartmann'a

nazaran daha fazla angaje olan ve onu neredeyse damarlarında hisseden milliyetçi liberal görüşleri ile Becker, her ne kadar yazılarında Osmanlı-Alman ortak çıkarlarına vurgu yapsa da mektuplarından yola çıkılarak onun bu ittifaka bakışının tamamıyla Alman çıkarlarına endeksli olduğu söylenebilir. Daha önce vurgulandığı gibi Hartmann, savaştan önce Türklere karşı oldukça olumsuz bir tavır sergilemiştir. Osmanlı-Alman savaş ittifakı onun düşüncelerinde ciddi bir değişime neden olmuştur.

Osmanlı modernleşmesinin kültür transferine güçlü bir zemin hazırlayacağına inanan Becker, Osmanlı merkezli Alman kültür yayılmacılığının ateşli bir savunucudur. Becker ve Hartmann'ın gözünde Batı, Doğu tarafından örnek alınması gereken yüce bir medeniyetti. Bir zamanlar oldukça yüksek bir medeniyete ev sahipliği yapan Doğu, yeniden inşa edilmelidir. Alman okullarının kültür transferindeki rolleri konusunda görüşleri Becker'e oldukça yakın olan Hartmann, ondan çok daha önce bu konuda somut girişimlerde bulunmuştur. Geç kalınmışlık ruh hali içerisinde onların yaklaşımlarında en dikkat çekici nokta Fransız ve İngilizlerin açık bir şekilde rakip olarak algılanmalarındadır. Hartmann'ın ilk dönem yazılarında kültür transferinde bir Avrupa ruhu vurgusu dikkat çekicidir. Becker' de asıl olan Alman çıkarlarıdır. Savaştan önce ve savaş döneminde kaleme aldığı yazılarda Hartmann da Becker gibi sadece Alman çıkarlarını ön plana çıkarmıştır. Becker ve Hartmann'ın kültür aktarımındaki tüm bu çaba ve arzularına rağmen Alman kültürü Osmanlı'da yüzeysel kalmış ve Fransız ve İngiliz kültürü kadar etkili olamamıştır. Savaşın patlak vermesi ile beraber kültür transferi tamamen günü kurtarmaya ve pratik çözümler üretmeye odaklı bir formatta ilerlemiştir.

5. BÖLÜM: PANİSLAMİZM

Osmanlı-Alman savaş ortaklığı Becker ve Hartmann'ın hilafet, cihat ve Panislamizm konularına olan ilgilerini oldukça arttırmıştır. Panislamizm tartışmaları ya da bu konuya ilginin tebarüz etmesi Avrupa'nın ilk Müslüman nüfuslu sömürgeleri elde etmesi ve sonrasında Mehdi Ayaklanması⁸⁸⁵ gibi sömürgeciliğe tepkilerin somut olarak görünür olmasıyla başlamıştır. Sudan'da İngilizlere karşı Mehdi Ayaklanması'nın (1881) başlaması ile İslam'ın sömürgeler için bir tehlike arz etmesi olasılığı tezleri üzerinden konuya diplomat oryantalist ve gazetecilerin ilgisi artmıştır. Sonrasında savaş öncesi kutuplaşmalar ile başlayan tartışmalar savaşın patlak vermesiyle beraber akademi ve medyada Panislamizm üzerine yoğun araştırma ve tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Almanya'nın Afrika'da sömürgeler elde etmesi, Müslümanların Afrika'da sömürgeciliğe karşı lokal savaşlar vermesi gibi siyasi gelişmeler Alman oryantalistlerin dikkatini buraya yöneltmiştir. Bu konuya Becker ve Hartmann'ın eğilmesi tabi ki tesadüf değildir. Zira İslam dünyasındaki her gelişme daha önce de tartışıldığı gibi her fikir akımı onların ilgisini çekmiştir. Becker ve Hartmann 1900'lü yılların başından 1918'e kadar farklı yazılarında bu konuya eğilmişlerdir. Becker ve Hartmann'ın ardından onlarla bir ağ içerisinde bulunan diğer oryantalistler de ise durum biraz daha farklıdır. Onların yazıları savaş arifesinde veya savaşın devam ettiği yıllarda savaş üzerine yazmanın moda olduğu bir dönemde çoğu zaman da Alman Dışişleri Bakanlığı'nda göz doldurmak üzere kaleme alınan yazılardır.

İngiliz Hindolog Edward Granville Browne nin (1862-1926) “hayal”, İtalyan oryantalist Carlo Alfonso Nallino'nun (1872-1938) ise, “modern İslam'daki temel eğilim” olarak algıladığı Panislamizme tarih boyunca çoğu zaman ideolojik yaklaşılarak çok farklı tanımlamalar yapılmıştır.⁸⁸⁶ Türköne, Panislamizm kelimesinin Osmanlı aydınları tarafından kullanılan Türkçe kullanımıyla İslam birliği anlamına

⁸⁸⁵ Sudanlı Şeyh Muhammed Ahmed bin Abdullah 1881'de Osmanlı-Mısır yönetimine karşı bir isyan başlatmış ve Osmanlı-Mısır ordusunu defalarca mağlup etmiştir. Heather J. Sharkey, “Jihads and Crusades in Sudan From 1881 to the Present”, *Just Wars, Holy Wars, and Jihads Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, Ed. Sohail H. Hashmi, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 263-265. 1882'de Mısırın İngilizlerin eline geçmesi ile bu kez Mehdi 1884'te İngilizlere karşı da savaşmaya başlamıştır. Gordon'dan Hartum'a kadar birliklerini bir araya getiren ve orada İngilizleri mağlup eden Mehdi, Doğu Sudan'da bir egemenlik kurmuştur. 1898'de İngilizler tekrar kontrolü ele geçirmişlerdir. Sylva Harst, *Brauchen wir einen Messias?: Messias-Erwartung und Endzeitsehnsucht vom alten Ägypten bis zum neuen Amerika*, LIT Verlag, Berlin 2009, s. 168.

⁸⁸⁶ Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Clarendon Press, Oxford, 1990, s. 1.

gelen “İttihad-ı İslam” kavramına karşılık geldiğini belirtir ve ilk defa 1869’da Namık Kemal (1840-1888) tarafından Hürriyet gazetesinde kullanıldığını iddia eder. Buradan hareketle Türköne, “İttihad-ı İslam” kavramının ileride de görüleceği gibi Panislamizmden daha önce kullanıldığı sonucuna varır.⁸⁸⁷

Panislamizm kavramı İngiliz düşünce dünyasında ilk defa Macar oryantalist Arminus Vambery ’nin 31 Aralık 1877’de Dailly Telegraf gazetesinde yayımlanan bir yazısında kullanılmıştır.⁸⁸⁸ Ünlü Alman Arap dili uzmanı Karl Vollers (1857-1909), Panislamizm kelimesinin ilk defa Müslüman çevreler tarafından değil “Journal des Débats” gazetesinin editörü olan Gabriel Charmes’in Revue des Deux Mondes gazetesinde kullandığını belirtir.⁸⁸⁹ Osmanlı Devleti’ne sık sık ziyaretlerde bulunarak bir süre İstanbul’da yaşayan ve İslam dünyası ile ilgili çeşitli yazılar kaleme alan Charmes, Panislamizm düşünceleri ile Becker ve Hartmann’ı oldukça etkilemiştir.

Almanca tabiri ile Panislamismus, Panslavizm ve Pancermenizm gibi siyasal terimlerin kullanımlarından etkilenerek 1870’li yıllarda kullanılmaya başlanmıştır. Almanca konuşulan dünyada Panislamizm, Avusturyalı diplomat ve yazar Franz von Werner (1836-1881) tarafından ilk olarak “Türkische Skizzen” (1877) adlı çalışmada “...nam-ı diğer Jön Türkler Panislamizmi programlarına kabul ettiler.” cümlesi ile kullanılmıştır.⁸⁹⁰ J.T. Von Eckard’ın “Panislamismus und islamitische Mission”, adlı çalışması Almanya’da Panislamizm başlığını taşıyan ilk yazı olarak kabul edilebilir.⁸⁹¹ Kısaca “coğrafi bölge, dil grubu, millet, ırk veya din itibarıyla birleşmeyi hedef alan pan hareketi” kendi içerisinde etnik (Panslavizm, Pantürkizm, Pancermenizm dinsel (Panislamizm) bölgesel (Paneuropaizm) olarak farklı ideolojik kavramlara ayrılır. Tarihsel olarak en çok bilinen ve tartışılan “pan” hareketleri ise Panslavizm,

⁸⁸⁷ Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 44, 210-211; Nikki R. Keddie, “Pan-Islam as Proto-Nationalism”, *Journal of Modern History*, 41, no. 1, March 1969, s. 20. Landau, Şerif Mardin’e referansla “İttihad-ı İslam” kavramının muhtemelen 1868’de Ziya Paşa tarafından kullanıldığını belirtir. Bkz. Landau, *The Politics of Pan-Islam...*, s. 3. Hülagü, İttihad-ı İslam kavramının siyasal bir düşünce hareketi olarak öncelikle “Yeni Osmanlıların” Avrupa’daki yazılarında kullandıklarını belirtir. Bkz. Metin Hülagü, *Pan-Islamist Faaliyetler*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1994, s. 5.

⁸⁸⁸ Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji...*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2014, s. 44; Landau, *The Politics of Pan-Islam...*, s. 2.

⁸⁸⁹ Karl Vollers, “Über den Panislamismus” *Preußische Jahrbücher*, 117,1, Stilke Verlag, Berlin 1904, s. 38-48.

⁸⁹⁰ Necmettin Alkan, *Die deutsche Weltpolitik und die Konkurrenz der Mächte um das osmanische Erbe: Die deutsch-osmanischen Beziehungen in der deutschen Presse 1890-1909*, Lit Verlag, Münster 2003, s. 215. Ayrıca bkz. Franz von Werner, *Türkische Skizzen*, Verlag der Dürr’schen Buchhandlung, Leipzig 1877, s. 95.

⁸⁹¹ J. T. von Eckardt, “Panislamismus und islamitische Mission”, *Deutsche Rundschau*, Bd. 98. Berlin 1899, s. 61-81.

Panislamizm ve Pancermenizm olmuştur.⁸⁹² Dönemin “pan” ideolojilerinin etkisiyle şekillenen Panislamizmin İslamcılık olarak da anlaşıldığını iddia eden Kara, onu en kapsamlı bir şekilde tarif eden aydınlardandır.

19. ve 20. yüzyılda İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset hukuk, eğitim...) “yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla İslam dünyasını Batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkandırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününi ihtiva eden bir hareket...”⁸⁹³

Farklı dönemlerde birçok farklı tanımları yapılan özellikle de Batılı bilim insanlarının son yüzyılı aşkın bir zamandır en çok eğildiği konular arasına girmeyi başaran Panislamizm, benzer ve çok farklı yaklaşımları da berberinde getirmiştir. Dwight E. Lee, Panislamizmin kökenlerini araştırdığı çalışmasında “İslam idealinin gerçekleşmesi düşüncesinde Müslümanların tek bir liderin yönetimi altında bir araya gelmesi” olarak tanımlar.⁸⁹⁴ Kara gibi Türköne de Panislamizmi “Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslam ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarma” olarak tasvir eder.⁸⁹⁵ Özcan, Panislamizmi “1870’lerde doğan ve II. Abdülhamid tarafından pratize edilen siyasi ve ideolojik bir hareket” olarak tanımlayarak bu tasvir ile genel eğilimleri yansıtır.⁸⁹⁶ Görüldüğü gibi Panislamizm tanımları birbirine oldukça yakındır ve bu tanımlamaların bazıları “ittihad-ı İslam” kavramının etimolojik yapısıyla şekillenerek aktarılmıştır.

5.1. Becker ve Panislamizm

Becker’in halifelğe ve Panislamizme yaklaşımlarının sabit olmadığı, zaman içerisinde bazen radikal değişimleri barındırdığı söylenebilir. Becker’in modern İslam dünyasının sosyal kültürel ve özellikle siyasi yönleriyle ilgili yazılarını yazmaya başladığı milat, dinler tarihçisi Albert Dieterich’in 1898’de kurulan “Archiv für Religionswissenschaft” dergisini 1904’te devralmasıyla başlamıştır. Bu dergi,

⁸⁹² Alâeddin Yalçınkaya, *Sömürgecilik-Panislamizm Işığında Türkistan*, Lalezar Yayınevi, Ankara 2006, s. 99. Pan ideolojilerin teorik çerçevesi için bkz. Tilman Lüdke, “Pan-Ideologien”, *Europäische Geschichte Online*, 2012, s. 1. <http://ieg-ego.eu/de/threads/transnationale-bewegungen-und-organisationen/pan-ideologien> (Erişim tarihi: 26.03.2017)

⁸⁹³ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1: Metinler Kişiler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 18.

⁸⁹⁴ Dwight E. Lee, “The Origins of Pan-Islamism”, *The American Historical Review*, vol. 47, no. 2 (Jan.,1942), s. 279.

⁸⁹⁵ Mümtazer Türköne, “İslamcılık”, *DİA*, C. 23, s. 60.

⁸⁹⁶ Azmi Özcan, *Pan-Islamism Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, s. 23.

karşılaştırmalı dinler tarihi üzerine çeşitli yazılar yayımlamıştır. Bu yazılardan en önemlilerinden birisi Becker'in 1904 yılında kaleme aldığı ve Panislamizm görüşlerini aktardığı "Panislamismus" adlı yazısıdır.⁸⁹⁷ Becker'in Panislamizm yazıları bu makale ile sınırlı değildir. Bunun dışında diğer yazılarında da farklı yaklaşımlar ile Panislamizmi irdelemiştir.

5.1.1. Reaksiyon-Adaptasyon Arasında İslam Düşüncesi

Becker'e göre modern Avrupa'nın siyasi olarak güçlenmesi etkisini İslam dünyası üzerinde oldukça açık bir şekilde göstermiştir. 18. ve 19. yüzyılda Avrupa'nın müdahalesine kadar Doğu'nun sorunsuz ve içinde barışık bir şekilde yaşamakta olduğunu iddia eden Becker, daha sonra Asya ve Afrika'nın Avrupalıların ve Avrupa düşüncesinin istilalarına maruz kaldığını ileri sürer. Edward Granville Browne bu istilayı Doğu için "beyaz tehlike" olarak tanımlarken Becker ise "bizim için Şark Sorunu başlamıştır" biçiminde formüle eder. Becker'e göre asıl problem Avrupalıların Doğu'yu kendi aralarında nasıl bölüşecekleri değil, bilakis siyasi ve kültürel olarak Doğu ve Batı'yı nasıl izah edecekleridir. Bu karşılaşmanın ona göre Doğu'da iki temel karşılığı olacaktır. Bunlar "adaptasyon ve reaksiyon" kavramlarıdır. Ya Batı sömürgeciliğine adapte olan bir Doğu, ya da ona karşı savaşan bir Doğu çıkacaktır ortaya. Reaksiyon, yani karşı bir savaş için Doğu'nun geç kaldığını belirten Becker, Avrupa kültür düşüncesinin Doğu'yu çoktan fethettiğini iddia eder.⁸⁹⁸ Becker, 1906'da Heidelberg'te verdiği bir konferansta bu fethin tezahürünün Doğu'da ulustan ulusa farklılık gösterdiğini belirterek reaksiyon ve adaptasyon kavramlarını Avrupalılaştırma karşısında artık doğal bir reflekse dönüştüğünü iddia eder.⁸⁹⁹ Becker, Avrupa'nın sömürgelerini artırarak ilerleyişinin yanısıra Avrupa düşüncesinin ilerleyişinin de Müslümanlar arasında bir problem olacağına inanır. Bu problem Sünni-İslam ile modern kültürün, Sünni-İslam ile Avrupa ruhunun çatışması ihtimalidir. Yani Becker Şii-İslam'ın Avrupa karşıtı bir güce dönüş(e)meyeceğini reaksiyonun Sünni İslam dünyasından geldiğini/geleceğini iddia eder ve artık görünür olmaya başlayan bu

⁸⁹⁷ Müller, *Weltpolitische Bildung und akademische Reform...*, s. 43.

⁸⁹⁸ Becker, "Panislamismus", s. 239-240. Daha önce bahsedildiği gibi Avrupa ve İslam'ın ortak kökene sahip olduğunu iddia eden Becker, bu durumun iki medeniyet arasındaki katı karşıtlığı engellemediğini belirtir. Becker, Avrupa ve modern dünyaya İslam'ın doğal karşıtlığına karşı belirli ve tedrici bir uyumun da kaçınılmaz olduğunu iddia eder. Yani bir yandan sömürgeciliğe karşı büyüyen bir tepki varken, diğer taraftan da onların kültür değerlerine uyum sağlamaya yönelik bir reflek ile doğmuştur. Bkz. Becker, "Der Islam als Weltanschauung", s. 49.

⁸⁹⁹ Becker, "Der heutige Orient als politisches Kultur-Problem", s. 70.

çatışmayı Avrupalıların Panislamizm olarak adlandırdıklarını iddia eder.⁹⁰⁰ Becker, Şiiilik ve Panislamizm ilişkisini Şia düşüncesinin milliyetçilik üzerine inşa edildiğini iddia eden Hindolog ve aynı zamanda bir iranolog olan Edward Browne'nin tezleri üzerinden kurar. Browne, bu konuda 8. yüzyıldan itibaren Şiiiliğin Aryen bir topluluk olan İranlıların Sami ırkından çıkan bir dine başkaldırısı olarak gören yani Şiiiliği milliyetçilik ile ilişkilendiren beyaz ırkın üstünlüğüne inanmış Fransız etnolog ve diplomat Arthur de Gobineau'nun (1816-1882) görüşlerinden oldukça etkilenmiş görünmektedir. Söz konusu etkileşimlerden kurulan ağın oryantalist bilgiye nasıl şekil verdiği, oryantalist bilginin nasıl gelenekselleştiği ve popülerleştiği benzer örneklerle çoğaltılabilir.⁹⁰¹

Becker, Avrupa işgalinin İslam'ın önünü keseceği tezlerine karşı çıkar. Ona göre işgale tepki olarak Afrika'da İslam düşüncesi yeniden canlanmıştır.⁹⁰² Becker'in çok iyi bir şekilde organize olduklarını düşündüğü ve cemaat yapısını Katolik kiliseye benzettiği Senusilik hareketi,⁹⁰³ bu tepkiselliğe somut bir örnektir. Bir tasavvuf hareketi olmasına rağmen Senusiler, ona göre aynı zamanda Avrupa'ya karşı "modern İslam tepkiselliğinin" en önemli temsilcileri olarak Panislamizm eğilimleri oldukça güçlü bir harekettir. Becker, bu eğilimi daha çok "siyasi-dini Panislamizm" olarak kategorize eder. Şeriat dışında herhangi bir yönetime olumlu bakmayan -ama bunun için şiddet içerikli bir muhalefete de girişmeyerek- ve Afrika içlerine doğru hicret eden Senusiler, Becker'e göre Abdülhamid'in tam da arzu ettiği bir harekete dönüşmüştür.⁹⁰⁴ 1915'te sayıları 10-20 000 arasında değişen Senusilerin savaşta cihat çağrısına karşılık nicelik olarak caydırıcı bir güç olamayacaklarını iddia eden Becker,

⁹⁰⁰ Becker, "Abriß der islamischen Religion", s. 381. Reinhard Schulze, Senusilik hareketinin "neo-sufizm" akımlarından birisi olarak adlandırır. Ona göre bu hareketin Osmanlı sultanları tarafından desteklenmesinin en önemli gerekçesi Doğu Sahra'dan Bornu'ya kadar uzanan Afrika topraklarının Senusiler aracılığıyla güvelik altında tutabilme düşüncesinden kaynaklanır. Schulze, arada sorunlar yaşansa da II. Abdülhamid'in Senusileri desteklemekten vazgeçmediğini iddia eder. Bkz. Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus Im 20. Jahrhundert: Untersuchungen Zur Geschichte Der Islamischen Weltliga*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln-Kopenhagen 1990, s. 49-50.

⁹⁰¹ Bkz. Becker, "Panislamismus", s. 232.

⁹⁰² Becker, "Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien", s. 177.

⁹⁰³ C.H. Becker, "Die Senussi", *Deutsche Kolonialzeitung*, 32,2, 1915, s. 25.

⁹⁰⁴ Becker, "Panislamismus", s. 249-250; Becker, "Abriß der islamischen Religion", s. 383. Afrika İslam'ı üzerine yaptığı çalışmalar çerçevesinde Becker, Senusilik hareketi üzerine oldukça meşgul olmuştur. Max Horten'e yazdığı bir mektuptan bu açıkça görülebilir. Becker'den Max Horten'e 10 Haziran 1913 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4200, GStA PK Onların tasavvufu Hint-İran ve diğer milletlerin mistik inançlarının bir sentezidir. Becker, "Die Senussi", s. 25.

İngilizlerin “eşkıyalığa eğilimli bedevileri para ile ayartarak” kendi taraflarında savaştırabilecekleri ihtimalinin de unutulmaması gerektiğini ifade eder.⁹⁰⁵

Becker’e göre bu tepkiye bir anlam vermek isteyen Avrupa, Doğu’yu modern dünyada Orta Çağ düşüncesine sahip insanların yaşadıkları bir coğrafya olarak tasvir etme eğilimindedir. Zira kendi medeniyetini en üst düzeyde gören Batı, ancak Orta Çağ ruhunda yaşayan birinin bu medeniyete kapılarını kapatabileceğine inanır.⁹⁰⁶ Daha önce bahsedildiği gibi Becker, Avrupa’nın daha önce Helen kültürü ile Doğu’ya nüfuz ettiğini öne sürmüştü. Helenizmin Doğu’ya girdiği erken dönemlerde bile Doğu’yu tamamen Avrupalılaştıramadığı gibi bugün böyle bir şeyin gerçekleşmeyeceğine inanır. Bu nedenle Becker, “en güçlü Avrupa gübresinin Doğu’yu etkileyebileceğini fakat doğal yapısını asla değiştiremeyeceğini savunur.⁹⁰⁷

Müslümanların din kardeşleri tarafından baskı altında tutulmaları tarihsel olarak İslam dünyasında oldukça olağan siyasi bir vakıadır. Fakat Müslümanların İslam coğrafyasında Avrupalıların hâkimiyeti altına girmeleri bugüne kadar çok alışık oldukları bir durum değildir. Gayrimüslimlerin idaresinde bulunan Müslümanlar açısından temel sorun başka bir dine mensup olanlar tarafından yönetilme gerçeği/zorunluluğudur. Zira bugüne kadar Müslümanlar, “devlet, kültür ve din” kavramlarını teorik olarak bir bütün içerisinde algıladılar. Bu vakıa, yani Avrupa işgali, Müslümanlar nezdinde Hristiyanlığın tehditkâr egemenliği olarak idrak edilmeye başlanmıştır. Becker, bu durum karşısında Müslümanların kademeli bir şekilde “karşı konulamaz reaksiyonlarının İslam vurgusu” olacağını iddia eder. Bunun ilk adımı “inanmayanlara karşı ayrılmaz bir birleştiricilik oluşturan İslam düşüncesinin geliştirilmesi” ve bunun bu sonraki aşaması “Panislamizmin teşekkülü ve güçlenmesi” olacaktır.⁹⁰⁸ İslam toplumunda din ve devletin bütünlüğü düşüncesinin tezahürü Becker’e göre “güçlü Müslüman bir liderin kendine yüklenen en kutsal görevi tüm inananları kendi bayrağı altında toplama” fikrini idealize etmesidir.⁹⁰⁹

⁹⁰⁵ Becker, “Die Senussi”, s. 25-26. “...din, tıpkı İslam’ın başlangıcında olduğu gibi, tabiatı gereği Arapları harekete geçiren ve geçirecek olan yalnızca bir uyarıcıdır. Diğeri ise ganimet beklentisidir.” Ganimet ve cihat ilişkisi dönemin diğer oryantalistlerinin yaptığı gibi Becker’in de başvurduğu bir yöntemdir. Becker, “Die Senussi”, s. 26.

⁹⁰⁶ Becker, “Der heutige Orient als politisches Kultur-Problem”, s. 70.

⁹⁰⁷ Becker, “Der Islam als Weltanschauung”, s. 53.

⁹⁰⁸ Becker, Panislamismus, s. 240. Becker, “teokratik bir rejimin halkı olan Müslümanların din ile devlet arasında hiçbir zaman ayırım görmediklerini” belirtir. Becker, “Deutschland und der Islam”, s. 13.

⁹⁰⁹ Becker, “Der heutige Orient als politisches Kultur-Problem”, s. 70.

5.1.2. İslam'ın İdealize Edilmesi Süreci ve Panislamizmin Kökenleri

Becker, Panislamizmi birçok farklı tanım ve tasvir ile izah etmeyi dener. Farklı dönemlerde yazdığı metinlerde farklı Panislamizm tanımları oldukça dikkat çekicidir. Ona göre Panislamizm, Pancermenizm ve Panslavizm gibi “pan” hareketleri modelinde siyasi ve ideolojik bir harekete evrilmiş bir İslam düşüncesidir. Etimolojik olarak “İslam'ın bir araya gelme/getirme eğilimi” olarak tanımladığı Panislamizmi bugün dar anlamıyla “İslam düşüncesinin hayat bulması”, yeniden canlanması olarak nitelendirir. Avrupa'nın İslam dünyasındaki ilerlemesi ve yerleşmesini Panislamizmi tetikleyici bir unsur olarak ele alır. Bu yönüyle Panislamizmi modern Avrupa karşıtlığının güçlü kıldığı bütün Müslümanların beraberlik duygusu ve dayanışması olarak görür. Yani İslam'ın en son gelişim sürecinin bir ciheti, Avrupa karşıtlığı ile güçlendikçe devam eden bir süreçtir.⁹¹⁰ Buradan hareketle Panislamizm, Becker'de bütün dünya Müslümanlarını bir “İslam İmparatorluğu” altında birleştirme düşüncesi ile ete kemiğe bürünür. Yani Panislamizm, Avrupa'ya karşı bir “İslam birlikteliği” eğilimi ve “bilinçli bir İslam ideali vurgusudur.”⁹¹¹

Yukarıdaki betimlemelerde görüleceği gibi Becker düşüncesinde Panislamizm ile İslamlaşma arasında sıkı bir bağ vardır. Müslümanların dindarlığı arttıkça ona göre Panislamizm ile temasları da artacaktır. Eğer söz konusu İslamlaşma temelsiz “bilgisiz ve yorumsuz” gerçekleşen “yüzeysel” bir şey ise Panislamizm ile kurulan bağ daha da güçlü olacaktır. Zira bu şekilde bir dindarlaşma/İslamlaşma Becker'e göre Müslümanları propagandacıların elinde bir oyuncığa çevirir.⁹¹²

Becker'e göre Panislamizmin teorisyeni Batı'da oldukça tanınan ve bir efsaneye dönüşen “İslam devletleri birliğini” özellikle de Müslümanların kültürel ve politik öze dönüşünü savunan Cemaleddin Afgani'dir (1838-1897). Afgani'nin “İslam devletleri birliği” düşüncesi Becker'e göre Panislamizmin özünde taşıdığı emperyalist bir eğilimdir. Ona göre Afgani'nin görüşleri Avrupa'da Doğu'dan daha fazla

⁹¹⁰ Becker, “Panislamismus” 1904, s. 232. Becker, Panislamizm kelimesinin Doğulu bir kavram değil Batılı bir kavram olduğunu yazar. Batılı bir kavram olması Panislamizmin Avrupa icadı olduğu tezini savunan aydınların tezlerini güçlendirmiştir. Becker “Türkisch-italienischer Krieg und der Islam”, s. 1. İslam'ın sınırlarının genişlemesinden bahsettiği bir yazısında Becker, dinin inananlarına “zaruri bir birliktelik ve merkezileşme” duygusu bahsettiğini iddia eder. Yani Panislamizmin bir araya getirebilme gücünde buradan vurgu yapılabilir. Bkz. Becker, “Die Ausbreitung der Araber”, s. 70.

