



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

OSMANLI-TÜRK TARİHYAZIMINDA TANZİMAT ALGISI

Hülya TERZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Cenk REYHAN

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
TARİH ANABİLİM DALI
YAKINÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI**

Mayıs-2021



OSMANLI-TÜRK TARİHYAZIMINDA TANZİMAT ALGISI

HÜLYA TERZİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TARİH ANABİLİM DALI

YAKINÇAĞ TARİHİ BİLİM DALI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

MAYIS 2021

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

(İmza)

Hülya TERZİ

31/05/2021

OSMANLI-TÜRK TARİHYAZIMINDA TANZİMAT ALGISI

(Yüksek Lisans Tezi)

Hülya TERZİ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Mayıs 2021

ÖZET

İnsanların kendilerini ve eylemlerini meşru ve haklı göstermek için başvurdukları en etkili yöntem “öteki” yaratmaktır. “Öteki”ne atfedilen her özellik “biz”in tahkimine katkı sağlar. Bu nedenle kendi konumunu, iktidarını, imkanlarını korumak isteyen birey, ötekini kendinin zıddı olarak kurgular. Ayrıca, ötekini tanımlama süreci, kişi ve toplulukların kendilerini tanıma ve tanıtmaya yönelik gayretlerini ortaya koyar. Doğu ve Batı dikotomisi bağlamında Şarkiyatçılar ve Garbiyatçılar ben ve öteki söylemini farklı dinamikler üzerinden geliştirir. Şarkiyatçılar, Batı olmayan üzerinde siyasal, kültürel ve ekonomik üstünlük kurmayı amaçlarken Garbiyatçıların iddiası Batı’nın hegemonyasına karşı koymak, Batılı’ya karşı savunma mekanizması geliştirmek, milli ve manevi değerleri korumaktır. Bu farklı dinamikler nedeniyle Garbiyatçılık ve Şarkiyatçılık arasında tam bir karşıtlıktan söz edilemez. Şarkiyatçılık Batılı olmayan tüm unsurları “Batı ve ötekiler” söylemiyle ötekileştirirken, Garbiyatçılık, “Doğu ve düşmanları” söylemi üzerinden Doğu kültürüne zarar veren unsurları ötekileştirir. Garbiyatçılık, Şarkiyatçılığa tepki olarak 19.yüzyılın sonu 20.yüzyılın başında bir disiplin olarak inşa edilmiştir. Garbiyatçılık, Şarkiyatçılığın tam zıddı değil, onun sonucu olarak kendini savunmak üzerine kurgulanmıştır. Garbiyatçıların Batı algısının Osmanlı-Türk tarihyazımında Tanzimat algısı üzerinden incelendiği bu çalışmada, Batılılaşmayı temsil eden Tanzimat dönemine ve Batı’ya ilişkin farklı ideolojilere sahip entelektüellerin görüş ve eleştirileri ele alınmıştır. Batı ve Doğu kavramları coğrafyadan bağımsız analiz edilmiştir. Batılılaşmanın en yoğun yaşandığı ve kurumsallaştığı Tanzimat dönemi, Garbiyatçılık ve ötekileştirmenin Osmanlı-Türk tarihyazımında kullanılmasına verilecek en iyi örnektir. Aydınların Batılılaşmayı tenkit etme sebeplerini, sahip oldukları ideolojiler belirlemiştir. Din, kültür, milli benlik, muhafazakarlık (geçmiş adet ve geleneklere bağlılık) ve kısmen ekonomik bağımsızlık gibi dinamikler üzerinden savunma geliştirilmiş ve Batılılaşmak tenkit edilmiştir. Garbiyatçı söylem, Batı için bencil, bireyci, hain, soğuk, sömürgeci, köksüz, inançsız, gavur, frenk, alafranga, sapkın, kibirli, pragmatist, materyalist vb. kavramlar kullanılmak suretiyle ötekileştirici bir dil geliştirmiştir. Doğu ise ahlaki ve manevi değerlerle özdeşleştirilmiştir. Tarihteki ve özellikle Tanzimat dönemindeki olay ve olguların belli ideolojiler bağlamında değerlendirilmesi, ideolojilerin meşruluğunun amaç haline gelmesine ve tarihin araçsallaşmasına yol açar. Tarihini olay ve olgulara ilişkin her yorum kıymetli olmakla birlikte, farklı ideolojilerin güdümündeki bir tarihyazımı, olay ve olguların gerçekliğine şüphe düşürme ve tarihin suiistimaline sebep olma riski barındırır.

Bilim Kodu : 116114 Osmanlı Tarihi
Anahtar Kelimeler : Garbiyatçılık /Oksidentalizm, Şarkiyatçılık /Oryantalizm, Öteki, Ötekileştirme, Tanzimat Dönemi, Tarihyazımı, Batılılaşma, Modernleşme
Sayfa Adedi : 155
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Cenk REYHAN

PERCEPTION OF TANZIMAT IN OTTOMAN-TURKISH HISTORIOGRAPHY
(M.Sc. Thesis)

Hülya TERZİ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES
May 2021

ABSTRACT

The most effective method that people applied to justify and legitimate themselves and their actions is to create the "other". Every characteristic attributed to the "other" contributes to the strengthening of the "we / the self". For this reason, the individual who wants to protect his/her position, power and opportunities characterizes the other (non-self) as the opposite of himself/herself. In addition, the process of defining the other reveals the efforts of individuals and communities to recognize and introduce themselves. In the context of the Eastern and Western dichotomies, Orientalists and Occidentalists develop a discourse for the self and the other over different dynamics. While the Orientalists aim to establish political, cultural, and economic superiority over the non-Westerner, the Occidentalists claim to oppose the hegemony of the West, to develop a defense mechanism against the Westerners, and to protect national and spiritual values. Due to these self-different dynamics, there is no exact opposite between Orientalism and Occidentalism. While Orientalism otherizes all non-Western elements with the discourse of "West and the rest", Occidentalism otherizes the elements that harm Eastern culture through the discourse of "East and its enemies". As a discipline, Occidentalism was established at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century as a reaction to Orientalism. Occidentalism, which is not the exact opposite of Orientalism, is built on self-defense as a result of it. This study, which examined the Occidentalists' Western perception through the Tanzimat perception in Ottoman-Turkish historiography, discussed the views and criticisms of intellectuals who have different ideologies regarding the Tanzimat period, which represents Westernization, and the West. The concepts of the West and the East were analyzed independently from geography. The Tanzimat period, when westernization was most intensely realized and institutionalized, is the best example of the use of Occidentalism and othering in Ottoman-Turkish historiography. Intellectuals' ideologies have determined the reasons for criticizing Westernization. Westernization was criticized and self-defense was developed through dynamics such as religion, culture, national identity, conservatism (adherence to past customs and traditions), and partly economic independence. The discourse of Occidentalism has developed an othering language for the West by using concepts: selfish, individualist, treacherous, cold, colonial, rootless, unbeliever, infidel, frank, alafranga (European), perverted, arrogant, pragmatist, materialist, etc. The East, on the other hand, has identified itself with moral and spiritual values. Evaluating the events and facts in history and especially in the Tanzimat period in the context of some ideologies causes instrumentalization of history and the legitimacy of ideologies to become a goal. Every interpretation of historical events and facts is valuable; however, historiography that is guided by different ideologies has risks for the abuse of history and doubting the reality of historical events and facts.

Science Code : 116114 Ottoman History
Key Words : Occidentalism, Orientalism, Other, Othering, Tanzimat Period, Historiography, Westernization, Modernization
Page Number : 155
Supervisor : Prof. Dr. Cenk REYHAN

TEŞEKKÜR

İki yıllık bir çalışmanın ürünü olan bu çalışmamda benim üzerimde emeği olan, bana sabır gösteren ve beni motive eden hocalarımla ve arkadaşlarımla tamamına isimlerini uzun uzun zikretmeden teşekkür etmek isterim.

Ancak en büyük teşekkür ve minnetimi, bu çalışmamın konusunun belirlenmesinden bitirilme aşamasına kadar en başından sonuna kadar bana yol gösteren, değerli vaktini benden esirgemeyen, bilgi, birikim ve deneyimini benimle paylaşmakta zerre tereddüt etmeyen ve her konuda bana yardımcı olan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Cenk REYHAN'a arz etmek isterim. Yüksek lisans eğitimimin başından itibaren ve tez yazma aşamasının tamamında bana verdiği değerli bilgiler ve kazandırdığı farklı bakış açıları nedeniyle kendisine minnettarım.

Keza, tezimi savunurken farklı açılardan bakmamı sağlayan, çok kıymetli görüş ve önerileriyle bana yol gösteren, güler yüz ve samimiyetlerini sürekli hissettiğim, değerleri görüşlerinden faydalanma imkânı bulduğum için kendimi şanslı hissettiğim değerli jüri üyeleri Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU ve Dr. Öğr. Ü. Ahmet ELİBOL'a teşekkürü bir borç bilir ve şükranlarımı sunarım.

Hayattaki en büyük şansım ve her konuda en büyük destekçim olan sevgili ailemin her bir ferdine ayrı ayrı sevgi ve saygılarımı sunar, teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
1. GİRİŞ	1
2. ÖTEKİLEŞTİRME VE BATI KARŞITLIĞI	13
2.1. Tanzimat ve Batıcılık Üzerine Tarihin “Ötekileştirme” Unsuru Olarak Kullanılması	13
2.1.1. “Ötekileştirmenin” Toplumsal Süreci, “Öteki” Nasıl Yaratılır?	13
2.1.1.1.Neden öteki?.....	13
2.1.1.2. Ötekileştirmenin tarihi ve toplumsal süreci	16
2.1.1.3. Amaç: ötekileştirme, araç: tarih yazımı	20
2.1.2. “Ötekileştirme”de Tanzimat örneği	25
2.1.3. Doğu-Batı Dikotomisinde “Ben” ve “Öteki” İlişkisi	26
2.1.4. “Öteki” Olmaktan Kurtulmak İçin “Öteki” Yaratmak: Garbiyatçılık .	29
3.TANZİMAT DÖNEMİ.....	37
3.1. Tanzimat’ı ve Batılılaşmayı Hazırlayan Sebepler	37
3.2. Tanzimat Kavramı ve Kapsamı	39
3.2.1. Tanzimat Nedir?	39
3.2.2. Tanzimat Dönemi	43
3.2.3. Tanzimatçıların Amacı	46
3.3. Tanzimat’ın Getirdikleri	49
3.3.1. Gülhane Hatt-ı Hümayunun Hazırlayıcıları.....	49
3.3.2. Gülhane Hatt-ı Hümayun.....	55

	Sayfa
3.3.2.1. Genel bakış.....	55
3.3.2.2. İçeriği	57
3.3.2.3. Müktesebatı.....	61
3.3.2.4. Tanzimat Fermanı’nın diğer fermanlardan farkı.....	67
3.3.3. Islahat Fermanı	70
3.3.2. Tanzimat Paşaları.....	76
4. OSMANLI-TÜRK TARİH YAZIMINDA TANZİMAT ALGISI.....	81
4.1. Tanzimat Dönemi Garbiyatçılığı (Oksidentalizmi).....	81
4.2. Tarihyazımına Garbiyatçı Bakış Açısı.....	86
4.3. Gerçek ile Algı Arasında “Tanzimat”	91
4.4. Genç Osmanlılar ve Tanzimat/Batı Algısı	95
4.5. Farklı İdeolojiler Açısından Tanzimat ve Batı Yorumları	99
5. ÖRNEK VAKA İNCELEMELERİ	105
5.1. Osmanlı-Türk Düşün Yapısında Batı ve Tanzimat	105
5.1.1. Ali Suavi (1839-1878)	105
5.1.2. Ahmet Mithat (Ahmed Midhat) Efendi (1844-1912)	108
5.1.3. Namık Kemal (1848-1888).....	111
5.1.4. Mehmed Said Halim Paşa (1864-1921).....	114
5.1.5. Tevfik Fikret (1867-1915)	119
5.1.6. Ahmet Ağaoğlu (1869-1939).....	122
5.1.7. Mehmet Akif Ersoy (1873-1936)	126
5.1.8. Ziya Gökalp (1876-1924)	128
5.1.9. Yusuf Akçura (1876-1935).....	131
5.1.10. Celal Nuri (1882-1936).....	134
5.1.11.Eşref Edip Fergan (1882-1971)	136

	Sayfa
5.1.12. Peyami Safa (1899-1961)	138
6. SONUÇ	143
KAYNAKLAR	147
ÖZGEÇMİŞ	155



KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar

Açıklamalar

BKZ

Bakınız

ÇEV

Çeviren

SS

Sayfalar



1. GİRİŞ

Cumhuriyetin başlangıcından günümüze kadar gelen tarihyazımında kullanılan imgelerin bireysel ve toplumsal zihin yapılarındaki algılanma şekilleri sürekli değişime uğramaktadır. Geçmişte yaşanan olay ve olgulara ilişkin ontolojik ve epistemolojik bakış açıları farklı ideolojiler çerçevesinde tarihyazımının araçsallaştırılmasıyla sonuçlanmıştır. Tanzimat döneminden itibaren sıklıkla kullanılmaya başlanan “Batı” ve “Batılılaşma” kavramlarının taşıdığı anlamlar ideolojik temelli değişkenlik göstermekle birlikte, genellikle “biz”den olmayan, “öteki” üzerinden kurgulanmaktadır. Bu durum bazen özentî ve taklit şeklinde bazen maddî ve manevî üstünlük kurma amacıyla çeşitli sıfatlar üzerinden nitelemek şeklinde olmuştur. Faik Baysal, “*Drina’da Son Gün*” isimli romanında “Tarih insanoğlunun ne rezil ve iki yüzlü olduğunu ortaya koyan kesin bir belgedir” der. (Baysal, 1972: 127) İnsanoğlunun tanımlanmasına yönelik tarihe atfedilen yorum, tarihin sosyolojiyle zenginleştirilmesinin ürünüdür. Nitekim tarihi, geçmişin sosyolojisi, sosyolojiyi ise bugünün tarihi olarak değerlendiren J. Guibert & G. Jumel, geçmişin bugünü anlamaya ve aydınlatmaya yardımcı olurken, bugünün ise geçmişi sorgulamaya olanak tanıdığını söyler. (Ergut ve Uysal, 2007: 11) Tarihin, geçmişin sosyolojisi olarak görülmesi, tarihyazımında topluma ilişkin olarak kullanılan argümanlar, yorum ve ideolojik düşüncelerle desteklenmektedir.

18.yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti’nin Batı ile kurduğu ilişki ekonomik olarak kalkınmayı ve siyasi açıdan güçlenmeyi hedefleyen bazen bilinçli tercih bazen de zorunluluk olarak görülen reform hareketlerini kapsamaktadır. Batılılaşma hareketi olarak tanımlanan reformların amacı, Osmanlı Devleti’ni yıkılmaktan kurtarmak ve çağdaşlarının uygarlığına çıkarmaktır. Osmanlı aydın ve devlet adamları bunu yaparken Batı’nın fikri cereyanlarından etkilenmiş, maddî gelişmelerini takip etmiştir. Bu durum zaman zaman Osmanlı Devleti’ni Batılı güçlerin uydusu haline getirmiştir. Batılılaşma olgusu Tanzimat döneminden günümüze kadar tartışılmış, farklı ideolojilere göre kurgulanmıştır. Özellikle Tanzimat, Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet dönemleri Batı ile oldukça yakın ve kuvvetli ilişkilerin tesis edildiği; buna karşın Batılılaşmanın¹ en sert şekilde eleştirildiği dönemlerdir. Niyazi Berkes, Avrupa’da

¹ Sıklıkla kullanılan “Batı” ve “Batılılaşma” kavramları ile anlatılmak istenen, bulunulan konuma göre değişkenlik gösteren “coğrafi” bir bölgeden öte “ontolojik” ve “epistemolojik” bir kavramdır. Jale Parla, “Doğu, Batı için nesnel gerçekliği olan bir yer değil, bir metindir” (Parla, 2018: 21) der.

ekonomik ve teknolojik temellere dayanan yeni bir uygarlığın doğmasını ve Osmanlı'nın bunun gerisinde kalmasını çöküşün ana nedeni olarak görmektedir (Berkes, 2018: 18-19).

Toplumsal otoritesini, gücünü, mal varlığını kaybetmemek için yeniliklere karşı çıkan grup, Batı'yı “kafir” ve “frenk” olarak “öteki”leştirerek, kendi gücünün toplumsal zeminini oluşturmaktadır. Nitekim değişim halka doğrudan bir fayda sağlamıyorsa, halkın çoğunluğu yenilikten ziyade güvenli alan olarak gördüğü ve değişmesinden korktuğu eski alışkanlıklarını korur. Bu durum muhafazakâr zihniyetin, gerici ve tutucu fikirlerine destekçi bulmasını kolaylaştırır, yenilik konusunda toplumsal direnç oluşturur. “Batı” için dindar muhafazakârlar tarafından kullanılan ve Arapça kökenli bir sözcük olan “kafir”, Batı'yı din üzerinden ötekileştirirken, Rumca kökenli bir kelime olan “frenk” dini temeli bulunmayan ve Fransızlar başta olmak üzere Avrupalılara verilen isimdir. Her iki kavram “Batı” için kullanılan ve olumsuzluk çağrıştıran kelimelerdir.

Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma kavramı, devletin bozulmaya başladığı 18.yüzyılda sıklıkla kullanılmaya başlanmış; Avrupalı güçlü ülkelerin örnek alınması anlatılmaya çalışılmıştır. Ancak Batı'yı Avrupa ile sınırlandırmak kadar, Avrupa'nın tamamını Batı olarak algılamak yanlıştır. Nitekim “Batı” ile anlatılmak istenen şey, Avrupalı büyük güçlerin önderliğini/temsilciliğini yaptığı hukuk, demokrasi gibi evrensel değerler ve ekonomik refahtır. Tanzimat döneminde Batı ile anlatılmak istenen İngiltere, Fransa, Avusturya gibi ekonomik ve siyasi açıdan güçlü Avrupa ülkeleri; Batılılaşma ise bu ülkelerde benimsenen kurumsal ve ekonomik sistemin model alınmasıdır. Zamanla bu ülkelere Almanya, Amerika gibi güçler de eklenmiştir. Yazdığı kitaplarda “Doğu” ve “Batı” gibi hayali olduğunu düşündüğü yapılarla mücadele ettiğini söyleyen Edward Said'e göre kültürler, çeşitli operasyonlarla “Doğu” veya “Batı” şeklinde ideolojik kutuplar ve karşıtlıklar olarak tarihi ve kültürel açıdan birbirine geçmiş, bağımlı ve melez özellik taşırlar (Said, 2018: 12). Doğu ve Batı kavramlarının, özellikleri ve yaşam şartları açısından gün geçtikçe birbirine

Doğu'nun Batı için veya Batı'nın Doğu için herkes tarafından kabul gören bir genel-geçer bir tanımı olmayabilir; ancak bu kavramları bir “metin” olarak tanımlamak tamamen kurgusal ürün oldukları anlamına geleceği için ontolojik varlıklarını görmezden gelme özelliği taşır. Şarkiyatçılığın üstünlük iddiaları ve sömürge uygulamalarına bir tepki olarak ortaya çıkan garbiyatçı söylem, kendi varlığını kültürel biriciklik inşası üzerinden ve kültüralist bir bakış açısıyla açıklar (Reyhan ve Aksoy, 2019: 193).

yakınlaştığı ve benzeştiği gerçeğinden hareketle bu iki kavramı hayali varlıklar olarak görmek Doğu ve Batı'nın inkârı anlamı taşır.

Devletin bekasını sağlamak için Batıcılık, şariatçılık, ırkçılık düşüne sarılan ve bu bağlamda kurguladığı “öteki”ni düşmanlaştıran ve yabancılaştıran ideolojiler şovenizm sonucunu doğurmaktadır. Devletin çöküşünü engellemek hedefi taşıyan fikri cereyanlar, zamanla hedefinden uzaklaşıp aracını amaç haline getirmiş, kendi fikri meşruiyetini sağlamaya ve küçük iktidar alanlarını oluşturmaya girişmiştir. Özellikle Batı karşıtı ideolojiler, züppe, şık, şıpsavdi, alafranga, kafir, frenk, köksüz, maddeci, güvensiz, yabancı, gavur, fitne, fesat, ahlaksız vb. kavramları da kullanmak suretiyle yoğun hamaset içeren “öteki”leştirici bir dil geliştirmiştir. Bu dil, tarihyazımının enstrüman haline gelmesine, tarihin suiistimaline ve bilimden uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Geleneksel tarihyazımında, yazılanın herkes tarafından anlaşılması ve egemen dilin korunması amacıyla “biz” ve “onlar” veya “biz” ve “öteki” metaforu doğrudan veya dolaylı olarak kullanılmaktadır. Bu durum yaratılan panik ve “öteki”ne atfedilen saldırganlık üzerinden vatanseverlik ve ulusal kimlik oluşturma gayretinin sonucudur. Ayrıca içerde yaşanan politik ve ideolojik çatışmalar reform çalışmalarını olumsuz etkilemiş, halkın nezdinde, günden güne kötüleşen durumun sebebi reform ve Batılılaşma çalışmaları görülmüştür. Bu durum halkın reformlara güvensizlik içinde şüpheyile bakmasına yol açmıştır. Bunun kaynağı olarak görülen Batı ise nefret duyulan, bozulmanın sebebi, kötülüğün kaynağı ve uzak durulması gereken “öteki” olarak perçinleştirilmiştir. Pek çok tarihyazıcı bilinçli veya bilinçsiz bu algıya hizmet etmiştir/etmektedir.

Tarihyazımında, olay ve olguların tanımlanmasında kullanılan imge ve kavramların, farklı bakış açılarına göre şekillendiği muhakkaktır. İdeolojik tutumlara göre şekillenen tarihyazımında somut olaylara ilişkin getirilen yorumlar, kullanılan kavramlar, olgular üzerinden yaratılan algılar, tarih mühendisliği şeklinde tanımlanan tarihi olay ve olguların çarpıtılmasıyla sonuçlanmaktadır. Tarihin bilimsel bir araştırmadan ziyade ideolojik bir aygıt haline gelmesi tarihyazımı ve tarihyazıcıların kasıtlı tercih ve suiistimallerinden kaynaklanmaktadır. Bu durum tarihin bilimsel bir uğraştan ziyade toplumu şekillendirme ve mobilize etme, iktidar alanları oluşturma amacı taşıyan bir araç haline gelmesine sebep olmaktadır.

Aynı olayların farklı kavramlar kullanılarak anlatılması kadar aynı imge ve kavramlarla farklı algılar oluşturulması da tarihyazımında başvurulan yöntemlerdendir. Özellikle Tanzimat, Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet dönemi tarihyazımında kullanılan “değişme” kavramı, kullanım alanı ve kullanılan ideolojiye göre zaman zaman “bozulma”, zaman zaman “yenilenme” olarak kurgulanmaktadır. Siyasi yapının ve toplumun değişmesini, var olan düzenin terk edilmesini, geleneksel yapının bozulması şeklinde algılayan muhafazakâr ideolojiye karşın, devletin devamı için gelişmiş ülkelerin (bu ülkeler Tanzimat döneminde Batı olarak tanımlanan güçlü Avrupa ülkeleridir) örnek alınmasını zorunlu gören yenilik ideolojisine sahip tarihyazıcılarının olay ve olgulara bakış açıları birbirinden farklıdır. Geleneksel ve muhafazakâr Osmanlı düşünürleri, “değişimi”, bozulma, anarşi, ihtilal olarak tanımlamış; buna fırsat verilmemesi için devlet adamlarına çeşitli nasihatler içeren raporlar sunmuşlardır (Berkes, 2018: 20). Bu durum tarihyazımının amacının tarihi olayları aydınlatmaktan ziyade, tarihin farklı ideolojileri meşrulaştırmak veya üstün kılmak için kullanılmasına yol açmaktadır.

Yenilenmeye, güçlü ve ilerlemiş ülkelerin örnek alınmasına, modernleşme/Batılılaşma gibi kavram ve eylemlere direnen, geçmişe dönülmesini savunan güçler çoğu zaman ilerici ideolojiye üstün gelmiştir. Bu durum hem yenilenmeye engel olmuş hem de temel motivasyonları olarak “biz”den olmayanın/Batı’nın “öteki”leştirilmesini artırmıştır. Toplumsal değişime direnen ideoloji, tarihten günümüze kadar her dönemde varlığını sürdürmüştür. Bu ideoloji mensupları kötü gidişatın farkında olmakla beraber, çözümü “köksüz” ve “fasit” olarak gördükleri Batı’dan değil, sağlam kökleri bulunan ve manevi değerlere önem veren kendi içlerine ve eski düzene dönmekle gerçekleştirebileceğini savunmuşlar. Bu durum, Osmanlı İmparatorluğu’nun çökmekte olduğu olgusu etrafında hemfikir olan ancak sebepleri ve çözüm önerileri konusunda birbirinden tamamen farklı düşünen fikir adamları arasında mücadele yaşanmasına sebep olmuştur. Muhafazakâr ve geçmişe dönülmesini savunan düşünürlerin destekçi bulması, ilerici ve modernleşmeyi savunan aydınlara üstünlük sağlamaları ve kendi tezlerini savunmaları daha kolay olmuştur. Ancak bu durum, etkili ve cesur çözüm üretmekten yoksun bir döngünün yaşanmasını beraberinde getirmiştir.

Tanzimat döneminden itibaren (öncesinden de başlatmak mümkündür) yapılan reformları Batıcılık bağlamına indirgmeden çağdaşı ülkelerdeki gelişmeleri, “*patika bağımlılığı*” ve Osmanlı Devleti’nin siyasi, ekonomik ve toplumsal koşullarını göz önünde bulundurarak incelemek tarihi olayların çok yönlü ele alınmasını sağlayacaktır. Mevcut olayların geçmiş olay ve durumdan etkilenmesi olarak tanımlanan “*patika bağımlılığı/path dependency*”, (Açıkel, 2007: 84) tarihsel sosyolojide doğrudan ve dolaylı olarak başvurulmuş bir yöntemdir. Olayların daha iyi analiz edilmesi, toplumsal boyutun gözardı edilmemesi ve olaylar arasında bütünlük sağlanması tarihyazımını ideolojik tahakkümden ve araçsallaştırılmaktan kurtaracaktır. Ayrıca 18.yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunu anlamadan, derinlemesine analiz etmeden 19.yüzyıl Osmanlı siyasi yapısını ve toplumunu; fikir hareketlerini detaylıca anlamak zordur. Aynı şekilde bu yüzyıla ait medeniyetleri ve etkileşim halindeki siyasi ve ekonomik güçlerin bilinmesi gerekir. Farklı bağlamlarda disiplinler-arası bakış açısıyla değerlendirilen Tanzimat dönemi olay ve olguları hem Meşrutiyet hem de Cumhuriyet döneminin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. E. Said bu durumu İslam ve Müslümanlık üzerinden geliştirilen önyargı örnekleriyle anlatır. Farklı ırk mensuplarının bulunduğu ve çok sayıda değişik dilin (Arapça, Farsça, Türkçe vb.) konuşulduğu, dünyanın neredeyse bütün coğrafyalarında farklı dönemlerde asırlarca bulunmuş Müslüman dünyanın bir şarkiyatçı (oryantalist) tarafından indirgemeci bir tarza tek bir sözcükle “İslam” olarak tanımlanmasını indirgemeci ve sorumsuz bulur. Bin yıllık dönemi ve Müslümanlık tarihini, İslam’ın demokrasi, insan hakları gibi evrensel değerlerle ne ölçüde bağdaştığını tek bir kavram kullanılarak sıkılmadan açıklamayı, İslam’a indirgemeci bir tavırla basit bir nesne olarak bakıldığı şeklinde yorumlar (Said, 2018: 44).² Özünde yer alan Tanrı ve kutsal

² 18.yüzyıla gelinceye kadar Batı’nın Doğu’ya bakışı hayretle karışık bir taklitten, yukarıdan bakan bir meraka dönüşmüştür. 19.yüzyıl Avrupa romantikleri (Byron, Hugo, Musset, Flaubert, Baudelaire, Goethe) Doğu’ya duydukları ilgi ve merakın sonucu olarak, Doğu’yu incelemeye başlamışlardır. Şarkiyatçılıktan 16.yüzyıldan itibaren İngiliz ve Fransız emperyalizmiyle söz edilebileceğini söyleyen Jale Parla, şarkiyatçılığın bütün “Hindistan’ı, Levant’ı, İncil coğrafyasını, Baharat ve İpek Yolu’nu, sömürgeci ordularını, idarecilerini, muazzam bir skolastizmi, sayısız Doğu uzman ve teknisyenini, karmaşık bir Doğu kavramları dizisini (Doğu despotizmi, Doğu ihtişamı, Doğu zulmü, Doğu duygusallığı), birçok Doğu tarikatını, felsefesini” içine alan büyük ölçüde İngiliz ve Fransız projesi olduğunu söyler (Parla, 2018: 21). Diğer bir görüş ise şarkiyatçılığın 700 yıllık mirasa sahip tüzel bir varlık olduğu ve akademik disiplin olarak Viyana Konsülü ile başladığı şeklindedir (Reyhan ve Aksoy, 2019: 202). Garbiyatçılığı, patika bağımlılığı çerçevesinde değerlendirdiğimizde şarkiyatçılığın etkisini görmezden gelmek mümkün değildir. Doğu’nun Batı’ya yönelik merakı ise 18.yüzyıl itibarıyla kısmen hayranlık ve karşı koyma şeklinde olmuştur. Doğulu aydınlar, Batı’nın kaydettiği maddi ilerlemelere ilgi duyarken, Batı kültürüne ve kolonyal faaliyetlerine karşı çıkmıştır.

kitap inancı aynı olmakla birlikte farklı mezhep ve cemaatlere ayrılan, dünyanın farklı noktalarında farklı şekilde yorumlanıp uygulanan İslam'ın tek bir tanımlama ile açıklanması büyük bir eksiklik. Ancak, kendini Müslüman olarak tanımlayan kişi ve grupların anlatımı için İslam kavramının kullanılması çok olağandır. Fakat yapılacak tanımlamalarla “İslam” kavramının kullanılan bölge ve yaşayışa özgü özelliklerle zenginleştirilmesi gerekir. Aynı kavram üzerinden belli önyargı ve düşünce kalıplarıyla özdeşleşen toplulukların etrafında ördüğümüz duvarlardan kaçınmanın yolu yokmuş gibi görünüyor. “Müslümanlar”, “İngilizler”, “Araplar”, “Batılılar” gibi kavramlar sadece kültürü değil zihin yapısını da anlatan kognitif nitelermeler barındırırlar. Şarkiyatçıların (oryantalistlerin) “İslam” kavramıyla bütün Müslüman coğrafyasını, algısını, yaşam ve düşünce tarzını anlatma tavrı ile garbiyatçı (oksidentalist) bakış açısının tüm “Batı”yı aynı görmesi benzer indirgemeci tutumun ürünüdür. Her iki bakış açısı da gerçeklikle arasına mesafe koymuş, sıkıntılı yargılar içerir.

18. ve 19. yüzyılda farklı coğrafya ve medeniyetler arasında artan etkileşim pek çok ülkede olduğu gibi Osmanlı-Türk modernleşmesinde de *model-bağımlı* bir sistemin takip edilmesine yol açmıştır. Bu durum belli modellerin etkisinin artmasına ve model bağımlılığının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu modellerin, seçkin ve elit kesimlerin eylemleriyle şekillendiği düşünüldüğünde, model-bağımlı modernleşmenin hem elit hem kurumsal oluşumlara öykünmeyle ortaya çıktığı söylenir. Fethi Açıkel'e göre psiko-politiği ve ekonomi politiği bulunan model-bağımlılık, yüzeysel veya geçici bir süreç değildir (Açıkel, 2007: 81). Model alınarak modernleşme, denenmiş ve başarısı somut olarak hissedilmiş ülke modellerinin benimsenmesi şeklindedir. Diğer coğrafya ve ülkeleri zincirleme şeklinde etkileme potansiyeli mevcuttur. Osmanlı-Türk modernleşme süreci, kurumsal ve bilişsel geleneğin dönüştürülmesi şeklinde olmuştur. Seçkinler, model olarak benimsenen, yeniden yorumlanarak yerel sistemlere uyarlanan kurumsal ve düşün geleneğin yerleşmesinde etkin rol üstlenmişlerdir. Dünya sisteminde öne çıkan siyasi, ekonomik, kültürel modellerin diğer ülkelerde dolaşıma girmesinin zincirleme etkisi bulunmaktadır. Bu model alma şekli bazen orijinal modele bağlı kalınarak bazen yorumlanarak yapılmaktadır. Tanzimat döneminde Batı'nın model alınma süreci “taklitçilik”, “kopyacılık”, “zayıflık/zafiyet” olarak eleştirilmiş, bunu destekleyen devlet adamı ve aydınlar “Baticı komprador”, “Batı hayranı” olarak görülmüştür. Buna

karşın yerli, milli, orijinal, bağımsız, “biz bize yeteriz”, “biz bize benzeriz” şeklinde savunmalar geliştirilmiştir. Batılılaşmayı kabiliyetsizlik, zayıflık, bayağı bir taklitçilik, tercümanlık faaliyeti olarak görüp eleştiren çok sayıda muhafazakâr ve milliyetçi ideoloji bulunmaktaydı. Her aydının Batılılaşmayı kendi penceresinden eleştirdiği, zaman zaman paradoksal cereyanların yaşandığı modernleşme süreci Müslümanlık, Türklük, tarih ve medeniyet kavramları üzerinden tenkit edilmiştir. Her Osmanlı aydını, kendine özgü eleştiri pratiği geliştirdiği bağlamda Batılılaşmayı yermiş veya desteklemiş, olması gereken sistem hakkında kendi düşünüyü dile getirmiştir.

Model alınarak modernleşme süreci devlet ve toplum için farklı süreç, strateji ve metotlar şeklinde gerçekleşmiş olmakla birlikte, devlet ve toplum kesin çizgilerle ayrılabilen birbirinden bağımsız işleyen kavramlar değildir. Her iki kavram, birden fazla bağlam üzerinden birbirini beslemekte ve tamamlamaktadır. Toplum, devleti şekillendirmekte etkin rol üstlenen bir olgudur. Nitekim toplumsal hareket ve mücadeleler, siyasi mekanizmaları dönüştürme gücüne sahiptir. Pek çok Avrupa ülkesinin aksine Tanzimat dönemi modernleşme süreci, toplumsal mücadelenin bir sonucu olarak değil siyasi gücün kendi iradesi ve dış etkenlerden kaynaklı duyulan zorunlulukla gerçekleştirilmiştir. Bu durum Batılılaşma/modernleşmenin toplum tarafından benimsenmesini zorlaştırmış; sürecin daha yavaş ilerlemesine yol açmıştır.

Tezin beşinci bölümünde de örneklediğimiz gibi, Tanzimat dönemine ilişkin Batı algısı ve Batı ile kurulan ilişki, farklı görüşleri savunan aydınların eserlerinde yer almıştır. Batı’ya hayranlık duyan kesimlerden Batı’yı şeytanlaştıran düşünceye kadar farklı “Batı” algıları ortaya çıkmıştır. Batı’nın kültürel sömürgesine duyulan öfkeyi, bütünüyle Batı karşıtlığına dönüştüren ideoloji, sadece Batı’yı değil Batılılaşmayı/modernleşmeyi savunan herkesi, taklitçi / kopyacı / tercüme meraklısı olarak hedef haline getirmiştir. Batıcı, muhafazakâr, milliyetçi gibi Cumhuriyet öncesi ve erken Cumhuriyet dönemi düşün hareketleri, din, felsefe, tarih, edebiyat gibi tüm sosyal alanlarda etkisini göstermiştir. Osmanlı-Türk tarihyazımında Tanzimat’la başlatılan Batılılaşmaya, Batı’ya ve Tanzimat’a yönelik apayrı değerlendirmeler ve bunların farklı temelleri, tezleri ve savunma mekanizmaları bulunmaktadır. En modern yorumdan en muhafazakâr yoruma kadar Tanzimat dönemi ve Batı’ya ilişkin tavır ve yargıların, belli kavramlar üzerinden kurgulandığı görülmektedir. Tüm görüşlerin

kendi bağlamında oturtulduğu bir stratejisi olmakla birlikte, hangi görüşün ne derece tutarlı ve sağlam temeller üzerinde bina edildiği okuyucunun kendi tasarrufundadır.

Tanzimat dönemi, Batılılaşma hareketinin belirginleşmeye başladığı, Osmanlı Devleti'nin köklü değişiklik yapılması gerektiğinin idrakine vardığı; bu bağlamda reform hareketlerine giriştiği bir dönem olarak algılanmıştır. Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti bir bütün olarak düşünülürse; Tanzimat dönemi, iki devletin birbirinden kültürel ve siyasal sistem açısından ayrılmasına yönelik tohumların atıldığı bir dönem olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle Tanzimat dönemi hakkında çeşitli konferanslar düzenlenmiş, sayısız makale ve kitaplar yazılmış, çok farklı alanlarda geniş bir yelpazeden incelenmiştir. Tanzimat dönemine ve Batılılaşmaya ilişkin hem dönemsel hem sonradan yapılmış çalışmaların dilini incelemek, bu döneme ilişkin çalışmaların hangi ideolojiler ve kavramlar üzerinden yükseldiğini ve tarihyazımını nasıl şekillendirdiğini araştırmak, bu tezin temel amacıdır.

Tarihyazımında farklı olaylar ve olgular üzerinden sebep sonuç ilişkisi geliştirilmesi tabii iken; tarihyazımı, farklı olayları kendi fraksiyonunu meşrulaştırma, eşi benzeri olmayan “biricik” bir tarih yaratma gibi din, ırk, kültür veya ideoloji temelli hedefler doğrultusunda araçsallaştırılmaktadır. Bu tür bir tarihyazımının amacı kendini idealize etmekten öteye geçmezken, tarihi olayların gerçeklikle bağının kopmasına sebep olmaktadır. Bunun neticesi, idealize edilen ve başat rol verilen ideoloji dışındaki herkesin ve her görüşün “öteki” olarak görülmesine, gayr-ı meşru, gayr-ı ahlaki etiketlenmesine sebep olmaktadır. Yapılan her reform hareketi, çıkarları zedelenen veya bir şekilde rahatsızlık duyan gruplar tarafından, güvenli bölge olarak görülen ve romantikleştirilen eski ve manevi değerlere karşı bir hareket olarak değerlendirilmektedir. Bunun en etkili yolu, yeni getirilen sistemi ve savunucularını “öteki” olarak tanıtmaktan geçmektedir. Böylece dışlanan “öteki”nin taraftar toplaması zorlaşırken, “ben” ve/veya “biz”in tahkimine de katkı sağlanmış olur.

Osmanlı-Türk tarihyazımında Tanzimat algısının incelenmesinin önemi, Tanzimat döneminde girilen reformlara ve Batılılaşmaya yapılan eleştirileri ve döneme ilişkin tarihyazımını farklı ideolojik ve metodolojik açılardan ele alacak olmasından kaynaklanmaktadır. Tarihyazımına son dönemde duyulan ilginin başlıca nedeni, tarihin bilim olmaktan çıkartılarak bir propaganda şekli olarak sunulması ve popüler tarihçilik yapılmasıdır. Özellikle Tanzimat dönemine ve Batılılaşmaya yönelik

“biz” ve “öteki” kavramları üzerinden geliştirilen tarihyazımı, suiistimale en açık olan alanlardandır. Tanzimat döneminde en sık kullanılan komple teorileri “din düşmanı Batı”, “Müslüman karşıtı”, “İslam alemine kin ve düşmanlık beslemeyen” (Halim Paşa, 1979: 164), “dış düşman ve yerli işbirlikçileri”, “masonlar” (Edip, 1959: 3), “materyalist ve dinsiz düzen” gibi öznelerle kurulan cümleler olmuştur. Gücünü pekiştirmek isteyen, popülist ve itaatkâr rejim kurmak isteyen iktidar sahipleri, bunu yarattığı düşmanlar üzerinden komplo teorileri geliştirerek yapmaktadır. Bugünkü komplo teorilerinin inandırıcılığının yüksek olmasında, resmi tarih anlayışının etkisini görmezden gelmemek gerekir. Nitekim, pek çok kişi tüm kötülüklerin ve başarısızlıkların kökünün dışarda olduğuna ve içerdeki işbirlikçileriyle hareket ettiklerine itibar etmektedir.

Tarihyazımı bazen bilinçli bazen bilinçsiz bir şekilde tarihi olaylara/eylemlere meşruiyet kazandırmak, belli kimliklerin üstünlük kazanması, “öteki” yaratmak gibi ayrıştırıcı önyargılara sebep olmaktadır. Önyargıların “öteki”ni oluşturduğu toplumsal sürece katkı sağlayan bilimlerden biri tarihtir; bunu tarihyazımı ve tarih eğitimi üzerinden yürütmektedir. Bu olgunun belirginleştiği bir dönem olarak seçtiğim Tanzimat dönemi ve döneme ilişkin önyargıları en iyi anlatan olgulardan olan “Batılılaşma”, ötekileştirmeye ilişkin sosyo-kültürel sürece katkı sağlayan ideolojiler üzerinden incelenmiştir.

İncelemenin birinci bölümünü oluşturan girişte, teze ilişkin genel bilgiler verildikten sonra ikinci bölümünde “öteki” ve “ötekileştirme” kavramlarının Doğu-Batı denkleminde kullanılan “ben” ve “öteki” üzerinden anlatımına yer verilmiştir. Bu kavramların “Batıcılık” üzerinden “Tanzimat’a yönelik yorum farklılıklarına sebep olması, “ötekileştirme” çözümlemesiyle analiz edilmiştir. Tanzimat ıslahatlarına ve Batı’ya yönelik geliştirilen eleştirilerin temelini oluşturan “ben-öteki” ayrışmasının sebepleri üzerinde durulmuş; Tanzimat bağlamında kurgulanan garbiyatçı (oksidental) söylemlerin “ötekilik” inşasına verdiği katkı ve yarattığı Batı algısı incelenmiştir.

Tanzimat ve Batı’ya yönelik farklı algılar ve Osmanlı-Türk düşünce yapısındaki garbiyatçı söylemlere geçmeden önce Tanzimat’ın gerçekte ne olduğu üzerinde kavramsal çözümleyici analizlere yer verilen üçüncü bölümde, Tanzimat ve Batılılaşmanın sebeplerinden bahsedilmiştir. Batılılaşmanın sebepleri ve döneme

ilişkin getiri ve götürüleri üzerinde durmamın nedeni, beşinci bölümde getirilen eleştiri ve yorumların daha iyi analiz edilebilmesidir. Üçüncü bölümde ayrıca Tanzimat kavramı, müktesebatı ve Tanzimat Paşalarına yönelik bilgilerle Tanzimat'ın gerçekte ne olduğu ve neyin amaçlandığı hususları geçmişe yönelik niyet okuması yapmadan ele alınmıştır.

Dördüncü bölümde ise var olanın dışında kurgulanan Tanzimat ve Batı algısının, garbiyatçı söylemle nasıl inşa edildiğini ve bunun inşasında tarihyazımının araçsallaştırılması süreci incelenmiştir. Üçüncü bölümde anlatılan gerçek Tanzimat ile beşinci bölümde çeşitli görüşler tarafından distopya veya ütopya haline getirilen Tanzimat ve Batılılaşma olgusuna değişik ideolojilerin farklılaşan bakış açılarıyla yer verilmiştir. Beşinci bölümde örnek vaka incelemesi olarak, Tanzimat ve Batı üzerinden geliştirilen garbiyatçı görünümlere yer verilmiştir. Çeşitli ideolojilerin yorumlarına yer verilen beşinci bölümde birbirinden farklı Batı ve Tanzimat algıları işlenmiştir. Garbiyatçı gözlükle bakıldığında var olan Tanzimat ile kurgulanan Tanzimat/ Batı algılarının nasıl çeşitlendiği; tarihyazımının bu algı inşasında ne derece araçsallaştırıldığı okuyucuların değerlendirilmesine bırakılmıştır. Bu çalışmada, “ben-öteki” kavramları üzerinden garbiyatçı söylemin tarihyazımını nasıl şekillendirdiği, var olan ile kurgulanan Tanzimat'ın ideolojik bakış açılarıyla birbirinden ayrıştırılması üzerinde okuyucuların fikir jimnastiğine girişmesi hedeflenmiştir.

Doğu-Batı ayrışması üzerinden kurgulanan garbiyatçı söylemi Cumhuriyet dönemine girmeden, ancak Cumhuriyet'e giden kaldırımları döşeyen Meşrutiyet döneminden atıflarla Tanzimat dönemi ve o dönemin “Batılılaşmak” kavramı üzerinden inceledim. İktisadi boyutuna girilmeden kültüralist eksende incelenen garbiyatçı söylemin, toplumda değişmeye başlayan sosyo-kültürel yapıdan nasıl beslendiği bu yazıda görülecektir. İktisadi başarı veya başarısızlık vurgusu yapılmadan, sosyal hayatta yaşanan kültürel değişimler üzerinden garbiyatçılık incelenmiştir. Ekonomik sömürgeci bahsetmeden kültürel sömürüye atıfla din ve kültür üzerinden geliştirilen Batı karşıtlığı, Tanzimat dönemine ilişkin garbiyatçı söylemin temelini oluşturmaktadır. Garbiyatçı söylemin anlattığı “Batı” ile şarkiyatçı söylemde geçen “Doğu” gerçekte arasına mesafe koymuş anlatılar olmakla birlikte E. Said'in söylediği gibi hayal ürünü veya Jale Parla'nın ifade ettiği şekliyle Doğu ve Batı'nın birer metin olduğu yönündeki ifadeler indirgemeci tanımlamalardır. Doğu ile

Batı, nesnel kavramlar olmamakla birlikte tamamen var olmayan üzerinden kurgulanmış hayali anlatılar değillerdir.

Bu çalışma, gerçekte var olan Batı ile garbiyatçı söylemin beslendiği farklı Batı algılarına dikkat çekmektedir. İncelenmesinden de görüleceği üzere, beşinci bölümde yer alan mütefekkirlerden benzer ideolojiye sahip olanlar dahil herkesin Batı algısı birbirinden farklı olduğu gibi, Batılılaşma yönündeki görüşleri de farklılık göstermektedir. Her ideolojinin hatta her aydının gördüğü veya göstermek istediği Batı ile var olan Batı arasındaki farklar, Tanzimat'a yönelik farklı görüşler ve bu görüşlerin tarihyazımına etkileri üzerine oturtulan bu çalışma, garbiyatçı bakış açılarının olay ve olgulara yönelik tutumu nasıl değiştirdiğini ortaya koymaktadır.



2. ÖTEKİLEŞTİRME VE BATI KARŞITLIĞI

2.1. Tanzimat ve Batıcılık Üzerine Tarihin “Ötekileştirme” Unsuru Olarak Kullanılması

2.1.1. “Ötekileştirmenin” Toplumsal Süreci, “Öteki” Nasıl Yaratılır?

2.1.1.1.Neden öteki?

“Öteki” kavramını açıklamadan önce, “öteki”nin varlığının kabul edilmesi ve tanımlanmaya çalışılmasıyla insanoğlunun kendine önemli bir itirafta bulunduğunu belirtmek gerekir. “Öteki” “ben”in veya “biz”in karşısında konumlandırıldığından, kendinden başkalarının da varlığını kabul anlamı taşımaktadır. Ancak bu kabulün her zaman kendinden olmayana saygı duymak sonucuna götürmediği, hatta çoğu zaman tam tersi amaçlarla “öteki”nin oluşturulduğu ve her dönemde kendini farklı sükeler üzerinden gösterdiği görölmektedir. Bunun Tanzimat dönemine yansımalarına geçmeden önce “öteki” kavramını ve ortaya çıkış şekillerini irdelemek gerekir. “Ben” ve “öteki” farklılaşması, “ben”in “öteki” ile ilişkisi üzerinden kendi varlığını anlama ve ifade etme sürecini tanımlar (Reyhan ve Aksoy, 2019: 195).

“Öteki”nin varlığını kabul ettikten sonra ötekine ilişkin sorular, tereddütler, önyargılar oluşmaya başlar. Kendisini, sevdiği ve eksik gördüğü yanlarıyla bilen insanoğlu zamanla öteki tarafından nasıl göröndüğünü merak etmeye başlar. “Öteki” ile kurulan ilişkide farklı sebeplerden bahsetmek mümkündür; ancak karşılıklı anlama veya anlatma gibi bir amacı yoktur. “Öteki” ile “ben /biz”in kurdukları ilişki eşitlik üzerinden değil, “ben/biz”in üstünlük algısı veya mağduriyet hissi üzerinden oluşturulduğu için karşılıklı anlayışı hedeflemez. Üstünlük algısı karşıtlık üzerinden kendini kurgulamakta, elde ettiği ayrıcalıkla iktidar kurmaya çalışmaktadır. Mağduriyet hissi, “biz”i bir arada tutan ve “öteki”ne karşı güçlendiren en önemli motivasyonlardandır. Nitekim bir kitlenin en çarpıcı özelliği zulme uğramış olma duygusudur (Canetti, 1998: 23). Mağduriyet duygusu “öteki”ne karşı “biz”i kuvvetlendirir ve muhtemel asimilasyon tarzı eylemlere karşı koyma direnci sağlar.

“Öteki”yle kurulan ilişkide empati yolu tercih edilse bile tüm önyargılardan ve tipolojik bakış açısından kurtulmak mümkün değildir (Subaşı, 2003: 21-22). Özellikle muhafazakâr ve homojen kültürlerde yetişmiş insanlar için bu durum neredeyse imkansızdır. Belli önyargılardan kurtulduğu anda aslında başka önyargıların olduğu

fark edilecektir. Anlamaya çalışılan “öteki” hiçbir zaman aynaya yansıyan gerçeklik değildir. Bakış açımız, önyargılarımız, kaygı ve endişelerimiz, sosyo-kültürel kodlarımız ve inançlarımız, “öteki”yle kurulan ilişkimizi belirler. Tarihi, her ulus kendi kültürel kodlarıyla anlamlandırıldığı için ulusların bakış açılarına göre söylemler de değişmektedir. “Öteki”ne atfedilen anlam, öznenin çarpıtılmış halini tasvir eder ve her zaman daha aşağıda bir yerlerdedir. Çünkü “ben/biz”in her zaman üstünlük algısı bulunmaktadır. “Ben/biz”in kendine atfettiği değer, kendini merkeze alan ve diğerlerinden yukarda gören duruşun ve dilin ürünüdür.

Tarihi figürlerin, ülke ve toplulukların kimliklerinin oluşmasında “öteki” ile kurulan bağın izlerini görmek mümkündür. Özellikle ulus devletlerin ortaya çıkışında bu durum sıkça gözlemlenmektedir. “Öteki”ne karşı geliştirilen söylem, mukayese ve aşağılayıcı dil, kimliğin oluşmasını sağlayan iktidar ve hegemonya arzusundan kaynaklanmaktadır. Kimliğin oluşturulmasına yönelik gösterilen iyi niyet ve hassasiyetler ahlaki, kültürel, dini, entelektüel birikimimizde var olan önyargılara çarpmaktadır. “Öteki”ne atfedilen beceriksiz, muhtaç, ezik sıfatlarının var ettiği ego ve kendini daha üstün görme bu tür önyargılardan oluşmaktadır. Elias Canetti bu durumu, insanlar üzerinde tahakküm kurmak ve onları yönetmek isteyen kişilerin önce onları aşağıladığını ve sahip oldukları direnme kapasitelerini ellerinden aldığını, böylece özlerini emdiğini söyleyerek anlatır (Canetti, 1998: 208). Bu itibarla, cepheleşmelerle birbirlerine yönelik oluşturulan imaj, “ben/biz” tarafından geliştirilen bir “öteki” tasavvurudur.

“Öteki”liğin farklı versiyonları, ötekini içselleştirme ve farklılıkları ortadan kaldırmaya yönelik diyalektikle sonlanmayacaktır. Ötekilik biçimleri, sabit fikirli ben-öteki farklılaşmasının ve bu bağlamda geliştirilen söylemin ürünüdür. Farklılığın doğru kullanılma çabası, ötekiliğin en zayıf tarafını oluşturur diyen Baudrillard bu bağlamda “viral, içkin, güncel ve kesin biçimiyle ırkçılık, farklılığın doğru kullanımının olmadığını ispatlar” der. Sadece ırkçılık kavramı için değil hiçbir durumda farklılığın doğru kullanımının olmadığını ifade eder (Baudrillard, 2010: 123-124).

Tarih içerisinde kişi ve toplulukların oluşturduğu “ben” ve “öteki” kavramlarının sınırları katılaştıkça karşıtlık artmakta, ortak / benzeşen taraflar ise minimize edilmekte veya görmezden gelinmektedir. Nitekim “ben/biz” ile “öteki”, karşıtlık

temellerinden yükselmektedir. Bu kavramlar kendi aralarında cepheleşme açısından doğru orantılı olup, karşıtlık ve ayrışmaları birbirini desteklemektedir. Ulus devletlerin ortaya çıkışında ve sonrasında ayakta kalmalarında etkili olan unsurların başında “ben/biz” kavramının kendini “en köklü”, “en ahlaklı”, “en adaletli” ulus olarak görmeleri yer almaktadır. “Dış düşmanlar” yani “öteki” yaratmak, “bizi” hem meşrulaştırmak hem de pekiştirmektedir. Bu durum zamanla “öteki”nin temel insan haklarından mahrum bırakılmasını ve üzerinde hegemonya kurulmasını haklı ve meşru bir uygulama olarak göstermektedir. Bu çerçevede cepheleşme ve çok kutupluluğa yol açan karşıtlıklar Doğulu-Batılı, siyah-beyaz, iç mihrak- dış mihrak, yerli-sömürgeci gibi ayrıştırıcı kavramlar üzerinden tesis edilir. Ancak Baudrillard, herkes için bir öteki olmadığını, bazı ilişkilerin tamamen asimetrik olduğunu savunur. Ona göre “biri ötekisinin ötekisi olabilirken, öteki ötekisinin ötekisi olmayabilir. Ben onun ötekisi olabilirim, ama o benim için bir öteki olmayabilir” (Baudrillard, 200: 127). Her varlık, kişi ve ilişkinin ötekisi ve ötekisini ifade etme/hisset(tir)me şekli birbirinden farklı olabilir, ancak ötekinin herkes için var olmadığını söylemek “öteki” kavramına ilişkin indirgemeci tavrın ürünü olabilir.

Bizce, “öteki”ne duyulan ilginin sebeplerini şu şekilde sıralamamız mümkündür:

- “Öteki” üzerinden kendini bulma çabası,
- Aklanmak ve meşruiyet kazanmak gayreti,
- Kişi ve bireyde “ben/biz” algısının konsolide edilmesi,
- “Öteki” ile arasına daha kesin sınırlar koymak,
- “Öteki” hakkında bilgi edinerek, üzerinde tahakküm kurma, denetin sürdürme isteği.

“Öteki” ile “ben” arasındaki ilişki iki zıttın çarpıştırılması şeklindedir. “Ben” kavramı her zaman mükemmellik ve haklılıkla eşdeğer tutulurken, “öteki”nin etiketleri olumsuzluğu çağrıştıran kötü, haksız ve noksan şeklinde sıralanır. Ancak çatışma ve yok etmeye yönelen “ben”in niyeti, başka “öteki”ler yaratarak güç tahkimi yapmakla açıklanabilir. Kendini merkezde gören ve hakiki, öz, asıl olarak tanıtan “ben”, karşısına koyduğu “öteki”ni sahte, sorunlu ve periferide gören bir düşünce tarzına sahiptir, bu duruşta güç ve zorbalığı esas alır. Hayattaki duruşumuza göre hepimiz “ben” ve “öteki” veya bazen “ben” bazen “öteki” cepheleşmesinde yer alırız. Ancak kişilerin “öteki”leştirmeye verdiği katkı, aldıkları eğitim, sahip oldukları sosyo-kültürel değerler, inanç ve ahlaki değerler gibi çok sayıda değişken tarafından belirlenmektedir.

Kendi “öteki”lerini oluşturan fikir ve ideolojiler, onu değiştirme ve dönüştürme ihtimalini ortadan kaldırdıkları gibi kendileri de sınırlandırmış ve bir “öteki” karşısına hapsetmiş oluyorlar. Ancak “öteki” kavramının olmadığı bir toplumun düşünülmesi, kimlik ve benlik inşası olmayan bir toplumu düşünmekle eşdeğerdir. “Öteki”nin olumsuzluklarına odaklanırken, rekabet, yarışma, yaratıcılık, teşvik, iş birliği gibi faaliyetlere de kaynaklık ettiğini unutmamak gerekir. Asıl olan, “öteki” ile kurulan ilişkide kişisel çıkarlar veya başka nedenler sebebiyle üstünlük iddiasında bulunulmaması, ırkçılık, soykırım, tek tip, tek kültür, ksenofobia gibi toplumu cepheleştirecek eylemlerden kaçınılmasıdır (Subaşı, 2003: 20). Sosyal, dini ve ırksal gruplar sadece kendi özelliklerine göre değil, yabancılarla kendilerini kıyaslayarak ve “biz-onlar” ayrımı yaparak kendilerini tanımlama eğilimindedirler. “Ötekilik” duygusu yabancılarla girilen çatışma süreçlerine göre etkisini artırır ve grup bilincini kuvvetlendirir. Öteki kavramı statik değildir ve zaman içinde ve duruma göre değişiklik gösterebilir. (Yumul, 1998: 86).

“Öteki” ile “önyargı” arasında kurulan ilişkiyi, birbirini karşılıklı olarak besledikleri için simbiyotik ilişki olarak tanımladım. Her iki kavram da diğerkinin desteğiyle birbirlerini tamamlamaktadır. Ortak simbiyozun ürünleri olan “öteki” ve “önyargı” kavramları, genel anlamları itibariyle olmasa da kullanım alanları itibariyle olumsuzluk çağrıştırmaktadırlar. “Önyargı” kişi ve toplumların öteki birey ve toplumlara ilişkin geliştirdiği tüm olumlu ve olumsuz koşullanmış tutumlar bütününe verilen isimdir. Daha çok belirli bir olay, tecrübe veya duruma göre oluşan önyargıların, olumlu olma ihtimali bulunmakla birlikte genellikle olumsuz bir yargı çağrıştırır. Bir önyargının toplumu veya belli bir ırkı, dini, mezhebi vb. kapsayacak şekilde genelleme yapılması, genellikle bilimin kötüye kullanılmasının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun için tarihin belli dönemlerinde özellikle ırk önyargısı oluşturmak için antropoloji, biyoloji, tarih gibi bilim dallarından faydalanılmıştır (Tekeli, 1998: 3).

2.1.1.2. Ötekileştirmenin tarihi ve toplumsal süreci

Sosyal bilimlerin önemli kavramlarından biri olan “öteki” zihinsel bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkar, ardından somut bir bünyeye dönüşür. “Öteki”nin yaratılmasında insanoğlunun bu kadar hevesli olmasının sebebi kendi meşruluğunu ve sürekliliğini sağlamaktır. Kişisel konforun ve çıkarların devamını sağlamak için

kullanılan öteki, ampirik bir kavram olarak deneyimlerimizle desteklenmektedir. Ancak ampirik mahiyetinin bulunması nesnel olacağı anlamına gelmez. Benliğin oluşmasına katkı sağladığı için tarihsel ve kültürel boyutu oldukça güçlüdür. Öteki'ne atfedilen her özellik, yapılan inceleme ve çalışmalar “ben”in tanımlanması ve tahkimine yöneliktir. Öteki'ni, ontolojik bir varlık olarak çok eskilere götürmek mümkündür. Epistemolojik açıdan değerlendirildiğinde modernitenin bir sonucu olduğu ve modernleşmeyle birlikte sosyal bilimcilerin yoğun olarak ilgilendiği bir alan haline geldiği söylenebilir. Ancak “öteki”nin epistemolojik varlığını, salt modernitenin bir sonucu olarak görmek ve modernleşmeyle var edildiğini düşünmek insan zihninin esnekliğini ve ufkunun genişliğini daraltan bir bakış açısıdır.

