

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI**

**AHMET MİTHAT'IN ESERLERİNDE OKSİDENTALİST
BAKIŞ AÇISI**

**KUDRET SAVAŞ
DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN
DOÇ. DR. ERTAN ENGİN**

KONYA-2018


**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI**

**AHMET MİTHAT'IN ESERLERİNDE OKSİDENTALİST
BAKIŞ AÇISI**

**KUDRET SAVAŞ
DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN
DOÇ. DR. ERTAN ENGİN**

KONYA-2018

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Kudret Savaş
	Numarası	138107013004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Türk Dili ve Edebiyatı/ Türk Dili ve Edebiyatı
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Ertan Engin
	Tezin Adı	Ahmet Mithat'ın Eserlerinde Oksidentalizm Bakış Açısı

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “Ahmet Mithat'ın Eserlerinde Oksidentalizm Bakış Açısı” başlıklı bu çalışma 26/12/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Ahmet Çaycı	
2	Prof. Dr.	M. Hilmi Uçan	
3	Doç. Dr.	Abdullah Harmancı	
4	Doç. Dr.	Ertan Engin	
5	Dr. Öğrt. Üyesi	Süleyman UZKUÇ	


 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

Öğrencinin	Adı Soyadı	Kudret Savaş		
	Numarası	138107013004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Türk Dili ve Edebiyatı/ Türk Dili ve Edebiyatı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Ahmet Mithat'ın Eserlerinde Oksidentalizm Bakış Açısı			

Bilimsel Etik Sayfası

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Kudret Savaş

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	--

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Kudret Savaş		
	Numarası	138107013004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Türk Dili ve Edebiyatı/ Türk Dili ve Edebiyatı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Ertan Engin		
Tezin Adı	Ahmet Mithat'ın Eserlerinde Oksidentalizm Bakış Açısı			

Bu çalışmanın ilk bölümünde oksidentalizmin doğuşunu hazırlayan oryantalizmin ve ötekiliğin tarihsel serüvenine yer verildikten sonra oksidentalizmin kapsamı, ortaya çıkmasına neden olan etmenler ve amacına değinilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Ahmet Mithat'ın edebiyatımızdaki yerine kısaca değindikten sonra onun eserlerinde yer alan oksidentalizm bakış, bazı başlıklar eşliğinde incelenmeye çalışılmıştır. Mithat'ın düşünceleri; din, siyasi meseleler, devlet yönetimi ve askerlik, kadın, aile ve evlilik, kültür ve medeniyet gibi başlıklarda ortaya konmuştur. Ayrıca çalışmanın sonunda Ahmet Mithat'ın düşüncelerinin oksidentalizm bakımından hangi anlamlar içerdiğine değinilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Ahmet Mithat, oksidentalizm, Türk Garbiyatçılığı.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Kudret Savaş		
	Student Number	138107013004		
	Department	Turkish Language and Literature/ Turkish Language and Literature		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Assoc. Prof.Dr. Ertan Engin		
Title of the Thesis/Dissertation	Occidentalism Perspective At The Works of Ahmet Mithat			

At the first part of this thesis, we reveal the historical evolution and aims of orientalism and the alterity that causes the appearance of occidentalism. At the second part, we deal the role of Ahmet Mithat at the Turkish literature and his occidentalistic ideas in company with some headings. The ideas of Mithat was examined such as religion, political troubles, state government, woman, family, marriage, culture, civilization by the headings. The value of these ideas for occidentalism was commented at the end of each heading. Also at the last part of thesis, these ideas were commented in company with occidentalism perspective.

Key Words: Ahmet Mithat, occidentalism, Turkish occidentalism.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	vi
ÖN SÖZ	ix
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	11
1. “ÖTEKİ”NİN ANLAMI VE FONKSİYONU	11
1.1. “Öteki”nin Tarihî Gelişimi	21
1.2. “Europa”nın Tarih İçinde Düşünsel Yolculuğu	28
1.2.1 Batı’nın “Öteki”leri	45
1.3. “Öteki”, Komşu ve Düşman: İslam Medeniyeti	56
1.4. Avrupa’nın Yeni “Öteki”si: Osmanlı	81
2. ÖTEKİNİN ARAŞTIRILMASI: ORYANTALİZM	104
2.1. Oryantalizm’in Kökenleri	104
İKİNCİ BÖLÜM	130
OKSİDENTALİZM NEDİR?	130
2.1. Oksidentalizmi Ortaya Çıkaran Sebepler	139
2.2. Oksidentalizmin Amacı	144
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	150
1. TANZİMAT DÖNEMİ SANATÇILARINDA BATI PROBLEMİ	150
3.1. Ahmet Mithat’ta Oksidentalist Bakışın Yansımaları	153
3.2. Din: Ahmet Mithat’ta İslam ve Hz. Peygamber Müdafaası, Hristiyanlık Eleştirisi	165
3.3. Kadın, Aile ve Evlilik	206
3.4. Siyasi Meseleler	237
3.5. Devlet Yönetimi ve Ekonomi	257
3.6. Kültür ve Medeniyet	285
3.7. Felsefe ve Hikmet	319
SONUÇ	338
KAYNAKÇA	348

KISALTMALAR

1	(A. Mithat, 2015:X AVC)	Avrupa'da Bir Cevelan
2	(Findley, 1999:X AMA)	Ahmet Mithat Efendi Avrupa'da
3	(A. Mithat, 2005:X DH)	Dürdane Hanım
4	(A.Mithat, 2014:X HH)	Hayal ve Hakikat
5	(A.Mithat, 2017: X KAF)	Kafkas
6	(A. Mithat, 2017B:X RAVA)	Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi
7	(A. Mithat, 2012:X ÇİN)	Çingene
8	(A. Mithat, 2013: X HOY)	Henüz On Yedi Yaşında
9	(A. Mithat, 2017C: X PBT)	Paris'te Bir Türk
10	(A. Mithat, 2013B: X ŞT)	Şeytankaya Tılsımı
11	(A. Mithat, 2018:X İSTB)	İstibşar
12	(A.Mithat, 2000:X ÇEN)	Çengi
13	(A.Mithat,2000B:X SM)	Süleyman Musli
14	(A.Mithat, 2003:X MM)	Mesâil-i Muğlâka
15	(A. Mithat, 2003C:X JT)	Jön Türk
16	(A. Mithat, 2016: X SSA)	Sevda-i Say u Amel
17	(A. Mithat, 2013C: X MNF)	Menfa
18	(A.Mithat, 2017D: X LR)	Letaif-i Rivayat
19	(A.Mithat, 2000D:X HMSE)	Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar
20	(A. Mithat, 2000E: X TAA)	Taaffüf
21	(A.Mithat, 2000F:X CH)	Cinli Han
22	(A.Mithat, 2000G: X GÖN)	Gönüllü

23	(A.Mithat, 2002: X AS)	Arnavutlar Solyotlar
24	(A.Mithat, 2002B: X DBİE)	Demir Bey Yahut İnkışaf-ı Esrar
25	(A.Mithat, 2002C: X FRAD)	Fenni Bir Roman Yahut Amerika Doktorları
26	(A.Mithat, 2013D: X VOL)	Voltaire
27	(A.Mithat, 2014B: X HP)	Hikmet-i Peder
28	(A.Mithat, 2017E: X FBRE)	Felatun Beyle Rakım Efendi
29	(A.Mithat, 2000I: X ZHMSE)	Zeyl-i Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar
30	(A.Mithat, 2000J: X KAR)	Karnaval
31	(A.Mithat, 2000L: X VAH)	Vah
32	(A.Mithat, 2000K: X MÜŞ)	Müşahadat
33	(A. Mithat, 2016B: X BN)	Ben Neyim?
34	(A.Mithat, 2014C: X BF)	Beşir Fuat
36	(A.Mithat, 2017F: X AA)	Acayib-i Âlem
37	(A.Mithat, 2013F: X SHC)	Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi
38	(A.Mithat, 2013E: X AMŞ)	Ahmet Metin ve Şirzat
39	(A. Mithat, 1294: X KON)	Konak
40	(A.Mithat, 2011: X BMKKM)	Beliyat-ı Mudhike ve Karı Koca Masalı
41	(A. Mithat, 2003B: X GKYİ)	Gürcü Kızı Yahut İntikam
42	(A. Mithat, 2013G: X Üİ)	Üss-i İnkılap
43	(A. Mithat, 2007: X BSN)	Beşair-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediye
44	(A. Mithat, 1300: X MÜD1)	Müdaafa I
45	(A. Mithat, 1300B: X MÜD2)	Müdaafa II
46	(A Mithat, 1302: X MÜD3)	Müdaafa III
47	(A. Mithat, 1313: X NİD1)	Niza-yı İlm u Din I

48	(A.Mithat, 1313B: X NİD2)	Niza-yı İlm u Din II
49	(A. Mithat, 1315: X NİD3)	Niza-yı İlm u Din III
50	(A. Mithat, 1318: X NİD4)	Niza-yı İlm u Din IV
51	(A. Mithat, 2016C: X TH)	Tarih-i Hikmet (birleştirilmiş cilt, ön sözle birlikte)
52	(A. Mithat, 2016C: X TH I)	Tarih-i Hikmet I
53	(A. Mithat, 2016C: X THZ)	Tarih-i Hikmet'in Zübdesi
54	(A. Mithat, 2016C: X TH II)	Tarih-i Hikmet II

ÖNSÖZ

Ahmet Mithat, bir entelektüel olarak Batılı bilgi kaynağının şekillendirdiği mütahakkim tavır karşısında sergilediği duruşla devrinin yazarları arasında bir adım öne çıkar. Batılı bilgi ve tavır karşısında Ahmet Mithat'ı incelemenin en büyük zorluklarından birisi ise onun eserlerinden hangilerinin böyle bir çalışmanın sınırları içinde kalacağını tespit etmektir. Basılmayan eserleriyle birlikte toplamda 226'ya varan sayı bizi bir sınırlama yapma zorunluluğuyla karşı karşıya bıraktı. Sadece romanlar ve hikâyelerle sınırlandırmayı düşünerek başladığımız çalışmamızda, kurmaca eserlerin onun fikri dünyasını eksik yansıttığını tespit etmemizle çalışmanın sınırları bakımından bir değişiklik yapmak zorunlu hale geldi. Ahmet Mithat'ın, Meriç'in ifadesiyle “*Doğulu kalan tek müstağrip*” cephesini en iyi yansıtan eserleri, günümüzde hala okuyucuyla buluşmamış olan *Müdafaa ve Niza-yı İlm u Din* ciltleridir. Bu ciltlerde bilginin kritik edilmesi, kodlarının çözülmesi, çürütülmesi ve eleştirisinin ortaya konması söz konusudur. Bu bakımdan söz konusu ciltlerin gözden geçirilmesi elzem hale geldiğinden; romanlara, adı yukarıda geçen eserlerin yanısıra *İstibşar*, *Paris'te 30.000 Budi*, *Üss-i İnkılap* gibi eserler de dâhil edildi. İçerdiği eleştiri ve analizler açısından Türk edebiyatında kendine has bir yere sahip olan *Avrupa'da Bir Cevelan* da elbette bu çalışmanın sınırları içindedir. Yazarın farklı coğrafyalardan bahseden *Kâinat* adlı serisiyle, *Mufassal*, çocuklara okuma alışkanlığı kazandırmak amacıyla yazılan risale biçimindeki kitapları, ekonomi ve askerlik alanındaki eserleri çalışmaya dâhil edilmedi. Tercüme romanları da-*Konak* hariç- içerdikleri malzeme bakımından gözden geçirilmesine rağmen çalışmamızda yer almadı. Aynı şekilde yazarın tiyatrolarının büyük bir kısmı da romanlarından adapte edildiği için -romanlar incelendiğinden dolayı- gözden geçirilmelerine rağmen ayrı bir başlık olarak çalışmanın sınırları içinde yer almadı.

Bu çalışmanın en büyük zorluklarından birisi de Orhan Okay Beyefendi'nin yapmış olduğu “*Batı Karşısında Ahmet Mithat Efendi*” adlı çalışmayla arasındaki sınırları ve farklılıkları ortaya koymadır. Ahmet Mithat Efendi hakkında, var olan intibaların dışında farklı fikirler ileri süren, sanatçının edebiyatımızdaki görmezden gelinmeye çalışılan rolüne ilk defa işaret eden bu çalışma (Okay, 2008: 11-15) yıllar geçse de önemini koruyor ve hala alanındaki ilk başvuru kaynaklarından biri.

Okay'ın çalışmasıyla bizim çalışmamız arasındaki en büyük fark -geçen zamanın, biriken bilginin ve bilimsel çalışmada değişen anlayışların da yardımıyla- çalışmamızın disiplinlerarası bir çalışma olma hedefidir. Çalışmanın teorik kısmını oluşturan bölümün tarih, felsefe, düşünce tarihi gibi disiplinlerden faydalanarak ortaya konmaya çalışılması ve bu bakış açısından hareketle edebi metinlerin yorumlanmaya çalışılması, Okay'ın klasik edebiyat araştırmalarının sınırları içinde kalan çalışmasıyla olan farkını oluşturur. Ayrıca geçen zaman içinde ortaya çıkan oryantalizm, oksidentalizme dair tartışmalar, çalışmamızın bu birikimden faydalanmasını mümkün kılmıştır. Okay'ın çalışması hayata yansıyan unsurlar üzerinde yoğunlaşırken ve bu yansımanın alt yapısını oluşturan düşüncelere yer verilirken biz çalışmamızda zihniyet üzerinde yoğunlaşmayı tercih ettik. Okay'ın çalışmasıyla çalışmamızın bazı ortak başlıkları olmasına rağmen, Okay, çalışmasında Batılılaşmanın Osmanlı günlük yaşamına yansıyan unsurlarının incelenmesine öncelik vermeyi tercih etmiştir. Bu çalışmada Okay tarafından Osmanlı yaşamına sızan Batılı unsurlar tespit edilip ele alınırken biz farklı bir alana odaklanarak Ahmet Mithat Efendi'nin Batı eleştirilerine, kültür, medeniyet, tarih, din gibi daha sıcak tartışma alanlarına ve onun oksidentalist kimliğine odaklanmaya çalıştık.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde büyük yardımlarını gördüğüm tez danışmanım Doç. Dr. Ertan Engin'e teşekkürlerimi sunuyorum. Zamanını, ilgisini ve bilgisini esirgemedi ve içtenlikle paylaşmasından dolayı hocama müteşekkirim. Ayrıca öneri ve eleştirileriyle çalışmanın şekillenmesinde katkıları bulunan Prof. Dr. Ahmet Çaycı'ya, Prof. Dr. Hilmi Uçan'a, Doç. Dr. Abdullah Harmancı'ya da teşekkürlerimi sunuyorum. Elbette böylesine bir uğraşının yansımalarını yakından yaşayan eşim ve çocuklarıma da sabır ve katkılarından dolayı teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

Yaklaşık yetmiş yıllık ömrüne birçok işi sığdıran, çalışmayla dolu bir ömrün sahibi olan Ahmet Mithat, İkinci Meşrutiyetin ilanıyla birlikte eski popülerliğini yitirerek bir kenara çekilir. Tarih 1909'u gösterdiğinde ise yaş tahdidi dolayısıyla resmi görevlerinden de emekli olur. Ancak bu emeklilik, onu kendi kabuğuna çekilmenin aksine Darülfünun umumi tarih, felsefe tarihi, dinler tarihi muallimliği, Darümuallimat pedagoji ve tarih muallimliği, Medreset'ül Vaizin dinler tarihi muallimliği görevlerini üstlenerek eğitim hayatına fiilen atılmasına zemin hazırlar. Hace-i evvel olarak başladığı "hace"lik hayatına, oluşturulan eğitim kurumlarında fiilen muallimlik yaparak devam eder.

Ahmet Mithat Efendi'nin yazarlığı, işletmeciliği, muallimliği, bala rütbesiyle memurluğu, onun bir çırpıda aklımıza gelen özelliklerinden olsa da bunların yanına daha birçok iş/ görev eklemek mümkün. Örneğin bütün bunlardan başka, Şarkiyatçılar Kongresi'ne katılmak üzere devlet tarafından "aza" sıfatıyla Stockholm'e gönderilir. Burada İsveç kralı Gustave'dan 1. dereceden Gustave nişanı alır. İzlenimlerini kaleme aldığı *Avrupa'da Bir Cevelan* adlı eseri, Abdülhamit'in emriyle Avrupa'nın ve Amerika'nın değişik kütüphanelerine yollanır. Böylesine önemli bir yurt dışı görevinin kendisine tevdi edilmesi, dönemin padişahının kendisine olan güveni göstermesi bakımından önemlidir. Üstelik torununun ifadelerine göre Ahmet Mithat Efendi, Abdülhamit'in kendisini eşlerinden biriyle bizzat tanıştırdığı nadir insanlardan biri, belki de ilkidir. (Uluyazman, 1995:609)

Muharririn sosyal hayatın bu derece içinde olması, birçok alanı kapsayan binlerce sayfa metin üretmesi¹, Batı terbiyesiyle yetişen yeni nesil tarafından -belli bir alanda uzmanlaşmamasından dolayı- eleştirilse de bu durumun, bilinenin aksine, Şark'ta olumlu karşılanan bir hezarfenlik olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Bu düşünceye katılan Peyami Safa da Mithat'ın bu halinin "*bir hezarfen*"lik olduğunu ve onun "*bir alleme-i küll tipi*" sergilediğini dile getirirken (Peyami Sefa, 1955: 139), onun çizdiği bu karmaşık profilin halk tarafından benimsendiğini belirten, "*hatta o*

¹ Burada vereceğimiz örnekler sadece belli başlı örnekleri kapsamaktadır. Yazarın *Kırk Anbar*'ı yaklaşık 1088 sayfadan, *Niza-yı İlm u Din*'i yaklaşık 2000 sayfadan, üç ciltten oluşan *Müdafaa*'ları yaklaşık 750 sayfadan, *Avrupa'da Bir Cevelan*'ı ise yaklaşık 1100 sayfadan oluşmaktadır. Roman ve hikâye türünden hacimli birçok eserini bu listeye ilave etmek de mümkündür.

zamandan kalma bir itiyatla hala etrafımızda, muharriri her şeyi bilen bir küçük Mithat Efendi tipi halinde düşünen insanlar[ın] çok” olduğunu ifade eden Gövsa (Gövsa, 1927, s.4-15) sanatçının muhayyilelerde yaşayan ve halk tarafından onaylanan tarzının zihinsel bir uzantısına işaret eder. Halk açısından durum bundan ibaretken, elit zümre açısından durum daha farklı bir nitelik taşımaktadır. Mithat Efendi'nin elit zümre katında yeterince izahını bulamadığını belirten Çapanoğlu, bu yargısını, Ahmet Mithat'la ilgili çalışmaların içeriğinden ve derinliğinden hareketle ortaya koyar. Uzun yıllar boyunca yayımlanan çalışmaların “ikişer formalı, ...Efendi'nin hal tercümesi ile eserlerinden birkaç numuneyi içine almış kitapçıklardan, broşürlerden ibaret, ... ve okul talebelerine birer yardımcı hüviyetini asla geçme”diğini belirtir. (Çapanoğlu, 1964:5) Çapanoğlu'nun belirttiği evsaftaki Ahmet Mithat çalışmalarından birini kaleme alan Cevdet Kudret ise onun kendi çağının muteber yazı ve düşünce adamlarından biri olduğuna işaret ederken aynı zamanda ortaya attığı görüşlerin her zaman ilgiyle karşılandığını ve önemli bir basın olayı haline geldiğini söyler. (Cevdet Kudret, 1962:10) Kudret'in dillendirdiği, yazarın ve gazetesinin “yeni yeteneklerin yetişmesinde koruyucu ve tanıtıcı bir ‘yazı ocağı’ ol”duğu (Cevdet Kudret, 1962:10) fikri 1944'teki anma toplantısında uzun bir konuşma yapan İhsan Sungu tarafından da dile getirilir. Sungu'ya göre “... Efendi'nin büyük bir hizmeti de karşısına çıkan her istidadın elinden tutması ve onu yetiştirmesidir.” Bu isim listesinin oldukça kabarık olduğu ve listede cinsiyet ayırımına yer verilmediği de var olan isimlerden anlaşılmaktadır. (Sungu, 1955:67) Ahmet Mithat'ın “Efendi Baba” niteliğinin ağır bastığı bu yönü, sadece gazetesini genç yazarlara açmasıyla sınırlı değildir. Mithat, aynı zamanda uzun yıllar boyunca sürdürdüğü Karantina İdaresi müdürlüğü sırasında da

“... Cenap Şahabettin'i, Kilisli Rıfat'ı ve daha birçok Türk doktorlarını ilimlerine, kalemlerinin kuvvetine bakarak iltimasla karantina idaresine almış ve her birisine yüksek maaşlı memuriyetler vermişti. Hatta tekaüt edileceği zaman rüsea-yı hükümete rica etmiş kendisinden münhal kalan riyaset iskemlesine Cenap Şahabettin'i oturtmuş ve ikinci riyaset namzeti dahi Kilisli Rıfat'ı göstermiş ve bu arzusu dahi yerine getirilmiştir. (Yazgıç, 1955: 96)

Cinsiyet, fikir vb. hiçbir nitelikle kendini sınırlamayan yazarın elinden tuttuğu - yazar, şair grubunda yer alan- kimselerin listesi herkesin malumudur.² Ancak burada

² Ahmet Mithat Efendi hakkında pek de olumlu düşünmeyen Servet-i Fünun topluluğunun ortaya koyduğu görüşlerle anlatılanlar arasındaki derin farklılığın izahı, 1944'teki toplantıda Hüseyin Cahit

bilinen isimleri bir kenara bırakarak Efendi Baba'nın –fikren- elinden tuttuğu ve listesini tutmaya muktedir olamayacağımız o geniş halk kitlesine dikkat kesilmek gerekir. Efendi'yle iç içe yaşayan, günün muayyen saatlerinde mekânı, zamanı, duygu ve isteklerini-roman kahramanlarının kaderi birazcık da bu insanların ısrarlı ricalarına bağlıydı- onunla paylaşan sıradan insanlar, onun hem velinimetini, hem karîleri, hem sohbet arkadaşları hem de umulmadık bir yerde vermeye başladığı konferansın usanmaz dinleyicileriydi. Bu kitleyi oluşturan, “...ihtiyar, genç, cahil, münevver, mektep talebesi, subay bir sürü insan Ahmet Mithat Efendi'nin etrafını kuşatırlar; yanına, karşısındaki sıralara, küçük yer sandalyelerine otururlar, ayakta dururlar; [adeta bir meddahı dinlercesine] ilmi, tarihi, içtimai mevzular üzerinde söylediği sözleri dinlerlerdi.” (Çapanoğlu, 1964:18, köşeli parantez içi bize aittir.)

Memalik-i Osmani'nin en büyük “publisit” ve “vulgarizatör”ü olan Ahmet Mithat hakkında 1913'te yazdığı makalede, Abdülhamit sonrası dönemin ona dönük tüm soğukluğunu³ açıkça gördüğümüz Abdurrahman Şeref Efendi bile her şeye rağmen “Zannederiz ki köylerimize varınca[ya kadar] Ahmet Mithat'ın asarı yayılmış ve mucib-i istifade olmuştur.” demekten kendini alamaz. (Abdurrahman Şeref, 1328, s:1113-1119.) “Herhangi işe çağrılrsa zımnında bir faide-i amme me'mul etti mi koşa koşa gider ve dört el ile sarılır idi.” sözleriyle Ahmet Mithat'ın, toplumun emrinde bir ömür harcadığını dile getirir. Onu uzmanlaşmamayla suçladığı makalesinde bu suçlamadan hemen birkaç satır sonra “Darülfünun derslerinden deruhte eylediği tarih-i edyan, tarih-i felsefe, tarih-i umumiye suret-i ciddiyede tettebbu edip tahrir ve neşretmeye teşebbüs etmişti ki her yiğidin göze alacağı şeyler değildir.” deme ihtiyacı; aslında bize, gerçekte dönemin siyasal

Yalçın tarafından ortaya konur. Bu konuşmanın ilgili bölümünü içerdiği ilginç düşüncelerden dolayı buraya alıyoruz: “Ahmet Mithat Efendi'ye bu kadar hürmet ettiğimiz ve hizmetini bildiğimiz halde acaba Edebiyat-ı Cedide hareketiyle neden arasında bir münaferet çıkmıştır ve Fikret neden onun hakkında ‘Timsal-i Cehalet’ hicviyesini yazmıştır? Bunu Edebiyat-ı Cedidecilerin hürriyet aşklarında ve istibdada karşı besledikleri nefrette aramalıdır. Saraya temas eden ve ona taraftarlıkta bulunan her şey ve her adam edebiyat-ı cedidecilerin nazarında menfurdu, bir düşmandı. İşte Ahmet Mithat Efendi bu bakımdan az çok, haklı haksız tarafımızdan muahaze ediliyordu. Çünkü Ahmet Mithat Efendi Üss-i İnkılap muharriri idi. İşte Fikret'in o hicviyeyi böyle bir hava içinde yazmış olduğu unutulmamalıdır. Bugün şu kürsüden Ahmet Mithat Efendi'nin memlekete ifa ettiği hizmetin büyüklüğünü ilan etmekten ve hatırasını hürmetle anmaktan bahtiyarlık duyuyorum.” (Hüseyin Cahit Yalçın, 1955:72-73)

³ Abdurrahman Şeref Efendi'nin incelemesinin, o dönemde mevcut olan ve siyasetten kaynaklanan havadan uzak kalmaya çalışan ancak zaman zaman bundan etkilenen tavrını her şeye rağmen soğukkanlı bir tavır olarak nitelemek gerekir.

angajmanlarının nasıl iç içe girdiğini makalenin her satırında hissettirir.⁴ (Abdurrahman Şeref, 1328, s: 1113-1119.) Makalenin sonu ise daha da ilginçtir: İkirçikli bir dille yazılan bu makalenin son satırlarında yazarın bastırmaya muktedir olmadığını bir “ses” bir anda ortaya çıkar ve makale şu satırlarla sona erer:

“İşbu makale-i muhtasarada müverrih sıfatıyla hakkında bazı mertebede tenkidata girişilmiş ise de kendisini en ziyade takdir edenlerden biri olduğumu itiraf eder ve memleketimizde yüz kat fazla kusurlu ve daha az faideli keşke birkaç Ahmet Mithat olsaydı tahassürüyle izhar-ı teessür eylerim.” (Abdurrahman Şeref, 1328, s:1113-1119.)

Kısacası Mithat, onun hakkındaki düşünceleri ne olursa olsun, emeğe, çabaya, sa’y’e saygı duyan her bireyin eninde sonunda hakkını teslim edeceği bir isimdir. Mithat Efendi, meddahın bilindik rahatlığıyla okuyucularını kucaklarken⁵, Halit Fahri Ozansoy anlatımındaki bu sıcaklığın temelinde çok daha eskiye giden bir taraf olduğunu dile getirir. Onun dilinin bir dede dili olduğunu söyleyen Ozansoy, kullandığı “dede” sözcüğünü açıklama ihtiyacı duyar. Ozansoy, “*muhteşem sakallı kahramanı*” ve dilini, Dede Korkut’a ve onun diline benzetir:

“ ... Dede Korkut’ta en güzel açık numunesini gördüğümüz Öz Türkçeyi asırlar sonra diriltiren Ahmet Mithat Efendi’ye de aynı vasıfla dede değişim bunun içindir. Bilmem neden bu isim bana ondan bahsederken şimdi Efendi hazretlerinden çok daha sıcak ve samimi geliyor. (Halit Fahri Ozansoy, *Ahmet Mithat Efendi’yi Anarken*, Son Posta, 30.12.1944.)

Ahmet Mithat’ın sınımsız dilinin okuyucuyu sarıp sarmalamasının dışında önemli bir görev üstlendiğini dile getiren Cevdet Kudret’e göre bu görev “... *konuşma*

⁴ Bahsedilen tavır edebiyat tarihimizde kendini uzun süre hissettirmiş bir tavidir. Nitekim 1944 yılındaki anma toplantısını düzenleyen Hakkı Tarık Us, buradaki konuşmasında bu etkiyi açıkça dile getirir: “*Ben Mithat Efendi’yi pek geç okuyanlardan biriyim. Edebiyat-ı Cedide, romancı Ahmet Mithat’a; meşrutiyet dedikoduları gazeteci ve politikacı Ahmet Mithat’a beni uzun zaman kayıtsız bıraktı.*” (Us, 1955:21) (Toplantıdaki konuşmaların yer aldığı eser, bazı nedenlerden dolayı on yıl sonra yayımlanabilmiştir. Dolayısıyla bu toplantıdaki konuşmalardan alıntı yapılan yerlerde, eserin yayım tarihi olarak 1955 yılının geçmesinin nedeni söz konusu gecikmedir.) Yine bu anma toplantısı münasebetiyle yazdığı yazıda Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, bu tavrın altında yatan nedenleri ortaya çıkarmaya çalışır. Fındıkoğlu, bu konudaki düşüncesini “*Ahmet Mithat’ın her pahaya uysallık göstermesi neşriyat hayatından ayrılmamak maksadına dayanırdı. ... icabında saraya ve meşihata karşı gösterdiği dikkate şayan ve diplomatça uysallığın asıl sebebinin bu noktada aramalıdır.*” (Fındıkoğlu:1944) diye dile getirir. Akçura ise Mithat’ın siyasi alandaki sesizliğini ve yönetime yakın olmasını, yapmak istediklerini gerçekleştirebilmek adına bir bedel ödeme olarak değerlendirir: “*Ahmet Mithat Efendi ne kadar sağlam bir karakter olursa olsun muhitine bu vergiyi vermeden geçemezdi memleketine ettiği ciddi hizmetler Mithat’ın bu zellesini unutturmaya kâfidir.*” (Akçura: 1964:212) Yazara dönük soğukluğu Cumhuriyet yıllarında devam etmesiyle ilgili olarak ise Nükhet Esen, bu durumun ağırlıklı biçimde Tanpınar’ın yazar hakkındaki olumsuz değerlendirmelerinden kaynaklandığını ileri sürer. (Bk. Nüket Esen, 2014:24.)

⁵ Karpat da Ahmet Mithat hakkında “*modern meddah*” ifadesini kullanarak aynı düşünceye işaret eder. (Karpat, 2011: 179) Bakırcıoğlu ise Felatun Bey’le Rakım Efendi’yi değerlendirdiği bölümde anlatımın zaman zaman meddahlığı da aşarak yarenliğe doğru ilerlediğini ifade eder. (Bk. Bakırcıoğlu, 2004:14)

dilinin yazı dili olarak kullanılması işinin yürümesi” ve “bunun 1908’den sonra genç Kalemciler’in davranışına bağlanmasını sağla”masıdır. (Cevdet Kudret, 1962:15) Bu dil aynı zamanda toplumumuzda kitabın medreseden eve girmesini sağlayan dildir. (Hakkı Süha Gezgin, *Ahmet Mithat*, Vakit, 28.12.1944)

Ozansoy’un dille ilgili ortaya koyduğu ve başta abartılı gibi görünen bu benzetmenin tarafları olan Dede Korkut’la Ahmet Mithat arasında, dil haricinde ortak olan başka bir yön daha vardır ki o da her iki şahsiyetin yayılma ve bilinme alanlarıdır. Cevdet Kudret’in kısacık bir cümleyle belirttiği “*Türkiye sınırlarını aşan geniş bir okuyucu topluluğunu eğitmiştir.*” yargısı (Cevdet Kudret, 1962:14) Türkiye Türkleri için pek bilinmeyen bir sahanın gözümüzün önünde açılmasını sağlar. Bu sahanın kilitlerini bize, Ahmet Mithat Efendi’nin manevi evlatlarından biri olan Fatih Kerimi açar. Kerimi, *Türk Yurdu*’na yazdığı makalede, bizim için pek bilinmeyen ve hala harf engelini aşamayan bazı eserlerinin başka bir iklimde Mithat’ı nasıl bir menkıbevi karakter haline getirdiğini anlatır:

“...Bilhassa Nasara’ya karşı İslam dinini müdafaa yolunda yazmış olduğu üç ciltlik *Müdafaa* nam eseri Rusyalı İslam bilginleri arasında gayet makbule geçti. Hatta bu eseri birkaç defalar mütalaa etmiş birinin ‘*Eğer kıyamet gününde Resulullah’tan başka birinden şefaahat istemek mümkün olursa ben hiç şüphesiz Ahmet Mithat Efendi’den isteyeceğim.*’ dediğini işitmişim.” (Fatih Kerimi, 1912:98)

cümlesiyle onun Dede Korkut gibi efsanevi ve dini bir karaktere dönüştüğünü anlatır. Anlatımını “*Rusya’daki Müslümanların ulemasından bazıları Mithat Efendi’nin Kâinat nam tarihinden de hayli istifade ettiler.*” (Fatih Kerimi, 1912:98) diye sürdüren Kerimi’nin söylediklerini, Zeki Velidi Togan da hatıralarında onaylar.⁶ Kerimi, Mithat Efendi’nin Şimal Müslümanları üzerindeki etkisini, “*Bir vakitler oldu ki üzerinde ‘müellifi Ahmet Mithat Efendi’ diye yazılmış eserleri kitapçılarda hiçbir nüshası kalmadan satılıyor ve satılması için de şu ‘Ahmet Mithat’ ismi kifayet ediyordu.*” (Fatih Kerimi, 1964:218) şeklinde dile getirir. Bargan da -Kerimi’ye benzer bir biçimde- Ahmet Mithat Efendi’nin İdil-Ural Türkleri üzerindeki bu etkisinin sadece fikir ve düşünce alanıyla sınırlı kalmayan sıkı bir gönül bağına dönüştüğünü “*Vefat haberi üzerine bütün medrese ve mekteplerde şakirtler ve evlerde onun romanlarıyla okuma zevkini tatmış genç kızlar ruh-ı paklarına Kuran*

⁶ Zeki Velidi Togan, Ahmet Mithat’ın eserlerinin okunmasının temel nedenlerinden birinin bu eserlerin okuyucularına Batılı ve Rus kaynaklarından yönelen saldırılara karşı koyma gücü vermesi olduğunu belirtir. (Togan, 1999:82)

tilavet ederler, hatimler inerler.” diye anlatır. ⁷ Ahmet Mithat’ın Karantina İdaresi’ndeki görevinin sadece bir memuriyet olmadığını dile getiren Bargan, onun bu görevinden Rusya Müslümanlarıyla yakından ilgilenmek amacıyla istifade ettiğini dile getirirken, (Bargan, 2002:21-42) Kerimi de özellikle hacca gidenlerin, münevverlerin ve tüccarların İstanbul’a uğradıklarında Mithat Efendi ile görüşmeyi bir itiyat haline getirdiklerini ve bununla iftihar ettiklerini belirtir. (Fatih Kerimi, 1912:98)

Üvey kardeşiyle kavga ederek evden ayrılmasından sonra sokakta beş parasız kalan ve intihar etmeyi kafasına koymuşken Muhacirin Komisyonu reisi Şakir Bey’in elinden tutup hayata döndürdüğü ve kâtiplikten nefyedip kendisini tercüme ve telif alanına yönlendirdiği Ahmet Mithat, bu yönüyle aslında Osmanlı toplumunda karşılaştığı hayırhah ve babacan tiplerin ortaklaşa yetiştirip terbiye ettikleri bir adamdır. Cankof’tan, Şakir Bey’e, Mithat Paşa’dan Hamdi Bey’e, Muhammet Attar’dan Rüştü Paşa’ya ve ilk okuma yazma dersleri aldığı esnaf komşuya kadar o, imparatorluğun geniş coğrafyasında karşılaştığı insan manzaralarından ve himmetlerinden kendi bakışını kurmuş ve bu bakışta yer alan babacan tutumunu hayatının sonuna kadar değiştirmeden sürdürmüştür.