⁹¹¹ Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, s. 161. Bu ideal Becker'e göre 1911'de henüz bütün İslam coğrafyasını sarıp sarmalayan bir düşünceye dönüşme de Trablusgarp Savaşı Panislamizm düşüncesinin ne kadar “kararlı tanımlanması güç ve her dilden her bölgeden Müslümanların ortak aidiyet duygularının gelişmeye” müsait olduğu gerçeğini göstermiştir. Becker “Türkisch-italienischer Krieg und der Islam”, s. 1.

⁹¹² Becker, “Staat und Mission in der Islamfrage” s. 213.

tartışılmıştır.⁹¹³ Esasen İranlı bir Şii olan ve günümüze kadar tartışılan birçok çalışma bırakan Afgani, İslam dünyasında bir hayalet gibi dolaşarak Afganistan'dan Avrupa'ya ünlü siyaset ve fikir adamlarıyla ilişkiler kurmuş ve birçok siyasi hareketin içerisinde aktif olarak bulunmuştur.⁹¹⁴ Düşüncesi ve zengin kişiliği nedeni ile en az Panislamizm tartışmaları kadar kendi başına bir tartışma konusu olan Afgani, Becker gibi birçok oryantalist ve modern araştırmacılar tarafından Panislamizmin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Becker'in, özellikle Panislamizmi kavramsallaştırırken Afgani'nin düşüncelerinden etkilenmiş olduğu söylenebilir. Becker'in yaptığı Panislamizm tasvirleri yukarıda bahsedildiği gibi etimolojik olarak "İttihad-ı İslam" kavramının doğrudan Almancaya bir çevirisi şeklindedir. Fakat Becker'in bu kavramı doğrudan Türkçeden mi yoksa diğer meslektaşlarının İngilizce veya Fransızca çevirilerinden mi yaptığına dair bir şey yazmak şu an mümkün değildir. Afgani'nin görüşlerinden etkilenerek onunla Paris'te el-Urvetü'l-Vüşkâ dergisini çıkaran ve daha sonra düşünsel olarak ondan uzaklaşan reformcu İslam aydını Muhammed Abduh⁹¹⁵ ile Becker 1901'de Mısır'da tanışmıştır. Becker, meslektaşı Max Horten'e yazdığı bir mektupta Abduh'tan her şeyden önce bir politikacı ve reformcu olarak bahseder. Abduh'un entelektüel birikimine itimat etmeyen Becker, onu hâlen "Orta Çağ felsefesinden kurtulamayan" bir aydın olarak değerlendirir.⁹¹⁶

Panislamizmi modern bir kavram olarak tartışan Becker, ona tarihsel bir köken arar ve Panislamizmin doğuşunu Hz. Muhammed'in 622'de Mekke'den Medine'ye hicret ettiği tarihe kadar götürür. Ona göre Hz. Muhammed'in "Mekke merkezli bölgesel mesajı" Medine'ye hicret ile beraber sınırların ötesine geçmiş ve kabilelerin üzerinde bir mesaj olduğunu göstermiştir. Bu yönüyle hicret ona göre İslam'ın beynelmilleliğe geçişlerinin kodlarını içerir. Böylece Panislamizmin ana karakteri hicretin akabinde tebarüz etmeye başlamıştır. Bir yandan Müslüman toplum,

⁹¹³ Becker, "Der türkische Staatsgedanke", s. 359. Becker'in İslam devletleri topluluğundan kastettiği şey küçük İslam devletleridir. Avrupa'nın müdahalesine karşı durabilecek kuvvetli bir İslam devleti vücuda getirmektir. Bu birliğin temelini oluşturan devletler ise somut olarak Osmanlı-Afganistan-İran birliği olmalıdır. Zira o dönem bağımsız olan sadece bu üç devlettir.

⁹¹⁴ Yalçınkaya, s. 117; Nikki R. Keddie, "Imperialism, Science and Religion: Two Essays by Jamal al-Din al-Afghani 1883 and 1884", *Modern Middle East Sourcebook Project*, University of Michigan-Dearborn 2004, s. 1; Landau, *The Politics of Pan-Islam...*, s. 13. Cemaleddin Afgani'nin Panislamizm düşüncesinin kurucusu olduğu yaklaşımı günümüzde çok tartışılan bir konudur. Türköne bu iddiayı kesin bir dille reddeder. Türköne, Afgani'nin 1883'ten önce "İttihad-ı İslam" kavramını kullanmadığını belirtir ve dolayısıyla bu fikrin kurucusu olamayacağını sonucuna ulaşır. Bkz. Türköne, *Siyasi İdeoloji...*, s. 40.

⁹¹⁵ M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *DİA*; C. 30; s. 483.

⁹¹⁶ Becker'den Max Horten'e 7 Temmuz 1915 tarihli mektup, VI. HA NI, Becker, C.H. Nr. 4200, GStA PK

inanmayanların saldırılarına karşı dururken, öte taraftan da İslam hukukunu korumaya da yetkili kılınmıştır. Becker'in Panislamizmin temellerinden biri olarak gördüğü cihat geleneği de bu şekilde doğmuştur.⁹¹⁷

Becker'in Panislamizmi birleştirici bir kavram olarak görmesi, öncesinde İslam'ı parçalardan oluşan bir bütün olarak algılamasından kaynaklanır. Bu parçalar İslam dünyasını meydana getiren Müslüman milletlerdir.

*İslam dini günümüzde en azından güçlü ve birleştirici bir bağlıdır. Bu bağ halkların merkezi ulusal gücünü büyük bir bütünde birbirine bağlar. Alman Doğu Afrika'sında İslam'ı kabul eden bir Mangindo, kabile mensubiyetini tanımlarken artık kendini Mangindo olarak değil İslam/Müslüman olarak tanıtır. Araplarla İslam'a dönmüş bir Zenciye (Neger) kardeş yapan bu din, onların tümünün Mekke'ye bu çizgide yürümesini (sağlar). Tüm Dünya Müslümanları özellikle Avrupa'ya karşı kendilerini tek bir parça olarak görürler.*⁹¹⁸

Bu bağı güçlü kılan şey yukarıdaki alıntıdan da çıkarılacağı gibi Avrupa'nın İslam topraklarındaki ilerleyişidir. Müslümanların bir araya gelebilmeleri için bir gerekçeye ihtiyaçları vardı. Avrupa'nın İslam topraklarını işgali Becker'e göre bu şartı yaratmıştır.

Ona göre “bütün Müslümanların ortak kutsalı”⁹¹⁹ olan Mekke tüm İslam dünyasının günde beş kez yönünü döndüğü dini bir mekân olarak aynı zamanda siyasi bir semboldür ve Panislamizm düşüncesinde Müslümanların aidiyet duygusunu güçlendirir. Becker, hac farızası için dünyanın dört bir yanından Mekke'ye giden Müslümanların İslam'ın büyüklüğü şuuruna ve tanrısal bir birliktelik duygusuna erişerek propaganda faaliyetlerine bile gereksinim duymadan “sade bir bakış ile Panislamizm ruhları tazelandığını” iddia eder. Bu yönüyle daha ilerde bahsedileceği gibi İstanbul'u “siyasi Panislamizmin”, Mekke'yi de “dini Panislamizm” düşüncesinin merkezine yerleştirir.⁹²⁰ Bu konudaki görüşleri Mekke'yi İslam birliğinin manevi merkezi olarak gören Afgani'ye oldukça yakındır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Becker, aslında Müslümanların içerisinde var olduğunu düşündüğü Panislamizm

⁹¹⁷ Becker, “Panislamismus”, s. 232-234. Becker, tarihlendirmeyi yaparken aslında İslam'ın siyasallaşması ile ilişki kurar. İlk İslam devletinin temelleri hicretten sonra Medine'de atılmıştır. Devletleşmenin ardından bir sonraki aşama ise Becker'e göre İslam'ın Arap Yarımadası'nı aşarak “dinsel bir hareketten siyasi bir harekete” dönüşmesidir. Becker, “Der Islam als Problem”, s. 6., Devletleşmenin “kültürel ve siyasi” bir sonucu olarak” günümüzde de Müslümanları saran güçlü dini bağın” oluştuğunu iddia eden Becker, İslam'ın fetihlerle siyasi bir karakter kazandığını vurgulayarak fetihlerle Panislamizmin kaynağı arasında sıkı bir ilişki kurar. Becker, “Die Ausbreitung der Araber”, s. 69-70.

⁹¹⁸ Becker, “Der Islam als Problem”, s. 2-3.

⁹¹⁹ Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, s. 161.

⁹²⁰ Becker, “Panislamismus”, s. 242. Becker, Müslümanların aidiyet duygularının “Hz Muhammed'in temel düşüncesi olan” Müslümanların millî duygulardan arınarak dini birlikteliği düşüncesin pekiştirilmesiyle ortaya çıktığını belirtir. Becker, Araber als Kolonisatoren, s. 8.

ruhunun “yeniden doğduğunu” iddia etmektedir. Avrupalıların İslam dünyasındaki sömürgeci ilerleyişlerini sadece ortaya çıkarmıştır. Panislamizm, Becker’in nezdinde artık Müslümanların olduğu her yerde uyanmıştır ve devinim hâindedir. Ona göre bu hareketliliğinin nedeni Panislamizmin Avrupa karşısında siyasi bir pozisyon almasıdır. Burada Panislamizmi reaksiyon kavramıyla ilişkilendirerek “yeniden doğuş” tabiri ile yeni bir anlam yükler.⁹²¹ Bu kavramı kullanmasının nedeni onun Panislamizmin tarihsel bir kavram olduğuna ve İslam dünyasında bir süreklilik taşıdığına inanmasından kaynaklanır. Her ne kadar modern bir kavram olarak dursa da Becker, aslında var olan ama yeniden gündeme gelen bir düşünce olan Panislamizmi Müslümanların “aidiyet ve bilinç duygularının güçlenmesinin” bir sonucu olarak değerlendirir.⁹²² Aynı zamanda Panislamizmi öfkenin dini renkte dışavurumu olarak gören Becker, önceki metinlerinde olduğu gibi ona daha çok siyasi bir anlam yükler.

Asla unutmamalıyız ki burada söz konusu olan tamamen saf dinden kaynaklanan bir karşılık değildir. Bizim başka etkenlerle açıkladığımız kavramları Doğulu dini kavramlarla açıklar. Asyalının Avrupa egemenliği ile ilgili yaşadığı tüm acısı, baskı altına alınmış halklar (tepkilerini) yöneticilerine karşı bu ruhta ifade bulur.⁹²³

5.1.3. Siyasal Bir Araç Olarak Hilafet

Yukarıda bahsedildiği gibi Becker, Panislamizmin biri dini diğeri siyasi olmak üzere iki boyutu olduğunu iddia eder. Siyasi boyutu bir ideal olarak dururken dinsel boyutu ise ona göre bir vakıdır. Panislamizmin dinsel boyutunun “gerçek bir zemine ve merkeze” sahip olması, siyasi boyutuna nazaran daha önemli olmasına neden olmuştur. Siyasal bir kavram olarak Panislamizm, düşünsel ve pratik olarak dönemin ruhuna göre değişebilir. Onun kendi tanımlamasıyla “oportünist” bir yapıya sahiptir.⁹²⁴ Becker’in yazılarında bazen halife, imam ve Panislamizm kavramları iç içe girmiştir. Bunun nedeni Becker’in hilafeti Panislamizmin bir aracı olarak telakki etmesinden kaynaklanır. Aşağıdaki alıntıda halifeyi betimleyen Becker, ilerleyen yıllarda bu

⁹²¹ Becker, “Panislamismus”, s. 240-241. Becker’e göre Avrupalılar İslam dünyasının reaksiyonu Panislamizm gibi “sanatsal bir ifadeyle” tasvir etmeye çalıştıklarını iddia eder ve Müslüman tepkiselliğinin İslam ile şekilleneceği konusunda Avrupa’ya bir uyarıda bulunur. Becker, “Deutschland und der Islam”, s. 16

⁹²² Becker, “Abriß der islamischen Religion”, s. 382; Becker, “Panislamismus”, s. 251. Yeniden kavramı 19. yüzyıl İslam dünyasında Panislamizme karşılık olarak yenilenme anlamına gelen teccid kelimesi ile kullanılmıştır. Kara, yeniden kelimesini tercih edenlerin modernist İslamcılar olduğuna dikkat çeker. Becker’in bu kavramı kullanması onun dönemin İslamcı metinlerini yakından takip ettiğini gösterir. Yeniden kavramı için bkz. Kara, s. 17.

⁹²³ Becker, “Deutschland und der Islam”, s. 16.

⁹²⁴ Becker, “Panislamismus”, s. 242; Becker, “Abriß der islamischen Religion”, s. 383.

ifadelerle oldukça çelişen tasvirler kullanacaktır. Bu çelişkiler ancak zamanın ruhuyla açıklanabilir.

Halife takip eden yani halef demektir. Tabi ki peygamberin halefi...Fakat gerçek halifeler sadece Altın çağın (Asr-ı Saadet) ilk dört halifeleridir. Sonraları dünyevi ve ruhani otorite birbirinden ayrılmıştır. Emevilerin ve Abbasilerin iktidarı (belirli) haklar için kılıçla inşa edilen de facto bir iktidardır. Onlar da diğer tüm sonraki halifeler gibi pseudo (sözde)-halifelerdir. Teorik olarak ideal (İslam) anayasasının hâkim olduğu bir İslam devleti üzerinde yalnızca bir imam (halife) bulunur. Böyle bir İmam 7. yüzyıldan bu yana ortaya çıkmamıştır. Şimdi her büyük Müslüman lider kendi iktidarını dini olarak motive etmeye ihtiyaç duyuyor. Bu yüzden büyük Müslüman sultanlar memnuniyetle kendilerini halife olarak adlandırıyor ve Mü'minlerin Emiri gibi bir unvan sürüyorlar ortaya. Her sultan kendi halifeliğini meşru kılacak yanında beslediği din adamları bulur. Fakat böyle bir pseudo-halife tamamen dünyevi bir lider olarak kalır. Kesinlikle ruhani bir özellik taşımaz. Taşındığı kutsallık ise sadece Müslümanların meşru emiri olmasıdır ve bununla cihadın lideri olmayı denemesidir. Bu unvanla sıradan halkın gözlerine kum serpilir. Eğitimsiz halk dünyevi iktidarının icrasında baskı yoluyla engellenen böyle bir halifeyi Mü'minlerin emiri olarak kabul eder. Eğer Avrupa diplomasisi böyle bir hükümdarı halife olarak kabul ederse onu kendine karşı savaşan Müslümanların öncüsü olarak meşrulaştırmış olacaktır.⁹²⁵

Goldziher'in oryantalist söyleminden etkilenen Becker'e göre özellikle merkezi olarak Bağdat'a taşındıktan sonra teorik ve pratik olarak İran, Türk ve Çin kültürlerinden etkilenen hilafet kurumu Süryani, Fars ve Arap medeniyetinin bir ortak mirasına dönüşmüştür. Hilafet, Becker'in nezdinde "merkezi bir devletin temelini inşa eden kapalı bir bütünlüktür" ve aynı zamanda ondan bir İslam medeniyeti olarak bahsedilebilir.⁹²⁶ Klasik bir görüş olarak halifeliğin hem dini hem de siyasi yönüne vurgu yapan Becker, bu yönüyle hilafetin tarihsel olarak hükümdarların asla vazgeçemedikleri bir unvan olarak durduğunu düşünür. Avrupalıların sıklıkla yaptığı Katolik kilisesinin en yüksek ruhani reisi papa ile halifenin statü olarak muadil kabul edilmesi düşüncesi Becker'e göre tamamen temelsiz bir çabanın ürünüdür. Becker'in bu konuda iki temel argümanı vardır. Birincisi; Hristiyan dünyada kurumsal olarak yalnızca bir papanın, İslam dünyasında ise Abbasiler ile beraber biri Bağdat'ta, diğeri İspanya'da olmak üzere iki halifenin olmasıdır. Bu vakiyadan hareketle Becker, teorik olarak bu iddianın oldukça temelsiz olduğu görüşündedir. İkincisi ise; Becker'in papanın tamamen ruhani olduğuna inanmasıdır. Becker, yukarıda da belirtildiği gibi halifenin dini ve manevi kimliğinin yansırı ona daha çok siyasi ve dünyevi bir anlam yükler. "Halife (Avrupalıların düşündüğü gibi) bir papa değildir. Bilakis halife dünya

⁹²⁵ Becker, "Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien", s. 163. Ayrıca bkz. Becker "Deutschland und der Islam", s. 13. Becker, başlangıçta halife kavramının bir "unvan" olmadığını, bilakis bir "makam" olduğunu vurgular ve Hz. Ömer'in emir el- mu'minin sıfatını kullanarak bunu bir unvana çevirdiğini iddia eder. Becker, "die Ausbreitung der Araber", s. 72.

⁹²⁶ Becker, "Der Islam als Problem", s. 19.

Müslümanlarının ideal dünyevi hükümdarıdır. Onun arkasında dini buyrukların temsili olarak mukaddes kanun yani şeriat duruyor.”⁹²⁷

Osmanlı sultanlarının aynı zamanda halife unvanına da sahip olmaları Batı’da onların “Müslümanların bir papası” olarak algılanmalarına, devletin ise papanın “kilise devleti” gibi görülmesine yol açtığına inanan Becker, Avrupalıların bu hatalı değerlendirmede hâlâ ısrar ettiklerini düşünür.⁹²⁸ Dünyevilik ve ruhanilik tartışmaları arasında Becker, bu tartışmanın “caesaropapizm/sezaropapizm” kavramının yanlış algılanmış olmasından kaynaklandığını düşünür. Yani dünyevi hükümdarlığın ve ruhani liderliğin aynı kişide bulunduğu sezaropapizm ve hilafet her ne kadar benzeşse de ona göre birbirlerine muadil iki unvan değildir.⁹²⁹ Kilise üzerinde sınırsız bir kontrole sahip olan Bizans imparatorunun yetkilerinin sınırını tarif edebilmek için sezaropapizm kavramı kullanılmıştır. Bu kavram ile “dini otorite ve bütün kamu otoritesinin de tek kişinin elinde toplanması” ifade edilir. Yani bu “Bizans İmparatorunun hem imparator hem de papa” olarak algılanmasıdır.⁹³⁰ İslam dininde Hristiyanlık dininde olduğu gibi papalık benzeri dinsel hiyerarşik en üst ruhani bir makam yoktur. “Halife Peygamberin halefidir. Doğal olarak evvela ordu komutanı, inananların lideridir. Bu yüzden emirü’l-mu’minîn halifenin en önemli sıfatı olarak kalmıştır. Aynı zamanda Halife cemaatin liderive Müslümanların imamıdır.” Becker’in ordulara kumandanlık eden halife tanımlaması özellikle ona yaptığı dünyevilik ve siyasi vurguyla ilgilidir. Bu yaklaşımı farklı yazılarında da göze çarpan Becker’in halife unvanının yanısıra bazen de “imam” kavramını kullanması dikkat çekicidir.⁹³¹ Tarihsel olarak İslam hükümdarları üç temel unvan kullanmışlardır. Bunlar ‘halife, imam ve emirü’l-mu’minîn’dir. Kelamcılar ve fakihler, imam unvanını kullanırlarken, resmi yazışmalarda “idare mekanizmasının başında bulunan, emretme

⁹²⁷ Becker, “Islampolitik” 1915, s. 312. Ayrıca bkz. Becker, Panislamismus, s. 244; Becker, “Islampolitik” 1915, s. 312. Becker, İslam dünyasındaki bir üçüncü halifeden yani Şii halifeden bahsetmemektedir.

⁹²⁸ Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, s. 163. Becker, Bu yanlış değerlendirmenin “modern Avrupa düşüncesinin etkisiyle eski kavramları dönüştürme” denemesinden kaynaklandığını ifade eder. Bkz. Becker, “Der Islam als Weltanschauung”, s. 50-51.

⁹²⁹ Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 335-337; Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 258.

⁹³⁰ Deno J. Geanakoplos, “Bizans İmparatorluğu’nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek”, *Tarih Okulu*, çev. Mustafa Alican, Ocak-Nisan 2011, S. IX, s. 169-171.

⁹³¹ Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 335-337; Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 258. Bizans’ta din ile devlet birbirinin içerisine girmiş karmaşık bir kavramdır kesin bir ayırım yapmak bir hayli zordur. Bu ilişki “teokrasi ve heokrasi” kavramlarıyla tasvir edilmiştir. Uzun bir süre “Bizans anayasasını tarif eden” Sezaropapizm günümüzde sadece bilimsel tartışmalarda kullanılmaktadır. Almut Höfert, *Kaisertum und Kalifat: Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter*, CampusVerlag, Frankfurt am Main-New York 2015, s. 79-80.

yetkisine sahip kişi” anlamında ise daha çok “emirü’l-mu’minîn” sıfatı kullanılmıştır. Tarihçiler ise, daha çok peygambere vekâlet eden kişi anlamında halife sıfatını tercih etmişlerdir.⁹³² Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi Becker halifeyi tanımlarken her üç unvanı da kullanmayı da ihmal etmemiştir.

Becker, Osmanlı padişahlarını halife unvanıyla zikreder ve onun yazılarında mutlak olan sultan ile halife ile iç içe girmiş kavramlardır.

...en güçlü İslami lider olarak Sultan, hilafeti talep eder ve bu onun bütün Müslümanların dünyevi lideri olduğu anlamına gelir. O (sultan), mukaddes şehirlerin koruyucusudur ve savaşlarını cihad-ı mukaddes adına verir. O (sultan) aynı zamanda, tüm Mü’minlerin kâfirlere karşı öncüsüdür.”⁹³³

Becker, bir bütün olarak İslam medeniyetinin teşekkülünde ve sonrasında kurumsallaşarak sonraki nesillere aktarımında merkezi hilafetin büyük bir öneme sahip olduğu görüşündedir:

İslam dünyasında merkezi hilafetin yıkılmasından sonra da Müslümanların zihin dünyalarında İslam’ın ihtişamlı dönemleri varlığını devam ettirdi. Bu devlet düşüncesi (yani Müslümanların bir merkezden yönetildiği devlet düşüncesi) İslam düşüncesinin bir parçası oldu. Her Müslüman bu ideal devletin bir vatandaşıdır.”⁹³⁴

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi Becker, İslam toplumunda oldukça idealize edilen hilafet kavramı ile beynelmilellik arasındaki ilişkinin devam ettiği kanısındadır. Arapların Osmanlı hilafetine tepkisi onun beynelmileliliğini zedeleyici bir rol oynarken Becker, İslam hukukunda hilafetin Kureyş soyundan gelmesi şartına karşı saray tarihçilerinin Osmanlı sultanlarına Araplara dayanan bir soy kütüğü çıkartarak bir formül bulduklarını iddia eder. Becker, bu girişimleri Panislamizmin oportünizm boyutuyla açıklar ve hilafetin beynelmilellik vurgusunun Abdülhamid ile güçlendirildiğini iddia eder.⁹³⁵ Abbasîlerin 750’de devraldıkları hilafet Bağdat’ın 1258’de Moğollar tarafından işgali ile son bulmuştur. 1261’de Memluk Sultanı Baybars el-Mustansır Billah Ebu’l-Kasım Ahmed’i Kahire’de karşılayarak onu halife ilan etmiştir. Hiçbir siyasi yetkisi olmayan Abbasi halifesi Baybars’ı sultan olarak atayarak ona dini bir “meşruiyet” yüklemiştir.⁹³⁶ Abbasilerden sonra hilafetin Memluklere geçmesi o dönem tartışmaları da beraberinde getirmiş ve sonrasında Memluklerin hilafetinin “dinî meşruiyeti sorgulanır” bir hal almıştır. Özellikle Şafîî

⁹³² Türköne, *Siyasi İdeoloji...*, s. 181-182.

⁹³³ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkrieg”, s. 257.

⁹³⁴ Becker, “Islampolitik”, s. 310. Merkezi hilafet kavramından Becker, İslam dünyasında henüz iktidarın bölüşülmediği ve yalnızca bir halifenin olduğu dönemi kastetmektedir.

⁹³⁵ Becker, “Panislamismus”, s. 244; Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, s. 161.

⁹³⁶ Ahmet Sağlam, “Ortaçağda Orijinal Bir Siyasi Yapı: Güçlü ve Nüfuzlu Her Emir Sultan Olur”, *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, C. 2, S. 4, Aralık 2015, s. 114-15.

ulemanın ileri sürdüğü yöneticinin Kureyşten olma ilkesini” bazı Hanefi âlimler şart koşmazlar. Örneğin Şam'daki Hanefilerin kadısı Necmuddin Tarsusî (758) özellikle Ebu Hanife ve mensupları bu ilkeyi kabul etmediklerini iddia eder.⁹³⁷

Becker ve Hartmann'ın metinlerinde tartıştığı bu konu aslında İslam uleması arasında en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Osmanlı kaynaklarına göre Yavuz Sultan Selim'in 1517'de Mısır'ı almasıyla Abbasî halifesi III. Mütevekkil Alellah, hilâfeti bir törenle Yavuz Sultan Selim'e devretmiştir. Böylece hilafet Osmanlı sultanlarına geçmiştir.⁹³⁸ Hilafetin Kureyşten olması konusu Abdülhamid döneminin önemli tartışmalarındandır. Ortaylı, ünlü İslam bilgini Maverdi gibi hilafetin Kureyş kabilesine ait olduğu teorilerini savunan klasik dönem İslami eserlerin ve “demokratik, parlamentarist yorumlar içeren İslamcı kitapların” Abdülhamid tarafından yasaklandığını belirtir. Burada Becker'in saray tarihçilerinin Osmanlı sultanlarına Araplara dayanan bir soy kütüğü çıkartma tezi zayıf bir görüş olarak kalmaktadır.⁹³⁹ Henüz Kanuni döneminde Lütfi Paşa o dönemde de tartışılan bu konuya açıklık getirmek için “hâlâsü'l-ümme fi ma'rifeti'l-eimme” adlı bir risale yazmıştır. Lütfi Paşa, “Kureyş kabilesine mensubiyetin hilafetin olmazsa olmaz şartlarından biri olmadığını” iddia etmiş ve Osmanlı sultanı Müslümanların meşru imamı ve halifesi” olduğuna vurgu yapmıştır. Böylece bütün Müslümanların sultanın halifeliğini tasdik ettiğini belirtmiştir.⁹⁴⁰ Yani hem hilafetin Osmanlı sultanlarına geçtiği ilk dönem hem de Abdülhamid döneminde Osmanlı uleması, padişahların halife olduklarını dinsel argümanlarla ispata çaba harcamış ve aynı zamanda bu konuda karşı tezlere cevap vermişlerdir.⁹⁴¹ Cevdet Paşa, bu tartışmalar üzerine aşağıdaki ifadesiyle tartışmalara son vermiştir. “*Bu asırda kürre-i arz üzerinde din-i İslam'ın hamisi olan yalnız bir devlet-i İslamiye kalmıştır. Binaenaleyh hanedan-ı Osmaninin hilafetleri meşru olarak muhalefet edenlerin asi ve bagi olduğuna şüphe yoktur*”⁹⁴²

Becker'in halifenin Kureyşten olması gerekliliği tartışmasına 1914'te “Deutschland und der Islam” yazısındaki yaklaşımı eski düşünceleri ile oldukça

⁹³⁷ Ramazan Yıldırım, “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 24, 2011, s. 19.