Modern dönemler öncesinde çok sayıda taraftar bulan ve halen çok sayıda takipçisi olan kutsal kitapların tamamında doğrudan veya dolaylı olarak “öteki” üzerinde durulmuştur. Osmanlı kültür dünyası açısından değerlendirildiğinde, “sizden olmayanlar” (Kur'an-ı Kerim: Sure: 3, Ayet:118-120) veya “sizin taptıklarınıza tapmayanlar”, “inandığınıza inanmayanlar” gibi söylemlerle “öteki”nin varlığına ima bulunmaktadır. Bu sadece “öteki”nin tanımlanması değil, aynı zamanda “ötekileştirilmesi”ne örnektir. Alkım Saygın, “*mukaddime fi ilmi'l-istiğrab*” (1992) isimli eseriyle garbiyatçılığı irdeleyen yazar Hasan Hanefi'ye atıfta bulunarak, Kur'an'ın “düşmanlarla”³ dost olmayı ve taklidi yasakladığını söyler (Saygın, 2015:19). Bu açıdan “öteki” algısının ampirik dışında “dogmatik” bir boyutunun olduğunu söyleyebiliriz. “Ben” ve “öteki” arasındaki ilişki zaman zaman dogmatik öğretiyi destekler, zaman zaman ise ötekileştirmeyi ortadan kaldırır. Ancak farklılıkların uzun süre kasıtlı veya bilinçsiz korunması ve bütünleşme sağlanma konusunda diretilmesi durumlarında “öteki”nin varlığı hep devam ettirilecektir. Farklılıkların sürdürülmesi, çoğu zaman “ben”i kuvvetlendiren ve destekleyen objelerin kaybedilmesi korkusundan beslenmektedir. Ancak çatışmaların farklılıklardan değil üstünlük iddialarından kaynaklandığını savunan İlhan Tekeli, farklılıkların tehdit olarak görülmesiyle üretilen güçlü ve haklı olma iddiasının altında sürekli haksızlık ve ezikliğin bulunduğunu ve farklılığın ırk, cinsiyet, dil, din gibi

³ Kur'an-ı Kerim'in Maide Suresi'nin (5) 51.ayetinin Türkçe tercümesi şu şekildedir: “Ey iman edenler, Yahudileri ve Hristiyanları veli edinmeyin. Onlar birbirlerinin velileridir. Sizden kim onları dost edinirse şüphesiz o da onlardandır. Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez”. Bkz: <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/720/51-ayet-tefsiri> .Erişim tarihi: 16.04.2021 (Diyanet İşleri Başkanlığı- Kur'an-ı Kerim Tefsiri).

etmenlerden ziyade tamamen kültürel kaynaklı olduğunu savunmaktadır (Tekeli; 1998: 3-5).

Devleti oluşturan birey ve topluluklar, baskı ve yaptırımlarına rağmen devleti kendi varlığının ve güvenliğinin garantisi olarak görür. Bu durum, bireylerin sessiz kalması ve devleti kutsamalarına sebep olurken, devlete yöneltilen her türlü hakareti yanlış bulur. Bunda bireylerin kültürel kodlarının ve dini inançlarının etkisi olduğu kadar yine iktidar tarafından dini inançlar araştırmalarıyla oluşturulan algının da etkisi bulunmaktadır. Devlet iktidarını ve hegemonyasını kuvvetlendirmek için kamuoyunu çeşitli ideolojiler bağlamında, iktidarının devamını sağlayacak şekilde dönüştürür. Tüm faaliyetlerinin meşru görülmesi ve destek görmesi için yarattığı “öteki” üzerinden kendini aklar. Bunun aygıtları ise iyi kurgulanmış bir söylem, propagandist ve hamaset ağırlıklı bir dil ve bunları kamuoyuna iletecek etkin bir medyadır. Geçmişle medya üzerinden hesaplaşılması nüfusun büyük kısmının politizasyonuna ve beklenmedik sonuçların yaşanmasına sebep olur (Maier, 1998: 20).

Çoğunluğu oluşturan kesim dışında kalan azınlık durumundaki etnik kökenler, dini mensuplar, düşünce kalıpları ve siyasi/cinsel/sosyal tercih mensupları, çoğunluk tarafından üretilen “öteki”lerdir. Çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede, Hristiyanlar ve diğer din veya mezhep mensupları “öteki”leştirilirken, tam tersi çoğunluğu Hristiyan olan ülkelerde ise Müslümanlar “öteki”dir. “Öteki” ile kurulan ilişki ve hakkında geliştirilen söylem, tahammülsüzlükle beslenir, bu tahammülsüzlük zamanla hedef göstermeye ve sonrasında ise aksiyona dönüşerek saldırıya sebep olur. Kendi halkını ötekileştiren devletlerde ise tek tipleşmek için asimilasyon ve etno-dinsel temizlik yaşanır. Öncesinde halk “biz” ve “öteki” olarak cepheleştiği için devletin hukuk ve ahlak dışı faaliyetleri bile meşru görülebilir. Ancak bazı toplumlar kendileri özgü otantik özelliklerinin korunması için “hoşgörülü farkçılığa” rıza gösterir. Buna örnek olarak Osmanlı İmparatorluğu’nda “millet sistemi” içerisinde yaşayan Yahudi, Ermeni ve Rumları örnek gösteren Dominique Schnapper, sözkonusu milletlerin kendi benliklerinin korunması ve aralarındaki sorunların çözülmesi için bu sisteme rıza gösterdiklerini; ancak bunun eşitlikçi olmadığı için modern toplumlara model teşkil edemeyeceğini kaydetmektedir (Schnapper, 2005: 528).

“Öteki”liğin temel belirleyicilerinden olan azınlık kavramı ilk olarak 16.yüzyılda Avrupa’da yaşanan reform hareketleriyle ortaya çıkmıştır. Mezhep temelli

ayrışmanın ürünü olarak ortaya çıkan “azınlık” kavramı tarihsel gelişiminde 1798 yılında etnik azınlıklar için kullanılarak “ulusal” bir mahiyet kazanmıştır. Reform hareketleri sonucu 16.yüzyılda yaşanan dini baskılarda Katolik devletler Protestanları ezerken, Protestan yönetimler de Katolik halkları ezmekteydi. Bu durumu sonlandırmak üzere, devletler diğer ülkelerde yaşayan mezhepdaşlarına sahip çıkmak amacıyla kendi ülkelerinde bulunan farklı mezhep mensuplarını koruma kararı almıştır. Her ülkenin kendi topraklarındaki azınlıkları korumasıyla birlikte “azınlık” kavramı uluslararası literatüre kazandırılmıştır. 1815 Viyana Kongresi’nde dini azınlıkların yanısıra ulusal azınlıkların da korunması, üç ülkeye bölünmüş olan Polonyalılar için kullanılmıştır. Azınlık kavramının dini mahiyeti Balkan ve Ortadoğu coğrafyasında devam etmiştir. Din, ötekileştirilen etnik azınlıkların destekleyici unsuru olmuştur (Oran, 2014: 18).

Osmanlı İmparatorluğu, farklı azınlıkları “millet sistemi” sayesinde bünyesinde barındırmaktaydı, millet bugünkü anlamında kullanılan ulus değil dini cemaatleri tanımlamaktadır. Hüküm veren, hâkim olan millet “millet-i hâkime” Müslümanlar’dı, diğer dini cemaatler “millet-i mâhküme” (hüküm verilen) olarak anılmaktaydı (Oran, 2014: 18). Osmanlı Devleti’nin zayıflaması ve Avrupa güçleri ile Rusya’nın güçlenmesiyle birlikte azınlık kavramı dillendirilmeye başlanmıştır. Nitekim 17.yüzyıldan itibaren Avrupa ülkeleri, yapılan antlaşmalarla Osmanlı topraklarında yaşanan dini cemaatlerin dinsel özgürlükleriyle ilgilenmeye başlamıştır. Millet sistemi, Tanzimat ve sonrasında yayınlanan Islahat Fermanları ile teoride ortadan kalmış, “millet-i mâhküme” olan gayrimüslim tebaa Müslüman tebaa ile eşit haklara sahip olmuştur (Oran, 2014: 21). Kâğıt üzerinde sağlanan eşitliğin gerçekte ne zaman sağlandığı ise ayrıca bir tartışma konusudur.

Geleneksel Osmanlı-Türk tarih anlatımında “millet sistemi” hoşgörü temeline oturtturulurken, Kymlica Osmanlı İmparatorluğundaki “millet sistemi”ni liberal olmayan hoşgörü biçimine örnek olarak göstermektedir. Milletlere, kendi grup üyelerini sınırlandırma yetkisi verilmiş olmakla birlikte, hiçbir bireysel hak ve özgürlük tanınmadığı ifade eder (Kymlica, 1998: 239). Kymlica’nın “millet sistemine” yönelik, liberal olmayan hoşgörü tanımı, Schnapper’in hoşgörülü farklılık (Schnapper, 2005: 528) ifadesiyle örtüşmektedir. Her ikisi bu sistemin modern devlet sistemi içerisinde sürdürülemeyeceği konusunda hem fikirdir.

“Öteki”nin kültür kodlarının öğrenilmesi, ona müdahale etme hakkı elde etmek için kullanılmıştır. Özellikle 19.yüzyıldan itibaren şarkiyatçıların öteki olarak gördükleri Doğu’nun ve geleneksel yapının ruhunu anlamaya gayretlerinde bu amaç da bulunmaktaydı. Ancak şarkiyatçıların Doğu merakını ve ilgisini yalnızca müdahale etme hakkı edinmek, müdahale etme yöntemleri hakkında fikir edinmek üzerinden açıklarsak garbiyatçı bir bakış açısına hizmet etmiş oluruz. Kültürel olarak kendini tanımlama işi zordur ve bunun için tercih edilen kolaylaştırıcı faktör, “öteki”nin değerleri ve yaşam koşulları üzerinden geliştirilen söylemdir. Ötekileştirmenin kültürel boyutu, doğru-yanlış, sevap-günah iyi-kötü, hak-batıl gibi objektiflikten uzak kavramlara başvurulmasıyla desteklenmektedir. Kültürel ötekileştirme Tanzimat döneminde farklı özelliklerdeki Osmanlı tebaası arasında ve Tanzimat ideologları ile geleneksel yapının temsilcileri arasında yaşanmıştır. Dördüncü bölümde kişi ve söylemleri üzerinden inceleneceği üzere, kültürel zıtlıklara vurgu, özellikle Batılılaşma üzerinden geliştirilen ötekileştirici söylemle Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi aydınlar arasında yaşanmıştır. Ali Suavi, Namık Kemal ve Ziya Paşa’nın Babıali’ye yönelik eleştirileri ve Mehmet Akif Ersoy ile Tevfik Fikret arasındaki “iman-küfür” eksenli tartışmalar, temel odağını Batılılaşmanın oluşturduğu ve ötekileştirici dilin yoğun olarak kullanıldığı örneklerdir.

Dışlama, uzak tutma, reddetme kavramları, modern düşünce ve fiiliyatta ötekileştirme kavramıyla daha farklı bir söylemle toplumsal yapıda kendine yer edinmektedir. “Öteki” kavramının sosyal ve kültürel anlamda somutlaştırılarak anlatılması daha kolay bir yöntem gibi görünmekle birlikte sözkonusu kavramın kapsamını daraltmaktadır. Sosyal ve kültürel alana hapsedilemeyecek kadar kapsayıcı olan “öteki”, meşru görülmeyen/meşru olduğu düşünülmeyen her şey için kullanılmaktadır.

2.1.1.3. Amaç: ötekileştirme, araç: tarihyazımı

Günümüzde yaşanan ideolojik ayrışmalar ve düşün akımları, kendi ideolojilerini güçlendirmek ve meşruiyet kazandırmak için tarihi referanslar kullanırlar. Tarihi kendi düşünce sistemine destek bulmak için kullananların tarihi araçsallaştırdığı örnekler çoktur. Ancak benzer şekilde tarihi çeşitli ideolojilere hizmet etmek üzere kurgulayan, bilinçli veya bilinçsiz tarih mühendisliği yapan bazı tarihçiler, “kutsal dava”, “milli çıkar”, “ulvi hedefler” uğruna çoğu zaman tarihi manipüle etme yolunu tercih

etmektedir. Bunu çatışmalarda ve kutuplaşmalarda bir tarafı üstün ve haklı görüp, diğer tarafın ötekileştirilmesiyle kurguladıkları tarihçilikle yapmaktadırlar. Tek taraflı söylem geliştirilmesi, mutlak doğru ve mutlak haklı anlayışına sahip olunması hem tarihi araçsallaştırmakta hem de yarattığı “öteki” ile çatışmalara zemin hazırlamaktadır. Ancak tarihyazımının da tarih eğitiminin de amacı sahip olunan veya baskın olan ideolojiyi haklı çıkartmak değildir. Bu türden bir tarih anlayışı farklılıkları abartmakta, önyargılar oluşturarak korku atmosferi oluşturmakta, gerginliklerin ve çatışmaların artmasına sebep olmaktadır.

Diğer taraftan, ortak yönlerle harmanlanmış bir yurttaşlık inşasını savunan Kymlica, dil, din ve tarih ortaklığının çok uluslu devletleri bir arada tutacağını, ancak tarihin zaman zaman bölünmenin kaynağı olacağını ifade etmektedir. Ortak bir kimlik inşası için ileri sürdüğü çözüm önerisi, geçmişin seçmeci bir şekilde ele alınmasıdır (Kymlica, 1998: 285). Kymlica, toplumu bir aradan tutan bağlara atıfla, tarihe selektif bir bakış açısıyla bakılması gerektiğini söyleyerek, tarihin araçsallaştırılmasını savunmaktadır.

Tarihyazımında amacın ne olması gerektiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Tarihin toplum için mi tarih için mi yapılması gerektiği tartışması, pek çok bilim için yapıldığı gibi tarih için de irdelenmiştir. Tarihin ne için yapılması gerektiğine geçmeden önce, ne için yapılmaması gerektiğini belirtmek gerekir. Öncelikle tarih, belli kişi ve toplumları haklı ve güçlü göstermek, bir millete atalarını ve geçmişini meşrulaştırmak için yapılmamalıdır. Gençlerin geçmişiyle gurur duyması amacıyla girişilecek bu türden bir tarihyazımı, farklı ideolojilerdeki tarihçilerin kendi görüşüne uygun kişileri ön plana çıkartmasına ve aklamasına, karşıt görüşlerdeki kişi ve olayları yermesine sebep olacaktır. Tarih, cilalama ve parlatma işi değil; geçmiş, toplumun sosyolojik yapısını, devletlerin siyasi, ekonomik, kültürel politikalarını irdeleyen bilimdir. İkinci olarak tarihyazımı, dünyadaki çatışmaların, husumetlerin devamını sağlamak için, savaş ve ihtilafların sürdürülmesine katkı sunmak için yapılmamalıdır. Aynı şekilde tarihin amacı barışın tesisi olmamalıdır. Barışın sağlanması ve korunmasına bilim ahlakı çerçevesinde tüm bilimlerin katkı vermesi gerekir, ancak nihai hedefi uluslararası barışın sağlanması olan bilim dalı uluslararası ilişkilerdir. Tarihin nihai hedefi iyi veya kötü toplum mühendisliğine girişmek değildir. Nitekim barışın oluşturulmasını hedef edinen bir tarihyazımı, tarafsız değil

barıştan yanadır ve barışın nasıl tesis edilmesi gerektiği sorusu üzerinden suiistimale uğrayacaktır. Bu nedenle tarihyazımının hangi sebeple olursa olsun araçsallaştırılmaması gerekir.

Tarihyazımının amacının nedir? Tarihyazımının amacı, geçmiş öğrenmek isteyen kişilere yönelik doğru ve tarafsız bilgi temini için geçmişte yaşanan olayların ve insan sosyolojisinin tarafsız bir şekilde kayda geçirilmesidir. Bunun için tarihyazımıyla ilgilenen kişilerin belli kriterlere dikkat etmesi gerekir. Öncelikle tüm bilimlerde olduğu gibi, tarihyazımıyla ilgilenen tarihçilerin doğmalardan uzak, eleştirel bakabilme kapasitesine sahip, geleneksel tarihçilerin “öteki”si olmayı göze alabilecek, kuşkucu, herhangi bir toplumun üstünlüğü veya geriliğine dair önyargısı bulunmayan, anakronizme girmeden kendini yazdığı kişi ve olaylarda hissedebilen bilim insanları/entelektüeller olmalıdır. Üstünlük iddiaları, çatışmaların en önemli sebebi olduğundan, tarihyazımında çatışmaları haklı gösterecek veya artmasını sağlayacak söylem ve yorumlara yer vermemesi beklenir. Başta resmi tarihyazımı olmak üzere tarihyazımıyla ilgilenen tüm tarihçilerin empati kurabilmesi ve tarafsızlığı hedeflemesi beklenir. Tarihyazıcı, tarihi olay, olgu ve kendi yorumunu birbirinden ayırmalıdır. Okuyan kişinin, okuduğu kısmın yazarın görüşü mü tarihi gerçeklik mi olduğunu anlaması gerekir. Tarihyazımı, salt üstünlerin tarihine değil üstü örtülenlerin tarihine de odaklanmalı; ırkçılık, etnik-milliyetçilik, dini veya siyasi dışlayıcılık gibi tarafsız bakmasını engelleyecek önyargılardan uzak olması gerekir. Tarafsız ve önyargısız olmak çok mümkün olmamakla beraber, empati sayesinde minimize edilmesi mümkündür. Kullanılan terminolojinin masum olmadığının bilincinde olan tarihyazıcı, kullandığı kavram ve yaptığı tasvirlerle dikkat etmek durumundadır. Nitekim, Ranke’nin ifadesiyle, “Tarih, geçmişin muhakemesini yapma, gelecek çağların yararına bugün için dersler çıkarma görevini üstlenmiştir. Bu çalışma, böyle yüce işlevlere yönelik değildir. Amaç, geçmişte gerçekten neler olup bittiğini (wie es eigentlich gewesen) göstermektir sadece” (Tosh, 2008: 14.).⁴

⁴ Tosh şu sorulara cevap arar: “Tarih, ancak (ne kadar saygıdeğer olursa olsun) bir ideolojiyi desteklemek üzere kullanılabilecek bir şey mi, yoksa bağımsız bir bilgi dalı olarak kendi başına değer taşıyor mu? Bilgelik mi kazandırır, yoksa sadece önceden tasarlanmış dünya görüşlerini pekiştirmeye mi yarar? Kısacası, tarihten öğreneceğimiz bir şey var mı?” verdiği cevap tarihçiler ile okuyucular arasındaki diyaloga dairdir: “Kuşaklar boyunca tarihçiler ile okurları, bir şeyler öğrenebileceğimize inandı. İki konuda kendilerine yol göstermesi için tarihe yöneldiler, hala da yöneliyorlar: Daha önce de ortaya çıkmış durumlarda nasıl davranmak gerektiğini görmek için ve zamanın akışı içinde hangi

Kültürel çeşitliliğin tehdit olarak görülmesi ulusal kimliğin ve birliğin vurgulanması, çağdaş devletlerin tarihi bu amaçla kullanmasına sebep olmuştur. Ünlü tarihçi Buttenfield resmi ve ulusal tarih anlayışını şu sözlerle eleştirmiştir: “Okullarımızda öğretilen tarih dersleri, övünme, gurur ve küstahlık getirdi. “Herkes haksız sadece biz haklıyız” inancını (etnikmerkezciliği) kuvvetle besledi. Öğrendiklerimizin çoğunu unutmaktan başka çare yok.” (Güvenç, 1998: 27).

Etnik milliyetçiliği beslediği ve kişilere özgüvenle birlikte küstahlık da getirdiği düşünülen milli tarih döneminin bittiğine, yerine kültürel tarih, ekonomi tarihi, enformatik ve teknoloji tarihlerinin geleceğini söyleyen yorumlar bulunmaktadır. Ancak iktidarın gücü ve otoritesini tahkim eden en kullanışlı yöntemin ulusal tarih olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bitmesini beklemenin oldukça romantik bir bakış açısının ürünü olduğunu söylemek mümkündür.

Kitle iletişim araçları, sosyal çevre ve eğitim sistemi “öteki” stereotiplerini yaratan en önemli düşünce dönüştürücülerdir. Yaşadığımız dönemde, kitle iletişim araçlarının mutlak hakimiyetinden söz edebiliriz. Kitle iletişim araçlarıyla yayılan mesajlar, bizi dar bölgemizden alıp “küresel köye” götürür. Bu çerçevede Stefanos Pasmazoğlu “bir ülkenin, yakın olduğu ölçüde “öteki” için terra incognita (bilinmeyen ülke) olduğu anlayışını aşmalıyız” der. Keza, “ötekileştirme”nin engellenmesine oldukça romantik açıdan bakan Pasmazoğlu, hangi meslek grubundan olursa olsun dürüst ve kendini çözümleyebilmiş bireylerin yabancı düşmanlığı ve ırkçılığı ortadan kaldırmaya da azaltabileceğine inanmaktadır. Ayrıca “öteki”nin aşağılanması ve “ırkçı egonun kutsanması” yerine “öteki”nin yaratıcılığına değer vermek, tarihi ve kültürünü öğrenmeye çalışmak üzerinden bir eğitim ruhunun benimsenmesi gerektiğini savunmaktadır (Pasmazoğlu, 1998: 10-11).

Düşman yaratma ve yabancı düşmanlığının günden güne arttığı ve “ideolojilerin sonu” söyleminden “uygarlıkların çatışması” kavramına geçildiği bir dönemde Stefanos Pasmazoğlu’nun görüşlerinin ne kadar uygulanabilir olduğu tartışmaya açık bir konudur. Ancak bu durum, onun haklı görüşlerini savunmamıza engel değildir. Özellikle tarihyazımında, taraf olunmaması için birleştirici ve barıştırıcı bir hedef koyulmamakla birlikte “ötekileştirici” üsluptan vazgeçmek kısmen mümkündür ve

noktada yer aldıklarını, dolayısıyla da önlerinde nasıl bir geleceğin uzanıyor olabileceğini anlamak gibi daha kapsamlı bir nedenle.” (Tosh, 2008: 10-11.)

bunun için çaba sarfedilmelidir. “Ötekileştirici” bir tarih anlayışı kadar, günümüz çatışmalarını engellemek adına tarihi barıştan taraf yorumlamak da doğru değildir. Toplumsal barış ve uluslararası barışın tesisini hedef edinen başka bilim dalları mevcuttur. Tarihyazımının amacı günümüz toplumunu barıştırmak veya savaştırmak, milli şuuru oluşturmak gibi pragmatik eylemler değildir.

Tarihyazımını pragmatik hedefler dışında tuttuğumuz zaman, cevaplandırmamız gereken soru tarih yazıcılarının baskıcı, totaliter bir geçmişle nasıl barışacağı, aciz veya haksız bir geçmişle nasıl işleyeceği konusudur. Geçmişle hesaplaşan milletler genellikle büyük dönüşümler yaşamış, darbe gibi toplumsal alt-üstlerin olduğu, sistem değişikliklerinin getirdiği bir süreçtir. Sökonusu hesaplaşma, bazen geçmişten intikam almak, bazen de getirilen yeni sistemin zorbalıklarını kabul ettirmek için yapılır. Robert Maier geçmişle hesaplaşmayı “yeni bir haksızlık yaparak geçmiş üzerine düşünmeyi engelleyen şiddetli intikam eylemlerine, misilleme önlemlerine ve kanlı temizliklere alternatif olarak” tanımlamaktadır (Maier, 1998: 13). Osmanlı Devleti’nde çok büyük toplumsal hareketler ve sonrasında geçmişe yönelik intikam eylemleri olmamıştır. Türkiye Cumhuriyeti’ne geçiş sürecinde, Almanya’da II. Dünya Savaşından sonra yaşanan “denazifikasyon” tarzı radikal süreçler yaşanmamıştır. Geçmişten intikam almak, esas sorumlular olarak görülen bürokratların sürgüne gönderilmesi veya hapsedilmesi, kamu görevinden uzaklaştırılması şeklinde cezalandırmalarla yapılmıştır. Geçmişle hesaplaşmak oldukça güç ve toplumun tamamını ilgilendiren bir konu olduğu için dürüstlük ve hassasiyet gerektirmektedir. Ancak tam anlamıyla geçmişle hesaplaşan devlet sayısı hukuki, ekonomik ve toplumsal külfetlerinin de varlığı nedeniyle çok azdır. Bunun en başarılı örneklerinden olan Federal Alman Cumhuriyeti’nin Nazi geçmişle hesaplaşması da kesinlikle bir başarı öyküsü değildir. Anma törenleri, tazminat, sistemin eski ideoloji ve diktatörle araya mesafe koyması, dışlanan sınıfın entegrasyonuna yönelik adımlar geçmişle hesaplaşmayı mümkün kılan etmenlerdir.

Tarihyazımını pragmatizm ile romantizm arasında sıkışmış paradoksal bir eylem olarak, ideolojilere göre şekillenmektedir. Milli tarihyazımı temelde ulusal bilincin oluşması ve ulusal amaçların meşrulaştırılması amacıyla taraflı bakış açısı kazandırmaktadır. 19.yüzyılda tarih yazıcılar, kendi sistemlerini oluştururken

kullandıkları siyasi, kültürel ve toplumsal bakış açılarını Aydınlanma'ya, Aydınlanma karşıtlığına ve Fransız İhtilali sürecine borçludur (Fentress, 1998: 182).

2.1.2. “Ötekileştirme”de Tanzimat örneği

Ötekileştirmenin tarihsel ve toplumsal gelişimini göz önünde bulundurduğumuzda uluslararası alanda “öteki”nin kullanımı ve içerde “öteki”nin varlığı şeklinde iki kategoriye ayrılması mümkündür. Osmanlı İmparatorluğu’nda “ötekine” duyulan ilgi 17.yüzyıldan itibaren imparatorluğun büyümesi ile içerde, yabancılarla temasın artması üzerine dışarıya yönelik bir faaliyet olarak başlamıştır. Osmanlı Devleti, 17.yüzyıla birlikte Avrupa’yı bir bütün olarak “yabancı”, “frenk”, “gavur”, “Hristiyan” veya “gayrimüslim” gibi kavramlarla etiketleyerek ötekini oluşturmuştur. Gayrimüslim kavramı hem imparatorluk içerisinde hem de milletlerarası ilişkilerde başlı başına bir ötekileştirme unsurudur. Makbul tebaa olarak değerlendirilen Müslümanların dışında kalan herkes gayrimüslim olarak tanımlanmıştır. Bu kavram dini toplulukların isimlerinin teker teker araştırılıp yazılmasında zorluk yaşanacağı için 21.yüzyılda halen kullanılmaktadır. Ancak bu kullanım iki açıdan sakıncalıdır. İlki ortaya çıkan muallaklıktır; gayrimüslim denildiğinde insanların zihninde canlanan Müslüman olmayan tanımı yeterli değildir. Gayrimüslim tanımını Lübnan için kullanıldığında Maruni veya Dürzi; Balkanlar için kullanıldığında Ortodoks, bazı Anadolu şehirleri için Ermeni vb. çok sayıda farklı özellik barındırmaktadır. Özellikle belli bir bölgeye yoğunlaşan tarihyazımında, gayrimüslim kavramı, imparatorluğun tamamında bulunan farklı dini cemaatlerin ve milletlerin tamamını kapsamadığından dolayı eksiktir. Bu nedenle gayrimüslim kavramı yerine tasvir edilmeye çalışılan dini veya milli grupların isimlerinin yazılması bir tarihçi için daha isabetli bir anlatımdır.

Gayrimüslim tebaa, yaşam şartları, inançları ve özellikleri açısından türdeşlik göstermemekte ve kendi içlerinde heterojen bir yapıları bulunmaktadır. Bu nedenle, ötekileştirmenin yanısıra gayrimüslim kavramının kullanımı kast edilen şeyin ne olduğunu anlatmak açısından yetersizdir. Gayrimüslim ifadesi, özelliklerini, yaşam şartlarını tanımlamak için değil yalnızca Müslüman olmadıklarını söylemek için kullanılır. İkincisi ise, nüfusunun çok büyük bir kısmı Müslüman olan ve azınlıkta kalan farklı dini grupların ayrı ayrı isimlerinin zikredilmesi yüzdelik dilimlerini ve etkinliklerini olduğundan büyük göstereceği için teker teker zikredilmeyebilir. Ancak

Osmanlı Devleti'nde pek çok eyaletin ezici bir Müslüman çoğunluğundan bahsedilemez. Teokratik özelliği tebaanın Müslüman olmasından ziyade yöneticilerin ve özellikle hanedan ailesinin Müslüman olmasından kaynaklanmaktadır.

Gayrimüslim tebaa kavramı, Osmanlı Devleti tarafından Müslümanlara verilmeyen hak ve ödevler için kullanılabilir. Gayrimüslimlerin cizye vergisi ödemesi, homojen bir uygulamadır ve tüm gayrimüslimlere uygulanır. Bunun gibi Müslüman olmayan tüm vatandaşa uygulanan türdeş uygulamalar anlatılırken gayrimüslim ifadesinin kullanılması bilginin doğruluğu ve muallaklığın olmaması açısından tartışılmaz. Ancak gayrimüslim tebaaya yönelik her ifade, Müslümanların böyle olmadığı anlamı taşır. Gayrimüslim tebaanın cizye vergisi vermesi, Müslümanların bu vergiyi vermediğini anlatmak için de kullanılır. Nitekim her özne, kendini “öteki” üzerinde anlattığı gibi Müslümanlar da gayrimüslim üzerinden kendilerini anlatmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde asıl “öteki” dini ve siyasi anlamda kullanılmakta, tüm Avrupa “öteki” olarak görülmektedir. Din savaşları ve mezhep çatışmalarına rağmen Avrupa'nın tamamı kültürel açıdan bütünlük içinde değerlendirilmiş, Hristiyan olarak kabul edildiği için Darü'l Harp denmiştir. İçerde yaşanan Müslim – gayrimüslim ayrışması, dış siyasette *darü'l-İslam – darü'l harp* (Subaşı, 2003: 18) şeklinde dile getirilmiştir. Ayrıca halifenin emirlerine karşı gelen gayrimüslim halkın toprağı da *darü'l-harb* sayılıyordu (İnalcık, 2006: 192). Bu kavramlar “ötekileştirme”nin yanısıra girişilecek savaşlar için meşruiyet zemini oluşturmaktadır. Nitekim tarih boyunca gerçekleştirilen soykırım, mikro ve makro milliyetçilik, yabancı düşmanlığı ve bunların yol açtığı çatışmaları ötekileştirmenin sonuçları olarak değerlendirmek gerekir (Tekeli, 2003: 2). Avrupa açısından bakıldığında, Türklere veya diğer Doğu toplumlarına karşı genel anlamda ötekileştirici bir dil kullandığı bilinmektedir. Nitekim Batı'nın Türkiye'yi kendi içinde görmediği gibi Türkiye de Avrupa'yı kendisiyle birlikte görmemektedir (Ortaylı, 2007: 25).

2.1.3. Doğu-Batı Dikotomisinde “Ben” ve “Öteki” İlişkisi

Coğrafi açıdan yön bildiren “Doğu – Batı” kavramları, coğrafi terminolojinin ötesinde tarihsel, kültürel ve ekonomik değerlere ilişkin genel bir bakış açısı kazandırmak amacıyla kullanılmaktadır. Akdeniz kıyılarından Güneydoğu Asya'ya kadar uzanan coğrafyayı anlatmak için kullanılan Doğu (orient), zamanla coğrafi

konumdan bağımsız İslam'ın yayıldığı bölgeleri tanımlamak için kullanılmıştır (Reyhan ve Aksoy, 2019: 198). İki karşıtlığı tasvir eden “Doğu” ve “Batı”, somut sınıflandırmanın yanısıra tarihi ve kültürel değerler bütünü olarak kategorize edilmektedir. “Batı” kavramıyla tasvir edilmeye çalışılan şey, bulunulan noktaya göre değişkenlik gösteren coğrafik bir terim değildir. Bu tanımlama kime göre ve hangi “Batı”dan bahsedildiği sorularını beraberinde getirir. Bu nedenle “Batı”, “Batılı” veya “Doğu” kavramları kullanılırken yön belirten coğrafik sınıflandırmadan ziyade beşerî bilimlerde kullanılan, sosyo-kültürel boyutuyla değerlendirilmesi gerekir. Şarkiyatçı metinler iki farklı dünya olarak Doğu ve Batı fikrine özsel olarak bağlı kalmaktadır. Bir zamanlar ileri medeniyet olarak kabul gören ve hayranlık beslenen Doğu’yu töz olarak yeniden kurgulamışlardır. Töz olarak Doğu düşüncesinin içerikçi bakış açısı metin olarak Doğu düşüncesini doğurmuştur (Arlı, 2004: 22).

Epistemolojik cihetiyle değerlendirilen “Batı ve Doğu” kavramları coğrafi veya tarihi açıdan yanlış ve eksiktir. Bunun en önemli nedeni, kullanılan genellemelerin bütünü karşılamıyor olmasıdır. Nitekim Osmanlı tarihi açısından kullanılan “Batı”, İngiltere, Fransa, Avusturya ve kısmen Prusya’yı tasvir için kullanılır. Osmanlı tarihinde “Batı” veya “Batılı güçler” dendiğinde İtalya’nın, İspanya’nın veya Belçika’nın kast edildiği durumlar oldukça sınırlıdır (Frangoudaki, 1998: 97-98). Bu nedenle “Batı” ve “Doğu” kavramları, kültürel ağırlıklı sembollerdir ve temsil ettikleri kimlikler zamanla değişime uğrar, bu nedenle yüzde yüz örtüşmekten bahsetmek mümkün değildir. Kategorize edilmiş pek çok kavram gibi “Doğu-Batı” da bakış açımızı ve ufkumuzu daraltan, insanları belli kalıplara mahkûm eden terimlerdir.

“Batılı” kültür ve düşüncenin ontolojik varlığının yanısıra politik bir kurgusu olan “Doğu – Batı” tipolojileri, “Batılı” düşünce sistemini, coğrafyasını, yaşam biçimini, kültür ve felsefesini üstün gören pozitivist bir bakış açısının ürünüdür. “Batı”nın ve “Batılı” değerlerin dünya hegemonyasını önceliklemektedir. “Doğu” ve “Batı”nın hem maddi hem de düşünsel açıdan sürekli etkileşim halinde olduğu; karşılıklı kültür alışverişlerin çok sık yaşandığı günümüzde bile sözkonusu karşıtlık ortadan kalkmamıştır. Ancak boyut değiştirdiğini ifade etmek gerekir. “Doğu” ve “Batı” kültürlerinin iç içe geçmiş olması, “Doğu”nun içinde “Batı”nın veya tam tersinin yaşanmasını sağlamaktadır. Ayrıca Doğu ve Batı hem ontolojik varlıkları hem de ifade ettikleri anlam itibarıyla tarihsel süreçte değişime uğramışlar ve zaman zaman

çelişkiler oluşturmuşlardır. Dolayısıyla Doğu'ya ilişkin genel kabul gören yargılar ve konsensüs ürünü tanımlamalar yoktur (Reyhan ve Aksoy, 2019: 199). Küreselleşen dünyayla birlikte Batılı değerler olarak görülen özgürlük, insan hakları, demokrasi gibi kavramlar sıklıkla “Doğu” olarak tanımlanan kültürlerde görülmektedir. Tam tersi dogmatik düşünce ve gelenekselliğiyle bilinen “Doğu” kültürü, Batılı değerleri benimsemiş ülkelerde sıklıkla ortaya çıkmaktadır.

Birbirini her açıdan besleyen ve karşılıklı etkileşimin çok sık yaşandığı “Doğu – Batı” kavramlarının dikotomi olarak değerlendirmek mümkün müdür? Birbirine zıt iki grup arasında yaşanan tüm kaynaşma ve kültürel alışverişe rağmen birbirlerini şiddetle “öteki”leştirdiklerini; artan benzeşmelerle birlikte farklılaşan noktaların da arttığı görülmektedir. “Doğu-Batı dikotomisine karşı çıkan ve bunu ortadan kaldırmak isteyen düşünürler olmuştur. “Doğulu” ve Müslüman olan Cemaleddin Afgani, Muhammed İktbal, Muhammed Abduh, Mehmet Akif Ersoy gibi düşünürler “Doğulu” tanımını reddetmiş, bu tanımın çağrıştırdığı olumsuz yargıları tenkit etmiştir. Müslümanlığın “Doğu” veya “Batı” olarak belli bir bölgeyle sınırlandırılmayacağını belirtmiş, İslam'ın sadece “Doğu”ya ait veya “Doğu”nun bir parçası olarak değerlendirilmesine karşı çıkmışlardır (Kalin, 2016: 18). Bu türden kategoriler oluşturmak bireysel ve toplumsal önyargıları beslemekte, anlaşılabilir ikilemler ve sınıflandırmalar yaratarak dikotomi paradoksu yaşanmasına sebep olmaktadır. Ayrıca “Doğu” ve “Batı” kavramlarının, Batı orijinli sınıflandırmanın ürünü olmaları nedeniyle objektif yargılar içermesi beklenemez.

Doğu ve Batı arasında yaşanan ötekileştirmenin geldiği noktadan geriye dönüp baktığımızda, kimin daha önce “biz” ve “öteki” ayrımına giriştiği ve kimin tepkisel olarak verdiği karşılıkla “öteki”lik algısına destek verdiği sorusu anlamsızlaşmaktadır. Tarihi açıdan kesiştikleri, ortaklaştıkları veya ittifak yaptıkları dönemlerin olmasına rağmen “Doğu-Batı” karşıtlığının kökleri çok eskilerden günümüze kadar gelmiş, özneleri değişmekle birlikte şiddetinden bir şey kaybolmadan devam etmiştir. Ruhsuz, köksüz, materyalist, hegemonya kuran, ihanet eden, sömüren gibi kavramlarla ötekileştirilen “Batı”; ilkel, barbar, cahil, köylü gibi kavramlarla “Doğu”yu ötekileştirmiştir.

2.1.4. “Öteki” Olmaktan Kurtulmak İçin “Öteki” Yaratmak: Garbiyatçılık

Tepkisel zıtlık olarak ortaya çıktığı düşünülen garbiyatçılık (oksidantalizm), şarkiyatçılığın (oryantalizm) “öteki”si, karşıt bir görüş ve eylem olarak, “Doğu”dan yükselen “Batı”ya yönelik merak ve rekabetin, mücadele ve alt etme arzusunun ürünüdür. Şarkiyatçılık ise Doğu toplumlarının dillerini, tarihlerini, coğrafyalarını, günlük rutinlerini merak eden; kültürel, toplumsal ve siyasal açıdan “Doğu”yu ve “Doğulu”yu inceleyen Batı kaynaklı bir faaliyet olup, zamanla kurumsallaşmıştır. Önce Asya ile Avrupa arasındaki tarihsel ve kültürel farklılıklar ve ilişkisi, 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise “Doğu kültürlerinin ve geleneklerinin incelenmesinde uzmanlaşmayı ifade eden Batı’daki bilimsel disiplini” içerir (Bulut, 2007: 428). Ian Buruma ve Avishai Margalit şarkiyatçılığı, “Batı’nın düşmanlarını insanlık dışı resmedilişi” olarak tanımlar ve bu önyargının “Doğu” hastalığı değil Avrupa menşeli olduğunu söyler (Buruma ve Margalit, 2009: 12). Alim Arlı, şarkiyatçılığın “Batı”nın merceğine yansıyan “Doğu” olduğunu söyler (Arlı, 2004: 6). Bu tanımlamaya, merceğin “Batı”nın elinde olduğunu ve “Doğu”nın istediği alanına doğrulttuğunu da eklemek gerekir. Şarkiyatçılığın 20.yüzyıldan itibaren eleştirilmeye başlanmasının nedeni “Batı” dışı toplumların önceden eleştiri yapacak ve karşıt görüş üretecek yeterli donanıma sahip olmamalarından değil “tarihsel gecikme” psikolojisi ve Batılılaşma ve Batılılaştırma kavramlarını sömürgecilikle doğru orantılı olarak görmelerinden kaynaklanmaktaydı. Geçmişte şarkiyatçılığın fikirden ziyade aksiyon boyutuyla ilgilenen “Doğu” zamanla, şarkiyatçı ve modern söylemin geliştirdiği kavramlar üzerinden garbiyatçılığı (oksidantalizm) geliştirmiştir.

“*Oksidentalizm*” kelimesini semantik açıdan incelediğimiz zaman Fransızca “*occident*” kelimesinden türediği görülmektedir. “Occidental” kelimesi “Batılı” veya “Batı’ya ait olan” anlamına gelmektedir. Farklı yorumlarla içeriklendirilen “oksidantalizm/garbiyatçılık” kelimesi “Batı’nın ötekileştirilmesi” veya “Batı karşıtlığı” şeklinde Batı’ya ilişkin olumsuz yargılar içerir (Saygın, 2015: 10).

“Batı” anlamında kullanılan “occident”, Avrupa dillerinde 14.yüzyıldan beri “güneşin battığı yer” anlamında kullanılmaktaydı. Ancak günümüzde kullandığımız anlamını 18.yüzyıldan itibaren kazanmıştır. İbrahim Kalın, Ortaçağ’da Avrupa’nın, kendisini Asya’ya göre tanımladığını ve “occident” kelimesinin “*Asya’nın Batı*”sı anlamında kullanıldığını söyler (Kalın, 2016: 26). Bu bakış açısı, Ortaçağ’da

merkezin Asya olduğunu ve Avrupa'nın periferi kabul edildiğini ima etmektedir. Türkçe'ye "Garb / Batı" olarak çevrilen "occident" kavramı, Amerika uluslararası siyasette var olana kadar Avrupa için kullanılmaktaydı. Günümüzde ise Batı, Avrupa'nın bayraktarlığını yaptığı düşünülen insan hakları, demokrasi, hukukun üstünlüğü gibi evrensel değerleri ve Avrupa'nın kültürel, siyasi, bilimsel birikimini anlatmak için kullanılmaktadır.

Edward Wadie Said, şarkiyatçılığın temelinde "Batı"nın karşısına Arapları koyarken, Alim Arlı, "Batı"nın kendi karşıtı olarak gördüğü tarihi kimliğin "Osmanlı" olduğunu söyler. Bu iddiasını, Therry Hentch'in, Osmanlı Devleti'nin güçlenmesiyle birlikte Avrupa'nın kendine gelme, toparlanma gayretlerinin "Doğu-Batı" ayrışmasını ortaya çıkarttığı yönündeki söylemine dayandırır. Bu nedenle "Batı"nın "şark sorunu" olarak tanımlanan konunun aslında "Türk sorunu" olduğunu, dolayısıyla "garp sorunu"nun da Türklerin sorunu olduğunu ifade etmektedir (Arlı, 2004: 54). Ian Buruma ve Avishai Margality ise 19.yüzyıldan itibaren entelektüellerin Batı düşünce sisteminin karşısına Rusya'yı ve mitik bir varlık olan Rusya ruhunu koyduklarını söyler (Buruma ve Margality, 2009: 66). Batı, sosyal değişimin yaşandığı ve çevresindeki gelişmeleri yakından takip etmeye başladığı Rönesans dönemiyle kendini bulmaya çalışmış; bunu "Doğu" olarak gördüğü ve sürekli çatışma halinde olduğu Osmanlı İmparatorluğu üzerinden yapmıştır. Bu nedenle "şark meselesi"nin Osmanlı politikası üzerinden anlatıldığını kabul etmek gerekir. Ancak Osmanlı Devleti'nin zayıflaması ve Rusya'nın güçlenmesiyle birlikte 19.yüzyılda "Batı"nın (özellikle İngiltere ve Fransa) karşısındaki en büyük rakip Rusya olmuştur. Günümüzde Batı'nın karşısına hala Türklerin olduğunu iddia etmek, Çin'i, Japonya'yı, Rusya'yı, Arap coğrafyasını görmezden gelmek anlamına geleceği için indirgemeci bir bakış açısıdır. Aynı nedenlerden dolayı garp sorununu, Türklerin sorunu olarak görmek, yalnızca Türklerin "öteki" yaratma merakı ve kendini merkeze koyan bakış açısıyla açıklanacağı için doğru değildir.

Arap coğrafyasında ise genel olarak şarkiyatçılığın hedefinin Müslümanlar ve İslam'a dair olan her şey olduğu savunulmaktadır. Bunlardan biri olan Suriyeli yazar Mustafa Es-Siba'i, şarkiyatçılığın ilk defa rahipler tarafından başlatıldığını ve günümüzde de bu şekilde devam ettiğini, Hristiyan ruhbanların İslam'ı tenkit ve tahrif ettiklerini söylemektedir. Ayrıca, ilk şarkiyatçı kongrenin 1873 yılında Paris'te

gerçekleştirildiğini ve akabinde “Doğu” ülkelerinin din ve medeniyetlerini, sosyal yapılarını inceleyen kongrelerin devam ettiğini söyler (Es- Siba’i, 1993: 36-38). Es- Siba’i, Yahudi İgnas Goldziher ve Joseph Schacht’in İslam ve Kur’an-ı Kerim karşıtı görüşlerini, Yahudiliğin şarkiyatçı faaliyetleri olarak görmektedir. Şarkiyatçılığı, İslam dini karşıtlığı olarak gören bakış açısı, bunu Hristiyan misyonerler veya Yahudi din adamları tarafından yapılan İslamiyet’i bozma hareketi olduğunu, okullarda okutulan kitaplarla Müslümanların üstü kapalı bir şekilde aşağılandığı savunmaktadır. Şarkiyatçılığın dini bir boyutunun olduğu kesin bir yargı olmakla birlikte bunu Müslümanlığa indirgemek doğru değildir. Diğer taraftan Yahudi olan Alman şair Heine’nin Almanları tiksindirici bulması ve en medeni millet olarak Fransızları, Çinlileri ve İranlıları görmesi veya Nietzsche’nin “İslam’a sempati ve ölçüsüz ilgisi” (Almond, 2013: 24) göz önünde bulundurulduğunda sömürme ve tahrif etme amacı gütmeyen “Doğu”ya ilgi duyan şarkiyatçıların da olabileceğini göstermektedir.

Şarkiyatçı ve garbiyatçıların tarihi süreçlerinin farklı olması kavramların epistemolojik boyutunu ve kapsamını etkilemektedir. Her iki kavramın önyargılarla kurgulandığını kabul etmekle birlikte, şarkiyatçıların yaptıkları kısıtlı gözlemlerle “Doğu” imajına ulaştığını; Tunus’a giden bir seyyahın veya İstanbul’a gelen bir yazarın gözlemlerinin tüm Ortadoğu ve Müslüman coğrafyanın ortak özelliği olarak kabul edildiği bilinmektedir. Ancak teknolojinin gelişmesi şarkiyatçı görüş ve daha sonra oluşan garbiyatçı yargının geçmişe göre daha kapsayıcı olması imkânını doğurmuştur. Edward Said, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan sürece “*modern şarkiyatçılık*” adını vermiştir (Said, 1998: 275). Günümüzde yapılacak bütüncül bakış açılarının sebebi, bilgi yetersizliğinden değil kronik üstünlük kompleksinden ve önyargıdan kaynaklanmaktadır.

Ayrıca 1966-1968 yılları arasında Tunus’ta iki yıl geçiren Foucault 1978 yılında verdiği bir röportajında “gerçekten de geleceğin felsefesi diye bir şey var ise, bu ya Avrupa’nın dışında ya da Avrupa ve Avrupa-dışı arasındaki karşılaşmaların ve ihtilafların bir sonucu olarak doğacaktır” der (Almond, 2013: 41). Bu nedenle, Asya, Arap coğrafyası veya İslam üzerine çalışan tüm Avrupalı aydınların din düşmanı, bayağı şarkiyatçı olarak değerlendirmek hem dar görüşlülük göstergesi hem de genellemeci oksidentalist/garbiyatçı bir hastalıktır. Doğu’yu merak eden kültürel klostrofobi sahibi Avrupalı düşünürlerin dahi şarkiyatçıların İslam veya “Doğu” karşıtı

söylemlerden etkilendiğini ifade etmek gerekir. 19.yüzyıl şarkiyatçıların “Doğu” ve İslam tasavvuru, kadın düşmanı, adalet ve demokrasi yoksunu, ilerleme karşıtı, yobaz ve savaşçı bir Ortaçağ zihniyetine aitti. Diğer taraftan şarkiyatçıların tek araştırması konusu İslam değil Buda, Hinduizm, Japon ve Çin felsefesi, Konfüsyüsçülük gibi tüm Batı-dışı öğretilerdir.

Avrupa’nın kendini bulma gayretleri sonuç vermiş, 17.yüzyıldan itibaren Avrupa dışı ülkelerle geliştirdiği ilişkiler kolonyalist ve emperyalist amaçlarla geliştirilmiştir. Bu amaç, diplomatik ilişkiler ve tarih yazımında da etkili olmuştur. Bu durum 19.yüzyıldan itibaren Avrupa’nın sömürgecilik faaliyetlerini kendinden olmayan dünyanın “medenileştirilmeye muhtaç” olarak kurgulanmasıyla meşrulaştırmıştır. Medeni olan Avrupa’nın, medeniyete muhtaç “öteki”yle eşit sayılması elbette mümkün değildir. Garbiyatçı bakış açısını doğuran süreci, şarkiyatçı söylem ve modernlik kavramının hazırladığını söylemek gerekir. Kendini savunmak, kendine atfedilen geri kalmış, cahil, barbar, bağınaz kavramlarına karşı söylem geliştirmek, tepki vermek ve “Batı”yı tanımak amacıyla ortaya çıkan garbiyatçılığı, psikolojik bir refleks veya sosyolojik olarak kendini uluslararası toplumda var etmek veya meşrulaştırmak tavrı olarak okumak mümkündür. Batılı olmayan ancak evrensel değerlerle bütünleşmiş modern bir toplum var etmek ve “Doğu”nun da modern ve entelektüel olabileceğini göstermek, kendini ispat hedefi taşır. Şarkiyatçılık ve garbiyatçılık aynı tarihi ve toplumsal süreçlerin ürünü olmadıkları için aralarında tarihi ve toplumsal paralellik bulunmaz. Aralarında simetri oluşturmak gayreti hem anakronik hem de sosyolojik tutarsızlık içermektedir. Ayırtışıkları en önemli noktalardan biri güç/iktidar ilişkisidir. Garbiyatçılık, iktidar kurma ve kolonizasyon faaliyetleri açısından şarkiyatçılığın karşıtı değildir. Kapitalizmin sömürgeleştirmekte araçsallaştırılması ve ekonomik tahakküm kurma faaliyetleri şarkiyatçılığa özgüdür. Ancak, garbiyatçılığın iktidar tahakkümü kurmama yönündeki tasarrufunu ahlaki bir tercih olarak açıklayabilmek için “Batı” benzeri gücü ve tahakküm kurma yetisini elinde bulundurması gerekir. Nitekim ahlaki ve manevi üstlük iddiaları bulunmaktadır.

Şarkiyatçılıkta Avrupa’yı merkeze alan, Asya ve Afrika’yı periferileştiren bakış açısı, garbiyatçılıkta, Avrupa medeniyetinin Ortadoğu ve Müslüman aydınlardan yapılan tercümelerle yükseldiği şeklindeki söylemle karşılık bulmaktadır. Ancak Avrupa-merkezci şarkiyatçı bakış açısının, Asya veya Afrika’yı merkeze koyan

doğrudan bir karşılığı yoktur. Batı'nın "ben-merkezci" ve sömürgeci bakış açısını eleştiren pek çok düşünür, amaçları garbiyatçılık olmamasına rağmen, yaptıkları değerlendirmelerle garbiyatçı bakış açısına katkı sağlarlar. Üniversite formunda objektif değerlere ve standart bir tanımlamaya dayanan garbiyatçı bir ilim gelişmemiştir. Sübjektif olan yargılarla geliştirilen garbiyatçı söylemin ekonomiyle ilişkisi şarkiyatçı söylemdeki kadar baskın değildir. Ayrıca E. Said, şarkiyatçılığın, "Batı" tarafından zayıf görülen "Doğu"ya empoze edilmek istendiğini ve amacının "Doğu"yu kendi içinde eritmek olduğunu söyler (Said, 1998, 279). Ancak garbiyatçılığın, "Batı" üzerinde "Doğu"nun tahakküm kurması gibi bir hedefi yoktur Doğu ile Batı arasında var olan ontolojik ve epistemolojik ayrımı geniş çerçevede ele alan şarkiyatçılık düşüncesi, "Doğu"ya hükmetmek, ona emir vermek gibi üstten bakan bir bakış açısına sahiptir. Garbiyatçılığın ise "Batı" üzerinde bilimsel ve politik üstünlük kurma gibi bir iddiası yoktur. Ahlaki üstünlüğünü ise, Batı'ya atfettiği açgözlü, bencil-bireyci, hain, soğuk, sömürgeci, köksüz, tanrısız, kibirli, sapkın, ruhsuz, pragmatist gibi kavramlarla kurgulamaktadır.

Birbirinin "öteki"si olarak adlandırılan şarkiyatçılık ve garbiyatçılık kavramlarının ortak yönü ise her ikisinin de merkeze "Batı"yı koymalarıdır. Batı'nın her alanda yüceltilmesi veya yerilmesi farklı bakış açılarının yansıması olmakla birlikte ikisinde de merkeze "Batı" konulmaktadır. Batı'nın merkeze alınması, olumlu veya olumsuz tüm değer yargılarının hayranlık veya nefretle açıklanması indirgemeci ve tek-tipçi bir bakış açısidir. Avrupa nefreti üzerinden büyüyen garbiyatçılık, Japonya, Çin, Hindistan, Rusya, Afrika ve Müslüman çoğunluklu ülkelerde farklı dinamiklerden beslenir. Şarkiyatçılığın, Batı-dışı tüm dünyayı taşra sayan ve homojenleştiren bakış açısının garbiyatçı karşılığı, Avrupa'nın ve Amerika'nın tamamını tarihi, kültürel, dini ve toplumsal açıdan aynı görüp, farklılıkları görmezden gelmesidir. Bu itibarla şarkiyatçılık nasıl "Doğu"yu tasvir etmiyorsa, garbiyatçılık de "Batı"yı tanımlamakta eksik ve taraflıdır. Bu türden yorumlar karşılıklı anlaşmayı zorlaştırmaktadır. Batı eleştirisinin, "Doğu"yu ahlaki, meşru ve üstün göstermek için araçsallaştırılması, özeleştiri ve sorumluluk almaktan kaçmak, "ben"i konsolide etmek amacı taşır ve ikna etmekten uzaktır. Bu durum toplumların ilerlemesi ve gelişmesinin önündeki en önemli engeldir. Batı'nın politikalarına, kültürüne, siyasetine yönelik eleştiri geliştirmek detaylı bilgi ve sağlıklı argümanlarla yapılır, aksi taktirde şarkiyatçı ve garbiyatçı bakışın handikaplarından kurtulmak mümkün olmaz.

Garbiyatçılığı sadece “Batı” karşıtlığı değil Batının temsil ettiği kapitalizm, kozmopolit şehir kültürü, para düşkünlüğü ve ticaret ağları karşıtlığı olarak gören Ian Buruma ve Avishai Margality, köylülerin, şehirli entelektüellerin, metropol kültürü ve artan tüketim alışkanlıklarından rahatsız olan düşünce ve faaliyetlerini de bu çerçevede değerlendirmektedir. Kültür, gelenek ve maneviyatı ortadan kaldırmaya yönelik çalışmalarına “Roma emperyalizmi, Anglo-Amerikan kapitalizmi, Amerikanizm, haçlı Siyonizm’i veya basitçe “Batı” denebileceğini” ifade etmektedir (Buruma ve Margality, 2009: 29-32).

Günümüzde modernite ve popüler kültüre duyulan öfke ve rahatsızlık, “Batı” karşıtlığı şeklinde tezahür etmektedir. Benzer tepki, Batılı siyasi ve ekonomik düzen olarak görülen kapitalizme karşı geliştirilmiştir. Kapitalizm, sömürgeci, haksız ve güçlüyü egemen kılan bir düzen olarak reddedilmiş, Marksizm ortaya çıkmıştır. Batı’nın oluşturduğu kültürel, siyasi ve ekonomik paradigmalara hem Batı içinden hem Batı dışından tepkiler verilmiş, eleştiriler yapılmıştır. Eleştirinin haklılık ve inandırıcılığı içerden veya dışardan yapılmasından ziyade kullanılan argümanlarla ilintilidir. Yapılan eleştirilerde “Doğu” ve “Batı” arasında bir kıyaslama yapıp, tek tarafın yüceltilmesi ve “öteki”nin mutlak eksikliği üzerinde durulması ve eleştirilmesi söz konusu oluyorsa şarkiyatçı veya garbiyatçı bakış açılarından etkilenilmiştir. Garbiyatçı söylemde bir taraftan yerlilik ve geleneksellik vurgusu yapılırken diğer taraftan “Batı”ya şiddetli bir nefret duyulmaktadır. Garbiyatçı bir söyleme kapılmadan “Batı” eleştirisi yapmanın mümkün olduğunu söyleyen Ian Buruma ve Avishai Margality, Pakistanlı filozof Muhammed İkbal’i buna örnek verir. Onlara göre M. İkbal’i “Batı” eleştirmeni, Seyyid Kutub’u ise garbiyatçı yapan şey, Kutub’un “Batı”ya yönelik öfke ve kızgınlığına karşın İkbal’in dışlayıcı ve sert olmayan tavrı ve “Batı”yı insanlık dışı görmeyen ılımlı bakışıydı (Buruma ve Margality, 2009: 98). Batı’ya duyulan nefretin sebebi başarısızlık, eksiklik ve yaşanmışlık gibi psikolojik sebeplerden kaynaklanabileceği gibi modernitenin getirdiklerinden duyulan rahatsızlıktan da medyana gelmektedir. Nefretin sertleşmesi, şiddete başvurmak dahil düşünce boyutunu aşan aksiyoner durumları gündeme getirebilir. Şiddetin uygulandığı şehirde, fiziki şartlar ve etkilenen insan toplulukları önemsizleşir. Bu tutum, şehrin sembolize ettiği kültürün hedef alındığını göstermek için tercih edilir. Batı’yı temsil eden bir şehre veya kuruma saldırmak, “Batı”nın düşünce sistemi ve kültürüne saldırmak olarak kabul edilir. Politize olmuş bir din, yüce bir milletin/ırkın parçası

olma hissiyatı, kutsal bir amaç, hırslar ve ideal bir dünya uğruna “öteki” yaratmak ve kendini feda etmek hem “biz”i meşrulaştırır hem de kişinin kahraman gibi hissetmesini sağlar.

Batı’nın aşırı akılcılığı, dünyanın ancak akıl ve bilimle açıklanacağı ve aydınlatılacağı yönündeki tavrının Tanrı inancının önüne geçmesi, materyalist bakış açısıyla dinin hurafe sayılarak reddedilmesi, “Batılı” düşünceye muhafazakârların ve romantiklerin tepki vermesine sebep olmuştur. Bu tepki sadece Batı-dışı muhafazakârlardan değil Avrupalı muhafazakâr ve romantiklerin de tepkisine sebep olmuştur. Bu durum, garbiyatçı söylemi pekiştiren ve besleyen bir durumdur. Muhafazakârların tepkisi sadece “Batı”ya değil “Batı”dan etkilenen kendi modernistlerine de yönelir. Dinsel ve laik garbiyatçılık, araçsallaştırılan nesneler üzerinden farklılaşmakla birlikte hedef alınan özne aynıdır.



3.TANZİMAT DÖNEMİ

3.1. Tanzimat'ı ve Batılılaşmayı Hazırlayan Sebepler

Avrupa'da 19.yüzyılda yaşanan inkılap ve milliyetçilik akımlarının, Osmanlı İmparatorluğu'nda milli şuuru bulunmayan, dini ve ırkı uyumu benimsememiş kitleler arasında tezahürleri olmuştur. Buna, ülke içinde yaygınlaşmaya başlayan suiistimaller; memurların rüşvet alması, bilgisiz, menfaat düşkünü ve liyakatsiz idareciler düzensiz ve emniyetsiz ortamların oluşmasına sebep olmuştur. Belli konularda kendini Müslümanlardan ayrı gören gayrimüslim nüfus, kendini güvensiz hissetmeye başlamıştı.

Modern devlet oluşturma ve hem siyasi hem toplumsal anlamda modernleşme, Osmanlı devlet adamlarının gayretleriyle yapılan ıslahatların bir sonucudur. Modernleşme gayreti gösteren devlet adamları, bunu halktan gelen bir talepten ziyade yaşanan inkırazdan kurtulmak için bir çözüm yolu olarak görmüştür. Ancak Batı'dan etkilendikleri ve Avrupalı ülkelerin Osmanlı Devleti'ni "Avrupa devlet hukuku" içine almak istedikleri ve Osmanlı'nın da buna istekli olduğu açıktır. Ayrıca modern devlet yapısı tüm imparatorlukları bir şekilde etkilemiştir. Bu durumu Meltem Toksöz "modernleşme sürecinde Batı'nın etkisi tartışmaya yer bırakmayacak kadar açıktır, zira 19.yüzyıl dünyasında artık hiçbir imparator "sui generis" bir varlık değildir" şeklinde ifade etmektedir (Toksöz, 2006: 211). 19.yüzyıldan itibaren ülkeleri ve hiçbir olguyu tek başına değerlendirmek mümkün değildir; farklı değişkenleri ve doğrudan veya dolaylı etkenleri göz ardı ederek yapılacak değerlendirmeler eksiktir.