Tuna gazetesinde yazdığı yazıları yavaş yavaş İstanbul gazetelerinin de sütunları süslemeye başladığında ondaki cevherin farkına varan matbaacı Filip Efendi, kendi imzasıyla ona yazdığı mektupta “*aftab-ı cihantabın saha-i gabrayı tenvire tenezzül kabilinden olmak’ üzere İstanbul'a gelmesi rica ed*”erken “*geldiği takdirde ‘mingayrihaddin maaşça tensip duyurulacak miktarın naçizane takdiminde kusur olunmayacağı’ temin etmek*”ten de geri kalmaz. (Sungu, 1955:35) Ancak onun matbuat âlemine bir daha dönmek üzere adım atacağı yer Bağdat’tır. Bağdat’ta *Zevra*’yla başladığı matbuat yolculuğu, 22 Haziran 1870 tarihinde *Hace-i Evvel*’in ilk baskısıyla birlikte geri dönülmez bir istikamet olur. Hace ve ilk olmak onun

⁷Bk. Hüseyin Bargan, 2002:21-42. Ahmet Mithat Efendi’nin İdil-Ural Türkleri arasındaki saygınlığıyla ilgili başka bir çalışma da Mustafa Öner tarafından yapılmıştır. (Bk. Mustafa Öner, 1998: 663-669). Ayrıca bu alanda yapılan başka bir çalışmada Tatar Türkleri arasındaki meşhur muharrirlerden Rızaeddin Bin Fahreddin’in Ahmet Mithat hakkında yazmış olduğu “*Ahmet Mithat Efendi*” adlı eserden bahsedilmektedir. (Topçu, 2017) Söz konusu eser yakın zamanda Türkiye Türkçesine çevrilerek yayımlanmıştır. (Bk. Rızaeddin Bin Fahreddin, *Ahmet Mithat Efendi*, Ferfir Yayınları, İstanbul:2018.)

ayrılmaz niteliklerinden ikisidir üstelik en kuvvetli tesiriyle hissedilen ikisidir. Sonraki yıllarda yapılan eleştirilerin birçoğu ondaki noksanların üzerine yoğunlaşırken bu eleştirilerin onun ilk olduğunu gözden kaçıranlarca yapıldığına dikkat çeken İsmail Habib Sevük, Mithat Efendi'nin çığır açıcılığına dikkat çekerek “İlk olmak başka kimseye nasip olmayan bir meziyettir. Meziyetlerin başı. Fakat bu baş meziyetin bir de aksayan tarafı var. İlk olmak aynı zamanda noksan olmaktır.” der. (Sevük, 1955:74) Bu noktadan görüşlerini serdetmeye devam eden Sevük, var olan matbuat imkânlarını kullanarak yeni bir basın, yayımcılık dili ve anlayışı geliştirenler tarafından ortaya konan eleştirilere değinerek kendi okuyucusunu adeta kendi üreten yazarın yine kendine özgü şartlarına dikkat çeker. Sevük'e göre bu eksikliklere rağmen Ahmet Mithat'ın bulduğu konular, yıllar sonra bile Türk romanının en cazip konuları olma niteliğini kaybetmeyecektir.⁸ Türk toplumunun anlatı damarını yakalamayı başaran yazarın kendinde/kendiyle kalmakla yetinmeyip başkalarına da dolduğunu ifade eder:

“Ahmet Mithat'ın romanı sadece kendinde kalmadı, başkalarına da doldu. İşte ilk romanlarından biri: *Dünyaya İkinci Geliş...* bu romandan tam on üç sene sonra Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt*'i çıktı. ... Yine Ahmet Mithat'ın ilk romanlarından *Felâhın Bey ile Rakım Efendi*. ... Neden sonra Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası*'nda da aynı züppe tipini Bihruz Bey ismi ile göreceğiz. Hüseyin Rahmi'nin *Şık* ve *Şipsevdi*'si ile Ömer Seyfettin'in *Efruz Bey*'inde de bu züppe tipleri sıralanıp gidecek.” (Sevük, 1955:75)

Aynı konuya değinen Cevdet Kudret de bu yazar-eser listesine *Damga*'yla Reşat Nuri'yi de eklemeyi ihmal etmez. (Kudret, 1962:11)

Yalnız Mithat Efendi'nin değil, kuşağının da içinde yetiştikleri şartlar bakımından ilk ve öncü olduklarına değinen Gövsa ise, bunu Tanzimat döneminin mütereddüt iklimiyle ilişkilendirir. (Gövsa, 1927, s:4-15.) Eski ve yeninin birlikte yaşandığı ancak eskiye karşı derin şüphelerin oluştuğu dönemin ruhuna işaret eden Gövsa, Şark'a dair Türk muhitinde oluşan derin şüpheye dikkat çeker. Bu şüphelerin inkâr olmasa da derin bir tereddütü getirdiğini ifade eden Gövsa'nın bu tespiti, Ahmet Mithat'ın kendine has bir anlatı ve anlama serüveninin başladığı ana işaret eder.

⁸ Aynı düşünceyi Türk edebiyatı tarihiyle ilgili kanonik eserinde dile getiren Tanpınar'ın Mithat'la ilgili düşüncesi, “*Mithat Efendi'nin kıvamsız çalışmaları birçok köprü başlarını yakalamaktan onu alıkoymamıştır.*” (Tanpınar, 2006:421, altı çizili sözcük vurgusu bize aittir.) biçimindedir. Ancak Tanpınar'ın Mithat'la ilgili söylediği her olumlu yargıda adeta gönülsüzlük denilecek bir tavır sergilemesi, hatta zaman zaman zoraki hakkını teslim etmesi incelenmesi gereken ilginç bir tavidir.

Batılı bilginin ve birikimin kendinden emin ve kendi dışındakileri yok sayıcı bir tahakkümle Batı dışı kültürlerle yöneldiği bu dönemde Ahmet Mithat, karşısındaki bilgi birikiminin bileşenlerini ve kendini sunma biçimini elinden geldiği kadar analiz ederek kültüründe sabitkadem kalmayı başarabilen nadir isimlerden biridir. Adım attığı edebiyat alanında türlerin sınırlarını çizmeden ortaya koyduğu verimlerin geçişkenliği meselesi üzerinde duran Meriç, bunun temel nedeninin bu türlerin sınırlarının bizde henüz tam olarak çizilmemiş olmasına bağlarken (Meriç, 2010:295) Ahmet Mithat Efendi hakkındaki yorumu, muharririn klasik Batı roman ve hikâye örgüsüne neden bağlı kalmadığını da ortaya koyar. Meriç'e göre Ahmet Mithat Efendi'nin amaçlarından biri de bu türleri Osmanlılaştırmaktır.⁹ (Meriç, 2010:295) Bu bakımdan Avrupa'da ortaya çıkan burjuva ideolojisinin ve ampirik pozitivist epistemolojinin ilkelerini yansıtan roman türünü (Parla, 2009:9) yeni girdiği toplumun klasik epistemolojisine uygun hale getirmeye çabalayan yazarın roman hakkındaki düşünce ve eylemlerinin neden modern anlayışa uygun olmadığına bu nokta-i nazardan da bakmak gerekir.

Bu bakımdan “*Ahmet Mithat, Batı'dan alınan her şeyde olduğu gibi edebi türün de bize ait bir hale dönüşmesini tasarlamaktadır.*” yargısı Ahmet Mithat düşünüldüğünde pek de yabancı gelmemektedir. Karşılaştığı her yabancı öğeyi kendi ölçüleri çerçevesinde kültürüne ithal eden muharririn, edebi türler söz konusu olduğunda başka türlü davranmasını beklemek pek mümkün değildir. Diğer Tanzimat dönemi yazarlarında olduğu gibi Ahmet Mithat Efendi de Batı'yla ilgili nesne, kavram ve olguları kendi kültürünün epistemolojik sınırları çerçevesinde değerlendiren ve konumlandıran bir anlayışa sahiptir.

Edebi türler ve roman anlayışında olduğu gibi, Batı'dan gelen fikirler karşısında da yazar olarak kendini adeta bir zabıta olarak konumlandıran Ahmet Mithat'ın (A.Mithat, 2003: 11-12 MM) yapmaya çalıştığı şey, Batı kaynaklı fikirleri ve iddiaları, Osmanlı kültür yapısının işlevselliğini kaybetmeyeceği bir biçimde ana gövdeye rapt etmektir. Meriç'in, o dönem yazarlarının ve özellikle Mithat'ın yeni karşılaşılan Batılı unsurları, var olan Osmanlı kütüphanesinin raflarına konacak yeni

⁹ Sevük de bunun en iyi yansımalarından birinin yazarın Don Kişot karşısında takındığı tavır olduğunu söyler. Sevük'e göre Ahmet Mithat, “*Cervantes'in o İspanyol şövalyesini yalnız ihtida ettirmiyor, Türkçeleştiriyordu.*” (Sevük,1955: 76- 77)

biçimler olarak değerlendirdiklerini dile getirdiğini hatırlamak gerekir. (Meriç, 2015: 491) Üstelik doymak bilmez okuma iştihası ona çok farklı alanlarda bir mukayese yapma imkânı sunmuştur. İmparatorluğun krizinin temelde maddeten geri kalma krizi olduğunu düşünen ve bu bakımdan Osmanlı kültürünün Batı kültüründen temel olarak alacağı fazla bir şey bulunmadığını düşünen yazar, alınması gerekenleri teknik ihtiyaçlar derecesinde tutmak emelindedir. Bunun yanısıra Avrupa'nın tüm gerçekliği kendini merkez alacak biçimde yeniden kurduğunu fark eden, gerçeğin Avrupa adesesinden bükülmeye çalışıldığını sezen muharririn, bu tavra ve sonuçlarına karşı mücadelesi ömür boyu sürer. Özellikle Osmanlı olmayı kendi benliğinin en önemli parçası olarak gören sanatçının Osmanlı ve İslam söz konusu olduğunda büyük bir özgüvenle ortaya koyduğu karşı tezler -bir nevi- “iftiralar” karşısında kendi medeniyetini savunma reflekslerini taşımaktadır. (Meriç, 2010:295) Meriç tarafından “*dönemin tek cihanşümul tecessüsü*” olarak nitelenen Ahmet Mithat, bir yandan açlığını doyurmak için okurken diğer yandan da sindirebildiği kadarıyla karşılaştığı bu yeni medeniyetin kodlarını çözmeye çalışır.

Mithat'tan onlarca yıl sonra Edward Said, kendini evrensel ve biricik olarak niteleyen Batı medeniyetinin diğerleri hakkındaki yargılarının kendi içerisinde işleyen bazı kurallara göre biçimlendiğini ileri sürerek dünya çapında bir üne kavuşur. Yine dünya çapında bir tartışmanın fitilini ateşleyen Said'in oryantalizm teziyle ileri sürdüğü yargılardan birçoğunu oldukça erken bir tarihte fark etmiş görünen Ahmet Mithat'ın bu yargılar karşısında ortaya koyduğu direnç, onu edebiyat ve kültür dünyamızda farklı bir konuma taşımaktadır.

Mithat, bu çalışmalarıyla özellikle bilimsel bilgi mahiyetine bürünerek dokunulmazlık kazanan ancak örtük nitelikte bir ideolojik içeriğe sahip tarih, coğrafya, dinler tarihi gibi alanlardaki bu bilgi biçimini irdelemek, yanlışlarını tespit ederek kendi adesesinden bunlara cevaplar vermek gibi bireyin gücünün sınırlarını aşan bir çabanın içine girmiştir. Tanzimat'la birlikte görülen değişimin yönüne ve içeriğine -gücü yettiği kadarıyla-bir düzen vermeye çalışan Mithat'ın bu çabasındaki muhatabının sadece halk olduğunu söylemek, yazarın ses verdiği kitlenin bir kısmını görmezden gelme anlamı taşımaktadır. Mithat, halk için yazdığı kadar aslında yeni yeni ortaya çıkan ve Batı'yla nasıl bir ilişki kuracağı konusunda döneminin kafası

karışık münevveri ve en önemlisi eğitilmiş gençliği için de kalemini işletmekten geri kalmaz. Bu niyet, yazarın tüm mesaisini şekillendirmiş görünmektedir.

Döneminin ünlü muharrirleriyle Batı karşısındaki tavrı bakımından temelde benzeşen ancak bazı konulardaki tavırlarında farklılıklar taşıyan muharririn ortaya koyduğu duruşun anlaşılabilmesi, onun eserlerinin farklı bir gözle okunmasını gerekli kılar. Bu çaba ayrıca yazarın karşılaştığı yeni medeniyetin kökenlerinde yer alan bazı köklü niteliklere de göz atmayı gerektirmektedir. Bu bakımdan onun fikirlerinin anlaşılması, Osmanlı adesesinden Batı'nın tarihsel yolculuğuna ve büyük bir özgüven içerisinde Türk milletinin kendini ortaya koyma biçimine bakmak anlamına da gelmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

“Peki, biz ne yapacağız şimdi barbarlar olmadan?
Bir çeşit çözümdü onlar sorunlarımıza.”¹⁰

Constantino KAVAFİS

1.“ÖTEKİ”NİN ANLAMI VE FONKSİYONU

Her birimiz yaşadığımız süre içinde etrafımızı, varlıkları ve olayları sahip olduğumuz tinimizle değil, öncelikle bedenimizle algılarız. Beden, bizim için tinimizin ete kemiğe büründüğü cisim olmakla kalmaz, aynı zamanda etrafımızı yani varlıklar dünyasını algılama aracımız haline gelir: Kulağımıza çarpan ses, derimizi yakan güneş, kendimizden geçiren çiçek kokusu vb. varlıksal tüm durumları algılamanın yoludur. Hem algılama noktasında kişi için vazgeçilmez bir araçtır hem de bulunduğumuz yere bizi sabitler, bize coğrafi ve mekânsal bir adres bahşeder. Bulduğum yer -bedenimin bulunduğu yer- benim için burasıdır ve dünyanın neresine gidersek gidelim bedenimizin etrafında teşkil ettiğimiz “burası” da bizimle beraber gelecek, uzamı adlandırırken bize sürekli eşlik edecek ve beden merkezli/ben merkezli bir adlandırmayla dünyanın tüm yöreleri, bir anda “ben”in etrafında sıralanan ya da sıraladığımız bir perspektife dönüşecektir. (Gasset, 2011:81) Bu algılama düzeninde insan için yerler, mekânlara dönüşecek; “bura”nın ortaya çıkması kaçınılmaz bir biçimde “şura” ve “ora”nın da etiketlenmesini/var olmasını gerektirecektir.

İnsan, bedeni içinde kendini duyumsayarak ve mekâna, zamana kendi “ben” etiketlerini vurarak yaşadığı çevreyi kendi açısından bilindir/anlaşılır kılmaya çalışır. Çünkü bilmenin, yerleştirmenin, akla uygun hale getirmenin başka bir yolu yoktur. Hatta bu yerleştirme ihtiyacı o kadar ileri bir derecede ve temel bir gereksinimdir ki insan, Tanrı için bile bir yer biçer ve onu oraya yerleştirdiğini kabul eder: Tanrı gökyüzündedir. (Gasset, 2011:82)

¹⁰ http://www.siiir.gen.tr/siiir/c/constantino_kavafis/barbarlari_beklerken_1.htm, 15.10.2018.

Beden; insanı sınırlama, yerleştirme, uzamı kendine göre adlandırma eylemlerinin yanında, var olmasıyla aynı zamanda kendisinin bir anlam sahibi olmasını da sağlar. Bedeniyle burada olan insan, bu cisimleşmiş haliyle var olduğunu, etrafını biçimlendiren bir özne olduğunu etrafına ve diğer bedenlere söyler. Bedenler, aynı zamanda -tinlerin- birbirine var olduklarını fısıldadıkları birer izdir. Bu iz sadece var olduğunu dile getirmekle kalmaz, etrafımızdaki diğer bedenlere-ötekilere- durumumuzu, duygularımızı, düşüncelerimizi veya -kimi durumda-bizimle ilgili çıkarım yapmalarına yetecek işaretleri de iletir. Bu haliyle beden, Gasset'in deyişiyle bir "anlatım" haline gelir. (Gasset, 2011:95)

Kendine dair duyguları, düşünceleri ve taşıdığı bedeniyle bir anlatım değerine sahip olan insan için karmaşanın başlangıç noktası da aslında burasıdır. Bu andan itibaren tam anlamıyla kendisiyle eşdeğer bir varlık, bilinmezlik niteliğiyle karşısında durmaktadır. Ötekinin "belirme anı" diyebileceğimiz bu andan itibaren (Gasset,2011:94), ötekilerle girdiğimiz ilişkilerin sonucunda ötekilerden birinin bize daha yakın olmasına izin verir ve kendi mahremiyetimizin sınırlarını açarak onu kendimize yakın kılarız. Bu andan itibaren bize açık, öteki olmasına rağmen yakın kıldığımız ve mahremiyet alanımızın içinde bulunmasına izin verdiğimiz üçüncü bir kişi niteliği ortaya çıkar: sen. Böylece her zaman olduğu gibi, etrafımızda var olan insan teklerini bedenimizi/bizi esas alarak kademeli bir yaklaşımla sıralamaya başlarız ki bu sıralama varlık algımızı oluşturan temel sıralamadır: Çekirdeğin merkezinde bedenimizle sınırlanan ben, yakın olma fırsatı tanıdığımız sen ve belli bir mahremiyet çizgisinin ötesinde tuttuğumuz o/öteki vardır. Sözcüklerin sıralanışı, yakından uzağa doğru çizilen bir mahremiyet çemberinde gözlemlenebilecek bir giderek uzaklaşma haline de işaret eder aynı zamanda.

Ben ve sen'in birbirine görece daha yakın hali, onlara söz konusu yakınlığın nedenlerini belirgin hale getirme, bir başka deyişle yakınlığı gerekçelendirme zorunluluğunu gerekli kılar. Neden yüzlerce, binlerce belki daha fazla sayıda insan tekinden ikisi kendilerini birbirlerine yakın hissetmişlerdir? Bunu sağlayan özellikler nelerdir? Bu soruların cevaplarının verilebilmesi için artık her iki insanı da -ben ve sen'in her ikisinin de kabul ettiği- ortak bir alan, nitelikler silsilesi, gerekçeler bulma

ve bunları da makulleştirme/meşrulaştırma zorunluluğu beklemektedir. Bunun yanı sıra yeni bir kategorik insan niteliği de doğmak üzeredir: biz.

“Biz”in belirmeye başlamasıyla birlikte o ana kadar yalnızca insan teklerinin tercihlerinden ve tekilliklerden oluşan insan nitelikleri -yani ben, sen, o- birden fazla bireyden müteşekkil çoğulluk niteliği kazanmaya başlar. Ben ve sen’in bir araya gelmesiyle oluşan “biz” ortak bir alan inşası anlamını taşır. Ortaya çıkan yeni alan, bireylerin her birinin tekil olarak yer aldığı ancak aynı zamanda tekilliği aşan ortak bir anlayış ve alanın inşasıdır. Bu alanın yalnızca bireysel yakınlık içermediğini, aynı zamanda son derece değişik ortak niteliklerin kavşağı görevi üstlendiğini de belirtmek gerekir. Bu alanın tanımlanması, gerekçelendirilmesi; söz konusu alana dâhil edilebilecek insan sayısının artması sonucunu doğurmaya başlar. Artık tekilliğin yeterli olmadığı, ortak bir çoğulluğun belirdiği; insan tekilliğinden grup çoğulluğuna dönüşen bu durum, psikolojiden sosyolojiye doğru ilerleyen yeni bir takip biçimini gerekli kılar.

İnsan, kendini en tekil biçimde hissettiği anda bile aslında bir grup (toplum) içinde yaşamasıyla, bir grubun içine doğmasıyla tekillik-çoğulluk sarkacında salınan ikili bir yaşam niteliğine sahiptir. (Gasset, 2011:106) En temel dürtülerinden biri olarak dile getirilebilecek “gruplaşma” ve “kendini bir gruba ait hissetme” eğilimi; hayatına yön veren, onu biçimlendiren kuvvetli etkenlerden biridir. Şimdiye kadar sadece birey/insan teki olarak nitelediğimiz “insan”ı; niteliği belirtilmeyen, her birinin kendi başına yaşama gücü olduğunu varsaydığımız, çevresindeki varlıkları kendi merkezinden/bedeninden hareketle algılama gücüne sahip “türdeş-kendine yeten” bir insan olarak kabul ettik. Günlük yaşamımıza baktığımızda karşılaştığımız bireylerin birçoğunun, tekil yaşama-etiketleme gücüne sahip olmadığını düşündüğümüzde ise şimdiye kadar tekil bireylere dönük açıklamaların sadece sınırlı sayıda insan için geçerli olabileceğini düşünmemiz elbette hiç de hatalı olmayacaktır. Bu durumda, diğer insanların düşünce ve duygu dünyasını kuran, kişileri birbirine yakın kılan ve onları biçimlendiren nedir, sorusu aklımıza gelmektedir. Bu soruya verebileceğimiz cevap, bir gruba ait olma hissidir. İnsanlarda farklı etki derecelerinde beliren ait olma hissi, kişinin kendini değerli hissetmesinin yollarından biri belki de en etkili olarak nitelenmektedir.(Madran, 2012A:2)

Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan sosyal kuramlardan bazılarına göre insanlar, “çoğu zaman birey olarak değil, belirli sosyal grupların üyeleri olarak hareket etmekte ve kendilerine ilişkin tanımlarını sosyal gruplara üyeliklerinin bilinciyle türetmektedirler.”(Madran, 2012:3). “Sosyal Kimlik Kuramı” adı verilen bu teoriye göre, bireyler kendilerini sosyal gruplarını temel alarak değerlendirir, bu değerlendirme sonucunda da kendi sosyal kimliklerini oluştururlar. “Kimlik nedir, birey açısından kimliğin önemi nedir?” sorusunun cevabını Göka şöyle verir:

“... ‘Kimlik’ bir kişi veya grubun kendisini tanımlamasına ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında konumlandırmasına yarayan bir resim veya adrestir. Bizim kendimiz olduğuna inandığımız şeyle onların bizi nasıl gördüklerine dair etkileşimleri ve gerilimleri içeren bir resim; bizimle başkaları arasındaki mesafeleri, çekişmeleri, düşmanlıkları, dostlukları gösteren psiko-sosyal bir yere işaret eden bir adres[tir].” (Göka, 2008:23)

Buna göre kimlik, kişinin kendi ruhsal koordinatlarını gösteren yoğunlaşmış bir noktaya tekabül eder ve bu nokta bedenimizi temel alan etrafımızı tanıma, kendimizi konumlandırma sürecinin psikolojik boyutuna denk gelir. Oluşturdukları kimlikler için diğer grupları bir referans noktası olarak alan kişiler, bu referans noktasını da kendi gruplarının avantajlı/üstün olduğu pozisyonları değerlendirmek amacıyla kullanırlar. Bir başka deyişle bireyler ve “gruplar, topluluklar öz-saygılarını korumaya ...çalışırlar. Bir aksi koşul söz konusu olmadığı sürece birey, hep kendi grubu lehine davranma eğiliminde olur yani psikolojik olarak daha doğarken tarafgirizdir, ‘biz’den yanayızdır.” (Göka, 2008:36) Bunun sonucu olarak da bireyler hem kendi benlik saygısını yükseltmek hem de grup bağlılığını pekiştirmek amacıyla kendi grubunu kayırma, diğer grupları küçümseme davranışını benimsemeye başlarlar.(Madran, 2012:3) Bu kurama göre grup üyeliği, “biz”liği içine alan psikolojik bir alan olarak tebarüz etmektedir. Yani kişiler psikolojilerini, benliklerini gruplarının içerdiği anlama/anlamlara dayanarak inşa etmektedirler. Bu yaslanma duygusu o denli kuvvetlidir ki “bireyin benlik kavramı ve ...benlik saygısı onun sosyal sınıf üyeliğine, yani algıladığı sosyal kimliğine demirlenmiştir.” (Madran, 2012A:6)

Kendini, ait olduğu grubun değerleri çerçevesinde ifade eden ve inşa eden bireylerin, gruba dâhil olmayan insanları değerlendirmesi de yine benzer bir bakış

açısıyla ortaya çıkmakta ve bu bireyler, diğer insanları tekil bireyler olarak değil, ait olduğu sosyal grubun bir parçası olarak olumlu ya da olumsuz bir şekilde tanımlamaya başlamaktadır. “*Sosyal sınıflandırma*” adı verilen bu süreci yaşayan insanlar; farklılıkları ve benzerlikleri abartan, kendi sosyal grup aidiyetini kuvvetlendiren bir tavır takınmakta, “abartma” kavramıyla tanımlanan bu süreçte başkalarının farklılıklarını büyütürken, kendi grubunda yer alan farklılıkları azaltarak özcü bir bakış açısına ulaşmaktadır.(Madran, 2012:7) Grup üyesinin süreci tamamlayabilmesi için kendi grubunun değerlerini yücelten, diğer grubun niteliklerini değersizleştiren bir akıl yürütme süreci yaşaması, bu süreçte kendi grubunu kayırcı bir düşünme mekânizması geliştirmesi gerekmektedir. Elbette bunu yapılabilmesi için kişinin etnosentrik yapılanmaya benzer, grubunu temel alan bir yapılanma sürecini yaşaması kaçınılmazdır.

Birbirini takip eden/iç içe mini evreler şeklinde kendini gerçekleştiren bu süreçte gerek bireysel açıdan gerekse grup psikolojisi açısından gerekli olan en önemli varlık “öteki”dir. Kıyaslamayı mümkün kılan “öteki”nin varlığı bu sürecin inşa edilmesi/tamamlanabilmesi için temel gerekliliğe sahiptir. Varlık düzleminde en masum haliyle ben olabilmenin uzamsal ve bireysel gereği olan “öteki”, sosyal kimliğin inşa sürecinde sahip olduğu masum farklılık niteliğini kaybederek bir başka kavramın inşasını sağlama görevini üstelenmek zorunluluğuyla karşı karşıya kalmaktadır. Oysa öteki insan olarak yaşamak temelde “*insanın başına gelebilecek bir kaza ya da talih değil, temel bir niteliktir. ...İnsan yalnızlığı içinde ortaya çıkmaz: İnsan, Öteki ile toplumsallık ilişkisi içinde, Birisi'yle alışveriş halinde, ona karşılık veren olarak ortaya çıkar.*” (Gasset: 2011:105) Bireyler açısından “öteki”, sözcüğün en temel anlamıyla günahsız ve gerekli bir kavram/varlık olduğu gibi topluluklar açısından da varlığın değillesmesi ihtiyacını karşılayan, kavramsallaşmanın mefhum-ı muhalifi olarak ben’i ve biz’i inşa edebilmenin temel taşıdır. Bir başka deyişle “öteki” *[sosyal]/toplumsal kimlik inşasının taşıyıcı kolonlarını oluşturur. ... kimlik oluşumu için ilk karşılanması gereken ihtiyaç*”tır.(Göka, 2008:33)

Ötekilik ve benlik, birbirinin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlanabilir ancak. Çünkü birinin olmaması aynı zamanda diğerinin belirmesi için gereken düzlemin

belirememesi anlamına gelir, dolayısıyla benlik/kimlik-öteki ilişkisi temelde birbirlerine gereklik düzeyinde ihtiyaç duyan iki kavramdır. Birinin yokluğu, diğerini de yokluğa mahkûm eder:

“Kimlik kendi kendisinin inşasıdır. ...Fakat kimliğin inşası başkalığın inşasından ayrılamaz; aslında kimliğin kendisi ancak başkalıkla karşı karşıya olduğu takdirde bir anlam ifade eder. ... Bu nedenle, nerede bulunursa bulunsun ötekinin her versiyonu aynı zamanda bir benliğin inşasıdır... Dolayısıyla kimliğin inşası bir karşılıklar ambarı olacak bir olumsuz kimlik, bir ‘öteki’nin var sayılmasına bağlıdır. Kısacası ‘öteki’ anlam ve kimliğin iskeleti olarak gereklidir.” (Schick, 2000:20-21)

Buraya kadar olan kısımda, ben tasavvurunun kaçınılmaz bir biçimde öteki ihtiyacı içinde olduğunu gördük. Bu gereklilik, birbirine ihtiyaç duyan ve ancak bu sayede belirebilen gereklik ilişkisini ortaya koymanın ötesinde bir anlama sahip değildi. “Epistemolojik öteki” diyebileceğimiz bu durumda, ben; ötekiyle ilgili bazı bilgilere sahiptir. Bu bilgileri farklılığını inşa etme adına kullanır. Ötekini bilir ancak onu şeytanlaştırıcı ya da baştan sona olumsuzlayıcı bir tavır içerisinde bir yaklaşım da söz konusu değildir.

Uzun insanlık tarihi boyunca gerek bireylerin gerekse grupların/toplumların ötekine yaklaşımının bununla sınırlı kalmadığını biliyoruz. Öyleyse algılanma biçimini esas aldığımızda tarihsel ben/biz’lerin öteki algılamasını sınıflandırmak mümkün olabilir mi? Keyman’ın yaptığı bir sınıflandırma tarihsel yaklaşımları özetlemesi bakımından bize ışık tutmaktadır. Buna göre tarih boyunca değişik toplumların ötekine bakışını şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

1.Ampirik Bir Nesne Olarak Öteki: Öteki, hakkında ampirik bilgi toplayarak anlaşılabilir bir nesne olarak görülür. (Bu yaklaşım biçimi az önce bahsettiğimiz öteki tasavvuruna yakın bir yaklaşımı dile getirmektedir. Bir bilgi olarak ötekinin bilgisi söz konusudur fakat bu bilgi, onun negatif imgelerle yüklenmesini gerektirmez.)

2.Kültürel Bir Nesne Olarak Öteki: Öteki ne olduğundan çok, ne olmadığı ile tanımlanır. Varoluş şekli, model benin sahip olduğu her şeyin eksikliğini gösteren bir kültürel nesneyi oluşturur. Batı dışı kimliklere irrasyonel ve düşünen bir özne olarak tanımlanan model benlik kategorisi ile yaklaşılar ve ‘öteki’ model olmayan olarak tanımlanır. (Söz konusu yaklaşım, ben ve öteki arasında var olan güç dengesi(zliği)nin ortaya koyduğu bir sonuç olarak bakmanın mümkün olduğu bir

öteki portresini sunar bize. Bu portrede ben “*kendini ‘diğer’inden ayırır, sadece kendini tanımlar; ‘diğer’ini ise ‘ben olmayan’ olarak kurgulayarak tanımsız bırakır.*” (Gürgenli, 2012:3) Kısacası “öteki”, Schick’in yukarıdaki ifadesiyle ben’in olumsuzluklar ambarı olarak potansiyel olumsuz rolünü üstlenmeye mahkûmdur. Bu anlayışta kendisine biçilen görev de zaten bundan ibarettir.)

3. Bir Varlık Olarak Öteki: Yorumcu ve varoluşçu söylemlerde kullanılan ve bir varlık olarak nitelenen ‘öteki’ benliğinin oluşum sürecine katkıda bulunan ve modern kimliğin anlaşılmasındaki ‘gözükmeyen gönderim noktasıdır.’ Bir yorumcu veya varoluşçu sadece öteki hakkında yazmakla kalmaz aynı zamanda kendi ‘beninin’ kültürel ve tarihsel oluşumunu araştırmak amacıyla ‘öteki’ için yeni ilişkiler keşfetmeye çalışır. (Birinciye benzeyen ancak ilkiyle kıyaslandığında ötekinin mevcudiyetinden hareketle yeni ortak noktalar inşa etme niyetini beraberinde taşıyan bir yaklaşım olarak görülebilir. Ötekinin varlığı bu anlayışta ben’in kendini araştırması, bileşenleri ve konumu hakkında kendini gözden geçirmesi, sorgulaması imkânını da sunar. İkinci yaklaşımla kıyaslandığında ise öteki, kendisine biçilen olumsuzluklarla birlikte yaşamak zorunda değildir. Ben ve ötekinin birlikte ve bir zenginlik anlayışıyla var oldukları bir anlayışa işaret eder.)

4. Söylemsel Bir Yapı/ Farklılık Olarak Olarak Öteki: Bu şekilde bakıldığında ‘öteki’ çeşitli söylem ve kurumlar tarafından kurulan bir ‘bilgi nesnesi’ni oluşturur: “... Kimlik/fark ilişkisine yerleştirilmiş öteki, ben ve ötekinin ilişkisel özelliğini vurgulayarak sömürgeci ile sömürgeci arasındaki karşılıklı bağımlılığın eleştirel bir şekilde incelenmesine olanak tanıyarak odağı kimlik/farklılık eksenine taşır.” Sözü edilen yaklaşımda “öteki” kurgulanmış yapısıyla öznenin kuruluşunda önemli bir rol oynar. Bu rol, gerçeklere tekabül etmek yerine kendi gerçekliğini inşa etmenin yolu olarak görülür. Gerçekliğin ters yüz edilmesi hem var olan gerçekliği bozulmaya uğratar hem de kurulmaya çalışılan gerçekliğin hakikate tekabül edememesi gibi sanal bir realiteye işaret eder. Öteki kullanımının psikolojik ihtiyacı karşılamasının ötesinde yepyeni bir kimlik ortaya koyma amacına yönelik kullanımı olduğu söylenebilir. (Keyman, Mutman, Yeğenoğlu, 1999: 76-78)

Öteki’nin grup ve toplum gerekliliklerini karşıladığını pek çok araştırmacı dile getirmekte ve Gasset’in dile getirdiği ötekiliğin doğal haline işaret etmektedir. Her

“ben” ve “öteki” kuruluşu bir diğerini gerekli hale getirmekte, birbirlerini üretmektedirler. Ancak sorun, bu farklılıkların kapanmayacak bir farklılık kulvarının açılmasında kullanılmasıyla baş göstermektedir:

“Herhangi birisinin ötekisi olmak, olağan bir durumdur. Öteki olmanın kendine özgüllükleri, herkese ait olmayan farklılıkları içermek gibi doğal bir tarafı vardır, insani ve toplumsal yaşamın kendiliğinden, bu kendine özgüllükler üzerine kurulduğu, bunları beslediği bilinen bir gerçektir... Ama esas sorun... ötekinin yerinden edilmesinde, bütünü inkar edilmesinde gizlidir. Onun için artık biz ve ötekiler değil biz ve düşmanlar vardır.” (Uluç, 2009:39)

Bu yaklaşımda ortaya çıkan bir başka durum ise ötekini kuran öznenin, bu kuruluş sırasında kendi bilincini ve düşünme şeklini hem icat edip seslendirmesi hem de icat edilen bu yapının incelenebilmesi için en açık malzemeyi ötekiliği inşa ederken ortaya koymasındadır. Öteki, aynı anda benlik kurulumunun gerekli malzemesi ve nedenini oluştururken diğer taraftan kurulan benliği en açık biçimde gözlemleyebileceğimiz bir ayna görevi de üstlenmektedir.