⁹³⁸ Casim Avcı, “Hilâfet”, *DİA*, C. 17; s. 546; Özcan, *Pan-Islamizm*, s. 2.

⁹³⁹ İlber Ortaylı, 19. Yüzyılda Panislamizm ve Osmanlı Hilafeti”, *Türkler İslamiyet Ve Hilafet*, Ed. İlber Ortaylı, Nevzat Yalçıntaş, Mümtazer Türköne, Yakamoz Yayınları İstanbul 2014, s. 25.

⁹⁴⁰ Tufan Buzpınar, “Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 2, S. 1, 2004, s. 115; Avcı, s.546.

⁹⁴¹ Yıldırım, s. 22.

⁹⁴² Ahmet Cevdet Paşa, Tezakir, (1-13), s. 148-149. Alıntı Türköne'den yapılmıştır bkz. Türköne, *Siyasal İdeoloji...*, s. 185.

çelişmektedir. Becker, İslam dünyasında en güçlü olana yani Osmanlı Devleti'ne tabi olduğunu iddia eder ve halifenin Kureyşten olması şartının artık bir öneminin olmadığını belirtir. Bu tabiiyetin temelinde yatan düşünce hilafet ile Müslümanların "Avrupalıların sömürgesi olmaktan kurtarılacağı beklentisidir." İleride değinileceği gibi savaşın başlaması ve Müslümanların Osmanlı Devleti ile beraber Almanya'nın yanında yer alması Becker'in görüşlerini oldukça etkilemiştir.⁹⁴³

Becker, 1517'de halifeliği Memluklerden alan Osmanlı sultanlarının en temel görevleri olarak Hicaz bölgesinin koruyuculuğunu üstlendiklerini belirtir ve yüzyıllar boyunca cihat düşüncesiyle İslam'ı Avrupa'nın içlerine kadar götürdüklerini ifade eder. Becker'e göre Avrupa'nın siyaseten Osmanlı Devleti karşısında güçlenmesi devletin cihat düşüncesinin gerilemesine neden olmuştur. Bunun bir sonucu olarak devletin parlak dönemlerinde "dünyevi hükümdarlık" vurgusu olan ve dini otoritesi güçlü olmayan hilafet, devletin zayıflamaya başladığı dönemde yeniden dini karaktere bürünmeye başlamıştır. Avrupalıların İslam dünyasında gücünü arttırmaları sonucu gerçek iktidarını kaybeden Osmanlı sultan/halifesi en azından her dilden ve her bölgeden Müslümanları birleştiren dini bağları sağlamlaştırmayı ve beslemeyi denemiştir. Böylece Becker'e göre Osmanlı Devleti'nde hilafet yeniden dini bir boyut kazanmıştır. Bu yüzden Becker, Osmanlı Devleti'nin İslam'ın bayraktarı olarak tarihsel rolünü parlak siyasi geleneğinin anısına bütün şartlar altında modern yöntemlerle olsa dahi devam ettirmek zorunda olduğunu belirtir.⁹⁴⁴ Becker, bu tezini başka bir yazısında 93 Harbi'ni örnek vererek somutlaştırır. Abdülhamid'in Avrupalı hükümdarlara söz geçiremediği en zayıf dönemlerde teorik olarak hilafeti ön plana çıkarmaya çalıştığını iddia eder.⁹⁴⁵

5.1.4. Panislamizmin Kurumsallaşması ve Abdülhamid Hilafeti

Becker'in Panislamizm tezlerinde Abdülhamid'in tartışmasız büyük bir önemi vardır ve yazılarında Abdülhamid-hilafet ilişkisi üzerinde sıklıkla durur. Becker'e göre devletin içerisindeki bütün muhalif grupları kontrol eden, telgraf, demiryolu ve farklı siyasi projelerle merkezileşme çalışmalarına hız veren Abdülhamid, devlet düşüncesinin merkezine İslam'ı koymuştur.⁹⁴⁶ Bunun bir sonraki adımı Becker'e göre iktidara gelişinin en başından beri bütün Müslümanların bir bayrak altında toplanması

⁹⁴³ Becker, "Deutschland und der Islam", s. 15.

⁹⁴⁴ Becker, "Deutschland und der Islam", s. 14.

⁹⁴⁵ Becker, "Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien" s. 164.

⁹⁴⁶ Becker, "Der türkische Staatsgedanke", s. 350.

düşüncesinin sistematik olarak Abdülhamid tarafından bir programa dönüştürülmesidir. Becker, bu çabaların İslam dünyasında bir zemin bulduğuna inanır. Bu karşılığın temelinde yatan şey ona göre daha önce bahsedilen reaksiyon kavramıdır. *“Avrupa’nın ilerleyişi karşısında adeta bir tepki olarak Müslümanların aidiyetlerinin farkına varmış olmalarıdır. Böylece Panislamizm bu tepkinin bir çocuğu olmuştur.”*⁹⁴⁷ Bu tepkiyi etkili bir silaha dönüştürerek yön veren merkez Becker’e göre bütün dünya Müslümanlarının gelecek umutlarını bağladığı “varlığını devam ettiren bağımsız tek bir imparatorluk” yani Osmanlı Devleti’dir. *“Bir halife olarak İstanbul’daki sultan ise en güçlü Müslüman lider olarak yabancı yönetimler altında açıklıktan inleyen milyonlarca Müslümanın son umut ışığıdır.”*⁹⁴⁸

Benzer bir yaklaşımı “Die Türkei im Ersten Weltkriege” yazısında da ifade eden Becker, Abdülhamid’in Avrupa’ ilerleyişine karşı halifeliği öne çıkardığını iddia eder.

*...artan bir şüursuzlukla birleşmeleri bir ütopya olan... ama gelişen ulaşım araçları aracılığıyla aidiyet duyguları ve bilinçleri sürekli artan dünya Müslümanlarını düşünsel olarak en azından sallanan tahtının etrafında toplayan (Abdülhamid) bir prestij politikası güdüyor.*⁹⁴⁹

Ona göre hilafetin beynelmilel yönünü siyasi bir araca dönüştüren Abdülhamid, İslam dünyasında basın-yayın faaliyetleri ve Osmanlı elçilerinin yoğun çalışmaları gibi farklı propaganda organlarıyla desteklenmiştir. Söz konusu girişimler Abdülhamid’in Avrupa tehdidine karşı İstanbul ile Mekke’yi daha sıkı birleştirerek güçlendirme düşüncesinden kaynaklanmıştır.⁹⁵⁰ Abdülhamid’in basın yoluyla propaganda faaliyetleri meyvelerini özellikle Hindistan Müslümanlarıyla kurduğu yakın ilişkilerde vermiştir. Herhangi bir basın yayın organına sahip tüm dünya Müslümanlarının gözü Becker’e göre artık Osmanlı Devleti’nde meydana gelen gelişmelere kilitlenmiştir.⁹⁵¹ Abdülhamid’in tüm Müslümanları eşit koşulda siyasi olarak kucakladığı konusunda

⁹⁴⁷ Becker, Der heutige Orient als politisches Kultur-Problem, s. 70. Becker, Panislamizm düşüncesini destekleyen ve Kahire’de basılan “el-Mu’ayyad” ile İstanbul’da basılan “Malumat” dergilerinin dünya Müslümanlarına ulaşmayı hedefleyen yayın politikalarıyla Osmanlı sultanının halifeliğine vurgu yaptığını savunur. Becker’e göre bu yayınların dünya Müslümanlarından bahsederken uluslarına göre değil millet anlayışıyla bütünleştirici bir dil kullanmaları onların İslam ideali rolünü üstlendiklerine açık bir delildir. Bkz. Becker, “Panislamismus”, s. 241.

⁹⁴⁸ Becker, “England und der Islam”, s. 385.

⁹⁴⁹ Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 258. Becker, Abdülhamid’in ideal hilafet düşüncesinde “dindar hakan” rolü ile kendini “artık tüm dünya Müslümanlarının koruyucu hükümdarı” olarak gördüğünü iddia eder. Bkz. Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 350.

⁹⁵⁰ Becker, “Deutschland und der Islam”, s. 13-14. Ayrıca bkz: Becker, Panislamismus, s. 246. Becker’e göre Abdülhamid’in İslam politikasının en açık ve doğrudan yansımalarından biri halife sıfatını Hicaz Demiryolu inşası için dünya Müslümanları arasında kullanmasıdır. Bkz: Becker, Der heutige Orient als politisches Kultur-Problem, s. 70; Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkriege”, s. 258.

⁹⁵¹ Becker, “England und der Islam”, s. 390.

şüpheleri olan Becker'in en temel argümanı onun tüm çabalarına rağmen düşünce dünyasında İslam'ın kurtarıcılığı misyonunu Türklere yüklemesidir.⁹⁵²

Panislamizm düşüncesinin “basın ve ulaşım” gibi yine Avrupalıların ürettiği araçlar aracılığıyla hızlı bir şekilde yayılmasını Becker, Avrupa'nın dolaylı bir yoldan Panislamizmi beslemesi olarak algılar. Daha önce bahsedildiği gibi Avrupa'nın Panislamizm'e ilk dolaylı etkisi sömürgeciliğin yarattığı tepkiyle olmuştur. Ulaşım araçlarının gelişmesi ise Mekke'ye gidişleri kolaylaştırarak dünya Müslümanları arasındaki bağı kuvvetlendirmiştir. Basın faaliyetlerinin Müslümanlar arasında yaygınlaşması ona göre bu düşünceye inanan aydınların da gazete ve dergi çıkararak bir etkinlik alanı oluşturmalarına olanak sağlamış ve bu düşüncenin gelişmesini hızlandırmıştır. Ulaşım araçlarına yaptığı vurgu Becker'in Hicaz Demiryolu'na bakışının kodlarını içerir. Ona göre Hicaz Demiryolu Panislamizm düşüncesinin yayılmasına katkıda bulunan önemli teknolojik gelişmelerden biridir.⁹⁵³ Becker, Panislamizmin işlevselliğinde basın ve ulaşımın yanısıra bir iletişim aracı olarak dilin en önemli araçlardan biri olduğunu düşünür ve Abdülhamid'in “İslam dünyasının kültür dili olan Arapçayı bir araç olarak kullandığını” iddia eder. Zira Becker, Arapçanın birleştiriciliği ile Müslümanlar arasındaki aidiyet duygusunu arttırdığına inanır.⁹⁵⁴ Avrupa'nın Osmanlı Devleti'nde yaşayan azınlıkları desteklemesi Becker'e göre Panislamizmi dolaylı yoldan teşvik etmesidir.

*Avrupalı Devletler Osmanlı Devleti'nde yaşayan Ermeniler ve diğer Hristiyanların çıkarlarını din kardeşliği bağlamında savunduklarından bu yana modernleşmiş Osmanlı Devleti onlara karşılık Avrupa sömürgelerinde yaşayan Müslümanların hükümetlerine karşı avukatlık yapmaya başlamıştır.*⁹⁵⁵

Avrupalıların gayrimüslimleri bahane ederek Osmanlı içişlerine karışmalarının karşı bir tepkiyi yani müdahale karşı bir müdahaleyi doğurmuştur. Becker, daha sonra bahsedilecek olan cihadın Avrupalılaştırmış bir kavram olduğu tezinin burada temellerini atar.

Abdülhamid'in propaganda faaliyetlerinin bir sonucu olarak İstanbul'un Panislamizmin siyasi merkezine dönüştüğünü iddia eden Becker, Batı karşıtı

⁹⁵² Becker, “Panislamismus”, s. 245-246.

⁹⁵³ Becker, “Panislamismus”, s. 240-241.

⁹⁵⁴ Becker, “Panislamismus”, s. 250. Le Chatelier, Afrika'da Arapça yerine Fransızcanın yaygınlaştırılmasının İslam ile savaşa en güçlü silah olduğu görüşündedir. Becker, Panislamismus, s. 250.

⁹⁵⁵ Becker, “Deutschland und der Islam”, s. 14.

Müslüman aydınların İstanbul'da toplandıklarını ve Abdülhamid'i etkilediklerini düşünür.

*Abdülhamid için icra ettiği siyasetinde feci/uğursuz etkiler bırakan (Avrupalıların) işgal ettiği bölgelerden sınır dışı edilen softa, akademi dünyasından Hristiyanlık cerhedicileri ve özellikle dindar ve eğitilmiş insanları çevresine toplayarak kazandığı bu yeni prestiji devam ettirmek istemiştir.*⁹⁵⁶

Abdülhamid'in etrafında toplanan söz konusu aydınlar Becker'e göre onun meşruiyetini entelektüel anlamda güçlendirmişlerdir. Yukarıda görüldüğü gibi 1909'da yazdığı "Ist der Islam Gefahr für unsere Kolonien" adlı çalışmasında Abdülhamid'in siyasi olarak bu aydınlardan etkilendiğini iddia eden Becker, 1916'da kaleme aldığı "Der türkische Staatsgedanke" adlı eserinde Sultanın da onların Avrupa karşıtlığı tezlerini güçlendirdiğini belirtir. Becker'in bu konudaki tezleri üzerine yapılan karşılıklı metin tenkidinin ardından sonuç olarak sürgün aydınlar ile Abdülhamid arasında İstanbul'da karşılıklı düşünsel ve siyasi bir transferin varlığından söz etmek mümkündür. Bu ağ Abdülhamid'in meşruiyetine güç katmıştır.⁹⁵⁷ Aydınların yanısıra ona gönülden bağlı sıradan dindar Osmanlı halkı da Becker'e göre onun meşruiyetine güç verir. Bu konuda en somut hadise Becker'e göre Abdülhamid'in Girit Savaşı'nda (1897) Yunanlıları mağlup etmesidir. Bu zafer onu dünya Müslümanlarının gözünde "azizlerin başındaki sanısal ışık halkası" gibi parlamasına neden olmuştur.⁹⁵⁸ Sultanın aynı zamanda halife unvanıyla dünya Müslümanları nezdindeki bu duruşunun altında yatan temel neden Becker'e göre aynı zamanda "dini liderin mutlak otoritesi ve devasa gücü olan İslam dünyasının en büyük sırrıdır." Bu durum Müslümanların halifeye itaatinde bir hazır bulunmuşluk zemini yaratmıştır.⁹⁵⁹

Abdülhamid'in hilafetin beynelmilelliği vurgusu onun ulusların üstünde duran İslam devleti tasavvurunun bir sonucudur. Zira Becker, "ulus-devlet düşüncesinin beynelmilelliğin düşmanı" olduğunu iddia eder. Ona göre bu düşünce filizlendikçe Panislamizm düşüncesi gerileyecektir. Avrupa'nın Osmanlı'nın modern bir hukuk

⁹⁵⁶ Becker, "Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien", s. 164; Becker, "Abriß der islamischen Religion", s. 382-383; Becker, "Der türkische Staatsgedanke", s. 350.

⁹⁵⁷ Becker, "Der türkische Staatsgedanke", s. 350.

⁹⁵⁸ Becker, "Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien", s. 164. Osmanlı-Yunan Savaşı (1897) olarak geçen bu savaşta Abdülhamid cihat ilan etmiştir. Yunanlara karşı kazanılan bu zafer bütün İslam dünyasında coşkuyla kutlanmıştır. Becker'in iddia ettiği gibi II. Abdülhamid bu zaferle İslam dünyasında karizmatik bir lidere dönüşmüştür. Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, New York 2001, s. 4, 370.

⁹⁵⁹ Becker, "Staat und Mission in der Islamfrage", s. 213.

devletine dönüşmesini istemesinin temel nedeni Becker'e göre halifenin Müslümanlar üzerindeki etkisini kırmak içindir. Böylece Müslüman nüfuslu sömürgelerde bir isyan ihtimali de engellenmiş olacaktır.⁹⁶⁰

Becker'e göre Panislamizmin bir hareket olarak Müslümanlar açısından nereden başladığının bir önemi yoktur. Temel mesele onun Müslümanların siyasi birlikteliği düşüncesini istemeyenlere karşı bir zafer kazanmış olmasıdır. Sudan'da Mehdi İsyanı gibi temelinde Panislamizm düşüncesinin bulunduğu hareketlerin Müslümanlar nezdinde olumlu karşılanması bunun somut bir göstergesidir. "Mehdi İsyanı'nı ihtiyatla izleyen" ama aynı zamanda gözleri açılan dünya Müslümanları Osmanlı'nın İslam'ın öncülüğündeki tarihsel rolüne odaklanmışlardır. İstanbul merkezli bir Panislamizm hareketi çoğu kişi tarafından "faute de mieux" (yokluktan, daha iyisi bulunamadığından) olarak görülürken bazıları tarafından kesinlikle kabul edilmemiştir.⁹⁶¹

Becker'in düşüncelerinin I. Dünya Savaşı yaklaştıkça değiştiği gayet açıktır. Panislamizmin Müslümanların kurtuluşuna vesile olacağı görüşünü 1910'daki yazısında "saf bir ütopya" olarak algılar.⁹⁶² Hatta o dönem Mehdi İsyanı gibi dini merkezli yerel savaşların bastırılması gerektiğini düşünür. Zira Becker, benzer savaşların başarılı olması durumunun "Tanrı'nın yardımının kanıtı" olarak algılanması ve doğal olarak cihat düşüncesinin yaygınlaşması riskini beraberinde taşıdığına inanır. Böyle bir ruha inanmak ona göre ciddi karışıklıklara neden olacaktır. Savaştan önce İslami referansla çıkan bir ayaklanmanın bastırılması gerektiğini düşünen Becker, savaş esnasında Müslümanların yaşadıkları yerlerde Almanların düşmanlarına karşı cihat fetvasını kullanarak yerel savaşlar çıkarma politikasının en ateşli entelektüel savunucularından biri olacaktır. Bu durum Becker'in savaş boyunca Alman savaş stratejisinden etkilendiğinin açık bir kanıtıdır. Böylece Becker Panislamizm'e dini anlamdan ziyade daha fazla siyasi mana yüklemeye başlayacaktır.⁹⁶³ Panislamizm düşüncesinin somut anlamda en güçlü pratiği tarihte 93

⁹⁶⁰ Becker, "Der Islam und Kolonisierung Afrikas", s. 203.

⁹⁶¹ Becker, Panislamismus, s. 243; Becker, "Die Türkei im Ersten Weltkriege", s. 261. Becker'in Mehdi isyanı ve İngilizler konusundaki görüşleri için bkz. Becker, "England im vorderen Orient", s. 397-398.

⁹⁶² Becker, "Abriß der islamischen Religion", s. 382; Becker, "Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien", s. 161.

⁹⁶³ Becker, "Abriß der islamischen Religion", s. 382. Becker'e göre İslam'ın "siyasi ideali" iki temel yaklaşımla incelenebilir. "Halifenin asasıyla birleştirilmiş bir İslam devleti" ve "eskatolojik beklentilerin dünyevi olarak gerçekleşmesi." Metinden de anlaşılacağı gibi burada Becker, iki kavramı öne çıkarır. Bunlar; Hilafet ve Mehdilik. Bu iki kavram üzerinden dünya Müslümanlarının "siyasi beklentilerinin bir form kazandığını" savunur. Becker'e göre hilafete bağlanan umutlar "İslam devletinin doğal koruyucusu ve öncüsü" bağımsız ve beynelmilel olan bir sultana olan

Harbi olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'dır. Becker, Gabriel Charmes'ten yaptığı alıntıda Panislamizmin ters teptiğini belirtir. “*Cihat asıl II. Abdülhamid'e karşı yönelmiştir, Zira ona göre Sultan Osmanlı-Rus savaşında rezil bir şekilde mağlup olmuştur. Rusların savaştaki başarısı onun İslam'ın öncüsü olmadığını göstermiştir. Eğer olsaydı savaşı kazanırdı.*”⁹⁶⁴ Becker'in çağdaşı olan oryantalist Eckardt, Charmes'in görüşleri ile benzer bir yaklaşım ile 93 Harbi'nde Ruslara yenilen Osmanlı Devleti'nin Orta Asya'daki tüm Prestijini kaybettiğini ve Panislamizm'in Türklere döndüğünü iddia eder.⁹⁶⁵

Yukarıda belirtildiği gibi Becker 1904 yılında kaleme aldığı “Panislamismus” yazısında Abdülhamid'in halifeliğinin kapsayıcılığını şüpheyile karşılarken on yıl sonra 1914'te yazdığı “Deutschland und der Islam” adlı çalışmada halifeliğin konumunu daha sağlam bir zemine oturtur. Ona göre İslam dünyasında Abdülhamid dışında hiçbir padişah devletin çok güçlü bir bağlayıcı rolü bulunan halifelik kurumu üzerinden İslam dünyasıyla böyle sıkı bir ilişki kurmamıştır. İngiliz sömürgesi Hindistan içlerinden Afrika'ya kadar cuma namazlarında sultan/halife adına hutbeler okutulması Becker'e göre Abdülhamid'in yeniden işlenebilir duruma getirmeye çalıştığı hilafetin işlevselliği ve beynelmilelliğine en somut kanıttır.⁹⁶⁶ Hilafet vurgusunun yapısı ve başarısı Becker'e göre, siyasi şartların olgunlaşması ile çok yakından ilişkilidir. Yani dünyadaki siyasi gelişmelerin doğal bir sonucu olarak bu girişim başlamıştır.⁹⁶⁷

Daha önce ifade edildiği gibi Becker, Hristiyan tebaayı Müslümanlarla hukuki olarak eşit konuma getiren Jön Türklerin Abdülhamid sonrası Panislamizm düşüncesinden vazgeçtiklerini iddia etmişti. Becker'e göre hilafet vurgusunun Jön Türk iktidarında yeniden güç kazanması dünya Müslümanları arasında yeni bir Haçlı saldırısı gibi algılanan Balkan Savaşları'nın bir sonucudur. Bu savaşlardan sonra Hristiyan nüfusunu kaybeden Osmanlı'nın elinde yalnızca İslam'ın bir arada tuttuğu Avrupa'dan Anadolu'ya göç eden Türkler ve Araplar kalmıştır. Becker, Jön Türklerin hilafeti geleneksel şeriat düşüncesi ile ele almadıklarını, aksine ona yeni anlamlar

bağlılıkla/beklentiyle tezahür eder. Mehdilik düşüncesinde ise İslami hareketler bölgesel kalırlar. Becker, İslam-sömürge ilişkisi çerçevesinde Mehdi düşüncesinden çıkan bölgesel isyanların daha tehlikeli olabileceğini iddia eder. Becker, “Der Islam und Kolonisierung Afrikas”, s. 203.

⁹⁶⁴ Becker, “Panislamismus”, s. 244.

⁹⁶⁵ Eckardt von, s. 63.

⁹⁶⁶ Becker, “Deutschland und der Islam”, 13- 15; Becker, “Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien”, s. 161.

⁹⁶⁷ Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 335.

yüklediklerini iddia eder. Bu yeni yorum Becker'e göre Jön Türklerin değişen yer ve zamana adapte olan, beynelmilel, canlı ve çok anlamlı modern bir hilafet düşüncesidir. Bu durumun zaruri bir ihtiyaçtan kaynaklandığına inanan Becker, aksi halde klasik anlayışta bir hilafetin uzlaşa yolunu seçmeden modern dünyaya adaptasyonun olanaksız olduğuna inanır.⁹⁶⁸

5.1.5. I. Dünya Savaşı ve Avrupalılaştırmış Cihat Düşüncesi

Savaşın patlak vermesiyle Osmanlı politikası görüşleri oldukça netleşen Becker, yazıları ile Panislamizmi doğrudan desteklemeye başlamıştır. Alman entelektüel dünyasında oldukça ilgi çeken bu metinler “siyasi gündemin bir parçası” olarak oldukça ilgi çekmişlerdir. Diğer birçok bilim insanı gibi dönemin ruhundan etkilenerek “açık bir şekilde ulusal savaş coşkusu” hisseden Becker'in cihadı destekleyici tutumu ve çabaları bu siyasete karşı olan bazı meslektaşlarının ona saldırmalarına neden olmuştur. Bu tartışmaların en önemlilerinden biri kuşkusuz Becker ve Hollandalı meslektaşı olan Hurgronje arasındaki cereyan eden cihat tartışmalarıdır. Hurgronje'nin Hollanda'da “De Gids” dergisinde çıkan ve günümüzde hâlen tartışılan Alman politikasının İslam dünyasına yaklaşımını eleştirdiği “Heilige Oorlog made in Germany (Cihat Almanya'da üretilmiştir)” adlı makalesinde Becker'e çok ciddi suçlamalarda bulunur.⁹⁶⁹ Daha önce bahsedildiği gibi Hollanda sömürgelerinde görev almış olan Hurgronje, bir oryantalist olarak sahada Müslümanlar ile kurduğu ilişkilerden oldukça ciddi tecrübeler edinmiştir.

Hurgronje'ye göre Panislamizm ile aynı şey olan cihat, Avrupalılar tarafından beslenip büyütülmüştür. Hurgronje, Osmanlı'nın 1914 yılında cihat ilanının geri planında Almanya'nın olduğunu iddia eder ve hâlihazırdaki cihadın şekillenip ve pratize edilmesinde Alman oryantalistlerin sorumlu olduğuna inanır. Savaşı barbarlık olarak niteleyen ve kendini savaş karşıtı olarak tanımlayan Hurgronje'ye göre Becker, Alman “devlet adamlarını saran akıl almaz cihat çılgınlığına” kapılmıştır.⁹⁷⁰

⁹⁶⁸ Becker, “Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg, s. 288-289; Becker, “Der türkische Staatsgedanke”, s. 359. Savaştan dört yıl önce Becker, Jön Türklerin yeni devlet modeline karşın hilafetin varlığının aslında onların kurdukları/kurmak istedikleri devlet modelinde en ciddi sorunlardan birini teşkil ettiğini iddia eder. Becker, “Abriß der islamischen Religion”, s. 382.

⁹⁶⁹ Essner, Winkelhane, “Carl Heinrich Becker...”, s. 156-157. Ayrıca bkz: Heine, “C. Snouck Hurgronje versus C. Heinrich Becker”, s. 378

⁹⁷⁰ Christian Snouck Hurgronje, *The Holy War 'Made in Germany'*, G.P. Putnam's Sons, New York, London 1915, s. 35, 51-52. 1915'e kadar Alman oryantalistler tarafından oldukça sevilen Hurgronje, özellikle Nöldeke ile yakın dostluk kurmuştur. 17 yıl sömürge idarecisi olarak görev yapan Hurgronje Marchand'a göre Açe'de kendi geliştirdiği “kültürel dostluk” konseptinde Endonezya'nın Hollanda

Becker ve Hurgronje arasında gelişen ve akademik dergilerde ve karşılıklı yazışmalar ile devam eden bu tartışmalara doğrudan veya dolaylı bir şekilde birçok oryantalist ve aydın müdahil olmuştur. Bu çalışmada bu tartışmayı önemli kılan daha önce detaylı bir şekilde tartışılan Osmanlı devlet ve toplum tezlerinin Becker'e gelen ilk bilimsel tepki ve onun tezlerini savaşta hangi argümanlarla meşru kıldığıdır. Hurgronje'nin ağır eleştirilerine Becker, akademik olarak ilk tepkiyi "Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik" dergisinde kaleme aldığı "Kriegsdiskussion über den Heiligen (Cihat Üzerine Tartışmalar)" adlı makalesi ile göstermiştir.