Osmanlı Devleti, geri kalmışlığını ve toprak sisteminde yaşanan aksaklıkları fark etmiş, 1858'de arazi kanunnamesini, 1838'da Tanzimat Fermanı'nı çıkartmıştır. Nitekim, Tanzimat Fermanı'nda "âlât-ı tahribiyyeden olup, hiçbir vakitte semere-i nâfia görülmeyen iltizamât usûl-i muzırrası" ifadesi kullanılarak, alat-ı tahribiyyeden biri olarak gösterilen iltizam, faydası görülmeyen zararlı bir sistem olarak tanımlanmıştır. Sonuç olarak, imparatorluğun makus kaderinin değişmemiş olmasını, sözkonusu ıslahatların başarısızlığıyla açıklamak da doğru değildir. Nitekim yapılan iyileştirme çalışmaları ve reform gayretleri olmasaydı Osmanlı Devleti'nin çok daha erken yıkılması ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Arazi ve vergi meseleleri ile dini özgürlükler, isyan eden halkın memnuniyetsizlik yaşadığı ve çeşitli taleplerinin bulunduğu başlıca alanlardı. Halil

İnalcık'a göre Balkanlardaki tebaanın İmparatorluk-Osmanlılık düzenine karşı ayaklanmalarını başlıca sebebi, var olan toprak rejiminin köylüyü, "ağalar sınıfının iktisadi tahakkümü altına sokacak şekilde bozuluşundan ileri gelmektedir" (İnalcık, 2006: 46). Osmanlı Devleti'nin himaye ettiği Balkan köylüleri, düzenin bozulması ve toprak sahiplerinin insafına bırakılmaları üzerine isyan etmeye başlamıştır. Ayrıca Fransız İhtilali ve Alman Filoloji Okulu'nun faaliyetleri, 18.yüzyılda vatanseverliği pekiştirmek amacıyla başlayan dil ve tarih araştırmaları neticesinde parlayan milliyetçilik fikri Balkan milletleri arasında da yaygınlaşmış, köklerini öğrenerek bağımsız ve daha müreffeh bir gelecek ümidinin doğmasına sebep olmuştur. Balkanlardaki halkları bahane eden dış ülkeleri rahatlatmak için çeşitli tavizler vermek zaruret haline gelmiştir. Nitekim, İmparatorluğun kötü gidişatını gören Avusturya Devleti, 1830 yılında Petersburg Kabinesi'ne Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki topraklarının taksimi konusunda bazı teklifler bile götürmüştür (Engelhardt, 2017: 42).

Balkanlardaki isyanlardan, devletin gün geçtikçe harici güçlere ve kendi milletine karşı güçten düşmesinden cesaret alan Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın isyanı ve ezici galibiyeti, Osmanlı Devleti'nin Batı usullerini benimseyen kendi valisine karşı aciz duruma düştüğünü göstermesi açısından ibret vericidir. Dış politikada yaşanan başarısızlıklar ve harici politika ve müdahaleler Tanzimat Fermanını zorunlu hale getirmiştir. II. Mahmut'un mağlubiyet sonrasında Rusya'dan yardım alması "Emirü'l-Mü'minin'in şan ve şeref ve itibarına, saltanatının bizatihi mevcudiyetine indirilen en etkili darbe idi" (Engelhardt, 2017: 45). Gühane Hatt-ı Hümayun'un mimarı Reşid Paşa'nın, Avrupa'da yükselen "hürriyetçilik" akımının Mehmet Ali Paşa'ya sağladığını teveccühe ve Batılı devletlerin Paşa'ya duyduğu güven ve sempatiye imrenmiş; kendisinin de bu teveccühe erişmek hevesiyle birtakım reformların yapılmasını zaruret olarak görmüştür. Mustafa Reşid Paşa, Babiâli'nin de Mehmet Ali Paşa gibi liberal, hürriyetçi ve çağdaş bir sistem kurabilmesini ve bu şekilde Avrupa'nın taktir ve teveccühüne nail olabilmeyi arzu etmekteydi (Noviçev,1997: 280).

Tanzimat, reformlarıyla birlikte yeniden şekillenen Osmanlı Devleti hem devlet teşkilatı hem de toplum açısından "Batılılaşma"nın / "Modernleşme"nin yaşandığı bir dönemdir. Modernleşme olgusunu, geleneksel toplumlardan çağdaş toplumlara geçiş veya Batı dışı toplumların Batı'yı model alarak ona benzemesi şeklinde tanımlamak

mümkündür. Geleneksel toplum (kırsal, gelişmemiş) ile modern toplum (şehirli, kalkınmış) arasındaki ikiliğin doğrudan veya dolaylı ilişkisi doğrudan modernleşme olgusuyla ilgilidir (Reyhan, 2017: 112). Kırsal ve geri kalmışlıktan kentli ve kalkınmış toplum olma süreçlerinin tamamını modernleşme kapsamında değerlendirmek mümkündür. Modernleşmenin eğitim ve toplumsal boyutu kadar ekonomik kalkınmayla da doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Habermas, devletin “sivil toplumdan” ayrılmasını, devletin işlevsel açıdan özgürleşmesi olarak görür ve buna modernleşme süreci açısından büyük önem atfeder. Modern devletin hem yönetim hem de vergi devleti olduğunu söyler (Habermas, 2012: 17). Modernleşmenin devlet ve sivil toplum şeklinde birbirini besleyen iki boyutu olup, ekonomi ve eğitimle doğrudan ilişkilidirler. Devletin üretim şekilleri, vergi sistemi, polis ve ceza uygulamaları doğrudan modernleşme boyutuyla ilişkilidir.

3.2. Tanzimat Kavramı ve Kapsamı

3.2.1. Tanzimat Nedir?

Tanzimat, bazen Osmanlı Devleti’ndeki Müslüman nüfus ile gayrimüslim nüfus arasındaki ilişkiler açısından bazen de Osmanlı Devleti’nin “Batılılaşması” açısından ele alınmaktadır. Her ikisi arasında doğrudan bağlantı bulunmakta ve her iki açıdan da değerlendirilmekle birlikte Tanzimat kavramını, Osmanlı Devleti’nin 19.yüzyılının tamamını kapsayacak şekilde ele almak gerekir (İnalcık, 2006: 32). Nitekim “Tanzimat” kavramı siyasi ve ekonomik temelleri zayıflayan ve kötüleşen bir devletin yeniden tesisi ve ıslahına yönelik çabaların tamamını anlatmak için kullanılmaktadır. Ayrıca, çürümeye başlayan ekonomik ve toplumsal temellerin ne olduğu, nasıl bozulduğu ve ıslahına yönelik ne tür program ve uygulamaların takip edildiği, halkın buna tepkisinin nasıl olduğu, yapılan reformların ne derece başarılı olduğu veya neden başarısızlık yaşandığı gibi çok sayıda farklı konunun “tanzimat” kavramı üzerinden detaylı tahlilinin yapılması gerekir. Ancak bu şekilde “tanzimat nedir?” sorusuna cevap bulabiliriz. Tanzimat, sebepleri ve sonuçlarıyla iyice tahlil edilmeyi hatta abartılmayı hak eden bir olgu olarak Osmanlı Devleti ve Türk tarihi açısından en önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir. “İki yüz yıllık deneyler ve belirli

bir sorun içinde üretilen çözümler silsilesinin sentezi” (Reinkowski, 2017: 42) şeklinde yapılan Tanzimat tanımını kapsayıcılığını göstermek açısından önemlidir.⁵

Tanzimat dönemine bizzat şahit olan C. Hamlin’in deneyimlerine yer veren Halil İncalcık, C. Hamlin’in, “eski kafalı Müslümanlar, Hatt-ı lanetle anıyorlardı. Şeri’atın çiğnendiğini, Müslümanların gavurlarla aynı seviyeye indiğini iddia ediyorlardı. Hristiyan tebaa ise Hatt’a yeni bir çağın başlangıcı gözüyle bakmaktaydı. Hatt’ın ilanı, İngiliz siyasetinin zaferi idi” şeklinde gözlemlerini aktardığını söyler. (İncalcık, 2006: 172)⁶

Osmanlı Devleti’nin farklı dönemlerinde yaşanan modernleşme çalışmaları ve ıslahat dönemleri farklı isimlerle anılmaktadır. Modernleşme dönemlerinden biri de Tanzimat dönemi olarak anılan 1839-1876 yıllarını kapsayan dönemdir. Peki bu döneme ve dönemi başlatan fermana neden Tanzimat denmiştir? Tanzimat’ın kelime anlamı nedir? Gülhane Hatt-ı Hümayun ile başlayan Tanzimat dönemi, dönemin devlet adamları tarafından Tanzimat-ı Hayriye yani Hayırlı Nizamlar / Hayırlı Islahatlar dönemi olarak adlandırılmıştır. Günümüz tarihçileri açısından Tanzimat-ı Hayriye yerine Tanzimat dönemi ifadesinin kullanılmasını daha doğru bulurum. Nitekim tarihçinin işi geriye dönük olayları analiz etmektir, peşinen hayırlı olduğunu kabul etmek değil.

Tanzimat kelimesi Arapça kökenli olup, “tanzim” sözcüğünün çoğuludur. “Nizam” kökünden gelen “tanzim”in kelime anlamı “düzenlemek, sıraya koymak, ıslah etmek” (Akyıldız, 2011: 1) gibi kelimelerle anlatılmaktadır. Ancak kelime

⁵ Hilmi Ziya Ülken’e göre Tanzimat, birbirini takip eden yenilgilere son vermek için Osmanlı Devleti’nin giriştiği faaliyetlerin neticesidir. Bu faaliyetler, askeri alanda ordunun ıslahı, Batı’nın tekniğinin alınması ve Batı ilminin öğrenilmesi olarak üç başlık şeklinde sıralanmıştır. Bu alanlarda girişilen “Batı”lılaşma teşebbüsleri devletin “imparatorluk halkına neşrettiği bir “charter” ile umumi bir reform şeklini aldı.” (Ülken, 1999: 757). Yavuz Abadan’a göre, “Tanzimat Fermanı bir ümit ile başlayıp sukutu hayal ile biten bir hareketin tarihi ve hukuki vesikasıdır”. Tanzimat’ın trajik akıbetinin sebebi ise sarsılan toplumsal düzenin tedavisinde uygulanan iki ayrı yöntemin birbiriyle çatışmasının önüne geçilememesi ve ortaya çıkan prensipsizlikten kaynaklanmaktadır (Abadan, 2006: 64).

⁶ Modernleşme çalışmalarının yoğunluk kazandığı Tanzimat döneminde, vatanseverliği araçsallaştıran kurumların başında gelen yeniçeri ocağı, yeniçerilerin istikbalini ve çıkarlarını riske edecek her türlü modernleşmeye karşı çıkmaktaydı. Kendilerine alternatif ordu düşünüldüğünün farkında olan yeniçeri ocağı, 1826 yılında yeniçeri kışlasına yakın geçit alanında Avrupa tarzı üniformalar giyen 200 askerin yürüyüşe geçmesini protesto etmişti. 20 bin kadar yeniçeri askeri “kafirlerin askeri talimlerini istemiyoruz” şeklinde sloganlar atmışlardır (Ferguson, 2011: 110).

III. Selim askeri ıslahatlara öncelik verdi ve Yeniçeri Ocağını kaldırmadan Nizam-ı Cedid Ocağını kurmuştu. En ıslahatçı Padişahlardan olan III. Selim çok ihtiyatlı olmasına rağmen ulemanın kendisini ve çevresini “alafrangalık, hür fikirlilik (yani dinsizlik), Fransız züppeliği” (Akşin, 2006: 139) ile itham etmesinden kurtulamamıştır.

anlamı dışında daha genel ve kapsayıcı bir literatür anlamı bulunmaktadır. Literatürde devlet kurum ve idaresinde re-organize veya re-form olarak tanımlanabilecek yeniden organize etmek, yeniden şekillendirmek amacıyla yapılan ıslah çalışmaları için kullanılmaktadır. “Tanzimat” hem yapılan ıslahatlar hem de ıslahatların yapıldığı dönem için kullanılmaktadır. Tanzimat’ın mimarı olarak anılan Mustafa Reşid Paşa ve uygulayıcıları olan öğrencileri Ali ve Fuad Paşalar, Tanzimat döneminin neredeyse tamamında, iç ve dış politikanın direksiyonunda yer almıştır. Nitekim olağandışı yeteneği, donanımı ve yenilikçi düşünceleriyle bilinen Tanzimat münevveri Midhat Paşa (1822-1884) 1876 Anayasası’nın mimarı olarak anılır. “Tanzimat” kavramıyla olağandışı bir süreç anlatılırken, sonrasında yaşanacak olağanüstü dönemlerin de hazırlayıcısı olmuştur. Tanzimat dönemiyle birlikte iç siyasette, tüm tebaaya hukuki ve toplumsal eşitliği vaat edilerek imparatorluğun toprak bütünlüğü; dış politikada ise Avrupalı güçlerin desteği hedeflenmiş, bu bağlamda ıslahatlar yapılmıştır.

Tanzimat ile ortaya konan hedefler belliydi: devletin büyük ve güçlü haline dönmesi. Ancak bunun nasıl yapılacağı, bir devletin köklerine başvurarak mı çağdaşlaşarak mı güçleneceği uzun yıllar tartışılmıştır. Kullanılan yöntem ise çoğu zaman Avrupalı büyük güçlerin -yani İngiltere, Fransa, Prusya, Avusturya- örnek alınması ve modernleşme şeklinde olmuştur. Bunun uzun vadeli ve kısa vadeli pek çok faydası olmuş; Osmanlı Devleti çağdaşı ülkelerle hukuki, askeri ve idari alanda aynı seviyeye gelmeye gayret etmiştir. Ancak olumsuz taraflarının da görülmesi gerekir. Nitekim, Tanzimat dönemi içerisinde yer alan 1856 Islahat Fermanı, Kırım Savaşı sonrasında imzalanan Paris Antlaşması’nın bir parçası olarak ilan edilmiş, Avrupalı devletler hem fermanın hazırlanmasında hem de uygulanmasında belirleyici bir unsur olarak başat rol üstlenmiştir. Tanzimat istemeden de olsa Avrupa Devletlerinin Osmanlı Devleti’nin iç işlerine karışmasına imkân tanımıştır. Ancak bunu bir tercih olarak değil zorunluluk olarak görüp değerlendirmek gerekir.

Tanzimat kazanımlarından biri de kuşkusuz 19 Ocak 1869 tarihli Osmanlı vatandaşlığı kanunuydu. Bu kanuna göre, aksi ispat edilmediği sürece Osmanlı topraklarında yaşayan herkesin Osmanlı vatandaşı sayılması ve hiçbir vatandaşın devletin onayını olmadan başka bir devletin vatandaşlığına geçemeyeceği karara bağlanmıştır (Reinkowski, 2017: 45). Söz konusu kanun ilk kısmıyla modern anlamda bir vatandaşlık tesisine yönelik gibi değerlendirilebilir, ancak nihai hedefin tüm

tebaanın aynı çatı altında tutulması ve toprak bütünlüğüdür. İkinci kısım ise, Osmanlı topraklarında yaşayan Katolik, Ortodoks, Maruni, Dürzi gibi farklı dini aidiyetleri bulunan Osmanlı tebaasının, yabancı devletlerin vatandaşlığına geçip, konsolosluklarının himayesine girmelerini engellemeyi amaçlıyordu. Bu şekilde gayrimüslim tebaanın Osmanlı kurumlarından ve hukukundan ayrılmasının ve yabancı devletlerin müdahalesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Toprak bütünlüğünü sağlamaya yönelik bir diğer Tanzimat reformu, merkezi idarenin daha güçlü işleyebilmesi için yeni birimlerin oluşturulmasını ve taşrada idari yapının yeniden belirlenmesini sağlamıştır. Bu uygulama Vilayet Kanunu'nun 1864 tarihinde yürürlüğe girmesiyle kanunlaşmış oldu ve mülki idare yeniden şekillenmiş oldu. Osmanlı geleneğinde Sultan'ın mutlak otoritesi Tanzimat uygulamalarıyla birlikte dönüştürülmüş, iktidar otoritesi Saray'dan Babiâli'ye yani Sultan'dan Sadrazama geçmiştir.

Devleti kalkındırma ve halkın refah seviyesini artırma tüm ıslahatların itici gücü ve temel gayesi olmuştur. Halkın refahını artırmak ve devleti kalkındırmak niyetinin temel hedefi ise devleti yani hükümdarın devamını korumaktır. Bu itibarla Hatt-ı Hümayun “Doğu'nun gelenekçi devlet anlayışına tabi olmaktadır.” (İnalçık, 2006: 105). Hükümdarın kuvvet ve otoritesini korumayı devletin gayesi haline getiren anlayış, Osmanlı devlet adamlarının düşünce tarzına sirayet etmiş, idarenin temelini oluşturmuştur.

Tanzimat döneminin başında Osmanlı toprakları içerisinde yaşayan halkın mutluluğu ve devlete bağlılığı hedeflenirken, sonraki yıllarda Avrupa kamuoyunun kazanılması, takdir ve teveccühü temel hedeflerden biri haline getirilmiştir. Keza ilk yıllar ulemanın onayı ve kanunların şeriata uygunluğuna azami özen gösterilirken Islahat Fermanı ve sonrasında yaşanan modernleşme girişimlerinde şeriata eskisi kadar itimat edilmemiştir. Ortodoks İslam anlayışı ve geleneğinin Osmanlı kurumlarından, terminolojisinin ise kanunlardan yavaş yavaş çıkartıldığı gözlemlenmiştir. Bu durum özellikle Islahat Fermanı ve sonrası süreçte yaşanmıştır. “Islahat Fermanı, bazı unsurlarının “Ortodoks İslam” anlayışının dogmalarından ziyade İslam dünyasının ortopraks (doğru eyleme dayalı) siyasi gelenekleri olarak anlaşılabilir” diyen Maurus Reinkowski Abu Manneh'in Islahat Fermanı için kullandığı “idealizm ile siyasi menfaat karşımı” beyanının Tanzimat döneminin tamamına uygulanabilecek bir

niteleme olduğunu söyler (Reinkowski, 2017: 45). Aslında bu durum mutlak monarşilerin olmadığı, yani iktidar ve güç rekabetinin yaşandığı tüm sistemlerde yaşanan bir durumdur.

Farklı din mensuplarını ve farklı milletleri bünyesinde barındıran ve geniş bir coğrafya üzerinde hakimiyet sürdüren Osmanlı Devleti'nin sağlam temellere dayanan bir sistemi ve sinesinde bulunan farklı toplulukların lehine prensipleri bulunmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğunun sağlam ve güçlü toplumsal yapısında gerilemeye sebep olan amiller, farklı açılardan disiplinler arası yöntemlerden de faydalanarak detaylı şekilde irdelenmelidir. Nitekim Tanzimat olgusu ve sonuçları kadar Osmanlı Devleti'nin inhitat süreci ve bunun Tanzimat fermanı gibi yeni birtakım arayışlara sebep olmasını metodik şekilde tahlil etmek gerekir.

3.2.2. Tanzimat Dönemi

Tanzimat Dönemi belli bir tarih aralığından ziyade belli bir anlayışın hâkim olduğu ve bu çerçevede yeniliklerin yapıldığı dönemi anlatmak için kullanılmaktadır. 1839'da Tanzimat Fermanı'nın yayınlanmasıyla başlanılan süreç 1876'da ilk anayasa olan yönetim sisteminde değişiklik öngören Kanun-i Esasi ile başka bir boyuta geçmiştir. 1876 sonrasında yaşanan anayasal süreç, nasıl ki Tanzimat dönemi ıslahatlarının ürünü olarak ortaya çıkmışsa Tanzimat dönemi ve 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunun ilanı da önceki dönemin siyasi, askeri, ekonomik, sosyo-kültürel değişimin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Tanzimat dönemi, önceki dönemin şartları iyice tahlil edilerek anlaşılabilir. III. Selim ve II. Mahmud döneminde yapılan ve yapılmak istenen ıslahatlar bütünü, 1839 Hatt-ı Hümayunun ilanı ile başlayan Tanzimat dönemini getirmiştir. Hatta III. Selim ve II. Mahmud reformları dışında merkezden bağımsız uzak eyaletlerde yaşanan reform hareketlerinin ve “Batılılaşma” çalışmalarının da Tanzimat döneminin yaşanmasına sebep olduğunu söylemek gerekir. Buna en iyi örnek Mısır Vali'si Mehmet Ali Paşa'nın merkezden bağımsız giriştiği reform hareketleri ve Avrupalılaşma gayretleridir.

Tanzimat dönemini, Gülhane Hatt-ı Hümayunun ilan edildiği 3 Kasım 1839 tarihinden değil de 1830 yılından başlatan bakış açıları da bulunmaktadır. Bu bakış açılarının dayanak noktası, radikal ıslahatlara II. Mahmud döneminde 1830 yılından itibaren başlanmış olmasıdır. Sözkonusu yorum doğru olmakla birlikte, Tanzimat dönemini 1830'lara kadar geri götürürsek, güçlü bir olgu veya olayın başlangıç noktası

olarak seçilmesi gerekir. Bu türden bir seçimin çok fazla yorum ve tartışmaya açık olduğu, nitekim 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına kadar gidilebilecek görüşlerin ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle, en mantıklı yorum, 1839 öncesi yapılan ıslahatları Tanzimat dönemi hazırlayıcıları olarak değerlendirmek ve reform yapma iradesinin ortaya koyan Gülhane Hatt-ı Hümayun ile Tanzimat dönemini başlatmaktır. Ancak merkez ve taşrada köklü reformlara Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla başlanmıştır. Bir diğer tartışma konusu, Tanzimat döneminin ne zaman bittiğidir. Genel kabul gören anlayış ise Tanzimat döneminin 1876 yılında sonlandığı ve 1. Meşrutiyet döneminin başladığı şeklindedir. Ancak Tanzimat dönemini, üç büyük Tanzimat Paşasından sonuncusu Sadrazam Ali Paşa'nın öldüğü 1871'de veya Kanun-i Esasi'nin ilan edilmesinde aktif rol üstlenen sadrazam Ahmed Midhat Paşa'nın sürgüne gönderildiği 1877'de bitiren yorumlar da bulunmaktadır. Hatta 1878 Meclis-i Meb'usan'ın kapanışı veya 1881 Düyun-u Umumiye İdaresi'nin kurulması da Tanzimat dönemini bitiren tarihler olarak değerlendirilen yorumlardandır. (Akyıldız, 2011: 1).

Tanzimat dönemini, Islahat Fermanı'na kadar ki 1839-1856 yıllarını kapsayacak birinci dönem ve 1856-1876 (Birinci Meşrutiyet) yıllarını kapsayacak şekilde ikinci dönem şeklinde ele almak mümkündür. Tanzimat dönemini “Batılılaşma” veya “Avrupaileşme” faaliyetleriyle başlatmak doğru değildir. Nitekim Tanzimat'tan önce de Avrupa örnek alınarak ıslahatlar yapılmış, Avrupalı yaşam tarzı büyük şehirlerde etkisini göstermiştir. Tanzimat dönemi açısından değerlendirecek, Islahat Fermanı'ndan Birinci Meşrutiyete kadarki ikinci dönem, birinci döneme göre çok daha yoğun ıslahat faaliyetlerinin yaşandığı bir dönemdir. Islahat Fermanı ile devletin her alanına Avrupalı özellikler sirayet etmiş, bilinçli ve istekli bir modernleşme yaşanmıştır. İlk dönem, devletin teşebbüsleriyle başlatılan ıslahatlar, aşama aşama aydınlar tarafından benimsenip halka ulaştırılırken ikinci dönem aydınlar tarafından toplumsal sorunlar iyice anlaşılmaya başlanmıştır.

Tanzimat Dönemi'yle sonuçlanan reform hareketlerini tetikleyen iç etmenlerin yanı sıra Avrupa'nın da doğrudan ve dolaylı etkileri olmuştur. Nitekim Avrupa'nın doğrudan etkisi özellikle “ikinci dönem” olarak adlandırılan Islahat Fermanı sonrası dönemde her açıdan hissedilmiştir. Hatta bunu etki olarak tanımlamak durumu anlatmak açısından yetersiz kalacaktır. Nitekim Islahat Fermanı'nın hazırlandığı ve

yayınlandığı dönem Avrupa'nın müdahale ve tazyikleri olmuş, Osmanlı Devleti'ne baskısı her açıdan hissedilmiştir. Tanzimat dönemine, Avrupa'nın yaptığı en büyük etki/katkı kuşkusuz Tanzimat ideologlarının zihinsel dönüşümlerine yaptığı tesirdir. Reinkowski Şerif Mardin'e atıfla, 1720 ile Tanzimat Fermanı'nın hazırlanmaya başlandığı 1838 yılları arasında Avrupa'ya 40 Osmanlı heyetinin gönderildiğini söyler (Reinkowski, 2017: 42). Nitekim Tanzimat Fermanı'nı hazırlayan, öncesinde ve sonrasında modernleşme faaliyetlerine girişen tüm reformistler, o dönemki adıyla reisülküttaplık / hariciye nazırlık veya Tercüme odası şeklinde anlatılan Dışişleri Bakanlığı bünyesinde çalışan, yurtdışında elçiliklerde görev yapıp Avrupa'yı tanıyan bürokratlardır.⁷ Avrupa ve Avrupalılarla temas geliştiren, Fransızca başta olmak üzere

⁷ Genel kabul gören şey, sözkonusu fermanın halkın isteğiyle değil yukardan aşağı, yani yönetici elitinin ve Padişah'ın iradesiyle gerçekleşmiş olmasıdır. Oysa Batı'daki devrimler geniş halk hareketleriyle yapılmıştır. Ancak şu hususa dikkat etmek gerekir, Gülhane Hatt-ı Hümayunu hazırlayıcılarını harekete geçiren şeylerin başında Yunan isyanı, Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa isyanı gibi toplumsal hareketler bulunmaktadır. Yunan isyanının, bu açıdan Padişah'ı ve diğer yöneticileri harekete geçirme konusunda ne derece etkili olduğunun da incelenmesi gerekir. İsyanlar dışında milli, dini, ekonomik sebeplerden dolayı çeşitli sıkıntılar yaşayan halkın hoşnutsuzluğu ve tepkisini de gözönünde bulundurmak gerekir. Nitekim M. Reşad Paşa ve Padişah, tamamen kendi istekleriyle ıslahat hareketine girişmemişlerdir. Onları zorlayan hem toplumsal hem de konjektürel etmenler bulunmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, halkın Padişah'ı ıslahat yapmaya mecbur bıraktığını söylenebilir. Ancak ıslahatlardaki tek sebebin halkın hoşnutsuzluğu olduğunu söylemek de doğru değildir. Halkın hoşnutsuzluğu ve isyanlarını, ıslahatlar için itici bir güç olarak değerlendirmek gerekir. En çok eleştirilen bir diğer konu ise Tanzimat fermanının Batı'nın baskısı veya etkisiyle mi yoksa tamamen iç saiklerle mi hazırlandığıdır. Öncelikle, Hatt-ı Hümayun'un Batı örnek alınarak hazırlandığı ve Avrupalı devlet sistemi ve hukukuyla benzerlikler gösterdiği muhakkaktır. Ancak Batı'dan alınan usul ve prensiplerin Osmanlı sistemine göre yeniden yorumlandığını belirtmek gerekir. Bu nedenle Tanzimat Fermanı, Batı'dan ilham alınarak ve iç dinamikler göz önünde bulundurularak hazırlanmıştır. Ancak fermanın hazırlanmasında Batı'nın baskısının olup olmadığı yorumlanma şekline göre değişiklik göstermektedir. Nitekim, örneğin ekonomi açısından değerlendirildiğinde, İngiltere Dışişleri Bakanı Palmerston'un Mustafa Reşid Paşa aracılığıyla II. Mahmud'a ilettiği "ticarete tekel usulü ve vergide iltizam usulünün kaldırılması" (Kara, 2006: 125) tavsiyesi Tanzimat Fermanında yer almış; tekel usulü kaldırılmış, vergi sisteminde reformlar yapılmıştır. Bunu İngiltere tazyikinin bir sonucu olarak mı yoksa Palmerston'un tavsiyenin dikkate alınması şeklinde yorumlamak gerekir? Döneme ilişkin çok fazla kaynağın olmaması, kesin yargıya varmamızı zorlaştırmaktadır. Ancak o dönem liberal ekonomi sisteminin uygulandığı İngiltere'nin, Türkiye ile alışveriş için Palmerston'un tavsiye ettiği hususlara ihtiyacı vardı. Bu itibarla, II. Mahmud'a önerilen hususlarda sadece Osmanlı Devleti'nin çıkarları değil İngiltere'nin çıkarlarının da korunduğu görülmektedir. Dolayısıyla, sözkonusu talepler tavsiye olarak iletilmiş olsa bile bunun diplomatik bir iletişim yöntemi olduğu ve aslında emir telakki edilmesi gerektiği şeklinde de yorumlaması mümkündür. Bu yorumla hareket edildiğinde İngiltere'nin baskısından bahsetmek mümkündür.

Örneğin, kültür politikası açısından değerlendirildiğinde, Osmanlı Devleti'nin farklı milletleri kaynaştırma politikası, 18. ve 19.yüzyılda devletin zayıflaması ve dini cemaatlerin büyük güçler tarafından himaye edilmesiyle birlikte sürdürülemediği, Müslüman ve Hristiyanlar veya Katolik ile Ortodokslar sadece birbirinden kopuk değil aynı zamanda birbirine düşman haline gelmiştir. Bunun en önemli sebebi, misyonerlik faaliyetleri nedeniyle farklı cemaatlerden dindaş çalma faaliyetleridir. Bu ayrışmayı din temeli üzerinden anlatmak ve din/mezhep ayrışmasıyla sınırlandırmak sorunun açıklanması bakımından yeterli midir? Mehmet Ali Paşa isyanıyla birlikte Müslümanlık şemsiyesinin de imparatorluğu bir arada tutmak için yeterli olamayacağı görülmüştür. Tanzimat ve sonrasında yayınlanan Islahat Fermanları ile devletle arasına mesafe koyan ve toplumdan kopma noktasına gelen

yabancı dil öğrenen pek çok üst düzey bürokrat, Tanzimat dönemini getirmiştir. Nitekim sözkonusu bürokratlara o dönemin “avrokrat”ları demek mümkündür.

Tanzimat dönemi, devleti ve toplumu ilgilendirecek akla gelen her alanda ıslahatların yapıldığı bir dönem olarak, Türkiye tarihinde yaşanmış devrimlerin hazırlayıcısı şeklindedir. Tanzimat hareketini devrim olarak değerlendirmek doğru değildir, ancak devrimlerle sonuçlanan bir sürecin mukaddimesi olarak nitelemek mümkündür.

3.2.3. Tanzimatçıların Amacı

Tanzimat Fermanı’nın mimari Mustafa Reşid Paşa, Islahat Fermanı’nı hazırlayan ve Tanzimat dönemi ıslahatlarının uygulayıcıları Mehmet Emin Ali Paşa ve Keçecizade Fuad Paşa, Tanzimat paşaları olarak döneme ilişkin genel iltifat ve tenkitlerin yöneltildiği en üst düzey bürokratlardır. Yaptıkları idari ve politik reformlarla güçlerini pekiştiren paşalar, etkin oldukları dönem boyunca ülkede siyasi istikrarı korumaya çalışmışlardır. Birbirlerinin halef-selefi olan paşalar zaman zaman farklı fikirleri savunmuştur. Hatta Mustafa Reşid Paşa, Islahat Fermanı’nın “*hainler tarafından Avrupa’ya verilen bir vasıta-i tahrib-i memleket*” (Küçük, 2006: 550) olduğunu söyleyerek halefleri Ali ve Fuad Paşaları eleştirmiştir. Ancak Saray’a yakın paşalarla yaşanan politik rekabet ve büyük devletlerden gördükleri destek Paşaların Babıâli’deki nüfuzlarını artırmıştır. Yaşanan güç mücadeleleri, zaman zaman gözden düşmelerine, itibarlarının azalmasına sebep olmuşsa da bu durum uzun sürmemiştir. Osmanlı siyasetindeki üstünlükleri neredeyse ölümlerine kadar devam etmiştir. Bunun en önemli sebebi, yürüttükleri politikaların ve reformların geriye doğru değil ileriye yönelik olmasıdır. Paşaların yetenekleri ve reform konusundaki gayretleri, dönemin Sultan’ı ve yabancı devlet adamlarının büyük takdir ve saygısına mazhar olmalarını sağlamıştır. Batılı devlet adamlarınca da dikkate alınmaları, onların yerini dolduracak yeterlilikte eğitilmiş ve reformist liderlerin bulunmaması Ali ve Fuad Paşaları vazgeçilmez kılmıştır. Nitekim Paşalar da kendinden sonra yerlerini alabilecek kişileri yetiştirmek konusunda hiçbir girişimde bulunmamıştır (Ebu Manneh, 2006: 487). Tanzimat, Divan-ı Hümayun’un karşısında Babıâli’nin kurumsal bir ağırlık kazanmasını sağlamıştır. Babıâli, kanunun üstünlüğünü sembolize eden daha modern

farklı cemaatlerin devletle aidiyet bağlarının kuvvetlendirilmesi hedeflenmiştir. Ancak bu yönde Babıâli’nin gösterdiği gayretlerin ve verdiği tavizlerin başarılı olmadığı görülmektedir.

bir sistemi temsil etmekteydi. Ancak o dönem halkta büyük bir karşılığı yoktu. Bülent Tanör, önceden nüfuzlu paşalara güvenerek yükselmenin, nüfuzlu ülkelere güvenerek yükselmek şeklinde değiştiğini söyler. Nüfuzlu devletlere güvenerek yükselme döneminin Mustafa Reşid Paşa ile başladığını ve “uydu batıcılık” olarak adlandırdığı sistem sayesinde güçlü ülkelerin desteğini alan paşalar tarafından padişahın otoritesinin sınırlandırıldığını kaydetmektedir. Bu şekilde paşalar, padişahların iktidarlarına ortak yapılmış; can ve mal güvenlikleri büyük güçler tarafından sağlanmıştır (Tanör, 2010: 65). Nitekim Rus Prensi Mençikov’un 1853 ‘te İstanbul’a geldiğinde Hariciye Nazırı Sadık Rıfat Paşa ile yaptığı görüşmenin kötü gitmesi üzerine, sultan ile görüşerek Reşid Paşa’yı hariciye nazırlığına istemiştir (Ebu Manneh, 2006:483). Bu durum, güçlü ülkelerin desteğini alan paşalara örnektir.

Tanzimat ıslahatları, Saray’a ve kişiye bağlı olmadan, sahip olduğu eğitimi ve yeteneğiyle bulunduğu göreve tayin edilen bürokratların yetişmesi amacı taşımaktaydı. Bu hem eğitim hem de sosyal hayatta sağlanan esneklik sayesinde olmuştur. Liyakat, asker ve bürokratların kimseye bir şey borçlu olmadan çalışmasına imkân vermektedir. Bunun en iyi örneklerinden olan Tanzimat dönemi seraskerlerinden Hüseyin Avni Paşa, Anadolu’nun bir köyünden yetişip seraskerliğe yükselmesine fırsat veren Tanzimat’a ve yeni getirilen sisteme çok şey borçluydu. Tanzimatçıların amacı, toplumun en alt sınıftan gelen kişilerin dahi sahip oldukları yetenekler sayesinde en üst kademelere gelmelerini sağlamaktı. Bürokrasinin devlet içerisinde üstünlüğünün sağlanması, müesses nizamın/kurulu sistemin kişi keyfiyetinin önüne geçmesi politik istikrarın sağlanmasına katkı sağlamıştır. Tanzimat Paşalarının (özellikle Ali ve Fuad Paşalar) istikrarlı reformları hayata geçirebilmelerinin en önemli nedeni, istikrarlı bir sistem kurmaları nedeniyle çeşitli siyasi rekabet ve entrikalarla bürokrasinin çalkalanmamasıdır.

Tanzimatçıları, Batı’da gördükleri ıslahatları Osmanlı Devleti’nde de uygulayıp, eski güçlü ve kuvvetli döneme dönmeyi hedeflemekteydiler. Bunun için de en çok köklü müesseselerin kurulması, adaletin sağlanması ve kişisel hak ve hürriyetlerin teminine yönelik hukuk devleti uygulamalarını yerleştirmeye çalışmışlardır. Devletin güç ve bekasını sağlayacak hususun adalet ve hukuk devleti temelli reformlar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bir devletin gerilemesi ve yozlaşmasına sebep olanın

adaletsizlik olduğu yönündeki Batılı görüşler⁸ Tanzimatçılar tarafından benimsenmiştir.1837 yılında Viyana'ya elçi olarak atanan Sadık Rıfat Paşa, adalet kavramını Osmanlı-İslam sentezi üzerinden değil Batılı aydınlar gibi modern ve liberal görüşler üzerinden anlatmaktadır. Batılı bakış açısını ortaya koyan “Hükümetler halk için mevzu olup, yoksa halk, hükümetler için mahluk değildir” ifadesi, devlet otoritesine ayrı bir boyut getiren Batılı liberal fikriyatın izlerini taşımaktadır (Mardin, 2006: 159). Sadık Rıfat Paşa, devleti adaletle yönetmenin ahlaki bir sorumluluktan ziyade toplumun refahı için doğal bir tabiat kanunu olduğunu savunmaktadır. Adaleti Allah'ın emri olduğu için uygulanması gereken bir gereklilik değil halka hizmet için olması gereken maddi bir zaruret olarak gören bakış açısının “Halka hizmeti Hakka hizmet” olarak gören İslam anlayışından ziyade 18.yüzyıl Avrupa'sının düşünce tarzından kaynaklı olduğu ortadadır.

Mustafa Reşid Paşa, çağdaş eğitim sisteminin Osmanlı Devleti'nde yerleşmesi ve eğitimin yaygınlaşması için maarif alanında yenilikler yapmıştır. Amacı Batı'da olduğunu gibi üç aşamalı (ilk, orta ve yüksek) bir eğitim ve öğretim sisteminin oluşturulmasıydı. Çağdaş eğitim sisteminin oluşturulması ve eski eğitim kurumlarının ıslahı için Mekâtib-i Umumiye Nezareti ve Meclis-i Maarif oluşturulmuştur. Keza, Mustafa Reşid Paşa Fransız İlimler Akademisini örnek alarak Encümen-i Daniş'i kurmuştur. Encümen-i Daniş ile amaçlanan, sadeleştirilmiş Türkçe ile yazılmış kitapları veya tercüme eserlerini Türkçe'ye kazandırmak, çağdaş eğitim kurumları için kitap hazırlamaktı. Tanzimatçıların teşebbüslerinin bir kısmı başarıya ulaşmış, bir kısmı kısa vadeli olmuş, bazı teşebbüsleri ise hayata geçirilemeden fikir aşamasında kalmıştır. Ancak tüm teşebbüslerinin ve niyetlerin ileriye dönük uzun vadeli sonuçları olmuştur. İlerde gerçekleştirilecek pek çok yeniliğin ve tesis edilecek kurumların fikri temelleri Tanzimat döneminde atılmıştır. İyi niyetten çok sonuç odaklı, aksiyoner kişiliklere sahip olan Tanzimatçıların eğitim alanında yaptıkları ıslahatlar, sorgulama, araştırma, eleştirme becerisine sahip bir neslin yetişmesine yönelik gayretlerini göstermektedir. Tanzimat uygulamalarının ürünü olan yeni nesil, farklı düşüncelere sahip olmaları veya politik ihtirasları nedeniyle zaman zaman Tanzimatçılara muhalif olmuşsa da her açıdan Tanzimat'ın mirası üzerinden yetişmiş Tanzimat varisleridirler.

⁸ Fransız filozof ve politikacı Volney (1757-1820), devletlerin adaletsizlikten dolayı yıkıldığını savunur. Hatta Osmanlı İmparatorluğu'nun yozlaşmasına da değindiği tarih felsefesine yönelik kitapları bulunmaktadır.

3.3. Tanzimat'ın Getirdikleri

3.3.1. Gülhane Hatt-ı Hümayunun Hazırlayıcıları

Tanzimat dönemini başlatan Gülhane Hatt-ı Hümayunu, Padişah Sultan Abdülmecid adına hazırlayan ekibin başında bulunan ve mimarı olarak anılan Hariciye Nazırı Mustafa Reşid Paşa'ya çok büyük bir önem atfedilmektedir. Tanzimat Fermanı ile bütünleşen M. Reşid Paşa, o dönemki Osmanlı bürokrasisinin (*kalemiyye*), Sultan'ın, din adamlarının (*ilmiyye*) ve ordu (*seyfiyye*) sınıfın desteğini almış, hatta onların görüş ve taleplerine tercüman olmuştur. Nitekim geniş bir mutabakat sağlanmadan genç (39 yaşında) sayılabilecek bir bürokratin şahsi gayretiyle böyle bir fermanı Padişah adına hazırlaması ve ilan etmesi mümkün değildir. Ancak fermanı hazırlayan grupta otuz sekiz devlet adamının bulunması ve genel olarak destek görmesi Mustafa Reşid Paşa'nın önemini azaltmaz, gayretlerini önemsizleştirmez.

Mustafa Reşid Paşa, *kalemiyye* sınıfına mensup olup, *küttap* sınıfından yetişmiş bir bürokrattır. Temmuz 1834'te fevkalâde orta elçi unvanıyla Paris'e gönderilmiş, Fransız kamuoyunda Osmanlı Devleti lehine, Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'ya karşı propaganda faaliyetleri yürütmüş; Avusturya Prensi Metternich ile görüşme fırsatı bularak Mısır ve Cezayir meselelerinde destek talep etmiştir. Mart 1835'te döndüğü İstanbul'dan Temmuz ayında tekrar Paris'e bu sefer daimi elçi olarak atanmış, 1836 Eylül ayında ise Londra elçiliğine getirilmiştir. Yaptığı görevler, üstlendiği sorumluluklar ve Paris ile Londra'da geçirdiği 3 yıl içerisinde edindiği deneyimlerle Avrupa diplomasisine yakından şahit olan Mustafa Reşid Paşa Fransızcasını ilerletmiş, önde gelen devlet adamlarıyla yaptığı görüşmelerde hem deneyim kazanmış hem de kendi adına görünürlük elde etmiştir. Nitekim 1836 yılının sonlarına doğru Hariciye Müsteşarı, 13 Haziran 1837 yılında ise Hariciye Nazırı olarak görevlendirilmiştir (Beydilli, 2006: 348-350).

Paris ve Londra'da elçilik yaptığı dönemlerde Batı'nın devlet anlayışını ve sistemini görmüş, Osmanlı Devleti'nin uluslararası pozisyonunu ince ayrıntılarıyla değerlendirme fırsatı elde etmiş olan Mustafa Reşid Paşa, "garpcı bir bürokrat grubunu" (İnalcık, 2006: 102) temsil etmekteydi. Benzer şekilde Avrupa'da eğitim almış veya Avrupa'da görev yapmış, dil bilen, Batı sistemini gören bürokratlar da "Garpçı" (Baticı) olarak tanımlanmaktadır. Bu grup, Gülhane Hatt-ı Hümayunu hazırlayan, fikir ve destek veren kesim için de kullanılmaktadır. Sözkonusu grup, daha

çok Avrupa’da büyük devlet olarak görülen ülkelerin idari sistemini almak ve Osmanlı Devleti’nde uygulamak, ülkeyi yeniden güçlü ve kuvvetli yıllarına döndürmek hedefi etrafında birleşmiştir.

Tanzimat ıslahatlarını destekleyenler, Tanzimat Fermanı ve uygulaması sürecine katkı sağlayan daha çok Avrupa’da eğitim almış Tanzimat ideologlarıydı. Toplumsal ve kültürel özellikleri, dünya görüşleri, eğitim seviyeleri ve meslekleri birbirinden farklı olan Tanzimatçıların ortak paydası Osmanlı Devleti’nin gerilemesini durdurmak ve ülkenin modernleşmesine yönelik adımların atılmasıydı. Tanzimat’ın hazırlayıcı ve uygulayıcılarından oluşan bürokratlar, muhafazakâr bürokrat ve ulema sınıfı tarafından ısrarlı ve sert bir şekilde tenkit edilmesine rağmen ılımlı ve mutedil politikalar benimsemişlerdir. Birbirine benzemeyenlerden oluşan Tanzimat kadrosu, muhaliflerini de küstürmeden devletin modernleşmesine yönelik ıslahatlar yapmışlardır. Tanzimat dörtlüsü olarak bilinen Mustafa Reşit Paşa, A. Cevdet Paşa (Tanzimat’ın muhafazakâr kısmını temsil eder), Ali ve Fuad Paşalar “iktidarı, tutucu ve görünüşte reformcu bir kadrodan” aldıktan sonra eskilere çok itimat etmeden ve çoğu zaman yok sayarak reform hareketine girişmişlerdir (Ortaylı, 2006: 424). Farklı görevlere çok sık tayin edilen ve ihtiyaçlara göre çok sık görev değişikliği yaşayan 19.yüzyıl bürokratları, hangi alanda ihtiyaç varsa o makama tayin edilmiş; üstlendikleri tüm görevlerde imparatorluğun modernleşmesini önceliklemişlerdir. Kendi aralarında tartışmaların ve fikir ayrılıklarının yaşanmasına rağmen, Tanzimatçıların tamamı dönemin gerekliliklerinin farkındaydı. En tutucu Tanzimat figürlerinden olan A. Cevdet Paşa, Ali ve Fuad Paşaların İngiliz ve Fransız yanlısı politikalarını eleştirmekte, Osmanlı Devleti’nin geleneğine sahip çıkarak ilerleyeceğini savunmaktaydı.

A. Cevdet Paşa’nın kızı Fatma Aliye Hanım, Tanzimat döneminde görünürlük kazanmaya başlayan aydın kadın profiline en iyi örnektir. Tanzimat döneminde kadınlar, farklı alanlarda eğitim almış, sanayiden önce eğitim alanında muallime olarak istihdam edilerek sosyal hayatta var olmaya başlamışlardır. Ayrıca klasik aile yapısında kadın lehine düzelmeler yaşanmış, çok eşlilik ve başlık parası gibi uygulamalar hem Namık Kemal gibi modern İslamcı düşünürler hem Şemsettin Sami gibi liberal aydınlar tarafından eleştirilmiş, kaldırılması veya sınırlandırılması savunulmuştur. Arazi Kanunnamesi (1858) özel mülkiyet ve miras konularında

yenilikler getirmiş, bu yeniliklerden biri de kız ve erkek çocukların eşit mirasa sahip olmaları yönündeydi (Ortaylı, 2006: 428-430). İstanbul gibi büyük şehirlerde veya İzmir, Beyrut ve Selanik gibi liman şehirlerde modernleşme devletten bağımsız toplumsal alışverişle gerçekleşmiş, kadın evin dışına çıkmaya başlamıştır. Ancak taşrada toplumun modernleşmesi ve kadının evin dışında sosyal bir birey olması çok daha geç olmuştur. Zamanla devlet, değişim ve dönüşümün tek etmeni olmaktan çıkmış, 17. ve 18.yüzyıllarda devlet ve toplumu ayıran sınırlar süreklilik değişkenlik gösterir hale gelmiştir (Toksöz, 2006: 212).

Tanzimat, reformların o döneme kadar doğrudan temas etmediği kültürel ve siyasi alana dokunma ve yayılma hareketidir (Karpat, 2012:98). Toplumsal hayatın düzenlenmesi ve ıslahı konularında çıkartılan fermanların her zaman toplumu dönüştürdüğünü söylemek mümkün değildir. Nitekim merkez ve taşra arasındaki toplumsal etkileşimin daha sınırlı olduğu 19.yüzyılda alışlagelinen düzen ve geleneklerin özellikle taşrada fermanın üzerinde yaptırım gücünün olduğunu söylemek gerekir. Bu yaptırım bazen otokontrol veya otosansür olarak da adlandırabileceğimiz ahlaki ve kültürel değerlerin kişilerin özgürleşmesine ket vurması şeklinde içsel bir yaptırımdır. Bazen de toplumun ileri gelenleri, ağa/bey/baba/aşiret reisi gibi toplumsal figürlerin baskısından kaynaklanan dışsal bir yaptırımdır. Kadının özgürleşmesi veya toplumsal hayata katılımı, muhafazakârlar tarafından cinsiyet üzerinden yorumlanmıştır. Nitekim Tanzimat'ın muhafazakâr devlet adamlarından Cevdet Paşa bunu “zenperestliğin (kadına düşkün) ve muaşakanın (karşılıklı aşk ve muhabbet) artması” olarak görmüştür (Ortaylı, 2006: 442). Ancak Avrupa ülkeleriyle kıyaslandığında Türkiye'deki kadınların temel insan hakları ve özgürleşme alanında Avrupa'daki hemcinslerinden çok daha şanslı olduğunu söylemek gerekir.

Büyük şehirlerde yaşanan dönüşümün devletten bağımsız gerçekleşmesi, daha zor denetlenebilme riskini de beraberinde getirmiştir. Nitekim İstanbul, hükümetin en güçlü olduğunu dönemlerde bile en az denetlenebilen şehirlerin başında gelmekteydi. Tanzimat dönemini idari, mali ve askeri alanda yaşanan modernizasyon üzerinden anlatmaya çalışırken sosyal hayatta, şehir merkezlerinde yaşanan dönüşümü göz ardı etmemek gerekir. Osmanlı halkı, ahşap yerine kagir evler, alafranga eşyalar, Batılı giyim tarzı ve mobilyalarla tanışmış oldu. 19.yüzyılda büyük şehirlerin fiziki dokusu ve fiziki dokuyu şekillendiren bireylerin yaşam biçimleri ve alışkanlıkları değişmiştir.

Osmanlı halkı kafe, restoran ve otel gibi işletmeler ve Avrupai tarzda mimari ile tanışmıştır. Şehirlerin fiziki dokusunu, artan devlet daireleri, yeni yeni ortaya çıkan otel, mağaza, banka gibi değişen mimari yapılar değiştirmiştir. Osmanlı mimarisi 18.yüzyıldan itibaren Avrupa etkisine girmişti. Ayrıca kitap, gazete, dergi okumaya başlayan halk Avrupalı yazarların kitaplarına ilgi duymaya, kadın-erkek karma oturmaların yapılmasına, Avrupa'ya özenen aydınlar, büyük şehirlerde Avrupai tarzda hayat yaşamaya başlamıştır. Bu durum “Avrupai yaşıyormuş” gibi gösteriş meraklısı ve cahil bir grubun ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir. Bu grup, Tanzimat’a ve genel olarak yeniliklere karşı olanların tepki ve hicvine sebep olmuş, Tanzimat karşıtları için kullanışlı bir argüman haline gelmiştir. (Ortaylı, 2006: 443).

Tanzimat dönemiyle birlikte aydın kelimesinin ifade ettiği anlam “ulema”dan “Batı yanlısı reformistlere” geçmiştir. Medreselerde ve tekkelerde yetişen ve daha çok dini bilgiye ağırlık veren, iktidarı manevi yönden destekleyen ulema, önceden aydın olarak tanımlanırken; 19.yüzyıldaki aydın tanımı değişmiştir. Avrupa’da eğitim görmüş, dil bilen, çağdaş fikirleri bulunan, eleştiri yapabilen ve vizyon sahibi kişiler için aydın kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Yeni aydın tipi, dogmatik olan, itaat gerektiren ve sorgulanmayan şeylerden ziyade aklı ön planda tutan ilerlemeci ve liberal görüşleri savunuyordu. Ayrıca, din ve devlet ayrımının bitip, ulemanın devletin emrine girdiği 17.yüzyıldan itibaren ulema, maaşlı bürokrat haline girmiş, şikayetleri olan halkı avutmak için İslam araçsallaştırılmıştır (Karpas, 2012:26).

Tanzimat ideologları, uzun bir siyasi geleneğin veya örgütlenmenin ürünü olarak ortaya çıkmamış, reformcu kimliğiyle bilinen ve devletten maaş alan bürokratlardır. Devletin kalkınmasını tek hedef haline getiren Tanzimat aydınları, ilerleyen dönemde farklı ideolojilerin öncülüğünü yapmıştır. Kişisel çekişmeler ve fikir ayrılıkları Tanzimat aydınlarının bazılarını muhalefete dönüştürmüştür. Ancak siyasi ideolojilerin oluşması ve örgütlenmesi zaman almıştır. Tanzimat ile başlayan reform süreci anayasal gelişmeleri getirmiştir. Tanzimat dönemi aydınları, yeni kurulmakta olan dünya sisteminde var olmaya çalışıyorlardı. Dönemin olaylarına kendini kaptırmadan yön verebilmek ve devletin bekasını muhafaza etmek için çalışan aydın grup, modernleşmeyi farklı boyutlarıyla değerlendirmiş, yöntem, şekil ve ölçü açısından entelektüel tartışmalar yapmıştır.

19.yüzyıl Osmanlı münevverleri, Batı'yı yakından takip eden, bilim, edebiyat, tiyatro, sanat, kültürle ilgilenen çok yönlü, çok dinli ve devlete sadık hizmet veren Osmanlı yurtseverleriydi. Tanzimatçılar Osmanlı Devleti'nin inkırazının farkında ve radikal ıslahatların yapılması gerektiğine inanıyordu. Ancak, büyük bir kısmı ıslahatların Batılı değerler üzerinden geliştirilmesi gerektiğine inanırken, diğerleri İslami değerler, tarihi ve kültürel temeller üzerinden ıslahatların yapılması gerektiğine inanmaktaydı. A. Cevdet Paşa ile Ali Paşa aynı yaşta olmasına rağmen farklı kültürlerde yetişmiş ve birbirine zıt fikirleri bulunan iki Tanzimat adamıydı. Osmanlı Devleti'nde akıldan ziyade hafızasına öncelik veren, akli ve nakli ilimleri olduğu gibi tekrarlayan ve yeni fikirleri “bid’at” olarak gören medrese ve ulema olarak tanımlanan aydın sınıfı, Tanzimat ile birlikte Batı'yı örnek almış ve akli önceliklemiştir (Kaplan, 2006: 466).

İlber Ortaylı tarafından tasvir edilen “*Tanzimat adamı*”⁹, Osmanlı kimliğine sahip çıkan Müslim ve gayrimüslimleri kapsayan çok yönlü, çok dilli ve reformist Tanzimat devri aydını için kullanılmaktaydı. Tanzimat münevverleri, kendi konumlarını ve ülkenin durumunu daha iyi anlamak için Avrupa ve dünya tarihiyle ilgilenmeye başlamış, yabancı kitapların tercümesi basılmıştır. Dil bilen bazı aydınlar dünya tarihiyle ilgili çeviriler yapmış, kitaplar yazmışlardır. Kendini geliştiren, ufku açık, vizyon sahibi Tanzimat adamları, var olan geleneğin değiştirilmesinde öncü rol üstlenmişlerdir. Tanzimat döneminde hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler dini eğitimi terk ederek daha çağdaş ve laik eğitim kurumlarını tercih ediyordu. Başta diploması dili olan Fransızca olmak üzere Avrupa dillerinin kullanımı ve önemi artmış, “Tercüme Odası” en önemli kurum haline gelmiştir. Nitekim pek çok Tanzimat adamı “Tercüme Odası”nda çalışmış; Avrupa'nın durumunu yakından takip eden ve Batılı değerlere sahip çıkan bürokratlardı. Sadece Avrupa'yı değil imparatorluğun pek çok noktasını gezmiş ve görmüş olan hem dış dünyayı hem ülkesini çok iyi bilen Tanzimat aydınları, oldukça renkli kişiler olup, yaşam şekilleri ve tüketim alışkanlıkları açısından şehirli kesimi etkilemişlerdir.

⁹ İlber Ortaylı tarafından kavramsallaştırılan “Tanzimat adamı” ifadesi, Batılı sistemi örnek alıp, belli bir kültürle yetişmiş yeni aydın sınıfını tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu konuda daha detaylı bilgi için Ortaylı'nın “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu” makalesine bakılabilir. “Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu” (2018/2006) H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler). İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.421-462).

Taşranın dönüşümü kozmopolit şehirlere göre çok geç gerçekleşmiştir. Toplumda yaşanan kültürel değişim ve Avrupai yaşam tarzının benimsenmesi muhafazakâr çevreleri rahatsız etmiş; ksenofobia (yabancı düşmanlığı) ortaya çıkmıştır (Ortaylı, 2006: 439). Ancak ksenofobia, daha çok Avrupa düşmanlığı şeklinde olmuştur. Aydın kesim, Batı kültüründen kuşkulandıktan, bağımsız bir ülke olmanın verdiği güvenle daha çok pragmatik bir anlayışla Avrupa kültürüyle etkileşime girmiştir. Avrupa'nın hem kültürel hem ekonomik anlamda faydalandığı bu etkileşimi simbiyotik bir ilişkiyle açıklamak çok iddialı olabilir, ancak tek taraflı görmek de eksik kalacaktır. Osmanlı Devleti'ndeki bazı İslamcılar Avrupa kültürüne ve kurumlarına karşı aşırı şüpheci ve paranoyakça bazıları nispeten mesafeli ve sorgulayıcı yaklaşmışlardır. Bunun başlıca sebebi Avrupa'nın teknoloji, tarım, haberleşme gibi müspet ilimlerde ilerlemiş olmasıydı. İslamcılar maddi anlamda oldukça ilerlemiş olan Avrupa'dan bilim ve askeri teknolojisinin alınması gerektiğini düşünmekteydi. Ancak etkileşimin kontrollü ve belli alanları kapsayacak şekilde yapılması mümkün değildir. Devleti oluşturan toplumsal, idari, mali, kültürel kurumlar arasında interdisipliner bir bağ vardır. Bu nedenle eğitimi örnek alıp kültürünü bırakmak mümkün olmamıştır.

Reşid Paşa, ıslahatların yapılması gerektiğini kuvvetle savunan, idari ve siyasi reformlara ehemmiyet veren ve devletin kurtuluşu için merkezi ve kuvvetli bir iradenin zorunlu olduğuna inanan bir bürokrattı. Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'ya karşı güçlenmek için İngiltere ile devlet tekelinin kaldırılmasını sağlayan ticaret anlaşmasının (16 Ağustos 1838) imzalanmasında aktif rol üstlenmiştir. O gelenekçi yöneticilerden ziyade otoritenin ıslahatçı bürokratların elinde olmasını savunuyordu. Fermanın hazırlanmasından üç ay kadar önce yazdığı bir mektupta, Reisülküttap Pertev Efendi'nin idamına atıfla II. Mahmud'un keyfi tutumlarına ve Saray'ın baskıcı tavrına sert biri şekilde karşı çıkmıştır (İnalçık, 2006: 103).

Reşid Paşa, Padişah'ın karar verme yetkisi, hatta otoritesini fiilen bürokrasiye devretmesi taraftarıydı. Amacı ise, idari otoritenin ıslahatları gerçekleştirecek bir bürokrasi sınıfına verilerek devletin modernleşmesini sağlamaktı. Gerçekten de Tanzimat devri, bürokrasinin en etkili olduğu dönemlerden biridir. Bu durum, Saray otoritesini savunan Padişah'ın damatları Mehmet Ali, Halil Rıfat ve Sait Paşaların, Tanzimat paşalarının karşısında yer almalarına sebep olmuştur (Ebu Manneh,

2006:480-481). Reşid Paşa, ulema ve âyanın tahakküm ve etkisinden kurtulmuş, tamamen merkeze bağlı kadrolar oluşturmak için gayret göstermiştir. Kanunları hazırlayan ve üst düzey bürokratlardan oluşan Meclis-i Vâlâ'nın etkinliğini artırmasını ve Padişah'a yalnızca onay görevinin bırakılmasını istiyordu. Bu çerçevede, rüşveti önlemek ve memurların güvende hissetmesi için memura yüksek maaş verme politikası benimsemiştir. Reşid Paşa'nın teşebbüsleri kendi döneminde başarıya ulaşmasa da sonraki nesiller tarafından sahiplenilmiştir. Her şeyden önce çalışkanlığı ve çalışma ahlakıyla örnek alınan bir "yeni aydın tipi" olarak temayüz etmiştir (Kaplan, 2006:474).