“ ‘öteki’ üzerinden verilen hükümler ‘öteki’ kadar ve belki de ondan çok ‘ben’ ile ‘biz’ ile ilgili hükümlerin bir aynasıdır. Ötekini yok sayan şeytanlaştırılan yahut bir komşu olarak gören ‘ben’ tasavvurları bize başka toplumlar ve tarihlerden çok kendi ben idrakimiz, tarihi anlayışımız ve medeniyet tasavvurumuz hakkında bir fikir verir.” (Kalm, 2016B: giriş)

Ötekiliğin kuruluşu, içerisinde zengin bir anlam bütünü barındırır. Var olan öteki, psikolojik ve etnik kuruluş aşamalarının birçok ihtiyacını karşılar; kendini tarif etmenin değişen yüzlerini mantıklı hale getirmede oldukça kullanışlıdır:

“Öteki ben’i sonsuzlaştıracağı için değerlidir. Öteki ben’in var olabilmesi, ayakta durabilmesi için var edilmek, icat edilmek zorundadır. Ben, varlığını ötekine borçludur. Ben’e verilen değerdeki değişiklik devamlı ve karşılıklı olarak öteki imgesini de değiştirir ve her değişiklik inşa ettikleri ve edildikleri farklılığın doğasını da değiştirir.” (Uluç, 2009:36)

En azından bu farklılığın ortaya konabilmesi bile üstünlük niteliğinin belirmesi için gerekli eşliğin oluşmasını sağlar. Ancak eşliğin olmadığı, düşünül(e)mediği bir düşünce yapısı ötekiliğin kuruluşunda görev alabilir. Kenan Çağan’a göre ötekini belirlemek ya da ötekini yerinden edip onun yerine düşman inşa etmek, düşmanın kim olacağına karar vermek ve bu düşman ile nasıl mücadele edilmesi gerektiğini tayin etmek gibi birçok eylem, direkt bir biçimde iktidar meselesini içermektedir. Çünkü ancak çok güçlü bir iktidar bütün bunları istediği biçimde belirleyebilir. (Aktaran: Uluç, 2009:40) Üstelik güce dayanan bu söylem, salt gücü ima eden bir

yapıdan daha fazlası anlamına gelir ve niteleyen topluluğun bilincinin altındaki karanlık bir bölgeyi de işaret eder:

“Başkalıkçı söylemi bir denetim ve egemenlik retorığı olarak görmek bir dereceye kadar doğruysa da bu retorığın çoğunlukla daha karanlık arzuların retorığının yanında/arkasında var olduğunu gözden kaçırmamak önemlidir, dolayısıyla yalnızca ‘dışadönük’ değil aynı zamanda içe dönüktür.” (Schick, 2000:21)

Güç bilincini içeren ve eşitliğin söz konusu olmadığı durumlar, bizi aynı zamanda özdeşliğin olmadığı düşüncesinin kendiliğinden kabulüne götürecektir:(Uluç, 2009:16) Bu düşünsel ilerleme çizgisi, kemale ermiş bir benlik tasavvurunun yanı sıra başkalarının eksikliğine de işaret eder:

“..fark kaçınılmaz olarak aşağıda olma bağlamında yorumlanır. ‘Ben’ ötekine değer biçerken ‘ben’in kültürünün ölçütlerini kullanır ve bunu genel anlamıyla kültür ile karıştırır. Bu durumda öteki, kendisinin eksik halinden başka bir şey olamaz. Öteki bu farkla kabul görür, ancak değiştirilmesi mümkün olmayan bir aşağıda olma hali içinde donup kalır.” (Uluç, 2009:16)

Öteki’nin var olması grubun/topluluğun bir arada tutulabilmesi için de tasarlayıcılara eşsiz bir fırsat sunar. Tecessüm etmiş bir farklılık, toplulukta farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına bir engel teşkil ederken tasarlayıcılar topluluğun gücünün ve dikkatinin belli noktalara teksif edilmesi imkânını sunar. Göka’nın ifadesiyle:

“ ‘Öteki’ ihtiyacı, ‘düşmanın vazgeçilmezliği’, yalnızca toplumsal kimlik inşası açısından gerekli değil. Bir topluluğun bütünlüğünün korunabilmesi, yeni sorunlarla başa çıkabilmesi için de ‘öteki’ lazım. ‘Öteki’ni ‘kurban’, günah keçisi, şamar oğlanı haline getirdiğimizde toplumsal düzenin korunması için büyük bir fırsat yakalarız. ‘Öteki’ kendi kötülüklerimizi bir başka topluluğa yansıtarak rahatlamak ve kendi kimliğimizi yüceltmek; kendimizi diğerlerine yönelik duygu, düşünce ve eylemlerimizde haklı, meşru görmek gibi çok önemli işlevleri de yerine getirir.” (Göka, 2008:34)

Geldiğimiz noktada kendiliğinden ve doğal bir şekilde ortaya çıkan öteki’nin artık bir inşa fırsatına dönüştürülerek bilinçli bir yönlendirmenin aracı haline geldiğini açıkça görebilmekteyiz. Elbette böyle bir fırsat haline getirilebilmesi için ötekiliğin doğal yapısından sıyrılıp düşmana dönüştürülmesi, bir iktidar göstergesi olarak ele alınması ve eşitliğin mümkün olmayacağı bir aşağıda olma hali biçiminde okunması gerekmektedir.

İnsanlar arası ilişkilerin ve farklılıkların yeniden anlamlandırılmasıyla ortaya çıkan bu ötekilik kurgusundan insan toplulukları kadar salt yer olarak gördüğümüz coğrafya parçaları da nasibini alır. Bütünleşik bir dünya algısını kendi bedenini esas alan bir anlayışla kendine göre adlandıran insanoğlunun bura/şura/ora

adlandırmasının kaçınılmaz bir gereklilik ve adlandırmanın ön şartı olduğunu söyleyebiliriz. Bu zorunluluk sadece ötekiliğin bir inşa malzemesine dönüştürülmediği, kendi anlamının başka çıkarımlara dönüştürülmediği durumlar için geçerlidir. Ötekiliğin bilinçli bir malzeme olarak ele alındığı durumlarda ise coğrafya da masumluğunu kaybederek yerler mekânlara dönüşür ve bizim için başka anlamları taşımaya başlar. “Başka” insanlara yüklediğimiz anlamlar onların yaşadığı yerler için de geçerli olmaya başlar. İnsanların sahip oldukları başkalık değerleri - örneğin “yerli ve yabancı, Yunanlı ve barbar, yurttaş olan ve olmayan, özgür insan ve köle, erkek ve kadın.” - (Uluç, 2009:19) yerlerin de başkalığı demektir. Schick bu bağlantının basit bir yansımadan daha fazla anlam taşıdığı görüşündedir:

“İnsanlar arasındaki farklılıklarla mekânlar arasındaki farklılıklar karşılıklı olarak birbirini destekler ve pekiştirirler: Bu nedenle ideoloji, mekân temsillerinden yardım görebilir; mekân saf düşüncenin alanı değildir, siyasal uygulamaların ayrılmaz bir parçasıdır da. Zira kişiler gerçeklerden çok, bu gerçekler hakkındaki algılarına göre hareket ederler. Dolayısıyla coğrafi verileri dolayımlandırarak toplumsal olarak inşa edilmiş kavrama/anlamlandırma yapıları, insan eylemlerini biçimlendirirler.” (Schick, 2000:210)

Yapılan sınıflandırma aslında biz ve ötekinin farklılıklarının mekânlara yansıtılarak coğrafya parçalarının kaçınılmaz bir biçimde farklılıkların anavatanına dönüştürülmesinden ibarettir. Bu anavatan, aynı zamanda dışarda gezinecek bilincimiz ve bedenlerimiz için bir ev/oikos görevini üstlenir. İster bedenen gerçekleştirilsin isterse zihinsel olarak tasarlansın farklılıkta gezinmenin ön şartlarından birisi de dönülecek bir evin varlığının gerekli olmasıdır. (Schick, 2000:23) Hatta yaptığımız yer değiştirme eyleminin bir yolculuk olabilmesi için başlangıç noktasının bura, vardığımız değişik noktaların da ora olması lüzumludur. Bu açıdan bura, ora ve anavatan kavramları farklılaşmanın tezahür edebilmesi adına elzemdir ve biri diğerine “*hem karşıtı ve tamamlayıcısı, hem de inşa alanı olarak ayrılmaz biçimde*” bağlıdır. (Schick, 2000:23) Bu gereklilik ilişkisi, bir yönüyle ifade edilen anlamı yüklenirken başka bir yönüyle de iktidarın tezahürlerini ortaya koyar. Bizim yerlerimiz üstünlük ve ileride olmanın anavatanı görevini üstlenirken “ora” aşağıda olmanın, kapatılamayacak bir farkın hüküm sürdüğü toprakların adıdır.

“Gerçek mekânlar, hayali mekân ilişkilerinin simgesel alanında cisimlendirilir. Dünya bilişsel olarak bölgeleştirilir; böylece fiziksel coğrafya bilgisi verisinde dünya sonsuz yan anlamsal özellikleri ve duygusal çağrışımlarla renklendirilmiş bir mekânlar ve yerler kümesi olarak yeniden kodlanır... Sonuçta ortaya çıkan yarı topoloji, yarı mecaz oluşum, duygusal düzenleme veya kodlanmış coğrafya olarak yazılır.” (Schick, 2000:7)

Schick'in ifadesiyle söylememiz gerekirse "kodlanmış coğrafya" ve kodlanmış toplumsal bilinç birbirinin üretiminde önemli ve diğeri için vazgeçilmezdir:

"Kimlik ve başkalık, 'biz' ve 'onlar' kavramları, mekân algısıyla yani 'bura' ve 'ora' kavramları ile yakından ilgilidir... Bir başka deyişle mekân, varoluşun dolayısıyla da kimliğin temel bir ögesidir; benlik mekânda serpilir ve o nedenle 'bura' dediği yerin silinmez izlerini taşır. ...Öyleyse kimliğin inşası aynı zamanda bir mekânlar adının inşasıdır ki bazısı 'bura' bazısı da 'ora' olarak nitelendirilen bu mekânlar toplumsal cinsiyet, ırk veya sınıf gibi toplumsal bölünmeler ekseninde kurulur ve aynı zamanda bunları yeniden üretirler." (Schick, 2000:22)

Birbirini üreten bu iki kavramın inşa süreci tamamlandığında çevremizdeki her şey eşiğinde bakabileceğimiz iki ana kavram da elimizde artık hazırdır. Bundan sonraki süreçte her yere ve her insan topluluğuna karşı bir şablon görevi görecek bu iki kavram tüm hareket ve düşüncelerimizin de kaynağı haline gelir:

"Toplumsal mekânın inşası kafa jimnastiği değildir, praksisi de belirler: Anlatılar onlara alan açmak için toplumsal pratiklerin önünde tören alayı gibi yürür... Hevesli amatör gezginlerden, yazarlarla ressamlardan tutun da işgal ordularına, müfettişlere, sömürgelerdeki yöneticilere, metropol devletlerin idarecilerine kadar, Avrupalıların yabancı ülkelerdeki deneyimleri, mekâna değer koyucu anlamını veren ve bu şekilde 'bura'ya ile 'ora'yı inşa eden toplu anlatılar tarafından üstbelirlenmiştir." (Schick, 2000:25-26)

Öteki, artık kurgusal olarak tüm boyutlarıyla kullanılmaya hazır hale gelmiştir. Dünyanın herhangi bir yerinde, herhangi bir insan topluluğu bizim için bu sınırlar içinde anlamlandırılmaya hazırdır. Yapılması gereken bu anahtar kavramları kullanarak kendi benimizin ötekilik ihtiyacını bu imgeler ve düşünceler âleminde faydalanarak belirlemek ve elbette ötekiliğin sınırlarını belirgin hale getirmektir.

1.1. "Öteki"nin Tarihî Gelişimi

Bireyler ve toplumlar etrafını anlamada ve adlandırmada sadece kendi tecrübelerine başvurarak bunun üstesinden gelemeyiz. Her ne kadar biçimlendirme, kategorize etme eylemi genellikle şahıs ya da topluma atfedilse de hazır bulduğumuz tarihsel birikim çoğu zaman farkına bile varamadığımız biçimlerde bizi biçimlendirir ve bu biçimlendirme bizim eylemlerimizin içinde adeta görünmeyen bir çarpan etkisi yapar. Tarih, bu anlamda geçmişi, bugünü ve yarını etkileyen gizil güçlerden biridir. Bize miras bıraktığı birikim, geçmişle bugünün ilgisini kurma fırsatını ve bu ilgiyi canlı tutarak geleceği şekillendirme imkânını bize verir. (Hentsch, 2008:21)

Gerek bireysel gerekse toplumsal hafızanın biçimlendirme gücü asla hafife alınmaması gereken bir etkidir. Belli bir tarihsel birlikteliğin ortaya koyduğu

toplumsal kimlik, asırlar süren ilişkiler yumağının süzölmüş bir şekli olarak kabul edilebilir. Bu usare, sadece zihinsel bir duruşu inşa etmekle kalmaz, etrafımızda yer alan ve hayatımızın her noktasını çevreleyen bir kültürel bütöünün içine sinmiş durumdadır:

“Toplumsal kimlik tarihsel olarak, birtakım simgeler, anılar, sanat yapıtları, töreler, yapılagelen davranış kuralları, değerler, bilgiler, mitler ve efsaneleri kapsayan bir temsiller düzeninden inşa edilmektedir.” (Uluç, 2009:58)

Toplumsal ve tarihsel olarak belirlenen öteki kavramı belli düşüncelerin, yargıların sosyal itkilerle kuvvetlendirilmesi sonucunda, önyargıdan çok daha kesin niteliklere sahip düşünce kalıplarının ortaya çıkmasına neden olur. Bu kalıplar basite indirgenmiş ve kuvvetli düşüncelerle örölü, stereotip denilen ortak birtakım yargıların doğumu ve beslenmesi için uygun fikri ve sosyal ortamları hazırlar. Önyargılardan daha keskin hatlara sahip olan stereotipin ne olduğu sorusuna şöyle cevap verebiliriz: “*Stereotip (basmakalıp örnek) bireylerin ya da grupların genelleştirilmiş ve basitleştirilmiş bir şekilde toplumsal olarak sınıflandırılmalarıdır.*” (Uluç, 2009:65) Ancak sadece bir sınıflandırma olmanın ötesinde stereotipler, duygusal değerleri ve bazı akli yorumları içerir. Bu yönüyle stereotiplerin sınıflandırıcı, basit düşüncelerden daha derine kök salan temel bir yaklaşım paradigması içerdiğini söylemek yanlış olmaz. Bu kök düşünceler hem ötekinin duygusal ve aklileştirilmiş anlamlarını hem de ben’in kendisi hakkındaki temel yaklaşımlarını içerir:

“Stereotipler yaratmak dünyayı basitçe kategorilere bölmekten daha karmaşık bir şeydir. Yaratılan kategorileri değerlerle bağlantılandırmayı, kategorileri kavrayışsal düzeyle ve duygusal bir yükü donatmayı da içerir. Stereotipler sıklıkla kişinin kendi grubunun ‘normal’i hatta ‘evrensel’i temsil ettiğine dair önceden kabullenmeler içerir ve kişinin kendi kültürü ve onun toplumsal olarak anlamlandırılmış gerçeklik kavramları, diğer kültürler ve dünya görüşleri bağlamında üstün ve kuralsaldır.” (Uluç, 2009:68)

Farklılığın daha ötesine uzanan ve ait olunan kimliği evrensel olarak tanımlamaya yarayan stereotipler, ait oldukları toplumların dünyaya bakışlarını etnosentrik bir hale getirir. Bu toplumların kendilerini evrenin merkezine koymaları hakkına sahip olmaları biçiminde özetlenebilecek temel muharrik, diğer tüm toplulukların çeperele itilmesi sonucunu doğurur ve merkez-çevre şeklinde çizilebilecek iki ana yapıya bölünen bir dünyanın inşasını da mümkün hale getirir. Bu düşünme tarzı, aynı zamanda kendi dışında kalan tüm toplumların aynılaştırılması, hepsinin çeperde

farklı uzaklıklarda sıralanması gibi sonuçlara da yol açar. Stereotipler Uluç'un da belirttiği gibi tüm toplulukların ve “*tüm kişilerin aynı kalıptan çıktıkları sanısını da içerir.*” (Uluç, 2009:69) Bu haliyle stereotipler, toplulukların kendi içindeki ve birbirleriyle olan farklılıklarını dikkate almaksızın özcü bir dünya görüşünün kurulmasına da hizmet eder.

Farklı zamanlar ve coğrafyalar göz önüne alındığında dünya üzerinde onlarca, belki de binlerce “öteki” kuruluşunun hayat bulduğunu söyleyebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi iki yönlü çalışan “öteki” kavramı hem yöneltildiği topluma ilgili hem de kendini var eden toplumun kuruluşuyla ilgili anlamlara sahiptir. Örneğin Türklerin millet olarak kendilerini tebarüz ettirebilmeleri için Çin hakkında kurdukları ötekileştirme, kendi tarihimizde ortaya çıkan ilk ve en temel öteki kurgusudur. Bunun gibi kuşkusuz daha birçok örnek sunulabilir. Ancak biz konumuz bakımından ötekileştirmeyi daha sınırlı bir halde ve sadece Doğu-Batı ayrımının ortaya çıkmasına ışık tutacak bir şekilde ele almak istiyoruz. Bunun dışında kalan diğer “öteki” kurguları incelememiz dışında kalacaktır.

Doğu-Batı ayrımı asırlar öncesine dayansa da coğrafi ve düşünsel temelleri bakımından sınırları henüz tam olarak çizilememiş bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. “*Doğu ve Batı'nın sınırları tam olarak nerede başlamakta ve nerede bitmektedir, aralarında geçirimsiz denilebilecek kadar ilişkisizliğe mahkûm olmuş bir kopukluk söz konusu mudur ya da her iki tarafın diğeri hakkında oluşturduğu ötekilik gerçeklere denk düşmekte midir?*” sorularının cevapları henüz tam olarak verilememiş veya farklı taraflarca farklı biçimlerde verilmiş olsa da bir ayrım mekânizmasının çalıştırıldığı, tarafların birbirlerini öteki olarak niteledikleri söylenebilir. “*Öyleyse bu farklılık kurgusunun temelleri nereye kadar uzanmaktadır?*” sorusunun cevabı Said'e göre Antik Yunan site devletleridir:

“Önce Şark ile Batı arasına konan sınırı ele alalım. Zaten İlyada'dan beri belirgin bir sınırdır bu. En etkili Doğu çağrışımlarından ikisi, mevcut en eski ve en yeni tarihli iki antik çağ Atina oyununda Aiskhlos'un *Persler*'i ile Euripides'in *Bakkhalar*'ında ortaya çıkar.” (Said, 2014:65)

Antik Yunan şehir devletleri, hem köken olarak hem de asırlar sonra kurgulanacak yeni bir şecerenin başlangıç noktası olarak Batı algılamasının oluşmasında bir milat rolü üstlenmektedir. Yunanlılarla başlayan ayrım daha sonra

Roma yoluyla tarihsel bir sürecin sonunda Hristiyan Avrupa bilincine aktarılmış ve Avrupa bilincinin temel taşlarından bir haline gelmiştir. Avrupa'nın asırlar sonra kuracağı "başkalarının emeği olmaksızın kendi başlarına büyüttükleri Avrupa medeniyeti" iddiasının kökü de zamanının tüm medeniyetlerinden farklı ve özgün Yunan medeniyeti iddiasına dayanmaktadır. Bu düşünceye göre Antik Yunan medeniyeti, o zamana kadar görülen medeniyetlerden tamamen farklıdır ve kendine özgü medeniyetiyle "öteki"nden farklılaşmanın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. *İlyada*'yla ortaya çıktığı savlanan ve diğer Yunan edebi metinlerinde de rastlanan ayırım, ötekini kurmanın yanında onu bir coğrafyaya da sabitleyerek başka bir bakış açısının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Dünya, artık barbarlar ve Yunanlıların medeni dünyasından oluşan iki parçalı bir coğrafya haline gelmiştir ve bu konumlandırma Roma eliyle Avrupa'nın kuruluşunda da kullanılacaktır. Antik Yunan'ın ötekine yaklaşımı, yüzyıllarca geçerliliği sürececek bir nitelme biçimine can vermiş ve söz konusu ayrıştırma mantığını Avrupa'ya miras bırakmıştır. (Uluç, 2009:16)

Öteki'nin kuruluşuyla Yunan kimliğinin ortaya çıkmasının aynı zamana denk gelmesi, diğer tüm ötekilik mekânizmalarında görülen eşzamanlılığı bir defa daha ortaya koymaktadır. Ötekini kurmak, kendilik bilincinin tuğlalarının da örülmesi anlamına gelmektedir. Thukydides:

"Homeros'un Troya Savaşı'na giden Yunan halklarının oluşturduğu grup için kolektif bir ad kullanmadığına işaret etmekte ve '*kanımca Yunanlıların henüz barbarların adıyla karşılık oluşturacak tek bir adla anılmaması nedeniyle barbarlardan da söz etmiyor.*' biçiminde bir saptamada bulunmaktadır. Yunan kavramının barbar kavramıyla aynı zamanda yaratıldığı açıktır." (Thukydides'ten Aktaran: Uluç, 2009:294)

Yunan dilinde "*Yunancayı düzgün konuşamayan*" anlamına gelen ve ilk defa bu anlamıyla kullanılan barbar kelimesi, toplumsal bir inşa etkinliği sonucunda medeniyet sınırını belirleyen bir anlam kazanarak ötekinin adı haline gelmiştir. Yunan ötekileştirme mantığında, dünya artık Yunanlılardan ve barbarlardan meydana gelen iki parçalı bir yapıdır. Bir yanda medeni Yunanlılar ve onların şehirleri, diğer yanda ise medeni olmayan barbarlar ve onların karanlıklara gömülmüş dünyası vardır. "*Kendini ontolojik manada evrenin merkezinde gören*" Yunan düşüncesi "*adım adım başkalarını 'barbar, parya' olarak görme*"nin zihinsel adımlarını atmaya başlamıştır. (Kalın, 2016A:7) Yunanlılar, başlangıçta masum bir anlama sahip barbar kelimesiyle somutlaştırdıkları ötekileştirme çabalarına neden

girişmişlerdir? Kendilerini adlandıracakları ortak bir kelimeye dahi sahip olmayan bir milletin giriştiği bu çabanın arkasında hangi saik(ler) bulunmaktadır, sorusunun cevabı Perslerle yapılan mücadeleye bağlanmaktadır:

“Başlangıçta ‘barbar’ sözcüğü Yunanca konuşurken kendini düzgün ifade edemeyen kişileri belirtmeye yarıyordu... Sözcüğe siyasal ve ahlaki türden örtülü bir anlam kazandıran şey Pers imparatorluğuna karşı yürütülen mücadeleydi. Perslerle Yunanlılar arasında cereyan eden ve Yunanlıların zaferiyle noktalanın Med savaşlarından itibaren kurgulanan bu sözde karşıtlığın ve barbar kavramının yaygınlaşmasını sağlayan, her şeyden önce tiyatroydu.” (Uluç, 2009:294)

Edebi eserlerin yaygınlaştırılmasına ön ayak olduğu düşünülen ötekileştirme etkinliğinin tek nedeni elbette Perslere karşı yürütülen mücadele değildir. Yunan toplum yapısının ayakta kalabilmesi için de ötekilerin, insandan aşağı bir anlayışla kavranması gerekmektedir. Bunun yapılamaması halinde doğal olarak köleliği benimseyen Yunan toplumunun (Kalın, 2016A:29) var olan bu yapıyı sürdürebilmesi mümkün olamayacaktı. Çünkü “*Farklı olmayı, konumca aşağıda olma biçiminde yorumlamak köleliği ayakta tutmaya, dahası haklı göstermeye yarıyordu.*” (Uluç, 2009:294) Ötekileştirme sayesinde Antik Yunan şehir devletleri kendilerine, diğerlerinden üstün oldukları inancını oluşturabildikleri bir moral alan yaratmakla kalmamış aynı zamanda kendi kurulu düzenlerinin iş gücü ihtiyacını karşılamak amacıyla da bu düşünsel alanı pratiğe aktararak sonuna kadar kullanmışlardır:

“Yunan siyasi-toplumsal yapısı Yunan olmayanları ‘barbar’ kabul ediyor ve doğal kölelik fikrini savunuyordu. Aristo'ya göre Asyalı toplumlar köle olmak için doğmuşlardı. Aristokratların yönetici olduğu Yunan siyasi modeli bir ‘seçkinler cumhuriyeti’ idi. ‘doğal köle’ olarak doğanlar, zihinlerini değil sadece bedenlerini kullanabildikleri için onların evcil hayvanlardan bir farkı yoktur.” (Kalın, 2016B:39)

Demokrasinin sahneye çıktığı yer olarak tarihi kaynaklarda adı geçen Antik Yunan şehir devletlerinde toplum, birkaç parçadan oluşmaktaydı. Erkeklerin seçme hakkına sahip olduğu bu toplumda kadınların, çocukların ve aynı zamanda kölelerin elbette böyle bir hakları yoktu.¹¹ Bu haliyle günümüz demokrasi anlayışından epeyce uzak bir toplum düzenine sahip Yunan toplumunun yaşadığı toprakların ilerleyen zamanda Romalılar tarafından zapt edilmesiyle Yunan bakış açısının ve başkalarını

¹¹ Bu durumu, asırlar sonrasında inşa edilecek “WASP” niteliğinin ilk örneği olarak kabul etmek fazla iddialı olmayan bir yorum olarak görülebilir. Avrupalılık düşüncesiyle Yunanlılık düşüncesi arasındaki örtüşmeler özellikle “öteki” söz konusu olduğunda şaşırtıcı derecede yakınlık göstermektedir.

nitelemede kullandığı barbar kelimesinin hem sözcük olarak hem de bir düşünme biçimi olarak Romalılara geçtiğini görmekteyiz.

Antik Yunan şehir devletleri, o zamana kadar kurulan diğer tüm medeniyetlerden farklı ve kendine özgü bir medeniyet olarak nitelenir. Ancak yakın dönemlerde yapılan araştırmalar tamamen farklı olma temeline dayanan bu genel kabulün geçerli olmadığını ortaya koymaktadır. Yunanlılar, etraflarında yer alan diğer medeniyetlerden epeyce faydalanmışlar ve onlardan hatırı sayılır derecede bilgi-düşünce almışlardır:

“Yunanlılar pek çok düşünce ve pratiği Mısır'dan aktarmışlardır. ...Ayrıca Yunanlıların Perslerden diğer Mezopotamya uygarlıklarından beslendiklerini dair de pek çok kanıt mevcuttur. ... Antik dönemde İskender'e kadar Doğu'nun devasa imparatorluklarına ve güçlü toplumsal sistemlerine karşı Yunan toplumu kenarda kalmış bir coğrafyada aslında sadece Doğu toplumlarının ürettiklerini takip etmekle yetinmektedir. ...Fakat Avrupa medeniyetinin ari kökenleri oluşturulurken bütün bunlar tersine çevrilmiş ve medeniyetin kaynağı olarak Yunan miti oluşturulmuştur. Bu mite göre Doğu toplumları salt askeri bir örgütlenme ile ticareti ve düşüncüyü ihmal ederken Yunan toplumu medeniyetin temellerini oluşturmaktadır. ...Bütün bu hikâyeler oryantalizmde Doğu'ya yüklenen anlam gibi hayalidir ve modern Batı'nın kuruluşundaki köken ihtiyacını karşılamak üzere imal edilmiştir.” (Sunar, 2007:35-36)

Yayınlandığında epeyce ilgiyle karşılanan ve sert tartışmalara neden olan *Kara Atena* adlı çalışmasında Martin Bernal, özgün Yunan medeniyeti fikrinin asırlar sonra uydurulan bir mit olduğu düşüncesine bir defa daha işaret etmekte ve Yunan dilinde kullanılan her dört kelimedenden neredeyse birinin Fenike, Mısır ve dönemin diğer dillerinden Yunancaya geçtiğini eserinin önsözünde ifade etmektedir.

İlerleyen asırlarda Avrupa medeniyetinin kendinden menkul oluşunu temellendirmek için kullanılacak olan Yunan medeniyetinin özgünlüğü fikrini bir kenara bırakıp Yunanlıların ötekiyle kurdukları ve kurumsallaştırdıkları barbarlık fikrine yoğunlaşarak devam edelim. Barbar sözcüğü, daha önce de belirttiğimiz gibi Yunan şehirlerini eline geçiren Roma imparatorluğunun da aynen alıp kullandığı bir niteleme sistemine işaret eder hale gelmişti. Romalılara göre imparatorluğun tebaası ve elbette Roma vatandaşları, dünyanın medeni tarafını oluştururken bu bölgenin dışında kalan tüm topluluklar ayırım yapılmaksızın barbar kavimleri oluşturmaktaydı. Kısacası Antik Yunan etnosentrizmi hiçbir değişikliğe uğramaksızın Roma tarafından da kullanılmaya başlanmıştır:

“...etnosentrizm, Eski Yunan'da Yunanca konuşup Yunan kültürünü özümsemiş toplulukların ‘Helen’ ve ötekilerin ‘barbarlar’ olarak, Roma’da Roma vatandaşı olup dil

ve kültürü benimsemiş kimselerin Romalılar ve geri kalanların ‘öteki halklar’ olarak ayrımlanması ile biçimlenmiştir.” (Uluç, 2009:93)

Her ne kadar sonraki dönemlerde kendine özgü olmasıyla Batı medeniyetinin öncülü olarak nitelense de özellikle Mısır, Fenike ve diğer medeniyetlerden pek çok unsuru bünyesine katarak üstün bir birleşim ortaya koyan Yunan medeniyetinden farklı olarak Roma, çevresindeki unsurlardan değişik öğeleri alma konusunda çekingen davranmıştır: Roma’nın diğer milletlere ve kültürlere karşı ortaya koyduğu bu çekingenliği Uluç , “*İnsanlara barbarlık aynasının çarpıtıcı yüzeyinden bakma alışkanlığı, Romalılara tahkimatlı sınırların ötesinde başka başka dünyaları, başka kültürleri ve hatta kendilerinininkinden üstün bir bilim ve teknolojiyi görüp incelemekten alıkoymuyordu.*” (Uluç, 2009:295) sözleriyle dile getirir.

Elbette Yunanlılarla kıyaslandığında çevresinde pek de parlak başka medeniyetler bulunmayan Roma’nın bu konuda daha ihtiyatlı davranması anlaşılabilir. Özellikle kuzeyden gelen barbar kavimlerden Roma’nın alabileceği fazla bir şey yoktur. Buna rağmen uzun yıllar boyunca bugünkü Avrupa kıtasının büyük bir kısmına sahip olan ve idaresindeki topraklarda barışı ve düzeni sağlayan Roma, *Pax Romana*’yla tarihin bilinen ilk iktidar kuşaklarından birini oluşturabilmiştir. Bu olgu, Avrupa’nın ortak hafızasında hatırlanacak ve ilerde başka bir ilke üzerinden yine kurulmaya çalışılacaktır:

“ Mustafa Soykut’a göre, Roma imparatorluğunun beşinci yüzyıldaki pagan barbarlar tarafından yıkılmasını ve yağmalanmasını müteakiben, daha önce kendini *Pax Romana* çerçevesinde tanımlayan Batı medeniyeti, bundan sonra Orta Çağ ile birlikte kendini *Universitas Christiana* ya da *Christianitas* çerçevesinde tanımlamıştır.” (Aktaran:Uluç, 2009:295)

Ancak her devlet gibi Roma’nın da sonunu getiren barbar saldırıları, özellikle Avrupa Hunlarının saldırıları, ihtişamlı günlerin geride kalmasına ve imparatorluğun yavaş yavaş bir çöküşe yuvarlanmasına neden olmuştur. Roma’nın yıkılışı, yerini dolduracak merkezi bir kuvvetin olmayışı ve ortaya çıkan yeni bir din ve Avrupa adı verilecek toprak parçasının uzun ve karanlık bir döneme girmesine neden olacaktır:

"Roma birliğinin ve evrenselliğinin altın çağıının son bulmasıyla birlikte, Doğu-Batı karşıtlığı eskisinden de şiddetli bir biçimde yeniden başlar. Kuşkusuz altıncı yy. da tarihi bir kavram olarak ne Batı vardır ortada ne de Avrupa. Ama bunun ortaya çıkmasını sağlayan koşullar yavaş yavaş yerini almaktadır." (Hentsch, 2008:41)

Yunan ve Roma ihtişamının ardından ortaya çıkan buhran, kıtanın yeni bir hale dönüşeceği hamuru hazırlamaktadır. Ancak her ne kadar Roma ve Antik Yunan

medeniyetleri ihtişamlarını kaybetmiş olsa da Avrupa bilincinin en temel taşları olmaya asırlar boyunca devam edecektir. Roma, kendi medeniyetini kurarken antik Yunan'ın taşlarını kullanarak nasıl onu kendi binasının bir parçası haline getirmişse Avrupa düşünce tarihinde de ne zaman yeni bir bina inşa edilmek istense eski Yunan ve Roma döneminin taşları, sütunları yeni Avrupaî binanın temel taşları olarak kullanılmaya devam edecek ve bu binanın her zaman önemli bir kısmını oluşturacaktır. (Morin, 95:131)

Aynı zamanda Avrupa, sonraki uzun asırlar boyunca en büyük düşmanı olarak tanıyacağı göçebe bir toplulukla tanışmaktadır. Hun akınları vasıtasıyla ilk defa karşı karşıya geldikleri Türkler, uzun bir zaman diliminde ve geniş bir coğrafi yelpazede Avrupa'nın değişmez gündemi/düşmanı olmaya devam edecektir.

1.2.“Europa'nın Tarihsel Yolculuğu

Medeniyetlerin var olmasını ve kendilerini diğer medeniyetlerden ayrı olarak konumlandırabilmesini sağlayan en temel unsur, söz konusu medeniyetin ortaya koyduğu kendilerine yönelik bir idrak geliştirmeleridir. Ben-idraki, bir medeniyetin mensuplarının en geniş anlamıyla varlığa dair tasavvurlarını içeren her türlü özelleşmiş ve üzerinde fikir birliğine varılmış çekirdek düşünceler toplamı olarak tarif edilebilir. Tüm toplumsal alanların ve kuralların oluşmasında temel bir niteliğe sahip olan ben-idraki, toplumu diğerlerinden farklı hale getirir ve o toplumun kendine özgü bir hayat, evren algısı geliştirmesinin temel referansını oluşturur. Dünya üzerinde var olmuş ve halen var olan tüm medeniyet tasavvurlarının temelinde, adı geçen ben-idrakinin farklılık oluşturan yapısını gözlemlemek mümkündür.