*Hollanda'nın önemli İslam bilimcilerinden olan ve dünyaca tanınan Snouck Hurgronje'nin Almanya ile bilimsel ve kişisel olarak oldukça sıkı bağları vardır... Biz Alman İslam bilimciler onu ustamız olarak, en azından bizden biri olarak görmüştük ve inanmıştık. Ondan Almanya'nın içinde bulunduğu zorlu koşullar için anlayışlı olmasını beklerdik. En azından kimse ondan Alman politikasını hedef alan ve önümüzde duran bu yazı gibi aşağılayıcı yazılar yazmasını beklememiştir.*⁹⁷¹

Becker, bu suçlamalarla tarafsızlığını yitiren Hurgronje'nin "siyasi bir fanatizme düştüğü" ithamında bulunarak Alman oryantalistlerin örnek aldığı bir ustanın İslam politikasını damgaladığı eleştirisinde bulunur.

Becker, kendisi gibi Alman Dışişlerinin İslam politikasına çabuk adapte olan ve çevirmen olan çalışan öğrencisi Ritter'e yazdığı mektupta Hurgronje'nin makalesinin kesinlikle "bilimsel" bir tarafının olmadığını ifade ederek yazının tamamen "siyasi" olduğunu iddia eder. Ona göre Hurgronje gibi tanınan birinin bu yaklaşımları ancak Almanya'ya karşı bir nefretin oluşmasında aracı bir rol oynayabilir.⁹⁷² Bu düşüncelerini bizatihi bir mektubunda Hurgronje'ye "tarafsız bir devletin, tarafsız bir vatandaşı olarak" yazılarının hiç de objektif olmadığı şeklinde tasvir eder.⁹⁷³

modelinde modernleşmesini sağlayacak bir sömürge politikası uygulamaya çalışırken cihat fetvasına dostu Becker'in desteğini kaldıramamıştır. Bkz. Marchand, *German Orientalism...*, s. 443.

⁹⁷¹ Becker, "Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg" s. 282. Becker, savaşta tarafsızlığını ilan eden Hollanda'da savaşın içerisindeki bir halkın yani Almanların ruhsal olarak ne yaşadığının anlamayacağını iddia eder. Bu yüzden Hurgronje'nin tezlerini oldukça taraflı bulur. Becker'den Hurgronje'ye 19 Kasım 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4227 GStA PK

⁹⁷² Becker'den Hellmut Ritter'e 11 Ocak 1915 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg Becker, Hurgronje'nin aksine kendi yazılarının oldukça tarafsız olduğuna inanır. Ona göre Hurgronje, "Almanya'nın savaşta zor koşullarından istifade ederek" cihat meselesinde saldırabileceği bir alan bulmuştur. Becker'den Rudolf Tschudi'ye 20 Mayıs 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3314 GStA PK Ernst Jäckh'e yazdığı mektupta ise Hurgronje'nin makalesinin "Hartmann ve diğerlerinin Osmanlı Devleti hakkında hoş olmayan yazılarından kısa ve güzel seçkilerle hazırladığı en kötüsünden aşağılayıcı yazı" olduğunu belirterek ve bunun Almanlara çok zarar vereceğini iddia eder. Becker'den Ernst Jäckh'e 14. Ocak 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2059 GStA PK

⁹⁷³ Becker'den Hurgronje'ye 8 Şubat 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4227 GStA PK

Becker'e göre cihat coşkusunu canlı tutma rolünü üstlenen Türklerin cihat programı Mısır'dan Volga nehrine, Afrika'dan Hindistan içlerine uzanan İslam coğrafyasında Müslümanları gerektiğinde kendilerine gönülden bağlı asker yapmaktır. Osmanlı müttefiki olarak Almanya'nın beklentisi ise bu coşkuyu düşmanlarına karşı sömürgelerde kullanmaktır. Bu bağlamda Becker, Almanya'nın Osmanlı'nın savaşta hilafeti kullanma stratejisinin Almanya tarafından destekleneceğine inanır. Bunun nedeni ona göre Almanya'nın İslam dünyası ile olan ilişkisinin temel kaynağının Osmanlı yönetimi ile kuracağı ilişki ile doğrudan ilgili olmasıdır.⁹⁷⁴

Becker'e göre düşmanı barışa zorlama yolunda kullanılacak her araç mubahtır. Bu düşünceden hareketle Becker, dinsel ayrılıkların savaşta kullanılmasını gayet doğal ve hatta zorunlu karşılar. “...probleme sadece bir kez gerçeğin penceresinden bakmak gereklidir. Eskimiş şeriat kitaplarından ve savaş karşıtı öfkenin penceresinden değil. ... (Cihattan) başka bir formül var mıdır? İslam var olan şiardır. Zira Osmanlı Devleti zarara uğramıştır.”⁹⁷⁵

Daha önce belirtildiği gibi Becker, Panislamizmi sadece saf dinsel bir bağ olarak ele almaz. Onu dini referanslarla şekillenen siyasal bir düşünce olarak algılar. Nitekim Becker, cihat-dinsel fanatizm ilişkisine karşı çıkar ve cihadı oldukça sıradanlaştırarak bir devletin kendi güvenliği için geliştirdiği siyasal bir program olarak görür.

Cihat dış politika açısından değerlendirildiğinde Türk olmayan yabancı hâkimiyeti altında yaşayan Müslümanlardan moral ve olası materyal destek ricasıdır. Bugün Doğu'da cihat bir din savaşı değildir, bilakis bir ulusun İngiltere ve Rusya'ya karşı bağımsızlık savaşı olarak algılanıyor. Anlaşıldığı gibi İslam düşüncesi Türk dış politikasının siyasal bir aracıdır.”⁹⁷⁶

Becker bunu Osmanlı bekası için oldukça etkili bir “savaş aracı” olarak ele alır ve ona göre Fransız İhtilali'nin coşkusuna kurban edilecek kadar da değersiz değildir. Zira Osmanlı'nın omurgası İslam ile şekillenmiştir ve bu yönüyle de “İslam'ın beynelmilleliği” devlete uluslararası platformda önemli bir caydırıcı güç vermektedir.⁹⁷⁷ Savaş henüz başlamadan kısa bir süre önce Jäckh'e yazdığı bir

⁹⁷⁴ Becker, “Deutschland und der Islam”, s. 6-11; Becker'den Ernst Jäckh'e 31 Ağustos 1914 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2059 GStA PK Ayrıca bkz. Becker, “Die Türkei im Ersten Weltkrieg”, s. 273. Becker, Almanya'nın savaştan önce rakiplerinin çıkarlarına zarar vermemek için Afrika ve Doğu'ya silah göndermekten kaçınmasının savaş esnasında bedelini ödemediğini iddia eder. Bu yaklaşımı ile Becker, Almanya'nın savaş öncesinde daha agresif bir İslam politikası geliştirmesi gerektiği düşüncesine sahip olduğu izlenimini uyandırır. Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 79.

⁹⁷⁵ Becker, “Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg”, s. 288.

⁹⁷⁶ Becker, “Islampolitik” s. 317.

⁹⁷⁷ Becker, “Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg”, s. 291.

mektupta cihadı savaşın getirdiği koşullar ile meşru kılar. Bu durum onun aslında daha önce karşı olduğu bir vakıyı olağanüstü durumda mubah görme eğilimidir.

Ben barış dönemlerinde dış politikayı ilgilendiren bölgeler üzerinde nam-ı diğer İslam politikasının her zaman en büyük karşıtıydım. Zira bu, ateş ile oynamaktı ve bunun acısını bizzat kendim yaşadım...Savaş dönemlerinde durum doğal olarak tamamen farklıdır ve bizim de bu durumda bu ilişkiyi kullanmamız gerekir.⁹⁷⁸

Bir başka yazısında mubah gördüğü cihadı Osmanlı'yı her koldan kuşatan İngiltere ve Rusya'ya karşı meşru müdafaa hakkı olarak benimser. Avrupalı aydınların oldukça abartılı tepkilerine karşın cihat, Panslavizmin ve diğer akımların belirli saikleri kullanması kadar olağandır. Yani geniş çerçevede Panislamizm ve onun temel dinamiklerinden birisi olan cihat, savaşın ruhuna aykırı bir durum değildir. *“Şimdi (Osmanlı Devleti'nin) dış politikasında yürüteceği Panislamizm, sadece kendini savunma amaçlıdır....Fransa ve Rusya dini emperyalist amaçları için kullanırlarken şimdi Osmanlı Devleti onu bekası için kullanıyor.⁹⁷⁹*

Osmanlı Devleti, cihadı İtilaf Devletleri'ne yani belirli bir gayrimüslim gruba karşı ilan etmiş Almanya ve Avusturya ile savaşta müttefik olmuştur. Bu yönüyle Hurgronje, hâlihazırdaki cihadın geleneksel şeriat düşüncesine uymadığını ve tarihte benzerinin olmadığını iddia eder. Her ne kadar Becker, bu konuda onunla hemfikir olsa da, bugünkü durumda cihat ilanının Ortaçağ yazılı tarihsel fıkıh geleneği ile ayrı düşmesinin siyasi açıdan ondan vazgeçilmesi gerektiği anlamını taşımadığına inanır. Klasik şeriat düşüncesi ile çelişen hâlihazırdaki cihat Becker'e göre zaten “tepeden tırnağa klasik bir hilafet devletinde” ilan edilmemiştir. Aksine modern siyasetçiler tarafından yönetilen ve şer'i ve modern bir hukuka sahip Jön Türk hükümeti tarafından ilan edilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak Becker, modern dönemin cihadının da Orta Çağ cihat düşünce ve pratiği ile aynı olamayacağını iddia eder ve Orta Çağ'dan bu yana kendini yenileyen seküler bir cihat vurgusu yapar. Jön Türklerin vazgeç(e)medikleri hilafet bu bakımdan ona göre anlaşılabilir bir şeydir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin sadece kurumları değil cihat fikri de Avrupalılaştırmıştır.⁹⁸⁰ Bu yönü ile Becker, modern dünya görüşlerine rağmen cihadı siyasi bir araç olarak

⁹⁷⁸ Becker'den Ernst Jäckh'e 31 Ağustos 1914 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2059 GStA PK

⁹⁷⁹ Becker, “Islampolitik”, s. 316. Panslavizmi Çanakkale Boğazı üzerinde hâkim olmak için 19. yüzyılın ikinci yarısında ırk teorisyenleri tarafından üretilmiş Rus emperyalizmine hizmet eden bir düşünce olarak tanımlayan Becker'e göre tarihsel olarak incelendiğinde böyle bir halk birlikteliğinden söz edilemez. Ona göre mesela Bulgarlar kesinlikle Slav değildir. Bkz. Becker, “Deutschland und der Islam”, s. 8.

⁹⁸⁰ Becker, “Kriegsdiskussion”, s. 292

kullanan Jön Türklerin onun Avrupa devletleri üzerindeki etkisini de oldukça iyi algıladıklarına inanır ve cihadın yaratacağı etkiyle beraber şekillendiğini iddia eder; yani yeni bir konsept ile Avrupalılaştırmış bir cihat düşüncesi... Sonuç olarak Becker, Hurgronje'nin cihadın Almanya'da hazırlandığı yönünde ağır eleştirilerine karşılık “*var olma savaşında Almanya'nın müttefiki olan Osmanlı Devleti'nin kendi geleneğinde bulunan savaş araçlarını kullanmasının 'Jihad made in Germany' anlamını taşıyamayacağını*” iddia eder.⁹⁸¹ Becker'in, bu yaklaşımı daha önceki yaklaşımları ile tamamen zıttır. 1906'da Almanya'nın sultanın halife unvanını ön plana çıkarma girişimini bir hata olduğuna inanmıştı. Zira ona göre sömürgelerde Osmanlı padişahını halife olarak tanımlamak Avrupalıların kendi varlıklarını inkâr etmek anlamını taşır.⁹⁸² Ritter'e yazdığı bir mektupta “*Daha ilk yazımda cihadın aslında ne anlama geldiğini anladım ve bu konuda uyardım, fakat daha sonra onu siyasi olarak birleştirici bir araç olarak ele almayı denedim.*” şeklinde ifade etmiştir. Savaşın akışı, dünya Müslümanlarının cihat ilanına karşı tutumları Becker'in bu itirafı yapmasındaki en önemli nedenlerden biridir.⁹⁸³

Her ne kadar Becker, İngiliz ve Fransız sömürgelerinde bir takım başarılı sonuçlar alındığına inansa da cihadın yalnız başına bütün dünya Müslümanlarını isyana teşvik edecek bir gücünün olmadığı sonucuna varır. Savaşın başlangıcındaki coşku yerini Becker'i cihada iştirak edecek Müslümanların nicelik boyutu ve yeterli derecede silahlarının olmayışı gerçeğiyle yüzleşmeye bırakmıştır.⁹⁸⁴ Becker'in 1916 Martında İttifak Devletleri'nin savaşı kazanacağına dair umudunun gittikçe azaldığı ve endişelerinin de oldukça arttığı dikkat çekicidir.⁹⁸⁵ Becker'in savaşın seyri ile ilgili ayrıntılı ve sıcak bilgilere ulaşabilmesinde Ritter'in de rolü yadsınamaz. Kardeşi Karl ile gönüllü olarak savaşa katılan ve daha sonra cepheye giden Ritter, Becker ve ailesine düzenli bir şekilde mektuplar yazmıştır.⁹⁸⁶ Becker'in de karşılık verdiği mektuplar her ikisinin hâlihazırdaki cihat ile ilgili düşüncelerinin şekillenmesinde önemli rol

⁹⁸¹ Becker, “Kriegsdiskussion”, s. 292-293.

⁹⁸² Becker, “Der heutige Orient als politisches Kultur-Problem”, s. 70

⁹⁸³ Becker'den Hellmut Ritter'e 12 Mayıs 1915 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

⁹⁸⁴ Becker, “Unser türkischer Bundesgenosse”, s. 79. Ritter, Bağdat'tan yazdığı bir mektupta cihat ruhunu Şiiler arasında kesinlikle görmediğini ifade ederek onların cihada iştirak etmediklerini iddia eder. Bkz. Hellmut Ritter'den Becker'e 12 Şubat 1916 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

⁹⁸⁵ Becker'den Hellmut Ritter'e 14 Mart 1916 tarihli mektup, Bestand 340 Ritter b Nr. 379, Hessisches Staatsarchiv Marburg

⁹⁸⁶ Ess van, *Im Halbschatten...*, s.4 ve 7.

oynamıştır. Ritter, Kudüs'ten Becker'e gönderdiği mektupta cihadın başarısız olduğu görüşündedir.

*Cihat, gülünç bir şey olduğunu kanıtlamıştır. Cihat, burada tamamen etkisiz olmuştur. Eğer Almanya, dinsel çağrı ve taleplerin İstanbul'dan işe yaramadığını kanıtlamak istiyorsa büyük bir başarı göstermiş olacaktır. Cihat, burada kendini sadece eski yöntemlerle göstermiştir. Burada bir şeyh, gâvurların çıkarılmasını istemişse de teknik olarak başarısız olmuştur. Bu cihat değildir diyor Arap şeyhleri...Onlar gerçek bir cihadın eski mantıkla tüm inanmayanlara karşı olması gerektiğini söylüyorlar...Ben kendim de burada Türk subaylarda bir cihat ruhu göremiyorum. Sanki burada teokratik olarak dinin ve siyasetin birbiriyle bağlantılı düşünülmesi konusu önceden konuşulmuş gibi...*⁹⁸⁷

5.2. Hartmann ve Panislamizm

Becker gibi zaman zaman kırılmalar, çelişkiler ve ciddi gel-gitler yaşayan Hartmann'ın Panislamizmi nereye koyduğunun anlaşılması için metinleri bir önceki kısımda yapıldığı gibi bir metin ağı içerisinde yazıların kronolojileri dikkate alınarak karşılaştırmalı yaklaşımla ele alınmaktadır. Hartmann'ın farklı yazılarında Panislamizmi işlemede uzun yıllar Beyrut'ta yaşamasının ve seyahatlerinin yanısıra Mısır'dan Çin'e hatta Japonya'ya kadar uzanan coğrafyada Panislamcı aydınların o dönem çıkardığı dergileri yakından takip etmesinin önemli bir katkısı olmuştur. Her ne kadar Hartmann "Das Ultimatum des Panislamismus" makalesi dışında Panislamizm başlıklı monografik bir eser bırakmasa da, farklı konularda kaleme aldığı yazılarda sıklıkla bu konuyu ele almıştır.⁹⁸⁸

5.2.1. İdealin Kurgusu Olarak Panislamizm

Hartmann'ın ilk dönem yazılarında kavramsal olarak Panislamizm için doğrudan yaptığı bir betimlemeye rastlanılmasa da metinlerinde onu farklı kavramlarla tasvir etme yolunu denemiştir. Örneğin "Der Islam 1908" adlı yazısında Panislamizm yerine diğer yazılarında sıklıkla kullanmadığı "Islamismus" (İngilizceye "Islamism" olarak çevrilebilir) kavramından yararlanır ve onu "güçlü, şeriat ile yönetilen ve küçük İslam devletlerinin bir İslam imparatorluğu idealine yönelimi" olarak tanımlar. Bu kısa betimleme ile Hartmann'ın kavramsal olarak tıpkı Becker gibi Afgani'nin İslam

⁹⁸⁷ Hellmut Ritter'den Becker'e 6 Mart 1915 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3521, GStA PK Becker, "Islamstudien II" kitabının önsözünde cihat ile ilgili tartışmaları içeren makalelerin tekrar yayımlanması ile ilgili olarak bir tereddüt yaşadığını belirtir ve gerekçe olarak bu yazıların" dönemin acı dolu hatıralarını yeniden uyandıracacağı" endişesini ileri sürer. Becker'i bu kararında caydıran gelişme ise I. Dünya Savaşı esnasında onu çok sert bir şekilde eleştiren Hurgronje'nin "Almanya'nın savaşta ki pozisyonuna saldıran Jihad made in Germany yazısını" Verspreide Geschriften adlı makalelerini topladığı eserde yeniden yayınlaması olmuştur. Becker, *Islamstudien II*, s. V-VI.

⁹⁸⁸ Hartmann, "Das Ultimatum des Panislamismus", *Das freie Wort: Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des Geistigen Lebens*, 11, 1911, ss. 605-610.

devletleri birliği dūşüncesini yakından izlediği anlaşılabilir.⁹⁸⁹ 1915'te kaleme aldığı “Deutschland und der Heilige Krieg” yazısında ise “bütün dünya Müslümanlarının bir araya gelmesi ile İslam'ın bütün dünya halkları üzerinde egemen olma eğilimi” olarak tasvir eder. Bu yaklaşımı ile yukarıda izah edilen İslam devletleri birliği tanımından farklı olarak Müslüman bireylerin beraberliğine vurgu yapar. Hartmann'ın Panislamizmi bir temayül olarak tasviri ise Becker'in “İslam'ın bir araya gelme/getirme eğilimi” şeklinde yaptığı etimolojik tasvire oldukça yakındır.⁹⁹⁰ 1916'da yaptığı betimle ise öncekilerden daha farklıdır ve Türk vurgusu oldukça dikkat çekicidir. Burada Panislamizmi “*Türklerin egemenliği altında Müslümanların bir araya gelmesi ve dinin devlet yaşamında güçlü bir temsilinin arzu edilmesi*” şeklinde formüle eder.⁹⁹¹

İtalya'nın 1911'de Trablusgarb ve Sireneyka işgali Müslümanlar arasında ciddi bir şaşkınlığa yol açmış ve özellikle Batılı diplomatlar arasında işgalin Panislamizm dūşüncesini yaygınlaştıracığı konusunda bir “endişeye” neden olmuştur. Landau, Osmanlı-İtalya Savaşı'nın (1911-12 Trablusgarb Savaşı) I. Dünya Savaşı'nın “genel bir provası” olarak değerlendirir. Tüm barış denemelerine rağmen devam eden işgale en ciddi tepkiyi Kasım ve Aralık 1911'de doğal olarak Osmanlı Devleti göstermiş ve İranlı Şiiiler de dâhil olmak üzere dünya Müslümanlarının İtalya'ya tepkisi gecikmemiştir. Trablusgarb Savaşı'nın gözden kaçırılmaması gerek en önemli boyutu Abdülhamid iktidarından bu yana sürekli gündemde olan “siyasal Panislamizm” dūşüncesinin somut olarak ilk defa görünür olmasıdır. Zira tüm dünya Müslümanlarının tepkisini çeken bu savaşa karşı Jön Türk yönetimi “basın yayını, bildiri, vaaz” gibi farklı kanallar aracılığıyla bir propaganda faaliyeti yürütmüştür.⁹⁹² Bu faaliyetlerin sonucu olarak savaş boyunca ortaya çıkan Panislamizm tartışmaları I. Dünya Savaşı esnasında vuku bulan tartışmaların bir hazırlık evresi gibi düşünülebilir. Hartmann, bu tartışmalara yazınsal anlamda katılmakta gecikmemiştir. “Das Freie Wort” dergisinde yayımlanan yukarıda bahsi geçen “Das Ultimatum des

⁹⁸⁹ Hartmann, “Der Islam 1907”, s. 33. Hartmann, benzer bir yaklaşımı Schabinger'e yazdığı mektupta “İslami ulus idealinden” bahsedilemeyeceğini iddia eder. Burada kastettiği şey ideal İslam'ın ulus devlet dūşüncesini kabul etmeyeceği vurgusudur. Hartmann'dan Karl Emil Schabinger von Schowingen'e 18 Ocak 1915 tarihli mektup, DMG Yi 116 I S (76), Nachlaß Martin Hartmann

⁹⁹⁰ Martin Hartmann, “Deutschland und der Heilige Krieg”, *Das neue Deutschland*, Jahrgang III, Nr. 27/29, 1915, s. 268. Hartmann'ın Panislamizmi bir eğilim olarak ele alınması farklı yazılarında göze çarpar; “*İslam dini milletler arasındaki karşıtlıkları hiçbir zaman dengeleyemese de...daima tüm dünya Müslümanlarını tek çatı altında toplanması için bir aidiyet bilinci gerekliliği çağırısını ısrarla yapar.*” Hartmann, “China und der Islam”, s. 62.

⁹⁹¹ Hartmann, “Turanismus”, s. 150.

⁹⁹² Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam...*, s. 134-135.

Panislamismus” (1911) adlı makalesinde cihat ve Panislamizm görüşlerini dile getirmiştir.⁹⁹³ Trablusgarb’daki mücadelenin bir cihat savaşı olarak değerlendirilmesi neticesinde İtalya basını önde olmak üzere neredeyse tüm Avrupa’da Müslümanların tepkisi ve fanatizmi ilişkilendiren haberler yapılmıştır.⁹⁹⁴ Alman “Vossische Zeitung” gazetesi 29 Eylül 1911’de Berlin’de Panislamizmin dünyadaki önemli temsilcilerinin katıldığı bir konferansla ilgili bir haber yapmıştır. Söz konusu konferansın sonunda bir manifesto hazırlanmış ve tüm dünya Müslümanlarına gönderilmiştir. Burada Müslümanların İtalya’yı Trablusgarb’tan çıkarana kadar savaşmaları gerektiği yazılıdır. Ayrıca manifestoda “Trablusgarb’tan vazgeçmenin hilafetin ve Osmanlı Devleti’nin intiharı ile aynı anlama geldiği” vurgulanmıştır. İtalyan mallarının Boykot edilmesi ve İtalyan vatandaşların gördükleri her yerde rehin alınmaları gerektiği de ayrıca bildiriye eklenmiştir. Trablusgarb Savaşı ile ilgili gelişmeleri yakından takip eden Hartmann, İtalya’nın yaptığı işgal girişiminin Müslümanlar üzerinde yarattığı öfkeyi anlamaya çaba sarf etmiştir. İşgalci olarak nitelendirdiği “Viyana topraklarına dayanan” Osmanlı torunlarının göstermiş oldukları “aşırı ve mantık dışı” tepkiler Hartmann’ın konuya yaklaşımını Müslümanların aleyhine oldukça sertleştirmiştir.⁹⁹⁵

Hartmann, Panislamcı entelektüellerin yönlendirmesiyle oluşan Müslümanların tepkiselliğini “katı ve tehlikesiz” olmak üzere iki şekilde kategorize eder. Ona göre İtalyan mallarının Müslümanlar tarafından boykot edilmesi girişimi zararsız bir tepki iken Osmanlı Devleti’nin cihat ilanı ile tehdit etmesi ise tehlikeli ve dinsel fanatizmi körükleyen bir gelişmedir.⁹⁹⁶ Söz konusu manifestoda adı geçen “Avrupa’da eğitim almış bazı aydınların kontrolünde olan ve bütün İslam dünyasını yönlendirebilen ve Osmanlı yönetimi üzerinde etkili olduğu düşünülen panislamcı organizasyonun” varlığı Hartmann’a göre asla gerçekçi değildir. Ona göre sayıca çok az olan bazı grupların tüm dünya Müslümanlarını bir araya getirme idealleri sadece bir ütopyadır. “*Bu hayal Arap İmparatorluğu’nun (Emeviler kastediliyor) Abbasiler tarafından 750 yılında yıkılmasından bu yana beyhude bir şekilde takip edilmektedir. Bu ideal düşünce uğruna büyük planlarla ve vicdansızca çalışan Abdülhamid bile yakınlaşamadı.*”⁹⁹⁷ Benzer bir yaklaşımla üç yıl önce “Der Islam 1907” yazısında Hartmann, sosyal olarak zaten aslında var olmayan Panislamizmin siyasi olarak bir

⁹⁹³ Hartmann, “Das Ultimatum des Panislamismus”;s. 608.

⁹⁹⁴ Landau, *The Politics of Pan-Islam...*, s. 135.

⁹⁹⁵ Hartmann, “Das Ultimatum des Panislamismus”, s. 605.

⁹⁹⁶ Hartmann, “Das Ultimatum des Panislamismus”, s. 605.

⁹⁹⁷ Hartmann, “Das Ultimatum des Panislamismus”, s. 607.