3.3.2. Gülhane Hatt-ı Hümayun

3.3.2.1. Genel bakış

Osmanlı Devleti'nin yönetim anlayışındaki köklü değişim talebini ve modernleşme çabasını ortaya koyması açısından en somut adımlardan biri olan Tanzimat Fermanı yayımlandığı tarihten günümüze kadar farklı açılardan ele alınarak değerlendirilmiştir. Modernleşme/ Batılılaşma gibi kavramlar üzerinden incelenmenin yanı sıra yarı-anayasal (semi-constitutional) bir belge olması itibariyle anayasa hukukumuzda kapladığı yer ve hukuk devleti olma yolunda verdiği katkı açısından da ele alınmaktadır. Tanzimat Fermanı'yla ve Tanzimat'ı hazırlayan faktörlerin ortaya çıktığı dönemle başlayan süreç Osmanlı Devleti'nin her alanda değişimine yol açmıştır. Devletin sosyal ve siyasi yapısını doğrudan etkileyen ve yeniden şekillendiren Tanzimat dönemi farklı açılardan ele alınmakta, üzerine sürekli tahliller yapılmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin içerde ve dışarda yaşadığı sıkıntıları bertaraf etmek, devlet bütünlüğünü ikame etmek amacıyla 3 Kasım 1839 (26 Şaban 1255) tarihinde Gülhane Köşkü'nün bahçesinde Sultan Abdülmecid'in yanı sıra nazırlar, devlet adamları, ulema ve farklı din temsilcileri, önde gelen lonca ve esnaf üyeleri, yabancı sefirler ve kalabalık halk topluluğunun hazır bulunduğu bir sırada ıslahat iradesini ortaya koyan ve kötüye gidişe karşı bir takım önlemleri ihtiva eden "Gülhane Hatt-ı Hümayunu" Hariciye Nazırı Mustafa Reşid Paşa tarafından okunmuştur. Sonrasında kesilen kurban ve şenliklerle kutlanmıştır. Sonraki günler Padişah, önde gelen devlet büyükleri, taşradaki yöneticiler Hatt-ı Hümayun'un hükümlerine sadık kalacaklarına dair Kur'a el basarak yemin ettiler. Reşid Paşa'nın 3 Kasım 1839 günü evden çıkmadan önce,

akşam eve sağ salim döneceğinden emin olmadı için hane halkıyla helalleştiği söylenir (Kara, 2006: 113).

Tanzimat önemli değişikliklerin temel taşı olarak değerlendiriliyor. Ancak bu değişikliklerin neler olduğu, mahiyeti ve niçin önemli olduklarını iyi analiz etmek lazım. Hatt-ı Hümayunun hangi sorunlara cevap olarak ve kimlerin etkisiyle ortaya çıktığı ve düşünce tarzına ne tür yenilikler getirdiği sorularının iyice cevaplandırılması gerekir. Ancak bu şekilde Tanzimat devrinin özü anlaşılabilir. Bir müessesenin hangi sebeplerden dolayı, kimlerin etkisiyle ve hangi ihtiyaçları karşılamak üzere kurulduğunu anlatan Şerif Mardin, yöntemi “fonksiyonel metot” olarak nitelemektedir. Ve Tanzimat Fermanı’nın kendi döneminin ve gelişmiş Avrupa’nın siyasi, toplumsal, hukuki ve iktisadi görüş ve düşüncelerinin yanı sıra Osmanlı kurumlarından da etkilendiği ve bunların tesiriyle ortaya çıktığını söylemektedir (Mardin, 2006: 148-149).

Tanzimat-ı Hayriye şeklinde tasvir edilen ıslahat niyetini ortaya koyan “irade-i seniyye” olan Gülhane Hatt-ı Hümayunun “her şeyden önce Avrupai bir devlet telakkisi taşıdığını” söyleyen Halil İnalcık, içerdiği askeri, mali, idari düzenlemeler ve temel hakların, dönemin Batı devletleri göz önünde bulundurularak hazırlandığını kaydetmektedir (İnalcık, 2006: 49).

Modernleşme, çağdaşlaşma, Batılılaşma gibi kavramlarla anlatılan Tanzimat, modern devlet yapısında olması gereken insan hakları, eşitlik, özgürlük, can, mal, namus güvenliği gibi hukuk devleti normlarını kapsayan bir sürecin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Sina Akşin’e göre Tanzimat, “Türk toplumunun Ortaçağ’dan çıkıp, Yeniçağ’a girişidir.” (Akşin, 1997: s.27) Osmanlı Devleti’nde 18.yüzyıl boyunca – Lale Devri’nden itibaren- çeşitli ıslahat ve iyileştirme çabaları olmuştur. Ancak yapılan reformlar, daha küçük çaplı ve çekingen adımlardan oluştuğu için uzun vadeli sonuçları olmamıştır. Bu nedenle 1837 yılında Mustafa Reşid Paşa’nın dışişleri bakanı ve elçi olduğu dönemde Viyana’ya elçi olarak gönderilen Sadık Rifat Paşa’nın raporlarında kurumsal ıslahatların ve adaletin önemi vurgulanmakta, “*müessesecilik*” üzerinde ısrarla durulmaktadır. Hükümdarın ölümü ve/veya değişmesi sonrasında da devam edecek olan kurumların kurulmasına vurgu yapmaktadır.

Radikal ve kurumsal ıslahatlar dönemi olarak görülen Tanzimat sürecine giden ve etkili ıslahatların yapılmaya başlandığı dönem olarak III.Selim (1789-1807) ve

sonrasında II. Mahmud'un (1808-1839) hükümdarlık dönemleri gösterilebilir. Bu dönemki ıslahatlarda, sonuçları itibariyle tüm Avrupa'yı etkileyen 1789 Fransız İhtilali'nin etkisini görmek mümkündür.

3.3.2.2. İçeriği¹⁰

Tanzimat Fermanı'nda "Devlet-i Aliyyemizin bidâyet-i zuhurundan berü ahkâmı-ı celile-i Kur'âniye ve kavânin-i şer'iyeye kemâliyle riâyet olunduğundan" dolayı devletin güçlü ve halkın refah içinde yaşadığı vurgulamakta son 150 yılda peş peşe yaşanan musibetler ve çeşitli sebeplerden dolayı şer'i hükümlere uyulmaması nedeniyle eski güç ve zenginliğin yerini güçsüzlük ve fakirliğin aldığı ifade edilmektedir (zaaf ve fakre mubeddel olmuş). Ferman'da şer'i kanunlarla yönetilmeyen ülkelerin ayakta kalmasının mümkün olmayacağı ifade edilmektedir.

Ayrıca ülkenin coğrafi konumu (mevki-i coğrafisi), bereketli toprakları (arazi-i münbitesi) ve halkın kabiliyeti (halkın kabiliyet ve istidatları) sayesinde ve Allah'ın yardımıyla gerekli düzenlemeler yapıldığı taktirde 5-10 yılda istenilen şeylerin gerçekleştirileceği belirtilmektedir.

Allah'ın yardımı ve peygamberin ruhaniyetine tevessül ve istibat ederek *Devlet-i Aliyye ve memâlik-i mahrusanın*¹¹ iyi idare edilmesi için bazı yeni kanunlar konulması gerektiği belirtilmiştir. Bu kanunlar temelde can güvenliği (*enmiyyet-i can*), ırz, namus ve malın korunması (*mahfuziyyet-i ırz ve namus ve mal*), vergi tayini (*t'ayin-i vergi*) ve gerekli askerin celbi ve hizmet süreleri (*asâkir-i mukteziyenin suret-i celbi ve müddet-i istihdamı*) olarak belirlenmiştir.

Tanzimat Fermanı'nda (1) dünyada can, ırzu namustan daha kıymetli bir şeyin olmadığı, yaradılışında hıyanet olmayan bir kişinin bile can, ırz ve namusunun tehlikede olduğunu gördüğünde harekete geçeceği ifade edilmekte, bunun devlet ve memleket için ne kadar zararlı olacağının ortada olduğu belirtilmektedir. Can ve namuslarından emin olan insanların ise doğruluktan ayrılmayacağı; işi-gücüyle ilgilendikleri için devlet ve millete faydalı olacakları vurgulanmıştır. İkinci husus olan (2) mal güvenliği olmadığı taktirde hiç kimsenin devlet ve milletine ısınamayacağı,

¹⁰ "Gülhane'de kıraat olunan Hatt-ı Hümayun'un sureti"nin transkript metni için bkz. Gözübüyük ve Kili, 2000: 21-23. Metin için bkz. Düstur, 1. Tertip, cilt I, s. 4-7.

¹¹ Korunan memleketler anlamı taşır ve Osmanlı hakimiyetinin bulunduğu topraklar için söylenmektedir.

imar-ı mülke bakamayıp daima endişe ve ıstırap içinde olacağı kaydedilmektedir. Ancak malından emin olan kimse kendi işiyle ilgilenir, devlet ve millet bağlılığı ile vatan sevgisi artar. Ferman'da devamlı, diğer bir husus olan (3) vergi tayini meselesine gelince, devletlerin ülkesini korumak için askere ve askerinin ihtiyaçlarını karşılamak için paraya ihtiyaç duyacağı; bunun, tebaanın vergisiyle sağlandığı için daha halkın ekonomik durumunun iyileştirilmesi gerektiği savunulmaktadır. Nitekim eskiden bir gelir kaynağı olan “*yedd-i vahit*” (tekeli uygulaması) belasından kurtulmuş olursa bile hiçbir faydası görülmeyen yıkıcı iltizam usulünün devam ettiği ve bu sistemin memleketin mali ve siyasi işleri bir adamın “*yedd-i ihtarına ve belki pençe-i cebr-ü kahrına*” (keyfine ve belki baskısına) teslim etmek anlamı taşıdığı kaydedilmektedir. Bu kişinin de iyi bir kişiliği yoksa yalnızca kendi çıkarını gözetip insanlara zulüm edecektir; bu nedenle devlet, herkesin kendi malına ve kudretine uygun vergiler tayin ederek kimseden fazla bir şey alınmayacağı taahhüt etmektedir. Devletin askeri harcamaları ise kanunlarla sınırlandırılacaktır. Önemli bir diğer husus ise (4) asker meselesidir ki memleketi korumak için ahalinin asker vermesi gerekir. Ancak bölgenin nüfus özellikleri göz önünde bulundurulmayarak kiminden az kiminden çok asker alınmaktaydı. Bu durum hem nizamsızlığa yol açmakta hem de tarım ve ticarete zarar vermekteydi. Ayrıca ömür boyu askerlik uygulaması, askerlerin ümitsizliğe düşmesine ve soylarının devam etmemesine yol açmaktaydı. Bu nedenle her bölgeden belli oranlarda alınan askerlerin 4-5 sene hizmet vermelerini sağlayacak bir usulün benimsenmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Ferman'da ayrıca, “*bu kavânin-i nizâmîyye hasıl olmadıkça tahsil-i kuvvet ve m'amuruiyet ve âsâyiş ve istirahat mümkün olmayıp*” ifadesiyle nizami kanunlar olmadan kuvvetlenme, bayındırlık, güven ve huzurun mümkün olmayacağı; bunların olabilmesi için yukarıda sayılan hususların gerçekleşmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, bundan sonra suçluların herkesin önünde şer'i kanunlara göre yargılanması ve kimseye gizli/aşikâr idam veya zehirleme gibi cezaların verilmeyeceği, kimsenin başkasının ırz ve namusuna el uzatamayacağı, herkesin mal ve mülkünü kullanmada serbest ve malik olacağı, hiç kimsenin, bir başkasının işine karışmayacağı taahhüt edilmekteydi. Keza, kişilerin suçlarıyla mirasçılarının suçlanamayacağı ve suçlunun malının devlet tarafından müsadere edilerek mirasçılarının haklarından mahrum bırakılmayacağı ifade edilmiştir.

Tanzimat Fermanı'nda ayrıca şu hükümler yer almaktadır; devlet bünyesinde yer alan Müslümanlar ve diğer milletler istisnasız bir şekilde tüm haklardan faydalanabilmeleri için şer'i hükümleri gereğinde can, ırz, namus ve mülkiyet haklarına devlet tarafından tam garanti verilmiştir. Diğer hususlara da ittifak ile karar verilmesi gerektiğinden Meclis-i Ahkâm-ı Adliye azaları gerektiği kadar artırılacak; vükela ve devlet ricali belirli günler orada toplanarak, herkes fikrini çekinmeden söyleyecek, can ve mal güveliği ile vergiler konusunda gerekli kanunlar yapılacaktır. Karara bağlanan her kanun hatt-ı hümayunla tasdik edilmek üzere Sultan'a arz edilecek. Şer'iata uygun olarak yapılan kanunlar yalnızca din, devlet ve milleti ihya için yapıldığından, Padişah tarafından bu kanunlara aykırı hareket edilmeyeceği Hırka-i Şerif odasında, ulema ve vükelanın huzurunda Allah adı anılarak yemin edilecek. Aynı şekilde ulema ve vükela da yemin edecek ve her kim ki şer'i kanunlara aykırı hareket ederse rütbeye, hatır ve gönüle bakılmaksızın layık olduğu cezayı alması için özel bir ceza kânun-nâmesi tanzim edilecek. Bütün memurların şimdilik yeterli miktarda maaşları vardır, şayet olmayanlar var ise onlara da tanzim olunacaktır. Bu şekilde *şer'en menfur* olan ve memleketin yıkımının en büyük sebebi olan rüşvetin ortadan kaldırılması bir kanun ile sağlanacaktır.

İzahatı yapılan keyfiyet, eski usulü tümüyle değiştirmek ve yenilemek anlamına geleceğinden işbu irade-i şâhâne İstanbul ve tüm Osmanlı memleketlerindeki ahaliye ilan edileceği gibi tüm dost devletlerin bu usulün ile'l-ebed bekâsına şahit olmak üzere İstanbul'da mukim sefirlerine de resmen bildirilecektir. Bu ifadeyle birlikte fermanın hem içerde hem dışarda herkese duyurulmak istendiği anlaşılmaktadır.

Rabbimiz cümlemizi muvaffak buyursun ve bu kanunların hilafına hareket edenler, Allah-ı Teâlâ Hazretlerinin lanetine uğrasın, ilelebet felah bulmasın şeklinde tamamlanmaktadır.

Tanzimat Fermanı'nda bahsedilen hususlar, genel itibariyle iyi gözlem yapıldığını ve tespitlerin hepsinin doğru olduğunu göstermektedir. Ancak yapılan öneriler ve alınan tedbirlere uyulduğu taktirde 5-10 yıl içinde eski kuvvetli ve halkının müreffeh olduğu günlere dönülebileceği yönündeki iyi niyet, durumu basitleştiren ve gerçeklikten uzaklaştıran bir etmen olarak görünmektedir. Nitekim eski kuvvetli günlere dönülmesini sağlayacak reformların çok daha derin ve yapısal nitelikte olması

beklenir. Ayrıca, ülkenin ekonomik canlılığına ve kalkınmasına ilişkin bahsedilen tek hususun toprak sistemi olduğu görünmektedir.

Tanzimat Fermanı'na, ilave kanunnamelerle desteklenmesi gereken ana metin olarak bakmak gerekir. Pek çok konu hakkında temel hususlara atıfta bulunulmuş, ancak bu reformların nasıl yapılacağı, alınan önlemlerin ne şekilde uygulanacağı ve ceza-i yaptırımının ne olacağı konusunda ilave kanunlara ihtiyaç vardır. Herkesin mülküne göre vergi alınması, nüfusa göre asker toplanması gibi hususlar açıklığa kavuşturulmaya ve detaylandırılmaya muhtaçtır. Diğer taraftan ömür boyu askerlik yerine, askerlik hizmeti süresinin 4-5 yıllla sınırlandırılması hususu açık ve net şekilde belirtilmiş olup, kesin hüküm ortaya koymaktadır. Ömür boyu askerlikten vazgeçilmesi toplumsal ve ekonomik açıdan olumlu sonuçlar doğuracak bir gelişme olmakla beraber, iyi planlanması askerî açıdan bir zorunluluktur.

Tanzimat Fermanı, herkesin okuyup anlayabilmesi için dönemine göre oldukça açık ve sade bir üslupla yazılmıştır. Yavuz Abadan'a göre metin filolojik bir inceleme gerektirecek özelliğe sahip değil ve geniş kitlelerin anlayabilmesi maksadını karşılamakla birlikte karşılaması gereken asıl hedef olan "mantıki vuzuh temin edilmemiştir". Bunun nedeni ise metinde yer alan hukuki programın sistemsiz ve tertipsiz oluşudur. Kişisel masuniyet, vergi, askerlik, ceza usulleri sırasız ve düzensiz bir şekilde kaydedilmiştir (Abadan, 2006: 66).

Birkaç yerde "can, mal ve ırz" vurgusu yapmak yerine, tek maddede daha kapsayıcı şekilde açık ve net ifade edilmesi tekrara düşülmesini engellerdi. Hukuki metinlerde olması gereken kısa, açık ve net ifadelerin Tanzimat Fermanı'nda bulunmaması hukuki boyutunu kısmen de olsa zedelemektedir. Ancak Tanzimat Fermanı'nı boş ve hukuki etkisi olmayan bir metin görmek yanlıştır. Nitekim Cumhuriyet veya Meşrutiyet gibi yönetim şeklinde değişikliğe gidilmeksizin hükümdarın yetkilerini sınırlayan bir belgedir. Padişah kendi isteğiyle kendi yetkilerini sınırlandırmış ve gücünün sınırlarını çizmiştir (Küçük, 2006:548). Tanör ise Tanzimat öncesi temel hukuk reformlarının iktidarın kendi yetkilerini sınırlandırdığını söyler. İktidarın kendi otoritesini sınırlandırma girişimini Batılı usullerin ortaya çıkışıyla başlatır (Tanör, 2010:43).

Gülhane Hatt-ı Hümayun, hükümdarın yetkilerini sınırlandıran ve hukuki bağlayıcılığı olan bir Charte'dir¹². Ancak modern anlamda bahsedilen teşkilat kanunlarının bütün özelliklerine sahip olmaması, hukuki boyutuyla ilgili olup siyasi değerini ve etkisi azaltmaz.

Tanzimat Fermanı'nı ele alırken dış müdahale ve harici baskıların yarattığı zorunluluklardan bahsetmek mümkündür. Ancak hukuki bir metin olarak yabancı etkisinden veya harici güçlerin Tanzimat fermanına atıfla iç hukuka müdahale veya üstünlük kurma gibi bir duruma sebep olma ihtimalinden bahsetmek mümkün değildir.

3.3.2.3. Müktesebatı

Hattı Hümayun genel olarak hükümdar ve devlet otoritesi hakkında gelenekçi görüşlere ve şeri'ata bağlı kalmakla birlikte Mustafa Reşid Paşa'nın Batılı sisteme uygun bir takım modern kavramları Osmanlı sistemine soktuğunu belirtmek gerekir. Nitekim halkın can, mal, ırz-namus emniyetinin garanti edilmesine ve devletin temel görevi olarak halkın emniyet ve refahına yönelik prensipler, kanunların bürokratlar tarafından sözkonusu prensiplere göre yapılması, Padişah'ın bunlara müdahale etmeyeceği yönündeki teminatı Hattı-ı Hümayunda yer almaktaydı. Benzer hakları Avrupa'da meşrutiyetçi fikirlerin yaygınlaştığı 1830-1840 yıllarında görmek mümkündür. Bu açıdan Hatt-ı Hümayunda Reşid Paşa'nın Avrupa'daki gözlemlerin tesirini görmek mümkündür.

Osmanlı Devleti'nin inkırazından faydalanmak isteyen Avrupalı devletler bazen dini veya etnik grupları bahane ederek, bazen ekonomik çıkarlarını gözeterek, bazen de Rusya'nın veya bir başka ülkenin etkinliği kırmak için Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışmaktaydılar. Tanzimat Fermanı'nın uygulanmasında belirsizlikler ve çelişkiler ortaya çıktıkça, başta İngiltere olmak üzere, büyük devletlerin tazyik ve müdahaleleri artmıştır. Bu devletler kendilerini Tanzimat Fermanı'nın uygulanmasından sorumlu görüyordu (Küçük, 2006: 549). Osmanlı diplomatları sık

¹²Fransızca bir kelime olan "Charte" kelime anlamı itibariyle ferman, yasa, kanun şeklinde tercüme edilmektedir. "Charte"yi, devlet veya çeşitli otoriteler tarafından çıkartılan bildirge veya irade-i seniyye şeklinde tanımlamak mümkündür. Tanzimat Fermanı'nın "charte" mahiyetine haiz oluşu hakkında detaylı bilgiye, Yavuz Abadan'ın "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili" (s.57-88) makalesinden bakılabilir.

sık 1856 Paris Antlaşmasının 9.maddesine¹³ atıfta bulunmasına rağmen Avrupa'nın güçlü devletlerinin bu maddeye çok dikkat etmedikleri görülmüştür. Osmanlı Devleti, dış müdahalelerden kaçınmak için ellerinin güçlü olmadığı, caydırıcılık veya ikna etme kabiliyetlerinin yetersiz kalacağını düşündükleri uluslararası konferanslara katılmıyordu. Büyük devletler, ilave reform istekleri veya azınlıklara yönelik hak talepleri nedeniyle Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışmaktaydı. Özellikle ulus devlet ülküsüne sahip III.Napolyon ve Cavour gibi liderlerin katıldığı konferanslar tam bir tehlikeydi; çünkü bu iki lider, Osmanlı İmparatorluğu aleyhinde olacak şekilde Avrupa haritasını değiştirmek istemekteydi (Davison, 2006: 299). Ancak konferansa katılmamak her zaman çözüm değildi, Osmanlı bürokratlarının temsil edilmediği konferanslarda da aleyhte kararlar alınmaktaydı. Bu nedenle zaman zaman uluslararası konferansları engelleme girişimleri de oluyordu.

Maliye, eğitim, ekonomi, hukuk ve toprak sisteminde reformların yapılması gerektiğini, ancak bu reformlar için “bağımsız ulusal siyaset güdülmesi” gerektiğini savunan Niyazi Berkes, diplomasiyi, Babıali ve padişahı Türk düşmanı olan İngiliz elçisi Stratford Canning'in yönlendirdiğini, Reşid Paşa dışındakilere doğrudan emir verdiği ifade eder. Canning'in tehlike olarak gördüğü Ruslara karşı Türkleri kullanmak için onları medenileştirmeye çalıştığını söyler (Berkes, 2018: 29). Niyazi Berkes'in ulusal siyaset güdülmesi gerektiği yönündeki görüşünün ne derece imkân dahilinde olduğu tartışmaya açık bir konudur.

Tanzimat Fermanı'nda ayrıca sadece din ve devlet değil mülk ve Osmanlı topraklarında yaşayan tüm milletin ihyası da vurgulanmaktadır. Bu şekilde halkın merkeze konulmaya çalışıldığı, tam anlamıyla “devletin halk için olduğu” tabirini kullanamamak bile devletin halkın refahı ve güvenliğine yönelik daha sağlam bir irade ortaya koyduğunu ve merkezîyetçi söylemlerinin bulunduğunu söylemek gerekir. Tanzimat'ın getirdiği yenilikler tüm eyaletlerde aynı anda uygulanmaya koyulmamıştır. Edirne, Bursa, Ankara, Aydın, İzmir, Konya ve Sivas gibi hükümetin kesin denetiminde olan yerlere öncelik verilmiştir. Öncelik verilen bir başka şehir olan

¹³Paris Antlaşmasının (1856) 9.maddesinde “Osmanlı İmparatorluğu'nun içişlerine diğer devletlerinin müdahale etmeyeceği” belirtilmekteydi. Osmanlı diplomatlar kendi tezlerini savunmak ve dış müdahalenin önüne geçmek için sıklıkla bu maddeyi kullanılmıştır.

Trabzon’da ise karşılaşılan tepkiler üzerine Tanzimat uygulamalarına bir süre ara verilmiştir (Çadircı, 2006: 199).

Kanunların Padişah’ın taleplerine ve şeri’ata uygunluğunun yanısıra halkın güven ve refahına katkı sağlayacak şekilde yapılması gerektiğine işaret edilmektedir. Ayrıca Hatt-ı Hümayun’da ifade edilen eşitlik prensibinin, o zamana kadar Müslim ve gayrimüslim farkı gözetilen ve dini referans gösteren kanunlarla örtüşmemektedir. Tanzimat kendi içinde çelişkiler de barındırmaktadır. Bir taraftan ısrarla hukuki eşitliğe vurgu yapılırken diğer taraftan var olan hiyerarşik yapıyı ve bu yapıyı ayakta tutan düzeni aynı anda sürdürmüştür. Hatta Abadan, Tanzimat fermanını, “ümit ile başlayıp sukutu hayal ile neticelenen bir hareketin tarihi ve hukuki vesikası” olarak tanımlamaktadır (Abadan, 2006: 64).

Kanunlara aykırı hareket eden her kim olursa olsun rütbesine, hatır-gönül ilişkisine bakılmaksızın cezalandırılması, bunun için yeni bir ceza kânun-nâmesi tanzim edilmesi hususu, kanunların kişi ve idarecilerin üstünde olduğunu göstermesi açısından Batı’dan ilham alınarak yazılmış bir söylemdir. Tanzimat fermanının sonunda keyfiyetin, eski usulü tümüyle değiştirmek ve yenilemek anlamına geldiği yer almaktaydı. Bu durum, günümüzden geçmişe dönüp bakıldığında Hatt- Hümayun’un radikal ve devrimci karakterini ortaya koymaktadır. Ancak dönemin şartları açısından ele alındığında yapılacak ıslahatların temel hedefi, devletin eski gücüne ve ihtişamına sahip olabilmesinin temini şeklindedir.

Tanzimat Fermanı ile başlayan Osmanlı tebaasının hiçbir ayırım gözetmeksizin hukuk önünde eşit sayılmasını, Tanzimat devrinin en önemli getirilerinden biri olarak değerlendirmek mümkündür. Bu durum devlet kurumlarının ve sistemin laikleştirilmesine yönelik önemli bir adımdır. Nitekim sonrasında yapılan ıslahat ve anayasal gelişmelerde de eşitlik vurgusu ve laikleşme gayretlerini görmek mümkündür.¹⁴ Dağılmakta ve çatışmakta olan Osmanlı toplumunu yeniden birleştirmeyi hedefleyen Tanzimat, tam tersi bir uygulamaya sebep olmuştur.

¹⁴ Hatt-ı Hümayun ’da Müslim- gayrimüslim eşitliğinin garanti edilmesi, Rusya’nın Slav/Ortodoksları himaye bahanesiyle Osmanlı Devleti’nin içişlerine karışamayacak olması nedeniyle İngiltere tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. İngiltere Dışişleri Bakanı Palmerston’a göre Hatt-ı Hümayun, “Osmanlı Devleti’nin medeni Hristiyan devletler ailesine dahil olabilmesi için kafi idi” (Noviçev, 2006: 357).

Müslüman ve gayrimüslimlerin kaynaşması şöyle dursun, birbirleriyle çatışmalar baş göstermiştir (Küçük: 2006: 553).

Tanzimatçıların amacı, halkı bütünleştirmek ve kaynaştırmaktı. Ancak “vatandaşlık” kavramı din üzerinden ayrışmalarına sebep olmuştur. Din, siyasi ve milli bir boyut kazanarak, ayrışma sebebi haline gelirken, tebaa “çoğunluk (Müslüman)”- “azınlık (gayrimüslim)” şeklinde ayrılmıştır. Önceden vergi sistemine göre kayda geçirilen tebaa, 1850 yılından sonra din, etnisite ve cinsiyet üzerinden kayda geçirilmiştir. Bu ayrışmalar siyasi boyut kazanmıştır (Karpat, 2012:37).

Tanzimat döneminin tamamını kapsayan en önemli ifadelerinden biri, devletin tüm tebaasına eşit muamele etmesini öngören, “tebaa-i saltanat-ı seniyemizden olan ehl-i İslam ve milel-i saire bu müsaadat-ı şahanemize bila-istisna mazhar olmak üzere ...” ifadesiydi. Tanzimat dönemi boyunca üzerinde durulan ve çeşitli uygulamalarla hayata geçirilmeye çalışılan eşitlik vurgusu “Osmanlılık” fikrinin temelini oluşturmaktadır. Tanzimat Fermanı sonrasında çıkartılan kanunnamelerde de “*müsavat esası*” üzerinde durulmuştur. Tanzimat’ı savununlar, eşitlik ilkesinin İmparatorluk bünyesinde bulunan farklı milletleri bir araya getireceği ve ayrımcılıktan kaynaklı ayrılıkçı fikirleri ortadan kaldıracağı için farklı milletlerin kaynaşarak ülkenin geleceğine katkı sağlayacağına inanmaktaydı. Diğer taraftan muhafazakâr söylem, tüm tebaanın ayırım gözetmeksizin can, mal ve namusunun korunması ilkesinin şeri’atta zaten bulunduğu ve Osmanlı devletinin bunlar üzerinden büyüyerek güçlendiği ve eşitlik ilkesinin “Osmanlılık siyasetinin” temelini oluşturduğu şeklindedir. Tanzimat Fermanı’nda yer alan *müsavat* ifadesi Islahat Fermanı’nda daha açık ve net bir şekilde hukuk önünde herkesin eşit olacağı şeklinde yeniden düzenlenmiştir. Müslüman ve gayrimüslimler arasında tam bir eşitliğin kurulmaya çalışılmasında ülke içindeki gelişmelere ek olarak dış güçlerin baskı ve etkisinin varlığını kabul etmek gerekir. Harici baskıların da hızlandırılmasıyla yapılan reformlarda eşitliğe vurgu yapılmıştır. 1864 “vilayet kanunu” ile gayrimüslimlerin idari meclislere aza olarak seçilmesine, 1869’da parlamento olarak faaliyet gösteren Şura-yı Devlet’e aza olarak girmelerine, Cebel-i Lübnan ve Girit’e vali olarak atanmalarına imkân verilmiş, 1868’de Fransa’nın iş birliğiyle açılan Galata Sultani’sine her sınıftan öğrencinin girmesine imkân verilmiştir (İnalçık, 2006: 50-51).

Ancak ferman ve kanunnamelerde vurgulanan eşitlik ilkesine, uygulamalarda ne derece uyulduğu da sorgulanmalıdır.

Tanzimat Fermanı'yla birlikte, kendini Müslümanlardan daha az önemli hisseden ve ayrımcılığa maruz kalan gayrimüslim nüfusun, Osmanlı Devleti'yle ve milletiyle bütünlüğünün sağlanması amaçlanmıştı. Batı devletlerindeki eşitlik, toplumsal sınıflar arasında yaşanırken, Osmanlı Devleti'nde milletler arasında (öncelikli olarak farklı dine mensup milletler) eşitlik konusu gündeme gelmiştir. Halil İncalcık'a göre Osmanlı Devleti'nde eşitliğin uygulanmaya çalışıldığı toplumsal sınıf farklı olmakla birlikte, eşitliğin kaynağı şüphesiz Batı'dan alınmıştır ve Tanzimatçılar devleti laikleştirmeye yönelik bir adımı atmıştır (İncalcık, 2006: 109). İdari ve hukuki sistemdeki şer'i hükümlerin yerine Tanzimat ile birlikte laik motifler barındıran Batı kaynaklı kanun ve nizamlar getirilmiş, idari ve ticaret hukuku uygulanmaya başlanmış, ulemanın etkisi kırılmış ve yetki alanı daraltılmıştır. Bu durum ulemanın Tanzimatçıları dinsizlikte suçlamasına sebep olmuştur. Tanzimatçılar ise, ayrılma eğilimi gösteren halkı yeni ve eşit prensipler etrafında toplayarak imparatorluğun dağılmasını engellemek istemiştir. Bu nedenle, dini ve ırkı ne olursa olsun tüm halkın can, mal ve namus güvenliği garanti edilmiş; vergilerin devlet tarafından herkesin gelirin göre toplanması, rüşvetin kesilmesi gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Bu itibarla, Tanzimat Fermanı'nın en önemli görevi devletin parçalanmasına sebep olacak amilleri ortadan kaldırmaktır.

Reşid Paşa ve Tanzimatçıların, Avrupa'da yaşanan eşitlik, hürriyet gibi fikirlerin ve Batı'ya ait olan usullerin alınmasında aceleci davrandıklarını, ne tür sonuçlara sebep olabileceklerini kestiremediklerini söylemek farklı açılardan değerlendirmeye açık bir konudur. Nitekim olumsuz neticeleri olmakla birlikte, Batı'dan alınan uygulamaların çok yönlü ve detaylı düşünülmüş bir tercihten ziyade, iç ve dış zaruretten kaynaklı bir çıkış yolu olduğunu ifade etmek gerekir. Gülhane Hatt-ı Hümayunun, hem ülke içinde yaşanan sorunlara çözüm üretme zorunluluğundan hem de Avrupalı güçlerin, Osmanlı topraklarındaki azınlıkların hamiliğini yapmaya yönelik teşebbüslerinden ortaya çıktığını; diğer taraftan sonuçları itibarıyla yeni sorunlara yol açtığını da kaydetmek gerekir. Ancak Osmanlı-Türk toplumunun modernleşmesi için böylesi sancılı bir süreçten geçilmesi gerekli miydi, ıslahatlar yapılmadan modern Türk tarihinin seyrinin nasıl şekilleneceği gibi soruların kesin

cevabı yoktur. Bu hususların, geriye dönük niyet okuma veya varsayımlar üzerinden kesin tahliller yapmadan ele alınması gerekir.

Tanzimat dönemi ve sonrasında Hristiyanlara sağlanan hukuki eşitlik imparatorluğun birliğini ve bütünlüğünü korumak için yeterli olmamış, “Osmanlılık” siyaseti başarıya ulaşmamıştır. Nitekim Balkan Savaşları sonrası “Osmanlılık” siyaseti terkedilerek, Türk milliyetçiliği savunulmaya başlanmıştır. Balkanlarda yaşanan isyan ve kopuşun sebebini, toprak sisteminin bozulmasına ve Tanzimat reformlarının yetersiz kalmasına bağlayanlar olduğu kadar, reformlara rağmen dış güçlerin etkisiyle Balkan isyanlarının yaşandığını ve reformlardan bağımsız olarak aynı mukadderatın zaten yaşanacağını savunanlar da bulunmaktadır. Ancak toprak sisteminde reayanın lehine olacak şekilde radikal değişikliklere gidilmesi, toprak ağalarının sert muhalefetine sebep olacaktı. İktidar için reayanın/köylünün isyanı çoğu zaman bey ve ağaların isyanından daha evladır, nitekim bastırılması daha kolay olacaktır. Tanzimatçılar hem ağaların tepkisinden hem de milyonlarca insanın hayatını değiştirecek radikal bir inkılabı girişecek durumda olmamalarından dolayı toprak rejimine yönelik reformlar geliştirmişlerdir.

Bürokratik işlemlerin ve diplomasinin en yoğun değişime maruz kaldığı ve modernleştiği dönem olan Tanzimat Dönemi’nde merkez ve taşrada yeni kadrolar tahsis edilmiş, hem iç yazışma ve hem de diplomatik yazışmaların sayısı artmıştır. Ekonomik, askeri ve idari alanda yoğun merkeziyetçi politikaların benimsenmesi, bürokratik işlem hacminin artmasındaki en büyük etkidir. Herkesin kolayca anlayabilmesi için yazışma dili sadeleşmiş, anlaşılır ifadeler ve açık bir üslubun kullanılmasına çalışılmıştır. Osmanlı Devleti’nin bürokratik ve diplomatik yazışma dilinde Tanzimat Fermanıyla birlikte yaşanan modernleşme ve sadeleşme, 18.yüzyılda Avusturya ve Rusya’da da yaşanmıştır. Merkezi otoritenin resmi yazılarında, taşradaki en ücra yerlerde anlaşılabilmesi için açık ve duru bir dil kullanılmaya başlanmıştır (Ortaylı, 2006: 389-390). Özellikle ulaşımın ve iletişimin çok gelişmiş olmamasından dolayı, merkezden gidecek bir yazıdan kaynaklanacak yanlış anlaşılmanın düzeltilmesinin çok uzun sürebileceği ve bu süre zarfında olumsuzlukların baş gösterebileceği düşünülerek sade ve anlaşılır dil tercih edilmiştir.

Tanzimat’ın getirdiği reformların başarısı tartışılırken, “Batılılaşma” olarak tanımlayabileceğimiz toplumsal hayatın modernleşmesine yaptığı katkılar sonraki

dönemlerde de sürdürülerek devam ettirilmiştir. Tanzimat döneminde Batılılaşma hareketlerine önceki dönemlere kıyasla çok kuvvetli hız verilmiştir. Dış güçlerin ürünü olduğu, taklitçi özellik taşıdığı, ikiliklere yol açtığı, yukarıdan aşağı olduğu gibi eleştirilere rağmen Tanzimat Fermanı Batı zihniyeti ve kurumlarını ülkemize soktuğu için önemi azımsanacak bir metin değildir (Tanör, 2010:44). Tanzimat dönemi ıslahatların, ülkenin modernleşmesi ve gelişmesine sağladığı uzun vadeli katkılar, herkes tarafından kabul görmüştür. Diğer taraftan, temel hedeflerinden biri olan farklı milletlerin Osmanlı Devleti'ne aidiyetlerini pekiştirerek dağılmakta olan ülkenin yeniden kaynaşması ülküsü başarıya ulaşmamış, aksine tam tersi sonuçların yaşanmasına sebep olmuştur. Gayrimüslim cemaatlerin hem Müslümanlar hem de diğer cemaatlerle ayrışmasına sebep olmuştur. Ortodoks kültüne bağlı milletlerin bağımsız milli kiliseler kurmalarına sebep olmuştur.¹⁵ Osmanlı Devleti ise farklı milletlerden ve dinlerden oluşan imparatorluk vasfını gün geçtikçe kaybederek daha milli bir zemine doğru kaymıştır. Uzak eyaletlerdeki Müslümanların da isyana kalkışması ve bağımsızlık istemesi, oluşan milli zeminin daha laik bir çerçeveye oturtulmasını beraberinde getirmiştir. Ancak Müslüman-Türk unsurlarına sürekli vurgu yapılması, daha garantici bir politika izlenmesi gerektiğini düşünenlerin ürünü olarak gelişmiştir. Tanzimat sonrasında İttihatçıların “Osmanlılık” ülküsünün, Türk olmayan Müslümanlar tarafından da gayrimüslimler tarafından “Türk milliyetçiliği” olarak görülmesini eleştiren Cevdet Küçük, “aslında hükümdar ailesi dışında imparatorluğun Türklüğünü gösterecek bir durum kalmamıştı. Ekonomisi başta olmak üzere bütün yönetim gayritürklerde bulunuyordu” der (Küçük, 2006: 554). Ancak yönetici elitinin Türk olmayanlardan oluşması bir ülkenin Türklükle ilişkisini kestiğini göstermek için fazlaca iddialı olur. Nitekim bir ülkenin milli varlığını, yöneticiler kadar yönetilenlerin de milli benliği ortaya koymaktadır. 19.yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti'nde azınlık milletlerin sayısı ve oranı sürekli azalırken Müslüman ve Türk unsurlar düzenli bir şekilde artmıştır.

3.3.2.4. Tanzimat Fermanı'nın diğer fermanlardan farkı

Gülhane Hatt-ı Hümayunu, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri Sultan tarafından adil bir sistemin temini için belli aralıklarla yayınlanan adaletnâmeler

¹⁵Ortodoks dinine mensup olmakla birlikte milli kilise kuran milletlere en iyi örnek Bulgarlardır. Bulgar Ortodoks Kilisesi, sonraki yıllarda farklı kurulacak pek çok milli kiliseye öncülük etmiştir. Devamında, Sırp Ortodoks Kilisesi, Rumen Ortodoks Kilisesi gibi çok sayıda milli kilise kurulmuştur.

/kanunnameler benzeri bir uygulamadır. Hem içerik hem de usul açısından farklılıklar içermekle birlikte Osmanlı geleneği dışında bir uygulama değildir. Ancak Padişah adına metni kaleme alan Mustafa Reşid Paşa başkanlığındaki heyet, devlete köklü değişiklikler getirecek maddeler eklemişlerdi.

Padişah'ın mutlak otoritesine dayanan Osmanlı Devleti'nde hukuki sistem şer'i kanunlar ve şeri'ata aykırı olmayan Padişah tarafından konan kanun ve nizamlardan oluşmaktaydı. Tamamen Padişah'ın iradesine dayanan kanun ve nizamlar, fermanlar şeklinde çıkartılmakta ve örfi kanun olarak adlandırılmaktaydı. Gülhane Hatt-ı Hümayunu da örfi hukukun esaslarına göre, şeri'ata ek olarak Padişah'ın tasarrufuyla çıkartılan nizamname veya kanunname hükmündedir. Bu itibarla Tanzimat Fermanı, Osmanlı Padişahlarının önceden beri sürdürdükleri sistemin farklı bir uygulaması şeklindedir. Nitekim Fatih Sultan Mehmet kanunnameleri¹⁶ de aynı şekilde bir Hatt-ı Hümayun şeklinde çıkartılmış ve şer'i hukuka uygun olmasına dikkat edilmiştir. Ancak sözkonusu nizam ve kanunları ulema sınıfı değil kalemiyye sınıfı olarak adlandırılan yönetimdeki bürokratlar hazırlamışlardır (İnalcık, 2006: 105).

Padişah'ın elinde bulunan otorite, çıkartılan kanun ve nizamlarla devletin usul ve sistemini tayin etmektedir. Gülhane Hatt-ı Hümayun, devletin yeniden güçlenmesini vergi sisteminde yapılacak düzenlemelere ve sonrasında kurulan sisteme bağlamaktadır. Ülkenin kalkınması ve askerlerin ihtiyacının karşılanması için reayadan düzenli vergi toplanması gerekmektedir. Bunun için de vergileri, halkın hak ve hukukuna riayet ederek toplayacak adil kişilere ihtiyaç vardı. Görevlilerin adil davranması için gelirlerini devletten karşıladıkları merkeziyetçi bir idari düzenin kurulması hedeflenmiştir.

Enver Ziya Karal'a göre Gülhane Hatt-ı Hümayunu, İnsan Hakları Beyannamesinde geçen hususların birkaçı dışında neredeyse tamamını kapsadığı için bir nevi anayasa niteliğindedir (Karal, 2006: 129). Anayasa niteliğinde olduğunu söyleyebilmek için 20.yüzyıl anayasalarına değil 19.yüzyıl anayasalarına bakmak gerekir. 19.yüzyıl anayasaları hükümdarın gücünün sınırlandırılması, kanunun üstünlüğünün benimsenmesi özelliğiyle temayüz etmektedir. Ancak hükümdarın

¹⁶ “Fatih’in Ceza Kanunnamesi” ve “Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi” için Yusuf Halaçoğlu’nun “XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı” (Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2003) isimli kitabın 187-208 sayfalarına bakılabilir.

gücünün kontrol edilmesine yönelik prensipler ülkeden ülkeye değişkenlik gösterebilmektedir. E. Ziya Karal, Gülhane Hatt-ı Hümayuna anayasa denilmesini sağlayan hususları şöyle sıralamıştır:

“1. Hükümdarın ve hükümetin keyfi ve takdiri icraatına son vermektedir. 2. Halkın tabii haklarını ve devlete karşı vazifelerini tespit etmektedir. 3. Halkın hak ve vazifeler yönünden eşitliğini kabul etmektedir. 4. Meclis-i Ahkam-ı Adliye’yi kanun tasarılarını hazırlamak ve devlet sarfiyatını kontrol ve murakabe ile görevlendirmektedir. 5. Padişah, devlet erkanı ve bütün memurları, halk huzurunda Hatt-ı Hümayun esaslarına riayet edeceklerine dair yemin etmişlerdir. 6. Hatt-ı Hümayun mahkemelerde tescil edilmiştir; devlet dairelerine ve kanun tasarısı hazırlamakla görevli Meclis-i Ahkam-ı Adliye’ye gönderilmiş; prensipleriyle tezat teşkil edecek hususları ihtiva eden kanun ve icraat men edilmiştir.” (Karal, 2006: 130).

Gülhane Hatt-ı Hümayunu, Sultan’ın kendi inisiyatifiyle sınırsız haklarından feragat edip tebaasına verdiği bir lütuf olması açısından bir irade-i seniyye / charte, anayasal niteliği bulunmayan bir ferman olarak görülmesine rağmen can, mal, namus ve mülk güvenliğini garanti etmesi, askerlik, vergi, eşit haklar konularına yer vermesi nedeniyle anayasal özellik barındırmaktadır. Bu nedenle Gülhane Hatt-ı Hümayun için, yarı anayasal (semi-constitutional) özelliği bulunan bir belge tanımlaması en iyi değerlendirmedir. Sultan, kendi yetkilerinin bir kısmını Meclis-i Vala-yı Ahkamı Adliye’ye devrederek, sınırsız hükmünü kendi isteğiyle (auto-limitation uygulayarak) tahdit etmiştir (Seyitdanlıoğlu, 2006: 378). Ancak nihai karar vericinin her zaman Sultan olduğunu unutmamak gerekir. H. Z. Ülken’e göre Gülhane Hatt-ı Hümayun charte’dır ve toplumsal yapının olgunlaşmasıyla doğmuş bir yenilikten ziyade büyük oranda harici etkilerin empoze etmesiyle girişilen bir ıslah teşebbüsüdür (Ülken, 1999: 757).

Gülhane Hatt-ı Hümayunun bir anayasa olmadığı gibi bir kanun bile olmadığını savunan Cevdet Küçük, Fermanın Sultan’ın otoritesini sınırlandırması, tebaanın can, mal ve namus güvenliğinin garanti edilmesi hususlarının “mevadd-ı esasiyye”ye göre yapılacak kanunlarla sağlanacağını; şeriat anlamına gelen “mevadd-ı esasiyye”ye göre yapılacak kanunların tüm tebaaya din farklı gözetmeksizin uygulanacağını belirtir. Ayrıca eşitlik ilkesinin sağlanmadığını, kanun koyucunun hala halk değil Padişah olduğunu, hazırlanacak kanunların sınırlarının şeriat tarafından belirleneceğinin vurgulandığını ve anayasa hazırlanacağı yönünde herhangi bir emarenin bulunmadığını ifade etmektedir (Küçük, 2006: 548). Söz konusu eleştiri haklı olmakla

birlikte Ferman'da geçen eşitlik ilkesiyle örtüşmemektedir. Bu durum Cevdet Küçük'ün yanlış bir bakış açısına sahip olduğunu göstermekten ziyade Gülhane Hatt-ı Hümayunun kendi içerisinde çelişkiler barındırdığını ortaya koymaktadır. Nitekim çelişki ve belirsizliklerin olması en başta büyük devletlerin müdahalesini beraberinde getirmiştir. Hem İngiltere hem de Fransa Ferman'daki eksiklikleri ve çelişkileri bahane ederek, verilen imtiyazları yeterli bulmayarak gayrimüslim tebaanın durumunun iyileştirilmesine yönelik tavsiye ve müdahalelerde bulunuyordur. Bu durum ilerleyen dönemlerde artmıştır.

Anayasa mahiyeti taşıyıp taşımadığı tartışılan Gülhane Hatt-ı Hümayunun, Batılılaşma ve ıslahat hareketleri konusunda bir dönüm noktası olduğu herkes tarafından hem fikir olunan bir konudur. Bunu diğer fermanlardan ayıran en önemli özellik, ülkenin kötü gidişatını engellemek amacıyla ortaya sağlam ve radikal bir irade koymuş olmasıdır. Nitekim sonrasında atılan adımlar, fermanda geçen hususları destekler nitelikte olmuş ve engellemelere rağmen ıslahatlar daha ileriye götürülmüştür. Tanzimat Fermanı'nın getirdiği ıslahatlar zamanla genişletilmiş, özellikle eşitlik konusunda önemli adımlar atılarak gayrimüslim tebaaya devlet yönetiminde önemli görevler verilmeye başlanmıştır. Bu durumu, tebaanın din üzerinden tanımlanmasına son verip, vatandaşlığa geçişini sağlamaya yönelik önemli bir adım olarak değerlendirmek mümkündür.

3.3.3. Islahat Fermanı

Tanzimat Fermanı ile başlayan ıslahat çalışmaları 18 Şubat 1856 tarihinde yayınlanan Islahat Fermanı¹⁷ ile gayrimüslim cemaate eşit vatandaşlık hukuku verilmesiyle devam etmiştir. Sultan Abdülmecid döneminde Sadrazam Mehmet Emin Ali Paşa tarafından Avrupalı büyük devletlerin istek ve tazyikleri sonucunda hazırlanan Islahat Fermanı ile, Kırım Savaşı sonrasında imzalanan Paris Antlaşmasında Avrupalı güçlerin desteğinin alınması hedeflenmiştir. Avrupalı güçlerin politikası ise Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti'nin güçlenmesiydi. Bu çerçevede Osmanlı Devleti'ne yardım yapılmış, toprak bütünlüğü emniyet altına alınmış, Avrupa devletler hukukundan yararlanması yani "Avrupalılaşması"

¹⁷ "Islahata dair tarafı vekaleti mutlakaya hitaben balâsı Hatt-ı Hümayun ile muvaşşah şeref sadır olan ferman-ı âlinin sureti"nin transkription metni için bkz. Gözübüyük ve Kili, 2000: 24-29. Fermanın metni için bkz. Düstur, 1. Tertip, cilt I, s. 4-7.

sağlanmıştır. Ancak, Osmanlı Devleti'nin Avrupalı sayılması ve toprak bütünlüğünün sağlanması fiiliyata geçmemiştir. Nitekim kongre esnasında Avrupa hukukuna girildiğini ifade ederek kapitülasyonları kaldırmayı öneren Ali Paşa'nın talebi kulak arkası yapılmıştır (Akşin, 1997:39).

Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün Avrupalı kurum ve anlayışla önlenebileceğini düşünen Tanzimat ideologlarının önünde çok fazla seçenek bulunmamaktaydı. Avrupalı devletlerin hem siyasi hem de ekonomik desteğine muhtaç olan Osmanlı Devleti, verdiği çeşitli taviz ve imtiyazlarla bu desteğe sahip olabilmıştır. Balkanlarda Ortodoks azınlıkların isyanlarıyla mücadele eden ve ekonomisi ile kaynakları Avrupalı devletlerin eline geçen Osmanlı İmparatorluğu, Rusya karşısında Avrupa ülkelerinin desteğine ihtiyaç duymaktaydı. Avrupalı devletler ise Rusya'nın Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışmasını ve güçlenmesini engellemek, bölgede kendilerini zorlayacak bir gücün oluşmasının önüne geçmek gayretindeydi. İç politikada ise Islahat Fermanı, Batılı ve laik kurumların Osmanlı topraklarında yerleşmesini sağlamıştır (Tanör, 2010: 44).

Rusya ile 1853 yılında başlayan Kırım Savaşı, Osmanlı Devleti'nin İngiltere ve Fransa ile yakınlaşmasına; askeri, kültürel, siyasi ve ekonomik alanlarda benzersiz bir iş birliğine girişilmesine sebep olmuştur. Sosyal hayatta İngiltere ve Fransa'nın etkisi gözle görünür şekilde artmıştır. Kırım Savaşı sırasında Fransa ve İngiltere'den diplomatik ve askeri destek gören Osmanlı Devleti, sözkonusu devletlere borçlanmıştır. Kırım Savaşı sırasında ve sonrasında Avrupalı devletlerle ittifak yaparak onların desteğini alan, böylece itibarını kurtaran Osmanlı Devleti, İngiltere, Fransa ve Avusturya'nın baskıları neticesinde Islahat Fermanı'nı yayınlamıştır.

Tanzimat Fermanı, Osmanlı topraklarında çıkan isyanlarını engellemek, Avrupalı devletlerin iç işlerine karışmasını önlemeye yönelik daha genel yükümlülükler getirirken, Islahat Fermanı gayrimüslim tebaaya yönelik maddeler içermekteydi. Islahat Fermanı, din, dil, ırk ayrımı yapmaksızın eşit yurttaşlık bağlamında “*Osmanlılık*” veya “*Osmanlı milleti*” oluşturmayı amaçlamıştır. Islahat Fermanı, Tanzimat fermanı gibi can, mal, namus ve ırz güvenliğinin sağlanacağını; gayrimüslimlerin eğitim kurumlarına, askeri ve idari devlet memurluklarına girebileceğini; resmi yazışmalarda gayrimüslimler hakkında küçük düşürücü ibarelerin kullanılmayacağını; onların kullandığı okul, ibadethane ve hastane gibi

binaların tamir edileceğini; vergi ve askerlik konularında, mahkeme önünde eşitlik sağlanacağını garanti etmekteydi.

Halifelikle birlikte İslam birliğini temsil ettiği düşünen Osmanlı İmparatorluğu, Müslim – gayrimüslim farklılığını ortadan kaldırmak ve birlik oluşturmak düşüncesini “Osmanlılık” bağlamında yapmayı hedeflemiştir. Genç Osmanlılar, İslam ruhuna dayanmakla birlikte, devletin bekası için tüm tebaanın özgürlüğüne imkân veren bir yönetimi savunmaktaydı. Buna Osmanlıcılık diyen H. Ziya Ülken, Namık Kemal, Ziya Paşa ve arkadaşlarının Türk olduklarının bilincinde olmakla birlikte Osmanlıcılığı savunduklarını ifade eder (Ülken, 1992: 76). Diğer taraftan, Niyazi Berkes Namık Kemal’i Tanzimat şemsiyesi altında içine düşülen “Batıllık tuzağını gören yeni bir aydın tipi” olarak tasvir etmiştir (Berkes, 2018:33).

Islahat Fermanı getirdiği eşit vatandaşlık ilkesiyle Osmanlı toplum yapısını, devlet-toplum ilişkisini ve vatandaşlarının kendi aralarındaki münasebetlerini kökünden değiştirmiştir. Nitekim ıslahat fermanında “... ve revâbit-ı kalbiye-i vatandaş ile birbirine merbut olan” ifadesi kullanılarak vatandaşların sadece aynı devlete veya Sultan’a değil kendi aralarında da birbirlerine kalben vatandaşlık bağı ile bağlı oldukları belirtilmektedir. Bu şekilde farklı dini mensupların birbirine bağlılığı sağlanarak bütünleşmiş bir millet-devlet ilişkisinin tesis edilmesi istenmiştir. Bu şekilde bir “*Osmanlı milleti*” oluşturulması, 1830’larda başlayan “*Osmanlıcılık*” siyasetinin ürünüdür. Ancak bu politikaya ne kadar realist yaklaşıldığı veya romantik bir bakış açısıyla inanılmak mı istendiği ayrıca bir araştırma konusudur.

Eşit vatandaşlık ülküsü bağlamında gayrimüslim tebaanın askeri ve mülki okullara girebilmesi, devlet memuru olabilmesi, idari ve askeri yapıda yer alabilmesi hedeflenmiştir. Bu durum müfredat ve muallim açısından eğitim kurumlarının mahiyetlerinin değişmesini beraberinde getirmiştir. Önceden gayrimüslim cemaatlerin okul açabilmesi Padişah fermanına bağlıyken, Islahat Fermanı’nda geçen “*her bir cemaat maarif ve hiref ve sanayie dair milletçe mektebler yapmaya mezun olup*” ifadesiyle birlikte, müfredat ve öğretmenleri Padişah tarafından atanmak kaydıyla isteyen gayrimüslim cemaatler eğitim, sanat ve sanayi okulu açabilecekti. Zamanla gayrimüslim okulları sayı ve kalite olarak Müslüman okullarının önüne geçmiştir.

Denetimleri ise Müslim ve gayrimüslim üyelerden oluşan *Meclis-i Muhtelit-i Maarif*¹⁸ (1856) tarafından yapılacaktı, böylece gayrimüslim okulların devlet sistemine dahil edilmesi amaçlanmıştır (Somel, 2006: 6). Bu uygulamayla birlikte din temelli eğitim sisteminde köklü değişiklikler yaşanmaya başlamıştır. Ayrıca geleneksel Osmanlı eğitim sisteminin gayrimüslimleri de dikkate alacak şekilde reforme edilmesi gerekti. Yapılan düzenlemelerle orta ve yüksek eğitimde, karma eğitime geçilirken ilköğretimde cemaat okulları ve din temelli mahalle okulları ayrımı devam etmiştir. İlk kademe eğitimde ulema ve ruhban sınıfının etkinliği ve dini eğitim önceliği Islahat Fermanı sonrasında da devam etmiştir. Eğitimde “*Osmanlıcılık*” siyaseti yüksek eğitim için uygulanabilmiştir. Yüksek eğitimde karma düzene en iyi örnek 1868’de açılan ve Fransız kültürünün ürünü olan *Mekteb-i Sultani*’dir. Okul müdürü ve öğretmenlerinin Fransız olduğu ve genel eğitimin Fransızca olduğu lisede 341 öğrencinin 147’si Müslümandı (Davison, 2006: 677). Eğitim ve hukuk alanlarında getirilen eşitlik, farklı dini aidiyetleri bulunan kişilerin eşit şartlarda bürokrasiye girme hakkına sahip olması, Müslüman tebaanın siyasi ve toplumsal üstünlüğünü ortadan kaldırmakta, “*millet-i hâkime*” vasfını “eşit yurttaşlığa” dönüştürmekteydi.

Osmanlı Devleti, tebaanın eşitliğini sağlamaya yönelik yasalar çıkartmasına rağmen askeri makamların büyük bir kısmı Müslümandı. Özellikle *ferik* (günümüzde korgeneral ile orgeneral arasındaki askeri rütbe) ve *müşirlik* (en üst düzey askeri unvanlardan biri olan mareşallik) Hristiyan ve Yahudilere neredeyse kapalıydı. Osmanlı İmparatorluğu’nda Rum, Ermeni, Yahudi gibi çok sayıda devlet memuru bulunmaktaydı. Ancak bunlar daha çok tercüman, diplomat, maliyeci gibi teknik alanlarda veya daha alt düzey memurluklarda görevlendirilmekteydi (Bouquet, 2016: 21).

Islahat Fermanı kapsamında eğitim reformu alanında 1869 yılında çıkartılan *Maarif-i Umumiyye Nizâm-nâmesi*, Osmanlı eğitim sisteminin modernleşmesinde önemli bir yer işgal etmektedir. Söz konusu nizamnamenin hazırlanmasında Fransa’da eğitim sisteminin laikleştirilmesi sürecinin mimarı olan ve Katolik Kilisesi ile çatışan Fransız Eğitim Bakanı Victor Duruy’un çok büyük katkıları olmuştur. Manevi ve dini değerlerden çok müspet ve beşerî ilimlerin önemi vurgulanarak, refahın ancak fen ve

¹⁸ “*Meclis-i Muhtelit-i Maarif*”in farklı dinlere mensup 6 üyesi bulunmaktaydı. Bunlar; Derviş Paşa (Müslüman), İstefanaki Karatodori (Rum), Barutçubaşı Ohannes Bey (Ermeni), Düzoğlu Mihran Bey (Katolik), Panayot Efendi (Protestan) ve Şapçı Damadı Daviçen Efendi (Musevi) (Somel, 2006: 6-7)

eğitimde sağlanabileceği belirtilmekteydi. Bu açıdan *Maarif-i Umumiyye Nizâm-nâmesi*'nin Osmanlı Devleti'nde laik eğitime geçiş için önemli bir aşama olduğunu belirtmek gerekir. Bu şekilde hem Müslüman hem diğer cemaatlerin ruhban sınıfının eğitim üzerindeki tahakkümü azaltılmıştır. Zaten medrese eğitiminin kalitesi 16.yüzyıldan itibaren düşmüştü, ihtiyacı karşılamaktan çok uzaktı.

Tanzimat Fermanı'nın anayasal özelliğinin bulunmadığını savunan Cevdet Küçük, Islahat Fermanı'nın da anayasal bir mahiyetinin bulunmadığını, Tanzimat Fermanı'nda zikredilen reform niyetleri çerçevesinde yapılacak somut ıslahatları sıraladığını belirtmektedir (Küçük, 2006: 550). Islahat Fermanı'nda şariat vurgusu olmadığı gibi idari, askeri ve ekonomik alanda Müslim-gayrimüslim eşitliğinden sıklıkla bahsetmektedir. Islahat Fermanı'nın, Tanzimat Fermanı ile tatmin olmayan yabancı devletlerin ve imparatorluk bünyesinde bulunan gayrimüslim tebaanın memnun edilmesi amacıyla çıkartıldığını söylemek gerekir. Gayrimüslim tebaanın hukukunun korunması için cemaatler açısından anayasal gelişmelerin başlangıcı olarak kabul edilebilir. Islahat Fermanı, Gülhane Hatt- Hümayun ile yeterince açıklığa kavuşturulmamış kapalı konular netleştirilmiştir.