Önceki bölümde ele alındığı gibi Avrupalılık bilincinin temeli ve miladı olarak görülen Antik Yunan medeniyetinin ötekileştirici yaklaşımı, Akdeniz'in batı ve kuzeyinde kalan toprak parçasının yekvücut bir medeniyet coğrafyası olarak tanımlanmasının fikri temellerini sağlamıştır. Tarihsel gelişimi itibariyle bakıldığında bu tanımın bile aslında Roma ve sonrasındaki dönemlerde yavaş yavaş ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Yunan anlayışına göreyse bu bölge sadece Ege Denizi'nin batı kıyılarındaki belli bölgelerden oluşmaktaydı. Tarih boyunca sınırlar,

dönemsel gelişmelere göre sürekli değişse de Avrupa'nın kendine bir sınır çizme isteğinin –günümüz AB'si de dâhil olmak üzere- süreklilik gösteren bir çizgi halinde yakın zamanlara kadar geldiği anlaşılmaktadır. Süreklilik göstermeyen ve muğlaklık içeren bu sınırlar her şeye rağmen “... *baştan beri kültürel ve dinî farklılıkları yansıtmamanın yanında, coğrafi olarak da bir anlam taşı*”mıştır. (Curtis, 2015:2)

Bu coğrafi sınır çizme isteğinin, -daha önce dile getirdiğimiz- kültürlerin coğrafyaya anlamlar yükleme mantığıyla yakından ilgili olduğu düşünüyoruz. Toplumların kendilerini kurma süreçlerine eşlik eden mekânsallaştırma eylemi, topluma, üzerinde yaşayabileceği ve diğerlerinden farklı bir ülke tahayyül etme imkânı tanımaktadır. Nitekim bunun öncelikle Yunan edebî eserlerinde görülen kuvvetli bir etki olduğuna işaret eden Said, söz konusu düşüncenin eskiliğine de “*Zaten İlyada'dan beri belirgin bir sınırdır bu. En etkili Doğu çağrışımlarından ikisi, mevcut en eski ve en yeni tarihli iki antik çağ Atina oyununda Aiskhlos'un Persler'i ile Euripides'in Bakkhalar'ında ortaya çıkar.*” (Said, 2014:65) sözleriyle işaret etmektedir:

Kökleri bu kadar eskiye dayanan Avrupa/lılık sınırı çizme isteği değişik zamanlarda farklı bölgelere kaymış olsa da mevcudiyetini her zaman için korumaktadır. Ancak bu çizginin istikrarlı bir hat izlediğini söylemek mümkün değildir:

“Coğrafi Avrupa'nın sabit bir merkezi yoktur, tarihi boyunca bu merkezler yer değiştirmiş ve yeni merkezler ortaya çıkmıştır. Orta Çağ Avrupa'sında binlerce yıl daha güneyde yer almış olan merkez kuzeye, Cermen dünyasına doğru kayar. Modern Avrupa'da yaşanan ekonomik dinamizme bir dizi, merkezden kaçma ve yeni merkezler oluşturma süreci eşlik eder. (Morin-Ceruti,2014:13)

Avrupalılık sınırının çizilebilmesi için gerekli olan kendini tanımlama eyleminin ilk önce Antik Yunan şehir devletlerinde tamamlandığını ve Yunan vatandaşlarının dışında kalan herkesin “barbar” olarak nitelenmesiyle neredeyse yarı-insan varlıklar halinde konumlandırıldığını ifade etmiştik. Her ne kadar başlangıçta “*Yunancayı konuşamayanlar*” anlamına gelse de sözcüğün kökeninde aslında ötekileştirici başka bir medeniyetin izlerinin bulunduğunu görmek mümkündür. Ari ırk anlayışından neşet eden bir ben-idrakinin ürünü olan barbar sözcüğünün işaret ettiği tasavvuru ve bu medeniyetin temel muharrikini dikkate almak gerekir:

“Sanskritçede Arî olmayanlar için kullanılan *barbara* kelimesi Yunan siyasi düşüncesine yabancı anlamına gelen *barbaros* şeklinde geçmiştir. Diğer medeniyet birikimlerinin ve kültürel grupların kategorik olarak dışlanmasını temsil eden bu kavram Batı düşüncesinde ve siyasi zihniyetinde asırlar boyu etkisini sürdürmüştür.” (Davutoğlu, 1997:15)

Saf ırk düşüncesinden neşet eden barbar sözcüğü, ırk temelli ve aşılamaz bir bölünmeye işaret eder. “*Barbar olmayan bir toplum*”da doğmak dışında, bu kategorinin kapsamından kurtulabilme şansı yoktur. Kısacası insan, doğduğunda barbar ya da medeni olma dairelerinden hangisine aitse hayatının sonuna kadar o daireden kurtulamaz ve bu niteliğiyle yaşamayı kabullenmek zorundadır.¹² Kast sisteminin doğuşuna zemin hazırlayan bu düşüncenin Hint alanından Yunan alanına intikal etmesi, Ege kıyılarında yeni bir etnosentrik anlayışın doğmasına da neden olmuştur. Bu anlayış Yunan olmayanların, asla kurtulamayacakları bir barbarlık dairesi içinde yaşamaları anlamına gelir. Ancak Yunan toplumu içinde yaşamak ve bu toplumda doğmuş olmak da her zaman tam vatandaş olmayı garanti altına almaz; çünkü “*yok yere bütün Yunanistan'a yansıtıl[an] Atina demokrasisi*” (Hentsch, 2008:33) kadın ve çocukların da tam insan(vatandaş)lar olabilmesini engellemektedir. Morin, “*Demokrasinin beşiği Yunanistan*” mitinin doğru olmadığını, bunun seçkincilikle aynı anlama gelen bir düşünce yapısı olduğunu dile getirmekten geri kalmamakta ve bu durumun taşıdığı ikileme, “*Eski Yunan demokrasisinin yurttaş insanın onuruna saygı gösterdiği doğrudur; ama aynı demokrasisinin köleyle barbarı dışladığı da doğrudur.*” (Morin, 95:143)¹³ biçiminde işaret etmektedir.

¹² İngiliz edebiyatının dünya çapında ün kazanan romanlarından biri olan *Robinson Crusoe*'deki Cuma karakterinin ortaya çıkışından sonra eserde yaşananlar bu anlayışa son derece uygundur. Robinson'un birlikte yaşadığı yerliyi adlandırmasından başlayarak sergilediği tavırlar, süreklilik arz eden bir efendilik tonu taşımaktadır. Dil öğrenmesine, Robinson'la beraber savaşmasına ve ona arkadaşlık etmesine rağmen yerlinin, tam bir Batılı ismi alması mümkün değildir. Onun için uygun görülen ad, Batılı kahramanla karşılaştığı günün adıdır. Her çağrıldığında medeniyet dairesine dâhil olduğu günü ve dolayısıyla geçmişini hatırlamak zorunda olan Cuma da eserin ikinci cildinde Robinson'dan ayrılır. Sonuç bile barbarın ne yapılırsa yapılsın tam bir medeni olamayacağını söyler bize. Doğduğumuz anda hangi dairedeyse yaşamamız boyunca orada olmayı kabul etmekten başka bir şansımız yoktur, doğumumuzla birlikte kaderimiz de aslında hiç deyiş(e)meyecek biçimde çizilmiştir.

¹³ Morin, eski Yunan'da görülen seçkincilik temelli ve sadece belli bir zümreye tanınan bu hakkın ilginç bir biçimde modern demokrasi anlayışlarında da mevcut olduğunu belirtir. Avrupa demokrasilerinin hür olma hakkını tüm evrensellik iddiasına rağmen tam olarak sadece kendi vatandaşlarına tanıdığını ifade eder: “*Almanlarla Fransızların özgür insanlar oldukları doğrudur; ama özgürlük kavramını yalnız kendileri için geliştirmiş oldukları da aynı ölçüde doğrudur.*” (Morin, 95:143) Yazara göre bu özgürlüklerin diğer milletler için geçerli olması mümkün değil görünmektedir.

Sözü edilen anlayış; Antik Yunan'dan Roma'ya, oradan da Hristiyanlık dönemi Avrupa'sına intikal etmiş ve neredeyse hiç değişmeden asırlarca süren bir fikri omurga oluşturmuştur. Bu omurganın hayatiyetini devam ettirebilmesi için etnosentrik anlayış, “karşı” tarafa birçok farklı milleti/kavmi yerleştirmiş; kendini yenilemiş, yeni düşmanlarına uyum sağlayarak ayakta kalmayı başarmış ve süreklilik arz eden kesintisiz bir çizgi oluşturmuştur:

“...etnosantrizm, Eski Yunan'da Yunanca konuşup Yunan kültürünü özümsemiş toplulukların ‘Helen’ ve ötekilerin ‘barbarlar’ olarak; Roma'da Roma vatandaşı olup dil ve kültürü benimsemiş kimselerin Romalılar ve geri kalanların ‘öteki halklar’ olarak ayrımlanması ile biçimlenmiştir. Orta Çağ'da ise din kardeşliği kavramı yanı sıra dinsel ayrıma, soy kavramı yanı sıra soyluculuğa ve dilsel farklılığa dayalı etnosantrizm geliştiği görülmektedir.” (Uluç, 2009:93)

Yunan medeniyetinde özelleşmiş anlama sahip bir biçimde ortaya çıkan barbar kavramına rağmen klasik Doğu-Batı ayrımı henüz ortaya çıkmamıştır. Yunan ötekileştirmesi, kendi kısıtlı çerçevesinde bu kavramı kullanırken Akdeniz'in sınır çizgisini oluşturacağı Avrupa-Batı kavramının ortaya çıkması için Yunan topraklarının Romalılar tarafından ele geçirilmesi ve barbar kavramının Romalılar tarafından da içselleştirilerek kullanılmaya başlanması gerekecektir. Modern anlamına yakın Avrupa-Batı kavramı, Romalılar döneminde kullanılmaya başlanan bir kavramdır:

“Yunan kültürünün yayıldığı bölgelerin Roma iktidarı altında bütünleşmesi ve Yunan-Roma medeniyetinin Batı Avrupa'ya yayılması, Yunan-Roma âlemine ve genel olarak da Avrupa'ya karşıt ayrı bir âlem olarak ‘Doğu’ kavramını meydana getirmiştir. Bu anlamda ‘Doğulu’ kelimesiyle ilk kez Romalı yazarların eserlerinde karşılaşmaktayız.” (Uluç, 2009:143)

Doğumu için gerekli şartlar yavaş yavaş oluşmaya başlasa da Avrupa, tarih sahnesine çıkabilmek için karışıklıklarla dolu uzun bir süre daha beklemek durumundadır. Kendi döneminin parlak medeniyetleriyle karşılaştırıldığında Avrupa, ortak bilincini-ben-idrakini- henüz oluşturamamış, gerek kaynakları gerekse medeniyet düzeyi itibarıyla dünyanın diğer medeniyetlerinin dikkatini çekmeyi bile başaramamış durumdadır. Her ne kadar ağırlık Ege'nin batı kıyılarından İtalya'ya doğru kaymış olsa da Avrupa, eski dünyanın hala dikkate alınmayan bir bölgesi olmaya devam etmektedir ve Morin'e göre “... *antik dünyanın kuzeyindeki bilinmeyen uzak ülkedir. En eski tarihöncesi dönemlerden beri yerleşilmiş olmasına*

rağmen, Roma İmparatorluğunun çöküşü başladığında henüz tarihe adını atabilmiş değildir.” (Morin, 95:45)

“Doğu”nun ortaya çıkmasıyla kendini var etmeye başlayan Avrupa’nın (Avrupa) ilk olarak mitolojik kökenlerinin uzandığı bölgeleri dışlaması da ilginç bir bulgudur. Bugünkü Lübnan topraklarında yaşayan Prenses Europa’nın Zeus tarafından kaçırılmasıyla başlayan mitolojik hikâye, -bütün farklılık iddialarına rağmen-Avrupa’nın soy kütüğünü ilginç bir şekilde Asya’ya ya da bir diğer deyişle Doğu’ya bağlamaktadır.

Antik Yunan ve Roma yoluyla etnosentrik bir anlayışı miras alan Avrupa’nın kendini tanımlamasında vazgeçilemez üç referans bulunmaktadır. Avrupa’nın kendini tanımlarken işaret ettiği bu üç temel referans, aynı zamanda kıtanın oluşturucu güçleridir. Bunlar Antik Yunan medeniyeti, Roma ve Hristiyanlıktır. Her biri Avrupa bilincini oluşturan başka bir bölüm üzerinde etkili olurken Hristiyanlık, nihaî biçimlendirici etkisiyle ortak Avrupalılık bilincinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kalın, eserinde ünlü Fransız yazar ve şairi Paul Valery’nin Avrupa medeniyetinin üç temeli bulunduğuyula ilgili düşüncelerini şöyle aktarır: “...*Valery’nin Avrupa analizine göre kadim Yunan, Avrupa insanların zihin dünyasını; Roma, sosyal hayatını ve hukuk tasavvurunu; Hristiyanlık da ruh ve ahlak dünyasını inşa etmiştir.*” (Kalın, 2016B: 35-36)

Avrupa’nın kendini inşa etmesindeki başat faktör olan Hristiyanlık da Avrupa’nın isim annesi Prenses Europa gibi yine Doğu kökenli bir dindir. Valery’nin, Avrupa bilincinin temel taşlarından birini oluşturan gücün Hristiyanlık olduğu tespitinden hareket ederek bu gücün Avrupa bilincinin en küçük yapıtaşlarına kadar kendini yerleştirmesinin tarihine bakarak devam edelim.

Avrupa adına büyük bir oluşturucu güç olarak nitelenebilecek Hristiyanlık, bir yandan yeni kıtayı kendine has bir birleşimin etrafında toplayarak ona yeni bir kimlik kazandırırken öte yandan Avrupa’da karşılaştığı birçok yeniliği de değişik biçimlerde bünyesine katmakta, dolayısıyla değiştirirken aslında kendisi de bir değişime uğramaktadır. Bu haliyle Hristiyanlığın başına gelen şey, yeni ele geçirdiği toprakların ilahlarını da kendi ilahlar listesine ekleyerek yoluna devam eden Roma

din anlayışında karşılaştığımız şeydir. Bir tür ortada buluşma ve karşılıklı kabul olarak adlandırabileceğimiz bu halin, Roma döneminde yayılmaya başlayan Hristiyanlığın da yaşamaktan kurtulamadığı bir durum olduğunu belirtmek gerekir:

“Pek çok Hristiyan tarihçisine göre imparatorluk dini haline gelen Hristiyanlık, teslisten Katolik Hristiyanlarının ruhani lideri papanın masumluğuna kadar, Hz. İsa'nın öğretileri arasında yer almayan birtakım yeni teolojik ilkeler geliştirmek zorunda kalmıştır. Bir anlamda Hristiyanlık, gücü elinde bulunduran din olabilmek için büyük bir bedel ödemek zorunda kalmış, teolojisini yeniden kurgulamış ve asli kimliğinden uzaklaşmıştır.” (Kalın, 2016A:32)

Hristiyanlıkla kendini yoğurmaya ve tekrar kurmaya başlayan Avrupa bilinci, dini duyarlılığı kendi bilincinin temel taşlarından bir haline getirerek kendini Hristiyanlık etrafında yeniden şekillendirmenin gayretinde olmuştur. Bu dönem, Avrupa tarihinde yaşanan büyük bir inşa dönemidir. Curtis'in ifade ettiği gibi Hristiyanlık, Avrupa'nın kendini dünyanın diğer bölümlerinden farklı hissetmesinin ortak tarihsel zeminini hazırlamış, ortaya çıkan bu ortak zemin, tarihsel süreçte farklılıklara uğrasa da dinle olan temel bağını hiç yitirmeden günümüze kadar gelmiştir. Curtis'e göre bu algılama, bahsedildiği gibi kimi zaman farklı gruplar eliyle bir miktar değişime uğrasa bile Hristiyanlık âlemi (Christendom) düşüncesi, dışarı/öteki söz konusu olduğunda kendini her zaman hissettiren güçlü bir duygu olmuş ve öyle de kalmıştır. (Curtis, 2015:3) Aynı sürekliliğe işaret eden Kalın'a göre de “... *hem dinî-teolojik hem de tarihî-kültürel manada*” bu duygu, dışarıklı bir kültür/devlet/toplum söz konusu olduğunda Avrupa'da kendiliğinden dirilen, “*hemen hatırlanan ve hatırlatılan*” çok etkili olan temel bir duygudur. (Kalın, 2016B:43)

Roma'nın zayıfladığı, Cermen kavimlerinin var olan yerleşik düzeni alt üst ettiği bir noktada ortaya çıkan karmaşa çağı ya da başka bir deyişle karanlık dönem, aynı zamanda Hristiyanlığın kendini kabul ettirme dönemidir. Bu dönemde kıta yavaş yavaş Hristiyanlaşmaya başlamış ve Morin'e göre yeni dinini içselleştirerek bu din eşliğinde yeni bir hayat ritmi yakalamanın çabası içerisine girmiştir. (Morin, 95:47) Yeniden organize olma dönemi diye adlandırılabilir bu dönemde, Avrupa ortak bilincini en az Hristiyanlık kadar şekillendiren unsurlardan biri de İslam olmuştur. İslam medeniyetinin ve ordularının Avrupa'nın dışı açılan kapıları olan Akdeniz kıyılarına hâkim olması, bu şekillenmeyi etkileyen ve adeta çabuklaştıran zorlayıcı bir unsur olmuştur. Bu durumu laboratuvarlarda gerçekleştirilen kimi

kimyasal tepkimelerin daha çabuk gerçekleşmesi için ortama verilen basınca benzemek belki de bu etkiyi somutlaştırmamızı kolaylaştıracaktır. Avrupalılık adı verilecek bileşiğin ortaya çıkmasında rol oynayan, kıtayı tehdit eden ve onu basınç/etki altında tutan gücün adı İslam'dır. İslam, hem ortak kimlik oluşumunda hem de bu kimliğin kendi özgüvenini kazanmasında "öteki" olarak bu süreçte zorlayıcı bir rol oynamıştır:

"Avrupa'yı Avrupa yapan şeyin, ilk aşamada onu Avrupa'ya hapseden İslam olduğunu ve daha sonra ikinci aşamada da İslam'ı Potiers'de geri püskürterek Avrupa'nın kendi kendini oluşturduğu söylenebilir." (Morin, 95:47)

Bulut da İslam'ın Avrupa bilincinin oluşmasında oynadığı önemli rol hakkında benzer düşünceler dile getirmektedir. Bulut, farklı bir dinin etrafında şekillenen güçlü ve tehditkâr bir başka medeniyetle karşılaşmanın, Hristiyanlığın Avrupa için önemini arttırdığı düşüncesindedir:

"Orta Çağ -varlığını ve birliğini sürdürmek için- Avrupa'nın, Hristiyanlık aracılığıyla bulduğu çözümün hâkim olduğu bir dönemdir... Avrupa, Hristiyanlığı çok daha önceki dönemlerde benimsemişse de Hristiyanlığın etkisinin Avrupa'da çok daha belirgin ve hatta belirleyici olması İslam sonrasında gerçekleşmiştir." (Bulut, 2002:16)

Ancak İslam'ın rolünü sadece ilk dönem Avrupa'sının kendi kimliğini bulduğu dönemle sınırlamak doğru olmaz. Değişik Müslüman devletlerin eliyle köşeye sıkışan Avrupa, asırlarca bu tazyiki iliklerine kadar hissetmiş, söz konusu tazyik Avrupa'nın kendini inşasındaki en temel muharriklerden birini oluşturmuştur. Lewis, uzun bir tarihsel süreç içerisinde yaşanan bu tazyiki derli toplu bir biçimde dile getirmeye çalışır:

"Müslüman ilerleyişi yalnız bir kez değil üç kez Avrupa içlerine kadar sürdü. Avrupa'ya yönelik Müslüman yayılmasının birinci dalgası sekizinci yüzyılın ilk yıllarında başladı ve bir süre için İspanya, Portekiz, Güney İtalya ve hatta Fransa'nın bazı kesimlerini girdabi içine aldı. Batı Avrupa topraklarındaki son Müslüman devletin yenilgiye uğratılıp yok edildiği 1492'ye değin de etkisi sürdü. İkinci dalga ise Rusya ve Doğu Avrupa'nın büyük bölümü üzerinde egemenlik kurmuş olan Altınordu Moğollarının İslam dinini kabul etmesi ve Moskova ile öteki Rus prensliklerini Müslüman bir efendinin hükümdarlığını tanımak zorunda bırakmasıyla Doğu Avrupa'yı vurdu... Üçüncü dalganın başını çeken Selçuklu ve ardından Osmanlı Türkleri Bizans İmparatorluğu'ndan Anadolu'yu aldıktan sonra Avrupa'ya geçtiler ve Balkan yarımadasında kudretli bir imparatorluk kurdular. Bu ilerleme sürecinde Türk orduları Konstantinopolis'i ele geçirir ve Viyana'yı kuşatırken Berberi korsanların gemileri denizdeki cihadı Britanya adalarına ve hatta bir keresinde İzlanda'ya kadar taşıdılar. İki din ve iki uygarlık arasındaki ilişkilerde gerçek dönüm noktası, ikinci Viyana kuşatması ve yenilgiye uğrayan Osmanlı kuvvetlerinin geri çekilmesi oldu." (Lewis, 2014:6)

Ancak tam bu noktada işaret etmemiz gereken başka bir durum daha vardır. Bu da Avrupa sözcüğüyle ifade edilen alanın tüm kıtayı kapsamadığı gerçeğidir.

İfade edilmeye çalışılan şey, aslında Roma İmparatorluğu'nun batı toprakları ve Akdeniz kıyısıdır. Kısacası İslam'ın Avrupa'ya ulaştığı topraklar, bu dönemde Avrupalılık ortak bilincinin oluştuğu ve esas Avrupa diyebileceğimiz alanı oluşturmaktadır. Her ne kadar aynı kıta üzerinde bulunsa ve aynı dine inansa da Avrupa, kendini Doğu Avrupa'dan ve Ortodoks Hristiyanlardan ayırarak bir sınır çizmeye başlamıştır. Çırakman bu bölünmeyi şu şekilde dile getirir:

“Hristiyan dünya, ‘Hristiyan cumhuriyeti’, ‘Hristiyan birlik’ Batı Avrupa'da Roma Katolik Kilisesi'ne ait insanların birliği olarak görülmüştür. Doğu Avrupa'daki Ortodoks kilisesi ve diğer Hristiyanlar bu birliğin dışında tutulmuş ve birliğin temeli dini beraberlik olarak tanınmıştır. Hristiyan dünyanın sınırları İngiltere, Fransa, İtalya ve İspanya gibi Latin Hristiyanların yaşadıkları Batı Roma İmparatorluğu'nun ve orta çağların Latin Kilisesi'nin yurduydular.” (Çırakman, 2007:110)

Bu ayrımın dikkate alınması gereken bir ayrım olduğu düşüncesindeyiz. Söz konusu bölge, Roma Katolik kilisesinin etki alanını oluşturmaktadır. Bu bölge, zamanla diğer ayrımların zeminini de oluşturacak ve gerçek ‘Batı’nın alanıyla kilisenin etki alanı çakışacaktır. Balkanlar ve Rusya, Katolik dünyanın dışında olduğu gibi aynı zamanda “gerçek” Avrupa'nın da dışında kalmaktadır. Bu tarihten itibaren Avrupa, artık Akdeniz kıyısı ve kıta Avrupası ülkelerini ifade eden ya da başka bir deyişle Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı ülkeleri ifade eden bir yerin adıdır.

Avrupalılık kavramını oluşturan üç temel (Hristiyanlık, Antik Yunan ve Roma), farklı dönemlerde farklı kullanımlara uygun bir biçimde tekrar tekrar üretilmiş, bu temeller güncel ihtiyaçları karşılamada bir fikir ambarı görevi üstlenmiştir. Müslümanların Avrupa'da ilerleyişinin devam ettiği dönemlerde bu ilerleyişe karşı kullanılan argümanlar tamamen Hristiyanlık üzerine kuruluydu. Hatta kimi durumlarda tarihsel gerçekler tamamen tahrif edilerek (Chanson de Roland destanında olduğu gibi) iki Avrupalı gücün çatışması bile Hristiyanlık-İslamiyet çatışması haline getiriliyordu. Tarihsel gerçeklerin dönemin gereklilikleri için tahrif edilmesi bununla sınırlı değildir. Hristiyanlığın peygamberi Hz. İsa'nın ölümünden Yahudileri sorumlu tutan Hristiyan aklının, aslında bu olayı gerçekleştiren Roma'yı medeniyet referansı olarak alması, olayların algılanması ve değerlendirilmesi noktasındaki Batı'nın seçiciliğini ve ters yüz etme karakterini gösteren önemli bir örnektir.

Hristiyanlığın dışındaki diğer köklerini tekrar keşfetmeye başlaması; Avrupa'nın kendisi için kullandığı başkalarına benzememe, kendine has olma iddialarını dini boyuttan medeniyet boyutuna taşımış ve bu iddiaları kanıtlamak amacıyla kullanılmıştır. Her ne kadar bu biriciklik ve kendine özgülük iddiası Morin gibi Avrupalı düşünürler tarafından abartılı ve gerçeklikle bağdaşmayan bir tavır olarak görüle bile (Morin, 95:28)¹⁴ söz konusu düşünce, Avrupa'nın en temel yaklaşımlarından birini oluşturmaktadır. Bu köklerden biri olan Antik Yunan kaynaklarının keşfi, Avrupalılık bilincinde oldukça çarpıcı değişimlere yol açmıştır. Antik Yunan kaynaklarının tekrar keşfedilmesi, bileşenlerden Hristiyanlık aleyhine bir gerilemeye yol açarken Avrupa bilincine, kendine Antik Yunan ve Roma köklerinden hareketle –Hristiyanlığı da gerektiğinde kullanmak üzere yedeğe alarak yeni bir yol çizme imkânı sunmuştur. Dini otoritenin dışında kendi ayakları üzerine durmaya başlayan devletlerin ortaya çıkması, Avrupalılık bilincinde dini olmayan diğer iki temelin kendini hissettirmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. (Morin, 95:61) Ancak bu temellere yönelmenin tek sebebi dini otoritenin zayıflaması değildir. O zamana kadar değişik yönlerden Avrupa'yı baskı altına alan Müslüman orduların geri çekilmeye başlaması, mücadeleyi bir din mücadelesi olmaktan çıkarmıştır. Milli devletlerin papalığın gölgesinden kurtularak teşekküllerini tamamlaması, düşmanın geri çekilmeye başlamasıyla ortaya çıkan bu yeni durum, dini olmayan bir söylem eşliğinde algılanmaya başlanmıştır:

“Hristiyanların Gırnata'yı ele geçirmesi, Avrupa'nın büyük karşı saldırısına da zemin hazırladı... Avrupa'nın yayılması her iki uçta aynı anda meydana geldi ve her ikisinde de yüzyıllar boyunca sürmüş Müslüman egemenliğini ortadan kaldırma çabasıyla başladı. Doğuda Ruslar ...uzun bir mücadelenin ardından 'Tatar boyunduruğu'ndan kurtulmayı başardı...Avrupa'nın hem doğusunda hem de batısında yeniden dirilen Hristiyanlar bu mücadeleyi düşman kampın içlerine taşıdılar. (Lewis, 2014:Ön söz)

Lewis'in bahsettiği gelişmeler her ne kadar önemli gelişmelerse de Avrupa açısından en önemli an, Osmanlı ordularının Viyana önlerinde bozguna uğratılmasıdır. Bu tarih, hem Avrupa-İslam ilişkilerinde bir dönüm noktasını (Lewis, 2014:6), hem de dini olmayan bir tavırla var olan durumu yeniden tanımlamanın miladını oluşturmuştur. Avrupa bilinci, ortaya çıkan durumu artık dini bir otoritenin

¹⁴ “Avrupa'yı Avrupa yapan bir köken ya da başka bir yere aktarılamayacak bir özgünlük bulmaya çalıştığımızda ne kökenlerinde salt ona özgü bir şeyin ne de bugün sadece ona ait bir şeyin bulunduğunu keşfediyoruz.” (Morin, 95:28)

etrafında toplanmak zorunda kalmaksızın, dinin perspektifinden değil, çok daha eski bir mücadelenin devamı zaviyesinden algılamaya başlar. Elbette bu algılamada üstünlük taşıyan taraf kendisi olacak ve bu mirasın vârisi olarak kendini ilan edecektir:

“...Yeniden keşfedilen Antik Çağın klasik metinleri Avrupalılara yalnız geçmişe değil o dönemin olaylarına da yeni bir bakış açısı kazandırdı. Antik çağda olduğu gibi Yunanistan bir kez daha doğudaki büyük bir hükümdarın kalabalık orduları tarafından istila edilmekteydi. Yeni bilim anlayışının yepyeni perspektifi çerçevesinde bu durum artık temelde İslamiyet ile Hristiyanlık âlemi arasındaki mücadelenin bir uzantısı olarak değil, daha eski bir mücadelenin yeniden ortaya çıkışı olarak görülmekteydi. Ne kadar ilgisiz olursa olsun bu eşitleme, izleyen uzun bir dönem boyunca Avrupalıların Doğu Akdeniz'deki olaylara ilişkin anlayışlarını etkilemeye devam etti.” (Lewis, 2014:53)

Buna rağmen söz konusu rol değişiminde elbette sadece dış sebeplerden bahsedilemez. Avrupa'nın kendi içerisinde yaşadığı değişimler, kıtanın dindışı yeni bir yol çizme çabalarında etkili olmuştur. Rönesans, Aydınlanma ve hümanizma anlayışları, dinin dışında insanı ve akli esas alan yeni bir dönüşümü işaret etmektedir. Bu dönüşüm oldukça kapsamlı bir dönüşümdür ve devlet yönetiminden felsefeye, oradan bilime kadar uzanan bir kuşatıcılığa sahiptir. Bu dönüşümden payını alan Hristiyanlık, belirleyicilik vasfını tamamen kaybetmese de ikinci derecede bir güç haline gelirken -Antik Yunan adesesinden bakıldığında- bir güç paylaşımına girmek zorunda kalmıştır.