“kurgu” olduğuna inanır. Ona göre var olan şey “nefes almak isteyen, ama boğulması elzem olan sosyal dünyanın reaksiyonundan” başka bir şey değildir. Hartmann’ a göre bu, “Panislamizm” değil bir “karşı duruştur”⁹⁹⁸ ve “birbirinden çok farklı toplumsal ekonomik ve manevi eğilim ve çıkarları” olan Müslümanları bir araya getirmeye muktedir değildir. Ona göre “*Dünyanın her köşesinden Müslümanlarının hac için Mekke’de bir araya gelmeleri ve orada kavuştukları güçlü atmosferdeki dinsel pratikleri*” bu gerçeği değiştiremez. Mekke’de yaşanan o yoğun birlik olma duygusu Müslümanların gündelik yaşamlarına dönmeleri ile son bulur.⁹⁹⁹ Sömürgelerde yaşayan Müslümanların bu “kurguya” hızlı bir şekilde sahip çıkmalarının nedeni ona göre işgalden kurtulabilmelerinin tek yolu olarak İslam’ı görmeleridir. Hartmann’ın bu yaklaşımı Becker’in Panislamizmin temelini inşası olarak kabul ettiği ve üzerinde önemle durduğu “reaksiyon ve adaptasyon” kavramları ile çok yakın ilişkilidir. Hartmann, 1800’lü yıllardan itibaren Afrika’da ortaya çıkan Senusilik hareketinin hızlı bir şekilde büyümesini de buna bağlar.¹⁰⁰⁰ Henüz 1902’de Hartmann, İslam birliği düşüncesinin Avrupa sömürgelerinde yaşayan Müslümanlara “bir gün inanmayanların hâkimiyetinden kurtulacakları” ve onları özgürlüklerine kavuşacakları şeklinde bir motivasyon aşıladığını iddia eder. Böylece Becker’in reaksiyon ve adaptasyon kavramlarına ek olarak motivasyon terimi de onların Panislamizm betimlerine eklenebilir.¹⁰⁰¹ 1909’da kaleme aldığı “Der Islam: Geschichte Glaube und Recht” adlı kitabında Müslümanların siyasi birliğini benzer bir yaklaşımla “aşılmaz bir duvar” olarak betimler ve bunun en önemli gerekçesi olarak dünyevileşme yerine etnisite ve kültürü öne çıkarır.

Bugün üzerinde bütün dünya Müslümanlarının ittifak ettiği bir dünya görüşünden bahsedilemez. Zira(bugün İslam dünyasında) Müslümanlar arasında birçok etnik grup

⁹⁹⁸ Hartmann, Fransız meslektaş Le Chatelier gibi Panislamizmi mücadele edilmesi gereken “İslami bir tehlike” olarak tanımlar. Hartmann, “Der Islam 1907”, s. 211. Benzer yaklaşımları Goldziher’de görmek mümkündür. Goldziher, Panislamizm’in “kurgu, hayalet ve tehlike” kelimeleriyle tanımlamasının bir alışkanlığa dönüştüğünü belirtir. Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Bd. I, Carl Winters Universität Buchhandlung, Heidelberg 1910, s. 317.

⁹⁹⁹ Hartmann, “Das Ultimatum des Panislamismus”, s. 607. Müslümanların bir araya gelme düşüncesini bir ideale dönüştürdüklerini iddia eden Hartmann, dindar Müslümanların bu ideale bağlıklarından dolayı kendilerini kolayca Panislamizm’in kollarına bıraktıklarını savunur. Hartmann, “Der Islam 1907”, s. 209; Hac-Panislamizm ilişkisine Küçük Kaynarca (1774) Antlaşması çarpıcı bir örnektir. Hac farizasından dönen Kırımlılar dini duygularının tazeliği ile diğer Müslümanları etkilemeleri sonucu Çarlık Rusya hacca gidecek olanların seyahat işlemlerinde zorluklar çıkarmış ve Müslümanların Osmanlı topraklarındaki dini kurumlarla irtibata geçmeleri de engellenmeye çalışmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayri Çapraz, “19. Yüzyıl’da Çarlık Rusya’sının Kırım Politikası”, *Karadeniz Araştırmaları*, S. 11, Güz 2006, s. 67.

¹⁰⁰⁰ Hartmann, “Die weltwirtschaftliche Wirkungen des Heiligen Krieges”, s. 255.

¹⁰⁰¹ Hartmann, “China und der Islam”, s. 65.

*ortaya çıkmıştır ve (bunun bir sonucu olarak) birçok farklı İslam... Yani dar ve etnik çevrelerde birbirinden farklılık arz eden dini yaşam modelleri...*¹⁰⁰²

Hartmann, daha önce vurgulandığı üzere 1915'te Osmanlı İslam politikasının sınırları dışında tuttuğu İran'ı henüz 1902'de Abdülhamid'in Panislamcı siyasetinin önünde bir "duvar" olarak görür. Ona göre İran kesintisiz bir çizgi halinde Sünni İslam düşüncesinin Çin içlerine kadar sokularak yekpare bir coğrafyaya dönüşmesini engellemiştir. "*İran Müslümandır fakat fanatik Şii'dir İranlı (Şii bir İranlıyı kastediyor) Sünni bir Türk'ten kâfirlerden nefret ettiğinden daha fazla nefret eder.*"¹⁰⁰³

Avrupa karşısında siyasi bir koz olarak duran "Panislamizmin ruhu" ona göre şeriattır. Bu yaklaşım onun tepkisini sadece Panislamizm'e değil İslam'ın kendisine de yönlendirir.¹⁰⁰⁴ Hartmann aslında İslam-Panislamizm ilişkisini "Der Islam 1907" adlı çalışmasında temellendirmiştir.

*İslam'ı tanıyan bilecektir ki bu tuhaf kelime bir şey etrafında şekillenir. Bu şey İslam ile doğmuştur ve ona (İslam'a) vazgeçilmez bir parçası olarak yapışıp kalmıştır. Ve şimdi bundan dolayı telaş verici bir korku uyanıyor. Zira beceriksiz provokatörler aracılığıyla bu şey anlaşılabilir kılınmıştır.*¹⁰⁰⁵

Panislamizmi İslam'ın "yayılmacılığı" kavramı ile ilişkilendiren Hartmann, Tevbe Suresi'nin 29. ayetini referans göstererek bu ayetin Müslümanların inanmayanları boyunduruk altına alma düşüncesini Sünni İslam düşüncesinde meşru kıldığını ileri sürer ve bu düşüncenin bugün Panislamizm düşüncesinde ruh bulduğuna inanır.¹⁰⁰⁶ Bu

¹⁰⁰² Hartmann, *Der Islam: Geschichte Glaube und Recht*, s. 184. İslam dünyasının sosyal ve düşünce dünyasını oldukça iyi tahlil edebilen Hartmann, benzer düşüncelerini bakanlığa yazdığı bir yazıda "300 milyon dünya Müslümanlarının birbirinden tamamen farklı bir düşünce zihin dünyasına sahip olduklarını" belirtir. Bu yazı Şeyh Salih Şerif et-Tunusi'nin I. Dünya Savaşı devam ederken "Alman-İslam Cemiyeti" kurulması düşüncesi üzerine kaleme aldığı yazıya Hartmann'ın yaptığı bir düzeltidir. Martin Hartmann'dan Müsteşar Arthur Zimmermann'a 28 Kasım 1916 tarihli yazı PA AA, R. 14549

¹⁰⁰³ Hartmann, "Die Zukunft des Islams", s. 298. Hartmann'ın henüz Alman İslam politikasına angaje olmadığı dönemlerde Osmanlı Devleti karşısında duracak güçlü bir İran tasavvuru vardır ve bu yüzden de Rusların İran işgaline oldukça tepkilidir. "*Büyük, siyasi ve kültürel olarak güçlü bir İran Osmanlı Devleti'nin aşırı güçlenmesi karşısında bir denge yaratabilirdi. Zira her iki devlet asla ortak hareket edemez. Onların halkları arasındaki karşıtlık oldukça derindir. Güçlü bir İran, Osmanlı Devleti'ni geri çekerek onun tehlikeli bir devlete dönüşmesini engelleyebilirdi.*" Hartmann, "Die Zukunft des Islams", s. 299.

¹⁰⁰⁴ Hartmann, "Das Ultimatum des Panislamismus", s. 607-608. İslam'ın siyasallaşmış haliyle Avrupa medeniyetiyle çatışabilecek her isyan modeline açık hâle geldiğini belirten Hartmann, bu isyan ruhunu Panislamcı gazeteler aracılığıyla Çin'de dahi canlı tuttuğunu iddia eder. Hartmann, "Strassen durch Asien", s. 98. Aslında benzer bir yaklaşıma Becker'in erken dönem düşüncelerinde rastlanılabilir. "...haklısınız Panislamizm İslam'ın doğasına ait olan bir şeydir." Becker'den Hartmann'a 12 Ağustos 1909 tarihli mektup, VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 842 GStA PK

¹⁰⁰⁵ Hartmann, "Der Islam 1907", s. 209.

¹⁰⁰⁶ "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslam'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın." Diyanet Kur'an Meali <http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/tevbe-suresi-9/ayet-27/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1> (Erişim tarihi: 27.02.2018)

ruh ona göre Müslümanların kendi inançlarına “fanatik” bağlılıklarının doğal bir sonucu olarak oluşur. Yani daha açık bir ifade ile Hartmann, Becker gibi dindarlaşmanın varacağı yerin Panislamizm olduğu görüşündedir. Hartmann, ritüel ile Panislamizm arasında kategorik bir denklem kurar. Bu denklemi kuran formül İslamlaşmanın fanatik bağlılığa, fanatizmin Panislamizm’e, Panislamizmin ise “kolayca huzursuzluk” yaratacak bir yapıdan dolayı çatışmaya götürmesi şeklindedir.¹⁰⁰⁷ 1915’te yukarıdaki görüşleriyle oldukça çelişen bir yaklaşımı vardır. Burada Hartmann, “İslam’ın kendine mahsus doğasının bir neticesi olarak Panislamizmi tanımadığını” iddia eder. Yani Panislamizm ile İslam’ın aynı şey olmadığını vurgular. Bu yönüyle de Hurgronje’nin cihat düşüncesini Panislamizm ile muadil görmesine tepki gösterir. Hartmann’ın bu konudaki düşüncelerini değiştiren temel etken I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı-Alman ittifakıdır.¹⁰⁰⁸

5.2.2. Hilafet ve Cihat Arasında Panislamizm İnşası

Papalık ve hilafet yapısal olarak birbirlerinden çok farklı olmalarına rağmen daha önce bahsedildiği gibi Avrupa’da iki ayrı medeniyette muadil kurumlar olarak algılanmışlardır. Hartmann, sıklıkla yapılan bu kavram karmaşasına Becker gibi şiddetle karşı çıkar. Zira Hartmann, papayı “Statthalter christi” yani İsa’nın yeryüzündeki temsilcisi ve aynı zamanda kilisenin üç ilahi özlerinden biri olan kutsal ruh ile örtüşen bu geleneğin taşıyıcısı olarak değerlendirir.

Roma ve etrafındaki bölgenin hediye edilmesinin, güya eski bir mirasa el koyma gibi gösteren o inanılmaz kandırmanın, halifenin belirli bir bölgenin yönetimini üstlenmesiyle hiçbir alakası yoktur. Papa imparatorluğunun halifenin sahip olduğu şey ile hiçbir alakası yoktur. Her ikisi de birer kurgudur. Fakat farklı düşüncelerden alırlar kaynaklarını. Papa, görünmez kilisenin başı olarak bütün inananların hükümdarıdır. Halife, somut cemaatin dünyevi başı olarak inananların emîru'l-mu'minin’idir, yani hâkimi/yöneticisidir. Papanın beklentileri daha akıl doludur. Zira daha kolay yerine getirilebilir...Halife, dünyevi hükümdarlığı ister.¹⁰⁰⁹

Hartmann, söz konusu yanlış karşılaştırmayı hem Müslümanların hem de Avrupalıların yaptığına inanır. Bu yaklaşım hilafeti Selçuklular dönemindeki yapısıyla değerlendirme eğiliminden kaynaklanabilir. Selçuklularda hilafet ruhani, saltanat ise dünyevi boyutu olan iki farklı kurumdur. Osmanlı’da ise sultan aynı zamanda

¹⁰⁰⁷ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 1.

¹⁰⁰⁸ Hartmann, “Deutschland und der Heilige Krieg”, *Das neue Deutschland: Wochenschrift für konservativen Fortschritt*, Jahrgang III, Nummer 30/33, Berlin 29 Mai 1915, s. 269.

¹⁰⁰⁹ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 70.

halifedir. Yani hilafet siyasi bir kuruma dönüşmüştür.¹⁰¹⁰ Halife, hiçbir zaman papanın sahip olduğu yetkilerle donatılmamıştır. Zira papa, “İsa’nın yeryüzündeki temsilcisi” olarak kilise ve inananlar üzerinde “en yüksek ve aracısız” güce sahiptir. Halife ise, papa gibi hukukun üstünde “azizleşmiş ve kurumsallaşmış” ruhani bir varlık değildir ve sadece dindar bir kişilik olarak yönetici vasfındadır.¹⁰¹¹

Hartmann, Mülinen gibi bazı Alman aydınların halifenin, “halifetullah” yani Allah’ın halifesi” olduğu görüşlerine itiraz eder ve halifenin “halifet-u Rasulillah” yani peygamberin temsilcisi olduğunu iddia eder. Hartmann’a göre halife asla dini konularda Kur’an’ın dışına çıkamaz, yani “ex cathedra” yapmaya yetkili değildir. Bu yönüyle onun papa gibi ruhani bir lider “gesitliches Oberhaupt” olmadığını iddia eder. “Ex cathedra” yetkisine sahip olan papa, yeni bir dini öğreti çıkarabilir. Halife şeriatın tanımıyla ortaya çıkan İslam toplumunun lideridir.¹⁰¹² Bir liderlik kurumu olarak hilafet, Hartmann’a göre acınası “hile ile şiddeti kullanarak kendine ait olmayan bir yere koyduğu insan zayıflığının bir resmidir.” Bu yönüyle hilafet, ona göre “yüzyıllarca çalışkan halkların gelişimine zarar veren ve engelleyen bir kurum” olmuştur.¹⁰¹³

Hilafetin Osmanlılara intikalinin en önemli katkısı Hartmann’a göre devletin dünya Müslümanları üzerindeki hâkimiyeti için bir tehlike olarak gördüğü Arapları devre dışı bırakmasıdır. Siyasal bir güç olarak devletin büyümesini ise Hartmann, hilafet aracılığı ile değil, sultanların askeri başarıları ile izah etmeyi dener.¹⁰¹⁴ Yani Yavuz Sultan Selim’in sultan unvanına halife unvanını da eklemesi Hartmann’a göre gerçek bir siyasi hâkimiyet için daimi/etkili bir anlam taşımaz ve bir unvandan öteye

¹⁰¹⁰ Hartmann, söz konusu yanlış değerlendirmede Leopold von Ranke’nin ciddi bir rolü olduğunu iddia eder. Hartmann, “Das Khalifat: Falschwertungen und Wahrheiten”, *Der neue Orient*, Bd. I, 1917, s. 64.

¹⁰¹¹ Birgit Schäbler, *Moderne Muslime: Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*, Schoeningh Ferdinand, Paderborn 2016, s. 34.

¹⁰¹² Hartmann, (kitap tanıtım) “Die lateinische Kirche im Türkischen Reiche”, Graf von Mülinen, Berlin 1901, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 15 September 1901, 4. Jahrgang, Heft 9, s. 362. Hz. Ebubekir kendisine “Allah’ın halifesi” denmesini yasaklaması üzerine halife-i rasulullah, Hz. Ömer zamanında ise “emir el- mu’minin” unvanı kullanılmıştır. “İmam” unvanı ise genelde Şii’lerde “yarı peygamber” olarak algılanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Yıldırım, “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 24, 2011, s. 6,10.

¹⁰¹³ Hartmann, *Fünf Vorträge über den Islam*, s. 83. Osmanlıların siyasi varlıklarının devamı uğruna dini bir silah olarak kullandıklarını düşünen Hartmann, bunun ateşle oynamak gibi tehlikeli düşünce olduğunu düşünür. Ona göre dini, siyasetinin bir parçası haline getiren grup kendi dünya görüşü ve çıkarlarını daima ön planda tutacaktır. “Toplumun bir kesimi özel bir dini grubun üstünlüğüne sarılıp onu takip ettiği sürece bu üstünlüğü kalıcı bir organizasyonda güçlü bir liderde yaşatmayı deneyecektir.” Hartmann, “Das Ultimatum des Panislamismus”, s. 609-610.

¹⁰¹⁴ Hartmann, “Abdulhamid”, s. 128.

geçemez. Ona göre halife unvanı, ancak sultan güçlü olduğunda etkilidir. “İslam coğrafyasındaki yerel liderler halifeye ancak onları bir Türk sultanı olarak biat etmeye zorladığı an itaat ederler.” Bu görüşleri Becker ile oldukça paralellik arz eder. Becker de hilafetin Osmanlı’nın zayıf dönemlerinde öne çıkarıldığına inanır.¹⁰¹⁵ Hartmann’a göre Panislamizmin bütün Müslümanlar tarafından karşılık bulmamasının nedenlerinden biri “*hilafetin tüm dünya Müslümanları üzerinde etkin bir kurum olarak hayat bulmamasıdır. Tıpkı papalığın tüm Hristiyan dünyasında karşılık bulamadığı gibi...*” Burada Panislamizm ile hilafeti doğrudan ilişkili ve birbirini tamamlayan kavramlar olarak ele alır.¹⁰¹⁶ Daha önce kaleme aldığı bir yazısında benzer bir ifade ile Abdülhamid’in İslam düşüncesinin gerçek bir temsilcisi olabileceğine inanmaz. Zira Abdülhamid; “*Öncelikle bir Türk ondan sonra Müslümandır. Sultanın İmparatorluğunun Müslümanları öncelikle kendilerini Osmanlı olarak hissetmelidirler. Devletin Türk olmayan Müslüman tebaası (Kürtler, Araplar vd.) bunu reddediyorlar.* Bu de facto duruma rağmen Hartmann’ın nezdinde hilafeti öne çıkardığı bu politika Abdülhamid’e Sünni İslam dünyasında büyük bir şöhret bahsetmiş ve temsilcilerinin coşkulu çalışmaları ile ona İslam’ın resmi koruyucusu statüsünü kazandırmıştır.¹⁰¹⁷ Böyle bir imajın oluşması dönemin koşullarından bağımsız ele alınamaz. Hartmann’ın nezdinde bu prestiji yaratan şey sadece onun harcadığı paralar ve propaganda faaliyetleri ile izah edilemez. Daha önce bahsedildiği gibi Hartmann, sömürgecilik ile Abdülhamid’in prestiji arasında sıkı bir bağ inşa eder ve yenilgiyi kabul eden Müslümanların bütün umutlarını Abdülhamid’e bağladıklarına inanır.¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁵ Martin Hartmann, “Islampolitik,” *Koloniale Rundschau* 5, 11–12 (1914), s. 582. Bu yönüyle bakıldığında Hartmann’a göre, hilafetin Osmanlı saltanatından tarihsel ve dinsel anlamda şartları yerine getirebilen yani “Kureyşli” bir şahsa geçmesi (yani hilafeti el değiştirmesi) Osmanlı Devleti’nin siyasal gücünü hiçbir şekilde olumsuz etki etmeyecektir. Aksine devletin “kendi iç meselelerine dönmesine” olanak vererek “İslam İmparatorluğu hayaline ulaşma çabasında kendini kaybetmesine” engel olacaktır. Bkz. Hartmann, “Abdulhamid”, s. 128.

¹⁰¹⁶ Hartmann, “Abdulhamid”, s. 128. Sezaropapizm düşüncesinde bir dünya imparatorluğu düşüncesi Hartmann’a göre acı bir şekilde başarısız olmuştur.” Becker gibi Hartmann da hilafet düşüncesi ile “Sezaropapizm” kavramı arasında alıntıdan da anlaşılacağı gibi çok yakın bir ilgi kurar. Daha önce belirtildiği gibi Becker, “Sezaropapizm” kavramının hilafet ile ayı şey olmadığını açıkça belirtirken Hartmann’ın bu konudaki görüşleri çok sarih değildir.

¹⁰¹⁷ Hartmann, “Islam und Arabisch”, s. 6; Hartmann, “Der Islam 1907”, s. 209. Hartmann, Abdülhamid’in temsilcileri aracılığıyla yürüttüğü söz konusu çalışmalar için “hiç de azımsanmayacak ölçüde” para harcadığını iddia eder. Hartmann, *Islam Mission und Politik*, s. 44. Ayrıca Abdülhamid “yorulmak bilmeden Asya’yı Avrupa’ya karşısında bir duvar gibi öreerek politikalarıyla Asya’nın ücra köşelerinde bile Müslümanların koruyuculuğu ve onlara güç verici bir rol üstlenmeyi” denemiştir. Bunu ne kadar başarıya ulaştırabildiği ise Hartmann’ın yazılarında sıklıkla tartıştığı bir konudur. Hartmann, “Die Zukunft des Islams”, s. 298.

¹⁰¹⁸ Hartmann, “Die Zukunft des Islams”, s. 298.

Hartmann, İstanbul'un Türk dili ile yapılan propagandalar ile hiçbir zaman dünya Müslümanlarını harekete geçiren bir merkeze dönüşemeyeceğinin anlaşılması üzerine Panislamizm programının İstanbul'da Arapça basılan Malumat dergisi örneğinde Arapça yürütülmek zorunda kalındığını düşünür. Hollandalıların sömürgelerinde kendilerine karşı isyana sebebiyet vereceği endişesiyle bu dergiden oldukça rahatsız olduklarını iddia eder. 1900'de tüm bu girişimlere rağmen İstanbul'un Panislamizmin düşünsel bir merkezine dönüşebileceğine inanmayan¹⁰¹⁹ Hartmann, iki yıl sonra 1902'de kaleme aldığı İstanbul'un halifenin yani dinin bekçisinin şehri olarak görüldüğünü iddia eder. Bu yönüyle de İstanbul'un İslam dünyasının kalbi yani Panislamizmin merkezi olduğunu kabul ederek önceki görüşleriyle çelişir. Diğer yazılarından da yola çıkılarak yukarıda da bahsedildiği gibi Hartmann'ın Panislamizm düşüncesini hiçbir zaman hilafetten bağımsız olarak düşünmediğini söylenebilir.¹⁰²⁰ Hartmann'ın İstanbul ve Panislamizm arasında kurduğu ilişkiye yaptığı vurgu yukarıda da görüldüğü gibi ilerleyen yıllarda özellikle 1912'de kademeli bir şekilde arttığı göze çarpar. *"Fakat kesin olan bir şey vardır ki, o da İstanbul'un tüm dünya Müslümanlarıyla iletişim halinde olan, onları birbirine bağlayan fanatik Müslümanlar için tehlikeli bir yuva, ya da belki tehlikeli yuvalara dönüştüğüdür."*¹⁰²¹

Daha önce belirtildiği gibi Hartmann, İslam'ın kaynağında şiddeti görür. Bu yaklaşımı onun "özel bir tahrike" gerek duyulmadan Müslüman toplumların dini referanslarla çabucak kışkırtılabileceği düşüncesine götürür. Yani 1912'de cihat, fanatizmi körükleyen önemli bir araçtır. Hartmann'a göre İslam'ın bir kere bir yere dâhil olması demek orada "bir isyanın" fitilinin rahatlıkla ateşlenebileceği anlamına gelir.

*Sadece usta ve cesur demagog ve organizatörlere ihtiyaç vardır ve İslam'da bunlar hiçbir zaman eksik olmamıştır...bu isyanın kaynağı yabancılar tarafından kibirleri zedelenenler...kendi sultanlıklarının egemenliğinden ayrılmak istemeyenler ve tanrısal çağırışı takip edenlerdir.*¹⁰²²

Hartmann'a göre 1915'te cihat, *"teorik olarak bütün İslam dünyasını kapsar bunun nedeni İslam hukukuna göre başında bir halifenin olduğu sadece bir İslam ülkesinin olmasıdır."* Bu yönüyle cihat fetvasının Osmanlı sınırlarını aşarak Alman çıkarlarına

¹⁰¹⁹ Hartmann, "Islam und Arabisch", s. 7-9.

¹⁰²⁰ Martin Hartmann, "Zentralasiatisches aus Stambul", *Der islamische Orient*, Bd. I, Heft IV, s. 123.

¹⁰²¹ Hartmann, *Islam Mission und Politik*, s. 44.

¹⁰²² Hartmann, *Islam Mission und Politik*, s. 43.

uygun bir yapıya bürünmüştür. Hartmann, cihadın beynelmileliliğini halifenin ulusları aşan yapısı ile açıklar.¹⁰²³

5.3. Değerlendirme

Oryantalist bilgi transferinin nasıl işlediğine en somut örnek bu bölümden verilebilir. Panislamizmi ele alış biçimlerinde kendi aralarındaki transferin yanısıra onların diğer meslektaşları arasındaki bilgi sirkülasyonu oldukça ilgi çekicidir. O dönem yazılan diğer Panislamizm ve cihat metinleri incelendiğinde transferin etkileri daha açık görülecektir. Becker ve Hartmann'ın Panislamizm tasviri Afgani'nin tanımlamalarından oldukça etkilenmiştir. Her ikisi de Panislamizmi Müslümanların birlikteliği ideali olarak tasvir ederek onu bir eğilim ve yöneliş olarak değerlendirirler. Panislamizmin başlangıcı olarak hicreti milat olarak kabul ederek düşünsel anlamda fetihlerle güçlendiğini iddia eden Becker, Panislamizmin yeniden doğuşu olarak sömürgeciliğe olan tepkiyi gerekçe gösterir. Becker, Adaptasyon-reaksiyon kavramları ile içini doldurduğu teorisinden hareketle Avrupa ilerleyişinin İslam'ın önünü kesemeyeceğini, bilakis Panislamizmi güçlü kılacağına inanır. Hartmann, Panislamizmin ortaya çıkışı konusunda bir milat vermez ama onun Avrupa ilerleyişine tepki olduğu konusunda Becker ile hemfikirdir. Becker ve Hartmann, ritüel ile Panislamizm arasında ciddi bir ilişki kurarlar. Becker'e göre dindarlaşma ve cehalet arttıkça Panislamizm daha da güçlenir. Hartmann'ın özellikle ilk dönem yazılarında Panislamizm bir kurgu Müslümanların birlikteliği ise bir ütopyadır. Zira etnisite ve dünyevileşme ona göre Müslümanların birlikteliği önündeki en büyük engeldir. Son dönem yazılarında ise Panislamizm siyasetin bir aracına dönüşür. Becker ise, Panislamizmin siyasi boyutunu ideal, dinsel boyutunu ise vakıa olarak değerlendirir. I. Dünya Savaşı'ndaki aktiviteleri bağlamında düşünüldüğünde savaşın ilk yıllarında Müslümanların bir araya gelebileceğine inanır. Panislamizmin İslam fanatizmini körüklediğini iddia eden Hartmann, onu şeriatın ruhu olarak ele alır ve 1908'de Panislamizmi mücadele edilmesi gereken tehlikeli bir hareket olarak değerlendirir ve Arap milliyetçiliğini sarıh bir şekilde destekler. Becker, ise Hz Muhammed'in dine yaklaşımı ile günümüzdeki Panislamizm eğilimi arasında ciddi bir uçurum olduğunu düşünür. Trablusgarb Savaşı'nın Panislamizmi uyandırdığı konusunda hemfikir olan Becker ve Hartmann, dört yıl sonra bu ruhun uyanması için gayret sarf edeceklerdir.

¹⁰²³ Hartmann, "Die weltwirtschaftliche Wirkungen des Heiligen Krieges", s. 255.