Islahat Fermanı (1856), Tanzimat Fermanı kadar sakin¹⁹ karşılanmamış, Müslümanların ve kendilerini daha makbul azınlık gören cemaatlerin büyük tepkisine sebep olmuştur. Müslümanlar ile Hristiyanların eşit sayılması Suriye, Cidde, Lübnan gibi Ortadoğu eyaletlerinde isyan ve çatışmalara sebep olmuştur. 1858 yılında Cidde'de Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında çatışmalar yaşanmış, İngiliz ve Fransız konsolosları öldürülmüştür. Islahat Fermanı'ndan rahatsız olan diğer bir grup ise gayrimüslim cemaat liderleriydi. Kilise meclislerinin yanına halk meclislerinin kurulması ve cemaat üyelerine verilen imtiyazlar, önem ve yetkileri azalan cemaat önderlerinin tepkisine sebep olmuştur.

Gayrimüslim halkın rahatsızlığı ise sahip oldukları ekonomik ve askeri imtiyazlardan vazgeçmek zorunda kalmalarından kaynaklanmaktaydı. Nitekim askere gitme zorunluluğuna şiddetle karşı çıkmışlardır. Bir diğer konu ise diğer azınlıklarla aynı haklara sahip olmaları ve eşit sayılmalarıydı. İmparatorluk içinde Müslümanların

¹⁹“Sakin” kelimesi Islahat Fermanı ile kıyaslandığından kullanılan bir kelimedir. Nitekim Tanzimat Fermanı'na Islahat Fermanı'na verilen kadar tepki verilmemiş olması, var olan cılız tepkileri gözardı etmeyi gerektirmez.

üstünlüğünü kabul eden Rumlar, Yahudilerle eşit sayılmak istemiyordu. Nitekim azınlık cemaatlerin de kendi aralarında yazılı olmayan bir hiyerarşileri bulunmaktaydı. Müslümanlardan sonra Rumlar, daha sonra Ermeniler ve son olarak Yahudiler gelmekteydi.

İçerdeki tepkiler bu şekildeyken dışardan da Islahat Fermanı'na yönelik tepkiler gelmiştir. Her ülkenin kendi çıkarlarına hizmet edecek şekilde uyarlamaya çalıştığı 1856 Fermanı'nı İngiliz Büyükelçisi Canning, sağladığı din özgürlüğünü ve eşitliği yeterli bulmadığı için eleştirmiştir. Canning, Fermanın, İngiliz Protestan misyonerlere kontrolsüz bir serbestlik verilmesini ve böylece diğer mezhep ve dinlerden insanların Protestanlığa döndürülebilmesinin önünün açılmasını istemektedir. İngiliz ve Fransız elçileri, Müslüman Türklerin, Avrupa'nın kanununu, eğitim sistemini ve düşünce yapısını almadan "Osmanlı" olarak Avrupa'nın bir parçası olamayacağını düşünmekteydi. Metternich ise, Avrupa uygulamalarının Avrupa'ya has olduğunu ve Türk geleneklerine uymadığını; Osmanlı Devleti'nin diğer ülkelerin ne düşündüğüne bakmaksızın kendi kültürüne ve dinine uygun hareket etmesi gerektiğini öneriyordu (Küçük, 2006: 552).

Tanzimat Fermanı ilan edildikten sonra Padişah'ı tebrik için saraya gelen yabancı sefirlerle "Zat-ı şevket-simat-ı hazret-i padişahı, pederlerinden ulvi bir miras olarak kendilerine intikal eden ıslahat işlerine devam etmek emelindedir" söylenmekteydi (Engelhardt, 2017: 51). Yavuz Abadan, Tanzimat Fermanıyla birlikte devlet ricalinin açıkça Batı'yı örnek alma eğilimi gösterdiğini, olayların mecbur bıraktığı şuursuz ve zorunlu bir taklit de olsa Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya yaklaşmasını sağlayacak bir ıslahat programı olarak hazırlandığını ve devletin modernleştirilmesi amacı taşıdığını belirtmektedir (Abadan, 2006: 60).

Sultan Abdülmecid tarafından Gülhane Hatt-ı Hümayunundan dört ay önce yayınlanan cülus fermanında

"Allah beni "Emirü'l-Mü'minin ve Halife-i ruy-i zemin" tayin eylemiştir. "Uhde-i Hilafeti'me teslim edilen halkı korumak vazifemdir. Farz-ı ayn olan "beş vakit namaz kılmıyan... o makule umur-i Din'de kayıtsızlık" gösterenlere müsamaha edilmeyecektir. Memurlar "sokaklarda camiye gitmemiş adamlar gördükleri halde sebebini sual ile" şeri'ata göre gereken cezayı vereceklerdir"

ifadesi yer almaktaydı (İnalçık, 2006: 106). Söz konusu ifadeler şekil bakımından bir geleneğin devamını yansıtmakla birlikte; dini atıfların olması, halife sıfatının

vurgulanması ulema ve muhafazakâr kitleler üzerinde etkili olmak için kullanılmış takdim ifadeleriydi. Gülhane Hatt-ı Hümayun'da kanunların şeri'ata uygun yapılacağı yönündeki benzer ifadeleri -ulemanın desteğini almak- şeklinde yorumlamak mümkündür.²⁰

3.3.2. Tanzimat Paşaları

Osmanlı Devleti ve Türk tarihi açısından dönüm noktası olan Tanzimat, pek çok alanda ve farklı açılardan ele alınarak değerlendirilmeyi ve abartılmayı hak eden bir süreçtir. Bu sürecin yaşanmasında dış etkenler, inkıraz süreci, ekonomik ve siyasi açıdan yetersiz kalınması, askeri başarısızlıklar ve daha pek çok neden sıralamak mümkündür. Bu çerçevede en önemli unsurlardan olan ve en başta değerlendirilecek etmenlerden biri de muhakkak Tanzimat Paşalarıdır. Tanzimat Paşaları hem isim olarak belli paşaları ima eder hem de bir zihniyeti ortaya koymaktadır. Tanzimat Paşası terimi, Tanzimat döneminde yaşayan tüm paşalar için kullanılan dönemsel bir tabir değildir. Tanzimat felsefesini ve döneminin gereklerini kavramış, Avrupalı bakış açısına sahip, modern, ilerlemeci ve eleştiri yapabilen, farklı açılardan bakabilen ve değerlendirebilen üst düzey bürokratları anlatmak için kullanılmaktadır. Nitekim en belirgin olanları Mustafa Reşid Paşa (1800-1858), Mehmed Emin Ali Paşa (1814-1871) ve Fuad Paşa (1815-1869) olarak bilinen üçlü büyük, güçlü ve etkili paşalardır. Söz konusu paşalara ek olarak, Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895), Ahmed Midhat Paşa (1822-1884), Ahmed Muhtar Paşa (1839-1919) da Tanzimat Paşaları olarak anılabilecek derinlikte ve bilgi birikimine sahip paşalardır.

Tanzimat Paşaları arasında bir önem sıralaması yapılması, dönemin şartlarını ve gereklerini göz ardı etmek anlamına geleceğinden, tarihçi bir bakış açısı böylesi bir

²⁰ Avrupa tesirlerinin yoğun olarak görüldüğü Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batılı motiflere vurgu yapılmakla birlikte Osmanlı Devleti'nin müesses nizamına, şeri'ata da atıflar yapılmıştır. Şeri'i kanunlara ve Kur'an'a saygı gösterilerek Osmanlı Devleti'nin büyüdüğü, son 150 yılda şeri'ata uyulmadığı için devletin güç ve kuvvetten düşmeye başladığı; şeri'ata uymayan ülkelerin uzun ömürlü olamayacağı kaydedilmiştir. Bu çerçeve birtakım düzenlemelerin yapılması gerektiği belirtilmiştir. Ancak yapılacak ıslahat esaslarının yer aldığı Tanzimat Fermanı'ndaki pek çok husus Batılı devlet anlayışı ve hukuk sistemine göre hazırlanmıştır. Nitekim İnsan hakları beyannamesinde geçen bir takım evrensel insan haklarının Tanzimat Fermanı'na can, mal ve ırz güvenliği şeklinde girmiştir. Ayrıca herkesten gücü oranında vergi alınması, hiç kimsenin keyfi olarak cezalandırılmayacağı, suçun şahsiliği, verginin toplanma şeklinin ve gerekli kanunların hazırlanması işinin Meclis-i Ahkam-ı Adliye tarafından yürütüleceği gibi hususlar İnsan Hakları Beyannamesi'nden belli çıkarımlar yapılarak hazırlanmıştır. Şekil açısından farklar olmakla birlikte özüne ilişkin ciddi benzerlikler bulunmaktadır (Kara, 2006: 127).

kıyaslamayı çok sağlıklı bulmaz. Ancak böyle bir sıralama yapılmış olsa “koca”, “büyük” gibi unvanları da bulunan Mustafa Reşid Paşa, hazırladığı Tanzimat Fermanı ile Tanzimat sürecinin mimarı ve öncüsü kabul edilebilirdi. Diğer taraftan II. Mahmud’un ıslahatlarının, Mustafa Reşid Paşa’ya hareket özgürlüğü sağladığının da görmezden gelinmemesi gerekir. 1836 yılında henüz 36 yaşındayken Paris’e elçi olarak gönderilen Mustafa Reşid Paşa, Avrupa’da aktif bir elçilik görevi sonrası 1837’de Hariciye Nazırı, 1846 yılından 1858’deki ölümüne kadar beş defa sadrazamlık görevinde bulunmuştur. 19.yüzyılın en parlak bürokratlardan olan Mustafa Reşid Paşa, muhafazakâr engellemelere rağmen gerçek bir reformcu ve aydın olarak Tanzimat’ın en çok sorumluluk alan ideologlarındanıdır. İyi bir asker olduğu kadar iyi bir diplomat ve bürokrattı. Ölümünden sonra da kendisinde “Türkiye’nin gelmiş geçmiş en iyi devlet adamlarından biri” olarak söz edilir (Bouquet, 2016: 26). Mustafa Reşid Paşa hem gerçekleştirdiği reformlarla hem de yetiştirdiği Tanzimat ruhuna sahip paşalarla devletin modernleşmesine ciddi katkıları bulunmuştur. Nitekim Ali ve Fuad Paşaları yetiştirmiş, Ahmed Cevdet ve Midhat Paşalar, Tanzimat diplomatı olan Rum asıllı Kostaki Masurus Paşa, Mustafa Reşid Paşa’nın katkı sağladığı, himaye ettiği paşalardır.

Tanzimat’ın önemli diğer paşalarından olan Mehmed Emin Ali Paşa, Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz dönemlerinde 5 defa toplam 8 yıl 3 ay sadrazamlık yapmıştır. Elçilikten valiliğe, Meclis-i Vala reisliğinden hariciye nazırlığına çok farklı görevlerde bulunmuştur. 1830 yılında Divan-ı Hümayun Kalemine, 1833 yılında Tercüme Odası’na girmiştir. 1838’de Londra elçisi olan Mustafa Reşid Paşa’nın yanına elçilik müsteşarı olarak gönderilmiştir. Mustafa Reşid Paşa’nın taktir ve beğenisini kazanan Ali Paşa, 1841 yılında henüz 26 yaşındayken Londra’ya sefir olarak atanmıştır. M. Reşid Paşa’nın halefi olarak 1852 yılında 38 yaşındayken sadrazamlık görevine getirilmiştir. Ayrıldığı hariciye nazırlığına ise arkadaşı Fuad Paşa’yı getirmiştir (Beydilli, 2006: 348-350). Vefat ettiği 1871 yılına kadar bazen hariciye nazırlığı bazen sadrazamlık görevlerini yapmıştır. 1856 Islahat Fermanı’nın hazırlayıcı olarak tarihe geçmiştir.

Mustafa Reşid Paşa’nın diğer haleflerinden biri ve bilinen üçüncü Tanzimat Paşası, Keçecizade Mehmed Fuad Paşa’dır. 1815 yılında İstanbul’da doğan paşa, tıp eğitimi almış, Mekteb-i Tıbbiye yıllarında eğitim dili olan Fransızca’yı

öğrenmiştir.1837 yılında Mustafa Reşid Paşa'nın yönlendirmesiyle Babîâli tercüme kalemine oradan Londra Büyükelçiliğine tayin edilerek diplomasi hayatına girmiştir. Londra Büyükelçiliğinde Mehmet Şekip Efendi ve Ali Paşa himayelerinde çalışmıştır. Çeşitli görevlerde bulunan Fuad Paşa,1852 yılında hariciye nazırlığına tayin edilmiştir. İmparatorluğun çeşitli bölgelerindeki (Eflak-Buğdan, Lübnan, Mısır, Suriye) anlaşmazlıkları çözmek için görevlendirilen ve farklı dönemlerde beş defa hariciye nazırlığına getirilen Fuad Paşa, Sultan Abdülaziz döneminde 1861 yılında sadrazamlığa getirilmiştir. Sadrazamlığı döneminde maliyenin düzeltilmesi ve israfın önlenmesine yönelik çalışmalar yapmış, raporlar hazırlamıştır. İlber Ortaylı “19 yüzyılın yüksek bürokratları bugün sadrazam, yarın nazır, öbür gün vali, sonra gene sadrazam olabilirlerdi” der (Ortaylı, 2006: 425). Kuşkusuz tam olarak Mustafa Reşid Paşa, Ali ve Fuad Paşaları tasvir etmektedir.

Tanzimat'ın üç kudretli paşaları olarak anılmalarına ve pek çok kez halef-selef olmalarına rağmen aile yapıları ve düşünceleri birbirinden farklıdır. Mustafa Reşid Paşa İngiliz yanlısı olarak bilinirken Ali ve Fuad Paşalar daha çok Fransız yanlısı politikaları savunmuşlardır. Ancak Fuad Paşa'nın Ali Paşa kadar Fransız politikalarına meyilli olamadığını; daha ortada bir çizgi benimsediği belirtmek gerekir. Fuad Paşa'nın layihalarından anlaşıldığı kadarıyla en çok itimat ettiği devlet İngiltere'dir (Köprülü, 1996: 202-205). Ancak devletin çıkarlarını her zaman ön planda tuttuğunu da belirtmek gerekir. Reşid Paşa, Ali ve Fuad Paşalar sahip oldukları tüm enerji, güç ve iradelerini Osmanlı Devleti'nin modernleşmesine ve Tanzimat ıslahatlarının başarıya ulaşması için harcamışlardır. Üç Tanzimat ideoloğu, farklı şahsiyetlere, özgeçmişlere, anlayışlara ve yaşam şekillerine sahip olmalarına rağmen devletin çıkarları etrafında birleşmişlerdir. Osmanlı Devleti'ndeki son Fransız Büyükelçi Maurice Bompard'ın ikinci nesil torunu Fransız Osmanlı tarihçisi Olivier Bouquet, “Ali ve Fuad Paşaların Mustafa Reşid Paşa'nın takipçileri olduğunu ve asla hocalarını aşmadıklarını” (Bouquet, 2016: 27) söyleyerek Mustafa Reşid Paşa'ya daha yüksek bir konum ve önem atfeder.

Üç büyük Tanzimat Paşası dışında, Tanzimat döneminde gösterdiği devlet adamlığı ile adından söz ettiren diğer bir üst düzey bürokrat Ahmed Cevdet Paşa'dır. Tanzimat'ın en büyük devlet adamlarından biri olan ve Sicill-i Ahval'de kaydı bulunan ilk paşa olan Ahmed Cevdet, hukukçu kimliğiyle bilinen entelektüel bir bürokrattır.

Ayrıca iyi bir tarihçi, şair, din adamı, dil uzmanı/çevirmen olan ve Tarih-i Cevdet'i bizzat kaleme alan Ahmed Cevdet Paşa, Tanzimat'ın daha çok muhafazakâr ve ılımlı tarafında yer almakla birlikte M. Reşid Paşa'nın en büyük destekçisiydi. A. Cevdet Paşa, ilmiye sınıfının en üst makamından yani kazaskerlikten, mülkiye sınıfının en üst makamına vezirliğe geçmiştir. İlmiye sınıfından mülkiye sınıfına böyle üst düzey başka bir geçişin olmadığı söylenir (Ortaylı, 2006: 425). Diğer taraftan Ali ve Fuad Paşalara yönelik ölçüyü kaçıran oldukça sert eleştirileri olmuştur.

M. Reşid Paşa'nın yetiştirdiği paşalardan olan Ahmed Midhat, 1872 yılında sadrazamlığa getirilene kadar Niş, Tuna, Bağdat valiliklerini yapmış, aydın Tanzimat bürokratlarındandır. Saraydan gelmemesine rağmen eğitilmiş, saygın ve liyakat sahibidir. 1876 yılında Kanun-i Esasi'nin yayınlandığı dönem sadrazam olan Ahmed Midhat Paşa, II. Abdülhamid'i ikna ederek, Kanun-i Esasi'nin babası unvanını almıştır. 1881'de Sultan Abdülaziz'e yapılan suikast girişimi sonrası Taif'e sürgün edilen Paşa, öncesinde Suriye ve Aydın valilikleri görevinde bulunmuştur. Taşrada yaptığı görevler, merkezde yürüttüğü görevlerden daha çok takdir toplamıştır. Fransızca'yı geç öğrendiği için dile çok hâkim olamamış, ancak demokrasiye geçişi sağlayan Batılı tarzda ilk anayasayı hazırlamıştır.

Tanzimat Paşaları ile Tanzimat dönemi paşalarının mahiyet açısından birbirinden farklı anlamlara gelmektedir. Özellikle Tanzimat döneminde saraya yakın damat paşalar (Ali Rıza ve Said Paşalar), liyakatsiz, egoist, kişisel menfaati ülkenin çıkarları üstünde tutan, menfaatperest, tutucu paşaların varlığını kabul etmek gerekir. Liyakatsiz paşaların en sık başvurduğu yöntem, rakiplerine din düşmanı, kibirli, adaletsiz, Avrupa hayranı gibi ithamlarda bulunmak ve Sultan'ın teveccühünü kazanmak için bol hamaset içerikli söylemler geliştirmektir. Liyakatsiz paşalar, rütbe ve makamı diğer paşaları kötüleyerek elde etmekteydi. Bu durum gözlemcilerin, Osmanlı idarecileri ve üst düzey devlet adamları hakkında şarkiyatçı yorum yapmalarına sebep olmuştur. Makam, güç ve otorite hayranlığı, Osmanlı devlet adamlarının reformist ve muhafazakâr/tutucu gibi karşıt görüş temelli cepheleşmeler getirmiştir. Devlet erkinde yaşanan hizipleşme ilmiye ve mülkiye sınıfında da yaşanmıştır. Nihai hedef ise Sultan'ın teveccühüne sahip olmak ve tek başına Padişah'ın takdirine, dolayısıyla otoriteye sahip olmak, gücü istediği şekilde kullanmaktır. Rakibini beceriksiz, cahil, aciz şeklinde niteleyen kişi aslında kendi

değerini artırmaya çalışmaktadır. Kendini övme yerine rakibini eleştirme retorğini tercih etmiştir.



4. OSMANLI-TÜRK TARİH YAZIMINDA TANZİMAT ALGISI

4.1. Tanzimat Dönemi Garbiyatçılığı (Oksidentalizmi)

Garbiyatçılık, herkesin üzerinde hem fikir olduğu genel geçer bir tanıma sahip bir kavram değildir. Benzer şekilde ne zaman ortaya çıktığına dair kesin bir kabul yoktur. Doğu'daki Batı algısının olumsuz olarak yorumlanması ve eleştirilmeye başlanmasını, Batı olarak tasvir edilen Yunan ve Roma kültürüne yönelik Doğu olarak adlandırabileceğimiz Perslerin tutumuna kadar götürmek mümkündür. Hatta bunu “kültürel garbiyatçılık” (Saygın, 2015: 6) açısından incelediğimizde İslamiyet (Doğu) ve Hristiyanlık (Batı) arasındaki çatışmalara, anlaşmazlıklara ve birbirlerine karşı geliştirdikleri üstünlük söylemlerine kadar götürebiliriz. Bununla birlikte Doğu/Batı karşıtlığının tam tanımı belirsizlikler taşımaktadır. Örneğin Çin’de Han Hanedanı döneminde (M.Ö. 25- M.S. 221) Batı ile ilgili olumsuz imajlar resmedilmiştir. Ancak buradaki Batı bugünkü anlamda Batı değil Çin’in Batı’sıydı. Doğu’nun kimliğini, sınırlarını ortaya koymak zordur. Çünkü Batı medeniyeti daha çok yeknesaklık gösterirken pek çok Doğu medeniyeti bulunmaktadır. Bu nedenle, her medeniyetin Batı ile temas etme tarihi, şekli ve yoğunluğu farklıdır. Bu durum garbiyatçılığın tarihini belirginleştirmeyi zorlaştırırken, birden fazla garbiyatçılıktan bahsetmeyi de beraberinde getirecektir. Ayrıca garbiyatçılığın söylem, düşünce ve hareket tarzının çeşitlilik arz ettiğini de belirtmek gerekir. Ancak günümüzde anladığımız şekliyle garbiyatçılığın bir disiplin olarak ortaya çıkmasının tarihi çok eski değildir. Garbiyatçılığı kültürel düzeydeki dekolonizasyonun devamı, yani zihinsel anlamda sömürge olmaktan ve başkasına benzemekten kurtulma olarak gören Hasan Hanefi, bunun İslam’ı, kompleksten kurtararak Müslümanların Batılılaşmasına son vermeye katkı sağladığını düşünür. Bu şekilde bir Batı yapısökümü ve yeniden bir İslam inşasıyla birlikte “ebedi bir efendi olarak Batı bir disipline dönüşür ve edebi bir disiplin olarak İslam bir efendi olur.” Bu XXI. yüzyılda Batı’ya yapılmış bir meydan okumadır (Hanefi, 1997:134).

1990’lı yılların başında itibaren garbiyatçılık hakkında kitaplar yazılmaya, bu kavram üzerinde çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Garbiyatçı söyleme özellikle Tanzimat döneminde sıklıkla başvurulmuş, reformlara yönelik geliştirilen eleştiri dili “öteki” olarak görülen “Batı” üzerinden getirilmiştir. Bu itibarla Tanzimat döneminde

garbiyatçılığın ontolojik açıdan varlığını ve yaygınlığını kabul etmek gerekir. Ancak epistemolojik varlığı sonraki dönemler geliştirmiştir.

Garbiyatçı söyleme giden tarihsel bilinç, doğrudan şarkiyatçı söylemin ve modernitenin katkısıyla oluşan epistemik düzlem ve kavram dünyasıyla ilişkilidir (Arlı, 2004: 61). Bu söylemin oluşma süreci, İslam dünyasında var olan “tarihsel gecikme”, “İslam hukukunun katılığı”, “içtihat kapısının kapalı olması” (Turner, 2003: 29) ve psikolojik boyutuyla doğrudan ilişkilidir.

Şarkiyatçılığın da garbiyatçılığın da temelini oluşturan nokta “öteki”dir. Kendinden olmayan, tarih boyunca ötekileştirilerek, uzaklaştırılmış; farklı tanımlarla anlatılmaya ve ayrıştırılmaya çalışılmıştır. Temel amaç kendi özünü, sonrasında ise kendi çıkarını korumaktır. Batı önce Doğu’yu kendisinde olmayan, nahoş özelliklerle etiketleyerek ötekileştirdi; kendini merkeze aldı ve merkezin dışında kalanları periferileştirdi. Doğu’daki durum daha farklıydı. Doğu kendine etiketlenen; Batı tarafından Doğu olarak addedilen önyargılarla mücadele ederek ve Batı’nın olumsuz özellikleri üzerinden bir garbiyatçı söylem geliştirmiştir. Garbiyatçılığın odak noktası olarak Batı’yı alsak da öncelikle Doğu’nun kendisini tanıması gerekmektedir. Batı’ya karşı kendi söylemini, kendi kültürünü ve özelliklerini belirlemesi icap eder. Diğerini ötekileştirme ve bu ötekileştirme sürecinde ortaya çıkan ön yargılar, her iki tarafın başvurduğu yöntemlerdendir.

Garbiyatçılığın ortaya çıktığı dönem ile bir disiplin olarak araştırılmaya başlandığı dönem birbirinden farklıdır. Nitekim Türk düşüncesinden Kâtip Çelebi’den beri garbiyatçı söylemin olduğunu savunanlar, garbiyatçılığın tarihini üç yüz yıl öncesine kadar götürmektedir (Saygın, 2015:4). Batı’nın yanlış politikaları ve kötülüğünden dolayı garbiyatçılığın ortaya çıktığını savunan bazı düşünürler, garbiyatçılığın kökeninin Avrupa’da olduğunu savunmaktadır. Avrupa’daki Aydınlanma akımına muhalefet eden Alman romantiklerde ve benzer akımlarda bir parça kendini hissettiren garbiyatçılık, Batı’da gelişen rasyonalizm, bireysellik ve endüstrileşme karşıtı görüş tarafından desteklenmiştir. Karşı-aydınlanmacıların da etkisiyle Batı’daki modernlik karşıtı görüş ve akımların garbiyatçı söylemin köklerini oluşturduğu görüşü tartışmaya açıktır.

Garbiyatçılığın Doğu ve Ortadoğu’da ortaya çıkması, Batı’nın sömürgecilik politikalarının yoğunlaştığı döneme denk gelmektedir. Doğu’nun topraklarını işgal

eden, kaynaklarını sömüren, kendilerine köle muamelesi yapan Batı'ya karşı geliştirilmiş ve Batı tahakküm edici bir güç olarak görülmüştür. Batı'nın sömürge için kullandığı yöntemlere göre garbiyatçılık söylemi şekillenmiştir. Batı, ekonomik olarak sömürdükleri topraklardaki toplumsal, ekonomik, eğitsel düzenlemeleriyle yerli kültürlerin yozlaşmasına ve giderek unutulmasına yol açmakla suçlanmıştır. Garbiyatçılığı, üçüncü dünya ülkelerinin askeri, siyasi, ekonomik ve kültürel sömürsüzleşme (dekolonizasyon) süreçlerini tamamlayan bir yaklaşım olarak gören Hasan Hanefi, şarkiyatçı çalışmalarındaki nesnenin, garbiyatçı çalışanların öznesi olduğunu; yani şarkiyatçılıkta çalışmayı yapan öznenin garbiyatçılıkta çalışılan konu olduğunu söyler (Hanefi, 2007: 80).

Garbiyatçı söylemin tarihyazımında belirginleşmeye başladığı dönem, modernleşmenin ve Osmanlı Devleti'nin nasıl kurtarılacağı sorularının "Doğu-Batı" ikilemine sıkıştırıldığı ve gerilemenin indirgemeci bir tavırla ele alındığı Tanzimat dönemi olarak kabul edilmektedir. Tanzimat döneminden itibaren çeşitli ideolojiler devletin güçsüzleşmesini farklı nedensellikler üzerinden tartışmış; sunulan alternatif çözüm önerileri geçmiş uygulamalara ve şeriata yeniden dönmek ile "Batı"lılaşmak arasındaki dilemma üzerinden daha çok kültüralist bir zeminde ilerlemiştir. 19.yüzyılda ekonomik açıdan keskin bir "Batı" karşıtlığı yaşanmamış olmakla birlikte İslamcılık ideolojisinin etkisi özellikle toplumsal ve kültürel açıdan "Batı"lılaşmaya karşı gösterilen dirençte hissedilmiştir. Bu durum garbiyatçı söylemin 19.yüzyıldan beri din ve kültür üzerinden kendine alan açmasına sebep olmuştur. Tarihyazımına garbiyatçı etki, "Batı"nın yeniliklerinin "öteki", devletin güçlü olduğu geçmişin uygulamalarının "ben" olarak algılandığı ötekileştirme üzerinden yapılmıştır. "Öteki"leştirilmenin bitmeyen nimetlerinden faydalanmak isteyen geleneksel yapı, modernleşme karşıtlığını ötekileştirdiği "Batı" üzerinden kurgulamıştır. Yeni Osmanlılar hareketiyle birlikte hem Osmanlı Devleti'nin kültürel değerlerinin kaybedilmesi hem de dış politikadaki eksik ve yanlış politikaların eleştirisi yapılmıştır.

21

²¹ Tanzimat dönemi ve Yeni Osmanlılar hareketiyle yoğunlaşan modernleşme tartışmaları, kültüralist Doğu-Batı eleştiri zemini üzerinde İslamcı, muhafazakâr, milliyetçi, Batıcı fikirlerin gelişmesini, garbiyatçı bir söylemin benimsenmesini başlatmıştır (Reyhan ve Aksoy, 2019: 206). Bu söylem "öteki" olarak görülen Batı'nın kültürünün mü, teknolojinin mi alınması gerektiği tartışmalarını beraberinde getirmiştir. "Öteki" bir topluluk, bir etnisite, düşünce tarzı veya din gibi farklılıklardan oluşmaktadır. Küçük veya büyük tüm devletler egemenliklerini pekiştirecek "öteki"lere ihtiyaç duyarlar. Milliyetçiliğin de muhafazakârlığın da var olması ve devamı için bir düşmanın varlığı

Garbiyatçı söylemin Tanzimat dönemi ve sonrasıyla özdeşleştirmenin bilimsel ve objektif nedenselliğe dayanan boyutunun varlığı muhakkaktır. Ancak bunun nedenlerinden biri de basın-yayın organlarının Osmanlı Devleti'nde 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişmesi nedeniyle garbiyatçı söylemin bu dönemde oluşması ve yaygınlaşmasıdır. Bu süreçte, “Batı” üzerinden geliştirilen “öteki”leştirme olgusunun daha açık ifade edilmeye başlandığını söylemek gerekir. Nitekim Tanzimat dönemi öncesindeki “Batı” karşıtlığı, isyanlardan, Yeniçeri Ocağı’nın eylemlerinden, toplumun ıslahatlara verdiği tepkiden ve resmi yazışmalara yansıyan taşradaki halkın memnuniyetsizliğinden görülmektedir. 1831 yılında çıkartılan ilk resmî gazete olan *Takvim-i Vakayi*’yi ve 1840 tarihinde çıkartılmaya başlanan *Ceride-i Havadis* gazetelerini saymazsak, Osmanlı Devleti’nde politikaları eleştiren ve devletten bağımsız hareket edebilen gazeteler, ilk resmî gazeteden 30 yıl sonra 1860 yılından itibaren basılmaya başlanmıştır. Bunun ilk örnekleri, dönemine göre kültürlü ve donanımlı biri olan Agah Efendi tarafından kurulan *Tercüman-ı Ahval* (1860) ve Şinasi tarafından kurulan *Tasvir-i Efkâr* (1862) gazeteleridir. *Tercüman-ı Ahval*’in kuruluş döneminde baş yazarı olan Şinasi, gazetenin ilk nüshasındaki giriş yazısında, herkesin anlayabileceği basit ve anlaşılır bir dil kullanılacağını belirtmiştir. *Tercüman-ı Ahval*’de Şinasi tarafından bölüm bölüm yazılan ve toplumsal çarpıklıklara dikkat çekilen “*Şairin Evlenmesi*” adlı tiyatrodaki “Batı” hayranlığı eleştirilmiştir. 1867 yılında kurulan ve muhalifliğiyle bilinen *Muhbir* gazetesinin başyazarı olan Ali Suavi, Avrupa devletlerinin sürekli iç politikaya müdahale etmesine fırsat veren Babıali’yi eleştirmiştir. Gazetenin kapanması ve Ali Suavi, Namık Kemal ve Ziya Paşa’nın Avrupa’ya kaçmasıyla birlikte Londra’da 31 Ağustos 1867 yılında *Osmanlı Cemiyeti* adına tekrar *Muhbir* gazetesi çıkartılmaya başlanmıştır (Demir, 2014: 57-88).

Bu şekilde daha özgür bir şekilde Babıali eleştirisi yapılmakla birlikte “Batı”nın “öteki”leştirilme unsuru olarak kullanılması azalmış; eğitim sistemi başta olmak üzere “Batı”lı sistem örnek gösterilerek Babıali’ye yönelik tenkitler devam etmiştir. Bu tenkitler kişilere göre değişiklik göstermekle birlikte, genel olarak Osmanlı kültür ve geleneğinin kaybolması eleştirilmekte, “Batı”nın kültürü değil tekniğinin alınması

zorunludur. “Öteki” üzerinden konumunu güçlendirmek ve tüm faaliyetlerini meşru göstermek için bir düşmanın olması, yoksa yaratılması zorunlu koşuldur. Bu “öteki”leştirmenin ilerde ne tür sorunlara sebep olacağını özne açısından çok önemi yoktur. Özne için önemli olan tek şey, kendi meşruluğu ve ölümsüzlüğüdür.

gerektiği ve şerait kurallarına uyulması gerektiği savunulmaktaydı. Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal “Batılılaşma”nın kanuni düzenlemeden çok uygulamaya geçmesi ve fikriyatta yer etmesi için birinci derece rol oynamışlardır. Özellikle “Batı”ya gitmiş fikir adamlarının ülkelerine aktarmak istediği düşünceler, toplum nezdinde karşılık bulmaya ve büyük şehirlerde yaygınlaşmaya başladığı zaman şahsi kanaat olmaktan çıkmıştır.

Şariat kurallarına uyulduğu sürece “Batı”ya gerek kalmayacağını ve devletin yeniden güçlenmesi için eski güçlü dönemlerindeki kurallara ve uygulamalara dönülmesi gerektiğini düşünenlerin yanısıra, dönemin gerekliliklerinin farklılaştığı ve eski uygulamaların artık işlevsiz kalacağı, bu nedenle Avrupa’nın takip edilmesi ve örnek alınması gerektiğini düşünen farklı ideolojilere mensup entelektüel kişiler bulunmaktaydı. Bu çerçevede Tanzimat modernleşmesi üzerinden eleştirel bir dil geliştirilmiştir. En sık başvurulan kavramlardan biri olan “taklitçilik”, bazen büsbütün “Batı” karşıtlığı bazen de yanlış veya ölçüsüz “Batı”lılaşmayı anlatmak için kullanılmıştır. Çağlar Keyder’e göre yurtdışında veya yeni kurulan okullarda yüksek eğitim gören reformcu ve entelektüel bürokratlar sadece teknokrat bir kadro oluşturmakla kalmamış, Avrupa siyasi geleneği içindeki çağdaş akımlardan da etkilenmişlerdir. Ancak amaçları hümanist veya eleştirel bir kültürün oluşturulması değil devletin ıslahı ve dış baskılarla başa çıkabilmesiydi (Keyder, 1995: 73).

Batı’nın şarkiyatçı söylem ve eylemlerinden; Osmanlı Devleti’nin yenilikçi bürokratlarının Avrupa yanlısı uygulamalarından rahatsız olan müesses nizam mensupları karşı söylem geliştirmiş ve “Batı”yı ve Batı’nın Osmanlı politikalarına ve topraklarına yönelik yıkıcı ve bölücü faaliyetlerini sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu eleştiri yapılırken sadece “Batı” değil, aynı zamanda “Batı” ile iş birliği yaptığı düşünülen “içerdeki Batı taraftarları, taklitçiler” olarak nitelenen yenilik yanlısı kişi ve gruplar da sert bir şekilde eleştirilmiştir. Tanzimat dönemi garbiyatçılığı, çoğunlukla din ve ahlak üzerinden geliştirilen “Batı” karşıtlığı; şovenizm amaçlı “Batı” karşıtlığı veya var olan konforunu ve konumunu kaybetmek istemeyen geleneksel güç sahiplerinin geliştirdiği “Batı” karşıtlığı şeklinde temayüz etmiştir. Bu bağlamda Berkes, din geleneğinden gelen yobaz gericilikten daha fenasının aydın gericilik olduğunu; asıl tehlikeli gericiliğin, belli çıkarların temsil ettiği gericilik olduğunu savunur (Berkes, 2018: 23-24).

4.2. Tarihyazımına Garbiyatçı Bakış Açısı

Osmanlı Devleti'nde tarih yazımı 16.yüzyıla kadar hikâye ve destan üzerinden, 16.yüzyıldan Tanzimat dönemine kadar ise tasvirici (descriptive) ve nakilci / hikayeci (narrative) şekilde devam etmiştir. Tarihi olaylar arasında karşılaştırma ve nedensellik kurma alışkanlığı istisnalar bulunmakla birlikte Tanzimat dönemine kadar gelişmemiştir. 19.yüzyılın başından itibaren özellikle Fransızca bilen bazı müellifler tarafından Osmanlı tarihi, Avrupa devletler tarihi ve Avrupa devletleri ile diğer devletlerin ilişkileri konularında kitap tercümeleri yapılmıştır. 19.yüzyıldan önce tarih daha çok Osmanlı ve İslam tarihi şeklindeydi; diğer ülke ve milletlerin tarihiyle çok ilgilenilmemiştir. Tanzimat'tan sonra yetişen dil bilen aydınların artmasıyla birlikte hem eski kavimlerin hem de Avrupalı devletler tarihiyle yakından ilgilenilmeye başlanmıştır. Avrupa okullarında okutulan tarih kitaplarına benzer şekilde Ahmet Vefik Paşa tarafından Osmanlı devletinin kuruluş, ilerleme ve gerileme konularında tasniflerin yapıldığı tarih kitabı yazılmıştır. Tanzimat'tan sonra Avrupa'da olduğu gibi tarih bir ilim olarak medreselerde okutulmaya başlanmıştır. Okutulan genel tarih dersindeki kitaplar İslam milletleri ve devletlerine ilişkin tarihi yerli kaynaklardan, eski kavim ve Avrupa milletlerine ilişkin kısımları ise İngilizce ve Fransızca eserlerin tercümelerden faydalanılarak hazırlanmıştır (Yinanç, 1991: 573-582). Yapılan tercümelerle birlikte Avrupa'nın Osmanlı hakkındaki yanlış düşünceleri öğrenilmiş, bazıları düzeltilmiştir. Tercüme tarih kitaplarıyla birlikte Avrupa'nın Osmanlı tarihine bakışı da öğrenilmiş, "öteki" tarafından nasıl görüldüğü konusunda fikir edinilmiştir.

Osmanlı-Türk tarihyazımına ilişkin araştırma yaparken başvurulacak kaynaklar geç-Osmanlı dönemi ve erken-Cumhuriyet dönemine ilişkindir. Tarihyazımına yönelik geliştirilen dilin, "öteki" üzerinden kurgulanması geçmişin romantikleştirilmesine ve "biz" in tahkimine katkı sağlar.²² Ancak "öteki" üzerinden

²² Bu durum Osmanlı basını üzerinden çok net bir şekilde izlenebilir. Örneğin, II. Abdülhamid dönemi kimlik inşasını, basından, seçmiş olduğu Tercüman-ı Hakikat, Ma'lûmât ve Saâdet gazetelerinden yaptığı içerik analiziyle ele alan Halaçoğlu, makalesinde, "medeniyet" algısını, kimlik inşasının temeline yerleştirir. II. Abdülhamit dönemi örneğinde, oksidental bir bakış açısının hâkim olduğunu tespit eden Halaçoğlu, bu sebeple çalışma içinde oksidentalizm ve oksidentalizmin karşıtı olarak görülen oryantalizm açıklamalarına yer vererek, medeniyetlerdeki aydınların zihin dünyasında takip edilebilen Doğu-Batı karşıtlığını "ötekilik" kavramı bağlamında incelemiştir. (Halaçoğlu, 2018: 63.)

kurgulanan tarih, kendini merkezden uzaklaştırıp periferileştirdiği gibi “öteki”ni merkeze alır. Karşıtlık üzerinden kurgulanan tarihinin vurgusu her zaman kendini karşısında konumlandığı güçtür. Bu açıdan garbiyatçı söylem üzerinden kendini aklamaya, faaliyetlerini meşrulaştırmaya çalışan tarih anlayışı merkeze “Batı”yı koymaktadır.

Avrupa’da kapitalizmin ortaya çıkmasıyla birlikte artan sömürenler yani iktidar erkleriyle ezilenler/sömürülenler arasındaki eşitsizlik; güç sahiplerinin günden güne artan otoriteleri, kapitalizmle yarışamayacak durumdaki dönüştürülmemiş ülkelerde modernleşme/ “Batı”lılaşma/ kapitalist düzene geçme diyalektiğinin oluşmasına sebep olmuştur. Zayıf ve güçsüz olmanın panzehri olarak görülen “Batı”lılaşma / modernleşme, Osmanlı Devleti’nde ekonomik ve askeri alanda uygulanan yeniliklerle gerçekleştirilmeye başlanmıştır. 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise modernleşmenin bir bütün olduğu ve sınırlı alanlarda yapılacak ıslahatlarla modernleşilemeyeceği savunulmaya başlanmıştır. Toplumsal ve kültürel alanlarda yaşanan “Batı”lılaşmaya, geleneksel yapıların direnç göstermesi ve eleştirmesi ontolojik olarak garbiyatçı söylemin ortaya çıkması ve gelişmesini sağlamıştır. Garbiyatçı söylem 19.yüzyılda bilhassa İslam ve Müslümanlık üzerinden yapıldığı için muhafazakâr ve mukaddesatçı bir ideoloji üzerinden gelişmiştir. Batılılaşma karşıtlığıyla beslenen garbiyatçı söylemin temsil ettiği İslamcılık, ön-milliyetçiliğin de temel enstrümanı olan gelenek üzerinden kurgulanmıştır. (Reyhan ve Aksoy, 2019:205)

Modern devlet yapısıyla ortaya çıkan ulus kavramı ve retorığı milliyetçi unsurların, “Batı” ile aralarında kurdukları “öteki”lik ilişkisi üzerinden garbiyatçı bir söylem benimsemelerini sağlamıştır. Bu şekilde Osmanlı Devleti’nde gelişen garbiyatçı söylem, milliyetçi ve muhafazakâr ideolojinin “Batı” karşıtlığında başvurduğu metot haline gelmiştir. Ancak şarkiyatçılıkta olduğu gibi garbiyatçılıkta belli bir özne üzerinden yükselen söylem zamanla alanını genişletmiştir. 14.yüzyılda şarkiyatçılığın bir disiplin olarak ortaya çıkışının başlangıç noktası kabul edilen Viyana Konsülü’nde “öteki” olarak belirlenen “Doğu” ve İslam kavramları zamanla genişlemiştir (Arlı, 2004:18). Müslüman coğrafyaya hapsedilen “Doğu”, Hindistan, Rusya, Çin’i kapsayacak şekilde Doğu Akdeniz’den Güneydoğu Asya’ya kadar genişlemiş, “Ortadoğu”, “yakın Doğu”, “uzak Doğu” gibi kategorizeler yapılmıştır.

Benzer şekilde şarkiyatçılığın “öteki”si sadece coğrafya olarak değil din, kültür, ekonomik yapı olarak da genişlemiştir. “Öteki”nin büyümesi ve güçlenmesi “Batı”nın kendini tahkim etmek için farklı siyasi ve ekonomik birlikler kurmasına kadar gitmiştir. Benzer şekilde ancak farklı nesneler üzerinden garbiyatçı söylem de zenginleşmiş; akademik bir disiplin olmamakla birlikte epistemolojik boyutu incelenen bir kavram haline gelmiştir. Milliyetçi ve muhafazakâr garbiyatçılık, zamanla laik ve ekonomik bir düzlemde de kendine söylem geliştirmiştir.

Postmodernizmin özellikle sömürgecilik sonrası dönemden bakıldığında tarihe kayda değer bir katkı sağladığı muhakkaktır. Michel Foucault, Roland Barthes ve Jacques Derrida hakikat ile dilin gerçekliğini biçimlendiren bir tarihyazımına girişmişlerdir. Bunu iktidar ilişkilerini ve gösterilen ile gösteren arasındaki ilişkiyi sorgulayarak yapmışlardır. Onlara göre tarihsel metinlerde kullanılan dil tarihsel gerçekliğin bizzat kendini belirlemektedir. Bu görüş, tarihi sözsel bir kurmaca olarak gören Hayden White tarafından da desteklenmiştir. Tarihyazımında kullanılan dilin ikna ediciliği o kadar yüksektir ki, tarihin inşa edilmiş bir anlatı olduğunu düşündürür. Shelley Walla, “bu “hakikat” inşası o kadar “gerçek”tir ki, ona “temel” unvanı verilmiştir” der (Walla, 2004: 14-15). Temel tarih kavramı, nesnel ve gerçekliğe dayandığı için geleneksel tarihçiler tarafından hakikat olarak değerlendirilir.

Tarihyazımı, sahip olduğumuz kültürel etkiler, bilgi, deneyim ve inançlarımızla biçimlenen geçmişin farklı olaylar üzerinden anlatımıyla gerçekleşir. Her tarihyazımı, onu şekillendiren kişinin söylemiyle renklenir. Bu durum tarihin sanat mı yoksa bilim mi olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Tarihyazımının, bazen inşa ederek, bazen var olanı yıkarak girişeceği yapı-söküm faaliyetleri ve nesnel hakikate dayanan veriler üzerinden bir yazım dili geliştirmesi gerekir. Tarihazımının sahiciliğine yönelik her soru ve eleştiri, tarihin nesnelliği konusunda atılmış bir adımdır. Bu nedenle, kullanılan dilin sahiciliğinden duyulan şüphe tarihi araştırmalarda kullanılan yöntem, tarihi olay ve olguların epistemolojik temeline ilişkin soruları da beraberinde getirir. Fransız yapıbozumcu okula göre, “tarih, dipnotlarından, alıntılarından ve belgeleme

kanonunun²³ temeli konumundaki bir kronolojiden yararlanmasına rağmen dile bağımlıdır” (Walia, 2004: 60).

Tarih felsefesini besleyen bu görüş, tarihi hakikatin önemli bir bölümünü tarihyazımında kullanılan kurgunun oluşturduğunu savunur. Tarihyazımında kullanılan garbiyatçı bakış açısı tarihçinin ideolojisi, inanç ve çıkarlarını yansıtacağı için gerçeklikten uzaktır. Anti-pozitivist ve genellemeci bir tutum ortaya koyan bu bakış açısı, kültürel açıdan miyop ve son derece şüphecidir.

“Ben”, kendini “öteki”ne göre tanımlarken genellikle kendi kültürünün değerlerini gözönünde bulundurduğu için kendini merkeze koyar. Bu şekilde “ben”i merkeze “öteki”ni çevreye konumlandıran bakış açısı ben-öteki arasındaki farkın açılmasına ve kırılma yaşanmasına sebep olmaktadır (Reyhan ve Aksoy, 2019: 196). Ötekileştirme, kendini üstün gören kibirli bir tavidir ve şarkiyatçılar için geçerlidir. Ancak, kendini üstün gören kibirli tavır yerine “Batı”ya karşı savunma mekanizması geliştiren garbiyatçı söylem, kendini “Batı” üzerinden var etmektedir. Bu şekilde “Batı”ya karşı geliştirdiği eleştirilerin çoğunda kendine yönelik ithamların reddiyesi vardır ve merkeze yine “Batı”yı koyar. Garbiyatçı bir tarihyazımında, “Batı” eleştirisi “Batı” merkeze konularak ve “Batı”nın argümanlarıyla yapıldığı için “Doğu” merkezde değildir. Bu itibarla “ben” ile “öteki” arasındaki ilişki şarkiyatçılar ve garbiyatçılar için aynı ölçütler üzerinden şekillenmez ve her zaman ben-merkezci değildir. “Öteki” ile kurulan ilişki çoğunlukla iktidar olmak, asimile etmek veya üstünlük kurma gayretleriyle şekillenmekle birlikte her karşıtlık ilişkisi için geçerli değildir. Garbiyatçılığı, Doğu’da Batı’nın Batılı olmayan bir özne ve görüş tarafından geliştirilebilecek bir karşı çalışma alanı olarak gören Hasan Hanefi, “ben”deki “öteki”nin her zaman hedefini vurmaya odaklanan bir imge olduğunu savunur (Hanefi, 2007:81). Şarkiyatçılıkta “ben” olan Batı, garbiyatçılıkta “öteki” olandır. Bu nedenle ben ve öteki arasındaki ilişkinin üstünlük kurma ve etken olmayla doğrudan ilişkisi bulunmaktadır.

Said, geçmişe dair tüm anlatımları yanlış görmemekle birlikte, Avrupalı araştırmacıların yazılarında siyasi amaçlarının sıklıkla görülebileceğini söyler.

²³ Kanon: ““Hakikat”ın dünyaya sunulduğu kitaplardan, uygulamalardan ve tavırlardan oluşan iyi korunmuş bir toplam. “Kanon” sözcüğü, keyfi bir kabul ve dışlama ilkesiyle “klasikler” yaratan güçlü bir grubun varlığına işaret eder.” (Walia, 2004: 101)

Şarkiyatçı anlatımın, kendi ırk ve üstünlük söylemleriyle imparatorluk inşasına yönelik ideolojik yargılar tarafından şekillendiğini savunur. Tarihyazımı ve edebiyat alanında Avrupa merkezci perspektifin siyasi boyutunu ortaya koymaya ve “Batı”nın üstünlük algısına karşı çıkmaya çalışmaktadır. Benzer bir durumun garbiyatçı tarihyazımı için de geçerli olduğunu söylemek gerekir (Walia, 2004: 22-23). Tarih yazımını özcülükten kurtarmaya yönelik fundamentalistlere karşı post-fundamentalist ve modernistlere karşı post-modernist söylemler geliştirilmiştir. Kültür ve kimliğin biricik olma ve üstünlük kurmakta araçsallaştırılmaması ve bunların mücadele alanı olamaması gerektiği söylemi hakikatin göreceli veya evrenselliğiyle, objektif veya sübjektifliği ile ilgi tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Garbiyatçı söylemde en sık başvurulan yöntem “Batı”ya dair sınırlı, kişi ve bölgeye özgü bilgilerin nesnel ve herkes için geçerli genel yargılar şeklinde sunulmasıdır. Bunu şarkiyatçı söylem ve tarih yazımında görmek mümkündür. Tarihyazımını, iki tarafı da temsil eden ideolojik önyargılardan arınmış şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Ayrıca yaratıcı ve sorgulayıcı tarih anlayışıyla çatışmaktadır. Ancak bu durum, tarih yazıcılarının ideoloji, kültürel ve geleneksel yargılarla ve belli siyasi hedefler doğrultusunda hareket etmelerini meşrulaştırmaz. Tarihyazımı, geçmişin tanımlanmasına, ne ve nasıl olduğuna yönelik bir faaliyet olup, bulunulan döneme ait kaygı, ideoloji ve amaç taşımaz. Tarihyazımı, iktidar elde etmek, imparatorluk inşasına katkı sağlamak, belli ideolojilerin toplum tarafından benimsenmesini sağlamak, “öteki” üzerinden kahramanlıklar üretmek gibi hedefler üzerinden araçsallaştırıldığı taktirde, geçmiş bilgisinden uzaklaşacak, geçmiş olay ve olguları şimdiye hizmet edecek şekilde kurgulamak üzere yapılan toplum mühendisliği faaliyeti olacaktır.

Kimlik arayışı veya kimliğin tahkim edilmesi bağlamında ötekiliğin tarihsel açıdan inşasıyla geliştirilen tarihyazımı “Doğu-Batı” kavramları üzerinden düşünüldüğünde iki kutuplu, genel olarak bakıldığı zaman ise çok kutuplu bir sistemi temin eder. Modernizasyon üzerinden geliştirilen modern (Batılı) ile geleneksel (Doğulu) arasında kurulan ilişki Batılılaşmaya karşı geliştirilen direnç ve mesafeyle şekillenmektedir. Bu açıdan farklı “modernlik” tanımları geliştirilmiştir. Garbiyatçılık, geleneksel olgularla çakışmadığı sürece modernitenin getirilerini kabul eder. Batılılaşmanın, bilhassa toplumsal ve kültürel hayatta getirdiği gelenek-dışı

uygulamaları taklitçilik olarak görür. Taklit kavramına dayanarak, tek-kültürlülük, etno-milliyetçilik, ırkçılık, din/soy/kültür-kırım, ksenofobiya gibi çok sayıda tektipleş(tir)meci olumsuz akım ve olguların yaratılması sağlanır.

4.3. Gerçek ile Algı Arasında “Tanzimat”

“Batılılaşma”ya yönelik faaliyetlerin geçmişini Tanzimat’ta önce III.Selim’e kadar götürmek mümkündür. Tanzimat geçmişte yapılan modernleşme çabalarının kabulü ve teslimi, gelecekte yapılacakların ise niyet ve çerçevesini ortaya koymaktadır. Toplumsal açıdan gösterilen her gayretin ekonomik yapı tarafından desteklenmesi, halk tarafından kabulünü ve sürdürülebilir olmasını kolaylaştırmaktadır. Batı’nın ekonomik sistemi altında gün geçtikçe daha fazla ezilen Osmanlı ekonomik sistemi farklı görüşteki müfekkirlere üzerinde düşündüğü konulardan biriydi. Ohannes Paşa ve Namık Kemal ekonomik özgürlüğü savunurken Ali Suavi, İmam Gazali’nin ekonomik görüşlerinin canlandırılmasını savunmaktaydı (Ülken, 1999: 757).

Muhafazakârlar, geleneği terk etmemek için Osmanlı medeniyetine sarılarak, yıkılmak üzere olan bir sistemi savunmaktaydı. Savunulan şey, Osmanlı kültür ve geleneğinin bir devletin yıkılması, zayıflaması ve bölünmesine fırsat vermeyecek kalite ve düzeyde olduğu; bozukluğun sebebinin şeriat kurallarından uzaklaşma ve “Batılılaşma” olduğu şeklindeydi. İktisat, kültür, politika alanlarında irtica talep edilmekteydi. Eski uygulamaları, mektebe karşı medreseyi savunan muhafazakârlar hem yeni zihniyete hem de uzlaşma arayışında olanlara karşıydı.

Tanzimat reformlarıyla birlikte üç ayrı grup ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki Tanzimat’ı ve getirdiklerini savunan, Batılılaşmayı her açıdan destekleyen ve zaruri gören, hatta zaman zaman kendi kültürüne ve geleneklerine yabancılaşan “Batı” hayranı gruptur. Muhafazakârlar tarafından sert şekilde eleştirilmişlerdir. İkinci grupta yer alanlar, devletin kötü gidişatının farkında olup çözüm olarak Batı’nın bilim ve fenninin alınması gerektiğini, ancak kültürün ve şeriat kurallarının korunması gerektiğini savunan uzlaşmacı gruptur. Bu grupta yer alan entelektüeller, İslam ruhu ve Osmanlı kültürünü kaybetmeden “Batı’nın disiplininin, fenni ilminin ve tekniğinin alınması gerektiğini savunmaktadır. Müslüman gibi hissedip, Avrupalı gibi yaşayanlar da bu grupta yer almaktadır. Tam anlamda aynılığın bulunmadığı bu grup hem Avrupa karşıtı garbiyatçı dili hem de hükümet eleştirisi yapan muhalif dili kullanmıştır.

Düalizmin en yoğun yaşandığı bu grup, “batı” karşıtı İslamcıların/muhafazakârların yoğun eleştirilerine maruz kalmıştır. Üçüncü grupta yer alanlar, medreseyi, Osmanlı kültür ve bilimi savunan, Batı’dan gelen bazı istisnalar hariç her türlü yeniliğe karşı çıkan muhafazakâr ve İslamcı gruptur. Batı’nın hedefinin Osmanlı kültürünü ve ahlakını yok etmek, toprak bütünlüğünü bozmak, İslam’ı ortadan kaldırmak, misyonerlik faaliyetlerinde bulunmak olduğunu söyleyen yoğun bir garbiyatçı dil kullanırlar. Ahlaken Doğu’nun /Osmanlı’nın daha üstün olduğunu; maddi üstünlüğün ise Batı’yı taklit ederek değil Osmanlı İmparatorluğu’nun güçlü dönemlerindeki uygulamalara ve şariat kurallarına dönerek sağlanacağını savunmuşlardır.

Batılılaşma ihaneti (Tanör, 2010: 103 ve 135), taklit, yabancı güçlerin emellerine alet olmak, sömürü, tercüme, öz benliğin terkedilmesi gibi farklı tanımlamalar üzerinden Batılılaşmayı sert bir şekilde eleştiren ideolojilerin yanısıra ilerlemek ve kalkınmak için Batılılaşmayı ön koşul olarak gören aydınlar da bulunmaktadır.²⁴ Diğer taraftan Yeni Osmanlılar hareketinin Avrupa’nın kuklası/oyuncağı/aracı olduğu yönündeki görüşleri abartılı bulan İlber Ortaylı, bunların *cospirative* bir tarihçi üslubuyla geliştirildiğini ve her birinin belli bir ideolojiye mensup olmadığını söyler (Ortaylı, 2006:458).

Batılılaşmayı taklit olarak görüp eleştiren bakış açısı Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleriyle sınırı kalmamış, Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Batılılaşmayı ve Tanzimat’ı uydulaşma, sömürgeleşme veya yarı sömürge haline getirmek şeklinde yorumlayan Doğan Avcıoğlu, Tanzimat reformlarının İngiltere tarafından dayatıldığını ve dış tazyiklerin olduğunu savunmakta, İngiliz Büyükelçisi Lord Stratford Canning’e "Sultanların Sultanı" denildiğine atıfla Tanzimat reformlarını eleştirmektedir (Avcıoğlu, 2013:214).

Tanzimat, şartların zorunlu kıldığı “zorunlu bir taklit ıstırarıyla da olsa” Osmanlı Devleti’ni Avrupa’ya yakınlaştıracak bir reform hareketi, yenilenme niyetini ortaya koyan bir irade olarak tasarlanmıştır. Çeşitli sebeplerden sarsılmış bir devletin dayanıklılığını artırmaya, siyasi birliğini sağlamaya matuf girişimlerden doğmuştur (Abadan, 2006:61). Ayrıca Tanzimat reformlarına yönelik eleştiriler yapılırken,

²⁴ Batılılaşmaya yönelik farklı ideolojilere mensup aydınların görüşleri için Bülent Tanör’ün “Anayasal Gelişme Tezleri” kitabına bakınız. Tanör çalışmasında, Batılılaşma yorumlarına anayasal gelişmeler çerçevesinde yer vermiştir.

Tanzimat'ın getirdiği can, mal, ırz emniyetinin temini ve tebaa arasında eşitlik sağlanmasına yönelik ilerici kazanımları göz önünde bulundurmak gerekir. Ancak bu durum, eksik ve yanlışlıklarının göz ardı edilmesine engel değildir.

Tanzimat döneminde, Batılılaşmaya yönelik muhalefetin olduğu yerler cami, tekke, medrese ve kahvehanelerdi. Din perdesi altında siyaset yapılan bu yerlerde, temel motivasyon şeriatın elden gidiyor olması ve Hristiyan adetlerinin kabul edilmekte olduğuydu; kafir adetlerinin devletin gerilemesine yol açtığı şeklindeki söylemlerdi. Mustafa Reşid Paşa için “kafirler tarafından satın alınmış bir hain propagandası” yapılarak Tanzimat ve Batılılaşma muhalefeti yapılmaktaydı (Karal, 2006: 114). Herkesin gördüğü, görmek ve/veya göstermek istediği Tanzimat birbirinden farklıydı.

Batı ile temas Tanzimat'tan çok önce yaşanmaya başlanmış, özellikle askeri, bilim ve teknik alanlarda Batılı eserlerden tercümeler yapılmaya başlanmıştı. Ancak felsefe ve edebiyat alanında Batılı eserlerin tercümelerinde çok istekli davranılmamıştır. Hatta Batı'nın bilim konusunda üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalan Osmanlı muhafazakâr entelektüeli Batı ile kurulan zorunlu ilişkiye karşın Doğu'dan tercümeler yapmıştır. Hilmi Ziya Ülken, bunun sonucu olarak Doğu'dan en çok tercüme yapılan dönemin Batı etkisinin en çok arttığı ve gittikçe kuvvetlendiği 19.yüzyıl olduğunu söyler (Ülken, 1999: 763). Ancak bunu salt Batı'ya tepkiyle açıklamak, matbaanın Osmanlı Devleti'nde o dönem yaygınlaşması faktörünü göz ardı etmek anlamı taşır.