Avrupa'nın yaşadığı aydınlanma, önceki asırlarda din eşliğinde kıtanın kendini yeniden kurmaya çalışması çabaları kadar önemli bir çabaya işaret eder. Ancak yeni dönemde ortaya çıkan bu yeni kurguda artık dindışı kaynaklar etkilidir. Yeryüzünde Tanrı'nın gölgesi olmaktan yeryüzünün yeni yarı-tanrısı olmaya uzanan bir değişim yaşanmaktadır. Söz konusu kaynaklardan hareketle kıta bilinci yeniden kendini oluşturmakta, etrafına farklı gözlerle bakmaya çalışmaktadır. Üstelik bu yeni algılamaya, sadece geçmişe dönük değildir; içinde bulunulan durumu yeniden farklı bir perspektifle algılamayı da beraberinde getirmektedir. Avrupa, Antik Yunan'ın ötekileştirici perspektifini kullanarak o ana değin kıyısında kaldığı tarihin en kuvvetli öznelerinden biri olmaya da adım atmaktadır:

“Aydınlanma, Avrupa kimliğinin yeniden keşfedilmesinde çok önemli bir andı. Gerçekte ‘Biz kimiz ve bizim dünyadaki yerimiz ne?’ sorularına dayanmaktaydı. Bu soruların yanıtlanması; dünyanın sistematize edilmesi, sınıflara ayrılması ve gerçekten de keşfine yol açmıştı. Sonuçta medeniyeti ve ekonomik, düşünsel, siyasi dünyadaki insan gelişimini elinde tutanın Batı olduğu -ve olageldiği- inancı ortaya çıkmıştı. ...Bu

yeniden imajı oluşturma süreci kendi [yaratılmış] kökenlerinin ortaya çıkış anından itibaren eşsiz olan, sonsuz bir şekilde [ilerleyen] bir Batı yaratmıştı. Bu söylem, kökleri Antik Yunan'a kadar uzanan hayali bir sınırla Doğu'yu Batı'dan ayıran düşünsel anlamda bir tür rejim yaratmıştı. ...Bu şekilde Avrupalılar Doğu'nun Batı'nın yükselişinde ortaya koyduğu pozitif katkıları reddetme ya da hiçe sayma imkânı buldular. Böylece yenedünya teorileri Batı'nın yükselişinin saf bir doğum olduğu ve Avrupalıların bunu tek başlarına başardıkları yolundaki iddiaya yol açmış oluyordu. Avrupalılar kendilerini geçmişte ve şu anda dünya tarihinin ilerlemeci bir öznesi olarak betimlerken Doğulu insanları da pasif bir nesnesi konumuna indiriyorlardı.” (Hobson, 2015:224)

Birçok açıdan Batı düşüncesine eşsiz fırsatlar sunan Antik Yunan anlayışından hareketle elde edilen en önemli değişikliklerden biri de şüphesiz yeni insanın kendine biçtiği roldür. Yarı tanrı sıfatını üstlenmekten çekinmeyen yeni insan, bir yandan Tanrı'nın boşalttığı alanı tek başına doldurmaya çalışmakta, bir yandan da evreni bu yeni anlayış temelinde kendini merkeze koyarak yeniden algılamaya çalışmaktadır. Yeni insana bu açılımı sağlayan en önemli düşünce şüphesiz hümanizma düşüncesidir. Kul olmaktan yeni yarı-tanrı olmaya evrilen süreçte insan, hümanizmanın kendisine sunduğu açılımı sonuna kadar kullanmıştır. Üstelik hümanizma insana, hâkim olma bakımından istediğinden daha fazlasını da sunmuştur:

“Felsefi hümanizma, Hristiyan imanıyla ilişkisini kesmesine rağmen insana doğüstü bir konum vermeyi sürdürür ve evrenin tek öznesi haline gelen insana neredeyse tanrısal bir görev olan evrenin efendisi olma görevini yükler.” (Morin, 95:94)

Yaşadığı değişimlerle o zamana kadarki anlayışını ciddi biçimde farklılaştıran Avrupa bilinci, bu değişimle de sonraki zamanlarda kullanacağı pek çok temel düşünceyi oluşturmuş ve bu düşünceler asırlarca Batı zihninin köşe taşları görevini üstlenmiştir. Dinle ilişkisini yeniden çizen Batı zihni, Hristiyanlığı; suyun hemen altında duran, her an çıkıp kendini belli edecek ikincil bir konuma itmesine rağmen ihtiyaç duyduğu anlarda da kullanabileceği bir derekeye sabitlemeyi de unutmaz. Din, Batı'nın temel saiki olmaktan çıksa da ihtiyaç halinde devreye sokulabilecek bir yedek güç olma vasfını yitirmemiş, Batı'nın ilerleyen dönemlerdeki ihtiyaçlarında kullanılabilirliğiyle özellikle sömürgeci ve emperyal ihtiyaçlarda başvurulan yedek bir güç halini almıştır. Aynı zamanda Tanrı'nın ve İsa'nın kulları olmaktan yeni hâkimler olmaya evrilen Avrupa insanı, kendine biçtiği bu hâkimlik vasfının gereği olarak tüm dünyayı fethetmeye kendini memur kılmış ve kendi kısıtlı dünyasını yırtarak tüm gücüyle dünyanın dört bir köşesine gitmeye ve vardığı bu yeni diyarlara hâkim olmaya kendini yetkili görmüştür. Dünyaya açılma,

yeni topraklar bulma ve yeni insanlarla karşılaşma düşüncesinin, aynı zamanda dini birtakım temelleri de vardır. Özellikle İncil’de geçen Kral Davut kıssasına göre dünyanın başka yerlerinde yaşayan büyük Hristiyan ahaliyi bulma itkisi, Müslümanların o günün tüm ticaret yollarını elde tutmalarıyla birleştiğinde birden fazla saikin teşvik edici rolünün bulunduğu bir dışa açılma süreciyle karşılaşırız. Bu değişimlerle eşzamanlı yaşanan bir başka anlayış farklılığı da kendi dışındakilere dair düşüncelerdeki değişimlerdir. Avrupa’nın önceki dönemlerde din eşliğinde oluşturduğu öteki anlayışı bu dönemde evrilmiş, ancak dinle ilgili temel yaklaşımı tamamen kaybetmeksizin kapsam bakımından genişlemiştir. Özellikle Doğu ve İslam algısına yönelik anlayışın olumsuz bir biçimde pekiştiğini söylemek mümkündür:

“Rönesans'ın vadettiği akılcılık, bilimsellik ve hümanizm modern dünyanın doğuşuna zemin hazırlamış fakat bu arada İslam, Müslüman ve giderek Türk algısının çerçevesini de belirlemiştir. Avrupa ve Osmanlı, Batı ve İslam dünyası modern dünyaya bu tarihi yükü taşıyarak girecektir.” (Kalın, 2016A:124)

Hümanizma sayesinde dinin hükümranlığını kırmayı başaran Batı düşüncesi insan eksenli yeni bir paradigmanın temelini atarken kimi Avrupalı düşünürlere göre kendini insan yapımı yeni bir dine mahkûm etmekten de geri kalmamıştır. Morin’e göre temel yapıda bir değişiklik olmamış, insan sadece Tanrı’nın rolünü çalarak insanı onun yerine koymakla yetinmiş, modern bir Promete olmaya çalışmış, kısacası hümanizmayla yeni bir teslis inancının temelini atmıştır:

“İnsanın temelini insanda arayarak her türlü efsaneye ve dine son verdiğini sanan Hümanizma aslında kendi efsanesini, gerçek anlamda doğaüstü bir yaratık olan özne İnsan efsanesini ve kendi dinini, Hristiyanlıkta olduğu gibi cinsini, bireyi ve insanlığı özleri bakımından birbirine kenetleyen bir teslise dayanan dini yaratır.” (Morin, 95:100)

Hristiyanlığın başat etkisiyle kendini tanımlayan Avrupa’dan modern Avrupa’ya kadar değişmeyen hususlardan biri de öteki algısıdır. Kendini tanımlarken ötekini bir atlama noktası olarak kullanan Avrupa, ötekini kendi güncel kimliğini oluşturan etmenin zıttıyla tanımlamış ve bu sayede kimliğinin en güncel parçasını vurgulama imkânına kavuşmuştur. Bu vurgu, dinden zamanla özgürlüğe ve uygarlığa doğru değişim gösterirken amaç, Avrupa’nın kendi güncel yanını vurgulama ihtiyacını en güçlü şekilde karşılayabilmektir:¹⁵

¹⁵ Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde Türk ve İslam algısının nasıl değiştiğini göstermeyi amaçlıyoruz. Bu değişim, zaman zaman bir önceki anlayışı tekzip eder gibi görünse bile aslında

“Karşımıza on altıncı yüzyıldan itibaren oluşmuş üç değişik Avrupa kimliği çıkmaktadır: Hristiyan Avrupa, liberal Avrupa ve uygar Avrupa. Bu üç süreçte de Avrupa kendini ötekine göre tanımlamış yani Hristiyan olmayana, özgürlükçü olmayana ve uygar olmayana göre kendi ayrıksılığını vurgulamıştır.” (Çırakman, 2007:109)

Dile getirilen bu değişimin, dini ya da dini olmayan kaynaklardan elde ettiği motivasyonla birleşmesi ve Avrupalı bireyin kendini yeni efendi olarak tanımlaması, ona fethedilmesi gereken uçsuz bucaksız topraklar olduğu düşüncesini dayatmıştır. Ele geçirdiği toprakları “*terra nullius / Latince- kimseye ait olmayan boş topraklar*” olarak niteleyen yeni Avrupalılık bilinci, bu fetihler sonrasında karşılaşacağı yerler ve insanlarla ilgili temel yaklaşımını da –papalık yardımıyla- oluşturmuş oluyordu. Bu, dini temelleri bulunan bir düşünce olduğu gibi ekonomik anlamda da kendini dayatan bir zorunluluktu. Çünkü Avrupa’nın tarih sahnesine çıkabilmesi için döneminin ödeme aracı olan altın ve gümüşe kavuşması zorunluydu, ancak ana kıta bu açıdan oldukça fakirdi. Aynı zamanda günlük kullanım maddelerinin (baharat vb.) temin edilmesi için de bir dışa açılma kendini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla tüm motivasyon kaynaklarıyla desteklenen böylesi bir fetih arzusu, baharat ve Hristiyan bulma arzusunun birlikte bulunduğu bir düşünceydi:

“Vasco de Gama buraya [Hindistan'a] ‘Hristiyanlar ve baharat aramak üzere’ geldiğini belirtirken keşif yolculuklarının bu ikili yönünü mükemmelen ifade etmekteydi. Bu girişim bir yandan küresel boyutlardaki bir din savaşında atılmış stratejik bir adım öte yandan da aracıyı ortadan kaldırıp doğrudan üreticiye varmaya yönelik ticari bir manevra idi... Vasco de Gama’nın hedeflerini açıklarken baharatı Hristiyanlardan sonra belirtmesi şaşırtıcı değildi.” (Lewis, 2014:44-48)

Dönemin bütün Avrupalı fatihlerinin zorunluluk ve dini motivasyonun harmanlandığı bir arzu eşliğinde başladığı yolculuklar, sonuçları bakımından Avrupa için hayati önem taşımaktadır. O ana değin en büyük düşmanı olan İslam âlemi karşısında sürekli geri adım atan Avrupa uzun bir zaman diliminin ardından ilk defa durumu eşitleme fırsatı elde ediyor ve küresel yeni bir finansman imkânına kavuşuyordu. Bu finansman kaynağı, ele geçirdikleri yeni toprakların zenginlikleri ve insan gücüdür. Ele geçirilen topraklardan elde edilen ilk “hasat” bile kıtayı bir süreliğine rahatlatmaya yetmiştir:

“Yeni Dünya’nın madenleri Avrupa Hristiyan âlemine; dış ticaretini, savaşlarını ve borçlarını finanse etmesi için gerekli altın ve gümüşü verdi. Amerika’nın tarla ve plantasyonları yeni kaynaklar ve mallar getirdi ve böylece Avrupalıları, Müslümanlar ve

“öteki” aynasında Avrupa’nın kendini nasıl görmek istemesiyle yakından ilgilidir. Avrupa’nın ihtiyaç duyduğu güncel görüntünün en kolay elde edilebileceği yer, çizdiği öteki resmidir.

ötekiler ile eşit ve sonunda daha üstün konumda ticaret yapmasına ilk kez olanak sağladı.” (Lewis, 2014:58)

İlk elde derlenen değerli “ganimet”ler bir süreliğine çözüm olsa da bu kaynağın sürekliliğini sağlamak önem kazanmaya başlamıştır. Avrupa’nın tarih sahnesine çıkabilmesi, ticarete katılabilmesi için büyük miktarlarda değerli madene sürekli bir şekilde ihtiyacı vardır:

“Bu akış (Amerika'dan) olmasaydı, özellikle gümüş akışı, Asya ile ticarete sunulacak bir şey olmazdı, çünkü Avrupa'da Asya'nın istediği hiçbir şey üretilmiyor. ...Avrupalılar Asyalıların isteyebileceği ürünleri yeterince üretemediği için parayla genelde gümüşle ödeme yapmak zorunda kalıyorlardı. Ancak Avrupa rezervleri yetersizdi. Buna göre yağmalanan ya da ele geçirilen Amerikan ve (Afrikalı) altın ve gümüşleri ve bunları çıkartan Amerika'da yerlilerin ve Afrikalı kölelerin emeği Avrupalıların imdadına yetiştii. Gerçekten de Afrikalı köleler madenden gümüş çıkartma işini yerli Amerikalılarla paylaşırken altın çıkartma işlemini ağırlıklı olarak onlar gerçekleştiriyordu. Batı'nın arayı kapatması konusunda Afrika'nın katkısı başlangıçta burada ortaya çıktı. 1500 yılından sonraki 300 yıl içinde dünyanın gümüş üretiminin % 85'i ve dünyanın altın üretiminin % 70'i Kuzey ve Güney Amerika'dan geliyordu.” (Hobson, 2015:179)

Var olan değerli madenlerin ve diğer kaynakların işletilmesinde süreklilik problemi ortaya çıkınca ihtiyaç duyulan işgücünün derlenmesinde de ele geçirilen toprakların ahalisi kullanıldı. Gerek Amerika'nın yerli halkı gerekse Afrika kökenli köleler yerlerinden ve kendi hayat biçimlerinden edilerek bu işgücü açığının giderilmesinde kullanılmaya başlandı. Özellikle Afrika kökenli işgücünün neredeyse bir süre avı sonucunda elde edilmesi ve gemilerle ihtiyaç duyulan yerlere sevk edilmesi tarihin en trajik olaylarından biridir. Bu yolculuk son derece zor koşullarda gerçekleşiyor, yolculuğa başlayanların bir kısmı bir daha karaya ayak basma imkânı bulamıyordu. Beslenme ve sağlık koşulları irdelendiğinde gemilerdeki Afrika kökenli insanların, “insan”dan ziyade “ticari” bir yük olarak algılandığını söylemek mümkündür:

“Böyle gemilerdeki kötü koku o kadar yoğundu ki Amerikalı yerliler daha denizde millerce açıkta iken bile onların geleceğini biliyorlardı. Çok iyi bilindiği üzere gemilerin kaptanları rahatsızlanan zencileri gemiden atıyorlardı. Zenciler o kadar sık gemiden atılıyordu ki bu gemilerin arkasından giden ve yiyecek bekleyen köpek balığı sürüleri millerce uzaktan görünüyordu.” (Hobson, 2015:176)

Hobson’un bu ifadelerle betimlemeye çalıştığı işgücü naklinin ne kadarlık bir nüfusa tekabül ettiğiyle ilgili verilen rakamlar tam bir kesinlik taşımasa da 1600-1700 yılları arasında dünya nüfusunun kabaca 545-610 milyon arasında olduğu¹⁶

¹⁶ <http://www.worldhistorysite.com/populationi.html>, 11.10.2017.

düşünüldüğünde ciddi bir orana denk gelmektedir. Fetihler sonrası işgücü nakliyle ilgili Batılı kaynaklardan bazı tahminlere ulaşmak mümkündür:

“Taşınan kölelerin sayısı ile ilgili olarak literatürde en az 12 milyon en çok da yaklaşık 20 milyon kişi geçiyordu. Ancak birçok yetkili kişi bu sayının yaklaşık 15 milyon olduğu konusunda hemfikirdir. Ayrıca en az % 10'unun öldüğüne yönelik bir uzlaşma söz konusudur. Böylelikle muhafazakâr olmayan makul bir tahmine göre yaklaşık bir buçuk milyon zenci köle sadece ‘Orta Geçiş’te ölmüştür. ...Etkin ‘zorunlu çalışma kampları’ndaki ömürleri de yedi yıldan fazla olmuyordu.” (Hobson, 2015:176-177)

Söz konusu rakamlar sadece Afrika kökenli işgücü naklini kapsamakta olup Amerika kıtasının yerlileri bu sayının dışındadır. Afrika kökenli işgücünün ortalama yedi yıllık çalışma ömrü, Amerika kıtasının yerlileri için çoğu zaman mümkün olmamış, yerli nüfus ciddi biçimde azalmıştır. Bu azalmada ateşli silahlar kadar Amerika yerlilerinin bağışıklığının bulunmadığı (çiçek hastalığı gibi) Avrupa kökenli hastalıklar da önemlidir:

“[Kızılderili yerlilerinin nüfusu konusunda] birçok kişinin kabul ettiği 54 milyonluk bir medyan noktası öneri[li]yor. Genel olarak kabul edilen rakam 1492 öncesi nüfusun % 90'ının öldüğü noktasında birleşiyor. 1492'den sonraki yeni doğanları da dikkate aldığımızda 16. yüzyılda Avrupalıların saldırılarının doğrudan sonucu olarak 50 ila 100 milyon kişi ölmüş olabilir. Böylelikle yerli nüfusu toplam Dünya nüfusunun 1492'de % 13'ünü oluştururken 1600 yılına kadar % 1'in biraz üzerine geriledi. Avrupalıların fethini ortaya çıkartan önemli etken Avrasya'nın mikrop ve hastalıklarının ithal edilmesi ya da başlamasıydı. ...Yerlilerin direnişini zayıflatan şey hastalıklardı, böylelikle Avrupalıların silahları ile ellerinden gelen kötülüğü yapmaları kolaylaştı.” (Hobson, 2015:177-178)

Yeni elde edilen topraklar ve bu toprakların üstünde yaşayan insanlara karşı nasıl tavır takınılacağı, ortaya çıkan yeni bir problemdir. Bu denli büyük ve küresel çapta bir değişimin gerçekleşebilmesi için yapılanların aklileştirilmesi ve hukukileştirilmesi ihtiyacı ortaya çıktığında fatihlerin imdadına bir defa daha papalık yetişir ve kendilerine ihtiyaç duydukları yetkileri veren fermanlarla yeni durumun dini, hukuki ve vicdani altyapısını oluşturur:

“Batı Hint adalarında Portekiz gücünün meşruiyet kazanması için üçüncü bir papalık Bildirgesi 1456'da *Inter Caetera* adıyla yayınlandı. *Romanus Pontifex*'i pekiştirecek nitelikteki bu bildirme, ‘Portekizliler tarafından fethedilen ve fethedilecek tüm topraklarda Portekizlilere ilahiyi yargı yetkisi vermiştir.’ Kilise tarafından hazırlanan en küstah bildiri ise Hint Okyanusu'nun *nullius diocesis* [piskoposluk bölgesi] olduğunun açıklanmasıdır. [Bu da] Orta Çağ Hristiyan söyleminde olan *terra nullius*'un [Latince kimseye ait olmayan boş topraklar anlamına gelen bu deyim, 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupalılar tarafından kimsenin sahip olmadığı varsayılan, el konulacak topraklar için kullanılmıştır.] bir uzantısıdır. (Hobson, 2015:146)

Avrupa bilincinin gelişmesinde ve küresel bir geçerlilik kazanmasında fetihlerin maddi olduğu kadar psikolojik olarak da ciddi bir etkisi vardır. 15.

yüzyıldan sonra Avrupa'nın, kendini uzun bir aradan sonra ilk kez, pagan vahşiler olarak nitelediği kara Afrikalılara ve Amerikan yerlilerine karşı üstün bir güç olarak kabul ettirdiğini hissettiğini ifade eden Hobson, bu duygunun Avrupa-merkezcilik adı verilen bakış açısının temelini oluşturduğunu ve ilk defa bu dönemde ortaya çıktığını belirtir. (Hobson, 2015:299) Papalık fermanlarıyla kendini ilahi yargılama yetkisiyle donatan ve sahipsiz olarak nitelediği toprakları kendine mal eden Avrupalı milletler, sahip oldukları uçsuz bucaksız topraklar ve neredeyse bedava denilebilecek işgücüyle ciddi biçimde gelişmişlerdir. Dünya üzerinde değişik yerlerde kurdukları kolonileriyle, yerleştikleri yerlerle maddi güç bakımından kendilerini artık yeni küresel efendiler olarak görmeye başlarlar. Öyle ki Avrupa kıtası dışında da artık büyük devletler kurmayı başarımlarıyla yeni bir durumun kapısını aralamayı başaramışlardır:

“1500-1750/1780 tarihli Amerikan tecrübesi Batı Avrupa'nın gelişen 'Hristiyan-Avrupa merkezilik'ten bütün dünyaya hükmeden süper güç haline dönüşmesine sağlamıştır. 1700' den sonra Avrupalı kimliği yeniden tanımlanmaya, önce üzeri kapalı olarak sonraları ise (1840'tan sonra) aleni bir şekilde ırkçılığa yönelen özellikler sergilemeye başlamıştır. Bu yeniden yapılanma sonucunda emperyalizm ahlaki bir sorumluluk olarak tarif edilmeye başlanmıştır.” (Hobson, 2015:300)

Askeri, bilimsel ve ilahi gücü kendi ellerinde toplayabilmesi, Avrupa bilincine üstünlük duygusu kazandırmıştır. Bu üstünlük duygusundan hareketle Avrupa düşüncesi, her hangi bir millete ait olmaksızın kıtada adı geçen tüm milletlerin paylaştığı yeni bir etiket haline gelmiştir. Bu düşünme biçimi, herhangi bir Avrupalı ulusa dünyanın her yerinde hak iddia etme şansı tanıyor, dünya coğrafyasının Avrupa medeniyetiyle buluşmasının, medenileşmesinin Avrupalı bir milletin ancak oraya gitmesiyle ve onun eliyle olabileceğini savlıyordu. Bu üstünlük duygusunun en tehlikeli yanını ise geri kalmanın geçici bir durumdan ziyade bir kader olduğu düşüncesi oluşturmaktaydı. Buna göre geri kalmışlık, geçici bir durumdan ziyade Avrupa dışı ırkların mahkûm oldukları kaderin adıdır. Zira artık geri kalan bölgelerden, milletlerden değil; bunu becerme kapasitesine sahip olmayan milletlerden bahsedilmektedir ve dünya üzerinde medeni olabilmenin tek şartı Avrupalı olmaktır:

“Dünyanın geri kalanının daha iyi tanınmasına koşut olarak Avrupalılar kendilerini giderek daha fazla Avrupalı hissetmeye başlayacaklardır... 1800 dolaylarında, dar anlamda Avrupalı olan bazı şeylerden haz duymayı ifade eden Avrupalılık sözcüğü ortaya çıkar. Bir süre sonra 1830'lara doğru kullanılmaya başlayan Avrupalılaştırma

fiili ise dünyaya uygarlıkların en iyisini götürme bilincini yansıtır. İşte o zaman Avrupalıların bütün öbür uygarlıklardan daha ileri oldukları yolundaki üstünlük kompleksi saldırgan bir biçimde dile getirilmeye başlar. Artık Avrupa dışı uygarlıkların Avrupa'nın gerisinde kaldıklarından değil Avrupalı olmayan ırkların Avrupalılardan aşağıda olduklarından söz edilmeye başlanır. XIX. yy. sonunda koloniciliğin artık sınırlarına vardığı ve Avrupa'nın dünya üzerinde hegemonyasını kurduğu sırada, Avrupa kendisine; barbarları, vahşileri, geri kalmışları uygarlaştırma misyonunun verildiğine inanmakta, bu da... beyaz insanların üstünlüğü efsanesini beslemektedir.” (Morin, 95:74)

Dünya üzerindeki askeri ve ekonomik genişlemenin sınırlarına ulaşan Avrupa için artık bu durumu devam ettirmek önemlidir. Bunun sağlanabilmesi sadece askeri güçle mümkün değildir. Bu gücü destekleyecek hatta zaman zaman bu güce bile gerek kalmayacak bir anlayışın ortaya çıkması cephe gerisi görevlilerin işlerinden birisi olarak tanımlanır. Antik Yunan'dan bu yana sahip olduğu seçilmişlik düşüncesinin yeni bir durumla pekiştirilmesi sonucunda Avrupa, dünyanın geri kalmış toplumları ve ülkeleri adına kendini görevli addetmeye başlamıştır. Bu görevi yerine getirebilmesi için de askeri ve ekonomik güçten çok daha fazlasına ihtiyaç duyacak, karmaşık bir ilişkiler ağının içine kültürel, bilimsel gücü de ilave ederek, üstünlük duygusunu, görevli olma durumunu tarihin getirdiği kaçınılmaz bir zorunluluk olarak sunmaya başlayacaktır:

“Emperyalizm bir dizi ekonomik, siyasi ve askeri fenomenden çok fazlasıdır. Kültürel, düşünsel ve teknik ifadeleri yayan karmaşık bir ideolojidir. ...Gerçekten de bu işin asıl mimarları akademisyenler, aydınlar, öğretmenler, bilim adamları, seyyahlar, romancılar, gazeteciler, Hristiyan misyonerler, politikacılar ve bürokratlarıdır. ...Emperyalizmin bir ruhu varsa eğer bu Avrupalıların ‘insanlığın efendisi’ olarak kazandıkları zaferlerde ve Avrupalı kimliklerinin üstün olduğu inancında yatar.” (Hobson, 2015:225)

Başta da belirttiğimiz gibi Avrupa düşüncesinin en büyük mitlerinden biri olan eşsiz ve biricik olma iddiası, gözden geçirdiğimiz bu tarihsel akış içinde hiç de mümkün görünmemektedir. Uzun asırlar boyunca başka milletler için hiç de cazip görünmeyen Avrupa, Doğu medeniyetlerinin ürünlerini kendine mal etmiş, bunu ele geçirdiği toprakların maden, üretim ve insan kaynaklarıyla destekleyerek tarih sahnesine çıkmayı başarmıştır. Bu açıdan, ortaya çıkan çıkan tabloyu Hobson'dan dinlemek yerinde olacaktır:

“Avrupa, erken değil geç gelişen bir toplumdur, ‘ekonomik geri kalmışlığının avantajları’ndan yararlanıyordu. Yani kaydedtiği ilerlemeyi tek başına gerçekleştirmedi, Doğu küreselleşmesi sonucu yayılma göstermiş olan erken dönem Doğulu öncülerin yarattığı üstün kaynakları benimsemeye ya da taklit etmeye devam etti. Ayrıca Avrupa'nın, Amerika ve Afrika'daki kaynakları kendine mal etmesi de ilerleme ivmesi yakalamasına yardımcı oldu.” (Hobson, 2015:170)

Tarih sahnesinde geç de olsa yer almaya başlamasıyla birlikte medeniyetin koruyucusu ve yayıcısı görevini kendine yakıştıran Avrupa, ortaya koyduğu Avrupa merkezci bilimsel ve kültürel yaklaşımlarla kendini dünya tarihinin en önemli ve vazgeçilmez öznesi olarak sunmaya başlamıştır. Bu yaklaşım, Avrupa'nın kendi medeniyeti için biçtiği bir roldür. Ancak Avrupa merkezci anlayışın dışına çıkılarak başka milletler açısından aynı duruma bakıldığında görülen şey, Avrupa'nın dışında tüm insanlığın kaybettiği bir resme işaret etmektedir:

“Modernite, Avrupa merkezli bir küresel sisteminin kurulmasını işaret ederken İslam dünyası, Hindistan, Afrika yahut Çin gibi Avrupalı olmayan toplumlar için sistemin dışına itilme, marjinalleştirilme ve son tahlilde fiilen işgali ve sömürüye uğrama anlamına gelir.” (Kalin, 2016A:127)

1.2.1 Batı'nın “Öteki”leri

Her medeniyetin kendini devam ettirebilmek ve kendine has bir telakki inşa edebilmek amacıyla ortaya koyduğu “ben-idraki” kavramına ve Avrupa'nın kendini inşa ettiği üç temel kaynağa değinmiştik. Ben- idrak'leri değişik membalardan beslenerek belirli bir süreç içerisinde meydana gelen ve toplumsal belleğin dayanak noktasını oluşturan tarihsel birer kendini inşa sürecinden başka bir şey değildir. Ancak bu inşa süreçlerinin birden bire gerçekleşmesi, sonuçlarının aniden ortaya çıkması mümkün değildir. Belli bir olgunlaşma sürecinden geçen ben-idraki, bu süreçte yaşanan olaylardan etkilenir ve içiçe geçmiş tüm bu süreçlerin sonunda ancak ortaya çıkabilir.

Türk milletinin İslam'la tanışmasından hemen sonra başlayan kendini inşa süreci yüzlerce yıl sürerek ancak Selçuklu ve Osmanlı tecrübesi olarak kendini tebarüz ettirebilmiştir. Türk boylarının sekizinci asırdan sonra İslam'la tanışmaya başladıkları düşünüldüğünde yaklaşık üç asırlık bir kabullenme, içselleştirme sürecinden bahsetmek mümkündür. Özellikle Osmanlı tecrübesi düşünüldüğünde bu süre daha da uzamaktadır. Ancak süre, böylesine bir kimlik oluşturma süreci için tek başına bir ölçüt değildir. Bu süre içinde ben-idrakini oluşturan şartların ve düşüncelerin ancak tam içsellikle kabul edilmesi ve bu içsel kabulleri yansıtan eylem dünyasının ortaya çıkması söz konusu değişimi mümkün kılar.

Bu nedenle Selçuklu-Osmanlı izleğinde Türk milletinin inşa ettiği ben-idraki için söyleyebileceğimiz hususların hepsi diğer milletlerin ben-idraki oluşturma süreçleri için de geçerlidir. Üstelik ben-idrakleri sadece soyut kavramlar olarak değerlendirilemez. Ben- idraki, her ne kadar varoluş, dünyaya ve olaylara bakışta kendine has kıstaslar oluşturma anlamına gelse de bu kıstasların hayatın her alanına yansması durumunda düşünce-yaşam/eylem birlikteliğinin sağlanabilmesi mümkün olur. Milletlerin sağlam bir ben-idrakine sahip olmalarının en önemli işareti bu düşünce-eylem bütünlüğüdür. Medeniyetin tam anlamıyla kendini inşa edebilmiş sayılmasının temel şartı da adı geçen bu düşünce-eylem bütünlüğünün kurulabilmesidir.

Bir medeniyetin ben-idrakini etüt etmenin en kolay yolu, söz konusu medeniyetin insan, doğa, zaman gibi bazı temel alanlara yaklaşımını gözlemlemekten geçmektedir. Böylece, medeniyetlerin; mekân, zaman, bilgi, insan-tabiat ilişkisi, insan-tanrı ilişkisi ve insan-insan ilişkisine bakarak o medeniyetin ben-idrakini çözmek mümkün olabilecektir. Biz de buradan hareketle medeniyetlerin yaklaşımlarını ana çizgiler halinde vermeye ve buradan hareketle “öteki”nin bu yaklaşımlardan nasıl etkilendiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Çalışmamızın bu bölümünde inceleyeceğimiz ilk ben-idraki ‘güçlü ve sert’ olarak nitelenebilecek olan ben-idrakidir. Felsefi ve metafizik açıdan üzerinde düşünülmüş ve iyi tasarlanmış, güçlü bir yapıya sahip olan bu ben-idraki, kapsamlı ve tutarlı yapısından ötürü, başka medeniyetlerin kendisini son derece sınırlı etkileyebildiği bir yapıya sahiptir. Her ne kadar tutarlılık ve güçlülük bakımından bazı olumlu yanlara sahip gibi görünse de karşılaştığı diğer medeniyetlere karşı dışlayıcı ve sert bir tutum sergiler. Bu tutumun sonucu olarak sözkonusu anlayışın hayata yansımalarının güç merkezli bir yansıyış olduğunu söylemek gerekir. Dereceleri ve yansması bakımından birbirinden farklı tonları bulunsa da güçlü ve sert ben-idrakine sahip medeniyetlerde dışlayıcılığın keskin bir şekilde kendini gösterdiğini söylemek mümkündür. Yalnızca kendini merkeze alan ve diğer medeniyetlerle alışverişi ve işbirliğini askıya alan bu yaklaşımda, belirleyicilik vasfı ancak tek bir medeniyete tanınmış olup diğerlerinin bu konuda edilgenlik dışında bir seçeneği yoktur. Bu bakımdan, Batı medeniyetinin temel yaklaşımı olan “West and

the rest” biçiminde özetlenebilecek anlayışının bunun en güzel örneği olduğunu belirtmek mümkündür. Bu medeniyet yaklaşımında keskin kategorik yaklaşımlar gözlemek mümkündür. Bu bakımdan Avrupa ben-idrakinin, Roma siyasi ve kültürel yapılarının barbar Germen kabile alışkanlıklarıyla yoğrulması sonucu ortaya çıktığını söylemek ve hala Hıristiyanlık öncesi barbar kavimlerin bu yaklaşımın sert ve dışlayıcı yaklaşımını görebilmek mümkündür.

Batı medeniyetinin mekânla ilgili en temel önermesinin “*Batı ve özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dünyanın merkezini oluşturur diğer bütün bölgeler bu ana kuvvetin çevresini teşkil ederler.*” (Davutoğlu, 1997:23) şeklinde biçimlendiğini belirten yazara göre bu yaklaşım mekâna dair iki farklı davranış biçiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunlardan ilkinde Batı medeniyeti, gittiği yerlere kendi kültürel kodlarını taşıyarak oraları da medeniyetinin bir parçası haline getirmiştir. Bu toprak parçalarında yaşayan kültürlerin tasfiye edildiği bu yaklaşım, Amerika, Avustralya gibi yenedünya topraklarında karşımıza çıkan uygulamalarda kendini gösterir. Ancak sürekli kalabileceği bir durumun olmadığı, sadece kaynakların Batı’ya aktarıldığı topraklarda da benzer bir durum yaşanmış, bu topraklarda yaşayan insanlar ve kültürlere hiçbir zaman bir eşdeğerlilik yaklaşımı sergilenmemiştir. Bu topraklara örnek olarak verilebilecek Hindistan ve Uzak Doğu ülkelerinde yerli kültür neredeyse tamamen tahrip edilmiştir. Özellikle Endülüs örneğinde kültürel ve etnik bir temizlik tüm gücüyle uygulanmıştır. Bu alanlarda ve Batı medeniyetiyle karşılaşılan diğer alanların tamamında Batı medeniyetiyle yerli medeniyetler arasında bir işbirliğinin inşa edilebildiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Batı mekân anlayışının, ortak bir varoluş zemini tanımayan, karşılaştığı tüm medeniyet ve toplumlara kendi değerlerini dayatan bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir. Bu yönüyle güçlü ve sert ben-idrakine ait mekân yaklaşımının temelde tasfiyecilik biçiminde ortaya çıktığını görmekteyiz.

Batı medeniyetinin zaman anlayışını da sürekli bir ilerleme ve mükemmelleşme içeren doğrusal ilerleyen bir zaman kabulü olarak görmek mümkündür. Bu yaklaşım, “en son”u en mükemmel olarak tanımlama zorunluluğu ortaya koyması sayesinde Batı medeniyetinin kendini son ve mükemmel medeniyet olarak sunabilmesinin akli çerçevesini de oluşturur. Bu anlayışa göre Batı

medeniyeti, insanlığın varabileceği en son dereceyi içeren tek medeniyettir. Bu yüzden diğerlerinin de kabul etme zorunluluğu söz konusudur. Bu medeniyetin mükemmelliği ve ulaşılabilecek en son kerte de bulunması onu, tüm konularda son sözü söyleme hakkına haiz kılmaktadır. Diğer medeniyetlerin söz söyleme hakkının eksiklik maluliyeti yüzünden bulunmadığı bu durumda, Batı medeniyetinin tercihleri ve değerlendirmeleri bir anda insanlığın ortak tercihleri ve değerlendirmelerine dönüşmektedir. Bu yaklaşım, diğer medeniyetlerin pasifize edilmesi ve mensuplarının da gönüllü bir biçimde Batı kampında yer alması sonucunu ortaya çıkarmakta; diğer medeniyetlere ait değerlerin anlamsızlaşmasına neden olmaktadır. Üstelik Batı medeniyetinin temel iddialarından biri olan eşsizlik ve biriciklik iddiası söz konusu mükemmellik anlayışıyla birleştiğinde, zihinsel olarak diğer medeniyetlere karşı küresel bir değersizlik yaklaşımı sergilenmektedir. Aynı dönemlerde yaşayan iki bilim adamından Makyavelli'nin belli bir eğitim düzeyine sahip her Türk tarafından bilinmesi, buna karşılık aynı alanda değerli düşünceleri süren Kınalızade'nin ve kültür tarihimize ait diğer isimlerin bir esrar perdesinin arkasında kalmaya mahkûm olması, bu yaklaşımın Batı-dışı tüm değerlere karşı küresel ölçekte sergilendiğini açıklıkla ortaya koymaktadır. Batı medeniyetinin zaman anlayışının sonuçları ve Batı'ya sağladığı avantaj, çekilen anlık bir üstünlük fotoğrafının tarihin her anına yönelik olarak mutlaklaştırılması ve mutlak galip olarak Batı'nın kurgulanması şeklinde özetlenebilir:

Batı medeniyetinin bilgi anlayışıyla ilgili olarak söylenebilecek temel yaklaşımın tek boyutluluk olduğunu düşünüldüğünde, Batı değişik dönemlerde değişik güçlerin hâkim olduğu bakış açıları geliştirse de hiçbir zaman tek boyutluluktan kendini kurtaramamıştır. Kilisenin hâkim olduğu dönemde rasyonel düşünme melekesinin; rasyonelliğin hâkim olduğu dönemde ise din düşüncesinin göz ardı edilmesi, Batı'yı adeta evrene tek bir renk üzerinden bakabilen renk körü bir insan konumuna sabitlemektedir. Her ne kadar renk körleri birden fazla renge bakma imkânına sahip olsa da ne yazık ki Batı bakışında bu kadarına bile imkân bulunmamaktadır.

Batı medeniyetinin insan-tabiat ve insan-tanrı anlayışları da insanın tabiata hakim olduğu ve Tanrı'nın yerine ikame edilen özel yapıların insan üzerine hakim

olduğu önermeleriyle özetlenebilir. İçinde yaşadığı ve bir parçası olduğu tabiata karşı kendini ayrı ve daha yüksek bir yere konumlandırmış Batı insanının bu tavrıyla kendini tabiatın tek öznesi olarak ilan ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla her şeyi kendinin nesnesi olarak gören ve ancak bu açıdan değerlendiren Batı anlayışının bir hâkimiyet duygusuyla meseleye yaklaştığı görülmektedir. Bu yaklaşım düşünüldüğünde, özellikle Batı-dışı insanın neden “eksik insan” olarak kodlanmaya çalışıldığını anlamak mümkün hale gelmektedir.