Hilafet kurumu her ikisinde de beynelmilel, siyasi ve dünyevi bir kavramdır ve devletin zayıf olduğu dönemlerde öne çıkarılmıştır. Basın ve ulaşım araçlarının gelişimi hilafetin beynelmileliliğine yeni bir boyut katmıştır. Hilafet ile papalığın muadil kurumlar olarak algılanması onlara göre yanlış bir değerlendirmedir. Becker, Abdülhamid'in, İstanbul'un Panislamizmin siyasi merkezine dönüştürdüğünü iddia ederken Hartmann, bu konuda sıklıkla gel-gitler yaşar. Fakat böyle bir çabanın varlığını kabul der.

Becker, Jön Türklerin modern çağa uygun bir hilafet inşa ettiklerini iddia ederken Hartmann, bu konuda görüş beyan etmemiştir. Eski metinlerinden hareketle temel düşünce olarak Becker, Panislamizm ve cihada karşı olsa da Alman çıkarları için onu sıradanlaştırarak ve meşru kılarak desteklediği ve temellendiği söylenebilir.

Hartmann, ilk dönem yazılarında İran'ı Abdülhamid'in Panislamizm politikasının önünde engel olarak görür. Benzer bir yaklaşımla Becker, Panislamizmin ana damarının Sünnilik olduğunu iddia ederek onu Sünni bir hareket olarak tasavvur eder.

SONUÇ

Bu çalışma, Said'in eksik bıraktığı Alman oryantizmini inceledi ve Alman oryantistlerin emperyalizm ve sömürgecilikten uzak olmadığını ortaya koymayı denedi. Bunu yaparken Alman oryantizminin temel paradigmasını analiz etmeye çalıştı. Almanlar için Doğu önceleri Goethe ve Lessing'de romantik ve soyut bir şey iken, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren akademik Doğu çalışmalarının Almanya'da yaygınlaşmasıyla epistemolojik ve metinsel bir şeye dönüşmüştür. Alman oryantizmi oldukça uzun bir dönem filolojinin etkisinde kalmış ve Doğu'yu bir metin olarak ele almıştır. Bu nedenle yaşayan Doğu Alman oryantizminde sömürgeciliğin başladığı yıllara kadar oldukça ihmal edilmiştir. Afrika'da elde edilen sömürgeler ve Müslümanlar ile yakın ilişkilerin başlamasının bir sonucu olarak Doğu, artık kazanç sağlayan, yakından tanınması gereken somut ve finansal bir yere, Berlin Konferansı, Fas Sorunu, Osmanlı-Alman yakınlaşması ve I. Dünya Savaşı ile birlikte Doğu, uğruna kavga edilen bir şeye dönüşmüştür. Alman oryantistler, filolojik bir gelenek yaratırken üzerinde kavga ettikleri yer ile ilgili çalışmalarda üretkenlikleri ile dikkatleri üzerlerine çekmeyi başarmışlardır. 1928'de Oxford'da gerçekleştirilen oryantist kongresine katılan Suriyeli entelektüel Kürt Ali toplantıya katılan Alman oryantistlerin oldukça fazla çalışmaktan kamburlaşıklarını iddia etmesi bu çalışkanlığa dair önemli bir anekdotur.¹⁰²⁴

Oryantalizm, sömürgeciliğin meşruiyet kazanmasında, işlerliğinde ve uzun ömürlü olmasında önemli bir araç olmuştur. Napolyon, Fransa'nın Mısır'ı işgaline kadar sadece metin olan oryantizme yeni bir boyut katmış ve o güne kadar teoride olan Doğu bilgisi artık stratejik bir önem kazanmıştır. İngiltere ve Fransa erken dönem sömürge deneyimleri ile Doğu bilgisini bir transfer malzemesi yaparak ona stratejik ve politik bir değer katmışlardır. Bu süreç aynı zamanda oryantistlerin yollarının siyaset ile çakışmasının gerekçesidir. Jones, Hurgronje, Becker, Vambery, Hurgronje ve Hartmann gibi örneklerle bu çakışma daha somut bir şekilde anlaşılabilir. Oryantalistleri devletin çıkar alanlarında çalışmaya iten temel dinamikler, yararlı olma arzusu, bilginin pratiğinin cazibesi ve kariyer elde etme düşüncesi ile şekillenmiştir.

Almanya'nın güçlenerek siyasi birliğini elde etmesi sömürgeciliği tetiklemiş coğrafya ve sömürge dernekleri daha fazla görünür olmuşlardır. Bunun bir sonucu

¹⁰²⁴ Irwin, s. 2003.

olarak Doğu, seyyahların ve sömürge yanlısı aydınların dikkatlerini çekmeye başlamıştır. Müslüman nüfus ile temas ve Osmanlı Devleti ile başlayan ilişkiler doğal olarak bilim dünyasına da yansımıştır. Oryantalizm, bu süreçte yeni bir boyut kazanmıştır. Hâkim olunan toprakların iyi anlaşılması düşüncesi filolojiye itirazları yükseltmiş ve oryantalizmin içerisinden yeni bir yöntemin zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Ölü Doğu'yu işleyen Alman oryantalizmi sömürgecilik yarışında yaşayan Doğu'nun siyasi ve kültürel olarak anlaşılması konusunda devlete bir katkı sunmamıştır. Weber ve Troeltsch'ün teorik yaklaşımlarından oldukça etkilenen Becker, o dönem Alman oryantalizmine hâkim olan atmosfere karşı teorik olarak karşı bir ses yükseltmiştir. İslam'ı Batı'nın bir parçası olarak çalışmalarının merkezine koyan Becker, İslam bilimlerini kültür tarihi perspektifi ile Rankeci tarih metodolojisinin metin-kritik yöntemini terk etmeden Alman üniversitelerinde yeni bir kültür konsepti ile İslam bilimleri inşa etmiştir.

Oryantalizmi bilgiye hükmedebilmenin en temel dayanağı olarak gören Hartmann, Doğu bilgisini sömürgeciliğin hizmetine uygulanabilirliğinin ipuçlarını vermiştir. Yaşayan Doğu'ya vurgunun en somut çıktısı hayata dokunan bir oryantalizm anlayışı olmuştur. Hartmann'ın modern Doğu'yu ve İslam sosyolojisini keşfi ile değişim oldukça hızlanmış. Hartmann, modern İslam dünyasının gündelik yaşamı ve siyasetini birleştirmiş, oryantalizmi sosyo-antropolojik çalışmalarla zenginleştirerek uygulanabileceği bir model kurmuştur. Yani sonuç olarak Becker ve Hartmann'ı ortaya çıkaran şey onların geleneğe itirazlarıdır. Bu yeni söylem, ortaya Doğu'yu merkeze alan dergi kurum ve metinlerden oluşan somut bir şey çıkarmıştır.

Almanya'nın 19. yüzyılın sonlarına doğru yönünü Doğu'ya çevirmesi oryantalistlerin bilimlerini uygulayabilecekleri bir alan açmıştır. Alman oryantalistlerin Doğu'ya seyahat etmeleri oradaki yerel halka sıkı ilişkiler kurmaları Alman oryantalizmine farkı perspektifler kazandırmıştır. Bunun en önemli boyutu Alman oryantalizminin siyaset ile de ilişkisinin başlamasıdır. SOS ile oryantalist bilgi sömürgelerde ciddi bir tecrübe edinmiştir. Benzer bir kurum olarak Hamburg'da açılan ve Doğu Dilleri ve Tarihi bölümünün müdürlüğünü Becker'in yaptığı HKI, oryantalizm sömürge ilişkisinin daha kurumsal ve görünür bir hâle gelmesine neden olmuştur. Doğu bilgisinin daha pratik ve popüler olduğu HKI, oryantalistleri kendine çeken bir ağa dönüşmüştür. Devletin açıktan desteği ile kariyer ve prestij imkanları sunan HKI'da yetişen ve çalışan birçok oryantalist Alman İslam politikasının şekillenmesinde aracı olmuştur. Bu ağ içerisinden doğan yeni paradigma güneşte bir

yer arayan Almanya'nın dış politikasına katkı sağlayan bir oryantalizm modeli olmuştur. Oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki ilişki iktidarın teşvikleri ile bilim üretimini arttırmıştır. Böylece Doğu bilgisi salt teorik yapısından koparak devletin hizmetinde pratik bir karşılığı olan somut bir şeye dönüşmüştür. Bu ilişki oryantalistlerin sahada olmalarının önemli gerekçelerinden biri hâline gelmiştir. Oryantalizmin uygulanabilirliği sahada olmak ve söylem geliştirmekle mümkündür. Becker ve Hartmann daha çok yazı ve söylemleri ile oryantalizmi pratize ederek bilgiyi Doğu-Batı arasında bir transfer malzemesi yapmışlardır.

Demiryolu projeleri ile Alman kültür ve siyasetinin Osmanlı Devleti'nde etkin olmaya başlaması ile birçok asurolog ve arkeoloğun Osmanlı topraklarında kazılar yapmasına olanak sunmuştur. Doğu arkeolojisi bu bağlamda emperyalizmin yeraltı rekabetinde Almanya'nın Fransa ve İngiltere ile kıyasa çektiği bir alan olmuştur.

Oryantalistler, genel olarak metinlerinde “siyaset ve bilgi” üzerinden yeni bir imaj, tarih ve Doğu yaratırlar. Söz konusu hayali mekânda Hartmann ve Becker Batı-merkezci yaklaşımlarıyla Doğu'nun daha özde İslam dünyasının “hastalıklarına” çareler aramışlardır. Oryantalizm, Batılılar için ve onların kullanımına sunulmuş bir bilgi birikimidir. Dolayısıyla Becker ve Hartmann'ın bilgiye kattıkları yorum kendilerinden önceki kuşakların tasarımlarından derin izler taşır ve zamanla bu bilgi bilim dünyasını da aşarak yeri geldiğinde iktidara da arz edilmiştir. Oryantalizmin doğasının bir parçasına dönüşen Doğu'yu belirli stereotipler üzerinden tanıma/tanıtma Becker ve Hartmann'ın da başvurduğu klasik bir metot olmuştur. Tembellik, gururluluk, inatçılık ve bağınazlık gibi stereotipler ile öteki, yani Doğu ve İslam betimlemesi onların devraldıkları hazır bulunmuşluk ile ilgili bir şeydir. Örneğin İslam'ın özgün bir din olmadığı yaklaşımları yeni bir söylem inşası değil, bilakis var olan mirası devralmadır. Batı'nın Doğu'nun bir parçası olduğu yaklaşımı ile Becker yeni bir akis ile meslektaşlarından farklı bir yerden baksa da Doğu'nun ve Müslümanların Batı ile aydınlanacağı yaklaşımını besleyen temel dinamik onların Batı-merkezci görüşün etkisi altında kaldıklarına sarıh bir kanıt oluşturur. 19. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da milliyetçi düşünce hızlı bir şekilde artmış ırklar üzerine genel değerlendirmelerde bulunan çalışmalar oldukça yaygınlık kazanmıştır. Darwinci doğa bilimcileri, etnolog ve antropologlar tarafından ırkların çeşitliği üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Özellikle oryantalistler arasında Said'e göre aynı kaynaktan beslenen Gobineau ve Renan'ın ırkçı söylemleri diğer meslektaşlarını da oldukça etkilemiştir. Yani o dönem için Becker ve Hartmann gibi oryantalistler Müslümanlar

arasında ırksal kategorizasyon yapmaları günümüz bilim dünyasında tuhaf karşılansa da o dönem için oldukça doğal bir durumdur.

Becker ve Hartmann'ın Osmanlı toplum söylemi azınlıklar üzerinden şekillenmiştir. Hartmann'ın Türk ve İslam nefreti onun yazılarına açık bir şekilde sirayet etmiş ve Osmanlı toplum görüşleri ile ilgili metinleri önyargılardan beslenmiştir. Azınlıklar konusunda zaman zaman Osmanlı yönetimi ile empati kurabilen Becker'in aksine Hartmann, Osmanlı Devleti'ni çatışmanın ana kaynağı ve baskıcı bir rejim olarak değerlendirir. Bu yüzden reformlar kandırmaca ve Avrupa müdahalesi kaçınılmazdır. Hartmann'ın Arap milliyetçiliğinin ateşli bir savunucusu olması ve Ermeni sempatisi onun Osmanlı iktidarı ve Türklere karşı olumlu bir yaklaşım geliştirmesinin önünde ciddi bir engel teşkil eder.

Becker ve Hartmann'ın Jön Türklerin iktidara gelişini mutlakiyetçiliğin hezimete uğraması olarak algılaması Avrupa'da Abdülhamid'e karşı oluşan olumsuz atmosferin bir parçası olarak okunabilir. Abdülhamid iktidarını meşru görmeyen Hartmann'ın Jön Türk sukut-ı hayalinin nedeni modern devlet söylemlerine rağmen İslam'ın devletin omurgalarından sökülüp atılmamasıdır. Modern düşünce akımlarının takılıp kilitlendiği yer onlara göre hilafetin varlığıdır. Osmanlı-Alman ilişkilerinin en sıkı olduğu Abdülhamid döneminde bile Becker ve Hartmann'ın Abdülhamid karşıtlığı oldukça dikkat çekici ve o dönem Alman dış politikası ile çelişen bir durumdur. Yazılarında sıklıkla Türklerin gururunu eleştiren ve bunun gelişimlerinin önündeki en büyük engel olarak kabul eden Hartmann'ın Türkçü Osmanlı aydınları ile sıkı ilişkileri ciddi bir tutarsızlıktır.

Becker ve Hartmann Osmanlı-Alman yakınlaşmasını destekledikçe çalışmalarının içerikleri de değişmeye başlamıştır. Bilimsel altyapı ve tecrübelerini yazı ve konferanslarla kamuoyunu Osmanlı-Alman ittifakına ikna boyutunda siyasetin hizmetine sarıh bir şekilde sunmuşlardır. Alman İslam politikasının ateşli savunucusu olan Becker'in görüşlerini tamamen Alman çıkarları uğrunda savunması bu çalışmanın önemli sonuçlarından biridir. Becker'in tezlerindeki Osmanlı çıkarlarının korunması yaklaşımları aslında samimiyetten oldukça uzaktır.

Hartmann'ın savaş boyunca esir kamplarında savaş propagandası için Berlin'e giden Mehmet Akif Şeyh ve Şerif et-Tunusi gibi Osmanlı aydınları ile kurduğu yakın ilişki onun savaşa ve siyaset ile ne oranda iç içe olduğunun göstergesidir. Bu konuda Becker, Hartmann'ın "Alman savaş propagandasının ihtiyaç duyduğu şeyleri" yazmaya başladığını ve Alman kamuoyunu Osmanlı-Alman savaş ittifakına ikna

etmeye çalıştığını iddia etmiştir. Becker'in bu iddiası bu çalışmanın da problematiğini güçlendirmiştir.¹⁰²⁵

Hartmann'ın Osmanlı-Alman ittifakı sonucu düşüncelerindeki hızlı dönüşümü yani Türk nefretinden propaganda yazılarını çevirmeye evrilen sürecin samimi bir girişim olmadığı söylenebilir. Eski yazıları ile kıyaslandığında önyargılı nefret yazıları yerini Türk edebiyatı üzerine kalem aldığı yazılara ve savaşta Alman çıkarları üzerine ikna yazılarına dönmüştür. Hartmann'ın Türklerin Anadolu'ya sıkıştırılması düşüncesinden Osmanlı'nın savaşta İtilaf Devletleri'ni mağlup etmesi için bir çabaya dönüşmesi birkaç yıl içinde vuku bulan radikal bir dönüşümdür. Hartmann'ın Osmanlı toplumu, hukuku ve Osmanlı'da İslam üzerine kaleme aldığı yazılar ile ilgili düşüncelerinin dönüşümüne 1918'deki bu ifade çarpıcı bir örnektir. “...*(Bu yazılar) ile Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışmak istemiyoruz. Niyetimiz ona mağrur tavsiyeler vermek değildir. Aksine...en yeni bilimsel değerler ile oradaki gelişmeleri takip etmektir.*” Görüldüğü gibi ölümünden önceki son yazılarında Hartmann, Osmanlı'yı ve İslam kültürünü aşağılayıcı üsluptan daha anlayışlı bilimsel bir metodolojiye evrilmiştir.¹⁰²⁶

Oryantalistlerin sömürgeci yayılcı Wilhelm siyasetinin şekillenmesinde bazen dolaylı bazen de doğrudan etkileri olmuştur. I. Dünya Savaşı'nda özellikle propaganda faaliyetlerinin başında ve hatta bizatihi cephede bulunan oryantalistlerin Alman İslam ve Osmanlı politikasına tamamıyla yön verdiği yaklaşımı oldukça abartılıdır. Bu durum birbirini besleyen karşılıklı bir transfer ilişkisidir. Dışişleri Bakanlığı ile düşünsel pratik karşılaşmanın alt yapısında iki önemli nedenden bahsedilebilir. Birincisi; Siyasi kariyer elde etme yolunda bilimsel çalışmaların aracı kılınması düşüncesidir. Diğeri ise; Oryantalistlerin dönemin aydın ve bilim insanlarını saran savaş coşkusu ve milliyetçilikten oldukça etkilenmeleridir. Özellikle Becker de söz konusu milliyetçi ruh kariyer elde etme kadar güçlüdür. Hartmann'da ise kariyer elde etmenin yanısıra bilgi ve tecrübesine olan güvenle siyasete yön verebileceğine olan inanç da oldukça etkili olmuştur.

Becker ve Hartmann'ın Osmanlı'ya yönelik Alman kültür transferi düşüncelerini şekillendiren temel dinamik siyasi ve ekonomik nüfuz için bir altyapı oluşturmaktır. Osmanlı'nın sömürgeleştirilmesi gibi bir düşünceye sahip değillerdir.

¹⁰²⁵ Becker, “Martin Hartmann,” s. 488

¹⁰²⁶ Hartmann, “Die Probleme der Islamwelt (I)”, s. 5.

Becker ve Hartmann Panislamizmi sadece dini saiklerle vücut bulan hareket olarak ele almamışlardır. Becker ve Hartmann'da İslam ile iç içe geçmiş dini bir söylem olan Panislamizm, cihat ve hilafet gibi tarihsel pratiklerle şekillenmiştir. İlk metinlerinden son metinlerine kadar oldukça çelişkili bir durum arz eden bu söylem savaş döneminde tamamen Alman çıkarları için araçsallaştırılmış ve özellikle Becker tarafından meşrulaştırılmıştır.

Hartmann, cihadı oldukça tehlikeli ve fanatizmi harekete geçiren bir kavram olarak ele alır. Buna rağmen Alman İslam politikasını desteklemesi ve bizatihi belirli görevler alması onun görüşleri ile tamamen çelişkili bir durumdur. Bunun tek açıklaması her ne kadar karşı dursa da Alman çıkarları için buna göz yumması ve yıllarca biriktirdiği tecrübeleri savaşta pratize etmenin büyüüne kapılmış olmasıdır.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

Nachlaß Martin Hartmann (Martin Hartmann Terekesi), Bibliothek der Deutschen Morganländische Gesellschaft (Alman Doğu Araştırmaları Derneği) DMG, Halle

- DMG Yi 116 I A (14)
- DMG Yi 116 I A (108, 2)
- DMG Yi 116 I B (352, 1)
- DMG Yi 116 I M (231,1)
- DMG Yi 116 I R (10,1)
- DMG Yi 116 I R (10,2)
- DMG Yi 116 I S
- DMG Yi 116 I M (239)
- DMG Yi 116 I R (153, 2)
- DMG Yi 116 I N (11)
- DMG Yi 116 I M (173,1)
- DMG Yi 116 I M (281,1-39)
- DMG Yi 116 I M (375)
- DMG Yi 116 I S (88)
- DMG Yi 116 I M (164, 2)
- DMG Yi 116 I G (272)
- DMG Yi 116 I G (275)
- DMG Yi 116 I G (285,1)
- DMG Yi 116 I G (296)
- DMG Yi 116 I G (297, 1)
- DMG Yi 116 I G (289)
- DMG Yi 116 I A (51, 1)
- DMG Yi 116 II D (16)

DMG Yi 116 II D (15)
DMG Yi 116 II D (20)
DMG Yi 116 I M (298, 2)
DMG Yi 116 I K (18)
DMG Yi 116 II D (24)
DMG Yi 116 II D (50,1)
DMG Yi 116 I K (21)
DMG Yi 116 II D (65)
DMG Yi 116 II (66)
DMG Yi 116 II D (59)
DMG Yi 116 II D (30, 2)
DMG Yi 116 II D (25)
DMG Yi 116 II D (18)
DMG Yi 116 I F (58)
DMG 116 I F (59)
DMG Yi 116 I F(60)
DMG Yi 116 I F (61)
DMG Yi 116 I F (62,1)
DMG Yi 116 I L (141)
DMG Yi 116 I L (142, 3)
DMG Yi 116 I L (144, 3)
DMG Yi 116 I R (160)
DMG Yi 116 I R (158, 2)
DMG Yi 116 I R (158, 4)
DMG Yi 116 I R (158, 5)
DMG Yi 116 I M (239)
DMG Yi 116 I R (154, 1)

DMG Yi 116 I J (48)
DMG Yi 116 I J (49)
DMG Yi 116 I J (51)
DMG Yi 116 I J (52, 2)
DMG Yi 116 II D (34,2)
DMG Yi 116 II D (34,3)
DMG Yi 116 II D (34,3)
DMG Yi 116 II D (34,3)
DMG Yi 116 II D (34,3)
DMG Yi 116 II A (17,1)
DMG Yi 116 II A (17,2)
DMG Yi 116 II A (14)
DMG Yi 116 II A (16)
DMG Yi 116 I J (96)
DMG Yi 116 I K
DMG Yi 116 I S (79,1)
DMG Yi 116 I S (79,1)
DMG Yi 116 I S (79,1)
DMG Yi 116 I S (76)
DMG Yi II D (77,1)
DMG Yi 116 I G (298,1-3)

Nachlaß Carl Heinrich Becker (Carl Heinrich Becker Terekesi), Geheimes
Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (Prusya Kültür Varlıkları Gizli Devlet Arşivi),
Berlin

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3521

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4227

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 842

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2059

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3138

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 3314

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 449

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 842

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 2946

VI. HA. NI Becker, C.H. Nr. 4200

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 176

VI. HA. NI Becker, C.H. Nr. 703

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 176

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 4023

VI. HA NI Becker, C.H. Nr. 6585

Teil-Nachlaß Hellmut Ritter (Hellmut Ritter Terekesi Bir Bölümü), Hessisches Staatsarchiv (Hessen Devlet Arşivi), Marburg

Bestand 340 Ritter b Nr. 379

Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes (Dışişleri Bakanlığı Arşivi), Berlin

PA AA, R. 14549

PA AA, Konstantinopel 417

Bericht Martin Hartmann PA AA, R 11071

PA AA Konstantinopel 402

Satzung der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde, PA AA, R 14549

Abu-Shaur, Mahmoud, *Muhammed als historische Gestalt: Das Bild des Islam-Propheten bei Rudi Paret*, Disserta Verlag, Hamburg 2013.

Akgün, Seçil, “Amerikalı misyonerlerin Anadolu’ya Bakışları”, *OTAM*, Sayı 3, 1992, ss. 1-16.

Alamuddin, Necib, *Turmoil-The Druzes Lebanon and The Arab Israeli Conflict*, Quartet Books, London 1993.

Alkan, Necmettin, *Die deutsche Weltpolitik und die Konkurrenz der Mächte um das osmanische Erbe: Die deutsch-osmanischen Beziehungen in der deutschen Presse 1890-1909*, Lit Verlag, Münster 2003.

_____ ; “Dış Siyasetin Bir Aracı Olarak Hükümdar Gezileri: Kaiser II. Wilhelm'in 1898 Şark Seyahati”, *Osmanlı Araştırmaları*, XXXI, İstanbul 2008, ss. 9-53.

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2013.

Ammann, Ludwig, *Östliche Spiegel: Ansichten vom Orient im Zeitalter seiner Entdeckung durch den Deutschen Leser 1800-1850*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1989.

Arnold, Raphael, *William Jones: Ein Orientalist zwischen Kolonialismus und Aufklärung*, Ergon Verlag, Würzburg 2001.

Attunusi, Shaich Salih Aschscharif, *Haqiqat el Cihad: Die Wahrheit über den Glaubenskrieg*, aus dem Arabischen übersetzt von Karl E. Schabinger, Verlag Dietrich Reimer, Berlin 1915.

Avcı, Casim, “Hilâfet”, *DİA*, C. 17, ss. 546-553.

Avcı, Remzi, “Sömürünün Ulaşım Aygıtları: Bağdat Demiryolu Özelinde Alman Emperyalizmi”, *Mukaddime*, 6, 2, 2015, ss. 263-282.

Batunsky, Marc, “Carl Heinrich Becker: From Old to Modern Islamology”, *IJMES*, 13, 1981, ss. 287-310.

Becker, Carl Heinrich, *Ibn Ğauzi's Menaqıp Omar bin Abd El aziz*, Drugalin, Leipzig 1899.

_____, *Beiträgen zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, Verlag von Karl J. Trübner, Strasburg 1902-1903.

_____, “Der heutige Orient als politisches Kultur-Problem”, (1906), *Internationale Wissenschaft und die nationale Bildung ausgewählte Schriften*, Ed. Guido Müller, Böhlau Verlag Köln 1997, ss. 65-73.

_____, “Christentum und Islam”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. I, (1907), Ed. Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1924, ss. 386-431.

_____, “Der Islam als Problem”, *Islamstudien*, Bd. I, (1910), ss. 1-23.

_____, "Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islams", *Islamstudien*, Bd. I, (1909), ss. 201-217.

_____, "Der Islam als Weltanschauung in Vergangenheit und Gegenwart", *Islamstudien*, Bd. I, (1918), ss. 40-53.

_____, "Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet", *Islamstudien*, Bd. I, (1909), ss. 66-145.

_____, "Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung", *Islamstudien*, Bd. I, (1912), ss. 432-449.

_____, "Abriß der islamischen Religion", *Islamstudien*, Bd. I, (1912), ss. 331-385.

_____, "Islam und Wirtschaft", *Islamstudien*, Bd. I, (1916), ss. 54-65.

_____, "ubi sunt qui ante nos in mundo fuere", *Islamstudien*, Bd. I, (1916), ss. 501-519.

_____, "Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte", *Islamstudien*, Bd. I, (1922), ss. 24-39.

_____, "Panislamismus", *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1904), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, ss. 231-251.

_____, "Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien" *Islamstudien*, Bd. II, (1909), ss. 156-186.

_____, "Karl Vollers", *Islamstudien*, Bd. II, (1909), ss. 450-456.

_____, "Der Islam und Kolonisierung Afrikas", *Islamstudien*, Bd. II, (1910), ss. 187-210.

_____, "Staat und Mission in der Islamfrage", *Islamstudien*, Bd. II, (1910), ss. 211-225.

_____, "Ein Missionar über den Islam in Deutsch-Ostafrika", *Islamstudien*, Bd. II, ss. 116-121.

_____, "Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika", *Islamstudien*, Bd. II, (1911), ss. 45-62.

_____, "Islamisches und modernes Recht in der deutschen kolonialen Praxis", *Islamstudien*, Bd. II, (1913), ss. 226-230.

_____, "Leo Frobenius und die Brille des Islam", *Islamstudien*, Bd. II, (1913), ss. 45-62.

_____, "Eugen Prym", *Islamstudien*, Bd. II, (1913/14), ss. 456-462.

_____, "Deutschland und der Islam", *Der Deutsche Krieg: Politische Flugschriften*", Ed. Ernst Jäckh, Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart-Berlin 1914.