Tanzimat dönemi ve sonrasında, yazarların bir “medeniyet projesi yürütücüleri” olduğuna ve devletin destek ve teşvikinin bulunduğu atıfla, “kültürel planlama”dan söz edilmektedir (Uluğtekin, 2004: 5). Diğer taraftan Guzin Dino, Tanzimat dönemi yazarlarının bir “kültür politikası” bağlamında hareket etmediklerini, tercüme edilecek eserin seçiminde seçici değil karmaşık davrandıklarını söyler. (Uluğtekin, 2004: 18). Türkçülüğün edebiyattaki temsilcileri diyebileceğimiz Şinasi, Ziya Paşa, Ahmet Vefik Paşa gibi yazarların yaptığı tercümelerde ve yazdıkları kitaplarda dilde sadelik ve halkın kullandığı Türkçe'nin yaygınlaştırılması ereğinin yansımaları görülmektedir. Tercüme eserlerde Türkçe'nin düzgün ve anlaşılır kullanılması, toplumun yararına olması, mantığa uygun olması gibi ölçütlere dikkat edilmektedir. Toplumu Batılılaştırmak, sade Türkçe kullanmasını yaygınlaştırmak, Batı'nın gelenek ve

göreneklerini halka duyurmak gibi işlevleri olan tercüme eserlerin “kültürel dönüşüm” işlevinin olduğunu muhakkaktır. Ancak bu, bilinçli bir “kültür politikası” çerçevesinde olabileceği gibi tesadüfi, rastgele bir tercihin sonucu olarak da ortaya çıkabilmektedir. Sebebinden bağımsız değerlendirildiğinde tercüme eserlerin Osmanlı kültürünü Batılılaştırmaya ve dönüştürmeye hizmet ettiği görülmüştür.

Matbaanın kullanımının artması sadece Batılı eserlerin değil Doğulu diyebileceğimiz Farsça ve Arapça eserlerin tercümesini de hızlandırmış,

“III. Selim devrinin büyük mütercimi Antepli Asım Efendi, Eyüplü Abdullah Efendi, Yusuf Sıtkı Efendi, Halil Şeref Efendi, Tanzimat devrinde Alı Suavi Efendi, İngiliz Kerim Efendi, Harputlu Hoca İshak Efendi, Ömer Hilmi Efendi, Cevdet Paşa Arapça ve Farsçadan yaptıkları tercümelerle şark kültürünü kuvvetlendirmeye çalışmışlardır.” (Ülken, 1999: 763).

Tanzimat dönemi ve sonrasında Doğulu eserlerin tercümesi yapılarak bilinçli olarak İslam medeniyetine ilginin artırılmasının hedeflendiğini de söylemek gerekir. Nitekim devletin reformlara yönelik politikası ve yöneticilerin genel bakış açısı, inanç ve düşünce olarak “Doğulu” yani “İslam”; teknik, bilim ve sosyal hayat açısından “Batılı” olmak şeklinde inşa edilmişti. Ancak zamanla bu ayrımın yapılmasının mümkün olmayacağı görülmüştür. Tanzimat’tan sonraki dönemlerde artık Fransız edebiyatı, Batılı felsefe ve mantık kaynaklarından tercümeler yapılmış, Osmanlı münevveri Batı’nın filozoflarından ve fikir akımlarından etkilenmeye başlamıştır. Diğer taraftan Fransızca ve Latincenin yanısıra Arapça ve Farsça hala öğrenilen ve tercih edilen diller olarak görülmekteydi.

Mantık ilmine duyulan ilginin artması Tanzimat döneminin getirilerinden biridir. En çok merak edilen, ilgi duyulan alanlardan biri olan mantık hem Doğu’dan hem Batı’dan farklı eserlerin tercüme edilmesini, yeni kurulan eğitim sistemine mantık dersinin derç edilmesini sağlamıştır. Bu durum eski mantık, felsefe ve kelama olan ilgiyi de artırmıştır (Ülken, 1992: 71).

Batı’dan alınan mantık ve felsefe eserlerine ve fikirlerine karşın Doğu ve İslam medeniyetini öne çıkartmak isteyenler, teolojik felsefe olan kalam ilmine ağırlık vermeye ve bu konuda Arapça ve Farsça eserler tercüme etmeye başlamışlardır. Bu alandaki gelişmelerin tamamını Tanzimat’a atfetmek, Tanzimat Fermanı ve dönemini geçmişten koparmak anlamına gelmektedir. Tanzimat, modernleşmenin sebebi olduğu kadar önceden yapılmış ıslahatların ve Batı ile temasın sonucudur. Tanzimat dönemi

ve sonrasında yaşanan tüm gelişmeleri Batı ile ilişkiye ve Batılı eserlerin tercümesine bağlamak 19.yüzyılda artan Farsça ve Arapça eserlerin tercümesini göz ardı etmek anlamı taşıyacaktı.

4.4. Genç Osmanlılar ve Tanzimat/Batı Algısı

18.yüzyıla gelindiğinde Osmanlı Devleti'nde yaşanan kötüleşmenin, eski dönemler örnek alınarak, geriye dönük reformlarla düzeltilemeyeceği ortaya çıkmıştı. Eski dönemlere dönmenin mümkün olmadığını, dünyada sürekli yeni gelişmelerin yaşandığını ve Avrupa'nın geliştiğini gören Osmanlı aydınları yeni çözümler etrafında zihin jimnastiğine girişmiştir. Hepsinin farklı görüş ve önerileri olmakla birlikte hem fikir oldukları temel nokta dünya sisteminin değiştiği ve Osmanlı Devleti'nin ıslahat yapmadan yeni sistemde var olamayacağı gibi hayatını da sürdüremeyeceği yönündeydi. Ekonomik, sosyal ve siyasal açıdan dünyanın büyük değişimler yaşadığı bir dönemde, Osmanlı Devleti yapılacak ıslahatlarla Avrupa'da kurulan yeni düzende yerini almak istiyordu. Fakat yapılacak reformların mahiyeti, ölçüsü, kapsamı, hangi alanlarda yapılması gerektiği gibi konular sürekli tartışma konusu olmuştur. Tanzimat dönemi reformları bir taraftan bu anlayış ve arayışın sonucu, diğer taraftan "Batılı" güçlerin siyasi ve ekonomik baskısı sonucunda meydana gelmiştir. Nitekim temas edilen yabancı ülke temsilcilerinin ve büyükelçilerin tamamının temel vurgusu ıslahat üzerinden olmuştur. Tanzimat dönemi devlet adamlarının bazıları ıslahatların ve Batılılaşmanın gerekliliğine inanarak reform hareketlerine girişmiş, bazıları ise ıslahat yapar gibi görünmek için reform yapmıştır.

"Batılılaşma" alanında yaşanan gelişmelerin Tanzimat dönemiyle birlikte devlet tarafından desteklenmesi ve teşvik edilmesi modernleşmenin sosyo-kültürel alana yansımalarını hızlandırmıştır. Ancak modernleşme seviyesi, halkın eğitim, ekonomi ve sosyo-kültürel durumlarıyla doğrudan ilintiliydi. Bu durum, Tanzimat'la birlikte gözle görünür şekilde toplumsal alanda düalizm yaşanmasını beraberinde getirmiştir. Bir tarafta Batılılaşmış evler, kıyafetler, ilişkiler ve hayat tarzı²⁵ diğer taraftan geleneksel tarzda toplumsal yapı, eski adet ve gelenekler devam etmekteydi. Batılılaşma çerçevesinde İngilizce ve Fransızcadan çeşitli eserler tercüme edilip basılmıştır.

²⁵ Batılılaşma her alanda yaşandığı için, Mehteb-i Tıbbiye hocalarından Mehmet Kamil Efendi, hayat şartlarının değişmesiyle birlikte artık eski yemeklerin yeterli olmayacağını ve "Batı'nın yemek kültürünün de alınması gerektiğini söyleyerek 1859 yılında "Melceüt-Tebbahin" isimli yemek kitabını çıkartmıştır (Ülken, 1992: 42).

Ayrıca basılan gazetelerde memleketi ilgilendiren siyasi konuların yanısıra uluslararası olaylar, yabancı felsefi ve sanatsal metinlerin tercümelerine yer verilmeye başlanmıştır.

Tanzimat döneminin sonlarına doğru 1867-1878 yılları arasında ünlenen ve kendilerine Genç Osmanlılar veya Yeni Osmanlılar denen bir grup Türk aydını, Avrupa'daki fikir cereyanlarından etkilenmiş ve Osmanlı İmparatorluğu'nda radikal değişiklikleri talep eden grubun sesi olmuşlardır. Şerif Mardin, sözkonusu grubun, Osmanlı Devleti'nde benzeri görülmemiş bir protesto grubunu temsil ettiğini söylemektedir. Aydın sınıfını oluşturan Genç Osmanlılar, ilk kez Osmanlı yönetimini aleni şekilde eleştirmiş ve bunu duyurmak amacıyla kitle iletişim araçlarını kullanmıştır (Mardin, 2017: 11). İmparatorluk içerisinde bir ilki gerçekleştiren Genç Osmanlı hareketinin ortaya çıkış şeklinin bir “sui generis” olduğunu söylemek mümkün değildir, aksine 1800'lerin başından itibaren süregiden bir sürecin ürünüdür. Düşünceleri ve yaşam tarzları üzerinde Avrupalı özellikleri görülen Genç Osmanlıların, Tanzimat'a ve Batılılaşmaya hareketine bakış açıları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Organize bir topluluk olmamakla birlikte, yapılan reformlarla yakından ilgilenen Genç Osmanlılar, siyasi ve ekonomik fikri bulunan ve bu konularda fikir beyan eden pek çok aydını içine almaktaydı. Ali Suavi, Şinasi, Ziya Bey, Namık Kemal, Mustafa Fazıl, Nuri Bey, Rıfat Bey, Mehmed Bey, Reşad Bey gibi farklı görüşlere mensup aydınları bir araya getiren grubun, çözüm önerileri de birbirinden farklı olmuştur. Birinin yaptığı siyasi bir eleştiri, zaman zaman ötekileri rahatsız etmiştir. Kendi aralarında çıkan fikri çatışmalar, mensup olunan cemiyetten, dergi veya gazete gibi yayın organlarından ayrılmalara sebep olmuştur (Mardin, 2017: 10-15).

Tanzimat'ın sonlarına doğru ortaya çıkan siyasi ve fikri hareketler, 19.yüzyılın ortasına kadar Batı Avrupa entelektüelinin gerisinde kalan Türk aydınının çağdaşlarını yetiştirme ve Osmanlı İmparatorluğu'nu yeniden yükseltmek hedefi taşımaktaydı. Avrupa ve Batı hakkındaki görüşleri ve Osmanlı Devleti'nin dağılması konusunda ortak endişeleri olan Genç Osmanlılar'ın sorumlu gördükleri kişiler ve çözüm önerileri zamanla farklılaşmıştır. Tanzimat dönemi önemli devlet adamlarından olan Ali Paşa ve Fuad Paşa'nın önderliğini yaptığı yönetici grubu, devletin çöküşünün ve yanlış politikaların müsebbibi olarak görülmekteydiler (Mardin, 2017: 18). Gülhane Hatt-ı

Hümayunun mimari Reşid Paşa'ya karşı tutumları ise farklıydı. Ayrıca Müslümanların siyasi birliğine mesafeli bakan Genç Osmanlılar kadar, Namık Kemal gibi Müslümanların siyasi birliğine ilişkin farklı teoriler geliştiren Genç Osmanlılar da bulunmaktaydı. Nitekim Batılılaşma ve reform hareketlerine ilişkin Namık Kemal'in yorumu, Ali Suavi'ninkinden farklıdır. Osmanlı Devleti'nin Batı vesayetinden kurtulması gerektiğini düşünen Genç Osmanlılar, "İslam birliği" dahil farklı senaryolar üzerinde durmuşlar; bi'at, meşveret, icma-i ümmet gibi İslam terminolojisini kullanmışlardır. Ayrıca kendi içlerinde reformcu, liberal, hürriyetçi, halkçı gruplar ortaya çıkmıştır. Avrupa'daki filozof ve entelektüellerden, Müslüman aydınlardan ve Kur'an yorumcularından etkilenmişler, ulemanın argümanlarını kullanmışlardır. Farklı tavır ve inançları ortak noktada buluşturan şey, Yeni Osmanlıların Ali ve Fuad Paşaların yönetimi ve politikalarından rahatsız olmaları; meşrutî ve temsili bir yönetimle daha iyi sonuçlar alınabileceği yönündeki kanılarıyla. Etkili ve kalıcı olmalarını sağlayan en önemli şey ise pek çoğunun Avrupa'yı görmüş, belli vizyon ve dünya görüşüne sahip kişiler olması, basın ve yayın organlarını çok iyi kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Yusuf Akçura, Ebüzziya Bey'in "Yeni Osmanlılar Tarihi" kitabına atıfla, Genç Osmanlılar arasında yer alan Namık Kemal, Ayetullah gibi genç münevverlerin ilham kaynağının Kanunname-i Süleyman değil Avrupa olduğunu söyler (Akçura, 2001: 12). Genç Osmanlıların tamamı geçmişe ve Osmanlı geleneklerine bağlı değildi, fikir ve çözüm önerilerinde Batı'dan etkilenmişlerdi.

Farklı siyasi görüşlere sahip kişilerin bir araya gelmesi fikri zenginlik sağlarken, Genç Osmanlılar hareketinin etkinliğinin ve nüfuzunun kısa ömürlü olmasına, fikri ayrılıkların yaşanmasına ve hayal kırıklarına sebep olmuştur. Genç Osmanlıların, en çok şikâyet ettikleri konu olan "zulüm" ve "politika" eleştirilerinin muhatabı Sultan gibi görülebilir. Ancak, doğrudan Sultan'ın şahsına yönlendirilen eleştirileri yoktur. Genç Osmanlıların "monarşi" aleyhine söylemlerine ise çok nadiren rastlanılır. Tenkitlerinin muhatabı Saltanat değil Babıali'dir. Babıali ile amaçlanan dönemin önemli devlet adamlarından olan Ali ve Fuad Paşalar ile bunların etrafında bulunan üst düzey devlet adamlarıdır. Aleni eleştiriler genellikle bu kişi ve kurumlara yapılmaktaydı (Mardin, 2017: 124). Şaşırtıcı olan bu durumu, Genç Osmanlıların Saltanata duyduğu saygıyla açıklamak kadar korkuyla da açıklamak mümkündür. Diğer taraftan dönem itibarıyla, Sultan Abdülaziz'in devlet politikalarını

belirlemedeki rolünün Ali ve Fuad Paşalardan daha cılız olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Tanzimat döneminden itibaren ortaya çıkan yeni yönetici eliti, kendini beğenmiş, kendinden fazlaca emin, saldırgan ve kısmen başına buyruktu.

Genç Osmanlılar, Tanzimat devlet adamlarını “istibdat” ve Batılılaşma üzerinden eleştirmiştir. Sosyal hayatta Avrupa’nın örnek alınması, tiyatro ve baloların tesisi, alafranga tuvaletlerin kullanılmaya başlanması, kadının dekolte giymesi gibi Batılılaşma yöntemleri ahlaksızlık olarak görülmüştür. Namık Kemal, bunlardan ibaret bir Batılılaşmayı sert bir şekilde eleştirmiş; ancak topyekûn bir Batı karşıtlığı yapmamıştır. Ayrıca Batılılaşmanın şekli ve yöntemleri hakkında eleştirileri bulunan Genç Osmanlılar, bu süreçte yapılan hukuksuzlukları şiddetle tenkit etmekteydiler. Tanzimat devlet adamları ise Batılılaşma ve çağdaşlaşma politikaları hedefine odaklanmışken, bu süreçte meydana gelen haksızlıkları göz ardı etmiştir. Tanzimat Paşaları için hayati öneme sahip olan şey imparatorluğun kurtarılmasıydı; bunun için zaruret olarak görülen şey Batı’nın model alınarak devlet ve toplumu modernleştirmektir. Bunun dışında kalan şeylere teferruat gözüyle bakılmaktaydı, “hürriyet” kavramı bile “Metternich”çi politikaları bulunan Ali ve Fuad Paşaları için imparatorluğun bölünmesine yol açacak olumsuzluk çağrıştırmaktaydı. Osmanlı siyasi eliti, 19.yüzyılında yaşanan siyasi ve askeri yenilgilerin panzehri olarak, Avrupalılaşmayı görmekteydi ve bunun devlet için en büyük kazanç olacağını düşünmekteydi. Bu çerçevede yapılan reformların bazılarını, göz ardı edilen şeriata ve insan haklarına aykırı tutumlar, Genç Osmanlılar tarafından eleştirilmiş, toplumda ve devlet kurumlarında dengesizlik yarattığı iddia edilmiştir. Ali Suavi, ulemanın çöküşünden Tanzimat devlet adamlarını sorumlu tutmaktaydı (Mardin, 2017: 146). Tanzimat devlet adamlarının, orta ve üst kademe devlet kurumlarına atadığı görevlileri, itaatkârlıklarına karşın liyakatsiz ve cahil olmakla suçlanmaktaydı.

Tanzimat Paşaları da Genç Osmanlılar da faaliyetlerini, Osmanlı devletini çöküşten kurtarma hedefiyle açıklamaktaydı. Ancak kullanılan yöntem ve stratejiler birbirinden farklıydı. Mardin, Tanzimat devlet adamları gibi Genç Osmanlıların da siyasi düşüncelerini “millet” değil “devlet” üzerinden kurguladıklarını söyler (Mardin, 2008: 279). Genç Osmanlılar, kendilerini kötü gidişatı sonlandıracak ve siyasi çareler üretecek reformcular olarak tanımlamaktaydı. Sorun çözümlemesi için Osmanlı geçmişini incelemeye giriştiler, ancak geçmişe bağımlı kalmadılar. Bu itibarla, çözüm

önerisi olarak ortaya attıkları argümanların bir kısmında geriye dönük ve tutucu kısımlar mevcuttur. Ancak Genç Osmanlıları gericilik ve tutuculukla özdeşleştirmek doğru değildir. Genç Osmanlılar, İslam ile modern fikirleri bağdaştırmayı denemişlerdir. Özellikle Hayreddin Paşa, Tanzimat’a ilişkin şüpheleri ifade ederken bunları, «Tanzimat’ın şeriata mugayereti» ve «millet-i İslâmiye’nin hükûmet-i meşruta ve medeniyete âdem-i kabiliyeti» şeklinde iki madde olarak sıralamıştır (Hanioğlu, 1985: 29).

Tanzimat’ın eleştirildiği temel nokta şeriata uygun olmadığı ve Osmanlı kültür ve medeniyetini ortadan kaldıracak bir tehdit olmasıydı. Bu nedenle, Tanzimat ile kurumsallaşan Batılılaşmayı sürekli yontmak, farklı şekillere sokmak, belli alanlarda Batılılaşmaya gerek olmadığını düşünüp sınırlandırmak gibi gayretleri olmuştur. Genç Osmanlıları, Batı’dan azade görmek mümkün değildir, ancak yaptıkları eleştirileri Batılılaşmak üzerinden kurgulamışlardır. Bunun asıl nedeni, Batılılaşmaya duyulan şüphe kadar Batılılaşma politikasını belirleyen kanun yapıcılara yönelik rahatsızlıktı. Kişilere yöneltilemeyen eleştiri, politikalara yöneltilmiştir.

4.5. Farklı İdeolojiler Açısından Tanzimat ve Batı Yorumları

Osmanlı Devleti’ni çöküşten kurtaracak ideal bir sistem, zannedildiğinin aksine sadece Reformcuların değil muhafazakârların da zihnini meşgul etmekteydi. Her ideolojinin kendine özgü ideali, farklı görüşleri savunan yazarların eserlerinde görülmektedir. Günümüzden geçmişe bakıldığı zaman bazı düşünce ve politikaların son derece mantıksız ve vizyonsuz görülmesi normaldir. Ancak sonuçlarını gördüğümüz ideoloji ve politikalar hakkında geçmişe dönük yargılayıcı söylem geliştirilmesi bilimsel tarihin kapsamından çıkıp, popülist tarih söylemine girmektir. Günümüzden geçmişe bakıldığı zaman “*Osmanlıcılık*” politikasını mantıksız ve en başından başarısız şeklinde değerlendirmek, Batılılaşmayı bir zorunluluk veya mukadderat olarak görmek mümkündür. Ancak dönemin devlet adamları tarafından mantıklı ve/veya tek çıkar yol olarak görüldüğüne şüphe yoktur. Başarısızlıkla sonuçlanmış politika ve düşünceleri, günümüz önyargıları ve görünen sonuçlarını göz ardı ederek bilimsel bir yöntemle iyi veya kötü, mantıklı veya mantıksız şeklinde değerlendirmek zordur. Ancak her olayın kendi içinde ve döneminin şartları göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerekir. Birbirinden apayrı düşün hayatları olan, Eşref Edip, Ziya Gökalp, Namık Kemal, Tevfik Fikret, Abdullah Cevdet gibi

yazarların siyasi görüşleri birbirinden tamamen farklı olmakla birlikte her görüş kendi dinamikleri çerçevesinde değerlendirilmektedir. Mensup olunan ideolojiye katkı sağlamak ve onu meşrulaştırmak amacıyla tarihi kişilikleri incelemek, onlar hakkında hüküm vermeyi, bazen yüceltmeyi bazen de “öteki”leştirmeyi zorunlu kılmaktadır.

Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Peyami Safa gibi isimlerin tamamını milliyetçi olarak tanımlamak mümkündür. Milliyetçi bakış açısına sahip olan adigeçen yazarların Batılılaşmaya ve milliyetçiliğe bakış açıları birbirinden farklıdır. Keza, ortak noktaları olan Türk milliyetçiliğini savunma şekilleri de birbirinden farklıdır. Geç Osmanlı Devleti ve erken Cumhuriyet dönemi açısından incelenen milliyetçilik hareketinin Tanzimat bakış açısı Türkçülüğün ve Türkçülerin yorumunu kapsamaktadır. 19.yüzyılda Batı’dan ve içerdeki azınlıkların faaliyetlerinden etkilenecek oluşan “*Türkçülük*” akımı, “*Osmanlıcılık*” ve “*İslamcılık*” siyasetinin iflas etmesiyle birlikte entelektüel seviyede tartışılmaya ve irdelenmeye başlanmıştır. Daha sonra siyasal ve ideolojik bir zeminde ilerleyen hareket, “Pantürkizm” olarak da anılmaktadır. Başlangıç aşamasında “biz”i Osmanlı topraklarında yaşayan Müslüman Türkler şeklinde tasarlayarak karşısına koyduğu “öteki”ni hem “Doğu” hem de “Batı” olarak kurgulamıştır. Zamanla “biz”in kapsamı Osmanlı Türkü’nden çıkıp dinlerine bakılmaksızın (Gagavuz Türkleri örneği) tüm Türkleri kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Türkçülüğün geliştirilmesinde siyaset ve tarihin yanısıra filoloji ve etnolojiden faydalanılmıştır. “Biz”in genişleyen tanımı karşısında “öteki” kavramının kapsamı da genişletilerek tüm gayritürk unsurlar için geçerli olacak şekilde kullanılmıştır. Bu kapsamda sadece Doğu ve Batı değil, ülke toprakları içindeki Türk-dışı unsurlar da “öteki” kapsamına girmiştir.

Ziya Gökalp, Batılılaşma sürecinde ilim, fen, teknikle ilişkilendirdiği medeniyet ile manevi, dini, milli değerlerle özdeşleştirdiği hars (kültür) arasında ayırım yapmış, Batı’nın medeniyetinin alınıp, kültürünün bırakılmasını savunmuştur. Gökalp, Türklüğün karşısına sadece Batı’yı değil Doğu’ya ait olan Arapça ve Farsçayı da koymuş; öz Türkçe kullanılması gerektiğini dile getirmiştir. Peyami Safa’nın Türkçe algısı, Gökalp kadar keskin değildir ve halihazırda kullanılan ve herkes tarafından kabul gören kelimelerin orijine bakılmaksızın Türkçe olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmekteydi. Türkçülük akımının önde gelen isimlerinden olan Yusuf Akçura ise Tanzimat’ı zorunluluk olarak görüp Batılılaşma’yı kısmen desteklerken, Tanzimat

politikalarından olan “Osmanlılık” siyasetini reddetmiştir. Tanzimat’a ilişkin eleştirisi mantığından ziyade uygulama yöntemlerine ilişkin olmuş, halka iyi anlatılamaması, eski ile yeniye aynı anda kullanmasından kaynaklı ikilik üzerinden kurgulanmıştır. Ancak en büyük eleştirisi “Osmanlılık”a yönelik olmuştur. Ahmet Ağaoğlu ise milliyetçi ve liberal düşünceyi savunmuş, çökmekte olduğuna inandığı İslam ve Buda medeniyetine karşı geleceği olan tek medeniyet olarak gördüğü Batı medeniyetinin kabul edilmesini zorunluluk olarak görmüştür. Tanzimat’a yönelik eleştirisi ise Akçura gibi uygulanan yöntemlere yöneliktir.

Milliyetçi düşünüyü savunan ideologların Batı ve Tanzimat algıları ve Türk milliyetçiliğini savunma şekilleri birbirinden farklıdır. Benzer şekilde “İttihad-ı İslamı” savunan İslamcı ve muhafazakâr yazarların görüşleri de birbirinden farklıdır. Eşref Edip Fergan, Mehmet Akif Ersoy, Mehmet Said Halim Paşa, Celal Nuri, Ali Suavi gibi isimler İslam birliğini savunmuştur. İslamcı ve muhafazakâr yazarlardan olan Eşref Edip Fergan, Batılılaşmayı dinden uzaklaşmak, asrileşmek kavramlarıyla dile getirmiş ve bunun başlangıcı olarak gördüğü Tanzimat’ı ise şiddetle kınamıştır. Avrupa’nın hedefinin Müslüman Doğu olduğunu söyleyerek, din üzerinden garbiyatçı bir söylem geliştirmiştir. Benzer şekilde Batı’nın İslam üzerindeki yıkıcılığına odaklanan Mehmet Akif Ersoy, İslam’ın terkedilmeden Batı’nın ilim ve tekniğinin alınması gerektiğini savunmuştur. Eşref Edip Fergan kadar radikal bir İslamcı olmayan Mehmed Said Halim Paşa, Avrupalılaşmayı doğrudan hedef almamış, Batı’nın eğitim ve adalet sistemi alınırken bunun Türk toplumuna uyup uymayacağı üzerinde durulmadığını ve iki toplumun birbirinden farklı dinamikleri olması nedeniyle sıkıntıların yaşandığını dile getirmiştir. Eğitim, hukuk, idari yapı alanlarında yapılan yanlış ıslahatların Türk toplumunun gerçekleriyle örtüşmediğini ve bu nedenle bir neslin kaybedildiğini savunmuştur.

Avrupa hukukuna karşın Osmanlı hukukunu ön plana çıkartan, Batı ve Rusya’yı eleştirirken “ittihad-ı İslam”ı savunan Celal Nuri’nin yaptığı eleştirilerin hedefinde Batı ve Batı’yı taklit edenler bulunmaktaydı. Onun kullandığı garbiyatçı dilde “öteki” olarak cisimleştirdiği sadece Batı değil, Batıcı komprador olarak değerlendirilen Batılılaşma yanlısı aydın ve yöneticilerdir. Diğer İslamcı yazarlar gibi Celal Nuri de Doğu’nun geri kalmışlığına ilişkin eleştiri ve eksiklikleri İslam’a değil Müslümanlara yöneltmiştir. İslam’ın üstünlüğünü savunan muhafazakar İslamcı yazarlar, bunu çok

önceden başlatır ve Batı üzerinde ahlaki ve tarihi üstünlük kuran bir söylemi benimser. Bu nedenle İslamcı yazarların büyük bir kısmı, Osmanlı geçmiş ve medeniyetinin yeniden canlandırılmasıyla ülkenin refaha ulaşacağını savunmuştur. “İttihad-ı İslami” savunan Tanzimat dönemi aydınları arasında yer alan Ali Suavi, değişken ve ikircikli bir düşünceye sahiptir. Onun değişmeyen ve üzerinde ısrarla durduğu eleştirisi, Batı’nın taklit edilmesi ve bu şekilde milletin ahlak ve adetlerinin değişmesiydi. Batılılaşmayı taklit olarak görüp, devlet yetkililerini bu politikaları nedeniyle suçlamıştır. İslamcı yazarlar arasında, topyekûn bir Batı karşıtlığı bulunanlar kadar, Batı’nın örnek alınması gerektiğini savunanlar da mevcuttur. Ancak Batı’nın hangi yönlerinin alınıp, hangi yönlerinin alınmaması gerektiği en büyük tartışma ve ayrışma konularından biri olmuştur.

Milliyetçi ve muhafazakâr tarafı bulunan Tanzimat entelektüellerinden olan Namık Kemal, hürriyetçi, eşitlikçi, modern ve ilerlemeci bir aydındır. Batı’nın maddi üstünlüğünü teslim edip, ibret alınması gerektiğini savunmuştur. Tanzimat’ı ise Batı’dan alınan bu ibretin neticesi olarak görmüştür. Geçmişe takılıp kalınmaması gerektiğini ve yerinde saymanın dinen caiz olmadığını savunan Namık Kemal’in olumsuz ve kötü bir Batı algısı bulunmamaktadır. Ancak Batı’nın Osmanlı ve Müslümanlara karşı önyargısını ve bu önyargıyı besleyen unsurları eleştirmiştir. Batı ile kurduğu ilişki, ilerlemeci ve hürriyetçi bir bakış açısıyla desteklenmektedir. Tanzimat düşünürlerinden olan Ahmet Mithat Efendi’yi İslam düşmanlığıyla suçlayanlar kadar, II. Abdülhamid’i desteklediği için tutucu bulunlar da bulunmaktadır. Batı’dan ve Batı’nın sosyo-kültürel alanlardaki gelişmelerinden ve refahından övgüyle bahseden Ahmet Mithat Efendi, Batı’ya karşı ahlaki üstünlük iddiasında değildir. Aksine kadınların giyim tarzı, aile yapısı, yaşam şekli açısından Batılılaşmayı savunmaktadır. Bu itibarla diğer garbiyatçılardan farklı bir noktada değerlendirilmektedir. Batılılaşmaya yönelik eleştirileri bulunmakla birlikte Batılılaşmayı genel hatlarıyla desteklediğini söylemek mümkündür. Ancak, eserlerinde Batı’yı maddiyatçı, muzır, batıl olarak resmetmiştir. Batı’ya karşı büyük bir övgü ve hayranlık besleyen Tevfik Fikret ise, her alanda sınırsız bir Batılılaşmayı desteklemekte, Osmanlı kültür ve medeniyetini köhne ve bağınaz bulmaktadır. Bu itibarla Tevfik Fikret’i garbiyatçı olarak tanımlamak mümkün değildir.

Batılılaşmayla birlikte Arapça ve Farsa tercüme eserlere dayanan eski tarih, eski felsefe/ kelam, eski hukuk, eski fizik gibi ilimlerin yerine “Batı” ilmiyle modernize edilmiş çağdaş tarih, medeni hukuk gibi medresenin müfredatı dışı eğitimler verilmeye başlanmıştır. Medreseler dışında “darülfünun” denilen modern yüksek okulların açılması fikri 1845’te Sultan Abdülmecid döneminde gündeme gelmiş ve bu çerçevede çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Batı’dan alınan yeni ve modern bilim, üst düzey eğitim kurumlarının /üniversitelerin açılmasıyla ve modern yayınlar sayesinde yerleşmiştir. Hilmi Ziya Ülken, “Batılılaşmanın aynı zamanda Türkleşmek ve Baticıların aynı zamanda İslam Türkçüleri olduğu” şeklindeki görüşünün köklerini, Türk milliyetçiliğinin babası olarak bilinen Ziya Gökalp’in Tanzimat’ı takip eden süreçte oluşturduğunu söyler. (Ülken, 1999: 760). Bu yorum, Türkçülüğü, Arap etkisinden kurtarmak şeklinde kurgularken Batılılaşmanın Türkçülükle örtüşmeyen kısımlarını göz ardı etmektedir.

Nitekim Türkçülüğün öncülerinden sayılan Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura’nın da belli noktalarda benzer Tanzimat eleştirileri bulunmaktadır. Ancak, Osmanlı Devleti ve Türk ulusu arasında farklı görüşlerinin bulunduğunu ifade etmek gerekir. Gökalp, Tanzimatçıların, çok uluslu bir imparatorluğun kendi bünyesindeki uluslar içerisinden bir ulus devlet oluşturulması fikrine inandığını; imparatorluk bünyesindeki ulusların bir “millet/milliyet” fikrine sahip olmadan yönetilemeyeceğini düşündüklerine atıfla, eleştirisini Tanzimatçıların amaçlarından çok kullandıkları araç ve yöntemlerine yapmaktadır. Diğer taraftan, Mısır ve Arnavutluk’ta ortaya çıkan ayrılıkçı hareketleri göstererek Tanzimatçıların “Osmanlı milleti” diye bir ulus oluşturma çabalarını şiddetle eleştirmektedir (Arai, 2008: 97-98). Gökalp eleştirisini Türk ulusu oluşturmada Osmanlı ulusu oluşturma yersiz ve mantıksız olacağı üzerinden kurgular. “*Osmanlılık*” ile devlet çatısı anlatılmak isteniyorsa, tüm Osmanlı tebaası zaten bu çatının altındadır, ancak Osmanlıca dili üzerinden bir millet oluşturulmak isteniyorsa bunun Türkçe’den farksız olduğunu söyleyen Ziya Gökalp, Tanzimatçıların yöntemlerini eleştirmiştir. Türk ulusu kimliğinin oluşumunu geciktiren veya engelleyen politikaların karşısında yer alan Gökalp, Osmanlı topraklarında yaşanan ve Türk olmayan unsurlara ilişkin önerisinin asimilasyon mu âdem-i merkezîyetçilik mi olduğu yönünde kesin ifadeleri bulunmamaktadır. Genel düşüncesi Osmanlı bünyesindeki farklı milletlerin Türklük bilinci altında toplanmasıdır. Ziya Gökalp, Osmanlılık politikasından Türkçülük politikasına

geçişte eklektik bir bakış açısına sahipken, Türkçülüğü savunan diğer bir yazar Yusuf Akçura, “Osmanlıcılık” ve “millet” politikalarını sert bir şekilde eleştirmekte ve bunların “Türkçülük” politikasına zarar verdiğini savunmaktadır.



5. ÖRNEK VAKA İNCELEMELERİ

5.1. Osmanlı-Türk Düşün Yapısında Batı ve Tanzimat

5.1.1. Ali Suavi (1839-1878)

Yeni Osmanlılar Cemiyeti üyesi ve ilk Türkçülerden olan Ali Suavi (1839-1878) Muhbir, Basiret, Hürriyet Gazetelerinde yazmış, halk arasından gelen bir yazardı. Dönemin diğer aydınları gibi Osmanlı birliğini ve “ittihadı İslam” ideolojisini savunmuş, Batılı fikir akımlarını öğrendikten sonra “Türkçü” görüşleri benimsemiştir. Abdullah Uçman, “Makale ve kitapları dikkatle incelendiğinde insicamlı bir kafaya sahip olmadığı görülen Ali Suavi’nin, hayatında olduğu gibi savunduğu fikirlerde de birçok tezatlar vardır” der (Uçman, 1989: 447). Döneme, bulunduğu yere ve ruh haline göre fikirleri değişmekle birlikte genel itibarıyla din ve devlet işlerinin ayrılmasını, parlamentoya dayalı meşruti sistemi savunmuştur.

Batılılaşmayı “taklit” olarak değerlendiren ve bu nedenle devleti eleştiren yazarlardan biri de Ali Suavi’dir. Nitekim Muhbir Gazetesi’nde 1868 yılında çıkan “Taklit” isimli yazısında, Osmanlı Devleti’ndeki zayıflığın sebebinin “taklit” olduğunu, milletler tarihi incelendiğinde dünyadan silinen milletlerin diğer milletleri taklitle mahvolduklarını söyler, Yahudileri örnek göstererek taklit etmeyen kavimleri, devletlerini kaybetmeler bile baki olarak görür. Yazıda “Hazır olan (şimdiki) vezirlerimiz Avrupa’ya taklit edelinden beri milletimizin ahlak ve adatı (adetleri) ve ayin (tören) ve rüsumu (merasimleri) başkalaştı. Şiar-ı millet (milletin ayırt edici özellikleri) bütün bütün unutulmaya yüz tuttu” (Çelik, 1993: 149-154) ifadelerini kullanarak, ahlaki ve geleneksel yapıların bozulmasının sebebi olarak Batı taklidini görmüştür. Yazısında taklidin Osmanlı’ya tesir etmiş bir hastalık olduğunu belirttiği cümleleri ve taklitten duyduğu bıkkınlığı dile getirdiği son kısmı şöyledir:

“Hasılı (netice olarak) bu taklit marazı Osmanlıya pek tesir etmiştir. Aya (acaba) biz kimlerdeniz, diyeceğiz. Kendimizi hangi kavimden sayacağız. Osmanlıyız der isek hani lisanımız, hani kıyafetimiz, hani aba u ecdadımızdan (dedelerimizden) kalan ayin ve rüsumumuz (merasimlerimiz), eyvah eyvah unutulmaya başladı. İdare-i devletimizi (devletimizin idaresini) ellerine alanlar şe’airi kaybedeliden beri efradımız (fertlerimiz) dahi bozulmaya başladı...”

“Hülasa-i kelam (uzun sözün kısası) şu taklit marazı bizi bitirmezden evvel biz onu bitirmek farzdır (bizim onu bitirmemiz farzdır) Şimdiye dek dinimizi, adetimizi, milliyetimizi bozanların artık ettikleri tecavüz (saldırı) yeter oldu. İllallah.” (Çelik, 1993: 149-153).

Taklidi Osmanlı Devleti'ne sirayet etmiş bir hastalık olarak gören Ali Suavi, Osmanlı'ya özgü olduğunu düşündüğü din, dil, töre, gelenek ve yaşam tarzı gibi aidiyetliklerin unutulduğu ve devlet idaresinin kaybedildiğini ifade etmektedir. Bütün bunlara sebep olarak gördüğü “öteki” ise yazısında “onlar” diye bahsettiği Batı'dır. Garbiyatçı söylemin kendini şarkiyatçılığa karşı savunma mekanizması üzerinden geliştirme durumu, Ali Suavi'de “milletimizi bozanların artık ettikleri tecavüz yeter oldu” ifadesiyle ortaya çıkan bir karşı koyma şeklindedir.

Fransız kanunnamesinden alınan “dört lakırdıyı” tercüme edilip, uygulamaya başladılar diyerek, Avrupa'dan kanun alınmasına karşı çıkmıştır. Ali Suavi, taklidin Osmanlı Devleti'nin manevi yapısını ve milletin varlığını tehdit eder duruma geldiğini ve buna üst düzey devlet adamlarının sebep olduğunu söyler. Suavi için bir milletin diğerlerinde gördüğü olumlu şeyleri alması sadece çıkarlarına hizmet ettiği sürece ve kendine göre uyarlayarak yapılabilir. Böylece alan millet zarar görmez (Çelik, 1993: 149-153).

Ali Suavi'nin taklit konusundaki sert tavrı Tanzimat konusunda görülmez. 1869 tarihinde yazdığı “ittihat” başlıklı yazısında Tanzimat Fermanını “İngilizlerin Magna Charta'sı kabilinden bir senet” (Çelik, 1993: 182) olarak anlatmakta, bunu 15-20 yıllık bir gayretin sonucu değil, Nizam-ı Cedid'den beri takip edilen ilerlemelerin bir sonucu olarak görmektedir. Bu söylem, pek çok aydının aksine Ali Suavi'nin taklidi sert bir şekilde eleştirmesine rağmen, Tanzimat'ı taklit ile özdeşleştirmede göstermektedir. Tanzimat Fermanına yönelik olumsuz bir düşüncesine rastlamadığım Ali Suavi'nin Islahat Fermanı hakkındaki görüşleri ise şöyledir:

“1272'de (1856) i'lan olunan Islahat Fermanı ki ol vakti mu'avin (yardımcı) müttelikimiz bulunan İngiliz ve Fransız devletlerinin ihtaratı (uyarması) üzerine Hristiyanlar hakkında Bab-ı ali'nin 12 Mart 1854 olan va'd ve ta'ahhüdünü icradan ibaret idi. İşte bu ferman dahi eski Nizam-ı cedid ve Tanzimat mevadd-ı esasiyyesinden (esas maddelerinden) emniyyet da'iresini lafsilden (detaylandırmaktan) ibaret idi.” (Çelik, 1993: 181).

Islahat Fermanı'nı, İngiliz ve Fransızların uyarısıyla Hristiyan halka verilen sözlerin icrası ve Nizamı Cedid ile Gülhane Hattı Hümayun'un devamı olarak görmektedir. Batılılaşmaya veya taklide karşı geliştirdiği eleştirel dilin muhatabı Batı değil, Osmanlı üst düzey yöneticileridir. Nitekim Avrupa medeniyetini överken, Osmanlı'nın medeniyet algısını eleştirmektedir. Hatta bunun için Osmanlı'ya medeniyetin tersten girdiğini söyler.

Ali Suavi “*İttihad*” gazetesinde 15 Mayıs 1869 tarihinde kaleme aldığı “*Terakki*” başlıklı yazısında, yapılan ıslahatların dine ıslahat şeklinde anılmaması gerektiğini, bunun Nizam-ı Cedid ile başlayan “inkılab-ı hükümet” olduğunu söyler. III. Selim ve II. Mahmud dönemi ıslahatlarını da Tanzimat ve Islahat Fermanlarını yapılan reformlar çerçevesinde gerekli gören Ali Suavi, ıslahatların önceden sadece Sultan’ın hikmet ve faziletiyle, daha sonra Avrupa ülkelerinin etkisiyle yapıldığını; ancak artık tüm Osmanlı halkının desteğiyle içerden terakkinin istendiğini şu şekilde ifade etmektedir:

“...Ve Şûra-yı Devlet hin-i küşadında (açılışında) sadır olan (verilen) nutk-ı Hümayun bizim hürriyetimizi muhafazaca İngilizlerin (Magna Charta)sı kabilinden bir senettir. Ve bugün memleketimizde ahlak ve efkarca (fikirlerde) görülen terakki Kırmızı Kitap’ta iddia olunduğu gibi heman onbeş yirmi senelik himmet-i mahsûsa (özel gayret) eseri olmayup belki Nizam-ı cedid vaz’ından berü beslenegelen terakkinin eseridir. Yani 182 senelik himmetlerin neticesidir. Burada bir mühim söz ilave ederek hatm-ı makal ederim. O şu ki Reşid Paşa’dan akdem icra oluna gelen ıslahat başta olan fazıl zatların mücerret (sadece) hikmet ve faziletleri sayesinde di. Reşid Paşa’dan sonra bugüne dek vuku’a gelen ıslahat Avrupa hükümetlerinin te’sir-i nüfuziyle olmuş ve olmakda. Lakin bugünkü ümmet-i Osmaniyye ne eskisi gibi yalnız bir kafanın faziletiyle ve ne de Avrupa’nın nüfuziyle ilerlemek istemez. Ancak kendi hey’et-i mecmû’asının (bütün halkının) kuvvetiyle dahilden terakki etmek (ilerlemek) istiyor.” (Çelik, 1993: 182-183)

Çoğu zaman Tanzimat’la özdeşleştirilen Batılılaşmaya yönelik tutumlar, düşünürlerin Tanzimat algısını oluşturmuştur. Bu durum Tanzimat döneminin ve bu dönemin getirilerine, reform çalışmalarına yönelik tarihyazımını doğrudan etkilemiştir. Bazı ideolojilerin “taklit”, bazılarının “zorunluluk” veya “tek çıkar yol” olarak gördüğü Tanzimat’ın aslında ne olduğu ve nasıl algılandığı üzerinden değerlendirilmesi yapılmıştır. Ali Suavi, Tanzimat’ı ve Batı’nın örnek alınarak ıslahatlar yapılmasını desteklemekte, ancak Batı’ya karşı ahlaki üstünlük iddiasını sürdürmektedir. 26 Ekim 1870 tarihinde yazdığı “İslam Askerliği ve Fransız Askerliği” başlıklı yazısında, Fransız askerlerinin vatan sevgisinden mahrum olduğunu ve Prusya’nın Fransız topraklarına girdiği dönemde imkânı olan Fransızların tamamının kaçtığını söyler. Suavi yazısını “İslam itikadı zeval bulmasın (yaşasın)” diye bitirir. (Çelik, 1993: 179)

5.1.2. Ahmet Mithat (Ahmed Midhat) Efendi (1844-1912)

Esnaf bir ailede yetişen Tanzimat düşünürlerinden Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) çeşitli gazetelerde yazdığı yazılar dışında evinde kurduğu matbaa ile kendi kitaplarını yayınlamıştır. Materyalist düşüncelerinden dolayı Basiret gazetesi tarafından İslam karşıtlığıyla suçlanmış, bunun da etkisiyle çok fazla ilgisi olmamasına rağmen Genç Osmanlılarla Rodos'a sürülmüş ve 3 yıl sürgünde kalmıştır. 1889'da Stockholm'de toplanan Şarkiyatçılık Kongresi vesilesiyle iki buçuk ay Avrupa'da kalarak, Batı ülkelerinde gözlem yapma imkânı elde etmiştir. (Okay, 1989, 100-103).

II. Abdülhamid'i desteklediği için zaman zaman tutucu olarak anılan Ahmet Mithat'ın din açısından muhafazakâr bir tavrı bulunmamakta, Batılılaşmayı desteklemektedir. Hatta bir mektubunda, "Ah! Şu münazara üzerine bizde nisvanın mestur olmayıp mekşuf olmalarını ne kadar arzu eyledim" yazdığı söylenir (Findley, 1999: önsöz). Bu durum Ahmet Mithat'ı, kadının örtüsünü, ailevi ve toplumsal değerleri ön planda tutan ve Batı'ya karşı ahlaki üstünlük iddiasında bulunan muhafazakârlardan ayırmaktadır. Ayrıca Doğu-Batı, kadın-erkek, maddi-manevi arasında kurduğu ilişki şarkiyatçılık ve garbiyatçılık ilişkisinde ortaya koyduğu kendine özgü bakış açısını göstermektedir. Carter V. Findley, Ahmet Mithat'ı zorla dahil edilmeye çalışılan "garbiyatçılık (garbiyatçılık) karşıtı kalıba sokmaktan vazgeçmeliyim" diyerek "garbiyatçı" olduğunu söylemektedir. Ancak, Ahmet Mithat'ı diğer garbiyatçılardan ayrı değerlendirmek gerekir. 1889'da Stockholm'deki kongreye ve akabinde Paris'teki sergiye giden ve buradaki gözlemlerini "Avrupa'da Bir Cevelan" kitabında toplayan Ahmet Mithat Efendi, kendini "müstağrip" (oksidantalist/ garbiyatçı) olarak tanımlamaktadır (Findley, 1999: 4). Kitabında, kongre ve sergiye dair tüm ayrıntıları, gördüğü ve iletişim kurduğu kişileri detaylıca kaydetmiştir. Avrupa'nın maddi ilerlemesini sağladığını düşündüğü her gelişmeyi – sokakları çamurdan kurtaran kanalizasyon alt yapısını, yüksek binaları, kütüphane ve müze gibi yapıları, elektriği, çeşitli makineleri, kadının toplumsal hayattaki yerini vs. detaylıca anlatmıştır.

Tanzimat, sonrasında Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi düşünülerinin en çok üzerinde tartıştığı konu, yaşanan buhranlara ilişkin çözüm önerileri olmuştur. Batıcılık, İslamcılık ve milliyetçilik üzerinden fikir ayrılıkları yaşanmış, döneme ve olayların seyrine göre yönetim şekli tartışma konusu olmuştur. Günümüzden geçmişe

dönük değerlendirmelerde savunulan düşüncenin hangi saikler üzerinden kurgulandığını irdelemek mümkündür; ancak gerçeklikle ne derece örtüştüğü veya haklı olup olmadığı gibi tartışmalar tarihin yargılanması sürecine götüreceği için sakıncalıdır. Nitekim hiçbir tarihçi veya siyaset bilimcinin geçmişe yönelik yargıçlık yapma hakkı ve tasarrufu bulunmamaktadır. Her düşünce kendi kapsam ve zamanı içerisinde, sebep-sonuç bağlamında irdelenerek, fikir, imge ve olay analizi yapılmalıdır.

Doğu'dan Batı'ya giden ve şarkiyatçılıkla yüzleşen Doğulu aydınların tepkisi yalnızca maddeci sömürgeciliğe değil, “kültürel” hegemonya ve Batı'nın / Avrupa'nın üstünlük algısı ile “öteki” kurgusundan kaynaklanmaktaydı. Çeşitli organizasyonlar, sergiler, sempozyumlar vesilesiyle bir araya gelen aydınlar birbirinden etkilenmekte, organizasyonların hedefi dışında sonuçların ortaya çıkması oluşan şarkiyatçı dile karşı savunmacı bir söylem gelişmesini beraberinde getirmekteydi. Bu durum sömürgeci ve Batı karşıtı bir dile karşın milliyetçi ve zaman zaman muhafazakâr garbiyatçı dilin oluşmasına sebep olmuştur.

Ahmet Mithat Efendi, Genç Osmanlılar gibi rejim değişikliğinden yana değildi ve belli bir kültür seviyesine ulaşmadan rejimin tartışılmasını sakıncalı görmekteydi. Bu tutumun samimi görüşünden mi oportünist tavrından mı kaynaklandığını bilmek mümkün değildir. Ancak her iki ihtimalin de varlığını göz önünde bulundurmak gerekir. Yazdığı kitaplarda Batı tenkitine, şeklen Batılılaşmaya yönelik eleştirilere yer vermekle birlikte, Batılılaşmayı genel hatlarıyla savunduğunu söylemek mümkündür. “Jön Türk” isimli romanında karakterler üzerinden yaptığı yorumları, Batı ve Avrupa hakkındaki görüşleri hakkında ipucu vermektedir.

“Yalnız Remziye'nin sahip olduğu müsaade çerçevesinde yetişmiş olsaydı, Müslümanlığa ait olan terbiyeden mahrum kalarak, sırf yeni fikirler içinde yetişmiş olurdu. Yeni fikirler içinde! Anlıyor musunuz? Bunu çok iyi anlamanızı rica ederiz. O yeni fikirlerin en masumları bile bazı müşkülpesentleri gerçekten düşündürmektedir. Halbuki yeni fikirlerin en çılgınları o kadar ileri derecelere varmıştır ki. Bu kadarına anlayış gösterenlerin "Müslüman'ım" diye geçinmelerine şaşırmalı. “Allah korusun! Dinden çıkmışlar” mı diyeceğiz? O yeni fikirlerde Hristiyanlık dahi yoktur. Fikirleri o dereceye kadar yayılınca Hristiyanlık dahi kalmaz. Bunlara “Avrupalı” demek belki doğru olabilirse de gerçek şu ki, ileri fikirlerin bu derecesi Avrupa'da ahlakı koruma gayretinde bulunanların gözünde de yüceltilmemektedir.” (Ahmet Mithat, 2011: 15).

Avrupa gazetelerinde her gün birkaç intihar haberine rastlanmaktadır. Bunlar hep dinsizliğin sonuçlarıdır. Kendi canına, hayatına değer vermeyenlerin göze alamayacakları ne olabilir ki? (Ahmet Mithat, 2011: 222)

Ahmet Mithat Efendi, romanında kültürlü ve iyi eğitim almış karakterleri Avrupalı olarak tasvir ederek, Batı'nın üstünlüğünü teslim etmekte, ancak sırf yeni fikirlerle yetişen bir bireyin Müslümanlığa ait terbiyeden mahrum kalacağını söylemektedir. Ayrıca Avrupa'da sıklıkla yaşanan intihar vakalarının dinsizlikten kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Ancak, Müslüman olmaması veya materyalist düşüncenin yaygın olması Avrupa'nın tamamının Tanrı inancından mahrum kaldığı anlamına gelmez. Diğer taraftan, intiharı dinsizliğin sonucu olarak Avrupa'ya özgü gören Ahmet Mithat'ın "Jön Türk" romanını yazmadan önce intihar eder en yakın arkadaşı Beşir Fuad'ı düşündüğümüzde çelişkiler göze çarpmaktadır. Siyaset ve ekonomi alanında sınırsız hürriyeti reddeden Ahmet Mithat Efendi, mutlak hürriyetin Allah'a özgü olduğunu, kontrolsüz hürriyetin zararlı olduğunu savunmuştur.

Ahmet Mithat Efendi, yazdığı roman ve tiyatrolarda Batı'yı örnek almıştır. O, Batı'nın başlangıçta taklit edilmesini, sonrasında milli bir özellik verilmesini savunmaktaydı. Romanlarında Batı edebiyatından ve özellikle Fransız yazarlardan etkilendiği. Pek çok Tanzimat yazarının eserlerinde görülen düalizm Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinde de görülmektedir. Ahlak açısından Doğu, kültürel ve bilimsel açıdan Batı medeniyetine tabi olma gayreti çeşitli ikilikleri ortaya çıkarmıştır. Yüzeysellikten sınırlı kalan Batıcılığı, romanlarında yer verdiği züppe karakterlerle eleştirmiştir. O, Osmanlı ve Batı kültürlerinin en ince ayrıntısına kadar tahlil edilmesini ve her iki kültürün iyi taraflarının alınması gerektiğini delemiştir. Ahmet Mithat, "sofra adabından toplumsal rollere" kadar pek çok alanda değişimi savunmaktaydı (Findley,1999: 10).

Yakın arkadaşı Beşir Fuad'ı anlattığı kitabında Avrupa'yı şu şekilde tasvir etmektedir:

"Hatta Avrupa'ca birtakım bâtıl ve muzır fikirler ile âlemi rahatsız eden esafilin bilhassa aleyhinde bulunduğunu kimsede şüphe bırakmayacak sûrette gösterip yalnız kendi efkâr-ı hikemiyesi "materyalizm", yani maddiyâttan başka hiçbir şey tanımamaktan ibaret idiğini anlattı ki, bu esas-ı hikmetinde olan hataları kendisine kabul ettirmek için serdeylediğim berâhini red hususunda teeddüb etmekle beraber, yine sözlerimi kabul edemediğini görürdüm." (Ahmet Mithat, 1996: 15).

Beşir Fuad üzerinden yapılan anlatıda, Avrupa'nın "batıl" ve "muzır fikirler" üzerinden anlatıldığı; ilerleyen kısımlarında "materyalizm"ın Batı ile özdeşleştiği görülmektedir.

Ahmet Mithat, Batı'yı dişilik, maddiyat gibi vasıflandırmalar üzerinden anlatırken Müslüman Osmanlı yani "Ben" için eril, ahlaki ve manevi göndermeler üzerinden bir söylem oluşturmaktadır. Avrupalıların Doğu'ya ilişkin önermelerinin gerçekte örtüşmemesi gibi garbiyatçıların da Batı ve Batılı tanımlamalarında çelişkiler bulunmaktadır. Ancak her ikisi de "öteki"ni "ben"den ayrı tutarak kendi tanımlamasını yapmıştır. Ahmet Mithat "maddi" ve "öteki" göndermelerinin muhatabı olan Batı'yı "manevi" ve "ben" olarak gördüğü Müslüman Osmanlı'dan ayırırken özcü bir terminoloji kullanmıştır. Ancak muhafazakâr ve milliyetçi yazarlar kadar kutuplaştırıcı bir dil kullanmadığını görülmektedir. Carter V. Findley, "1908 öncesi dönemde, Batı ile Doğu'yu, "madde" ve "ruh"u dengeli şekilde birleştirmeye çalışan tek önemli Osmanlı düşünürü olan Ahmed Midhat Efendi, bir oksidentalist Osmanlı düşünürünün bütün yaratıcılığıyla Avrupa ile iç içe olurken, Avrupa'nın her yerde etkisi duyulan fakat her şeye hâkim olamayan kültür gücüne karşı direnebileceğini göstermiştir" der (Findley, 1999: 55-56).

5.1.3. Namık Kemal (1848-1888)

Milliyetçilerin ilham kaynaklarından olan ve muhafazakâr kimliğinin yanı sıra hürriyeti, eşitliği ve özgürlüğü savunan Namık Kemal (1848-1888), Genç Osmanlı hareketinin mensubu olup 23 yaşından beri gazetecilik yapmış Tanzimat dönemi aydınlarından. 23 yaşındayken Şinasi'nin yanında gazeteciliğe başlayan Namık Kemal, 27 yaşında Avrupa'da Hürriyet gazetesinde dönüşte 32 yaşında İbret gazetelerinde yazılar yazmıştır. Şinasi ve sonrasında Ziya Paşa ve Namık Kemal'in de savunduğu şey, Batılılaşmanın sadece kanuni düzenlemede ve şekilde kalmayıp fikre ve ruha işlemesiydi. Batı'nın maddi üstünlüğünü teslim edip, Osmanlı Devleti'nin geri kalmışlığını kabul etmekte, pek çok alanda Batı'nın örnek alınması gerektiğini savunmaktadır. Bunları sadece bilim ve teknikle sınırlandırmamakta, geleneksel aile yapısını ve çocuk yetiştirme tarzını eleştirmekte, modern Batı tarzı aile yapısının çocuk yetiştirme ve aile saadeti noktasında daha iyi olduğunu düşünmekteydi (Ülken, 1999: 758). Bu çerçevede eski aile sisteminin yerine ailenin Batılılaşmasını savunan Namık Kemal, ilerici ve özgürlükçü bir aydıdı.

17 Haziran 1872 tarihinde yazdığı “İbret” makalesinde 19.yüzyıldan itibaren yeniden tesis edilen Avrupa sisteminden bahsetmekte ve ibret alınması gereken yönlerini sıralamaktadır. Avrupa’nın ticaret, sanat, tıp, hukuk, buhar, elektrik, petrol gibi bilimsel ve teknik alanlarda kaydettiği gelişmeleri uzun uzun anlatarak, ders alınması gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir:

“Biz ne zaman ibret-bin olmaya başlayacağız? Biz ne zaman netayic-i itibarımızı fiile çıkarmaya çalışacağız? Ya şimdi hiçbir şey yapmadık mı? Hayır, hayli asar vücuda getirdik. Elde Tanzimat var, Mecelle var, muntazam asker var, mükemmel bir donanma var, nev-icat birçok silah var, iki ufak demiryolumuz var, birkaç şosemiz var. Harbiye birçok zabıt yetiştirdi, hala da yetiştiriyor; Tıbbiye hayli hekim çıkardı, hala da çıkarıyor. (Cüziyattan birtakım asar daha tadat olunabilir.) Lakin bunların cümlesi idarenin ya hüsn-i niyet veya sevk-i zaruretle meydana getirdiği şeylerdir.

Halkımızın göze görünecek bir eseri -Şinasi merhumun saye-i delaletinde-gazetelerin edebiyatça hasıl edebildiği cüz'i bir tahavvülden ibaret kalıyor. Bir mektep yapmadık. Hatta bu kadar himmetler, bu kadar akçelerle vücuda gelen Dar-üş-şafaka'yı bile nakıs bıraktık. Şer'an ve aklen memur olduğumuz taharri-i marifetin tariki bu mudur?

Bir fabrikamız yok. Mülkümüzde sanat ne ile ileri gider? Bir şirket tesisine muvaffak olamadık. Ticaret böyle mi terakki bulur? Bir Müslüman bankası var mı? Beynimizde servet nasıl vücuda gelir?

İyice bilmeliyiz ki biz hala ecdadımız olan abalı kebeli Türklerin mevki gibi, ahlak gibi elimize geçen mirasları sayesinde yaşıyoruz. Osmanlı şanı, terakki fikri bunu mu iktiza eder?” (Özön, 1997: 54-58)

Osmanlı Devleti’nin yaptığı ıslahatları sıralarken Tanzimat’la başlamakta, bunları Batı’dan alınan ibret neticesi olarak görmekte; ancak, yeterli olmadığını vurgulamaktadır. Eğitim alanında eksiklik olduğunu, okul yapılmadığını; fabrika, şirket, banka gibi ekonomik kalkınmaya matuf ıslahatların yapılmadığını söylemektedir. Namık Kemal ayrıca, geçmişten gelen ahlak gibi manevi miras üzerinden yaşadıklarını; ancak Osmanlı şanının ve ilerleme fikrinin bunu gerektirmesi gerektiğini söylemektedir. Namık Kemal’in geçmiş miras üzerinde yaşama eleştirisi, Hegel’in oryantal ve batı toplumlarına ilişkin ayrım yaparken kullandığı “oryantal devletlerin tarihi «çoğunlukla gerçekten tarih dışıdır (unhistorical), çünkü yalnızca aynı görkemli kalıntının yinelenmesidir” (Turner, 1984: 48) ifadesini hatırlatmaktadır.

Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi ve Sakızlı Ohannes Paşa ile birlikte Tanzimat’ın ekonomi fikirlerini savunmaktaydı. Ekonomi ile ilgili yazdığı makalelerinde sürekli Müslüman bankası, şirketi, fabrikası vurgusu yapan Namık Kemal, Osmanlı-Müslüman ekonomik girişimlerinin desteklenmesi, Müslüman

tüccarlarının teşviki gibi tavsiyelerde bulunmaktadır. Ancak diğer taraftan liberalizmi savunması, fark etmeden Tanzimat'ın gayrimüslim tebaaya yönelik ayrıcalıklarını müdafaa etme anlamı taşımaktaydı. Namık Kemal "İbret" gazetesinde yazdığı yazılarla Şinasi'nin yolundan ilerlemekte Batılılaşmanın daha geniş alanlara yayılmasına gayret etmekteydi. Geçmişe takılıp kalmadan ileriye bakılması gerektiğini "İbret" gazetesinde 1872 yılında yazdığı "İstikbal" makalesinde şöyle dile getirmiştir.

"Layikiyle düşünölsün, insan hayatı yalnız istikbalden ibaret değil midir? Alemin her cihetinden zuhur eden asarı terakkiyatı telakkiye memur olduğumuz için bize göre maziye avdet veya halde tevakkuf caiz değildir. Tanzimat'ın perveriş ve himeyatiyle ağuşu vatanda neşvünemaya başlayan nazende tıflı terakkiyi tabiatıyla yakında şü gördüğümüz emekleme tarzında yürüyüşünü terk ile cihanı medeniyetle müsabakaya başlayacaktır." (Ülken, 1999: 761)

Dünyanın her açıdan ilerlemesi nedeniyle geçmişe dönüş veya yerinde durmanın caiz olmadığını söyleyen Namık Kemal, Tanzimat'ın beslemesi ve korumasıyla memlekette azar azar gelişmeye başlayan ilerlemenin zamanla emeklemekten çıkıp, dünya medeniyetiyle yarışacak hale geleceğini söylemektedir.

Namık Kemal'in 22 Haziran 1872 tarihinde İbret Gazetesinde yayınlanan "Avrupa Şarkı Bilmez" başlıklı yazısında, Avrupa'nın İslam'a dair önyargılarının sebebinin bazı dostlarının attığı iftiralar olduğunu söyler ve şü örneği verir:

"Mesela bir İngiliz İstanbul'a gelmiş, yangın topu işitmiş, yanında olan Rum tercümanından sebebini sual etmiş, tercüman Beyazıt kulesinde olan sepetleri göstermiş, "İşte bak, iki adam asmışlar, onun için şenlik ediyorlar" demiş. Şimdi birçok ahat içinde kule darağacı zannolunuyor. Türkler daima adam asarlar ve astıkça ilan-i sürur ederler itikadında bulunuluyor." (Özön, 1997: 68-72).

Namık Kemal yazısında devamla, benzer şekilde çeşitli çıkar gruplarının iftiraları sonucu, harem dairelerinin kapatmalarla dolu meyhaneler, Müslümanların mutaassıp ve dünyanın altını üstüne getiren vahşi kişilerden oluşan aşiretler olarak anlatıldığını, şimdiye kadar Şark'a dair Avrupa lisaniyle yazılmış kitap görmediklerini; Fransızca yazılmış en alimane kitapların D'Ohsson'ın adetlerimizden bahseden kitabı ile Hammer'ın tarih kitabı olduğunu; ancak bu iki kitabın da hayret ettirecek derecede garabetlerle dolu kitaplar olduğunu söylemektedir. Namık Kemal ayrıca, D'Ohsson'ın yazdığı kitapta, İslam'da halkın hükümete karşı hiçbir hukukunun olmadığını; Fatih'in biraderini öldürmek için bir kanun yaptığını ve dönemin ulemasının bu kanunu fetva ile onayladığını, yöneticilerin memurlarının mal ve canının kendi tasarruflarında olduğu şeklinde hususların bulunduğunu söylemektedir.

Namık Kemal, kitabın Osmanlı kültürüne yabancılığını belirtmek için “bahsettiği Çin kanunu mudur, nedir? anlaşılmaz” ifadesini kullanmıştır. Hammer’ın tarih kitabının da benzer ifadelerle dolu olduğunu, Osmanlı devletini ve Müslümanların zalimane gösterildiğini söylemekte; bunun sebebi olarak Osmanlı düşmanları ve Balkanlardaki zararlı cemiyetlerin yazdığı kitaplar olduğunu kaydetmektedir (Özön, 1997: 68-72).

Yazının incelenmesinden de görüleceği üzere Namık Kemal’in katı bir Batı düşmanlığı yerine Batı’nın önyargısını besleyen hususlara yönelik eleştirel ve suçlayıcı bir söylemi bulunmaktadır. Çözüm yolu olarak Ruslar, Lehliler, Rumlar gibi yabancı dilde gelen itham ve eleştirilere yine yabancı dilde cevaplar verilmesini savunmaktadır. Bu şekilde Avrupa hem Şark’ı çabuk öğrenir hem de hakkını teslim eder. Namık Kemal, Avrupa’nın Şark’ı yanlış tanıma nedeni olarak gördüğü Osmanlı Devleti içerisinde farklı din ve ırk mensuplarını suçlamakta, onların bekasının Devlet-i Aliye’ye bağlı olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Dikkat etsinler ki dünyada azasının her biri bir lisan söyler bir devlet var mıdır? Nerede bu kadar mezhep taarruzdan beri kalmış? Nerede bu kadar cinsiyet beka bulmuş? Lehlilerin hali düşünülür, Macaristan’ da kalan Ermenilerden hiçbir eser kalmadığına bakılırsa burada her kavmin necatı Devlet-i Aliye’nin istikbaline mütevakkıf olduğu anlaşılır.” (Özön, 1997: 68-72)

Bu hususlardan da anlaşılacağı üzere Namık Kemal’in eleştiri unsuru azınlıklar olmuş ve Osmanlı Devleti dışında bu kadar farklılığı barındıran başka bir ülke olmadığını söyleyerek bir yandan “üstünlük” iddiasında bulunmuş, diğer taraftan azınlıkları suçlayarak Avrupa’yı aklamak yolunu tercih etmiştir. Avrupa’nın yanlış Doğu algısının sebebini, Osmanlı Devleti’nin yabancı dilde kendini anlatan ve farklı ithamlara yabancı dilde cevap veren eserlerinin bulunmaması, farklı din ve milletlerdeki toplulukların Osmanlı’yı yanlış tanıtmaması olarak gören Namık Kemal, Batı’nın Doğu’yu doğru anlamak için neden çaba sarfetmediğini, neden dilini öğrenerek kendi gözlemlerine dayanan analizler yerine başkalarının gözlemine itimat ettiğini sorgulamaz. Bu bakış açısı, daha işlevsiz olduğuna inanılan veya kaybetmekten ve küstürmekten korkulmayan unsurun heba edilerek kıymet verilenin aklanması şeklinde izah edilebilir.

5.1.4. Mehmed Said Halim Paşa (1864-1921)

Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın torunu olan ve 1913-1916 yıllarında Osmanlı Devleti’nde sadrazamlık görevinde bulunan Said Halim Paşa (1864-1921),

II. Abdülhamid döneminin siyasi muhalefette bulunan Jön Türkler hareketini desteklemiştir. Kahire’de doğan ve İsviçre’de eğitim alan Mehmed Said Halim Paşa, Arapça, Farsça, Fransızca ve İngilizce bilen II. Meşrutiyet döneminin fikir ve devlet adamlarından biri olup, “İslamcılık” ideolojisini savunmuştur. Selanik’te 1909 yılında yapılan İttihat ve Terakki Kongresinde ayan üyesi olarak katılmış, sonrasında genel sekreterliğini yapmıştır (Bostan, 2008: 557-560). Sürgüne gönderilen ve Roma’da suikast sonucu öldürülen Said Halim Paşa, İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin içerisinde yer almış, ancak cemiyetin temel ideolojisinden farklı bakış açılarını savunabilen, katı bir muhafazakâr olmamakla birlikte İslamcı olarak tanımlayabileceğimiz bir aydındır. Batı medeniyetini yakından deneyimlemiş biri olarak, Batı’nın Müslümanlara ve İslam’a yönelik algısına karşı savunma geliştirmiştir.

M. Said Halim Paşa’ya göre Batı’nın eğitim ve adalet sistemini alırken düşülen en büyük hata, Avrupa toplumu ile Türk toplumunun farklılıklarını görmezden gelmek ve kanunlarının tercüme edilmesinin yeterli olacağını düşünmek olmuştur. Adalet sisteminin ıslahı için Fransız adalet sisteminin esas alındığını, ancak Fransız toplumu ile Türk toplumunun, menşei, düşünce yapısı, adet ve gelenekleri, medeniyet seviyesi ve irfanın asla benzemediği söyleyen Halim Paşa, her iki toplumun ihtiyaçlarının birbirinden çok farklı olduğunu savunur. Fransız adalet sisteminin mükemmel olmasının Osmanlı bürokratlarını cezbedtiğini; ancak bu sistemin memleket için uygun olmayacağını kimsenin düşünemediği söyler. Eğitim ıslahatlarında da benzer hatalara düşüldüğünü ve elde edilen zararlı neticeler nedeniyle birkaç neslin kaybedildiğini kaydetmektedir. Olumsuz neticeleri deneyimlenen bu metotların yine de itibar görmesini garipsemektedir (Halim Paşa, 1979: 53). Ona göre Batı’dan alınan kanunlar ne kadar mantıklı ve bilimsel olursa olsun hayatın gerçekleriyle örtüşmediği sürece zararlı olacaktır. Batı medeniyetinden istifade edilmesi gerektiğini savunmakta, ancak aynen tatbik edilmesine/taklidine şiddetle karşı çıkmaktadır.

Kanun-u Esasi’yi büyük bir hata ve “Osmanlı milli varlığı için ciddi bir tehlike” olarak tanımlayan Said Halim Paşa, Kanun-u Esasi’nin memleketin siyasi ve toplumsal durumu, inanç ve değerleriyle asla uyuşmadığını söyler. Ona göre;

“Kanun-u Esasi’yi tertip ve vaz’edenler, memleketi asla nazar-ı itibara almamışlar, hafızalarında nasılsa kalabilmiş bazı dağınık malumat ve nazariyatın memlekete saadet temin edeceği kuruntusuna düşmüşlerdi.

Gerçek bir kıymetten ve hakikatlerden uzak, değersiz bir eser meydana getirmeye mahkûm idiler. Çünkü memleketlerine batı anayasalarının noksan bir taklidini ithal etmekten başka bir şey yapmak, tabii olarak, onlar için mümkün değildi.

İşte, görülüyor ki, bütün fenalıkların asıl sebebi bir tanedir. Bu sebep, «ecnebi kanun ve müesseseleri kabul ve ithal ettiğimiz takdirde yenilik ve terakkiye mazhar olacağımıza inanmak» hatasıdır. Bütün felaketlerimizin kaynağı olan şu zararlı kanaat, acaba bize nereden geldi?

Fikrimizce bütün bu fenalıkları Doğuran, batı medeniyetini anlamadan taklit edişimizdir.” (Halim, 1979: 56)

Said Halim Paşa’nın “Batı” düşüncesi, Avrupa medeniyetini “tek dişi kalmış canavar” şeklinde tanımlayan Mehmet Akif Ersoy’unkiyle örtüşmektedir. Nitekim her iki yazar da bütün fenalıkların ve felaketlerin asıl sebebinin, yabancı kanun ve medeniyetin anlamadan taklit edilmesi ve bunların memleketi ileriye götüreceğine inanılması olduğunu savunur. Bu inanç yüzünden, Osmanlı toplumunun kendini ıslah kabiliyetinin olmadığı, kendine güvenin azaldığı ve dolayısıyla başkalarının da Osmanlı Devleti’ne yönelik hürmet ve güveninin yok olduğunu söyler.

Bazı fikir adamlarının, milletin saadetini Batılılaşmayla doğru orantılı olarak görmesini eleştiren Said Halim Paşa, Batı’nın taklit edilmesinin kendi değerlerimizden feragat etme anlamına geldiğini şu şekilde savunagelmıştır:

“Ne yazık ki bizim mütefekkirlerimizden pek çoğu, bir milletin layık olduğu saadetin derecesini batıya olan benzerliği ile ölçüyorlar. Batılı milletleri ne kadar çok taklit edebilirsek o kadar mes'ut olacağımıza inanıyorlar. Halbuki bizim bu şekilde garp milletlerini taklit etmemiz kendi şahsiyetimizden, mazimizden, adet ve inançlarımızdan ve adeta varlığımızdan sıyrılıp çıkmamızdan başka bir mana ifade etmez.” (Halim Paşa, 1979: 66).

Said Halim Paşa’nın önerdiği çözüm, taklit fikrinden uzak durarak, Osmanlı birliğini sağlamak ve aklın göstereceği yolda ilerlemektir. Osmanlı siyasi birliğiyle örtüşmeyen yabancı meşruti idarenin alınmasının hata olduğunu düşünmektedir. Batılı siyasi yapıyı taklit etmenin Osmanlı siyasi birliğinin dağıtılması anlamı taşıdığına inanmaktadır.

Osmanlı Devleti’nin ilerlemesi ve kalkınması için yetiştirilen ve idari yapıda büyük bir tesire sahip olan aydın sınıfını eleştiren Said Halim Paşa, onların Batı hayranlığı hastalığına yakalandığını ve bunu tüm ülkeye yaymaya çalıştıklarını şu şekilde ifade etmektedir:

“Halbuki bu aydın sınıf, batı medeniyetinin tesiri altında şahsiyetini kaybetmiş, aşırı bir batı hayranlığına müptela olmuştur. Milli kurtuluşumuzun çaresini, kendisinin tutulduğu bu hastalığın bütün memlekete yayılmasında görmektedir. Bu yüzden, yükselme ve ilerleme adına, vicdanları bulandırıp fikirleri karıştırarak, buhranlara sebep oluyor. Memleketi de karanlık ve meçhul bir istikbale doğru sürükleyip götürüyor.” (Halim Paşa, 1979: 98).

Said Halim Paşa için “öteki”, Batı ve Batı’yı takip eden entelektüellerin tamamını kapsamaktadır. Batı’yı yıkıcı etkileri bulunan bir düşman olarak görürken, Batı’yı taklit edenleri, ülkeyi karanlığa sürükleyen hastalıklı bir yapı olarak görmektedir. Batı’yı taklit edenlerin aydınlanmadığı gibi kendi görüşlerinin de köreldiğini savunmaktadır. Batıcıları eleştirmesinin bir başka sebebi ise, geçmiş kültür ve değerlere, ecdada ve genel olarak Osmanlı’ya yönelik itimat ve hürmetin ortadan kalkması olmuştur. “Eski devirlerde, aydın sınıfımızın en büyük kusuru, Batı medeniyetini tanımamak, bu yüzden de ona karşı daimî bir düşmanlık beslemek idi. Halbuki, şimdi de. Batı hayranlarının eskisine tamamen zıt bir duruma düştüklerini görüyoruz.” (Halim Paşa, 1979: 105).

Önceki aydınların Batı’yı bilmediklerinden dolayı Batı medeniyetine karşı geliştirdikleri düşmanlığın tam tersi bir durum yaşandığını söyleyen Said Halim Paşa, yeni aydın tipinin kendi kültürüne ve memleketine yabancı olduğunu; ancak Avrupa kültürüne tam bir bağlılık gösterdiğini söylemektedir.

“Garplılaşmak ihtiyacına olan inancımızın, bu kadar kötü neticelere varması, milliyetimize aykırı bulunmasındandır. Çünkü milliyet ile medeniyet aynı şey demek olduğundan garplılaşmak arzusu, kendi medeniyetinizi, terk veya inkâr etmek manasını taşır. Netice olarak da kendi milliyetimizden vazgeçmek demek olur. Hakikaten de hayli zamandan beri bizlere her ne öğretilmiş ve telkin edilmiş ise, hep kendi milli ve tarihi varlığımızı teşkil eden şeyleri kaldırıp, yerine yeni ve «batı işi» görülen şeyleri koymak gayesini hedef almıştır.” (Halim Paşa, 1979:108).

Batılılaşmanın, olumsuz sonuçlarının olduğunu söyleyen Said Halim Paşa, kurduğu sebep – sonuç ilişkisinde kötü gidişatın sebebi olarak Batılılaşmayı görmekte, milliyet ile medeniyetin aynı şey olduğuna atıfla Batılılaşmanın kendi milli değerlerimizden ve milliyetimizden vazgeçmek anlamı taşıdığını düşünmektedir. Paşa’nın bakış açısı “Batı işi” ile “milli” olan arasında kurulan karşıtlık ilişkisine atıfta bulunmaktadır. Batı’yı milli ve tarihi değerlerin karşısında görmekle kalmayıp, milliyetin yıkıcı unsuru olarak değerlendirmektedir.

Muhafazakâr İslamcı ideolojinin garbiyatçı söylemi daha ziyade “İslam düşmanı Batı” üzerinden kurgulanırken Said Halim Paşa’nın garbiyatçılığı, genel anlamda Batı ve Batılı değerlerin saldırganlığı ve tahakkümü üzerinden şekillenmiştir. Nitekim Batılı değerlere yönelik eleştirisi İslam karşıtlığı üzerinde yoğunlaşmakla birlikte, bununla sınırlı değildir. Dünyanın mürebbisi olarak tanımladığı Avrupa’nın Buda’ya inan Uzak Doğu veya putperest olarak tanımladığı Uzak Batı üzerindeki tahakkümünü de eleştirmektedir.

“Cihanın bu yeni mürebbisi, pençesini İslam aleminin ötesine de uzatmış. Buda mezhebindeki Uzak Doğu ile putperest olan uzak Batı’yı da tahakkümü altına almıştır. Böylece Avrupa, her yerin huzur ve rahatını yok etmiş, geçmiş medeniyetlerin asırlarca gayret ve çalışma ile kurdukları siyasi içtimai dengeyi alt üst etmiştir.” (Halim Paşa, 1979: 155)

Said Halim Paşa, zararlı, emperyalist, tahrip edici, ihtiraslı olarak tanımladığı Batı’yı eleştirmek için İslam ve Müslümanlar dışındaki “mağdurlar”dan faydalanmıştır. Hatta Batı tecavüzlerinden en fazla zarar gören bölgenin Uzak Doğu olduğunu ifade ederek, Batı karşıtlığını daha geniş bir zemine yaymıştır. Bu nedenle garbiyatçılık anlayışını sadece İslam dinini araçsallaştırarak kurgulamamış, Buda ve putperest kavramlarına başvurarak farklı inançlar üzerinden bir söylem geliştirmiştir. Ancak Batı eleştirisini, genel anlamda kültür ve din üzerine kurulan tahakküm üzerinden yapmıştır. Bu nedenle Batı olarak tanımladığı şey, Avrupalı egemen güçler kadar Hristiyan rahipler ve misyonerlik faaliyetleri olmuştur. Bu bakış açısı, Batı’nın tesirlerini, İslam’dan uzaklaşmak olarak ifade ettiği şu cümlesinde görülmektedir. “Batı medeniyetinin tesirleri ile meydana gelen ve günümüzde «Osmanlı Rönesansı = Osmanlı Uyanışı» diye adlandırılan hareket, ikinci bir «İslam’dan Uzaklaşma»dır.” (Halim Paşa, 1979: 221).

Şarkiyatçı ve garbiyatçı bakış açıları üzerinden değerlendirme yapan Said Halim Paşa, şarkiyatçı söylemi eleştirerek garbiyatçılığın bunun sonucu olarak, bir tür “savunma mekanizması” şeklinde ortaya çıktığını ifade eden bir dil benimsemiştir. “Biz” derken savunduğu “Müslüman Osmanlı”nın karşısında “medeniyet ve Batı” kavramlarını koymuştur. “Biz”i, kendilerine atfedilen “öteki”nin argümanları üzerinden aşağıdaki şekilde savunmaktadır: Savunma mekanizması geliştirdiklerini ve bunu da oldukça insafli davranarak yaptıklarını söyler.

“Görüyoruz ki, medeniyetin beşiği sayılan batı, yanlış ve esassız kanaatlere dayanarak verdiği hükümlerin tabii neticesi olarak İslam alemine kin ve

düşmanlık beslemektedir. Biz de garplılara karşı elbette emniyetsizlik ve nefret besliyoruz. Bizim bu halimizi onlar «taassup ve irtica» ya veriyorlar. Halbuki bizim bu halimizin hiçbir zaman cehalet ve hurafe ile ilgisi yoktur. Aksine biz, onların hakkımızda besledikleri niyet ve hislere ve reva gördükleri muamelelere bakarak, üstelik gayet de insaflı düşünerek, bu tavrı takınmaya mecbur oluyoruz.” (Halim Paşa, 1979: 164).

Yazının devamında “bizim”, Batılıların dinini, özgürlüklerini, topraklarını almak gibi tecavüzkar hedeflerin olmadığını; Batı’nın Doğu’ya yönelttiği düşmanlığa karşı meşru müdafaa dışında bir sebebinin olmadığını ifade etmektedir.

5.1.5. Tefik Fikret (1867-1915)

Meşrutiyet dönemi aydın ve şairlerinden olan Tefik Fikret (1867-1915), “Edebiyat-ı Cedide” olarak anılan ve edebiyatta yeniliği/Batılılaşmayı savunan topluluk tarafından çıkartılan “*Servet-i Fünun*” dergisinin yönetmenliğini yapmıştır. “*Servet-i Fünun*” dergisi, edebiyatta ve kültürde Batılılaşmayı savunmuştur. Benzer dergi ve gazeteler, Doğu-Batı kültürlerinin kaynaşmasını savunurken, “*Servet-i Fünun*” dergisi Doğu’dan Batı’ya geçişi savunmuştur. Tanzimat dönemiyle başlayan modernleşme çalışmaları gibi Batılılaşmayı ve edebiyatın Arapça ve Farsça’dan kurtarılmasını destekleyen “*Servet-i Fünun*” da muhafazakârların sert muhalefetiyle karşılaşmıştır. İmparatorluğun yıkılışının, Doğu kültürüne ve eski medeniyete bağlılıktan kaynaklandığını düşünen “*Servet-i Fünun*”cular, kurtuluşu zamana ayak uydurmak ve Batı uygarlığını takip etmekte arıyorlardı.

Her alanda Batılılaşmayı savunan Tefik Fikret, devrimci ve idealist bir yazar olarak eserlerinde sık sık II. Abdülhamid eleştirilerine yer vermiş, “*ittihad-ı islami*” savunan Mehmet Akif ile fikri çatışmalar/atışmalar yaşamıştır. Fransız romantizminden etkilenen Tanzimat edebiyatına benzer şekilde özelde edebiyat ve sanat alanında genelde ise toplumun tüm alanlarında Batı’nın hem teknik hem de içeriğinin alınmasını savunmuştur. Sabiha Sertel’e göre, Ali ve Mithat Paşalar Osmanlı Devleti’nin yıkılış dönemi siyasi temsilcileri, Ziya Paşa ve Namık Kemal ise Tanzimat dönemi edebi temsilcileri olarak görülürken Tefik Fikret de 1908 reformunun hem fikri hem de edebi temsilcisi olarak, yazdığı şiirlerle hürriyet, eşitlik, adaleti savunmuş, istibdada, siyasi tahakküme ve din taassubuna karşı durmuştur (Sertel, 1969: 28). Fikret’in eserlerinde ve düşünce dünyasında Tanzimat reformlarının yanı sıra Batı edebiyatının, Batılı dil bilimci, filozof ve aydınların görüşlerinin yansımaları görülmektedir. Ancak Tefik Fikret’in aykırı fikirlerinin bulunması,

büyük bir korku ve baskı döneminde yaşaması ve edebiyatını icra etmesi, Batılı aydınlardan çok etkilenmesi, toplumsal baskı ve ötekileştirmeye maruz kalmasına sebep olmuştur.

Tevfik Fikret için çözüm, bilimin gösterdiği yolun takip edilmesi, kurtuluş ise Batı'nın örnek alınarak aydınlanma yaşanması şeklindedir. Tevfik Fikret'in Batı algısı “öteki”leştirmekten ziyade taklit edilmesi gereken “ileri” medeniyet şeklindedir. Bu itibarla Tevfik Fikret'i garbiyatçı tanımı içerisinde değerlendirmek mümkün değildir. Nitekim Batı'nın bilimden ahlaka, maddi -manevi tüm değerlerini bütün bir medeniyet olarak benimsemiştir. Coğrafya ve doğa dışında Doğu ve Doğulu'ya dair hiçbir şey Tevfik Fikret için takdire şayan değildir.

1909-1910 yıllarında yazdığı “Sultaniye” isimli şiirinde Batı'yı şu şekilde tasvir etmiştir: “Garb iştihak-ı fikre açık bir ufuk ve sen / Şarkın bu ufka ilk açılan bir deriçesi!” (Fikret, 1984: 80).

Batı'yı düşünce özlemine açık bir ufuk olarak ifade ederken, Sultaniye'yi (şimdiki Galatasaray Lisesi olan Mekteb-i Sultani) Doğu'nun ufka açılan ilk kapısı olarak görmektedir. Fikret için ileri medeniyetin, uygarlığın sembolü Batı ve Batılı değerlerdi ve örnek alınmalıydı. Bu nedenle oğlu Haluk'u önce Robert Koleji'ne ardından yüksek öğrenim için İskoçya'ya göndermiştir. Oğlunun Batılı değerler içerisinde tam bir “Batılı” gibi yetişmesini isteyen Tevfik Fikret, Haluk'un 1909 yılında eğitim için İskoçya'ya gitmesi üzerine yazdığı “Haluk'un Vedası” şiirinde “sen” ve “ben” kavramları üzerinden Doğu ve Batı arasındaki uçurumu şöyle dile getirmiştir:

“Sen tren, ben vapurda pür-temkin
Atılırken- sen İskoç illerinin
Sisli, yağmurlu, karlı buzlu, fakat
Cidd ü himmet, vakaar ü hürriyyet
Dolu peyguule-i temeddününe,
Bense nazende Bosfor'un köhne,
Köhne, avare, bi-haber, bi-zar,
Belki cennet kadar taravet-dar,
Fakat alüde-yi kelal ü kesel
Bir kenarında münharif, muğfel
Bir hayatın fıraş-ı uzletine,
Ne düşündüm, bilir misin? Şu nine,
Şu sahi toprak, en sonunda... yazık,
Bunu benden mi duymalıydın! .. Arık
Ve bakımsız harab olup gidecek.
Acı şeyler, Haluk, fakat gerçek!

Hani bir gün seninle Topkapı'dan” (Fikret, 1984: 43).

Şiirinde “sen” diyerek hitap ettiği oğlu Haluk’u Batı üzerinden anlatan Tevfik Fikret, “ben” olarak tanımladığı kendini “Doğu” üzerinden kavramsallaştırmaktadır. Ancak kullandığı dil, kendini ve dolayısıyla Doğu’yu yüceltmemiş, aksine zaman zaman aşağılayıcı eski, köhne, cahil kavramlarıyla özdeşleştirmiş, “Batı”yı ise üstün görüp övmüştür. Bu itibarla, garbiyatçıların aksine şarkiyatçı bir dil kullandığını söylemek mümkündür. Batı’yı tren, Doğu’yu vapur üzerinden kurgulamaya başladığı şiirinde, Batı’nın iş-uğraş, gayret-azim, onur ve özgürlükle uygarlaşmış bir ülke/bölge olmasına karşın Doğu’nun köhne, eski, uçarı, ilgisiz, bezgin, yorgun ve usanmış kelimeleriyle kurgulandığı görülmektedir. Doğu-Batı zıtlıkları üzerinden girişilen anlatım, “öteki”ni üstün görme şeklinde tanımlanabileceği gibi kendini “öteki” olarak görme şeklinde de anlaşılabilir. Üstün uygarlık olarak övdüğü Batı’nın “Sisli, yağmurlu, karlı buzlu”; Doğu’nun (özellikle İstanbul ve civarının) ise “cennet kadar taravet-dar (taze)” olarak tanımlaması, tezathı kuvvetlendirmek ve tüm olumsuzluklarına rağmen Batı’nın başarı hikayesini tahkim için kullandığı bir yöntemdir.

Tevfik Fikret, Batı’nın romantikliğinden etkilenmiş, ancak zamanla yine Batı’dan alınan “*materyalist*” nazariyeye ağırlık vererek akıl ve mantığı öncelikleyen bir bakış açısını savunmuştur. Bu durum, maneviyat, ahlaki değerler, din, kültür gibi kavramlar üzerinden geliştirilen Doğu’nun ahlaki üstünlük kuramını savunan garbiyatçılarla taban taban zıt düşünmesine sebep olmuştur. Tevfik Fikret, pek çok muhafazakâr, milliyetçi, hatta Batıcı düşünöre göre aykırı düşünen bir yazardır. Batılılaşmayı ve modernleşmeyi savunan pek çok yazarın aksine Fikret, din dahil Doğulu hiçbir değer muhafazasına gerek duymaz. Doğma ve körü körüne itaat olarak gördüğü dine karşı “şüphe”yi savunmakta; akıl ve mantık dışı gördüğü her şeyi reddetmektedir. Hatta “şüphe bir nura doğru koşmaktır”; “düşünüp işlemek ayinimdir” ve “gerçek din, insanca yaşama dinidir” gibi ifadelerinden de anlaşılacağını gibi düşünmeyi ibadet, şüpheyi kurtarıcı olarak görmektedir. (Bayrak, 1968: 103).

“Haluk’un Defteri” isimli kitabında oğlunu muhatap alan Tevfik Fikret, Haluk üzerinden tüm gençlere hitap etmektedir. Hayalindeki genç geleneksel Osmanlı eğitiminde değil Batılı çağdaş eğitim sistemi içerisinde yetişen, sorgulayan ve dogmaya inanmayan gençliktir. Bu durum Tevfik Fikret’in Türk gençliğine yönelik

hayallerini, ümitlerini, düşüncelerini ortaya koymaktadır. Bütün bu değerlerin savunulması ve tam bir “Batılı” gibi yetişmesi için İskoçya’ya gönderdiği Haluk’un Hristiyan olması, hatta Amerika’da papazlık yapması Tevfik Fikret açısından bir paradoks ortaya koymaktadır. “Dini” dogma şeklinde tanımlayan Tevfik Fikret’in oğlu Haluk’un, bir dogmadan kaçınırken başka dogmaya bağlanma şeklinde anlatılabilecek durumu, Fikret’in savunduğu “Batılı” değerler açısından bir çelişkiyi ortaya koymaktadır. Fikret’in, dinler üstü, akıl ve mantığı ön planda tutan ilerlemeci Batı tasavvurunun, aslında tüm Batı ve Batılı için geçerli olmadığı; materyalist düşüncenin yanı sıra Batı’nın da dini ve ahlaki değerlerinin bulunduğu görülmektedir. Bu durum, “gerçek Batı” ile “düşünülen Batı” arasındaki farkların ontolojik boyutuna örnektir.

Birbirinden farklı ideolojik görüşlere sahip düşünürlerin, kendi pençerelerinden oluşturdukları Batı’nın, gerçek Batı’dan farklı olduğu muhakkaktır. Ancak “Batı” kavramıyla amaçlananın Batı’ya özgü olan değerler değil, “Batılı değerler” şeklinde tanımlanan, evrensel hukuki ve ahlaki değerler olarak geniş çerçevede ele alınması hem düşünür ve yazarları hem de okuyanları tutarsızlıktan kurtaracaktır.

5.1.6. Ahmet Ağaoğlu (1869-1939)

Ziya Gökalp, Yusuf Akçura gibi isimlerle birlikte Türkçülük akımının önderlerinden sayılan Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) Türk siyaseti ve düşünce yapısı üzerinde kalıcı etkileri bulunan hukukçu, gazeteci ve yazardır. Azerbaycan’da doğmuş ve oradaki Türkler arasında milliyetçilik fikrinin yerleşmesi ve Türkçülük kimliğinin oluşması için çalışmıştır. Hayatı boyunca milliyetçiliği ve liberal düşünceyi savunan Ahmet Ağaoğlu, Paris’te hukuk eğitimi aldığı yıllar tanınmış şarkiyatçılar James Darmesteter ve Ernest Renan ile tanışmıştır. Ağaoğlu’nun kararlı ve samimi bir Batılılaşma taraftarı olduğunu söyleyen Salih Zeki Haklı, “tavizsiz Batılılaşma” şeklindeki medeniyet ve kültürel değişim kuramının Cumhuriyetin ilk yıllarındaki yönetici kadro tarafından büyük ölçüde takip edildiğini söyler (Haklı, 2018: 120).

İngilizler tarafından Malta’ya sürgüne gönderildiği sırada yazımına başladığı “Üç Medeniyet” isimli kitabında, İslam medeniyeti, Avrupa veya Batı medeniyeti, Buda-Brahman medeniyeti üzerinde durmuş, ikisinin çökmek üzere olduğuna atıfla gelecek vadeden tek medeniyet olan Batı medeniyetinin benimsenmesi gerektiğini savunmuştur. “Medeniyet” (civilisation) kavramını “hayat tarzı” olarak tanımlayan Ahmet Ağaoğlu, hayat tarzıyla kastedilen şeyin düşünce tarzından yaşam şekline kadar

her şeyi kapsadığını ifade eder. Bu sözkonusu üç farklı hayat tarzının birbirinden kesin çizgilerle ayrılmadığını, aralarında etkileşimin olduğunu söyler. Başkasının şahsiyeti ve iradesine tabi olmanın “yenilme” anlamına geldiğini söyleyen Ahmet Ağaoğlu, İslam ve Buda-Brahman medeniyetinin yenildiğini ve Batı medeniyetini kabul etmenin zorunluluk olduğunu savunmaktadır (Ağaoğlu, 2013: 22-23).

Ahmet Ağaoğlu, Almanya’da Kant’ın “*categorical imperative*”leri veya Schelling ve Hegel’in; Rusya’da Tolstoy’un, Bolşevizm akımını etkileyen Alman düşünür Karl Marx’ın felsefi nazariyelerine atıfla düşünce cereyanlarının çağdaş milletler üzerinde büyük etkilerinin bulunduğunu; ancak bu alanda Osmanlı-Türk düşünce yapısının fakir olduğunu; felsefeye ilginin, Tanzimat dönemi sonrasında Avrupa’daki fikir akımlarına duyulan merakla başladığını ifade etmektedir. Ancak bu akımların Osmanlı Devleti’nde yeterince ciddi irdelenmediğini, ülkede felsefi bir kuramın oluşmadığını söyler. Bunu, üniversite, akademi gibi müesseselerin oluşturulmamasına bağlar ve Tanzimatçıları suçlar:

“Tanzimat devrini açan devlet büyüklerinin bu husustaki ihmalleri, hataları bağışlanamaz. Onlar bu gibi müesseselerin önem ve değerini layıkıyla takdir edemediler. Halbuki, yenilik sahasına atılan başka çevrelerde, bunun tamamıyla aksi görülmektedir.” (Ağaoğlu, 2013: 77-78).

“Daha bir kuşak sonra, Turgenyev’ler, Dostoyevski’ler, Tolstoy’lar, hukukçu Martin’ler, kimyacı Mendelef’ler bütün dünyayı hayretlere düşürüyorlardı. Yazık ki, bizde ne Tanzimat Devri bu gibi müesseselerin önemini takdir ve ne de onu takip eden devirler artık taklit etmeye mecbur olduğumuz medeniyetin can kaynağını keşfederek ondan hayat almak yolunu tutabildiler. Bütün dikkat memur yetiştirmeye verildi.” (Ağaoğlu, 2013: 79).

Tanzimat ve akabinde Meşrutiyet devri devlet adamlarını, felsefi kuram geliştirme ve bu bağlamda gerekli müesseseleri tesis etme konusunda ihmalkâr bulan Ahmet Ağaoğlu hem gerekli kurumların tesisi veya taklit edilmesinde hem de zorunluluk haline gelen medeniyetin kaynağının keşfedilmesinde devlet adamlarını başarısız bulur. Ayrıca Batı medeniyetinin taklit edilmesini, bir tercih değil zorunluluk olarak görmekte, bu konuda gerekli adımların atılmadığını söyleyerek Tanzimatçıları ve sonraki devlet adamlarını eleştirmektedir. Tanzimat ile Batı’nın anayasallaşma süreci ve adli sisteminin taklit edildiğini, ancak zihniyetin değişmediğini; derin zihni değişiklikler ve büyük inkılap hareketleri olmadan zihni dönüşümün olamayacağını, Tanzimat’ın “mecelle” gibi bir abideyi ülkeye kazandırdığını, ancak “mecelle”yi yapanların çağdaş hukuk anlayışına sahip olmadıkları için “mecelle”nin tüm zaman ve

mekanlar için geçerli olabileceği hatasına düştüklerini söyler. Ahmet Ağaoğlu Tanzimat yeniliklerini ve Batılılaşmayı desteklemekte, ancak bunun kalıcı ve etkili olabilmesi için fikri altyapısına da sahip olunması gerektiğini düşünmektedir. İflas etmiş bir geleneğe sadık kalarak yok olmamak için geçmişte kalmış ve dönemin ihtiyaçlarını karşılamaktan çok uzak olan ilim, fen ve hukukun tamamen terkedilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Belli bir kültürün bir kısmını alıp, bir kısmını bırakmanın veya farklı kültürlerden iyi olanları seçmenin başarısızlıkla sonuçlanacağını, Tanzimatçıların da bu hayata düştüğünü ifade eden Ahmet Ağaoğlu, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Bir kültürde herhangi bir kısmı eksik ve fena diye kabul ederek yerine başka kültürden iyi şeyler koymak hususunda her iki kültürü hayatiyet kabiliyetinden mahrum eylemek ve ikisini de sakatlığa ve binaenaleyh akamete mahkûm etmekten başka bir şey olmaz! Yalnız akamete mi? Hayır! Ortalığı renksizliğiyle, şahsiyetsizliğiyle kötürüme götürmektir. Bizim Tanzimat devrinin hataları işte işin bu tarafını sezmekte olmuştur.” (Ağaoğlu, 2013: 111).

Ahmet Ağaoğlu, Hindistan’ın, Afrika’nın, Arap ve Müslüman ülkelerinin yani İslam Medeniyeti ve Buda-Brahman Medeniyetinin Batı medeniyetiyle giriştiği mücadele sonucunda yenildiğini söyler ancak bunun için Avrupa’yı ve Batı’nın sömürgeleştirme faaliyetlerini eleştirmez. Manevi yenilginin, maddi yenilgi kadar açık olmamakla birlikte mukadderat olduğunu düşünür.

“Her şeyden evvel samimi olmalıyız; Batı medeniyetinin üstünlük ve galebesini kabul ve itiraf ediyor muyuz, etmiyor muyuz? Ediyorsak, o galebeyi yalnız ilim ve fenne ve hatta bazı siyasi ve içtimai teşkilata bağlamamalıyız, medeniyetin bütününe, zihniyetine, görüş tarzına, ruhuna, kafasına, dimağına, kalbine bağlamalıyız. Batı hayatı bütünüyle bizim hayatımızın bütününe galebe çalmıştır. Bundan dolayı kurtulmak, yaşamak, varlığımızı devam ettirmek istiyorsak, hayatımızın bütünüyle -yalnız elbiselerimiz ve bazı müesseselerimizle değil-kafamız, kalbimiz, görüş tarzımız, zihniyetimiz ile de ona uymalıyız. Bunun dışında kurtuluş yoktur.” (Ağaoğlu, 2013, 25).

Doğu medeniyetlerinin yaşadığı ekonomik ve toplumsal krizle, Batı karşısında yenilgiye uğramışlıkla baş etme yönteminin, Batı’nın üstünlüğü fikrinin kabul edilerek toptan bir Batılılaşmayla olacağını düşünen Ağaoğlu’nun Batı olarak tanımladığı yer, Avrupa, Amerika ve Avustralya’yı içine alan belli bir medeniyetin hüküm sürdüğü coğrafya ve nüfusedir. “Milli şahsiyetimiz ne olacak? Acaba böyle dıştan ve içten

bütün varlığımızla başkalarına uymak istersek, milli şahsiyetimizi kaybetmek tehlikesine uğramaz mıyız?” sorusuna verdiği cevap şöyledir:

“Evvela bu özlüğün neden ibaret olduğunu anlayalım. Acaba bir millette değişmeyen, ölümsüz, mukadder bir özellik, bir özlük var mıdır? Özlükten bahsedenler devamlı olarak bunun ahlaktan, hukuktan, dilden vs. ibaret olduğunu iddia ediyorlar. Fakat milletler tarihi üzerinde en sathi bir düşünüş bütün bu elemanların değişmez ve ebedi olmadığını ispat eder.

Tarihinde dinini en aşağı iki kere değiştirmeyen hangi millet vardır? Türkler mesela vaktiyle Şamanizm ve daha sonra birçok dinlere girdikten sonra İslamiyet'i kabul etmişlerdir. Araplar da İslamiyet' ten evvel birkaç dine mensuptular. Zaten böyle olmayan bir tek millet yoktur. Ahlak ve hukuka gelince, bunlar mahiyetleri itibariyle bile değişiktirler.” (Ağaoğlu, 2013: 25)

Ağaoğlu'na göre din, hukuk ve dil kavramlarının değişikliğe açıktır ve hiçbirinin tam anlamıyla bir ebediliği söz konusu değildir. Bir milletin tarihinde değişmesi en zor olan, en sağlam olan etkenin dil olduğunu düşünen Ağaoğlu, dilin de mahiyeti değişmeden gelişme özelliği taşıdığını; şahsiyet ve özlük denilen kavramın dille birlikte milletlerin maddi varlığını ortaya koyduğunu; milletleri, diğerlerinden ayıran maddi varlığını dil olduğunu ifade eder.

Muhafazakâr milliyetçi veya İslamcı yazarların eserlerindeki ahlaki üstünlük ve ahlak vurgusunu eleştiren Ahmet Ağaoğlu, Batı'dan daha ahlaklı olduğumuz savına da karşı çıkmaktadır.

“Bizde birçokları, ahlakı sırf cinsi münasebete inhisar ettirerek, bizim güya Batı çevrelerinden daha ahlaklı olduğumuzu iddia ediyorlar. Bu fikir katiyen yanlış ve yanlış olduğu kadar da zararlıdır. Çünkü, önce şurasını bilmeliyiz ki, ahlakı yalnız cinsi münasebetlerle sınırlanmış sayanlar, insanı yalnız kuşağına kadar tasavvur edenlerdir. Fakat kuşaktan yukarı bir kalp ve bir de ruh vardır. İşte bu kalp ve ruha ait olan ahlak sahalarının hepsinde biz pek aşağı bir durumdayız” (Ağaoğlu, 2013: 47).

Ağaoğlu'nun söylem ve beyanlarından Türkçülüğü savunan bir aydın olduğu kanısına varmak mümkündür. Ancak kendisini döneminin diğer garbiyatçılarıyla aynı kategoriye koymak doğru değildir. Pek çok Tanzimat ve Meşrutiyet, hatta Cumhuriyet aydınının aksine Batı ile kurduğu ilişki “ben-öteki” üzerinden kurgulanmamakta; Batı'ya karşı ötekileştirici bir dil yerine “örnek alınması” gereken imrendirici bir dil kullanmıştır. Ağaoğlu'nun “öteki” olarak gördüğü ve eleştirdiği şey, Batıcılık değil geçmişe öykünen gerici söylem, muhafazakârlık olmuştur. Ancak Ağaoğlu'nun sahip olduğu milliyetçi ideolojisi, onu Tefik Fikret'ten ayırır. Batılılaşmayı, Tefik Fikret kadar kesin ve “ama”sız savunmaz.

5.1.7. Mehmet Akif Ersoy (1873-1936)

Eserleri ve fikirleriyle kendinden sonraki nesil üzerinde büyük etkiler bırakan muhafazakâr İslamcı yazarlardan Mehmed Akif Ersoy (1873-1936), Tanzimat dönemi sonrası, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde yazdığı yazı ve şiirleriyle, Batı, İslam ve İslamcılık hakkındaki fikirlerini ifade etmiştir. “Şark-Garb (Doğu-Batı)” hakkındaki yanlış algılara sıklıkla yer veren M. Akif Ersoy, Müslümanlara yönelik eleştirilerine ve Müslüman nüfusun fazla olduğu ülkelerin neden geri kaldığına dikkat çekmekte, görüş ve önerilerini yazdığı eserlerinde dile getirmektedir. Gerçek muhafazakârlığın ve gerçek İslam’ın nasıl olması gerektiğine yönelik ifadelerini “Batı” üzerinden anlatır. Eserlerinde Doğu-Batı zıtlığına sıklıkla başvurmaktadır. M. Akif Ersoy, “Müslüman Doğu” olarak cisimleştirdiği “biz” tasavvurunu, “öteki” olarak “Müslüman olmayan Batı” karşısında konumlandırmıştır. Ziya Gökalp “biz”in karşısına “gayritürk” unsurları koyarken M. Akif Ersoy “gayrimüslim” unsurları yerleştirmektedir. Ona göre İslam’a en büyük tehdit “Batılılaşmanın” din karşıtlığı şeklinde sunulmasıdır. 1913’te yazdığı bir şiir şöyledir:

“Hele i’lânı zamânın da şu mel’un harbin,
«Bize efkâr-ı umûmiyyesi lâzım Garb’in;
O da Allâh’ı bırakmakla olur» herzesini,
Halka îman gibi telkîn ile, dînin sesini
Susturan aptalın idrâkine bol bol tükürün!...” (Ersay, 2014: 162)

M. Akif Ersoy, savaş döneminde Batı’nın genel fikriyatına ihtiyaç olduğu ve bunun da Allah’ı bırakmakla olacağı yönündeki saçmalığı halka inandırmaya çalışan anlayışa bol bol tükürün söyleyerek, tepkisini ortaya koymaktadır. İslam’ın Batı’nın karşıtı, zıddı, “ötekisi” olarak gösterilmesine karşı çıkmaktadır. Batılılaşmak ve ilerlemek için dinden kurtulmak gerektiğini düşünenlere karşı haşin eleştirileri bulunmaktadır. Çağdaş İslam düşüncesinin ilk kurucuları arasında değerlendirilen Mısırlı düşünür Muhammed Abduh (1849-1905), İslam’ın masum olduğunu, yozlaşmış olanın ise Müslümanlar olduğunu, İslam’ın parlak dönemlerinden örnekler vererek anlatır (Shayegan, 1991: 161).²⁶ O, İslam’ın tersten giyilmiş bir elbise olarak

²⁶ Ülke ve toplumların kendi öz sorunlarını “öteki” üzerinden tartışarak dışsallaştırmaları, halk desteğinin alınması açısından çoğu zaman genel-geçer kurtarıcı bir etkindir. Ancak bu geri kalmış ve cahil toplumların en belirgin özelliklerindendir. İslam dünyasının Batı’nın gücüyle ilk karşılaşmasını şaşkınlık ve buna bağlı coşkulu övgüyle açıklayan Shayegan, ikinci aşamada İslam dünyasının Batı’ya

görmektedir. Benzer bakış açısına sahip olan M. Akif Ersoy de Abduh gibi, Batı'nın İslam dinine uygun olmayan taraflarından uzaklaşmayı, bilim ve teknolojisini almayı teşvik etmektedir

“Sade Garb’ın, yalnız ilmine dönsün yüzünüz.

O çocuklarla beraber, gece gündüz, didinin;

Giden üç yüz senelik ilmi sık elden edinin.

Fen diyarında sızan namütenahi pınarı” (Ersoy, 2014: 373).

Batı'nın sadece ilminin alınması ve bunun için gece gündüz çalışılması gerektiğini söyleyen M. Akif Ersoy, Batı'yı fen diyarı olarak görmektedir. Ayrıca Batı'nın sanatının alınmasını yaşamak için zaruret olarak görmekte, sanatın ve ilmin milliyeti olmadığını söylemektedir.

“Alınız ilmini Garb’ın, alınız San’atını;

Veriniz hem de mesainize son süratini.

Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız;

Çünkü milliyeti yok san ’atın, ilmin; yalnız,” (Ersoy, 2014: 153)

Batı'nın sanatının ve ilminin alınması konusunda teşvik edici ve cesaretlendirici ifadeleri bulunan M. Akif Ersoy, sanat konusunda İslam’la ve milli benlikle örtüşmek kuralıyla kendini sınırlandırmaktadır. Batı'nın ilmini alıp, ahlakını almayan gençleri şöyle övmektedir.

“Ulema var ki: Huzûrunda bugün Garp eğilir.

Hele hayran kalır insan yetişen gençlere de:

Bunların birçoğu tahsîl eder İngiltere’de;

Sonra dindaşlarının rûhu olur, kalbi olur,

Çünkü azminden, ölüm çıksa, o dönmez, sokulur.

Öyle maymun gibi taklide özenmek bilmez;

Hiss-i milliyeti sağlamdır onun, eksilmez.

Garb’ın almışsa herif, ilmini almış yalnız,

Bakıyorsun: Eli san’atlı, fakat, tırnaksız!

Fuhşu yok, içkisi yok, himmeti yüksek, gözü tok” (Ersoy, 2014: 138).

karşı “saplantılı bir reddedişin histerili dilini benimsediğini” ifade eder (Shayegan, 1991: 10). Askeri yetersizlik, başarısızlık veya çöküşün nedenlerini sorgulayabilmek, oryantalist bakış açısını yıkabilmek için ahlaki ve siyasi tavır değişikliğine gidilmesi yeterli değildir. Bunun yapılması için gereken şey şarkiyatçılığın yetersizliğini ortaya koymak ve yerine kurumsal geçerliliği olan bir seçeneğin benimsenmesidir (Turner, 1984: 127). Bu durum şarkiyatçılık için olduğu kadar garbiyatçılık için de geçerlidir.

Ersoy, Batı'nın almışsa ilmini almış, elinde sanatı var ama tırnakları kısa, fuhşu, içkisi yok diyerek İngiltere'de eğitim alıp, milli benliklerini kaybetmemiş gençleri takdir etmektedir. Taklide özenenleri maymun gibi değerlendirdiği için milli kimliği sağlam gençlerin maymun gibi taklide özenmediğini kaydetmektedir. Ona göre, uzun tırnak, fuhuş ve içki, Müslüman olmanın karşısına konulduğu için Batı'nın bu tür özelliklerin Türk ve Müslüman gençler tarafından alınmamış olması, milli benliklerini koruduğu anlamına gelmektedir.

Said Halim Paşa'nın eserlerinde görünen “taklitçilik” vurgusu Mehmet Akif Eroy'un şiirlerde de sert eleştiri konusu olmuştur. Batı'nın taklit edilmesinin çözüm olarak gören aydınlara yönelik eleştirisini “Süleymaniye Kürsüsünde” isimli eserinde şöyle kaleme almıştır:

Mütefekkir geçinenler ne diyor siz de bakın:
«Medeniyyette teâlîsi umûmen Şark'ın,
Yalnız bir yolu ta'kîb ederek kabildir;
Başka yollar da selâmet gözeten gâfildir.
Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı,
Aynı izden sağa, yâhud sola hiç sapmamalı.
Garb'ın efkârını mâl etmeli Şark'ın beyni;
Duygular çıkmalı hep aynı kalıp tan; ya'ni:
İçtimâî, edebî, hâsılı her mes'ele de,
Garb'ı taklîd edemez sek, ne de sek bey hû de.
Bir de din kaydını kaldırmalı, zîrâ o belâ,
Bütün esbâb-ı terakkîmize engel hâlâ!» (Ersoy, 2014: 148)

Batı'nın örnek alınmasını savunan aydınlardan “mütefekkir geçinenler” diye bahsetmekte ve Batı'nın takip edilmesi gerektiği yönündeki fikirleri sert bir şekilde eleştirmektedir. Batı'nın sağa sola sapmadan dosdoğru takip edilmesi, Batı'nın fikirlerinin Doğu'nun beynine mal edilmesi ve her konuda Batı'nın birebir kopyalanması, ilerlemeye engel olarak dinin görülmesi ve kaldırılması yönünde düşünceleri olan kişilere tariz ve sitem yapmaktadır.

5.1.8. Ziya Gökalp (1876-1924)

Milliyetçiler, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasını toplumlardan değil geçici topluluklardan ve cemaatlerden oluşmasına bağlamaktadır. Sonsuz yaşamı temin eden toplumlar ise cemaatlerden değil yalnızca uluslardan müteşekkildir. Avrupa'da beş yüzyıldan beri devam eden bu sistemin dışında kalan Avusturya, Rusya ve Osmanlı imparatorlukları parçalanmış ve sonrasında yıkılmıştır. Ayrıca “Batı” uygarlıklarının

yükselmesi, azınlıkların güçlü uygarlığı tercih etmeleri “Doğu” uygarlığının ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Renouvier, Boutroux, Fouillee gibi düşünürlerden etkilenen Ziya Gökalp (1876-1924), “Doğu” uygarlığının zannedildiğinin aksine İslam uygarlığı değil Doğu Roma uygarlığının ardılı olduğunu; ancak doğrudan Bizans’tan değil Müslüman Arap ve Acemlerden alındığı için İslam uygarlığı olduğunu söyler. Doğu uygarlığı bağlamında değerlendirdiği Osmanlı uygarlığının ortadan kalkmasına kesin gözüyle bakan Gökalp, onun yerine İslam diniyle Türk kültürü ve Batı uygarlığının geçeceğini söyler. Bunun yöntemi ise halk arasında kalan Türk kültürünün ortaya çıkartılması ve Batı uygarlığının doğru ve eksiksiz alınarak kültüre derç edilmesidir (Gökalp, 2010: 49-50).

Ziya Gökalp üzerinden yapılacak bir milliyetçi okumada, İslamcı olmayan milliyetçilerin “Batı” ile kurdukları ilişkinin “ötekilik” temelinde, dışlayıcı ve uzak durulması gereken yıkıcı bir unsur değil faydalanılabilecek bir uygarlık şeklinde olduğu söylenebilir. Milliyetçiliğin “biz” olarak değerlendirildiği Türklüğün karşısında koyulan “öteki” gayritürk tüm unsurları kapsamaktaydı. Ziya Gökalp’in meşhur “Sanat” şiirinin dördüncü ve beşinci kıtaları, “biz”in karşısına koyduğu unsurların gösterilmesi açısından dikkate değerdir.

“Aruz sizin olsun, hece bizimdir,
Halkın söylediği Türkçe bizimdir,
“Leyl” sizin, “şeb” sizin gece bizimdir,
Değildir bir mana üç ad’a muhtaç
Irmağın her akan sele uymayız,
Şark’tan, Garp’tan esen yele uymayız,
El uysun bize, biz ele uymayız,
Biz dilmaç değiliz, yalvacız yalvaç.”

Gökalp, edebiyat ve devlet yazışmalarında kullanılan Arapça ve Farsa kelimeleri eleştirerek, Arapçada leyl, Farsçada şeb olan “gece”nin Türkçesinin “biz”im olduğunu söylemektedir. Arapça ve Farsça ile harmanlanmış dile karşı çıkmakta, halkın kullandığı sade Türkçeyi savunmaktadır. Bu şekilde Türklüğün karşısına Batı dışında Arapça ve Farsçayı da koymaktadır. Bu durumu “Şark’tan, Garp’tan esen yele uymayız” dizesiyle pekiştirmektedir. Doğu veya Batı’dan geldiğine bakmaksızın yabancı tüm etkilerden uzak durulması, “uyan” değil “uyulan” olunması gerektiğini “dilmaç değil yalvaç” ifadesiyle cisimleştirmektedir. “Biz”in kimseye uymayacağı ve “öteki” olarak gördüğü yabancıların kendilerine uyması gerektiği söylemi iktidar kurma eğilimini göstermektedir. “Öteki” olan “şark” ve “garb” a karşı kuracağı iktidarı

sahip olduğuna inandığı üstünlükle sağlamaya çalışmaktadır. “Öteki” üzerinden şarkiyatçılığın kurduğu bilgi-iktidar ilişkisinin, Ziya Gökalp’in söyleminde üstünlük algısı-iktidar ilişkisini üzerinden kurulduğu görülmektedir. Bu durum bilgi ve teknik açıdan yeterli donanıma sahip olmayan “Doğulu” bakış açısı, ahlaki üstünlük, manevi değerler, dini inanış gibi kavramlar üzerinden kültürel üstünlük kurma söylemiyle açıklanabilir. Bu yöntem, garbiyatçı söylemin en sık başvurduğu üstünlük kurma aracıdır.

Gökalp medeniyet ve hars (kültür) kavramlarını, Batı’dan alınması gereken ve alınmaması gereken olarak birbirinden ayırmaktadır. Batı’nın medeniyetinin yani ilim, teknik ve fenninin alması gerekirken, harsın yani manevi, milli ve dini değerlerin alınmaması gerektiğini savunmaktadır. Medeniyet uluslararası bir kavramken kültür ulusal bir kavramdır ve kültür milleti bir arada tutan özgün bir varlıktır. Tanzimatçıların iki karşıt kültür olan “Doğu” ile “Batı” arasında uzlaşa sağlamaya çalıştıkları için başarısız olduklarını şu şekilde ifade eder:

“Tanzimatçılar, Osmanlı uygarlığını Doğu uygarlığıyla uzlaştırmaya çalışmışlardı. Oysa iki karşıt uygarlık yan yana yaşayamaz, dizgeleri birbirinin karşıtı olduğu için, ikisi de birbirinin bozulmasına yol açar. Örneğin, Batı’nın müzik tekniğiyle Doğu’nun müzik tekniği, birbiriyle uzlaşamaz. Batı’nın deneysel mantığıyla Doğu’nun Ortaçağ mantığı, birbiriyle barışamaz. Bir ulus ya Doğulu ya Batılı olur. İki dinli bir insan olmadığı gibi, iki uygarlıklı bir ulus da olamaz. Tanzimatçılar, bu noktayı bilmedikleri için, yaptıkları yenilikte başarılı olamadılar.” (Gökalp, 2010: 50).

Tanzimatçılara yönelik eleştirini iki farklı kültür, teknik ve mantığın aynı anda içselleştirilmesinin ve iki uygarlıklı bir ulusun imkansızlığı üzerinden yapmıştır. Bu bakış açısında, Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılmasına sebep gösterilen çok kültürlülüğün önemli bir etkisi vardır. Kullanılan retorikte “Batı”nın deneysel mantığı karşısında “Doğu”nun Ortaçağ mantığının görülmesi, “Batı”nın üstünlüğüne karşı “Doğu”nun geri kalmışlığının kabul edildiğini göstermektedir.

Nitekim Tanzimatçıların başarısızlığına karşın, Türkçülerin Bizanslı ve Doğulu kültürünü tamamen bırakıp, Türk ve Müslüman kalmak koşuluyla Batı kültürünü eksiksiz ve kararlı bir şekilde almak istedikleri için başarılı olacaklarını savunan Gökalp, Batı uygarlığını almadan önce kendi kültürümüzün ortaya çıkartılması gerektiğini düşünmektedir (Gökalp, 2010: 50).

Ziya Gökalp Tanzimatçıların ana düşüncesine katılmakta ancak onların aksine “Batı”laşmayı, “Batı” medeniyetinin tamamını almak şeklinde desteklemekteydi. Ona göre askeri, eğitim, adli ve iktisadi yapıda ıslahat yapması gereken Tanzimatçılar, Batı’dan nelerin alınması gerektiğini bilmiyorlardı ve Batı medeniyetini tam anlamıyla kavrayamamışlardı. Batı medeniyetine dair bilgileri İstanbul /Beyoğlu’ndaki Levantenlerden öğrenen Tanzimat bürokratlarının, medeniyetin ruhuna inmeden özellikle gündelik hayattaki görsel ve değersiz tüketim tarzını modernleşme adına taklit ettiklerini, modern üretim tarzına dair hiçbir ıslahatın yapılmadığını söyler. Gökalp’e göre Avrupa üniversitelerindeki yabancı hocalar Türk öğrencilere kendi kültürlerine yabancı görüşleri öğreten misyonerlerdir ve onlardan sosyoloji dahil manevi ilimler öğrenilmez. Bu nedenle, yurtdışına giden Türk öğrenciler yabancı hocalardan sadece tabii ve teknik ilimler, yani modern bilim öğrenmelidir (Gökalp, 1980:54).