Batı medeniyetinin, insan-Tanrı ilişkisinde Tanrı'ya ait olan hakları kullanma imkanı tanınmış bazı özel zümrelerin ilahi hakları ikame ettiklerini söylemek mümkündür. Tanrı'nın ve kilisenin tüm güçlerinin belli formüllerle devlete verilmesi için tarih içinde bazı özel geçiş formülleri bulunmuş, böylece otoritenin güç değiştirdiğini görülmüş ancak otoritenin inşa ettiği inanç ve hâkimiyet evreninin aynı kaldığını söylemek mümkün hale gelmiştir. Buna göre Tanrı'nın sahip olduğu otorite, artık devletler eliyle kullanılmakta ancak sıradan insanın Tanrı'ya karşı yükümlülükleriyle devlete karşı yükümlülükleri arasında bir fark da bulunmamaktadır. Kral, kilisenin yerine geçerken “...Zamanla kral ve aristokratların yerini devlet anlamında kabine ve bürokrasi almış; eski düzense tümüyle tasfiye edilmiş veya marjinalleşmiştir. Geriye kalan ise Tanrı- Hristiyan ilişkisinin model kalıbını devralan devlet-vatandaş ilişkisidir. Aktörler değişmiş ama yapı aynen kalmıştır. Cinayet gibi bir fiil artık Tanrı'ya karşı değil devlete karşı bir suçtur.” (Davutoğlu, 1997:30)

Güçlü ve sert ben-idrakinin değişik alanlardaki yaklaşımlarının sonuncusu olan insan-insan ilişkisinin temel önermesini, Avrupalı bireyin ya da toplumların diğerlerinden daha üstün olduğu biçiminde ifade etmek mümkündür. Bu yaklaşımın izlerini; Ari yaklaşımın kendini gösterdiği Eski Yunan medeniyetinde, beyaz adamın medenileştirme misyonunda, Alman üstün ırk yaklaşımında ve günümüzün “West and the rest” anlayışında görebilmek mümkündür. Zaman ve mekân bakımından birbirinden farklılıklar gösterse de aynı anlayışın değişik tezahürleri olarak kabul edilebilecek söz konusu yaklaşımlar, Batı'nın insan-insan yaklaşımının dışavurumlarını oluşturmaktadır. İnsanı kategorik olarak iki gruba ayıran ve kendi merkezinde bulunan bireyleri birbirine eşitlerken diğerlerini herhangi bir sınır

çizmeden bu dairenin dışına yerleştiren bu insan anlayışının, kast sisteminin modernize edilmiş rafine bir biçimi olduğunu söylemek abartılı bir ifade olmayacaktır.

Güçlü ve sert ben-idrakinin oluşturduğu Avrupalılık kavramına can veren bu altı temel yaklaşım birarada incelendiğinde ortaya çıkan tablonun, insanın hele de ötekinin hakları açısından son derece dezavantajlı bir içerik taşıdığı söyleyebiliriz. Tarih boyunca karşılaştığı “diğer”lerine kendini inşa etmek için ihtiyaç duyduğu eksikliği yükleyerek kendini oluşturabilmiş Avrupa bilinci için her bir “diğer” – Avrupa’nın ihtiyaç duyduğu- eksikliğiyle bir anda “öteki” haline gelmiş ve bu haliyle Batı zihninde sonsuza kadar yaşamaya mahkûm olmuştur:

“Asya ve Afrika ‘öteki’ kavramının adlandırmalarıydı, ‘barbar’ ve ‘putperest’ gibi etnik, kültürel ve dinsel adlandırmaların coğrafi düzeyde ifade edilmiş karşılıklarıydı... Bu çerçeveden bakıldığında Asya, basitçe Avrupa olmayan ‘Doğu’; Afrika ya da Libya da Avrupa olmayan ‘Güney’ anlamına gelmekteydi. Aralarında Aristoteles’in de olduğu bazı Antik Çağ filozofları bir adım daha ileri giderek Avrupa’yı özgürlük, bağımsızlık ve hukuk düzeniyle; komşularını ise keyfi tiranlık ve kölece boyun eğmeyle özdeşleştirdiler. Bu görüş, Avrupa Birliği’nin konseylerinde zaman zaman hala dile getirilmektedir.” (Lewis, 2014:50)

Öteki, bulunduğu karşıt konumu asla terk edemez ancak ihtiyaca göre yenilenmiş mevzilere yerleşerek Avrupa’nın inşa sürecinde ihtiyaç duyduğu eksikliği kapatabilir. Dolayısıyla öteki anlayışındaki güncellemeler ancak Batı’nın yeni ihtiyaçlarını karşılamada bir işleve sahipken “öteki”nin durumunda hiçbir değişikliğe sebep olmaz. Üstelik “öteki” dairesinde yer almak, neredeyse sonsuza kadar orada yaşamak zorunluluğuna işaret etmektedir:

“Tarihin farklı dönemlerinde ‘barbarlar’ Persler, Asyalılar, Afrikalılar, Araplar, Müslümanlar, Yahudiler, Osmanlılar; modern dönemde göçmenler, azınlıklar, Hindistanlılar, Pakistanlılar ve diğer gruplar Avrupa’nın ötekisi olarak kurgulanmış ve siyasi, dini, kültürel, medyatik ve sinematik kategorileştirmelerin konusu olmuştur.” (Kalm, 2016B:27)

Tarihi gerçeklerle örtüşmeyen öteki anlayışının, gerçeklere tekabül ettiğini söylemek de mümkün değildir. Tarihin hiçbir döneminde Avrupa ve ötekilerin gerçekten de siyah/beyaz keskinliğinde bir ayrıma karşılık gelmemesine rağmen varlığını sürdürebilmesi, bu kavramın kullanılmasının yanı sıra bilinçaltı kökenlerine de işaret etmektedir. Bu ayrım, Avrupa bilinçaltının dehlizlerinde bugün bile tüm canlılığıyla dolaşmakta ve her an tedavüle sokulmaya hazır biçimiyle gücünü

muhafaza etmektedir: “*On altıncı yüzyıldan önce oluşan fantazmatik ‘kolektif bilinç’ nesilden nesile aktarılmıştır. Bu, arketipsel niteliktedir.*” (Kömeçoğlu, 2007:139)

Kömeçoğlu’nun arketipsellik vurgusunun, “öteki”nin tarihin her döneminde hazır ve nazır olmasını anlamada önemli bir yeri vardır, çünkü “*...Arketip boş bir formdur, form değişmez fakat farklı tarihsel dönemlerde farklı içeriklerle doldurulur.*” (Kömeçoğlu, 2007:149) Ötekinin tarihsel sürekliliğine değinen Kalın da aynı “öteki”nin -Kalın’ın örneğinde bu ‘öteki’ İslam’dır- değişik dönemlerde farklı kullanımlarına işaret ederken değişimin sadece bu tanımlamayı yapan zihinde gerçekleştiğini ancak “öteki” olarak nitelenen varlık/toplum için hiçbir farklılığı ortaya çıkmadığını ifade eder: “*Orta Çağ’larda İslam’ı dinî ve teolojik gerekçelerle bir öteki haline getiren Avrupa medeniyeti, modern dönemde de aynı şeyi din dışı ve seküler argümanlar kullanarak yapacaktır.*” (Kalın, 2016A:13)

Basit şekliyle düşünüldüğünde sadece bir karşılıklı olma durumu bildiren ötekiliğin Parla’nın ifadeleriyle yapılan tanımı; kavramın, güçlü-sert medeniyet idrakleri için ne kadar büyük imkânlar sunduğu ortaya koymaktadır: “*Ötekileştirme bir öteki yaratıp onun yerine konuşmaksa eğer, her konuşabilen bir başkasını ötekileştiriyor demektir.*” (Parla, 2012:13)

Parla, bu ifadesiyle “öteki”likle ilgili temel nitelikleri tüm açıklığıyla ortaya koymaya çalışır. Bunlardan ilki, ötekinin aslında var olan değil, üretilen bir mefhum olduğu gerçeğidir. Var etme nedenleri değişse bile, var etme amacı hiç değişmemektedir. Bu amaç, cümlenin hemen akabinde ortaya konan “onun yerine konuşmak” kısmında kendini ele vermektedir. Başkası adına konuşabilmek, eşitlik temelinde kurulan ilişkilerin tamamının, eşitlik söz konusu olmaksızın güçlü tarafından tamamen kendi istekleri doğrultusunda kurulabilmesi imtiyazını içerir. Temelde güçlü-zayıf ayrımının, rafine biçimde ve güçlünün istekleri doğrultusunda yeniden inşa edilmesi anlamına gelir. Parla, incelemesinin devamında ötekileştirme adı verilen yeniden inşanın güçlüye sunduğu imkânlardan bahseder:

“Ötekileştirme, zayıf olanın önce ‘öteki’ olarak tanımlanmasını öngörüyordu ki ezilebilsin, horlanabilsin, rahat bir vicdanla sömürülebilsin. Ötekileştirme kuvvetli olanın kendini ‘egemen özne’ olarak yapılandırmasını, sonra da onu ‘nesne’ konumuna indirgeyerek yönetmesini, kullanmasını, sömürmesini ve sürekli olarak onun ‘ötekiliğini’ tarif edecek bir dil oluşturmasını gerektiriyordu.” (Parla, 2012:11)

Dünya üzerinde birbirinden farklı onlarca hatta yüzlerce ötekileştirmeden bahsetmek mümkündür. Ancak biz başlığımıza sadık kalarak Avrupa'nın temel ötekileri olan Doğu'dan ve ilerleyen kısımda da özellikle İslam ve İslam medeniyetinden bahsedecek, diğerlerini ilgi alanımızın dışında tutarak devam edeceğiz.

Avrupa'nın en temel ötekisi olan Doğu, tarih içinde sınırları değişen, farklılıklar gösteren ve kendisine ihtiyaç duyulan anlamların yüklendiği değişken bir mefhumu ifade eder. Tarih içinde defalarca yeniden kurulan Doğu, Batı'nın kendini yeni ihtiyaçlara göre yeniden ifade etme ihtiyacının bir sonucudur:

"Hayali Doğu bir kavram olarak Batı'nın tam karşıtıdır ve sınırları belirsizdir; dünyanın geri kalan her yerini, yani Batı'nın kendisi ya da kendisinin doğrudan uzantısı saymadığı her şeyi içine alabilir." (Hentsch, 2008:15)

Peki, coğrafi ve tarihsel olarak sınırlı anlamlara sahip bir bölge nasıl olur da bu denli -neredeysen- farklı biçimlerde yeniden üretilebilmiştir? Bu sorunun cevabını veren Hentsch, onun sonsuz kullanıma açık olmasının nedenini de açıklıkla ortaya koymuştur. Hentsch'e göre bu -neredeysen- sonsuz yeniden tedavüle sokmanın kaynağını Batı zihninde ve fantazilerinde aramak gerekir:

"Gerçekten de Doğu kavramı, gerek sınırları gerek tükenmek bilmeyen olanaklarıyla bir çiçek dübünü gibidir. Onu oluşturan unsurlar sınırlıdır, bizim çeşit çeşit fantazmalarımızı ifade etmek için bu unsurların yerleştirildiği düzenlemeler ise sonsuz." (Hentsch, 2008:14)

Hentsch, tarihin ilk dönemlerinden beri Doğu olmaksızın Batı'nın kendini ifade etme yeteneğini kaybedeceğine işaret ederek Doğu üzerinden kendini tanımlama ve anlatma eyleminin, kimi dönemlerde ad değiştirse bile Batı kültür tarihinin ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu belirtir:

" Akdenizli Doğu, çok eskilerden beri Avrupa için en yakın ve en çok mücadele edilen bir ötekilik, tam anlamıyla 'öteki' olmuştur... En yakınındaki ve en iyi bilinen Doğu, bir ayna (kendisinin ters görüntüsü) ya da güzeli ortaya çıkaran çirkin olarak... Batı bilinci için bir mihenk taşı olmuştur. *Biçimi ve rengi farklılaşan, duruma göre değişen nitelikleri içinde çelişkili ama kutuplaştırma işlevinde sabit bir mihenk taşı...* Tarihe, bu kültür ya da uygarlık karşıtlığını Haçlı seferleri dönemine hatta Yunan Antikçağı'na kadar götüren Avrupa-merkezci bakış, çok daha sonra ve hiç kuşkusuz Ortaçağ adı verilen dönemin bitişinden sonra ortaya çıkan bir ikiliğin tarihsel çarpıtmaya uğramış olarak yansımadır." (Hentsch, 2008:85, italik vurgu bize aittir.)

Bir başka Batılı tarihçi olan Lewis ise çalışmasında Doğu'nun Avrupa için en temel anlamına değindikten sonra dışı açılmaya paralel bir biçimde ortaya çıkan her yeni adlandırma ihtiyacında, bu ihtiyacın yardımcı kelimeler kullanılarak

Doğu/öteki temelinde karşılandığını ortaya koyar. Bu satırlarda dikkat çeken en önemli şey, karşılaşılan her ötekinin -yardımcı sözcükler dikkate alınmadığında- Doğu'nun yeni bir parçasını oluşturmasıdır. Hentsch'in belirttiği; Doğu'nun, Batı açısından sonsuz ötekilik ihtiyacını karşıladığı gerçeği bir kez daha ortaya çıkar:

“Eski Yunanlılara göre Asya, başlangıçta batı kıyısı Avrupa sayılan Ege Denizi'nin doğu kıyısı anlamına gelmekteydi. Daha sonra ufuklarının önüne daha geniş ve daha uzak bir Asya açılınca, bu bölgeyi Perslerin, Hintlilerin ve Çinlilerin daha uzakta kalan topraklarından ayırmak üzere 'Küçük Asya' olarak adlandırdılar. Hemen hemen aynı şekilde Doğu sorunu kavramına kaynaklık eden bildiğimiz 'Doğu' terimi Uzakdoğu denen bir bölgenin *sorunları* Batı'nın ilgisini çekmeye başlayınca önce Yakındoğu'ya ve ardından da Ortadoğu'ya dönüştü.” (Lewis, 2014:51, vurgu bize ait.)

Doğu'nun en basitinden Akdeniz'in doğu kıyısı anlamını taşıdığı dönemden, Batı dışında tüm dünyayı kapsadığı en geniş anlamına kadar bu coğrafyada yaşayan insanların temel niteliklerinin ifade edilmesinde kullanılan terim de aynıdır: Barbar. Barbarlık, Batılı halklar dışındaki tüm diğer halkların adeta sürekli üzerlerinde taşımak zorunda olduğu ve bir türlü kazıyıp atamadıkları kaderleri gibidir:

“Batı'nın Doğu yakıştırmaları arasında 'barbar' kelimesi daima terennüm edilir olmuştur. Barbar kelimesini antik dönemde Helenlerin, dillerini bilmeyen Karyalılar için kullandıkları bilinir. Bu yakıştırma sadece Karyalılarla sınırlı kalmadan Frigyalıları da içine alacak şekilde kullanılmıştır. ...Burada genellemeye gitmek gerekirse barbar ile Anadolu'nun tamamı kastedilmiştir. Başlangıcı itibarıyla Ege coğrafyasıyla sınırlı görünen bu yakıştırma daha sonra Doğu unsurların tamamına şamil olacak biçimde kullanılır olmuştur.” (Çaycı, 2015:35)

Roma'nın yıkılışından sonraki dönemlerden –sömürgecilik çağına kadar- ötekinin ve Doğu'nun Avrupa için anlamı sınırlıdır. Bu dönemin ötekisi ve Doğu'su İslam âleminden ve Müslüman devletler ya da milletlerden oluşmaktadır. Bu döneme ait düşüncelerin oluşumunda kilisenin ve dini otoritenin büyük bir etkisi bulunmaktadır. Bu etkiyle ortaya çıkan Doğu/öteki düşüncesinin mantıklı temellere dayanmadığını belirten Kömeçoğlu, söz konusu korku ve düşüncelerin arketipsel boyutuna dikkat çekerek “*Batı'nın İslam korkusu(nun) arketipsel nitelikte*” (Kömeçoğlu, 2007:149) olduğunu ifade eder. Lewis ise bu düşüncelerin kaynağının salt korku olduğunda ısrar ederek İslam'ın uzun asırlar süren Avrupa kuşatmasının söz konusu korkuya neden olduğunu belirtir:

“Müslüman ordularının yedinci yüzyıl başlarında Doğu Akdeniz'deki Hristiyan topraklarına yönelik ilk saldırısından, Türk ordularının 1683'te ikinci ve son kez Viyana surları önünden geri çekilmesine değin geçen sürede Hristiyanlık âlemi İslamiyet'in sürekli ve yakın tehdidi altında yaşadı.” (Lewis, 2014:5)

Lewis'e göre uzun asırlar boyunca devam eden bu yakın tehdit, Avrupalıların tüm alanlardaki değerlendirmelerine yansımış ve dönemin duyarlılığını dile getirmiştir:

“Avrupalıların İslamiyet'e ve karşılaştıkları Müslüman halklara, Mağribilere ve Serazenlere, Tatarlara ve Türklere ilişkin değerlendirmelerinde yaygın bir korku duygusu vardır. Şiirde ve polemiklerde, tarihte ve edebiyatta söylenenler güçlü ve yayılmacı bir İslam dünyasının kuşatması ve tehdidi altında bulunan bir Hristiyan Avrupa'nın bir bakıma doğuda, güneyde ve güneydoğuda Müslüman devleti sınırları ile tanımlanmış ve sınırlanmış bir Avrupa'nın duyarlılığını yansıtmaktadır.” (Lewis, 2014:6-7)

Lewis'in belli dönemler için açıklamaya çalıştığı Doğu korkusunun gerçeklere ne kadar dayandığını Osmanlılarla ilgili bölümde istatistiksel olarak inceleyeceğimiz için şimdilik doğruluğu ya da yanlışlığı üzerine bir değerlendirme yapmadan sadece farklı bir yaklaşım olarak buna değiniyoruz. Ancak İslam- Avrupa ilişkilerinin ya da Doğu-Batı ilişkilerinin sadece korku temelli olarak ele alınamayacağını ileri süren Hobson, Doğu'nun Avrupa'nın tarih sahnesine çıkabilmesi için oldukça önemli sayılabilecek temel unsurları elde edebilmesine yardımcı olduğunu belirtir. Doğu'nun 1492'ye kadar küresel bir dolaşım ağı oluşturduğuna değinen Hobson, bu ağın Batı için gerekli kurumlar, teknolojiler gibi alanlarda (Hobson, 2015:19) Avrupa'ya ciddi katkılarda bulunduğu görüşündedir:

“Doğu'nun kenarda bırakılması çok anlamlı bir suskunluk oluşturuyor, çünkü üç temel noktayı gizliyor. İlki, Doğu yaklaşık 500 yıldan bu yana kendi ekonomik gelişimine etkin bir şekilde öncülük ediyor. İkincisi, Doğu 500 yıldan sonra etkin bir şekilde küresel bir ekonomi oluşturuyor. Üçüncüsü ve hepsinden önemlisi Doğu gelişmiş kaynakları Avrupa'ya götürüp öncülük ederek Batı'nın yükselişine etkin bir şekilde katkıda bulunuyor.” (Hobson, 2015:21)

Bu noktada derinlemesine incelemelerine devam eden Hobson'a göre Avrupa, bu önemli katkılara rağmen Doğu'yu görmezden gelmede ısrar etmiştir:

“Bu sürecin [gelişmenin] üç acımasız çelişki üzerine kurulu olduğunu görmek önemlidir. İlki, Müslümanların Avrupalılara yeni ve daha ileri düşünceler sundukları zamanlarda Hristiyanlar İslam'ı lanetliyorlar ve Haçlı Seferleri ile onlara karşı savaş açıyorlardı. İkincisi Doğu, Batı Rönesans'ına birçok fikir sağlamıştır ama sonuçta Avrupalılar sırt çevirip ikiyüzlülükle bu düşünceleri bağımsız olarak oluşturduklarını iddia ettiler. Ayrıca Avrupalılar daha sonra Batı'nın ileri rasyonel uygarlığın sembolü olduğunu söylerken, Doğu'yu irrasyonel ve düşünsel anlamda çorak bir ülkeden başka bir şey olmayan ikinci sınıf bir uygarlık olarak nitelendiriyorlardı. Üçüncü ve en acımasız çelişki Batı'nın üstün olarak oluşturulduğu yapısı daha sonra Doğu karşısında Batı'nın emperyal uygarlık misyonunu ortaya atacağı.” (Hobson, 2015:188-189)

Batı'nın tüm katkılarına rağmen Doğu'yu görmezden gelme ısrarının altında en az Doğu'yu öteki olarak kategorize etme kadar kendini tanımlamada kullanacağı

başka bir düşüncenin etkisi olduğunu da belirtmek gerekir. Bu düşünce, Batı medeniyetinin eşsizliğini/biricikliğini temel gerçek olarak kabul eden düşüncedir:

“Batı’nın Antik Yunan’dan bu yana Doğu’nun hiçbir yardımı olmaksızın gelişmesini sürdürdüğü öne sür[ül]müştür. Bu noktadan itibaren dünya tarihinin yalnızca muzaffer ve öncü Batı’nın hikâyesi olarak anlatılabileceği yolunda bir adım atılmıştır. Böylece eski Batı miti doğmuştur: Avrupalılar kendi üstün yaratıcılıkları, akılcılıkları ve sosyal demokrat yapıları sayesinde Doğu’nun yardımını almaksızın kendi kişisel gelişmelerini yönlendirmişler ve böylece modern kapitalizme doğru yaptıkları başarılı hamle kaçınılmaz olmuştur.” (Hobson, 2015:25)

Güçlü ve sert ben idrakinin değişik alanlardaki yansımaları olarak kabul edilebilecek benzeri yaklaşımlar, Avrupa’nın aydınlanma sonrası ürettiği kavramları da tüm dünya için bir şans olabileceken belirli alanlar ve milletler için geçerli kavramlar haline getirerek kadük bırakmış, Avrupa değerlerinin Avrupalılar ve Avrupalı olmayanlar için farklı şekilde düşünülmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Hümanizm gibi insanın değerini ve vazgeçilmezliğini temel alan bir düşünce sistematüğinde bile düalist bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Avrupa düşünce ve kültür tarihi üzerine düşünceleriyle tanınan Morin, Avrupa’nın aynı anda hümanist, aynı anda kolonici ve aynı anda medenileştirici ve baskıcı tavrının onun kimliğinin en ikircikli yanını oluşturduğunu belirterek (Morin, 95:153) Avrupa düşüncesinin ancak kendi sınırları içinde özgürlük, insan hakları ve demokrasi sunduğunu buna karşılık Avrupa sınırları dışında egemenlik, sömürü ve köleleştirme anlamı taşıdığını dile getirir. (Morin, 95:159) Bu yaklaşımın değişik biçimlerde aşılmaya çalışılmasının hem düşünce bütünlüğü bakımından önemli olduğu hem de pratikte oldukça yararlı kullanımlara kapı araladığını söylemek mümkündür:

“Hümanizma aynı zamanda bütün insanlar için geçerli olan evrenselci ilkeyle Avrupa-merkezci daha sonra Batı merkezci uygulaması arasındaki çelişki nedeniyle de sakatlandı. Hümanizma bu çelişkiyi modern Avrupa insanını ‘olgun’ ve ‘yetişkin’, ‘geri kalmış’ ve ‘ilkel’ kabul edilen diğer uygarlıkların insanını ise ‘olgunlaşmamış’ ve ‘çocuksu’ ilan ederek aşmaya çalıştı. Öteki uygarlıkları küçük görme anlamına gelen bu yargı onların ‘temizlenmesini’ haklı kılmaya hizmet etti. (Morin- Ceruti,2014:127)

Batılı bilim adamlarının ortaya çıkan tablo karşısında söyleyebilecekleri çok fazla bir şey yoktur. Batı dışı dünyanın bu eleştirilerinin birçoğunda haklılık payı vardır:

“Bize yöneltilen ithamların çoğu karşısında insanlar olarak suçlu olduğumuzu kabul etmekten başka seçimimiz yoktur. Batıya ait olan bizler elbette küstahlık ve tahakkümden, saldırganlık ve sömürüden, boyun eğdirme ve köleleştirmeden, cinayet ve çapulculuktan dolayı suçluyuz.” (Lewis, 2014:61)

Bu tablo karşısında özür dileyen Lewis ve benzeri bilim adamlarının özürleri her şeye rağmen “ama”larla gölgelenmiş özürlerdir. Onlara göre, dünya üzerindeki kötülükler aslında Batı onları isimlendirmeden önce de vardır. Avrupa’nın yaptığı ise sadece onların isimlerini koyarak kötü oldukları noktasında dünya üzerinde bir fikir birliği sağlamaktan ibarettir.

Her ne biçimde olursa olsun kökleri derine uzanan ve asırlarca çalışmış bir ötekileştirme mekânizmasının bugün de derinden derine çalışmaya devam ettiğini gözlemek mümkündür. Bilim ve düşünce alanında sağlanan ilerlemelere rağmen insanlığın mutlak eşitliğinin en azından fikri planda bile “ama”larla gölgelenmeden sağlanamaması, ötekileştirmenin ve Doğu-Batı ayrımının avantajlarının hala geçerli olduğu düşüncesini uyandırmaktadır:

“Olağanüstü bir güçle bize bastırdığımız duygularımızın aynasını tutuyor. Masallardaki Doğu gizli arzularımızı tatmine yarıyor... Doğu bizim itiraf edemediğimiz isteklerimizi doyurmakla kalmıyor; korkularımızı büyüyle kovalıyor ve bizim yerimize ölüyor.”
(Hentsch, 2008:222-223)

1.3.“Öteki”, Komşu ve Düşman: İslam Medeniyeti

Ötekileştirmenin; Antik Yunanlıların, Persleri ve Ege denizinin doğusunda kalanları “öteki” olarak nitelemesiyle başlayan tarihi serüveni, Romalıların Germen ve diğer Avrupa kavimlerini aynı nitelemeyi kullanarak adlandırmasıyla devam eder. Ancak Germen kavimlerinin Hristiyan olması ve Müslüman ordularının Avrupa’nın yakınlarında görünmesiyle birlikte ötekileştirmeden bu sefer İslam âlemi nasibini almaya başlamıştır. Hristiyanlık sonrası Batı dünyasının diğer ötekileri olan Afrikalılar, Amerikalılar ve Uzak Doğuluların bu silsileye sonradan eklendiğini düşündüğümüzde ötekileştirmeden en ciddi biçimde etkilenen medeniyet havzasının İslam dünyası olduğunu söyleyebiliriz. Bu sert ötekileştirme anlayışının nedenini, uzunca bir paragrafta Hobson ayrıntılı bir biçimde vermektedir:

“Avrupa uyumlu bir varlık olmakla birlikte, içindeki pek çok ihtilaf unsuru yüzünden parçalanmış durumdaydı: köylüler ve soylular, soylular ve hükümdarlar, hükümdarlar ve din adamları, hükümdarlar ve papalar, papalar ve kutsal Roma imparatorları gibi. Bu nedenle kıtanın gerçek bir homojen yapıya sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Tek bir kimliğe şekil vermenin biricik yolu, homojen ‘öz varlık’ın yerine ‘diğer’ bir kimlik kurgulanmasıdır. Bu yolla, tek bir ‘öz varlık’ın olmadığına ve oluşturulacak bu tek ‘öz varlık’ın tanımlanmasının daha kolay olduğuna karar verilmiştir. Burada ‘öz

varlık' ve 'diğer' tanımlarının bugünkü kullanımlarıyla 'biz' ve 'onlar' anlamına geldiğini belirtmemiz son derece önemlidir. Orta çağda 'öz varlık' iyi ve dürüst olanı temsil ederken, 'diğer' kötü ve istenmeyeni anlatmak için kullanılmaktadır. Böylece yapılacak ilk iş hayali iş, bir diğer kimliğin yaratılmasıdır. Yüksek rütbeli Hristiyan din adamları Avrupa kimliğinin oluşturulmasında önemli rol oynayan unsurlar olmuşlar ve İslam dinini bu amaçla kullanılacak en uygun aday olarak seçmişlerdir. Rodinson'un özgün bir ifadeyle belirttiği gibi '*Müslümanlar bir sorun oluşturmaya başlamadan çok önceleri dahi Hristiyanlık için bir tehdit unsuruydular.*' Hristiyan din adamları tarafından İslamiyet için hemen puta tapılan pagan dini yakıştırmaları yapılmıştır. Bunu meşrulaştırmak içinde Nuh Peygamber ve üç oğlunun yaratılış hikâyesi kullanılmıştır. Yafes'e Hristiyan Avrupa verilmiş ve onu genişletmekle görevlendirilmiştir. Sami'ye imansız paganlarla dolu veya Yafes tarafından yok edilmesi gereken Asya verilmiştir. Bu hikâye Hristiyan güç-kırcıların İslamiyet'i ve özellikle Hazreti Muhammed'i pagan kötülüğün cisimleşmiş hali olarak sunmaları için çok uygun bir zemin hazırlamıştır." (Hobson, 2015:116-117)

Bu açıklama ışığında, güçlü ve sert bir ben-idrakine sahip Avrupa kıtasını bu derecede rahatsız etmiş olan bir medeniyet anlayışına gözlerimizi çevirerek bu medeniyetin ben-idrakini incelememiz tepkinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Acaba güçlü bir ben-idrakine sahip Avrupa'yı bu kadar rahatsız eden ve ona kuşatılmışlık hissi veren İslam medeniyetinin ben-idraki hakkında neler söylemek mümkündür?

Medeniyetlerin ben-idrakleri karşılaştırıldığında bu anlamda İslam medeniyetinin ben-idrakiyle ilgili olarak bu medeniyetin güçlü ve esnek bir ben-idrakine sahip olduğunu belirtmek mümkündür. (Davutoğlu, 1997:17) Buna göre, güçlü ve esnek ben-idrakleri kendi içlerinde son derece tutarlı bir dünya görüşüne sahip olmakla kalmaz, diğer medeniyet anlayışlarını dışlamaksızın onlarla birlikte yaşama deneyimine sahip olan bir yaklaşım ortaya koyamaya çalışırlar. Siyasi hâkimiyeti altında yaşayan unsurların yaşam tecrübelerine saygı duyan, onları bir yere kadar içselleştirerek benimseyen, en azından kendisine ters nitelikler taşısa bile bu unsurların yaşama hakkına saygı duyan bir yaklaşıma sahiptirler. Bu ben-idraklerinde geçerli olan anlayışta, medeniyetin insanlığın ortak/yitik malı olduğu söylenebilir. Bu bakımdan İslam medeniyetinin kadim şehirleri olarak nitelendirebileceğimiz ve çok sayıda farklı kültürün Müslüman devletlerin patronajlığında barış içinde yaşama imkanı bulduğu Bağdat, Kahire, Grenada, İstanbul ve Delhi; değişik asırlardaki çehreleriyle bu esnek anlayışın en ideal bileşimlerine örnek olarak gösterilebilir. Bu şehirlerdeki kültürlerle kurduğu ilişkiler sonucunda İslam medeniyet anlayışı kendini, yeni eksenlere oturarak farklı anlayışlar karşısında güçlendirmiş ve yenilemiş ve aynı zamanda karşılaştığı

medeniyetlerin kendilerini yeniden üretmeleri ve yaşayabilmeleri için gerekli ortamı hukuki ve siyasi düzenlemelerle onlara sunmaktan geri kalmamıştır. Bu anlayışın bir sonucu olarak, birlikte yaşama adına münbit bir ortam, değişik zaman ve coğrafyalarda tekrar tekrar ortaya çıkabilmiştir ve yukarıda geçen şehirler de bunun canlı birer misali haline gelmişlerdir. Batılı düşünce adamlarının İslam siyasal sisteminin bu özelliğiyle ilgili adlandırmaları bunun, zamanına göre oldukça ileri bir siyasal sistem kurgusu olduğunu ortaya koymaktadır:

“İslam medeniyetinin bu içselleştirebilme özelliği Toynbee tarafından ‘evrensel İslami devlet’, Goitein tarafından da ‘ortaçağ dini demokrasisi’ olarak adlandırılmıştır. İslam medeniyetinin bu özelliği dolayısıyla tarihte ilk defa kapalı medeniyet havzaları, uzun süreli siyasi patronajlarla birbirlerine açılmışlar, ...uzun dönemli etkileşime dayalı karmaşık ve dinamik bir ‘küreselleşme’ye dönüşmüştür.” (Davutoğlu, 1997:17-18)

İslam medeniyetinin esnekliğinin temelde iki sebebe dayandığını söylemek mümkündür. Buna görebu nedenlerden ilki, “*özel bir ırk, kabile ya da sosyal grubun seçilmiş ve üstün olduğu inancına dayanmayan İslam toplumuna nüfuz edebilmenin mümkün olması*”, ikincisi ise “*farklı inançlara mensup toplulukların özel hukuki statülerle sistem içinde kendi hayat tarzlarını yeniden üretebilme şansı elde etmiş olmaları*”dır. (Davutoğlu, 1997:18) İslam hukuk kurallarını, görüşünün doğruluğuna delil olarak sunan yazara göre “*Bir Müslümanın, cizyesini ödemiş bir Hristiyanı zorla ya da kötü muamele ile İslam’ı kabul etmeye zorlaması, ölümle cezalandırılacak bir fiil olarak görül*”mekte olup değişik mezheplerin hukuk kuralları bununla ilgili son derece açık hükümler içermekteydi.(Davutoğlu, 1997:19) Yazar, İslam medeniyetinin çoğulculuğuyla ilgili ilginç bir tarihi olayı, örnek olay olarak zikreder. Buna göre Miladi 815 yılında Halife Me’mun tarafından bütün tebaaya inançları ve dini örgütlenmeleri konusunda tam bir hürriyet verilme teşebbüsü başlatılır. Bu teşebbüse göre on kişiden oluşan bir topluluk bile kendi liderlerini seçme hakkına kavuşacaktır. Ancak bu tasarı hayata geçirilemez çünkü “*...büyük Hristiyan gruplar böylesi bir düzenlemeyi kabul etmediler ve en küçük dini azınlıkların bile kendi kendilerini idare etmesinin önüne geçmeye çalıştılar.*” (Davutoğlu, 1997:19)

İslam ben-idrakinin çoğulculuk anlayışı, İslam medeniyetinin mekân, zaman, insan, tabiat ve Allah’la ilgili anlayışından kaynaklanmaktadır. Buna göre mekân, parçalanamayan bir bütünlük anlayışı içinde kavranmakta, bu anlayış da temelde

“Doğu da Batı da Allah'ındır, nereye dönerseniz dönün Allah oradadır.” (Bakara-115) hükmüne dayanmaktadır. Buna göre merkez-çevre ayrımı ortadan kalkmakta, tüm yeryüzü Müslümanlar için merkez hükmünü almakta ve mekân, hâkimiyetin nesnesi olmaktan kurtulmaktadır. Dolayısıyla farklı coğrafyalarda yaşamaya başlayan Müslümanlar bu yeni ülkeleri de kendi anavatanları mesabesinde görekerek bu coğrafyaları yurtlaştırmışlardır. Bu anlayışın neticesinde Müslümanlar tarafından ele geçirilen bu yeni ülkelerde insanlar ve yerel kültür -aynı anavatanda olduğu gibi- tümünden bir tasfiyeye uğramamış ve bu coğrafyalar geçici bir sömürge biçiminde de hiçbir zaman değerlendirilmemiştir.