_____, "Die Araber als Kolonisatoren", *Islamstudien*, Bd. II, (1914), ss. 116-121.

_____, "Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg", *Islamstudien*, Bd. II, (1915), ss. 281-309.

_____, "Islampolitik", *Islamstudien*, Bd. II, (1915), ss. 310-332.

_____, "Der türkische Staatsgedanke", *Islamstudien*, Bd. II, (1916), ss. 333-361.

_____, "Das türkische Bildungsproblem", *Islamstudien*, Bd. II, (1916), ss. 363-384.

_____, "Die Türkei im Ersten Weltkriege", *Islamstudien*, Bd. II, (1916), ss. 252-362.

_____, "England und der Islam" *Islamstudien*, Bd. II, (1914), ss. 393-449.

_____, "England im vorderen Orient", *Islamstudien*, Bd. II, (1920), ss. 393-418.

_____, "Martin Hartmann", *Islamstudien*, Bd. II, (1920), ss. 481-490.

_____, "Die Islamfrage auf dem Kolonialkongreß 1910", *Der Islam*, Bd. I, (1910), ss. 390-391.

_____, "Türkisch-italienischer Krieg und Islam", *Hamburgischer Correspondent-Morgen Ausgabe*, Nr 537, 21 Oktober 1911, ss. 1.

_____, "Die vierte Islamzeitschrift", *Der Islam*, Bd II, 1911, ss. 284-286.

_____, "Islambericht", *Archiv für Religionswissenschaft*, 15, 1912, ss. 530-602.

_____, “Eine Selbstkritik des indischen Islam”, *Der Islam*, Bd. 3, 1912, ss. 198-201.

_____, “Mitteilung der Redaktion”, *Der Islam*, Bd. 5, 1914, ss. 393.

_____, “Die Senussi”, *Deutsche Kolonialzeitung*, 32, 2, 1915, ss. 25–26.

_____, “Unser türkischer Bundesgenosse”, *Zum geschichtlichen Verständnis des großen Krieges*, Verlag von Karl Siegesmund, Berlin 1916, ss. 68-132.

_____, “Spenglers magische Kultur”, *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 77, 1923, ss. 255-271.

_____, “Adam Mez und die Renaissance des Islam”, *Der Islam*, 13, 1923, ss. 278-280.

_____, “Westöstliche Kulturkritik”, *Vossische Zeitung*, 1.2.1924, Nr. 55, ss. 2-3.

_____, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig 1931.

_____, “Die Türkei nach dem Weltkrieg”, *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Bd. II, (1931), Ed. Hans Heinrich Schaeder, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1932, s. 419-449.

_____, “Die Denkschrift des preußischen Kultusministeriums über die Förderung des Auslandsstudiums”, *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung: Ausgewählte Schriften*, Ed. Guido Müller, Böhlau Verlag, Köln 1997, ss. 157–170.

_____, “Die Stellung der Frau im islamischen Orient” (1904), *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung: Ausgewählte Schriften*, Ed. Guido Müller, Böhlau Verlag, Köln 1997, ss. 49-64.

_____, “Georg Jacob als Orientalist”, *Festschrift Georg Jacob zum siebzigsten Geburtstag 26. Mai 1932 gewidmet von Freunden und Schülern*, Ed. Theodor Menzel, Leipzig: Otto Harrassowitz 1932, ss. 1-8.

Becker, Hellmut, “Portrait eines Kultusministers zum 100. Geburtstag von Carl Heinrich Becker”, *Merkur*, April 1976, 30. Jahrgang, Heft 335, ss. 365-376.

Beigel, Thorsten, Mangold-Will, Sabine, “Einleitung”, *Wilhelm II. Archäologie und Politik um 1900*, Ed. Thorsten Beigel, Sabine Mangold-Will, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017, ss. 7-13.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2015.
Berman, Nina, *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne: Zum Bild des Orients in der deutschsprachigen Kultur um 1900*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart 1999.

_____, "Historische Phasen orientalisierender Diskurse in Deutschland", *Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Ed. Iman Attia, Unrast-Verlag Münster 2007, ss. 71-84.

Bochinger, Christoph, "Arabischstudien und Islamkunde im Hallenser Pietismus des 18. Jh.'s", *Annäherung an das Fremde: XXVI. Deutscher Orientalistentag*, Ed. Holger Preißler, Heidi Stein, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998, ss. 47-54.

Bourel, Dominique, "Die deutsche Orientalistik im 18. Jahrhundert: Von der Mission zu Wissenschaft", *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, Ed. Henning Graf Reventlow, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1988, ss. 113-126.

Brockelmann, Carl, "Die morgenländischen Studien in Deutschland" *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 76, 1922, ss. 1-17.

Bulut, Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul 2014.

_____, "Oryantalizm", *DİA*, C. 33; ss. 428-436.

Buzpınar, Tufan "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatur Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatur Dergisi*, C. 2, S. 1, 2004, ss. 113-131.

Coşan, Leyla, *Tanrım Bizi Türklerden Korum! 16. Yüzyılda Almanların Türklerden Korunmak İçin Yazdığı Dualar*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2009

_____, *Kıyamet Alameti Türkler*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2012.

Cronin, Stephanie, "Introduction: Edward Said, Russian Orientalism and Soviet Iranology", *Iranian Studies*, vol. 48, no. 52015, ss. 647–662.

Crüsemann, Nicola, "Archäologie und Politik im Vorderen Orient bis zum Ersten Weltkrieg", *Die Expedition Klein und das deutsch-osmanische Bündnis im Ersten Weltkrieg*, Ed. Veit Veltzke, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, Berlin 2014, ss. 48-59.

Curtis, Michael, *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge University Press, New York 2009.

Çapraz, Hayri, "19. Yüzyıl'da Çarlık Rusya'sının Kırım Politikası", *Karadeniz Araştırmaları*, S. 11, Güz 2006, ss. 57-70.

Çabuk, Mustafa, “Cihan Harbi’nde Sudan’daki Osmanlı Faaliyetleri ve Şeyhülislam’ın Cihat Mektubu”, *Türkiyat Mecmuası*, C. 27/1, 2017, ss. 101-120.

Çolak, Mustafa, *Alman İmparatorluğu’nun Doğu Siyaseti Çerçevesinde Kafkasya Politikası (1914-1918)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2006.

Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1995, (Derneğin tanıtım broşürü)

Durdu, Mehmet Burak, “Osmanlı Devleti’nde Jön Türk Hareketinin Başlaması ve Etkileri”, *OTAM*, S. 14. ss. 291-318.

Eckardt, J. T. von, “Panislamismus und islamitische Mission”, *Deutsche Rundschau*, Bd. 98. Berlin 1899, ss. 61-82.

Ellinger, Ekkehard, *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus 1933-45*, deux mondes Verlag, Edingen-Neckarhausen 2006.

Elvert, Jürgen, “Leopold von Ranke: Leben und Werk” http://www.ranke-gesellschaft.de/index.php/leopold_von_ranke.html (Erişim tarihi: 10.05.2018)

Epkenhans Tim, “Von der Islampolitik zum Dialog mit der islamischen Welt-Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Orientalistik und deutscher (Aussen-)politik“, *Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien*, Ed. Abbas Poya und Maurus Reinkowski, Transcript Verlag, Bielefeld 2008, ss. 209-222.

Escher, Anton, “Die geographische Gestaltung des Begriffs Orient im 20. Jahrhundert”, *Orient-Orientalistik-Orientalismus: Geschichte und Aktualität einer Debatte*, Ed. Burkhard Schnepel, Gunnar Brands, Hanne Schönig, Transcript Verlag, Bielefeld 2011, ss. 123-149.

Ess, Josef van, “From Wellhausen to Becker. Emergence of ‘Kulturgeschichte in Islamic Studies’”, *Levi della Vida Conferences VII: Islamic Studies: A Tradition and its Problems*, Ed. Malcom H. Kerr, Los Angeles 1980, ss. 27-51.

_____, *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (1892-1971)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013.

Essner Cornelia, Winkelhane Gerd, “Carl Heinrich Becker (1876-1933), Orientalist und Kulturpolitiker”, *Die Welt des Islams*, New Series, Bd. 28, Nr. 1/4 1988, ss. 154-177.

Faramarz, Behzad, *Adam Olearius “Persianischer Rosenthal” Untersuchungen zur Übersetzung von Saadis ‘Golestan’ im 17. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.

Fleischhammer, Manfred, “Die Orientalistik an der Universität Halle (1694-1937): Eine Skizze, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, VII/4, Halle 1958, ss. 877-884.

Fleischer, Heinrich Leberecht, “Ein Wort in Sachen der morgenländischen Wissenschaft”, *Deutsche Universität-Zeitung*, Nr. 18, 2, 5, 1849, ss. 129-130.

Flügel, Gustav, “Orientalische Studien, Literatur, Hilfsmittel”, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Ed. Johann Samuel Ersch, Johann Gottfried Gruber, 3. Section, 5. Theil, Leipzig 1834, ss. 194-245.

Foucault, Michel *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul 1999.

Freitag, Ulrike, “Der Orientalist und der Mufti: Kulturkontakt im Mekka des 19. Jahrhunderts”, *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 43, Issue 1 (2003), ss. 37-60.

Fulbrook, Mary, *Almanya'nın Kısa Tarihi*, çev. Sabri Gürses, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2008.

Fück, Johan, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz Verlag, Leipzig 1955.

Fürtig, Henne, “Was ist der Nahe Osten?-eine Einführung”, *Bundeszentrale für Politische Bildung*, 1.2.2013 <http://www.bpb.de/156582/was-ist-der-nahe-osten-eine-einfuehrung> (Erişim tarihi: 25.09.2017)

Galter, Hannes D., “Joseph von Hammer-Purgstall und die Anfänge der Orientalistik”, *Kunst und Geisteswissenschaften aus Graz: Werk und Wirken überregional bedeutsamer Künstler und Gelehrter: vom 15. Jahrhundert bis zur Jahrtausendwende*, Ed. Karl Acham, Böhlau Verlag, Wien 2009, ss. 457-470.

Geanakoplos, Deno J., “Bizans İmparatorluğu'nda Kilise ve Devlet: Sezaropapizm Sorununu Yeniden Düşünmek”, *Tarih Okulu*, çev. Mustafa Alican, Ocak-Nisan 2011. S. IX, ss. 169-198.

Gökbayır, Satılmış, “Gizli Bir Cemiyetten İktidara: Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1908 Seçimleri Siyasi Programı”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/1, ss. 61-96.

Goldziher, Ignaz, *Vorlesungen über den Islam*, Erster Bd., Carl Winters Universität Buchhandlung, Heidelberg 1910.

Grosse, Pascal, *Kolonialismus, Eugenik und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland 1850-1918*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2000.

Gründer, Horst, *Geschichte der Deutschen Kolonien*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderbon-München-Wien-Zürich 2004.

_____, “Der Wettlauf um Afrika und die Berliner Westafrika-Konferenz. 1884/85”, *Kolonialmetropole Berlin. Eine Spurensuche*, Ed. Ulrich van der Heyden, Joachim Zeller, Berlin 2002, ss. 19-22.

Haarmann, Ulrich, “Die islamische Moderne bei den Deutschen Orientalisten”, *Araber und Deutsche: Begegnungen in einem Jahrtausend*, Ed. Friedrich H. Kochwasser Hans R. Roemer, Horst Erdmann Verlag, Tübingen Basel 1974, ss. 56-91.

_____, “Orient in Berlin: Asien und Afrika in Kultur, Politik und Gelehrsamkeit gestern heute und morgen”, *Programmatic Texts ZMO*, No 5, 2013, ss.2-7.

Habermas, Rebekka / Przyrembel, Alexandra, “Einleitung”, *Von Käfern, Märkten und Menschen: Kolonialismus und Wissen in der Moderne*, Ed. Rebekka Habermas, Alexandra Przyrembel, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2013, ss. 9-24.

Hacısalihöğlü, Mehmet, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Zorunlu Askerlik Sistemine Geçiş Ordu-Millet Düşüncesi”, *Toplumsal Tarih*, 164, Ağustos 2007, ss. 58-64.

Hagen, Gottfried, “German Heralds of Holy War: Orientalist and Applied Orientalist Studies”, *Comperative Studies of South Asia and Middle East*, 24, 2, 2004, ss. 145 162.

Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir siyasal örgüt olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, C. 1, (1889-1902), İletişim Yayınları, İstanbul 1989

Hanisch, Ludmila, *Islamkunde und Islamwissenschaft: Der Briefwechsel zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann (1900-1918)*, Dokumentatiebureau Islam-Christendom Leiden, Leiden 1992.

_____, “Bericht über den Nachlass Martin Hartmanns (1851 - 1918)”, *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 33, Issue 1, April 1993, ss. 113-114.

_____, *‘Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht’: Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894-1914*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2000.

_____, *Die Nachfolger der Exegeten: deutschsprachige Erforschung des Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003.

_____, „Arabistik, Semistik und Islamwissenschaft“, *Kulturwissenschaften und Nationalsozialismus*, Ed. Jürgen Elvert, Jürgen Nielsen-Sikora, Steiner Verlag, Stuttgart 2008, ss.503-525.

_____, „Im Windschatten der Bagdad-Bahn-deutsch-türkische kulturelle Beziehungen“, *'Istanbul' Geistige Wanderungen aus der 'Welt in Scherben'*, Ed. Georg Stauth, Faruk Birtek, Transcript Verlag, Bielefeld 2007, ss. 217-230.

Hanstein, Thoralf, „Fleischers Vorlesungsverzeichnis an der Universität Leipzig (SS 1836-WS 1887)“

http://www.orient.unileipzig.de/index.php?eID=tx_nawsecuredl&u=0&file=fi_leadadmin/user_upload/dateieninstitut/02_Fleischer_VorlesungsVZ.pdf&t=1520159029&hash=cdc981ae933c0469ac9f166338025d4be67807f6 (Erişim tarihi: 12.03.2018)

Haridi, Alexander, *Das Paradigma der „islamischen Zivilisation“-oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876-1933)*, Ergon Verlag, Würzburg 2005.

Harst, Sylva, *Brauchen wir einen Messias?: Messias-Erwartung und Endzeitsehnsucht vom alten Ägypten bis zum neuen Amerika*, LIT Verlag, Berlin 2009.

Hartmann, Martin, *Die Pluriliteralbildung in den semitischen Sprachen: mit besonderer Berücksichtigung des Hebräischen, Chaldäischen und Neusyrischen. Bildung durch Wiederholung des letzten Radicales am Schluss und des Ersten nach dem Zweiten, Buchdruck des Waisenhauses, Halle an der Saale 1875.*

_____, *Arabischer Sprachführer für Reisende: Konversations-Wörterbuch*, Bibliographisches Institut, Leipzig 1880.

_____, „Zwei unedierte Silbermünzen des Mamlukensultans Salamisch“, *Zeitschrift für Numismatik*, Bd. XVIII, Berlin 1892, ss. 1-5.

_____, „Aus dem Volkstum der Berber“, *Zeitschrift für Volkskunde*, 6 Jahrgang, 1896, ss. 265-276.

_____, „Die Arabistik Reformvorschläge“, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 1. Jahrgang, Heft 11, 1898, ss. 333-343.

_____, „Islamogie“, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 2. Jahrgang, Heft 2, 1, 1899, ss. 1-4.

_____, "Ein Kartell", *Orientalistische Literatur- Zeitung*, 2. Jahrgang, Heft 5, 1899, ss. 133-135.

_____, "Zeitschriftenschau", *Orientalistische Literatur- Zeitung*, 1. Jahrgang, Heft 7, 1898, ss. 225-228.

_____, "Die Arabistik-Reformvorschläge", *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 1. Jahrgang, Heft 11, 1898, ss. 333-342.

_____, *The Arabic Press of Egypt*, Luzac, London 1899.

_____, "Orientalische Umschriften", *Der islamische Orient I: Berichte und Forschungen*, Wolf Peiser Verlag, Berlin 1899, ss. 35-40.

_____, "Islam in Westafrika", *Orientalistische Literatur- Zeitung*, 3. Jahrgang, Heft 5, 1900, ss. 161-170.

_____, "Strassen durch Asien", *Der islamische Orient II-III: Berichte und Forschungen*, Wolf Peiser Verlag, Berlin 1900, ss. 82-102.

_____, "China und der Islam", *Der islamische Orient II-III: Berichte und Forschungen*, Wolf Peiser Verlag, Berlin 1900, ss.43-68.

_____, (kitap tanıtım) "Die lateinische Kirche im Türkischen Reiche", Graf von Mülinen, Berlin 1901, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 15 September 1901, 4. Jahrgang, Heft 9, ss. 360-364.

_____, "Die Frau im Islam", *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 11. Jahrgang, 1901, ss. 237-252.

_____, "Die Zukunft des Islams", *Das freie Wort: Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des Geistigen Lebens*, 10, 1901, ss. 296-302.

_____, *Kleine deutsche Sprachlehre für Araber: Methode Gaspey-Otto-Sauer. Text Arabisch-Deutsch*, Groos Verlag, Heidelberg 1902.

_____, "Neue Bahnen der Orientalistik", *Jahrbuch der Münchener orientalischen Gesellschaft*, Verlag von Hermann Paetel, Berlin 1902/1903, ss. 26-46.

_____, "Quid novi ex Arabia?", *Das freie Wort: Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des Geistigen Lebens*, 5, 1905, ss. 257-306.

_____, "Islam und Arabisch", (1899), *Der islamische Orient: Berichte und Forschungen*, Bd. I, Wolf Peiser Verlag, Berlin 1905, ss. 1-22.

_____, "Das neue Arabien", *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, Bd. II, 1905, ss. 88-107.

_____, "Abdulhamid", *Das freie Wort: Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des Geistigen Lebens*, 9, 1909, ss. 138-148.

_____, "Deutschland und der Islam", *Der Islam*, Bd. I, 1910, ss. 72-92.

_____, "Der Islam 1907", *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Jahrgang XI, Zweite Abteilung: Westasiatische Studien, Berlin 1908, ss. 207-233.

_____, "Der Islam 1908", *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Jahrgang XII Zweite Abteilung: Westasiatische Studien, Berlin 1909, ss. 33-83.

_____, "Die Frau im Islam", *Der Orient: Vorträge und Abhandlungen zur Geographie u. Kulturgeschichte der Länder des Ostens*, Ed. Hugo Grothe, (Vortrag), Halle, 3 März 1909, ss. 1-36.

_____, *Der Islam: Geschichte Glaube und Recht*, Haupt Verlag, Leipzig 1909.

_____, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Der islamische Orient: Berichte und Forschungen, Bd. III, Haupt Verlag, Leipzig 1910.

_____, "Wie sieht es in Arabien aus?", *Berliner Tageblatt und Handelszeitung*, Morgen Ausgabe, 40. Jahrgang, Nr. 446, 2 September 1911, ss. 1.

_____, "Das Ultimatum des Panislamismus", *Das freie Wort: Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des Geistigen Lebens*, 11, 1911, ss. 605-610.

_____, *Islam Mission und Politik*, Verlag von Otto Wiegand m. b. Leipzig 1912.

_____, "Die Mission und die Kulturvölker Vorderasiens", *Koloniale Rundschau: Monatsschrift für die Interessen unserer Schutzgebiete und ihrer Bewohner*, Heft 2, 1912, ss. 78-107.

_____, *Fünf Vorträge über den Islam*, Verlag von Otto Wiegand, Leipzig 1912.

_____, (kitap tanıtım) “Die Deutsche Auslandshochschule: Eine Anregung zur Reform der diplomatischen und konsularischen Vorbildung”, Heinrich Pohl, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft 3/4, 1913, ss. 240-241.

_____, *Reisebriefe aus Syrien*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1913.

_____, “Die Vereinigten Staaten des Osmanischen Reiches”, *Das freie Wort: Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf allen Gebieten des Geistigen Lebens*, 13, 1913, ss. 199-206.

_____, (kitap tanıtım) “Neublätter zu Richard Kiepert Kleinasienskarte”, Heinrich Kiepert, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft I, 1913, ss. 74-77.

_____, “L'Asie Française-Bulletin Mensuel du Comité de l'Asie Française”, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft 3/4, 1913, s. 228-232.

_____, “Die Kurden”, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft 3/4, 1913, ss. 221.

_____, “Die syrische Reformbewegung”, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft II, 1913, ss. 131.

_____, “Islampolitik”, *Koloniale Rundschau: Monatsschrift für die Interessen unserer Schutzgebiete und ihrer Bewohner*, 5, 11-12, 1914, ss. 580-603.

_____, “Die Bagdadbahn und Konkurrenzlinien”, *Deutsche Levante-Zeitung: Organ der Deutschen Levante-Linie, der Hamburg-Amerika Linie, der Mittelmeer-linie Rob. M. Sloman jr. und des Deutschen Balkan-Vereins E.V.*, Nummer 15, 4. Jahrgang, 1914, ss. 667-670.

_____, “Die arabischen Provinzen der Türkei”, *Die Welt des Islams*, Bd. II, 1914, Heft 2/4, ss. 323-328.

_____, “Deutsche Gesellschaft für Islamkunde”, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft I, 1913.

_____, “Islampolitik”, *Koloniale Rundschau*, 5, 11.12.1914, ss. 580-603.

_____, “Muslime und Christen”, *Die Welt des Islams*, Bd. II, Heft I, 1914, ss. 62-65.

_____, “Deutschland und der Heilige Krieg”, *Das neue Deutschland: Wochenschrift für konservativen Fortschritt*, Jahrgang III, Nummer 30/33, Berlin 29 Mai 1915, ss. 268-273.

_____, "Türkische Nationalität und türkische Nation", *Die Welt des Islams*, Bd. III, Heft 2, 1915, ss. 140-141.

_____, "Die weltwirtschaftliche Wirkungen des Heiligen Krieges", *Weltwirtschaft: Zeitschrift für Weltwirtschaft und Weltverkehr. Organ der Deutschen weltwirtschaftlichen Gesellschaft*, IV. Jahrgang, Nr. 10/11, Januar/Februar 1915, ss. 255-257.

_____, "Das türkische Kunstempfinden und das Suchen nach einem Stil", *Die Welt des Islams*, Bd. IV, Heft 1/2, 1916, ss. 97-99.

_____, (kitap tanıtım) "Das Wirtschaftsproblem des Näheren Orients, Reinhard Junge", *Die Welt des Islams*, Bd. IV, Heft 1/2, 1916, ss. 143-154.

_____, "Ostwestliche Beziehungen", *Der neue Orient: Korrespondenzblatt der Nachrichtenstelle für den Orient*, III. Jahrgang, 1916, ss. 139-142.

_____, (kitap tanıtımı) "Paphlagonia-Reisen und Forschungen im nördlichen Kleinasien", Richard Leonhard, *Die Welt des Islams*, Bd. IV, Heft 1/2, 1916, ss. 137-140.

_____, "Der Aufbau Anatoliens", *Deutsche Levante-Zeitung: Monatsschr. für d. Handel u. Verkehr mit d. Mittelmeer- u. Levante-Ländern*, 6. Jahrgang, Nr. 7, 1916, ss. 255-256.

_____, "Turanismus", *Das neue Deutschland*, 5. Jahrgang, Heft 6 1916, ss. 149-153.

_____, "Türkisch", *Die Welt des Islams*, Bd. IV, Heft 1/2, 1916, ss. 17-25.

_____, "Die Juden in Palästina", *Die Welt des Islams*, Bd. IV, Heft 1/2, 1916, ss. 91-93.

_____, "Das Khalifat: Falschwertungen und Wahrheiten", *Der neue Orient*, Bd. I, 1917, ss. 64-65.

_____, "Die Probleme der Islamwelt (I)", *Die Islamische Welt: Illustrierte Monatsschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur*, Nr. 1, Januar 1918, ss. 5-8.

_____, "Die Probleme der Islamwelt (II)", *Die Islamische Welt*, Nr. 2/3, Februar März 1918, ss. 75-78.

_____, "Die Probleme der Islamwelt (III)", *Die Islamische Welt*, Nr. 6/7, 3. Jahrgang, 1918, ss. 224-228.

Heidemann, Stefan, "Der Paradigmenwechsel in der Jenaer Orientalistik in der Zeit der literarischen Klassik", *Der Deutschen Morgenland Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, Ed. Charis Goer, Michael Hofmann, Wilhelm Fink Verlag, München 2008, ss. 243-257.

Heine, Peter, *Das Abendland, Der Westen, und die islamische Welt: Einführung in die Islamwissenschaft*, Akademie Verlag Berlin 2009.

_____, "C. Snouck Hurgronje versus C. Heinrich Becker: Ein Beitrag zur Geschichte der angewandten Orientalistik", *Die Welt des Islams*, Bd. 23/24, 1984, ss. 378-387.

_____, "Die Deutsche Gesellschaft für Islamkunde", *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Ed. Rainer Brunner, Monika Gronke, Jens P. Laut, Ulrich Rebstock, Ergon Verlag, Würzburg 2002, ss. 175-181.

Herzog, Christoph, "Notes on the Development of Turkish and Oriental Studies in the German Speaking Lands", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 8, S. 15, 2010, ss. 7-76.

Hock, Klaus, *Der Islam im Spiegel der westlichen Theologie: Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islam im Jahrhundert*, Böhlau Verlag, Köln 1986.

Hoeres, Peter, "Ein dreißigjähriger Krieg der deutschen Philosophie? Kriegsdeutungen im Ersten und Zweiten Weltkrieg", *Erster Weltkrieg Zweiter Weltkrieg: Ein Vergleich: Krieg, Kriegserlebnis, Kriegserfahrung in Deutschland*, Ed. Bruno Thoß, Hans-Erich Volkmann, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2002, ss. 471-495.

Hofmann, Michael, Goer, Charis, "Einleitung", *Der deutschen Morgenland: Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, Ed. Michael Hofmann, Charis Goer, Wilhelm Fink Verlag, München 2008, ss. 7-12.

Hofmann, Michael, "Friedrich Rückert und die deutsche Mevlana-Rezeption", *Globalisierte Germanistik: Sprache, Literatur, Kultur: Tagungsbeiträge; XI. Türkischer Internationaler Germanistik Kongress 20-22 Mai 2009*, Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir 2010, ss. 156-168.

Hourani, Albert, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2010.

Hülagü, Metin, *Pan-İslamist Faaliyetler*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1994.

Höfert, Almut, *Kaisertum und Kalifat: Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter*, CampusVerlag, Frankfurt am Main-New York 2015.

_____, “Die “Türkengefahr in der Frühen Neuzeit”, *Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Ed. Thorsten Gerald Schneiders, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009, ss. 61-70.

_____, *Den Feind beschreiben: “Türkengefahr” und europäisches Wissen über das Osmanische Reich*, Campus, Frankfurt am Main 2003.

Jahresbericht der DMG für das Jahr 1845-1846, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Jaschinski, Klaus, “Kaiser Wilhelm II. auf Pilgerfahrt im Heiligen Lande”, *Macht und Anteil an der Weltherrschaft: Berlin und der deutsche Kolonialismus*, Ed. Ulrich van der Heyden, Joachim Zeller, Unrast Verlag, Münster 2005. ss. 29-35.