Ayrıca Tanzimat’tan bu yanaan kötüleşen iktisadın sebebinin, batılılaşmayla birlikte babadan oğula geçen geleneksel sanatların yok olması, Batı’nın üretim yöntemlerinin alınmaması ve iktisadi faaliyetlerde başat rollerin yabancılara verilmesidir. Tanzimatçıların Batı’nın sempatisini kazanmak için farklı din ve ırklardan oluşan bir Osmanlı milleti oluşturma gayretini de isabetsiz bulur. 1911’de “Genç Kalemler” dergisinde yazdığı bir yazıda Ziya Gökalp, Türkiye’deki azınlıkların Avrupa medeniyetini sorgusuz ve tereddütsüz almasını eleştirir ve kendilerine uyup uymayacağına bakılmadan alınan hazır elbise gibi görür. Bu bağlamda,

“Bizim ölçülerimize göre biçilmiş elbiselere, bünyemize uyan hayat prensiplerine ihtiyacımız var. Kendi ruhumuzdan yeni bir medeniyet yaratmalıyız. Bu millî Osmanlı medeniyetini Avrupa kıskanacaktır. Yeni medeniyet Türk ırkı tarafından kurulacak, alkolün ve sefih bir hayatın bozduğu bir ırk değil bu, parlak savaşların kuvvetlendirdiği ve gençleştirdiği bir ırk” (Heyd, 1980: 50-58)

ifadelerini kullan Gökalp eserlerinde, Türk ırkını yücelten ve Osmanlı medeniyetinin Avrupa’nın kıskanacağı seviyeye geleceğine inandığını belirten ifadelerle sıklıkla yer vermektedir. Türk ırkı ve kültürünü Avrupa’ninkinden üstün görmektedir.

5.1.9. Yusuf Akçura (1876-1935)

Türkçülük akımının önde gelen isimlerinden olan Yusuf Akçura (1876-1935), Osmanlı aydın ve bürokratlarının Avrupa’da meydana gelen muhalif hareketler,

hürriyetçilik, halkçılık ve sosyalistlik fikirleriyle ilgilenmediğini, Tanzimat dönemine kadar Osmanlı Devleti'nin esaslarına ve geleceğine yönelik Osmanlıca yazılı esere rastlanmadığını söyler. Tanzimat döneminde yaşanan birtakım olaylar ve bazı yazarların etkisiyle Avrupa'da yayılan siyasi, sosyal, edebi ve hukuki fikirlerin Müslüman Osmanlılara kadar geldiğini ifade eder. Avrupa fikirlerinin toplumun hayatına hem aşağıdan hem yukardan uygulandığını söyleyen Yusuf Akçura, yukarıdan derken devlet eliyle gerçekleşen Tanzimat'ı, aşağıdan derken “Yeni Osmanlıcılık” hareketine dönüşen aydınları kastetmektedir. Ancak her iki hareketin de çok derinlikli olmadığını ve ciddi eserler bırakmadığını da ilave eder (Akçura, 2010:8-9).

Tanzimat'ı, yabancı devletlerin baskısıyla oluşan zaruretler çerçevesinde Osmanlı idarecilerinin aldığı siyasi, idari ve iktisadi tedbirler olarak tanımlayan Akçura, onu, Nizamı Cedid'in devamı olarak görmektedir. Askeri alanda ıslahatları kapsayan Nizamı Cedid ile Avrupa'dan silah satın alınmış, askeri talimatları çevrilmiş, Avrupalı asker elbiseleri dikilmişti, Tanzimat ile birlikte Avrupa'nın sivil elbisesinin herkese giydirildiğini, idari ve hukukunun taklit edildiğini söyler. Tanzimat'ın belirgin özelliğini “taklit” olarak ifade etmekte ve Tanzimat ile birlikte Avrupa'nın taklit edilmek istendiğini belirtmektedir. “Tanzimat'ta taklit olunan şey, esaslardan, usullerden ziyade ameli neticelerdi” diyen Yusuf Akçura, Tanzimat akımının zamanla düşünmek, düşüncesini yazmak ve dile getirmek gibi etkilerinin görüldüğünü, böylece Müslüman Osmanlı'nın dünya görüşünü değiştirdiğini savunmaktadır. (Akçura, 2001: 13).

“Siyasi ve İdari Tanzimat” kavramlarını kullanan Yusuf Akçura, bunun Osmanlı Türklerine zarar verdiğini ifade ederek “Osmanlıcılık” siyasetini reddeder. Tanzimat'ın iflasının Osmanlı millet politikasının terk edilmeden gerçekleşmeyeceğini, pek çok aydının Tanzimatçı olduğuna atıfla Tanzimatçılık sermayesinin henüz tükenmediğini söyler. Akçura, Tanzimat eleştirisini Yunus Nadi'nin Tanzimat'ı yarattığı ikilik ve Batı taklidinden öte geçememesi fikri ve Ahmet Ağaoğlu'nun Tanzimat için kullandığı “yüzeysel Batıcılık” ifadesi üzerinden gerçekleştirmektedir. Ayrıca Fuad Köprülü'nün Tanzimat'ı “aceleci Batıcılık” şeklinde tanımlamasına dikkat çeken Akçura, eski ile yeniye aynı anda kullanmaktan dolayı ortaya ikiliğin çıktığını dile getirmektedir. Ayrıca, Köprülü'nün Tanzimat'ın

halka yeterince iyi anlatılamadığından dolayı dinsizlik olarak düşünüldüğü eleştirisine katılmaktadır (Arai, 2008: 93-94). Nadi ve Köprülü'nün görüşlerine atıfta bulunan Akçura, bu eleştirileri yeterli bulmaz ve Tanzimat ile tohumları atılan “Osmanlıcılık” fikrinin “Türkçülüğe” zarar verdiğini düşünmekte, geleneksel kurumların ihyası yerine Batı kurumlarının alınmasını eleştirmektedir. Osmanlıca konuşan Müslümanların yer aldığı “Osmanlıcılık” ile Tanzimat’la birlikte gayrimüslimlerin de dahil edildiği “Osmanlıcılık”ı birbirinden ayırmaktadır.

Ayrıca “Yeni Osmanlılar”ın zannedildiğinin aksine geçmişten değil Batı’dan ilham aldıklarını Ebüzziya Bey’in eseri “*Yeni Osmanlılar Tarihi*”ne atıfta bulunarak şöyle belirtmektedir.

“Yeni Osmanlıların içinde Sultan Süleyman’ın XVI. asırdan kalma Kanunname’sini genişletip düzelterek XIX. asrın son yarısında tatbik etmek isteyenler bulunsun bile ekseriyet daha köklü yollardan yürümek taraftarıydı: Ebüzziya Bey’in “Yeni Osmanlılar Tarihi”nde görüldüğü üzere, Namık Kemal gibi, Ayetullah gibi genç münevverlerin asıl ilham kaynakları fıkıh ve Kanunname-i Süleymani değil. Avrupa devletlerinde tatbikini gördükleri veya işittikleri anayasalardı” (Akçura, 2001: 12).

Yusuf Akçura için Osmanlıcılık, özellikle Balkanlarda Türk milliyetçiliğinin amaçlarının korunması için bir araçtı. Ayrıca Türk milletinin bekasını, Osmanlı Devleti’nin bekasından önemli gören Akçura, ‘Osmanlı Devleti’nin başına, Allah göstermesin, bir kaza gelse bile, Türk milleti bâki kalacaktır...” (Arai, 2008: 103) ifadesiyle Türk milletinin kaderini Osmanlı Devleti’yle özdeşleştirmemekte, Türk milletine daha uzun bir ömür düşünmektedir. Milliyetçi Osmanlı ideolojisine sahip çağdaşı yazarlardan farklı düşünen Akçura’nın haklı çıktığını da teslim etmek gerekir.

Akçura Batılılaşmayı ise şöyle ifade etmektedir:

“«Usul-i Cedi'd» başta yalnız eğitim ve öğretime mahsus gibi görülürse de gitgide genelleşerek bütün hayat tarzına şamil olur. «Usul-i Cedit» in gerek Osmanlı Türkleri gerekse Kuzey Türkleri arasında hakiki manada, Batı ilimlerini, Batı eğitim ve öğretim usullerini, Batı hayat tarzını benimsemek, kısa bir ifade ile «Batılılaşmak» demektir. İsmail Bey (Gaspıralı) bütün Türklük aleminde, en çok Kuzey ve Doğu Türklüğünde Batılılaşmanın en faal bir propagandacısı oldu. İnanılıyordu ki Türkler milli lisanlarını kaybetmemek şartıyla Batılılaşınca, Türk milletinin hayat ve devamı temin edilmiş olacaktır.” (Akçura, 2001: 78-79)

İncelenmesinden de görüleceği üzere, Batı eğitim ve öğretim sistemi ile hayat tarzının benimsenmesini Batılılaşmak olarak değerlendiren Yusuf Akçura, Türklerin milli dilini kaybetmeden Batılılaşması durumunda Türk milletinin devamının

korunacağını ifade etmektedir. Türk dilinin korunması konusundaki hassasiyeti diğer milletçi ideologlarla örtüşmektedir.

5.1.10. Celal Nuri (1882-1936)

Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi aydınlarından olan hukukçu, siyasetçi, gazeteci ve yazar Celal Nuri (İleri) (1882-1936), *İctihad*, *Tanin*, *İkdam*, *İleri*, *Ati* gazetelerinde ve *Le Corrier d'Orient*, *Le Jeune Turc* gibi Fransızca yayın kuruluşlarında tarih, din, hukuk, siyaset ve seyahat hakkında yazılar kaleme almıştır. II. Abdülhamit idaresine karşı olan Celal Nuri, Avrupa'ya karşı Osmanlı-İslam hukukunu savunmuş; eserlerinde Batı ve Rusya karşıtlığına karşın “ittihad-ı islam”ı desteklemiştir. Muhafazakârlığa yönelik eleştirileri pek çok İslamcı yazar gibi İslam'a değil Müslümanlara yönelik olmuştur. Ancak İslam'da yenilik gibi düşünceleri nedeniyle kendinden daha muhafazakâr yazarların eleştirilerine maruz kalmıştır.

Celal Nuri “*Hatemu'l Enbiya*” isimli kitabında Avrupa'yı maddeperest, hastalıklı fikirlerin ve küfrün kaynağı olarak tasvir etmekte, “asabi ve karamsar, kederli ve ümitsiz, talihine küskün bir Avrupalı ile daima memnun Doğuluyu karşılaştırınız” (Nuri, 2016: 60) ifadeleriyle Doğu'nun manevi üstünlüğünü vurgulamaktadır.

Her fırsatta İslam'ın üstünlüğünü vurgulayan Celal Nuri, “tabiatımıza işlemiş olan fikri despotluktan, karalama ve ayıplamalardan vazgeçelim, İslam'ın nezihtliğine dönelim. Bizans entrikalarından, Avrupa küfürlerinden, kıskanç hakaretlerden tiksindim.” (Ağaoğlu, 2013: 180) diyerek İslam ile küfür olarak gördüğü Avrupa arasında tezatlık oluşturmaktadır. “Öteki” olarak gördüğü Batı/Avrupa'yı din ve ahlak üzerinden eleştirmektedir. İslam üzerinden geliştirdiği garbiyatçı söylemi bir savunma aracı olarak İslam'a yönelik karalama ve ayıplamalara karşın aklanma, nezihtliğini ortaya çıkarma olarak görmektedir. Celal Nuri “*Ale'l-Ahlakiyemiz*” isimli kitabında yoğun ahlak vurgusu yapmakta, Avrupa'yı ahlak üzerinden eleştirmektedir. Avrupa'nın ağır bir ahlaki buhrandan geçmekte olduğunu ve ahlaksızlığın Avrupa'dan büyüdüğünü kaydetmektedir (Nuri, Hicri/1332- Miladi/1913/1914: 5). Ahlak vurgusunu kadın ve aile üzerinden yapan Celal Nuri, aile hayatı, kadın ve ahlak kavramlarını aynı başlıklar altında değerlendirmektedir. Ahmet Ağaoğlu'nun ahlakın cinsi münasebetle sınırlandırılması ve Batı'dan daha ahlaklı olduğumuza ilişkin eleştirilerinin tam karşısında yer alan Celal Nuri, ahlakı eğitimin üstünde görmektedir.

“Ne kadar âli mektepler açar isek açalım, ne kadar tedris programlarımızı ıslah edersek edelim, terbiye-i umumiyemizi bir tarık-ı salaha irca’ etmez isek halimiz yamandır. Biz cehaletten değil, ahlaksızlıktan ölüyoruz. Bir millet cehaletten değil tertibatsızdan ölür. Aşağı yukarı tahsil görmüş, hatta alim olmuş ehl-i vatan var. Fakat bunlardan asla istifade edilmiyor. Çünkü bunların muvazene-i ahlakiyeleri daha tamam değildir.” (Nuri, Hicri/1332-Miladi/1913-1914: 83-83).

Celal Nuri, okulların açılması, eğitim programlarının geliştirilmesinin genel terbiye ve ahlak olmadan hiçbir anlam ifade etmediğini söylemekte, ahlaksızlığı cehaletten daha tehlikeli görmektedir. Hatta “din gibi ahlak da memleketimizde asla münakaşası caiz olmayan mevaddandır” diyerek ahlakın, tıpkı din gibi sorgulanmaz olduğunu vurgulamaktadır (Nuri, Hicri/1332-Miladi/1913-1914:125). Bu cümleden hareketle, Celal Nuri’nin dogmatik olana itibar ettiği, din ve ahlak gibi olguları sorgulanmaz değerler olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu kavramlarla özdeşleştirdiği Doğu’ya üstünlük atfederken, bunların düşmanı olarak gördüğü Batı’yı ötekileştirmektedir.

Ahmet Mithat, Avrupa seyahatinde karşılaştığı ve kitaplarında Madam Gülnar mahlasıyla yer verdiği “kadın” kavramı üzerinden Batı’ya dişilik atfetmiş, karşısında yer alan Doğu’yu ise “erkek” olarak tanımlamıştır. Ahmet Mithat ve Celal Nuri’nin farklı bakış açıları üzerinden “Batı-Doğu” tezaadını “dişi-erkek” üzerinden kavramsallaştırdıkları görülmektedir. Ahmet Mithat Batı’ya dişilik üzerinden bir cazibe katarken, Celal Nuri’nin dişilik üzerinden Batı’nın ahlaksızlığını vurguladığı görülmektedir. Bu bağlamda aşk ve sevdanın, Doğulu veya Müslüman değil Batılı kavramlar olduğunu şöyle ifade eder:“Aşk ve sevdâ şimdiki manasıyla Arabistan’da anlaşılamazdı. Sevdâ ancak Ortaçağ’dan sonra önem kazanmıştır ve bir Avrupa ürünüdür. Bununla birlikte adab-ı muaşeret vardı. Misafirperverlik, bir nevi incelik, geçmiştekilerle övünmek gibi birtakım meziyetler cidden Araba özgüdür.” (Nuri, 2016: 40).

Aşk ve sevdanın Ortaçağ’a ve Avrupa’ya özgü olduğunu düşünen Celal Nuri, bunun karşısına Arap ve Müslümanlıkla özdeşleştirdiği misafirperverlik ve adab-ı muaşeret gibi vasıfları koymaktadır. Batı’nın maddi tahakküm ve sömürgecilikle başlayan şarkiyatçı bakış açısının zamanla dünyada bilişsel (cognitive) hakimiyet kurma şekline dönüştüğünü savunan Carter V. Findley, bilişsel hakimiyetin alanının sadece sömürge coğrafyası olan Doğu değil, seçkin Avrupalı erkeğin din, dil, ırk,

cinsiyet, sınıf gibi yerli ve yabancı tüm “öteki”leri olduğunu söyler ve bilişsel kontrolün yolunun “ötekici” (alteritism) bir söylem olduğunu savunur. Celal Nuri ise bu bakış açısını garbiyatçı söylem üzerinden geliştirdiği bir dille maddi ve bilişselden ziyade ahlaki hakimiyet üzerinden tesis etmeye çalışmaktadır.

Kendi bakış açısıyla oluşturduğu “öteki” söylemi kültür, gelenek ve bilimsel açıdan bütün üretim süreçlerinin geneline sirayet etmiştir. “Öteki”ne atfedilen özellikler çoğunlukla çelişki barındırsalar bile, onu “ben”den ayırıştıran temel farklılıkları barındırdığı için kendi güvenli alanının sağlamlaştırılması amacıyla sıklıkla tercih edilmektedir. “Ben-öteki” ilişkisinin yarattığı kutuplaştırma Doğu-Batı, erkek-dişi, manevi-maddi, ahlaklı- ahlaksız, seçkin-sıradan gibi imgelerin karşılıklı etkileşiminin ürünü olarak derinleşir. Bu etkileşim çoğu zaman zıtlık ve kutuplaşma söylemine ve nihayetinde eylemine dönüşür.

Mısırlı Louis Award, İslam’ın düştüğü çıkmazı ve geri kalmışlığını kabul eden “Nahda”cıların aksine “entegristler”in Batı’yı ahlak açısından geri kalmış, az gelişmiş olarak gördüğünü söyler (Shayegan, 1991: 31) Bu açıdan Celal Nuri’nin entegristlerin bakış açısına benzer görüşlerinin olduğu görülmektedir. Ancak tam anlamıyla bir entegrist olduğunu söylemek mümkün değildir.

5.1.11.Eşref Edip Fergan (1882-1971)

İmparatorluğun son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yılları İslamcı muhafazakâr yazarlarından olan Eşref Edip Fergan (1882-1971), 20.yüzyılın başından itibaren çeşitli gazete ve dergilerde yazdığı yazılarla “ittihad-ı İslam” ideolojisinin savunuculuğunu yapmıştır. Günümüz İslamcı ideoloji üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktadır. Batı’da yetişen ve Batı’yı savunan aydın ve bürokratlara karşı oldukça eleştiren bir dil kullanan Eşref Edip Fergan, “Garpçılık/Batıcılık” karşısına İslam birliğini koymuştur. Onun için “öteki” olan ve mücadele edilmesi gereken Batı, tüm İslam dışı unsurlardan ziyade İslam’a zarar verdiğini düşündüğü tüm nesneleri kapsamaktadır. Ancak temel hedefinin Batı kaynaklı fikir ve eylemler olduğu muhakkaktır. Bunu “Dinde Reformcular” risalesinde şu şekilde dile getirir: “Malumdur ki öteden beri Müslümanlığa karşı dış bileyen, onu yere sermek isteyen üç büyük ejder vardır: Biri Misyonerlik, diğerleri de Siyonizm, Masonluktur. Şimdi bunlara bir de Komünistlik inzimam etti” (Edip, 1959: 3).

Garbiyatçılığın, şarkiyatçılık gibi maddi tahakküm kurmadan ziyade ahlaki üstünlük oluşturma ve karşı savunma üzerinden ontolojik zemin oluşturduğunu düşündüğümüzde, Eşref Edip Fergan'ın geliştirdiği dil şarkiyatçılığa karşı savunma geliştirme şeklinde kurgulanmaktadır. “İttihad-ı İslam” üzerinden geliştirilen “biz”in karşısında tüm İslam dışı unsurları koymakla birlikte, geliştirdiği garbiyatçı dil, İslam'ın tahrif edilmesi, bozulması ve sapkın olarak tanıtılmasına sebep olan misyonerlik, Siyonizm, masonluk ve komünistlik üzerine yoğunlaşmak şeklindedir. İslam birliğinin dışında yer alan Hinduizm ve Budizm, Eşref Edip'in kullandığı “öteki” kompozisyonunda yer almamaktadır.

“Batılılaşma”, “yenileşme”, modernleşme” gibi olguları “asrîleşme” ve “garplılaşma” şeklinde ifade eden Eşref Edip, bunun başlangıç noktası olarak gördüğü Tanzimat'a ve Tanzimat sonrasında gelişen yenilik faaliyetlerine karşı benimsediği sert tutumunun sebebi, İslam dinine zarar verdiğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Sırasıyla Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet'in getirilerini, İslam dinine verdikleri zararlar üzerinden eleştirdiği Kara Kitap'ın “*Milleti Nasıl Aldattılar? Mukaddesata Nasıl Saldırdılar?*” başlıklı yazısında:

“Milleti Nasıl Aldattılar?

Memleketi Nasıl Yıktilar?

Milletin Mukaddesatını Nasıl Çiğnediler?

Tanzimat dediler; memleketin temel bünyesini, temel nizamını tahrir ettiler.

Islahat dediler; baştan aşağı bütün milli düzeni ifsad ettiler (bozdular karıştırdılar).

Meşrutiyet dediler; istibdat (baskı, despotizm) çetesi kurdular.

Laiklik dediler; din ve vicdan hürriyetini en ağır zincirlerle bağladılar.

Demokrasi dediler; en koyu diktatörlük idaresi tatbik ettiler.

Medeniyet dediler; vahşet ve rezalet getirdiler.

Bütün bu bozguncu hareketin neticesi ne oldu? O meydanda; Tanzimatçıların Frenkleştirme (Batılılaştırma) hareketi, Müslüman Türk milletinin hükümlanlığını sarstı; içtimai (sosyal) hayatını bozdu; Müslüman Türk heyet-i içtimaiyesini (toplumunu) Hristiyan heyet-i içtimaiyesinin tesir ve nüfuzu altına soktu, devleti iflasa sürükledi, zayıf düşürdü.” (Edip, 2013: 42)

Tanzimat ve Batılılaşmayı İslam dinini ve Türklerin hükümlanlığını zayıflattığı için eleştiren Eşref Edip Fergan'ın “Türklük” tanımı, İslam'la bütünleşen bir millet olarak kurgulanmıştır. Nitekim Batı karşıtlığı üzerinden yükselen garbiyatçılığı, İslam'ı ve Müslümanları ziyana uğratan etmenler üzerinden tahkim etmektedir. Bu itibarla Ian Buruma ve Avishai Margality'in dinsel ve laik garbiyatçılık ayrımında Eşref Edip dinsel garbiyatçılık kategorisinin tam ortasında yer almaktadır. Nitekim

dinsel garbiyatçılığı, “mutlak kötülükle yapılan kutsal bir savaş” şeklinde tanımlamaktadırlar (Buruma ve Margality, 2009: 81). Tanzimat sonrası pek çok İslamcı yazar ve aydını benzer şekilde “dinsel garbiyatçılık” sınıflandırmasına koymak mümkündür.

Eşref Edip, Tanzimat hareketinin dinden uzaklaşmanın başlangıcı olarak görmekte ve bu düşüncesini Fransız diplomat Engelhardt’ın yazdığı “Tanzimat ve Türkiye” kitabındaki ifadelerle açıklamaktadır:

“İslam dinine ve milletine karşı tevcih edilen bu suikastlar bir asrı mütecaviz zamandan başlar. Tanzimat hareketi İslam’dan uzaklaşmaktan başka bir şey midir? Fransa sefirlerinden Angelhard (Türkiye ve Tanzimat) adlı eserinin mukaddimesinde ve 434. Sayfasında bu hakikati gayet açık olarak söylüyor:

Tanzimat’tan maksadı umumi diyor, İslam heyeti içtimaiyyesinin Hristiyan heyeti içtimaiyyesine yaklaştırmaktır. Bunu temin için de ortadaki maniayı (yani dini, İslam dinini) ya büsbütün izale etmek yahut tahfif ve tesviye yahut akaidi esasiyeyi serbestçe tefsir etmek suretiyle yavaş yavaş tahdidat ve takyidatı diniyeden kurtarmak icab ederdi...” (Edip, 1959: 12).

Eşref Edip, Tanzimat ve Batılılaşma faaliyetlerini İslam dini ve Müslümanlara verdiği zarar üzerinden eleştirmiştir. Batılılaşmayı İslam’dan uzaklaşma olarak görmekte ve bunu “Batı”nın bilinçli ve kasıtlı bir hareketi olarak değerlendirmektedir. Asıl hedefin Müslümanları İslam’dan uzaklaştırmak ve Hristiyanlığa yakınlaştırmak olduğunu ifade etmektedir. Nitekim devletin veya milletin bekasından ziyade İslam’ın ve Müslümanların bekasını düşündüğü anlaşılmaktadır.

5.1.12. Peyami Safa (1899-1961)

Türkiye’de Doğu-Batı ayrışmasını ele alan en iyi romanlardan biri olan Fatih-Harbiye’nin yazarı Peyami Safa (1899-1961) Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminin önde gelen fikir adamı, gazeteci ve romancısıdır. Şair ve yazar bir babanın oğlu olarak dünyaya gelen Peyami Safa’nın tek bir fikir akımıyla açıklanması, kendi renkli ve değişken yapısının sınırlandırılması anlamına gelecektir. Nitekim İslamcı ve muhafazakâr bir tarafı olmakla birlikte, pozitivist ve materyalist eğilimleri de bulunan Peyami Safa, milliyetçi ve Türkçü akımlardan etkilenmiş, ahlaki çözülmeyi ve Batı hayranlığını “batı kuklası” diyerek eleştirirken topyekûn bir Batı karşıtlığına girişmemiştir. Yazılarının birinde kendini şu şekilde tanıtır: “*Halis Türk, Müslüman ve Avrupalıyım. Hiç kimse bunun aksine tek yazımı gösteremez.*” (Hece Dergisi önsöz, 2015 Ocak, 7). Batılılaşmayla birlikte topluma giren alafranga/alaturka, Batı/Doğu

çatışmasını romanlarında yarattığı karakterler üzerinden anlatmıştır. Karşıtlıktan büyüyen, edebiyat, müzik ve sosyal hayatta kendine kullanım alanı bulan alafranga-alaturka kavramlarını Peyami Safa şu şekilde tanımlamaktadır: “Bu kaba vasıflardan biri, alaturka, Türkvari değil, Şarkvari (Doğuvvari) manasında kabul edilmek lazım geldiği gibi, alafranga da Fransızvari değil, Garbvari (batıvari) manasına alınmalıdır.” (Safa, 1999: 103).

“Osmanlıca Türkçe Uydurmaca” kitabında “kalemi elime aldığım günden beri Türkçe'nin müdafaası için yazdığım satırları birbirine eklesem, İstanbul-Ankara şimendifer hattından daha uzun olur” önsüzüyle başlayan Peyami Safa, Ziya Gökalp'in Türklük ve Türkçe düşüncesi kadar keskin bir Türkçülük kuramına sahip değildir. Kelime köklerinin sentaks, fonetik, fonoloji gibi anlam ve yapı açısından öz Türkçe'ye uygun olması, kelimelerin eski Türk boylarının kullandığı kelimelerden türetilmesi gerektiği şeklinde keskin ve sert bir tutumu bulunmamakta; bu tür tavrı ifrat ve tefrit olarak görmektedir. Peyami Sefa 6. Dil Kurultay'ında geçen “Batı Türkiye Türklerinin çoğunluğu tarafından kullanılan dil” şeklindeki Türkçe tanımına katılmakta, bir kelimenin Arap, Fars, Latin kökenli olmasına bakmaksızın milletçe anlaşılmasının “milletin malı” sayılması için yeterli olacağını düşünmektedir. (Safa, 1999: 162). Ek ve köklerden yapılan bir Türkçeleştirme gayretini ve Türkçe kökenli olmamasına rağmen uzun yıllar kullanılan kelimelerin Türkçe'den dışlanmasını eleştirmektedir.

Diğer taraftan, Peyami Safa, Türkiye'de Türklerin kendi aralarında yabancı dil kullanılmasını züppelik olarak görmektedir. İstanbul'da Türklerin alışveriş yaptığını bir mağazada Türk bir kızın Fransızca konuşmasını şu şekilde anlatmaktadır:

“Fransız dilinin ve Fransız kültürünün bizimkinden çok üstün olduğuna inanmakla başlayan bu züppeliğin veya snobisme'in bir ucu Tanzimat'a kadar mı gider, orası ayrıca konuşulabilir amma, öbür ucu zamanımıza kadar uzayabiliyor.

Türkçe'nin büyük davalarından biri de kuyruğu Tanzimat'ta ve kafası bugün aramızda olan bu engereği derhal gebertmektir. Bunun için de kültürlerini ecnebi mekteplerinden veya ecnebi mürebbiyecilerinden almış olan bütün vatandaşlara anlatmaktır ki, bir yabancı dilin emrinde kalmakla bir yabancı orduya köle olmak arasında fark yoktur. Zira kültür harpleri toprak harplerinden daha az mühim değildir; hatta bunlardan sulh derecesinde kazanmaya mecbur olduğumuz harp, yalnız kültür için olanıdır.” (Safa, 1999: 22).

Türkçe'nin konuşulmasını, kültürün muhafazası için ön koşul olarak gören, hatta yabancı dil kullanma alışkanlığını engereğe benzeten Peyami Safa, bunun başlangıcı

olarak Tanzimat'ı görmektedir. Tanzimat hakkında modernleşme açısından olumlu, Batı taklitçiliği açısından olumsuz bir yargısı bulunmaktadır. Latin alfabesine geçişi eleştirmemekle birlikte okullarda Arapça alfabenin öğretilmemesinin gençleri kendi tarih kitapları ve eski edebi eserleri okumaktan alıkoyacağını düşünmektedir. Eski alfabenin yazılmasının yasak olduğunu, ancak okunmasının yasak olmadığını, bu yüzden herkesin eski kaynakları okuyabilmesi gerektiğini düşünmektedir. Batı kültürüne bağlılığın Latin harflerinin kabulüyle değil Tanzimat ile başladığını savunmaktadır.

“Fransa İhtilalinden sonra onun yerini almak isteyen laik ahlak insana edebilik imanı veren cazibeden mahrumdu. Bunun için her buhran geçirdikçe ya dini ahlaka veya milli ahlaka tutunarak ayakta durabiliyordu. Onun bu zaafı Allahsız kalan Avrupa ve Amerika'nın ahlakça soysuzlaşmağa başlamasıyla neticelendi” (Safa, 1973: 122).

Doğrudan laikliği hedef alan bir cümlesi olmamakla birlikte, Avrupa'daki laik ülkeler örnek gösterilerek laik iddiası altında Türk üniversitelerde mescitlerin kapatılmasına karşı çıkmakta, “Batı'da Allahsız okul ve üniversite yoktur” sözüyle Batı'daki üniversitelerde ibadet yerlerinin olduğunu kaydetmektedir. (Safa, 1999: 294).

Peyami Safa'nın romanlarında Batı ve Avrupalı sıfatlarının giydirildiği karakterler, daha üstün ve egemen kültürün izlerini taşımakta, daha eğitilmiş, dakik ve disiplinli şeklinde tasvir edilmektedir. Diğer taraftan, menfaatperest, materyalist, çıkarını düşünen, daha az manevi değerlere önem veren vb. maddeci özellikler Avrupalı karakterlerin ayırt edici özelliğidir. Alaturkalık üzerinden Muallim Naci ve alafrangalık üzerinden Tevfik Fikret değerlendirdiğinde, zevk ve sezgi açısından ayrışan Doğu-Batı ayrımının fikri bir temelini bulunmadığını ve fikirlerinin belli bir ekol seviyesinde olgunlaşmadığını ifade etmektedir. Aralarında giyim ve tavır farkından başka bir farkın olmadığını düşünen Peyami Safa, Batı kültür ve medeniyetinin edebiyatı ve sosyal hayatı öncelikli olarak görsel şekil ve giyim üzerinden etkilediğini düşünmektedir. Batı tarzı giyim şeklini kendine uygun olarak bedenlendirmek adına atılacak adımların sosyal ve edebi hayatın modernleşmesinde önemli bir anlamı olduğunu söylemektedir (Safa, 1999: 104).

Peyami Safa, Batı kültürüne entegre olmayı Frenkleşmek, Avrupalılaşmak, modernleşmek, Batılılaşmak kavramlarıyla anlatmaktadır. Batı'yı düşmanlaştıran ve

her açıdan tenkit eden bir tavrının olmamasına rağmen görsel ve ifade açısından Batılı gibi davranılmasına karşı çıkmaktadır.





6. SONUÇ

Batı üstünlüğünün siyasi ve askeri yenilgilerle acı şekilde deneyimlenmesinin sonucu olarak eski Osmanlı uygulamalarının canlandırılma düşüncesi zemin kaybetmiş, eskinin terk edilerek yeni uygulamaların benimsenmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Tanzimat'ı eskiden yeniye, Doğu'dan Batı'ya geçiş olarak görenler olduğunu kadar eskinin yeniye eklemlenmesi olarak görenler de bulunmaktadır. Tanzimat'ın farklı boyutlarının bulunması ve eklektik yaklaşım gerektirmesi her iki bakış açısının doğruluğunu göstermektedir. Cumhuriyet döneminde “Tanzimat kafası” olarak kavramsallaştırılan tutum göreneksel, alaturka, eski, dini, manevi olanı Batılı, asri, yeni, maddi olanla mandallama durumunu ortaya çıkarmıştır. Eski-yeni, dini-laik arasındaki eklektik ilişki her türden zihniyetin ilgisini çekmiştir (Bora, 2017: 27.).

Batılılaşmaya yönelik faaliyetler kurumsal ve sistematik olmasa da 18.yüzyıldan itibaren peyder pey yaşanmıştır. Yurtdışına giden diplomatlar, gözlemci ve öğrenciler edindikleri tecrübe ve hazırladıkları raporlarla, Osmanlı topraklarında Batılı adetlerin uygulanmasını ve tüketim malzemelerinin kullanılmasını başlatmışlardır. O dönemden itibaren Batılılaşmaya ve Avrupa geleneklerine hevesli olanlar kadar tepkili olan bir kesimin varlığı süregelmiştir. Nitekim güçlü bir dirençle karşılaşılması sürpriz olmamıştır. Tanzimat dönemine kadar, 1720-1838 yılları arasında çok sayıda reform karşıtı protesto/ayaklanma yaşanmıştır. Buna rağmen, Batılılaşma hedefinden sapılmamıştır. Özellikle II. Mahmud dönemi ve sonraki Tanzimat dönemi itiraz ve ayaklanmalara rağmen modernleşmenin en yoğun yaşandığı dönemdir. II. Mahmud döneminde başlanılan reformlar, Tanzimat ile birlikte kurumsallaşarak sürdürülmüş, muhalif tepkiler ise artarak devam etmiştir. Bu dönemlerde Batılı tarzda kurumlar, devlet memurlarının tayin edildiği bürolar artarken, ulemanın yetki ve görevlendirildiği pozisyonlar azalmıştır.

Osmanlı Devleti'nin kurulu düzenine ve politikalarına yönelik köklü değişiklik anlamına gelen modernleşme, kök salmış uygulamaların terk edildiği, protestoların ve ihtilallerin yaşandığı dalgalanmalarla dolu bir süreçtir (Mardin, 2017: 154). Bu süreci böylesine zorlu yapan şey, iç veya dış müdahaleden ziyade siyasi ve ekonomik güç sahiplerinin iktidarlarını koruma mücadelesiyle doğrudan ilintilidir. Batılılaşma sürecince, Yeniçeri, ulema, toprak sahipleri, üst düzey bürokratlar ve diğer nüfuzlu gruplarla girişilen modernleşme karşıtı veya destekçi eylemleri bu şekilde açıklamak

mümkündür. Yerli / geleneksel veya Batı yanlısı reform taleplerinin altında yatan en büyük sebeplerden biri güç dengelerinin değişmesidir. Batılılaşmaya ve toplumsal hayatta “alafranga” yaşantının yaygınlaşmasına en sert tepki gösterenler bile zamanla benzer davranışlar göstermişlerdir. Tanzimat’la birlikte İstanbul’daki zengin Müslümanların, paşaların ve kadınların sosyal hayatlarında değişimler olmuştur (Akşin, 1980: 93).

Pek çok muhafazakâr ve milliyetçi entelektüelin, Batı medeniyetinin anlamadan taklit edilmesi en çok tenkit ettikleri alan olmuştur. Batılılaşma hem içerik hem de metot açısından eleştirmiştir. Bu bağlamda “taklit” kavramını ele aldığımızda Elias Canetti’nin “taklit” ve “dönüşüm” kavramlarını birbirinden ayırdığını belirtmek gerekir. Canetti, taklidin dışsal olduğunu, insanoğlunun gözü önünde taklit edilecek/kopya edilecek bir şeyin olması gerektiğini söyler. Taklit edilen şey, aslında duyulan veya görülen şeyin yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir der. Taklit dönüşüme giden süreçte bir adımdır (Canetti, 1998: 365). Tanzimat döneminde yaşanan Batılılaşmanın taklitle başladığı ve zamanla dönüştüğünü ve toplumu dönüştürdüğünü söylemek mümkündür.

Farklı ideolojiler üzerinden değerlendirilen Tanzimat ve Batılılaşma olguları, tarihin hem kaygan hem de lastikli bir alana sahip olduğu için disiplinler arası bakış açısı gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Tarihyazımında kullanılan terminoloji, anlatılmak istenenin nasıl anlaşılacağını belirlediği için önemlidir. Olay ve olguların nasıl algılanacağını, tarihyazımında kullanılan metot ve terminolojinin belirlediğini söylemek çok iddialı olmayacaktır. Tarihyazıcı, gerçeklere ihanet etmeden ve okuyucunun yönlendirilmesini amaçlamadan kendi görüşüne yer verir. Ancak gerçek olay ve olgu ile tarihyazıcının yorumunun kesin ve anlaşılır şekilde birbirinden ayrılması gerekir. Modernleşme/Batılılaşma kavramının algılanış şekli, tarihyazıcının inanç ve ideolojisinden bağımsız okuyucunun kendi iradesiyle belirlendiğinde farklı ve zengin bakış açıları kazandıracaktır. Ancak belli inanç ve ideolojilere hizmet eden tarihyazımı, toplumu kışkırtmaya, mobilize etmeye ve partizanlığa sebep olacaktır. Tanzimat dönemi ve Batılılaşmayı Türk düşünürler bağlamında ele aldığımızda ortaya çıkan garbiyatçı söylemin sınırlarını net şekilde çizmek mümkün değildir. Neyin garbiyatçılık çerçevesi içerisinde değerlendirileceği, hangi söylemin dışarda kalacağı üzerinde mutabık kalınan genel-geçer kriterler bulunmamaktadır.

Farklı ideolojik temsilcilerden derlediğimiz örnek vaka incelemelerinde de görüldüğü üzere, Doğu-Batı kıyaslamasında, Batı'nın köksüz, gavur, küfür, maddeperest, sömürgeci, ahlaksız, açgözlü, bencil, bireyci, kibirli, sapkın, soğuk, ruhsuz, pragmatist vb. kavramlarla kurgulandığı ve Doğu'nun manevi ve tarihi değerlerine vurgu yapılarak ahlaki üstünlük kurma çabasına girildiği “ötekileştirici” anlatım tarzı garbiyatçı söylemin en belirgin şeklidir. Nitekim bu kurgu, Batı'ya atfedilen “öteki”lik üzerinden yapıldığı için “Doğu”nun ve/veya Müslüman Türkün meşruluğu, üstünlüğü ve haklılığına vurgu yapar. Tanzimat dönemi tarihyazımında buna verilecek en iyi örnek Batı için kullanılan “*kafir*”, “*gavur*” kavramları ile Müslüman olmayan tüm tebaa için din ve mezhep ayrımı yapılmadan kullanılan “*gayrimüslim*” kavramlarıdır. Bu kavramlar “ben”i tanımlamak için “öteki”ne atfedilen bütüncül bakış açısının ürünü olup, farklılıkları göz ardı etmektedir. Hem bireysel hem de devlet politikası açısından İngiliz ve Fransız'ın aynı düşülmesi mümkün değildir; ancak gavur veya kafir tanımlamasıyla etiketlendiğinde her iki unsur aynı gösterilmektedir. Benzer şekilde “gayrimüslimler isyan etti” ve “gayrimüslimler bağımsızlık talep etti” şeklindeki söylemler, Osmanlı topraklarındaki tüm Müslüman dışı aktörleri kapsayan indirgemeci bir tavır olmakla birlikte tarihi gerçeklikten de uzaktır. Hangi gayrimüslim topluluğun neyi talep ettiğinin açıkça ifade edilmesi, Dürzilerin başlattığı bir isyanın Ortodoksları kapsayacak şekilde veya tam tersi şeklinde tarihyazımında kullanılmasını engelleyecektir. “Öteki”ne duyulan nefret veya öfke, “öteki”ne karşı ilgisiz ve umarsız olunması gibi duygusal nedenler, tarihyazımının araçsallaşması ve bilimden uzaklaşması anlamına geleceği için sıkıntılıdır. Aynı şey tarihyazımı bağlamında yapılan tüm “ben” ve “öteki” söylemleri için geçerlidir. Bu durum kutuplaşmayı artırdığı gibi tarihyazımının köktenci, partizan ve kışkırtıcı bir söyleme bürünmesine sebep olacaktır.

Farklı düşün hareketlerinin Tanzimat ve Batı algıları, savundukları ideolojiye göre değişkenlik göstermektedir. Bu durum Osmanlı-Türk tarihyazımına her ideolojinin farklı katkı sunmasına sebep olmuştur. Bu katkı zaman zaman tarihyazımını belli ideolojiler kısılcasına sıkıştırıp araçsallaştırırken, bazen de farklı bakış açıları kazandırmıştır. Ötekileştirmenin Osmanlı-Türk tarihyazımında kullanılmasını Tanzimat ve Batı algısı üzerinden incelerken oluşturduğum örnekleme görüşlerine yer verdiğim yazarları belirlerken sonuçlarını da kapsayacak şekilde Tanzimat algısıyla konu sınırlandırılmış, Cumhuriyet dönemine girilmemiştir.

Örneklem oluştururken tüm literatürü tüketme çabasına girmeden farklı ideolojilere mensup düşünürlerin Batı ve Tanzimat algılarına yer verilmiştir. Seçilen yazarlar üzerinden Tanzimat ve Batı algıları, ötekileştirme olgusu üzerinden ele alarak garbiyatçı söyleme doğrudan ve dolaylı katkılarına yer verilmiştir.

Tanzimat dönemi açısından incelendiğinde garbiyatçı söylemin beslendiği “öteki” her zaman Batı olmamış, çoğu zaman Batı’yı ve Batılılaşmayı destekleyenlerin “ötekileştirilmesi” Batılı olandan daha şiddetli olmuştur. Nitekim Mehmet Akif Ersoy’un garbiyatçı söyleminin inşasında Tevfik Fikret’in söylemlerinin etkisini görmezden gelmek mümkün değildir. Bu durumun tam tersi de yaşanmıştır. Zıt ideolojilerin birbirlerinin söylemlerine doğrudan ve dolaylı katkıları olmuş, ideolojilerin sertleşmesini ve söylemin şiddetinin artmasını sağlamışlardır. Tanzimat dönemini gerçekte olduğu gibi, ideolojisi ve inancından bağımsız değerlendirebilenlerin yanısıra bunu bir ütopya haline getiren Batı destekçileri veya distopya şeklinde değerlendiren muhafazakarların tarihyazımı değişkenlik göstermektedir. Her ideoloji kendi kaygısını merkeze alarak olay ve olguları değerlendirme yolunu seçmiştir. Bu kaygı bazen din, bazen dil, bazen kültür hassasiyeti bazen de ilerleme ve gelişme kaygısı olmuştur.

Tanzimat ve Batı algılarını, düşünürlerin ifade etme şekillerinin birbirinden farklı olması ve farklı kavram havuzundan beslenmeleri sık rastlanılan bir durumdur. Bunun dışında aynı kavramlar üzerinden farklı yorumlar üretilmesinin tarihyazımında deneyimlendiğini kaydetmek gerekir. Tanzimat özelinde düşünüldüğünde “ikilik”, “değişim” ve “taklit” kavramları farklı ideolojiye sahip kişiler tarafından kullanılmakla birlikte herkesin anlatmaya çalıştığı husus birbirinden farklıdır. “İkilik” kavramını, Doğu ve Batı karmaşası olduğu kadar kompozisyonu şeklinde de yorumlanırken; “değişim” ideolojiye göre yenilik veya tam tersi kötüye gidiş şeklinde açıklanabilmektedir. “Taklit”i bazı yazarlar, Batılılaşmak için ön koşul ve gereklilik olarak görürken, bazıları öz benlikten uzaklaşmak ve Batı’nın yalnızca şeklen alınması olarak yorumlayabilmektedir. Bu tür anlatımlar, tarihyazımının ideolojiye göre değişkenlik göstermesini beraberinde getirmektedir.

KAYNAKLAR

- Abadan, Y. (2018/2006). **Tanzimat Fermanı'nın Tahlili**, H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.57-88.
- Açıkel, F. (2007). **Model-Bağımlı Modernleşme Üzerine Kavramsal Bir Deneme: Seçkinler ve Osmanlı Türk Modernliğinin Bilişsel-Kurumsal Repertuarı**, F. Ergut ve A. Uysal (Editörler). *Tarihsel Sosyoloji*. Birinci Baskı. Ankara. Dipnot Yayınları, s.79-110.
- Ağaoğlu, A. (1972/1972). **Üç Medeniyet**. İstanbul. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Akçura, Y. (2001). **Yeni Türk Devleti'nin Öncüleri-1928 Yılı Yazıları**, Ankara. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aksakal, H. (2010). **Aydınlanma” Çağında “Karanlık” Yüzyıla Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri**. Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı. Web: <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/46517.pdf> (Erişim Tarihi: 27.04.2021)
- Akşin, A. (2018/2006). **1839'da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devleti'nin Uluslararası Durumu**, H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.133-144.
- Akşin, S. (1980). **100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki**, İstanbul. Gerçek Yayınevi.
- Akşin, S. (1997). **Türkiye'nin Yakın Tarihi-1**, İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi yayınları
- Akyıldız, A. (1993). **Tanzimat Dönemi Osmanlı merkez teşkilatında reform (1836-1856)**. İstanbul: Eren.
- Akyıldız, A. (2011). **Tanzimat**. TDV İslam Ansiklopedisi. Cilt:40, s.1-10.
- Almond, I. (2013). **Yeni Oryantalistler**, Bahar Çetiner ve Talha Can İşsevenler (Çev.). İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- Arai, M. (2008/1994). **Jön Türk Dönemi Türk milliyetçiliği**, Tansel Demirel (Çev.), İstanbul. İletişim Yayınları.
- Arlı, A. (2004) **Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin**. İstanbul: Küre Yayınları.
- Avcıoğlu, D. (2013). **Osmanlı'nın Düzeni, Türklerin Tarihi-6.kitap**, Doğan Yurdakul (Hazırlayan). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Baudrillard, J. (2010). **Kötülüğün Şeffaflığı**, Işık Ergüden (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baysal, F. (1972). **Drina'da Son Gün**, İstanbul. Can Yayınları.
- Belge, M., Gürsel, G., Kabacalı, A., Mardin, Ş., Ortaylı, İ., Parla, T., Toprak, T., Tunaya, T.Z. (Editörler). (1985). **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**. Cilt:2. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Berkes, N. (2015/2018). **Türk Düşününde Batı Sorunu**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2002/2012). Türkiye’de Çağdaşlaşma, Ahmet Kuyaş (Hazırlayan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bora, T. (2017). **Cereyanlar, Türkiye’de Siyasi İdeolojiler**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bouquet, O. (2016). **Sultanın Paşaları (1839-1909)**. Devrim Çetinkasap (Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bulut, Y. (2007). **Oryantalizm**. TDV İslam Ansiklopedisi. Cilt: 33. s.428-437.
- Buruma, I ve Margality, A. (2009). **Garbiyatçılık**, Güven Turan (Çev.), İstanbul. Yapı Kredi Yayınları.
- Çadırcı, M. (2011). **Tanzimat Sürecinde Türkiye: Anadolu Kentleri**. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Canetti, E. (1998). **Kitle ve İktidar**, Gülşat Aygen (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çelik, H. (1993). Ali Suavi, Ankara. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Davison, R. (2018/2006). **Osmanlı Türkiye’sinde Batılı Eğitim**, H. İncelik ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 665-683.
- Davison, R. (2018/2006). **Tanzimat’ın Döneminde Osmanlı Diplomasisinin Modernleşmesi**. H. İncelik ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 289-302.
- Demir, K. (2014). **Osmanlı’da Basının Doğuşu ve Gazeteler**, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı.5, Nisan 2014, s.57-88.
- Düstur*, 1. Tertip, Cilt 1.
- Ebu Manneh, B. (2018/2006). **Ali ve Fu’ad Paşaların Bab-ı Ali’deki Nüfuzlarının Kökleri (1855-1871)**. H. İncelik ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.477-490.
- Engelhardt, E.P. (2017). **Tanzimat ve Türkiye**. Erol Kılınç (Editör), İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ersoy, M. A. (2014). **Safahat**. Ertuğrul Düzdağ (Editör). Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları.
- Es-Siba’i, M. (1993). **Oryantalizm ve Oryantalistler**, Mücteba Uğur (Çev.), İstanbul, Beyan Yayınları.
- F. Ergut ve A. Uysal (2007). **Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?** F. Ergut ve A. Uysal (Editörler). *Tarihsel Sosyoloji*. Birinci Baskı. Ankara. Dipnot Yayınları, s.11-34.
- Fentress, J. (1998). **Deli “Öteki”**, A. Berktaş ve H.C. Tuncer (Editörler), Tarih Eğitimi ve Tarihte “Öteki” Sorunu 2.Uluslararası Tarih Kongresi 8-10 Haziran 1995. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. s.182-200.

- Ferguson, N. (2011). **Uygarlık, Batı ve Ötekiler**, Nurettin Elhüseyni (Çev.), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Findley, C. V. (2018/2006). **Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk: İnsan Hakları mı, Hukuk Devlet mi?**. H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.491-504.
- Florescu, R.R. (2018/2006). **Osmanlı Tanzimatı Üzerine Rumen Etkisi**, H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.227.
- Frangoudaki, A. (1998). **Tarih Ders Kitaplarında Ulusal "Ben" ve Ulusal "Öteki"**, A. Berktaş ve H.C. Tuncer (Editörler), *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu* 2.Uluslararası Tarih Kongresi 8-10 Haziran 1995. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. s.96-105.
- Gökalp, Z. (1980). **Türk Milliyetçiliğin Temelleri**. Cemil Meriç (Çev.). İstanbul: Sebil Yayınevi.
- Gökalp, Z. (2010). **Türkçülüğün Esasları**, Erdal Çakıcıoğlu (Editör), İstanbul. Akvaryum Yayınevi.
- Gözübüyük, Ş. ve Kili, S. (2020), **Türk Anayasa Metinleri (Sened-i İttifaktan Günümüze)**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000.
- Güvenç, B. (1998). **Tarihi Perspektifte Kimlik Sorunu Özdeşimlerini Belirleyen Bazı Etkenler**, A. Berktaş ve H.C. Tuncer (Editörler), *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu* 2.Uluslararası Tarih Kongresi 8-10 Haziran 1995. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. s.23-30.
- Habermas, J. (2012/2002). **Öteki olmak, ötekiyle yaşamak: siyaset kuramı yazıları**. İlknur Aka (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Haklı, S. Z. (2018). **Ahmet Ağaoğlu'nun Batılılaşma Düşüncesinde Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Kültürel Değişim**, Muhafazakâr Düşünce Dergisi/The Journal Of Conservative Thought. 2018 Ağustos, Sayı:54. s.117-142
- Halaçoğlu, Emine Burcu. (2018). "II. Abdülhamid Dönemi Gazetelerinde Medeniyet Algısı", *Diyelektolog*, 2018/18, s. 61-83
- Halim Paşa, S. (1979). **Buhranlarımız**. Ertuğrul Düzdağ (Editör). Tercüman 1001 Temel Eser.
- Hanefi, H. (1997). **Değişim Sürecinde İslam**, İlhami Güler (Çev.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hanefi, H. (2007). **Oryantalizmden Oksidentalizme**, Hakan Çopur (Çev.). Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu (9-10 Aralık 2006), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- Hanioğlu, M.Ş. (1985). **Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler (1889-1902)**, İstanbul. İletişim Yayınları.
- İnalcık, H. (2018/2006). **Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu**, H. İnalcık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.89-110.

- İnalcık, H. (2018/2006). **Tanzimat Nedir?** H. İnalcık ve M. Seyitdanlioğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.29-56.
- İnalcık, H. (2018/2006). **Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri**, H. İnalcık ve M. Seyitdanlioğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.169-198.
- İnceoğlu, Y. ve Çoban, S. (2014). **“Öteki”leştirme Sürecinde Medyanın Yeri**, Y. İnceoğlu ve S. Çoban (Editörler), *Azınlıklar, Ötekiler ve Medya*, İstanbul. Ayrıntı Yayınları.s.50-113.
- İslamoğlu, H. ve Keyder, Ç. (1977). **Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı? : Bir Öneri** Toplum ve Bilim. Üç Aylık Dergi. <http://www.toplumvebilim.com/public/makale.aspx?&dsid=207&dyid=3422> (Erişim Tarihi: 14.03.2021)
- Kalın, İ. (2016). **Ben, Öteki ve Ötesi**, İstanbul. İnsan Yayınları.
- Kaplan, M. (2018/2006). **Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi**. H. İnalcık ve M. Seyitdanlioğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.463-476.
- Karal, E. Z. (2018/2006). **Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi**, H. İnalcık ve M. Seyitdanlioğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.111-132.
- Karal, E.Z. (2007). **Osmanlı Tarihi (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri 1789-1856)**. Cilt: 5. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Karpat, K. H. (2012/2010). **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kaynar, R. (1985). **Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat**. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Keyder, Ç. (1995). **Türkiye'de Devlet ve Sınıflar**, İstanbul. İletişim Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim Meali** (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları) için bkz: https://webdosya.diyanet.gov.tr/kuran/kuranikerim/dosyalar/document/kuran_meal.pdf (Erişim Tarihi: 27.04.2021) veya <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/> (Erişim Tarihi: 27.04.2021).
- Küçük, Cevdet. (2018/2006). **Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Tanzimat**, H. İnalcık ve M. Seyitdanlioğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.541-556.
- Maier, R. (1998). **Otoriter veya Totaliter Bir Geçmişle Nasıl Hesaplaşılır? Ders Kitabı Yazarlarının Önündeki Sorunlar**, A. Berktaş ve H.C. Tuncer (Editörler), *Tarih Eğitimi ve Tarihte “Öteki” Sorunu* 2.Uluslararası Tarih Kongresi 8-10 Haziran 1995. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. s.13-22.
- Mardin, Ş (2017/1996). **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan (Çev.). İstanbul. İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2018/2006). **Tanzimat Fermanı'nın Manası: Yeni Bir İzah Denemesi**. H. İnalcık ve M. Seyitdanlioğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde*

- Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.145-166.
- Mollaer, F. (2016). **Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi**. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Neumann, C.K. (2000). **Araç tarih amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı**. Meltem Neumann (Çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Noviçev, A. D. (2018/2006). **Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve Dış Politikadaki Boyutları**, H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.353-370.
- Oran, B. (2014). **Azınlıklar Nasıl Azınlık Oldu?** Y. İncoğlu ve S. Çoban (Editörler), *Azınlıklar, Ötekiler ve Medya*, İstanbul. Ayrıntı Yayınları.s.17-49
- Ortaylı, İ. (2007). **Avrupa ve Biz**, İstanbul, Türkiye İşbankası Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2018/2006). **Osmanlı Kançılıyasında Reform: Tanzimat Devri Osmanlı Diplomatasının Bazı Yönleri**, H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.387-404.
- Ortaylı, İ. (2018/2006). **Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu**. H. İnalçık ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.421-462.
- Özön, M. N. (1997). **Namık Kemal ve İbret Gazetesi**, İstanbul. Yapı Kredi Yayınları.
- Parla, J. (2018/1985). **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pesmazoğlu, S. (1998). **"Ötekilik" Üzerine Bazı Yöntemsel Yorumlar**, A. Berktaş ve H.C. Tuncer (Editörler), *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu* 2.Uluslararası Tarih Kongresi 8-10 Haziran 1995. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. s.7-12.
- Reinkowski, M. (2017). **Düzenin Şeyleri Tanzimat'ın Kelimeleri**. Çevirmen: Çiğdem Canan Dikmen (Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Reyhan C. (2020). **Tarih Nasıl Yazılır?: Paul Veyne'in Tarihin İdiografikliği Tezine Tarihbilimsel Bir Eleştiri**. Tarihyazımı -Journal of Historiography. Winter 2020, 2(2), ss.289-304.
- Reyhan, C ve Aksoy, C. (2019), **Osmanlı-Türk Garbiyatçı Tarihyazımının Söylemi Üzerine Bir İçerik**, Tarihyazımı- Journal of Historiography, Kış 2019, 1(2), s.191-229.
- Reyhan, C. (2017). **Türkiye'de Çağdaşlaşma: Osmanlı-Türk Modernleşme Süreci Üzerine Bir Başyapıt**. Memleket, Siyaset, Yönetim (MSY), Cilt 12, Sayı 28, Aralık 2017. S.111-140.
- Said, W. E. (2018/1995). **Entelektüel**, Tuncay Birkan (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Said, W.E. (1998). **Oryantalizm**. Nezih Uzel (Çev.). Dördüncü Baskı, İstanbul. İrfan Yayıncılık.

- Saygın, A. (2015): **20.Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık (Oksidentalizm) Üzerine Bir İnceleme**, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Schnapper, D. (2005). **Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki**, Ayşegül Sönmezay (Çev.), İstanbul. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Seyitdanlıoğlu, M. (2018/2006). **Divan-ı Hümayun'dan Meclis-i Meb'usan'a Osmanlı İmparatorluğu'nda Yasama**, H. İncelik ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.371-386.
- Somel, S. A. (2018/2006). **Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler**, H. İncelik ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.683-710.
- Subaşı, N. (2003). **Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme**, İstanbul: Vadi Yayınları.
- Şapolyo, E.B. (1945). **Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi**. İstanbul: Güven Yayınları.
- Şimşek, A. (Editör) (2019). **Modern Türkiye Tarihi**, Ankara: Pegem Akademi.
- Tanör, B. (2008/2010). **Anayasal Gelişme Tezleri**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tekeli, İ. (1998). **Tarih Yazıcılığı ve Öteki Kavramı Üzerine Düşünceler**, A. Berktaş ve H.C. Tuncer (Editörler), *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu* 2.Uluslararası Tarih Kongresi 8-10 Haziran 1995. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.s.1-7.
- Toksöz, M. (2018/2006). **Reform ve Yönetim: Devletten Topluma, Merkezden Bölgeye Osmanlı Modernizasyonu**, H. İncelik ve M. Seyitdanlıoğlu (Editörler), *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.209-226.
- Tosh, John, **Tarihin Peşinde**, (Çev. Özden Arıkan), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları, 2008.
- Turner, B. S. (2003/2002), **Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm**, İbrahim Kapaklıkaya (Çev.). İstanbul. Anka Yayınları.
- Turner, S.B. (1984). **Marks ve Oryantalizmin Sonu**, Çağatay Keskinok (Çev.), İstanbul. Kaynak Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1991). **Tanzimat'ta Batılılaşma Tezi**. Tanzimat'ın 150.yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (Bildiriler). s.147-165. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Başkanlığı.
- Uçman, A. (1989). **Ali Suavi (1839-1878)**. TDV İslam Ansiklopedisi. Cilt:2, s.445-448.
- Uluğtekin, M. G. (2004). **Ahmet Vefik Paşa'nın Çevirilerinde Osmanlılaşan Molière**, Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ülken, H. Z. (1992/1966). **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul: Ülken Yayınları.

- Ülken, H. Z. (1999). **Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri**. Tanzimat. Cilt.2. s.757-775. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Veyne, P. (2014). **Tarih Nasıl Yazılır?** Nihan Özyıldırım (Çev.), İstanbul. Metis Yayınları.
- Walia, S. (2004). **Edward Said ve Tarih Yazımı**, Gürol Koca (Çev.), İstanbul. Everest Yayınları.
- Yinanç, M. H. (1991). **Tanzimat'tan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik**, Tanzimat'ın 150.Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu (Bildiriler) 25-27 Aralık 1989. Ankara. Kültür Bakanlığı Yayınları. s.573-582.
- Yumul, A. (1998). **Ermeniler, Millet-i Sadıka Mı, Beşinci Kol Mu, Geçmişin Yadigârları Mı?**, A. Berktaş ve H.C. Tuncer (Editörler), Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu 2.Uluslararası Tarih Kongresi 8-10 Haziran 1995. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. s.85-96.





ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Terzi, Hülya

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet tarihi
Yüksek lisans	AHBV-Yakınçağ Tarihi	Devam Ediyor
Lisans	ODTÜ – Tarih	2011
Lise	Of Anadolu İmam Hatip Lisesi	2006

Yabancı Dil

İngilizce – YDS: 78





le.ahbv.edu.tr