İslam medeniyeti zamanı, doğrusal bir mantık içinde görmediğinden tarihsel zaman bakımından en sonda bulunmak en mükemmel olma anlamını hiçbir zaman taşımaz. İslam medeniyetinin lineer bir zaman düşüncesini kabul etmemesi ve kendisinin dışındaki medeniyetleri yok saymadan onlara yaşama hakkı tanınması, Batı'nın kendini mükemmel ve tek olarak tanımladığı yaklaşımdan ciddi farklılıklar taşımaktadır.

İslam medeniyetinin bilgi anlayışını analiz etmek için Batı'nın özellikle kilisenin tarihine dikkat edildiğinde bilginin bir kurum -kilise- aracılığıyla değil de bir metin -Kur'an- aracılığıyla verilmesi “*ilahi bilgi kaynağının sosyo-politik ve sosyo-ekonomik nitelikli bir güç yapılanmasının nesnesi olmasını engellemiştir.*” (Davutoğlu, 1997: 40-41) Kilisenin Roma'yla girdiği mücadele sonucunda uğradığı değişim ve kendini gücün merkezine oturtması, dinsel kaynaktan beslenen medeniyet anlayışının güç eksenli bir bakışla değerlendirilmesi sonucunu da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla dünyevi-uhrevi ayrımına gidilmeksizin bilginin ortak nitelik taşıyan bir yapıda görülmesi İslam dünyasında ruhban-bilim adamı ayrımının ortaya çıkmasını engellemiştir. Hatta İslam medeniyeti kendi iç tutarlılığının en yüksek olduğu dönemlerde iki farklı rolü bünyesinde toplayan “âlim” tipinin en başarılı örneklerini ortaya koymayı başarmıştır:

“İslam medeniyetine özgü bir ilmi önderlik modeli olarak son derece tabii bir süreç içinde ortaya çıkan ‘âlim’ prototipi her iki bilgi alanını da kapsayan bir meşruiyet zemini kazanmıştır. ...Aslında belki de tersi yani tek bir alanda ürün vermiş İslam düşünürleri çoğu zaman istisna olmuşlardır. ...İslam medeniyetinin ben-idrakinin alternatif bilgi önermesi ‘*Dünya sadece çok boyutlu bilgi kaynaklarının uyumu yoluyla anlaşılabilir, bilgi tek bir kaynağı irca edilemez.*’ şeklinde özetlenebilir.” (Davutoğlu, 1997:42)

İslam medeniyet anlayışının esnek bir yaklaşıma sahip olmasının nedenlerinden biri de İslam'ın tabiat tasavvurudur. Diğer alanlarda olduğu gibi hâkimiyet/patronaj esasına dayanmayan tabiat anlayışında da–Batı'da olduğu gibi– “*İnsan, tabiata hâkimdir.*” anlayışı bulunmamaktadır. Buradan hareket eden İslam düşüncesi, tabiata mutlak bir mülkiyet zihniyetiyle yaklaşmamış ve tabiatı kullanmada kendine sonsuz bir hak tanımayarak onu tahrip etmenin önüne geçmiştir. İnsanın kendini, yaratılmışlık bakımından, yaratılan diğer dünyevi unsurlarla yakın bir biçimde konumlandırması şeklinde tezahür eden ontolojik eşitlik, tabiatın kullanımında insana ancak diğer varlıklar kadar hak tanımıştır. Böylece insanın tabiatı istediği gibi tahrip etmesinin önüne dini/felsefi önemli bir engel konmuştur. İnsanın tabiata hâkim olmadığı düşüncesinin ortaya çıkardığı başka bir sonuç da hiçbir zümrenin tabiat üzerindeki kullanım hakkının diğerlerinden daha fazla olmamasıdır. Bu karşı çıkış, yeni fethedilen yerleri, Müslüman hakimlerin sömürgeci bir yaklaşımla görmelerini kesin bir biçimde engellemiştir.

İslam medeniyetinin Allah-insan ilişkisi de Kur'an'a dayanan ve insanla Allah arasında aracısız bir ilişki kurmaya imkân tanıyan mahiyettedir. “...*Biz ona, şah damarından daha yakınız!*” (Kaf,16) gerçeğini idrak etmiş insanın; Allah'la ilişkisinde bir aracıya gerek duymaması, evrenin her yerinde bulunan Allah'ın eşzamanlı bir biçimde insana şah damarından daha yakın olduğunun bilinmesi, inananlar açısından eşsiz bir kontrol mekânizması oluştururken aynı zamanda “*Müslüman bireyi üstün bir güvenlik ve hürriyet hissiyle donatmakta*” ve “*Allah'ı her an, her mekânda, hiçbir aracı kişi ya da kurum olmaksızın hisseden insan, Allah'ın halifesi olma misyonunu doğrudan idrak edebil*”mektedir. Bu anlayışın tarihsel ve pratik sonuçlarını şöyle dile getirmek mümkündür¹⁷:

¹⁷ İnsanın, her an kontrol altında bulunduğu gerçeğini kabul etmesi, sosyal ve siyasi anlamda ciddi bir oto-kontrol mekanizmasını harekete geçirmektedir. Bunun elbette farklı ve sonsuz tezahürlere yol açacağını söylemek mümkündür. Ancak kendisini kontrol edecek hiç kimsenin/hiçbir gücün bulunmadığı yepyeni topraklarda bulunan bir Müslümanın, Allah tarafından orada da izlendiğini bilmesi, inanan bireyin kendini frenlemesi açısından ona eşsiz bir fırsat sunmaktadır. Kristof Kolomb'un yakın arkadaşının oğlu olan ve Güney Amerika'ya din adamı olarak gönderilen Bartolome de Las Casas'ın kontrolsüz kalan fatihlerin Amerika kıtasında neler yaptıklarını anlatan “*Yerlilerin İmhasının Çok Kısa Tarihi*” adlı eseri, kontrolsüz kalan askeri bir gücün insanlık açısından ne kadar tehlikeli olabileceğini tüm dehşetiyle anlatmaktadır.(Bk. *Bartolome de Las Casas, Kızılderililer Nasıl Yok Edildi, Şule Yayınları, İstanbul:2015*) Bu meyanda İslam medeniyetinin sunduğu bu anlayış,

“Bu doğrudan idrak, klasik İslam medeniyetinin hızla yayılmasının da, sömürgecilik karşısındaki direncin de temel unsuru olmuştur. Klasik sosyal, siyasi ve iktisadi kurumları çözüme konusunda başarılı olan modernite, bireyin hiçbir aracıya ihtiyaç hissetmeden idrak edebildiği Allah-insan ilişkisini zaafa uğratamamıştır.” (Davutoğlu, 1997:45)

Dünyayı ve etrafındaki tüm varlıkları bütünlük içinde sistematize eden İslam medeniyetinin ben-idrakinin, tabiat ve mekânla ilgili esnek yaklaşımlarının bir benzerini de insan ilişkilerinde görmekteyiz. İslam inancından kaynaklanan ve insanların varoluş çerçevesinde eşitliği temeline dayanan anlayışta, hiçbir insan varoluş bakımından fazladan haklara sahip değildir ya da diğerlerinden üstün değildir. Salt dünyaya gelmeyle kendiliğinden kazanılan bir üstünlük vasfı, İslam medeniyetinin ben-idrakinde bulunmaz. Aynı biçimde Allah’la insanın kurduğu ilişkide özel rol üstlenen bir aracı kurumun bulunmaması, üstün niteliklerle/haklarla donanmış zümrelerin ortaya çıkmasını engelleyerek kast benzeri yapıların ortaya çıkmamasında etkin olmuştur. İslam inancında Hz. Peygamber’in dahi “resul” olmasından önce gelen niteliği, “kul” olmasıdır. Hz. Peygamber’in birçok sözünün yanında, Mekke’nin fethi günü, karşısında titreyen kişiye söylediği “*Titremene lüzum yok, ben kral değilim. Kureyşli kuru ekmek/et yiyen bir kadının oğluyum ben.*” hadisi, insanın hukuki/varoluşsal eşitliğini temel alan bir durumu dile getirir. Bu yaklaşımı esas alan İslam ben-idrakinde Hz. İsa’ya atfedilen yarı-tanrı kategorisinin bulunmaması, İsa’yı temsilen bu gücü elinde tutan kilise gibi bir güç odağının oluşmamasını sağlamış ve tarihin ilerleyen dönemlerinde de kilisenin yerine geçen başka odakların da bu yarı-tanrı kategorisinin sağladığı güçle donanmasını engellemiştir. Böylece eşitsizliğin meşruiyet kaynağı olabilecek aracı bir kategorinin ortaya çıkması engellenmiş, bu sayede İslam medeniyeti ve inancı özgürleştirici yapısıyla dünya üzerindeki farklı kıtalarda, oranın yerel renkleriyle bütünleşerek yaşamına devam etmiştir. Varoluş temelinde insanların eşitliğine dayanan İslam medeniyet anlayışında, öteki olarak konumlandırılan zımmiler vb. grupların durumları, İslam’ın kabul edilmesiyle her an değişebilecek arazi bir hale karşılık gelmekte ve bu grupların tasfiye edilmelerini gerektirecek bir neden oluşturmamaktadır. Böylece “*Ortak yaratılıştan kaynaklanan eşitlikçi varoluş*

Müslüman toplulukları/bireyleri nereye giderlerse gitsinler belli bir hukuki durumun içinde sabit tutmaya yaramış görünmektedir.

düzlemi, hem evrensel bir yayılmayı hem de hegemonik ayrımcılığa dayanmayan bir düzen anlayışını beraberinde getirmiştir.” (Davutoğlu, 1997:49)

Genel yaklaşımını yukarıda verdiğimiz İslam ben-idrakinin Avrupa söz konusu olduğunda ortaya koyduğu tablo, İslam ordularının girdiği diğer coğrafyalarda sergilediği tabloyla bire bir aynıdır. Kıtaya güneyden giren İslam medeniyet unsurları, hâkim oldukları topraklarda kıtanın o zamana kadar tanık olmadığı birlikte yaşam formülünü hayata geçirirken aslında İslam ben-idrakinin standart yaklaşımını sergilemekteydiler. Günümüz İspanya’sını oluşturan bölgenin bu yeni hâkimlerinin, bir parçası oldukları bu kıta hakkındaki yaklaşımları, İslam medeniyetinin/ siyasal düşüncesinin yeni halklar/topraklar için sahip olduğu bilindik yaklaşımdan hiç de farklı değildi. O dönemde İslam medeniyetinin farklı coğrafya ve kültürlerle yaklaşımını, “*Müslümanlar dünyayı nasıl ayırmaktaydı?*” sorusu eşliğinde arayan Lewis, bunun cevabını şöyle verir:

“Bunu biri coğrafi, öbürü aynı anda dini ve siyasi olmak üzere iki yoldan yapmaktaydılar. Arapça, Farsça, Türkçe ve öteki İslam dillerinde yazılmış coğrafya literatürü, dünyayı ayırmada iklimleri esas almaktaydı ama klasik Müslüman yazarlar modern çağda *bizim yaptığımız gibi* bu ayrımlara *ırki, kültürel ve hatta tarihsel özellikler yükleme hatasını işlememekteydi*. Onların iklimleri, bütünüyle coğrafi niteliktedir ve herhangi bir biçimde dini, kültürel, etnik ya da siyasal çağrışımlar taşımamaktadır.” (Lewis, 2014:52, vurgular bize aittir.)

Bu tarafsız tanımlara rağmen Müslüman coğrafyacılar için Avrupa, özel ilgi göstermeyi hak edecek bir yer değildir. Döneminin parlak medeniyetlerinden birinin mensubu olan Müslüman coğrafyacıların Avrupa hakkındaki ilgisizliklerinin nedeni de oldukça açıktır:

“Carlo Cipolla’nın ifadesiyle söylemek gerekirse Arap coğrafyacılar Avrupa’yı merak etmedilerse bunun nedeni düşmanca tavırlar değil, Avrupa’nın onlara sunacak ‘ilgi çekici çok az şey’in olmasıydı.” (Aktaran: Hobson, 2015:109)

Doğup büyüdükleri ve hayatlarını geçirdikleri şehirlerle kıyaslandığında bu bölgenin sahip olduğu bir üstünlük bulunmadığı gibi “*Uzun bir süre boyunca Bağdat ve Cordoba’nın görkemi ile kıyaslandığında, ne Galya’nın ne de İtalya’nın fakir şehirlerinin sunacak yeni bir şeyleri*” de bulunmamaktadır. (Hobson, 2015:119-122) İklim şartları da Müslüman coğrafyacılar için Avrupa’yı ve Avrupalı halkları önemsiz kılmakta ve kıtanın herhangi bir atılım yapabilme gücüne sahip olmadığını düşündürmektedir:

“...İbn-i Haldun'un peşinden gittiği *Said el- Endelüsi*'nin iddiasını benimseyebiliriz: Avrupa'nın soğuk iklim koşullarında yaşaması; halkının cahil, bilimsel şüphecilikten uzak ve her zaman geri kalacağı anlamına geliyordu.” (Hobson, 2015:290)

Üstelik Müslümanlar bu yeni kıtayı ve halklarını sadece önyargısız bir biçimde nitelemekle kalmamışlar, bu kıtanın geçmişini de oldukça iyi bilmektedirler. Hatta o dönemde kilisenin korkunç tarassutu altında hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmeyen Antik Yunan'a ait bilimsel ve felsefi metinlerin hamiliğini de üstlenmişlerdir.¹⁸ Kıta sakinlerinden son derece sınırlı bir kesimin dışında diğerlerinin bu değerlerden habersiz olduklarını bilmelerine ve Avrupa'nın içinde bulunduğu korkunç cehalete rağmen¹⁹ (Lewis, 2014:8) yeni sakinler, kıta halklarına sundukları birlikte yaşama teklifini hayata geçirmişlerdir.

Müslümanların o dönem Avrupa siyasi sistemine ve halkların bilimsel/kültürel düzeyine saygı duymadıklarını, bunun da haklı gerekçelere dayandığını belirten Lewis, o dönem Avrupa'sının Müslümanların saygısını hak edecek hiçbir şeyi olmadığını da açıkça ifade eden isimlerden bir diğeridir:

“...Orta çağda İslam topraklarına göre maddi ve manevi açıdan karşılaştırılmayacak kadar düşük bir uygarlık düzeyinde bulunan Orta ve Batı Avrupa'ya saygı duymuyorlardı ve zaten bunun için herhangi bir neden de yoktu.” (Lewis, 2014:8)

Avrupa kıtasının yeni sakinleri olan Müslümanlar, kıtanın sakinlerine hukuki ve insani bir statü sağlarken bir yandan da onlara sahip olmadıkları ileri bir medeniyetin ürünlerini ve sahip olamadıkları üstün bir siyasi sistemin haklarını sunuyorlardı. Sunulan bu yenilikler, asırlar boyunca hüküm sürdüğü topraklarda Hristiyanlar ve Yahudiler dâhil olmak üzere tüm gruplara oldukça rahat bir hayat hakkı sunarken, bu sistemin yok oluşu herkes için, asırlardır devam eden sükûn ikliminin de yok olması anlamına gelmiştir:

“Orta çağ Avrupa'sı yalnızca alan bakımından küçük değildi, bakış açısı da dardı... Oysa İslam dünyası bileşimiyle çeşitliliğe, karakteriyle çoğulculuğa sahipti. Müslümanlar kendi içlerinde ibadet ve hatta inanç bakımından önemli farklılıklara

¹⁸ Parla; Raymond Schwab'ın, bilinen Avrupalı yaklaşımının tersine, bunu son derece önemseydiğini belirtir. Buna göre Schwab “... *Doğu'nun Batı'ya etkisinin yalnızca bir uzmanlık alanıyla (şarkiyatçılıkla) sınırlı görmenin yanlışlığını [belirtir], bu etkinin Batı düşünce tarihinde klasik Yunan ve Roma kadar önemli olduğunu söyler.*” (Aktaran: Parla, 2012:18)

¹⁹ Bu durum, Avrupa merkeziliğin hâkim olmaya başlamasından sonra tersine çevrilerek önemsizleştirilmeye çalışılmış ve Müslümanların sadece taşıyıcılık görevini üstlendikleri ileri sürülmüştür. Bu anlayışa göre “*Müslümanlar özgün düşüncülerden çok sadece kütüphaneciler olarak değerlendirilmiş*” ve mesele “*Yunanların paltosu İslam dünyasına geçti, Allah'ın ellerinde, Helen mirası Batı çıkarları yeniden ateşlenene kadar gözetim altında tutuldu.*” biçiminde sunulmaya çalışılmıştır. (Hobson, 2015:181)

hoşgörüyü bakmaya yatkındı, onayladıkları öteki dinlere toplumda belirli bir yer vermeye de razıydı... İslam toplumu gerçekten de hoşgörü bahşetmekte ve öteki dinlerden insanlarla bir arada yaşamaya rıza göstermekteydi... Müslümanların İber yarımadasının bir bölümünü yönettiği sekiz yüzyıl içinde Hristiyanlar ve hatta Yahudiler varlıklarını korudular ve üstelik gelişme olanağı buldular. Hristiyanların yarımadaı yeniden fethinin hem Yahudiler hem de Müslümanlar açısından getirdiği sonuçlar ise çok iyi bilinmektedir.” (Lewis, 2014:8-9-10-11.)

Dünyadaki -o dönem- çağdaş medeniyetlerinin aksine İslam medeniyeti, kendine belli bir insan topluluğu ve coğrafyayı hedef olarak seçmiyor, ortaya koyduğu ben-idraki ve bu idrakten yükselttiği ilkeleriyle karşılaştığı her milleti, hâkim olduğu her toprağı ayırım gözetmeksizin kendinin doğal bir parçası kabul edip ona haklar tanıyarak evrensel bir açılım sergiliyordu. Bu açılımın farkında olan Lewis, İslam medeniyetinin evrensel niteliğini, temel bir fark olarak tanımlamaktadır:

“İslamiyet ile eski dünyanın öteki iki uygarlığı arasında önemli, daha doğrusu can alıcı bir fark da vardı: Çin bir yer, Hindistan bir yer, İslamiyet ise bir dindir. Çin ve Doğu Asya, Hindistan ve Güneydoğu Asya ve burada bunları ekleyebileceğimiz Kolomb öncesi Amerika uygarlıkları çok ileri ve çok gelişkin düzeye varmış olabilir; ama bunlar esas olarak bölgesel uygarlıklardı ve öyle kaldılar. Etnik temelde tanımlanmış ve coğrafi temelde sınırlanmış bu uygarlıkların tersine, İslam; inançları, kendini algılayış biçimi ve emelleri bakımından ilke olarak evrenseldi... İslamiyet bu yönüyle Asya, Afrika ve Amerika'nın öteki uygarlıklarından keskin bir biçimde ayrılıyor[du].” (Lewis, 2014:4)

Varoluşsal bir eşitliği temel alan ve evrensel bir nitelik taşıyan İslam medeniyetinin birlikte yaşama konusunda geniş imkânlar sunmasına karşılık bu medeniyete Avrupa bilincinde böylesine olumsuz bir rol biçilmesinin ve onun tüm kötülüklerin kaynağı olarak nitelenmesinin temel nedeni ne olabilir?

Bu soruya verilebilecek en anlamlı cevap; İslam'ın, Avrupa'nın o zamana kadar karşılaştığı düşmanlardan tamamen farklı bir yapıya sahip olmasıdır. Kavimler göçü ve Germen kabilelerinin Avrupa içlerine ilerleme teşebbüslerinden farklı olarak İslam orduları, Avrupa'nın o zamana kadar gördüğü talanla meşgul orduların hiçbirine benzemiyordu. Üstelik “*Bunlar [İslam orduları] Avrupa ülkelerini yakıp yıkıp geçmiyor ve fethedilen ülkelerde ticari, ekonomik ve kültürel bir düzen kuruyor ya da var olan düzeni devam ettiriyordu.*” (Bulut, 2014:27) Özellikle ele geçen yerlerde tesis edilen yeni düzen ya da İslam ordularının da katıldığı, var olan düzenin İslam akideleri çerçevesinde yenilenmiş biçimi, müesses feodal Avrupa düzenine alternatif oluşturması açısından büyük bir tehlike arz ediyordu. Avrupa, daha önce de Germen kavimlerinin Roma topraklarına yaptığı akınları yaşamıştı, ancak bu

kavimleri durdurmayı ve dönüştürmeyi başarabilmesine rağmen aynı şey İslam orduları için mümkün değildi. Avrupa için, İslam orduları askeri açıdan; İslam medeniyeti ise Hristiyanlık açısından çifte tehlike oluşturuyordu, çünkü ordular “...askeri yönden yenilemiyor”ken, kıtanın yeni sakinleri hiçbir biçimde “...dinini değiştirmiyordu.” (Toner, 2015:73) Üstelik bu yeni düşmanlar sadece silah güçleriyle değil, Hristiyanlığın karşısına çıkardıkları itikatlarıyla da son derece önemli bir farklılığa sahiptiler. O zamana kadar karşılaştıkları diğer kavimlerin “...imparatorluğun Hristiyanlarına karşı çıkartacak bir şeyleri olmamasına karşılık Araplar yeni bir inancın heyecanı ile dopdoluydular. İşte bu ve yalnızca bu durum onları özümlemez bir hale getiriyordu.” (Bulut, 2014:28)

Müslümanlar; sahip oldukları niteliklerle kıtanın, içerisinde eritebildiği diğer düşmanlardan ciddi farklılıklar taşıırken yine aynı zamanda diğer “dış” güçlerden farklı bir biçimde sundukları siyasal sistemle de feodalitenin ve kilisenin temelde eşitsizliğe dayanan siyasal sistemine ciddi bir alternatif oluşturmuşlardır. Üstelik bu alternatif hiç de cevapsız kalmamış görünmektedir: Aradan kısa bir süre geçmesine rağmen “Fethedilen ülkelerin çoğunda, Hristiyanlar yeni güçlülere uyum sağlamak veya vergi ödemekten kurtulmak için veya dinin basitliğine kapılıp din değiştirmeye başlamışlardı.” (Toner, 2015:56) bile. İlerleyen zamanlarda Avrupalı halklar Müslüman olmadan da bu yeni birliğe katılmaya başlamışlar ve kendi kimliklerini koruyarak tebaanın eşit bireylerinden biri olmakla kalmayıp gerekirse bunun için üzerlerine düşen görevleri ifadan da geri kalmamaktaydılar²⁰:

“Hristiyanlar, Müslümanların yanında savaşa bile katılıyordu. Hatta 1010 yılında halifenin yanında bir meydan savaşına bile katılmış ve kazanmışlardı. Hristiyan rütbeli askerlerin ‘emir’ül-müminin’ için canlarını feda etmeleri az rastlanır bir olay değildir. Mansur’un yönetimindeki orduya, peygamberin sancağı altında savaşmak üzere birçok şövalye katılıyordu.” (Heller, 2000:103)

Bu yeni çağrıya, temelde eşitsizliğe dayanan Avrupa’nın siyasi ve askeri alanda verebileceği bir cevabı yoktur. Çünkü Avrupa’da geçerli olan anlayış, görevleri bakımından farklı üç zümrenin bulunmasını gerektiriyor ve bu üç zümrenin her birinin Tanrı’nın kendisine verdiği görevi itirazsız yerine getirmesi gerekiyordu:

²⁰ Sadece Endülüs alanında değil, Balkanlarda da Hristiyan güçlerin, Müslüman devletlerin ordularının bir parçasını oluşturması alışılan bir durumdu. Hatta “Macaristan’ı fetheden Osmanlı ordusunun takriben üçte birini, Osmanlı Rum Ortodoks vatandaşları teşkil ediyordu.” (Kalın, 2016B:195)

“Tanrı insanlara üç ayrı görev vermiştir: Bunlar, en üstten aşağıya doğru herkesin selameti için dua etmek (rahipler ve piskoposlar), herkesi korumak için savaşmak (şövalyeler ya da soylular) ve ilk iki gruptaki insanları ve onların yaptıklarını desteklemek için kaynak yaratmak amacıyla çalışmak (köylüler). Ayrıca köylülerin soylulara hizmet etmesi şarttır, çünkü soylular ruhban sınıfını korumak amacıyla görevlendirilmiştir. ...Köylülerin soylulara hizmet etmesi gerekliliği ‘Tanrı’nın buyruğu’dur. Bu yolla Katoliklik ve Hristiyan âleminin yapılanması iki önemli amaca hizmet etmiştir: İlki ‘öz varlık’ın ‘diğer’e karşı uyumlu bir güç oluşturması ve Avrupa’nın bu çatı altında birleşmesinin gerekliliğidir. İkincisi ise, ‘üçlü birlik’ olmadan feodal ekonomik sistemin çökecek olmasıdır. Bütün bunlar Katolik kilisesinin inayet ve selamet açısından bir tekel olarak kalıcı olmasını sağlamak adına yapılmıştır.” (Hobson, 2015:119-122)

Üç grubun farklı görevler üstlendiği Avrupa müesseses düzeninin Müslümanlara verebileceği tek yanıt, kıtanın halklarını yanında tutabileceği bir algıyı dolaşıma sokmaktır. Toner, kıtanın yeni Müslüman sakinleri hakkında o dönemde oluşturulan ve sonraki dönemlerdeki algıların da çıkış noktasını oluşturacak bu İslam karşıtı algının temel niteliklerini ve inşa nedenini şöyle betimlemektedir:

“... [İslam karşıtlığına dair düşünceler] Hristiyan âleminin İslam’ın askeri gücünü yenilgiye uğratamadığı hatta durduramadığı ve onu entelektüel olarak kontrol etmek zorunda kaldığı bir zamanda yaratıldılar. Bu, sembolik olarak Hristiyanların gücünden çok güçsüzlüğünü temsil ediyordu ve zayıfın güçlüye savurduğu aşağılamalar ve hakaretlerden başka bir şey değildi. ...Tabii bu yalnızca kendi ülkelerinin okurları içindi ve açıkça din değiştirmeleri önlemeyi amaçlıyordu. Hem Hristiyan topraklarının ve ona inananların yeni din tarafından ele geçirilmesine karşı duyulan rahatsızlığı hem de bunun bir eğilim olarak hız kazanmasından duyulan korkuyu yansıtıyordu. Dünyayı ‘biz’ ve ‘onlar’ olarak görüyordu.” (Toner, 2015:58, vurgular bize aittir.)

Tamamen “Hristiyan yapımı bir tablo” (Said, 2014:70) olan söz konusu anlayış, daha önce de belirtildiği gibi Avrupa’da var olan ve yeni yeni oturtulmaya çalışılan siyasi sistem için de hayati bir önem taşımaktaydı:

“İslam, Avrupa’nın yaratmak istediği kimlik yapısına uygun nitelikler taşımadığı için ‘diğer’ taraf olarak nitelendirilmektedir. İslami kimliğe yöneltilen bu negatif yaklaşım Avrupa feodal sisteminin yeniden yaratılması ve birleştirilmesi kadar ‘ilk parti’ Haçlı Seferlerinin teşvik edilmesi amacını da güderek Hristiyanlığın inşa edilmesine liderlik etmiştir. ...Bu Hristiyan düşünceler olmadan Avrupa feodalizminin hiç de eşitlikçi olmayan bu sosyal yapısının meşruiyet kazanması ve hatta yaşaması kesinlikle mümkün olamazdı.” (Hobson, 2015:299)

Avrupa kamuoyu oluşturucuları -ki bu dönemde kilisenin bu sahanın önemli bir kısmını tek başına doldurduğu açıktır- karşılaştıkları bu yeni düşmanı, ne olduğu değil, ne olmaları gerektiği düşüncesiyle oluşturdukları bir mitin içine yerleştirerek halklarına sunmuşlardır. Bu mit, İslam’ın ne olduğuyla ilgilenmiyor sadece Avrupa açısından ne olması gerektiğini açığa vuruyordu. Hatta zaman zaman Müslümanların kendilerinin öyle olmadığına dair düzeltmelerine dahi kulak asmaksızın, oluşturulma amacına yönelik bir biçimde zihinlerde çalışmaya devam ediyordu. (Said, 2014:70)

Aradan asırlar geçmesine ve İslam hakkında yüzbinlerce araştırma yapılmasına rağmen bu dönemde oluşturulan önyargıların hala Batılı kaynaklarca ortaya konan metinlerin birçoğunda güçlü bir yeraltı suyu gibi kendini hissettirmesi, bilimsel olduğu iddia edilen metinlerde bile kendini güçlü bir şekilde açığa vurması, o dönemde oluşturulan düşüncelerin ne kadar güçlü olduğunu ve metinler arasılık yoluyla ne kadar kök saldıgını göstermektedir:

“... Pek çok tarihinin gösterdiği gibi Avrupa'nın ilk İslam araştırmacıları Müslüman grupların tehdidini, Hristiyanlıktan dönülmesi tehdidini savuşturmak için yazan orta çağ polemikçileriydi. Şu ya da bu biçimde, bu korku ve düşmanlık bileşimi, dünyanın imgesel, coğrafi ve tarihi olarak Avrupa ile Batı karşısında konumlandırılmış bir kısmına -Şark'a- ait olduğu düşünülen bir İslam'a yönelik ilgide bugüne değin sürdürdü varlığını.” (Said, 2014:358)

İmal edilen bu tabloda beklenen en önemli katkı, Avrupalı halkların İslam'la tanışmalarının önüne geçerek onlarla İslam arasına geniş bir önyargı duvarı koyabilmesidir²¹. Bu yüzden İslam'ın ne olduğuyla ilgili birinci el bilgi kaynaklarına sahip olmamaları-Kuran'ın aslına en yakın tercümesi bile asırlar sonra yapılacaktır-Hristiyan polemikçilerin İslam karşıtı değerler dizgesi kurmalarına engel olmamıştır. Bu değerler dizgesinde amaç; tanımak, irdelemek, aklen ve dinen çürütmekten ziyade siyasi/ekonomik nitelik taşıdığından²² İslam'a yönelik ithamlardaki bilgi eksikliği asırlar boyunca giderilmemiş, belki de buna ihtiyaç duyulmamıştır:

“Orta Çağ Batı dünyasının temel sorunlarından biri, İslam ve Müslümanlar hakkında ilk elden kaynaklara dayalı, sağlam ve güvenilir bilgiden yoksun olmasıdır. Ne iki yüzyıldan fazla süren Haçlı seferleri ne de yedi yüzyıl süren Endülüs-İslam tecrübesi bu cehalet ve bilgi eksikliğinin önüne geçebilmiştir.” (Kalm, 2016A:45)

Orta Çağ Avrupası için İslam, yeni oluşan ve kök salmaya çalışan Hristiyan anlayışın kerih gördüğü her türlü olumsuzluğun yansıtıldığı, ihtiyaç duyulan her türlü Hristiyanlık karşıtı niteliğin kendisinden tezahür ettiği bir ayna görevini üstlenmiştir. Hristiyan din adamlarının öncülüğünde kurulmaya çalışılan yeni Avrupa'nın nefretini hak edecek tüm nitelikler, bu yeni dine mâl edilmeye çalışılmıştır:

²¹ Öte yandan Luther de Osmanlılara sempatiyle bakan Hristiyanları “*Türk egemenliğini arzulamak, en büyük günahlardan biridir, çünkü bu, Alman yönetenlere karşı bağlılık andının reddidir...*” (Kula, 2011A:583) diye uyarır ve bu günahın cezası kalmayacağını belirtir. Burada “*yönetenlere karşı bağlılık andının reddi*”nden bahsedilmesi ve bu yönüyle büyük günahlardan biri olarak dile getirilmesi, meselenin siyasi yönünün aslında dini yönünden daha önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

²² İlerleyen bölümlerde Osmanlılar hakkında Avrupa kamuoyunun, özellikle Alman halkının, kurgusal bir algı duvarıyla nasıl çepeçevre kuşatıldığına değinilecektir. Bu algıların ortaya konma nedeni oluşum mekanizmalarının asırlar boyunca değişmemesi ilginç bir süreklilik oluşturmaktır.