_____, “Des Kaisers Reise in den Orient 1898, ihr historischer Platz und ihre Dimensionen”, *Des Kaisers Reise in den Orient 1898*, Ed. Klaus Jaschinski, Julius Waldschmidt, Trafo Verlag, Berlin 2002. ss. 17-37.

Friedrich Jäger, “Der Kulturbegriff im Werk Max Webers und seine Bedeutung für eine moderne Kulturgeschichte”, *Geschichte und Gesellschaft* (Demokratisierung und Parteinsysteme in Osteuropa), 18. Jahrgang, Heft 3, 1992, ss. 371-393.

Jaeger, Theodor, “Kleine Mitteilungen und Anzeigen”, *Der Islam*, Bd. I, 1910, ss. 195-197.

Jäschke, Gotthard, “Islamforschung der Gegenwart. Martin Hartmann zum Gedächtnis”, *Die Welt des Islams*, Bd. 23, Heft 3/4, 1941, ss. 111-121.

Johansen, Baber, “Şarkiyat Araştırmalarının siyaset, Paradigma ve Gelişimi: Alman Şarkiyat Cemiyeti (Deutsche Morgenländischer Gesellschaft) 1845-1989”, çev. Bilal Aybakan, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 2005/2, ss. 221-241.

_____, “Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany”, *Middle Eastern Studies: International Perspectives of the Art*, Ed. Tarek Y. Ismael, Praeger, New York 1990.

İnalcık, Halil, “Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji”, *Doğu-Batı Dergisi*, S. 20, 2002, s. 27. ss. 13-39.

Irwin, Robert, *Oryantalistler ve Düşmanları*, çev. Bahar Tırnakçı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

Kabakcı, Enes, “Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojine Etkisi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 6, S. 11, 2008, ss 41-60.

Kampen, Wilhelm van, *Studien zur deutschen Türkeipolitik in der Zeit Wilhelm II*, (unveröffentliche Dissertation=Basılmamış Doktora Tezi), Universität Kiel=Kiel Üniversitesi 1968.

Kampffmeyer, Georg, “Plane Persicera”, *Die Welt des Islams*, Bd. I, Heft I, 1913, ss. 1-7.

_____, “Martin Hartmann”, *Die Welt des Islams*, Bd. 6, Heft 3/4, 1918, ss. 67-71.

Kara, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1: Metinler Kişiler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

Karakaş, Nuri, “Ermeni Meselesi ve Amerikalı Misyonerler”, *Türkler ve Ermeniler: Tarih Boyunca Türk Ermeni İlişkileri*, <http://turksandarmenians.marmara.edu.tr/tr/ermeni-meselesi-ve-amerikalı-misyonerler/> (Erişim Tarihi: 28.10.2014)

Karpat, Kemal H., *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, New York 2001.

Keddie, Nikki R., “Pan-Islam as Proto-Nationalism”, *Journal of Modern History*, 41, no. 1, March, 1969, ss. 17 28.

_____, “Imperialism, Science and Religion: Two Essays by Jamal al-Din al-Afghani 1883 and 1884”, *Modern Middle East Sourcebook Project*, University of Michigan-Dearborn 2004, ss. 1-10.

Kloosterhuis, Jürgen, *Friedliche Imperialisten: Auslandsvereine und deutsche auswärtige Kulturpolitik 1906-1918*, Bd. 2, Berlin-Bern- New York- Paris-Wien, Peter Lang Verlag. 1994.

Kon, Kadir, *I. Dünya Savaşı ’nda Almanya ’nın İslam Stratejisi*, Küre Yayınları, İstanbul 2013,

_____, “I. Dünya Savaşı’nda Yeni Bilgiler Işığında Mehmed Âkif’in Almanya Seyahati”, *Toplumsal Tarih Dergisi*, 217, Ocak 2012, ss. 2-8.

Konan, Belkıs, “Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumuna İlişkin Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 64, S. 1 2015, ss. 171-193.

Kontje, Todd, *German Orientalism*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2004.

Kramer, Martin, "Arabistik and Arabism: The Passions of Martin Hartmann," *Middle Eastern Studies*, vol. 25, no. 3, July 1989, ss. 63-86.

Krippner, Friederike, *Spielräume der Alten Welt: Die Pluralität des Altertums in Dramentheorie*, De Gruyter, Berlin-Boston 2017.

Kúnos, Ignaz, "Zu Hartmanns Kartell", *Orientalistische Literatur- Zeitung*, 2. Jahrgang, Heft 6, 1899, ss. 202-203.

Laak, Dirk van, *Über alles in der Welt: Deutscher Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert*, C. H. Beck Verlag, München 2005.

Landau, Jacob M., *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

_____, *Cooperation*, Hurts and Company, London 1995.

Lee, Dwight E. "The Origins of Pan-Islamism", *The American Historical Review*, vol. 47, no. 2 Jan., 1942, ss. 278-287.

Leezenberg, Michiel, "Soviet Kurdology and Kurdish Orientalism", *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, Ed. Michael Kemper, Stephan Conermann, Routledge, New York-London 2011, ss. 86-102.

Leidinger, Paul, "Aspekte deutsch-türkischer Beziehungen im Jahrhundert zwischen Erstem Weltkrieg und Gegenwart am Beispiel der Deutsch-Türkischen Gesellschaften Berlin (gegr. 1914), Münster (gegr. 1916) und Bonn (gegr. 1954). Exkurse: 1. Zur Armenierfrage 2. Zur deutsch-türkischen Rechtsannäherung im Ersten Weltkrieg", *Deutsch-Türkische Beziehungen im Jahrhundert zwischen Erstem Weltkrieg und Gegenwart: Festschrift 100 Jahre Deutsch-Türkische Gesellschaft Münster von 1916 e.V.*, Ed. Paul Leidinger, Ulrich Hillebrand, LIT Verlag Berlin 2017, ss. 21-55.

Lepenies, Wolf, "Europa im Nahen Osten-Der Nahe Osten in Europa: vom Forschungsprojekt Moderne und Islam zum Jahresthema der Akademie 2007/2008 Europa im Nahen Osten - der Nahe Osten in Europa", *Europa im Nahen Osten - Der Nahe Osten in Europa*, Ed. Angelika Neuwirth, Günter Stock, Akademie Verlag, Berlin 2010, ss. 19-26.

Lewis Bernard, "The Question of orientalism", *New York Review of Books*, 24 June 1982, ss. 49-56.

Liebau, Heike, *The Local Co-workers of Tranquebar Mission, 18th to 19th Centuries*, Routledge, New Delhi 2013

Lipphardt, Veronika, Ludwig, David, "Knowledge Transfer and Science Transfer", *European History Online (EGO)*, Mainz 2011-12-12.

<http://www.ieg-ego.eu/lipphardt-ludwigd-2011-en> (Erişim tarihi: 30.09.17), ss.1-15.

Littmann, Enno, *Der deutsche Beitrag zur Wissenschaft im Vorderen Orient*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin 1942.

Loimeier, Roman, "Eine kritische Würdigung", *Stichprobe: Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, 2/2001, Jahrgang, 1, ss. 63-85.

Lothar, Werner, *Der Alldeutscher Verband 1890-1918: Ein Beitrag zur Geschichte der öffentlichen Meinung in Deutschland in den Jahren vor und während des Weltkrieges*, Verlag Dr. Emil Ebering, Berlin 1935.

Lüdke, Tilman, "Pan-Ideologien", *Europäische Geschichte Online*, 2012, s. 1. (Erişim Tarihi: 26.03.2017) <http://ieg-ego.eu/de/threads/transnationale-bewegungen-und-organisationen/pan-ideologien>, ss. 1-14.

Marchand, Suzanne L., *German Orientalism in the Age of Empire Religion, Race, and Scholarships*, Cambridge University Press, New York 2009.

_____, "Philhellenismus und Furor orientalis", *Der Orient in akademischer Optik Beiträge zur Genese einer Wissenschaftsdisziplin*, Ed. Ludmila Hanisch, Orientwissenschaftliches Zentrum der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 2006, ss. 31-41.

_____, "German Archaeology in the Wilhelmine Era: On Overview", *Wilhelm II. Archäologie und Politik um 1900*, Ed. Thorsten Beigel, Sabine Mangold-Will, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017, ss. 14-21.

Mark, Rudolf A., *Im Schatten des Great Game : Deutsche "Weltpolitik" und russischer Imperialismus in Zentralasien 1871-1914*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2012.

Macfie, A. L., *Orientalism A Reader*, New York University Press, New York 2000.

McKenzie, John M., *Orientalism: History, theory and the arts*, Manchester University Press, Manchester -New York 1995.

Medrow, Lisa Anna, *Der Islam und die Wissenschaft: das Verhältnis von Islam und Wissenschaft in den Arbeiten von Ignaz Goldziher, Christian Snouck Hurgronje*

und Carl Heinrich Becker (unveröffentlichte Dissertation=Basılmamış Doktora Tezi), Universität Rostock, 2016.

Meyers Großes Konversations-Lexikon, “Deutsche Gesellschaft für die wissenschaftliche Erforschung Anatoliens”, Bd. 4, Leipzig 1906.

Melle, Werner von, *Dreißig Jahre Hamburger Wissenschaft 1891-1921*, Bd. I, Broschet Verlag, Hamburg 1924.

Motadel, David, *Islam and Nazi Germany's War*, Harvard University Press, Cambridge 2014.

Müller, Guido, *Weltpolitische Bildung und akademische Reform. Carl Heinrich Beckers Wissenschafts- und Hochschulpolitik 1908–1930, Beiträge zur Geschichte der Kulturpolitik*, Bd. 2, Böhlau Verlag, Köln/Wien 1991.

_____, *Internationale Wissenschaft und nationale Bildung: Ausgewählte Schriften*, Ed. Guido Müller, Böhlau Verlag 1997.

Naskali, Emine Gürsoy, “Avrupa’da Şarkiyat”, *Oryantalizmin 1001 Yüzü*, Ed. Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi, İstanbul 2013, ss. 20-31.

Ortaylı, İlber, “Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall”, *DİA*, C. 15, ss. 494

_____, 19. Yüzyılda Panislamizm ve Osmanlı Hilafeti”, *Türkler İslamiyet Ve Hilafet*, Ed. İlber Ortaylı, Nevzat Yalçıntaş, Mümtazer Türköne, Yakamoz Yayınları İstanbul 2014.

Özcan, Azmi, *Pan-Islamism Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997.

Paret, Rudi, *Arabistik und Islamkunde an Deutschen Universitäten: Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke*, Steiner Verlag, Wiesbaden 1966.

Peiser, Felix, “Zum Jahresschluss”, *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 2. Jahrgang, Heft 12, 1899, ss. 393-396.

Preißler, Holger, “Die Anfänge der deutschen Morgenländischen Gesellschaft”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 145, Heft 2, 1995, ss. 241-327.

_____, “In memoriam Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888), *Asien, Afrika, Lateinamerika: Orientalistische Philologie und arabische Linguistik*, Ed. Wolfgang Reuschel, Sonderheft 2, 1990, Akademie Verlag, Berlin 1990, ss. 7-12.

Polaschegg, Andrea, *Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin 2005.

Pfusterschmid-Hardtenstein, Heinrich, *Kleine Geschichte der Diplomatischen Akademie Wien Ausbildung im Bereich der internationalen Beziehungen seit 1754*, Diplomatische Akademie Wien, Wien 2008.

Rathmann, Lothar, *Berlin-Bagdad: Die imperialistische Nahostpolitik des kaiserlichen Deutschlands*, Dietz Verlag, Berlin 1962.

Rauchstein, Maike, *Fremde Vergangenheit: Zur Orientalistik des Göttinger Gelehrten Johann David Michaelis (1717-1791)*, Transcript Verlag, Bielefeld 2017.

Renan, Ernest, "Islam And Science", çev. Sally P. Ragep, 29 March 1883, ss. 1-11.

https://www.mcgill.ca/islamicstudies/files/islamicstudies/renan_islamism_cve rsion.pdf (Erişim tarihi: 2.3.2018)

Ritter, Hellmut, "Nachruf auf Carl Heinrich Becker", *Der Islam*, 24, 1937, ss. 175-180.

_____, "Dem Andenken an C. H. Becker", *Der Islam*, 38, 3, 1963, ss. 272-282.

Rosen, Friedrich, *Aus einem diplomatischen Wanderleben*, Bd. I, Transmare Verlag, Berlin 1931.

Roemer, Hans Robert, "Der islamische Orient in der historischen Forschung", *Saeculum*, 16, 1965, ss. 57-72.

Rohde, Achim, "Zur Geschichte der Abteilung Geschichte und Kultur des Vorderen Orients (Islamwissenschaft), *Vom Kolonialinstitut zum Asien-Afrika-Institut: 100 Jahre Asien- und Afrikawissenschaften in Hamburg*, Ed. Ludwig Paul, Ostasienverlag, Gossenberg 2008, ss. 128-149.

Roth, E., "Jakob Christmann ein Heidelberger Professor 1554-1613", *Neues Archiv für die Geschichte der Stadt Heidelberg und der rheinischen Pfalz*, Bd. 4, 1901, ss. 180-188.

Ruppenthal, Jens, *Kolonialismus als Wissenschaft und Technik: Das Hamburgische Kolonialinstitut 1908 bis 1919*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2007.

_____, "Das Hamburgische Kolonialinstitut und Kolonialwissenschaften", *Kein Platz an der Sonne: Erinnerungsorte der deutschen Kolonialgeschichte*, Ed. Jürgen Zimmerer, Campus Verlag, Frankfurt am Main-New York 2013, ss. 257-269.

Oberhaus, Salvador, *Zum wilden Aufstande entflammen: Die deutsche Ägyptenpolitik 1914 bis 1918: Ein Beitrag zur Propagandageschichte des Ersten*

Weltkrieges, (unveröffentliche Dissertation=Basılmamış Doktora Tezi)
Philosophische Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Düsseldorf 2006.

Öz, Mehmet, “Osmanlılar”, *DİA*, C. 33, ss. 532-538.

Özervarlı, M. Sait, “Muhammed Abduh”, *DİA*, C. 30, ss. 482-487.

Özcoşar, İbrahim, *19. Yüzyılda Mardin Süryanileri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006.

Sağlam, Ahmet, “Ortaçağda Orijinal Bir Siyasi Yapı: Güçlü ve Nüfuzlu Her Emir Sultan Olur”, *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, C. 2, S. 4, Aralık 2015, ss. 107-126.

Said, Edward W., *Orientalism*, Vintage Books, New York 1978.

Sakin, Serdar, Deveci, Can, “Ortadoğu Kavramı ve Sınırları Üzerine Bir Değerlendirme”, *History Studies ABD ve Büyük Ortadoğu İlişkileri Özel Sayısı/ Relationships of the USA and The Great Middle East Special Issue*, 2011, s. 283, ss. 281-293.

Sarınay, Yusuf, “Turan”, *DİA*, C. 41, 2012, ss. 407-408.

Scheffler, Thomas, “The Kaiser in Baalbek: Tourism, archaeology, and the politics of imagination”, *Baalbek: Image and Monument 1898-1998*, Ed. Hélène Sader, Thomas Scheffler, Angelika Neuwirth, Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998, ss. 14-48.

Schimmel, Annemarie, *Friedrich Rückert: Lebensbild und Einführung*, Herder Taschenbuch Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1987.

_____, *Doğu-Batı Yakınlaşmaları: Avrupa'nın İslam Dünyası ile Karşılaşması*, Avesta Yayınları, İstanbul 2010

_____, “Johann Gottfried Herder und die persische Kultur”, *Spektrum Iran: Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur*, 8. Jahrgang, Heft 3, 1995, ss. 25-38.

Schowingen, Karl Friedrich Schabinger Freiherr von, *Weltgeschichtliche Mosaiksplitter: Erlebnisse und Erinnerungen eines kaiserlichen Dragomans*, Baden-Baden 1967.

Schwabe, Klaus, “Ursprung Und Verbreitung des Alldeutschen Annexionismus in der Deutschen Professorenschaft im Ersten Weltkrieg. Zur Entstehung der Intellektuelleneingaben vom Sommer 1915”, *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 14. Jahrgang 1966, 2 Heft/April, ss.105-158.

Schwanitz, Wolfgang G., "Djihad Made in Germany: Der Streit um den Heiligen Krieg", *Sozial Geschichte*, 18 2, 2003, ss. 734.

_____, "Max von Oppenheim und der Heilige Krieg: Zwei Denkschriften zur Revolutionierung islamischer Gebiete 1914 und 1940", *Sozial Geschichte*, Heft 3/2004, ss. 28-59.

Schachner, Andreas, *Hattuscha: auf der Suche nach dem sagenhaften Großreich der Hethiter*, C.H. Beck Verlag, München 2011.

Schäbler, Birgit, *Moderne Muslime: Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2016.

Schmidinger, Thomas, "Orientalismus und Okzidentalismus: Zur Einführung in die Begrifflichkeiten und die Debatte", s. 1. http://homepage.univie.ac.at/thomas.schmidinger/php/lehre/orientalismus_okzidentalismus.pdf (Erişim Tarihi: 19.12.2017), ss. 1-7.

Schöllgen, Gregor, *Deutsche Außenpolitik: Von 1815 bis 1945*, Verlag C.H. Beck, München 2013.

Schulze, Reinhard, *Islamischer Internationalismus Im 20. Jahrhundert: Untersuchungen Zur Geschichte Der Islamischen Weltliga*, E. J. Brill, Leiden-New York –Köln-Kopenhagen 1990.

Sharkey, Heather J., "Jihads and Crusades in Sudan From 1881 to the Present", *Just Wars, Holy Wars, and Jihads Christian, Jewish, and Muslim Encounters and Exchanges*, Ed. Sohail H. Hashmi, , Oxford University Press Oxford 2012. ss.263-282.

Skottki, Kristin, *Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug: Die Macht der Beschreibung in der mittelalterlichen und modernen Historiographie*, Waxmann Verlag, Münster-New York 2015.

Staatslexikon, "Abendland", Bd.1, ABC-Waffen-Ehrenamt, Herder Verlag, Ausburg-Basel-Wien 2017.

Strohmaier, Gotthard, "Johann Jacob Reiske-Byzantinist und Arabist der Aufklärung", *Klio*, 58, (1-2), ss. 199-210.

Taşçı, Özcan, "C. H. Becker (1876-1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma Süreci", *AÜYFD*, 47, 2006, S. 2, ss. 143-164.

Tibi, Bassam, *Europa ohne Identität? Europäisierung oder Islamisierung*, Ibidem-Verlag, Stuttgart 2016.

Torma, Franziska, *Turkestan-Expeditionen: Zur Kulturgeschichte deutscher Forschungsreisen nach Mittelasien (1890-1930)*, Transcript Verlag Bielefeld 2011.

Trüper, Henning, "Matte farbige Schatten: Zugehörigkeiten des Gelehrtenpolitikers Carl Heinrich Becker", *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 2014, vol. 25, Issue 3, ss. 177-211.

Türköne, Mümtazer, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2014

_____ "İslamcılık", *DİA*, C. 23, ss. 60-62.

Turner, Bryan S., *Oryantalizm, Kapitalizm Ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan yayınları, İstanbul 1991.

Ungern-Sternberg, Jürgen von, Ungern-Sternberg Wolfgang von, *Der Aufruf «An die Kulturwelt!»: Das Manifest der 93 und die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1996.

Vieweger, Dieter; Serr, Julia; Serr, Marcel, "Die Palästina-Expedition Kaiser Wilhelms II.", *Wilhelm II. Archäologie und Politik um 1900*, Ed. Thorsten Beigel, Sabine Mangold-Will, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017, ss. 39-52.

Vermeulen, Han F., *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*, University of Nebraska Press, Lincoln-London 2015.

Vogel, Jakob, "Public-private partnership: Das koloniale Wissen und seine Ressourcen im langen 19. Jahrhundert", *Von Käfern und Menschen. Kolonialismus und Wissen in der Moderne*, Ed. Rebekka Habermas, Alexandra Przyrembel, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, ss. 261-284.

Vollers, Karl, "Über den Panislamismus", *Preußische Jahrbücher*, 117, 1, Stilke Verlag, Berlin 1904, ss. 18-40.

Vorlesungsverzeichnisse der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1914-1915.

Wolf, Johanna, *Kontinuität und Wandel der Philologien: Textarchäologische Studien zur Entstehung der Romanischen Philologie im 19. Jahrhundert*, Narr Verlag, Tübingen 2012.

Wende, Erich, *Carl Heinrich Becker: Mensch und Politiker Ein Biographischer Beitrag zur Kulturgeschichte der Weimarer Republik*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1959.

Werner, Michael, Bénédicte Zimmermann, “Vergleich, Transfer, Verflechtung. Ansatz der *histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen”, *Geschichte und Gesellschaft*, Nr. 28, 2002, ss. 607–636.

Werner, Franz, *Türkische Skizzen*, Verlag der Dürr’schen Buchhandlung, Leipzig 1877.

Wegeler, Cornelia, ... *wir sagen ab der internationalen Gelehrtenrepublik: Altertumswissenschaft und Nationalsozialismus*, Böhlau Verlag, Wien 1996.

Wegmann, Heiko, “Der Kolonialoffizier Max Knecht (1874-1954): Vom ‘Alleinherrscher am Kiwu’ zum Vorkämpfer der kolonialrevisionistischen Bewegung in i.B.” *Afrika im Blick: Afrikabilder im deutschsprachigen Europa, 1870-1970*, Ed. Manuel Menrath, Chronos Verlag, Zürich 2012, ss. 189-212.

Wesseling, Hendrik L., *Teile und Herrsche: Die Aufteilung Afrikas 1880-1914*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1999.

Will-Mangold, Sabine, *Eine weltbürgerliche Wissenschaft: Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2004.

_____, “Carl Heinrich Becker und seine These vom Orientalisch-Abendländischen Kulturkreis: Ein Orientalist und die Grenzen Europas”, *Europas Grenzen*, Ed. Sabine Pentz, Martina Pitz, Christine van Hoof, Ralf Krautkrämer, Röhrig Universitätsverlag, St. Ingbert 2006, ss. 157-170.

_____, “Die Orientreise Kaiser Wilhelm II: Archäologie und Legitimierung einer Hohenzollernschen Universalmonarchie zwischen Orient und Okzident”, *Wilhelm II: Archäologie und Politik um 1900*, Ed. Thorsten Beigel, Sabine Mangold-Will, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017, ss. 53 66.

_____, “Anmerkungen zur deutschen Orientalistik im frühen 19. Jahrhundert und ihrem Orientbild”, *Der Deutschen Morgenland: Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*, Ed. Charis Goer/Michael Hofmann, München 2008, ss. 223-241.

Wokoeck, Ursula, *German Orientalism: The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*, Routledge Chapman & Hall, New York 2009.

Yalçinkaya, Alâeddin, *Sömürgecilik-Pan-Islamizm Işığında Türkistan*, Lalezar Yayınevi, Ankara 2006, s. 99.

Yıldırım, Ramazan, “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Etkinliği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 24, 2011, ss. 5-24.

Yıldız, Aytaç, “Giriş Bölümü”, *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*, Ed. Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, ss. 9-14.

Zakzük, Hamdi, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, çev. Abdülaziz Hatip, Işık Yayınları, İzmir 1993.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Jahresbericht der DMG für das Jahr 1845-1846

Zimmerer, Jürgen, “Bismarck und der Kolonialismus”, *Bundeszentrale für politische Bildung*, ss. 1-2. <http://www.bpb.de/apuz/202989/bismarck-und-der-kolonialismus?p=all> (Erişim tarihi: 6 Nisan 2017)

<http://global.britannica.com/EBchecked/topic/345233/Ramon-Llull> (Erişim tarihi: 18.10.2014)

“Sir William Jones (1746–1794)” <http://royalsocietypublishing.org/sir-william-jones-1746-1794/> (Erişim tarihi: 13.03.2018)

http://www.dmg-web.de/page/zdmg_de (Derneğin kendi web sayfası Erişim Tarihi: 13.03.2018)

<http://dhm.de/lemo/html/kaiserreich/aussenpolitik/kolonien2/> (Erişim Tarihi: 02.06.2014)

Staatsarchiv Hamburg, 364-6: Kolonialinstitut, s. III. <http://www.hamburg.de/contentblob/2201934/data/364-06.pdf> (Erişim tarihi: 27.20.2017)

100 Jahre Asien-Afrika-Wissenschaften in Hamburg, <https://www.uni-hamburg.de/presse/pressemitteilungen/2008/pm146.html> (Enstitünün 100. Yıl kutlamasındaki basın açıklaması) (Erişim tarihi: 19.11.2015)

Asien-Afrika Institut <http://www.aai.uni-hamburg.de/> Enstitünün kendi Web sayfası (Erişim tarihi: 19.11.2015)

“Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches/ Déclaration des professeurs des universités et des écoles supérieures de l'Empire allemand Berlin” 23 Oktober 1914 <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/2180> (Erişim tarihi: 9 Aralık 2016)

Deutsche Morgenländische Gesellschaft <http://www.dmg-web.de/?page=1> (Derneğin kendi web sayfası)

Orientalism and Islamic philosophy, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H014> (Erişim tarihi: 13.03.2018)

Alexander Ruhe, “Frankfurts Schliemann; der self-made Archäologe Belck”,
<http://www.fws-ffm.de/Belck.htm> (Erişim tarihi: 24.06. 2017)

Diyamet Kur’an Meali, <http://kuran.diyamet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/tevbe-suresi-9/ayet-27/diyamet-isleri-baskanligi-meali-1> (Erişim tarihi: 27.02.2018)



ÖZGEÇMİŞ

İlk, orta ve lise öğrenimini Tarsus'ta tamamladı. 2005 yılında Lisans eğitimini Niğde Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde tamamladı. 2011 yılında "Die politische Bedeutung der Bagdadbahn" adlı tezi ile Almanya'da Technische Universität Darmstadt Tarih Bölümü'nde Yüksek Lisans derecesini aldı. Hâlen Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya devam etmektedir.



T.C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İNTİHAL RAPORU

Tez Başlığı: Alman Oryantalizmi: Carl Heinrich Becker ve Martin Hartmann Örneğinde Osmanlı Toplum ve Siyaset Söylemi

Yukarıda başlığı gösterilen Tez çalışmamın kapak sayfası, giriş, ana bölümler ve sonuç kısımlarında oluşan toplam 280 sayfalık kısmına ilişkin 21/05/2018 tarihinde tez danışmanım tarafından "Turnitin" adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, projemin benzerlik oranı alıntılar dâhil % 06'dır.

Uygulanan Filtrelemeler:

Kaynakça hariç

Alıntılar dâhil

Açıklamalar:

Mardin Artuklu Üniversitesi "Turnitin" adlı intihal tespit programı sonucunda; azami benzerlik oranlarına göre Tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Remzi AVCI

Öğrenci No:13757003

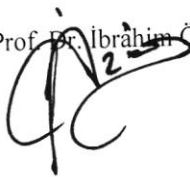
Programı: Tarih

Statüsü: Doktora


Tarih ve İmza
21.05.2018

Danışman Onayı

Prof. Dr. İbrahim ÖZCOŞAR



A.F.D. Başkanı Onayı

Dr. Öğr. Üyesi Ziya FOLAT