“Erken dönemin yazarları çoğu zaman İslam’ı Roma imparatorluğu’ndaki ilk Hristiyan sapkınların geleneğine yerleştirmeye çalıştılar. Norman Daniel’in dediği gibi: ‘*Batı, İslam’ın sahte öğretiyeye dayanan, cinsel yönden sapkın bir tiranlık olduğu fikrini kendi geçmişinden miras aldı.*’ Haçlı Seferleri İslam ve Doğu hakkındaki bu gibi düşmanca düşüncelerin daha da yaygınlaşmasında önemli bir rol oynadı.” (Toner, 2015:29)

İslam’ı, Hristiyan sapkınlar geleneğinin yanısıra Avrupa kamuoyunun zihninde hazır olan putperestlik ve sapkınlık kalıplarına oturtmak, Avrupa’nın ona biçtiği temel rol olmuştur. Hristiyanlaşmasını yeni yeni tamamlayan kıtanın zihninde henüz taze olan putperest imajlar birkaç değişiklikle İslam’a uyarlanmış, bu hazır kalıplar İslam’ın anlatımında hep başat bir rol üstlenmiştir:

“Latince klasikleri iyi bilen dini yazarların ‘putperest ibadeti hayallerinde canlıydı ve bu hayali değiştirerek ‘putperest’ Arapların hatalı dinlerinin görüntüsünü yaratmak için kullandılar.’ Bu nedenle Müslümanlar orta çağ sanatında çoğu zaman mücevherlerle süslenmiş klasik taş heykeller olarak gösterilen çeşitli tanrılara tapınırken resmedilmiştir: Apollo, Jupiter, Juno ve Mars. Hepsi Diana, Şeytan ve Deccal ile birlikte resim ediliyordu ya da gerçek Hristiyan teslisine karşı kurulmuş bir tür sahte bir Tervegan (Termagant da denir) Muhammed ve Apollon’dan oluşan ilahi üçlüye ibadet ederken resmedilirdi.” (Toner, 2015:55)

Ortaya çıkan bu tablonun kısa bir değerlendirmesi bile İslam’ın Hristiyan din adamlarının adesesinden geçerken nasıl bir kırılıma uğradığını ortaya koymaktadır. Tevhit inancını, akidesinin ve diğer dinlerle olan farkının temeline yerleştiren İslam’ın teslis prizmasından yansıtılması ve putperest imajlarla donatılmasıyla ortaya çıkan bu görüntü, İslam’la uzaktan yakından alakası olmayan, tamamen fiktif bir nitelik sergilemektedir. Üstelik oluşturulan bu garip tabloda ters yüz edilen sadece İslam değildir. İslam peygamberi Hz. Muhammed de bundan nasibini fazlasıyla almış görünmektedir²³:

“Muhammed Hristiyanların karşılaştığı tek büyük Tanrı’ya tapan ama teslisin varlığına inanmayan kesinlikle ilk peygamber değildi. ...Bu nedenle İslam ‘dindar ötekini’ yorumlayan zaten mevcut olan sapkın çerçeveye güzelce uyuyordu. Kabul olunmuş dini inançlara aykırı düşüncelere önyak olanların klasik çağdaki önceliği ve örneği Simone Magus’tu; İmparator Nero’yu etkileyen ve her türlü cinsel sefahate düşkün şeytani bir yalancı peygamberdi. ...İslam, kadim putperestliğin yeniden dirilişi olarak etiketlendi.” (Toner, 2015:54)

İlk dönem havarilerini en çok uğraştıran isimlerden biri olan Magus, aynı zamanda Hristiyan cemaat içerisindeki ilk zihni kargaşanın da müsebbibi olarak görülürken Hristiyan din adamlarının birinci asırdan kalma bu figürü Hz. Muhammed

²³ Bu imajın, sadece bahsedilen dönemde sunulan ve artık tarihe gömülmüş bir imaj olduğunu söylemek –ne yazık ki- mümkün değildir. 18, 19 ve 20. yüzyıllarda yapılan –güya- bilimsel araştırmalarda bile aynı terminolojinin kullanılması ve Batılı bilim adamlarının asırlar sonra dahi neredeyse aynı sözcük ve sıfatları kullanmakta ısrar etmeleri, bu imajın neredeyse vazgeçilmez temel bir koda dönüştüğünü göstermektedir.

için kullanmaları, Hz. Muhammet’le ilgili söyleyecekleri her şeyin sapkınlık, Hristiyan-karşıtlığı vadisinde konumlanmasının temel nedenini oluşturmuştur. Magus’un özelliklerinin aynen İslam peygamberine yansıtılması, Batı zihninde sefahatle özdeşleşen bir temel görüntünün ortaya çıkmasına neden olmuş ve bu görüntü sonraki asırlarda yapılan oryantalistik çalışmalarla desteklenmeye çalışılırken çok az değişime uğrayarak İslam peygamberiyle ilgili kanonik bir anlayışın temelini atmıştır. Bu temel yaklaşımlar genişleyerek ve güçlenerek asırlarca tedavülde kalmaya devam etmiştir. İslam peygamberi hakkında yazdığı eseriyle Avrupa bilincini derinden etkileyen yazarlardan biri olan Nogentli Guibert, 1108 yılında yazdığı “*Tanrı’nın Frankların Eliyle Yapılan İşleri*” adlı eserinde İslam peygamberinin Avrupalı halkların gözünde nasıl görülmesi gerektiğiyle ilgili genel bir çerçeveye yer verir. Müslümanlarla hiç karşılaşmamasına rağmen Guibert, duyduklarına dayanarak bu eser yazmaktan geri kalmaz ve eserinde İslam peygamberi Matomus’a layık olduğu sonu hazırlar:

“... Guibert, bütün yaşamını Kuzey Fransa’da geçirdi. Yazdıklarında bu nedenle tanık olduğu herhangi bir şey yoktu ama o, bu sorunu ‘söylenti de hemen hemen görmek kadar iyidir.’ diyerek aştı... Guibert Muhammed hakkında ayrıntılı çok az bilgiye sahipti ve söylentilere dayanmak zorunda kaldı: ‘*Yaygın söylentiye göre* bir adam vardı, *doğru anladysam* adı Matomus idi ve o, her türlü utanç verici davranışa izin verdi. Bu bayağı adamın çok eskiden yaşadığını sanmıyorum Çünkü eski kilise büyüklerinden hiçbiri onun şehvet düşkünlüğü konusunda uyarıda bulunmamış.’... [diyen Guibert’in] düşmanlığı Muhammed’in sözde ölümünü yeniden anlattığı bölümde açıkça görülmektedir: Bir sara krizi geçirirken geriye sadece topuğunu bırakan bir domuz tarafından yenildiğini yazar. ... Domuzlar tarafından yenmek Yunanlıların bütün eski sapkın inançları için ilahi bir cezaydı. Guibert, Muhammed’in sadece topuğunun geride kalmasının da yerinde olduğunu çünkü Muhammed’in her yerde ‘yanlış inanç ve günah izleri’ bıraktığını söyler.” (Toner, 2015:63-65)

Müslüman toplumlarla ilgili betimlemeler, temelde dönemin Batı toplumunun karşıt imajlarından hareketle oluşturulmaktadır. Toplumun değişmesine paralel bir biçimde -Batı toplumlarındaki değişimin aksinden hareketle- yeni bir Müslüman toplum imajı üretilerek betimlemeler güncelleştirilmektedir. Bu üretimde toplumun adı önemli değildir, birinin adının yerine diğerinin yazılması yeterlidir. İhtiyaca göre Osmanlı, Arap, İran, Endülüs, Hint vb. toplumların hepsi için kullanılabilen bir kalıp yaklaşım mevcuttur. Örneğin cinsel yasakların ve katı

perhizlerin geçerli olduğu dönemlerde Müslüman toplumlar cinsel serbestlikle tanımlanırken, cinsel serbestiyet sonrası Batı dünyasında yapılan Müslüman toplum tariflerinde baskı, cinsel zorlamalar, hürriyet tahditi gibi nitelemeler öne çıkmıştır. İki dinin karşılaşması sonrasında yapılan Müslüman toplum tarifleri o dönemin Hristiyan toplumunun karşıtlığından ibaret bir mahiyet sergilemektedir:

“Bazı yazarlar... Müslümanların Venüs’e tapındığını da sık sık iddia ediyordu. Bütün bu şehvet düşkünü çağrışımlar tarihsel olarak Doğu'nun serbest cinsel ahlakın yaygın olduğu bir yer olarak görülmesine dayanıyordu. Sıcak iklimin insanlarda belirli cinsel eğilimleri yaratmasının kaçınılmaz olduğu düşünülüyordu. Orta çağda birçok söylenti Muhammed'i eşcinsellik suç ve zina ile ilişkilendiriyor. Fethedilen ülkelerin çoğunda, Hristiyanlar yeni güçlülere uyum sağlamak veya vergi ödemekten kurtulmak için veya dinin basitliğine kapılıp din değiştirmeye başlamışlardı. Bu nedenle *din değiştirmeleri önlemek için* tartışma yaratacak düşmanca Müslüman tipler yaratılmasına acilen ihtiyaç vardı. Sonuçta *Hristiyanların Müslüman algısı, Hristiyan değerlerinin antitezi bir karikatüre dönüştü*. İslam, takipçilerinin gücün, zenginliğin ve cinselliğin kölesi olduğu maddiyata dayalı bir din olarak tanımlandı. ...İslam artık çoğunluk için Roma Kilisesi'nin temsil ettiği şeylerin tam tersiydi.” (Toner, 2015:56, italik vurgular bize aittir.)

Hristiyanlığın ve Avrupa halklarının anılarındaki olumsuzlukların birleşiminden oluşan İslam algısı, uzun asırlar boyunca Hristiyanlık alemininin birçok ihtiyacını başarıyla karşıladı. Bu algıdan hareketle yeni ihtiyaçlar doğrultusunda yeni düşünceler geliştirildi. Kilise, sadece temel farklılaşmayı sağlayıp etki evrenini çizerken bu düşünceden faydalanmakla kalmıyor güncel ihtiyaçlarını da İslam karşıtı imajdan elde etmeye çalışıyordu. Hristiyanların gözünde İslam, karşı konulamaz gücüyle -uzun asırlar boyunca- Hristiyanlara dindarlıklarındaki eksikliğin cezası olarak verilen büyük bir beladan ibaretti ve “...İslam; Hristiyan sapkınlığı, putperestliğin yeniden dirilişi, inançsız Hristiyanlara Tanrı tarafından gönderilen bir ceza, bir sahtekârlık ve bir canavarlık olarak görüldü.” (Toner, 2015:54)

Kıtanın Hristiyan nüfusunun birbirine kenetlenmesinde ciddi bir görev üstlenen İslam miti, içinde bulunulan dönemin düşman ihtiyacına cevap vermekle kalmamış, bunun üzerinden bir gelecek inşa edilmesine de imkân tanımıştır. Bunun için İncil’de anlatılan kimi olaylar da yeniden yorumlanarak bu doğrultuda kullanılmıştır. Oluşturulduğu 11. yüzyıldan 16. yüzyıl sonlarına kadar son derece operatif biçimde kullanılan İslam düşüncesi, sonraki yıllarda etkisini azaltsa da kullanıma hazır bir biçimde yedekte tutulmaya devam etmiştir:

“... Avrupalı mit yaratıcıları İslamiyet'i evrensel tehdit olarak seçmeyi tercih etmişler ve yeni bir Avrupalı kimliğinin yaratılmasında... en önemli unsur olduğunun altını çizmeye devam etmişlerdir... Orta Çağ Hristiyan din adamları da sözde evrensel İslami tehdide karşı Avrupa'nın 'siper içeren' yöntemlerle birleştirilmesinin şart olduğunu savunmuşlardır... İslamiyet'in 'günahkâr tehdit' olarak yapılandırılmasından sonra Avrupa'nın geri kalmış bölgeleri için yeni bir kimlik oluşturulması gerekliliği ortaya çıktı... En sonunda 'Avrupalılar'ın kendilerini görmek isteyecekleri bu tür bir manevi tanımlama yapılabilmektedir. ...İlk yapılacak iş küresel bağlamda bir kimlik yaratmaktır. Avrupa 'Hristiyan Dünyası' olarak adlandırılmıştır, çünkü kimliği İslami Ortadoğu'nun zıttı olan Katolik Hristiyan olarak tasarlanmıştır. Bu yaratılan Avrupalı kimliğin ilk kademesidir ve 16. yüzyıla kadar geçerliliğini korumuştur. ...Kaçınılmaz bir şekilde Avrupa'yı Hristiyan inancının doğduğu ya da savunulduğu yer olarak göstermek ve kitleleri Avrupa ile Hristiyanlığın doğal şekilde birbirini tamamladığını inandırmak için bazı önemli düşünsel akrobasi hareketleri yapılması gerekmiştir. Burada tekrar Nuh Peygamber ve üç oğlunun yaratılış hikâyesinin gündeme getirilmesi oldukça önemlidir, çünkü İslamiyet pagan bir din olarak, Yafes ise bir Hristiyan olarak tanıtılmıştır... Böylece Avrupa, misyonu evrensel mesajı tüm dünyaya yaymak ve 'pagan kâfir'leri dize getirmek olan Hristiyanlığın kaynağı olarak [yeniden] sunulmuştur. Bunun yanında, Avrupa'nın Hristiyan âlemi olarak yapılandırılması, oldukça eşitsiz ekonomik ve politik özelliklere sahip feodal sisteme meşruiyet kazandırmak ve düzen oluşturmak için en önemli ön koşuldur. Peki, buna nasıl erişilmiştir? Bu buyruk, 11. yüzyılda güçlü bir din adamları grubu tarafından oluşturulmuştur.” (Hobson, 2015:119-122, italik vurgular bize aittir.)

Üstelik bu etkiler, günümüz dünyasında da geçerli olmaya devam etmekte, bazı durumlarda kendini kolaylıkla açığa vurabilmektedir. Avrupa ve Akdeniz havzasının tarihi etkileşimini konu alan önemli bir eserin sahibi olan Hentsch de bu konuya değinen araştırmacıların, söz konusu dönemde oluşturulan düşüncelerin günümüze kadar canlı bir biçimde kaldığını fikrine katılmaktadır:

"... Avrupa Hristiyanlığının bu rakip din konusunda kafasında oluşturduğu temel imgeler... ortalama Batılının Akdenizli Doğu'ya bakışını dolaylı olarak bugün de etkilemektedir; üstelik bu Doğu zaman içerisinde modern Avrupa'nın gözünde tam anlamıyla 'öteki' haline gelmiştir." Hentsch, 2008:51)

Biz çalışmamızın sınırları içinde kalarak ilk olarak 11. yüzyılda kilise tarafından oluşturulan (Hobson, 2015:119-122) ve Avrupalı halklar nezdinde geniş bir kabul gören İslam mitinin yansıdığı iki tarihsel olaya değinerek bu mitin kullanışlılığına ve etkisinin sürekliliğine dair örnekler sunmaya çalışacağız. Bu olaylardan ilki İslam karşıtlığının açıkça görülebildiği Chanson de Roland destanıdır.

Avrupa edebiyatlarında konu olarak işlenen ülküsel üç kahramandan biri Chanson de Roland destanının kahramanı Charles Martel, diğeri Birinci Haçlı Seferi'nin ünlü komutanı Dük Godefroi de Bouillon ve sonuncusu da Osmanlıların Viyana kuşatmasında şehrin imdadına yetişen Savoialı Prens Eugene'dir. Bu isimlerin her birinin Hristiyan muhayyilede önemli bir yeri vardır. Hepsinin ortak

yönü ise Müslüman ordulara karşı savaşmaları ve Avrupa tarihinde dönüm noktası sayılabilecek anlarda görev yapmalarındır. Üstelik bu isimlerin edebi eserlere konu edilmeleri yalnız geçmiş dönemlerle sınırlı olmayıp yakın tarihlerde de gerçekleşmeye devam eden bir olgudur²⁴:

“Mielke'nin *Charles Martel* adlı tarihsel romanının 2002 yılında yayınlanması, bu eğilimin bir göstergesidir. Bu romanın tanıtım sayfasında yer alan '*Charles Martel olmasaydı bugün hepimiz Arap'tuk.*' tümcesi bu irdelemede sorunlaştırılan yaklaşımı ortaya koymasından ilginç bir örnek oluşturmaktadır. ...Martel bu başarısı nedeniyle 'Batı-Hristiyan kültürünün kurtarıcısı' olarak değerlendirilir.” (Kula, 2011B:84)

Charles Martel ve kahramanı olduğu destanı Avrupa ortak bilinçaltına yerleştiren olay, onun Endülüs Emevilerine karşı savaşmasıdır. Martel'in savaşım verdiği Endülüs İslam medeniyeti, Avrupa'nın o güne değin tanık olduğu en ileri ve çok sesli medeniyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarık bin Ziyad'ın komutasında İber yarımadasına adım atan İslam ordularının ilerlemesiyle ortaya çıkan Endülüs havzası, bilim ve kültür alanlarında Avrupa'nın oldukça ilerisinde bir medeniyet kurmayı başarmıştır. Avrupa'nın fanatik Hristiyanlarının elinde kaybolmaya yüz tutan Yunan klasiklerinin toparlanması amacıyla dört bir yana görevliler salan Müslüman hükümdarlar, böylece değerli bir hazinenin koruyuculuğunu üstleniyorlardı. (Heller, 2000:98) Avrupa'nın iptidai şartlarıyla kıyaslandığında Endülüs havzasının başardığı atılımlar, dönemi için son derece çarpıcıdır. Bunlardan biri de üzerine yazı yazılan küçük, ince, beyaz yapraklardır:

“12. yy.da Hristiyan hacılar, İspanya'nın kuzeybatı ucunda Santiago de Compostella'daki Havari Yakup'un mezarına düzenlenen hac yolculuklarından (sonradan Coelho'nun eserlerine konu olan hac yolculuğu), ellerinde ilk kez kâğıtlarla dönmekteydiler. Bir süre önce, Endülüs'teki din kardeşlerinden, Müslüman hattatın yalnızca kutsal kitapları yazarken değerli parşömen kâğıdını kullandığını öğrenmişlerdi. Onun dışında yazılan her şey (ki oldukça çok yazılıyordu...) küçük, ince, beyaz yapraklara yani kâğıda yazılıyordu.” (Heller, 2000:96)

Avrupa ilerlemesine Müslümanların katkısını incelediği eserinde Heller, bu katkının sanılandan çok daha fazla olduğu belirterek Avrupa'nın “*alfabeyi, kâğıdı, pusulayı, 'x'i, patlayıcı maddeleri, barutu, kitabı ve matbaayı, çayı, satrançı, şarabı,*

²⁴ Batı'da Yakın tarihlerde de Charles Martel hakkında kitaplar yayımlanmaya devam edilmiştir. Yalnızca edebi türdeki eserlerden bazıları ve yayımlanma tarihleri şöyledir: “*Charles Martel : The Military Leader and Frankish Defender*-2016, *Charles Martel And The Lance Of Destiny*-2008, *The Age Of Charles Martel*-2000, *Anvil of God (The Carolingian Chronicles 1)*-2013, *Karl Martell: Der Beginn Karolingischer Herrschaft* (biyografi)-2011, *Fifty Geniuses: Historical Persons Worth Knowing Better* (biyografi)-2011.

kahveyi, değirmeni, roketi... daha birçok başka kavramı da borçlu” (Heller, 2000:10) olduğunu belirtir. Heller’e göre “*Gündüz ülkesinden [Morgenland] maddî-manevî alınan her şey, gece ülkesi [Abendland] kültürünü derinden etkilemiştir.*” (Heller, 2000:15) Heller, bunların yanısıra Endülüs ve Arap Müslüman medeniyetinden alınan disiplinlerin (tumarhane sistemi ve tıp sınavlarının) hala Batı tıp âleminin temelini oluşturduğunu belirtir. (Heller, 2000:45) O dönem Endülüs’ünde, Nobel ödüllerinin o dönemde verilmesi halinde tümünün Müslüman bilim adamları tarafından alınabileceği münbit bir ortam mevcuttur. (Aktaran: Güneş Ayas, *Barbar Batı*, önsöz, s. 37) Bu münbit ortam İber yarımadasını bir ticaret ve bilim merkezine çevirirken kalabalık bir nüfusu da barındırmaktadır. Bizans başkenti Konstantiye’nin nüfusunun 100.000 civarında olduğu bir dönemde “*Tarihçiler Kurtuba şehrinin 1000 yılında 300 ila 500 bin arasında bir nüfusa sahip olduğunu söyler.*” (Kalın, 2016B:161) Üstelik dönemin Avrupalı otoriteleri üstesinden gelemedikleri gündelik sorunların çözümü için son çare olarak Endülüs’e başvurmaktan da çekinmiyorlardı:

“Bahar mevsiminin dolunayı bir nedenden dolayı gözlenememişti. Bu sorun, Kutsal Peder’i oldukça zor bir duruma sokmuştu. Paskalya Yortusu’nu kaçırmamak için yapılacak tek bir şey vardı. Bunun üzerine, yortudan bir hafta önceki matem zamanının kesin tarihini öğrenmesi için bir elçi, İspanya’ya ‘şeytanatapanlar’ın yanına gönderildi.” (Heller, 2000:84)

İslam medeniyetinden etkilenmenin derecesini, farklı bir yaklaşımla sözcüklerin kökeninde arayan Heller, bunun için Almanca sözcüklerin kökenine dair bir araştırmanın kısa sonuçlarına eserinde yer verir. “*Almanca sözcüklerin kökeninin Doğu’dan gelip gelmediklerini araştırmak batan teknenin suyunu boşaltmak gibi olacaktır. Çünkü bu tür sözcüklerin sayısı o derece yoğundur ki başa çıkmak olanaksızdır.*” (Heller, 2000:76) belirlemesini yapan yazarın tespitinde ilginç bir yön vardır. Almanya, İslam medeniyetiyle doğrudan sınır ortaklığı olan ya da doğrudan ilişkiye giren bir kültür/devlet değildir. İspanya, Fransa, İtalya gibi devletler düşünüldüğünde daha içte kalan ve dolaylı münasebetleri bulunan bir coğrafyadır. Osmanlı devletiyle olan ilişkileri ise kültürel boyutundan ziyade siyasi-askeri boyutu daha baskın bir karşılaşma olarak nitelenebilir. Buna rağmen-tüm dolaylılığına rağmen- İslam medeniyeti ve Arapçadan etkilenmesi, kelime ortaklıkları şaşırtıcı boyuttadır. Hatta Heller, eserinde Arap kökenli olmasına hiç ihtimal verilemeyecek

bazı kelimeleri de örnek olarak sunar ve alkol sözcüğünün “el-kuhul”, amalgam sözcüğünün ise Arapça “amal-el-gama”dan geldiğini ileri sürer. (Heller, 2000:76 vd.)

İslam uygarlığında ulaşılan düzey, Avrupa bilim ve felsefe dünyasını derinden etkilerken birçok Avrupalı yazar, Müslüman bilim adamları ve felsefecilerinden etkilenmiş ve bunu eserlerine yansıtmaktan da çekinmemiştir. Bu duruma dikkat çeken Kalın, Avrupa felsefe tarihinin önemli isimlerinden biri olan ve bu bakımdan “Batı’nın Gazalisi” unvanını hak eden Thomas Aquinas’ın önemli eserlerinden biri olan *Summa Theologia*’da İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd’e iki yüzden fazla yerde atıfta bulunduğunu dile getirir. (Kalın, 2016A:53)

Bütün bunlara rağmen temelde İslam’ı olumsuzluk içerisinde gören Avrupalı otoriteler Müslümanların zamanına göre oldukça ileri olan bu durumunu, İslam hakkında söyledikleriyle nasıl telif edebileceklerdir? İslam’ın bir sapkınlık olduğunu söyleyip ona şiddetle karşı çıkarlarken Müslümanların kurduğu böylesine bir medeniyet ve yetiştirdikleri ünlü isimler nasıl izah edilebilir? Avrupa, bu sorunun cevabını da yine Hristiyanlık hanesine artı puan yazdıracak bir biçimde vermeye çalışır. Buna göre her ne kadar Müslüman görünseler de Müslüman bilim adamları ve felsefecilerinin çoğunun bu kadar başarılı olmasındaki neden onların gizlice vaftiz olmalarıdır. Hatta bu görüş, bugün hala dünya üzerinde ciddi birer bilim adamı olarak bilinen önemli isimlerin ifadelerine dahi yansımıştır. Bacon’a göre Farabi ve İbn-i Sina aslında Hristiyan olan ve gizlice vaftiz olan kişilerdir. Aksi takdirde zaten “... *Farabi ve İbn-i Sina birinci sınıf filozofların, İslam gibi sapık ve irrasyonel bir dine mensup olması düşünülemezdi.*” (Kalın, 2016A:56)

Bütün bu katkılarına rağmen Avrupa siyasi ve dini sisteminin aldığı kritik bir karar, Endülüs’ün sonunu getirmiştir. Bu karara göre güney ve doğudan Müslüman devletlerce sıkıştırılan Avrupalıların yaşayabilmesi için en azından güneydeki kuşatmanın kırılması gerekmektedir. “*Bu yüzden papalık Müslümanların en azından İspanya’daki varlıklarının sona ermesi gerektiğine karar verir.*” (Boyacıoğlu, 2015:10) Bu karar sonrasında bir anda Endülüslü Müslümanlar bilinçli bir yaftalama işlemine tabi tutulmaya başlanmıştır. O zamana değin bilim ve kültürün zirvesi olan Endülüs’e ve Müslümanlara bakış hızla değişmiştir:

“Her şeylerine gıpta ile bakılan ve taklit edilen Endülüs Müslümanları barbar yaftasıyla insanlık dışı yaratıklar olarak tasvir edilmeye başlanır. Aragonlu papaz Pedro Aznar Cordana’ya göre Moriskolar insanların en aşağılığı; erdem, edebiyat ve bilimlerin düşmanıdır... Şehir hayatının bütün incelik ve nezaketinden uzaktırlar. Çocuklarını vahşi hayvanlar gibi yetiştirirler, kurdukları cümleler hantaldır, hitapları hayvanîdir, dilleri barbardır, kılık kıyafetleri komiktir... Don Kişot’un yazarı Cervantes, *Köpeklerin Diyaloğu* adlı oyununda bu söylemin en kötü örneklerinden birini verir.” (Kalın, 2016B:186)

Avrupa’nın Müslüman karşıtlığı oluşturabilmek amacıyla elindeki tüm imkânlardan faydalanmaya çalışması önceki kısımlarda da belirtildiği gibi yeni değildir. Din, edebiyat, tarih, bilim tarihi vb. tüm imkânlar; bu karşıtlığın oluşturulması, belirginleştirilmesi, ayakta tutulması ve yaygınlaştırılması için sonuna kadar kullanılmıştır. Özellikle edebiyat ve tarih yazımı, bu konuda Avrupalı otoritenin elini genişletmiş ve kendisine biçilen görevi yerine getirmiştir:

“Fransız tarihçisi Aimon’un İspanya’da Araplara karşı koyarken ölenlerin kemiklerinin götürülmesini anlatan yazısında, bu işlem Romalıların şehit ettiği ilk Hristiyanların kalıntılarının taşınması ile aynı görülmüş ve Müslümanlara zalimlerin rolü verilmişti.” (Toner, 2015:57)

Benzer bir anlam yüklenerek asırlar boyunca etkin bir biçimde kullanılan bir diğer örnek olay da daha önce belirttiğimiz gibi *Chanson de Roland* destanıdır. Destan, uzun asırlar boyunca Müslüman karşıtlığının geniş kitlelere heyecanla kabul ettirilmesi hususunda önemli bir rol üstlenmiş, Haçlı seferlerine katılacak insanların biraraya getirilmesinde dahi etkili olmuştur. Söz konusu destan “*Hristiyanlığın tek tek ülkelerin kültürlerinin Avrupalılaşması ve ‘öteki’nin dışlanması sürecinde ortak payda işlevini belirginleştirmek ve böylece yakın dönemlere değin ‘Hristiyan dünyası’ kavramı ile özdeşleştirilen Avrupa’nın oluşturucu niteliklerini öne çıkarmak amacıyla*” (Kula, 2011B:83) kullanılmış, destan kahramanı Charles Martel bu hususta edebiyat eserlerinin konusunu oluşturmaya devam etmiştir. Dolayısıyla destan ve destan kahramanı olarak Martel, esasen “*Karolenj döneminden çok İspanyol Reconquistası’nın(1031’de başlar) ve Birinci Haçlı Seferi’nin ruhunu dile getirir.*” (Hentsch, 2008:46)

Fransız destanları üzerine yaptığı doktora çalışmasında Boyacıoğlu, destanların oluşma süreçlerine ilişkin olarak Fransız kahramanlık destanlarının (Chansons de Geste) oluşum ve gelişim döneminin 1100’lü yıllardan 1300’lü yıllara kadar uzandığını ve bu zaman diliminin, Haçlı seferleri dönemine denk düştüğünü belirtmektedir. (Boyacıoğlu, 2015:10) Bu destanların en eskisi olarak kabul edilen

beş destanın kutsal savaşa ya da Hristiyan şövalyeler ile Müslüman düşmanların karşılaşmasına çok geniş yer verdiğini ifade eden (Boyacıoğlu, 2015:27) araştırmacıya göre Chanson de Roland, bu destanların en meşhurdur. Boyacıoğlu, söz konusu destanın Avrupa bilincindeki etkisini dile getirirken destanda 8-9. yy.larda Endülüs Müslümanları ile Fransızların ataları Franklar arasında meydana gelen savaşların ve tarihi olayların dile getirildiğini ve bu metnin daha sonra değişime uğrayarak manzum bir destan haline geldiğini belirtir. Boyacıoğlu'nun destanın işlevine yönelik ortaya koyduğu bilgi konumuz açısından önemlidir, çünkü bu destan değişime uğramış biçimiyle “*Haçlı seferlerine teşvik ve takviye olarak kullanılmıştır.*” (Boyacıoğlu, 2015:10)

Destanın tarihi gerçekliği incelendiğinde ortaya çıkan en şaşırtıcı sonuç ise bu savaşın Franklar ile Müslümanlar arasında yapılmadığı gerçeğidir. Destanda adı geçen savaş, Franklarla Hristiyan Basklı Gaskonlar arasında yapılmıştır:

“Roncevaux savaşında dikkat çeken husus, pusu kurup baskın yapan tarafın Hristiyan Basklılar olmasıydı. Fakat tarih içinde büyük bir mitoloji meydana geldi ve destanda Fransız askerlerini kılıçtan geçiren düşman, Hristiyan Basklı Gaskonlar iken Müslüman Araplar olarak gösterilmiştir.” (Boyacıoğlu, 2015:11)

Öyleyken Frankların bozguna uğradığı bu savaş, Müslümanlarla yapılan mücadelenin bir parçası haline getirilmiş ve bu amaçla kullanılmıştır. Üstelik destan sadece Avrupa kıtasında Müslümanlarla mücadele amacıyla kullanılmakla kalmamış, Haçlı seferlerine katılımı sağlamak amacıyla da oluşturulan mitolojinin etkin bir parçasını oluşturmuştur. Avrupa bilinçaltının önemli unsurlarından olan Charles Martel ve Tours Savaşı'nın Batılı kaynaklarda bahsedildiği gibi büyük ve dönüm noktası olaylar olduğu düşüncesi de kimi araştırmacılara göre tarihsel açıdan problemlidir:

“Ortaçağ'ın Arap tarihçileri ne Tours ne de Potiers olayından ne de Karl Martels'den söz ediyorlar. Zengin Arap tarihi yazınına inanmayanlar için şunu da ekleyelim: Bu yapıtlar yürütülen cihadın en küçük ayrıntısını da içerir, bunları büyük bir özenle anlatır. Bu olaya değinen birkaç tarihçi, Balat el- Şüheda (Şehitler Yolu) olarak adlandırdıkları aynı savaşı önemsiz bir çatışma olarak değerlendiriyorlar... Ne Arapların en büyük tarihçisi Tabari tarafından ne de İspanya Müslümanlarının en önemli vakanüvisi İbn-i Katiyya tarafından Tours ve Potiers zaferi hakkında bilgi verilmektedir. Büyük olasılıkla söz konusu olan, saldıranların cepheyi kırıp geçemedikleri bir baskından ibarettir.” (Heller, 2000:64-65)

Bu açıklamalar birlikte değerlendirildiğinde bazı sıradan olaylarla ilgili - Avrupa bilinci tarafından sonradan ya da kendi dönemi içinde- tekrar yazıma tabi

tutulduğu şüphesi ortaya çıkmaktadır. Bu olaylar sadece sonraki dönemlerde değil, 11-13. yüzyıllar arasında da kendi tarihi gerçekliğinden uzaklaştırılarak birer sembol olay haline getirilmiş ve mitik bir kullanımla dönemin siyasi ve askeri ihtiyaçları karşılanmaya çalışılmıştır. Üstelik Müslümanlarla sıkı bir ilişki içinde bulunan Avrupa kamuoyu, İslamiyet hakkındaki düşüncelerini gözlerinin önündeki gerçeğe bakmadan kendi uslarındaki biçimleriyle tanımlamaya devam etmiştir. İslamiyet, teslis inancı çerçevesindeki klasik Avrupa yaklaşımıyla tanımlanmış, destan boyunca da bu yaklaşım sürdürülmüştür:

“Destan boyunca teslis inancındaki birincisi Mahomet, Mahomes... isimleri altında kastedilen İslam peygamberi Hz. Muhammet’tir. İkincisi Tervegant, dünyayı baştanbaşa dolaşarak sefaletleri gidermeye çalışan Tanrı’dır. Destanda dile getirilen üçüncü Tanrı, antik Yunan’daki Apollon’dur. Bu Tanrı kavramı, Ortaçağ Hristiyanlarının İslam dinini antik Yunan paganizmiyle eşdeğer tuttuklarını göstermektedir.” (Boyacıoğlu, 2015:136)

Chanson de Roland destanı, Avrupalı güçlerin putperestlikle mücadelesini anlatırken aynı zamanda hedefin sadece Müslümanlar olmadığını da imler. Destana göre Hristiyan Avrupa’nın tüm düşmanları bu mücadeleden payını alacaktır:

“Orada *havralar*, kentin bütün *camileri*
Askerler ellerinde balyozlarla baltalar
Kentteki heykelleri tüm putları kırarlar.
Artık kalmayacak orda ne sihir yahut büyü ne de *batıl inançlar*.”

(Roland destanı, aktaran: Boyacıoğlu, 2015:123, italik vurgular bize aittir.)

İber yarımadasının Müslümanlarla birlikte yaşayan diğer bir unsuru olan Yahudilerin akıbeti de Müslümanlardan farklı olmamıştır. Kıtanın güneyinin –adeta-sterilize edilme sürecinde onlar da Müslümanlar gibi evlerinden kovulmuşlardır. Üstelik bu evden kovulma hadisesi ilk defa gerçekleşmemektedir:

“Yahudilerin 1492’de Fernando ve İsaabel’in fermanı uyarınca İspanya’dan çıkarılması, bu tür eylemlerin en iyi bilinen olmakla birlikte hiçbir biçimde ilk örneği değildi. 13. yüzyılın sonlarında ve 14. yüzyıl başlarında Yahudiler, yine krallık fermanları ile Napoli, İngiltere ve Fransa krallıklarından, ayrıca birçok kent ve prenslikten kovulmuşlardı.” (Lewis, 2014:26)

İber yarımadasından kovulan Yahudilerin sığındığı yerlerin başında Selanik, İstanbul gibi Osmanlı kentleri gelmektedir. Asırlarca bu kentlerde yaşayan Yahudiler, büyük bir serbestlik içerisinde kendi kültürlerini yaşatmışlar, ticaretle uğraşarak yaşadıkları merkezleri birer ekonomik merkez haline getirmişlerdir. Ancak Osmanlı devletinin, Avrupa kıtasında yer alan Selanik gibi şehirlerden çekilmesinden

sonra da buralarda yaşamaya devam eden Yahudilerin akibeti, asırlar önce yaşadıklarını Avrupalı bir başka gücün elinde tekrar yaşamak olacaktır:

“Yirminci yüzyılda Üçüncü Reich orduları Yunanistan'ı ele geçirip işgal ettiklerinde bu topluluğun uzak torunlarına [Osmanlıdaki gibi] bir seçenek sunulmadı ve çok küçük bir kesim dışında hepsi Nazi Almanya'sındaki ölüm kamplarında can verdi.” (Lewis, 2014:41)

Müslüman Endülüs devletinin İber yarımadasında kurduğu muhteşem medeniyet, Avrupa'ya birçok noktada katkıda bulunmuş ve ilham vermiş olsa bile İspanyol ve Portekiz savaşçılarının kılıçları arasında son bulmuştur. Müslümanların Yunan tefekkürünün sadece nâkili değil, aynı zamanda hakiki sahibi olduklarını söyleyen Watt, onların okuttukları bu ilimleri hem unutulmaktan kurtardıklarını hem de geliştirdiklerini ifade eder. Watt'a göre “*Avrupalılar bizzat kendileri ilerlemeler kaydetmeden önce ne yapabildilerse hepsini Müslümanlardan öğrenmek mecburiyetinde*” kalmışlardır. (Watt, 1989:85) Bu medeniyetten geriye kalan binlerce bilimsel ve edebi eser de “*Katolik din bağınazlarının eline düşerek yok olacaktır... Müslüman halifeler ve bilim adamlarının geride bırakmak zorunda kaldıkları çalışmalar, çeviriler ve kitaplar bir odun yığınının kurbanı gitti.*” (Heller, 2000:113-114) Bu zafer Avrupa kamuoyunda büyük bir coşku uyandırır ve “*Avrupa, Gırnata'nın düşüşünü 1453 yılında kaybedilen İstanbul'un rövanşisi olarak kutlar.*” (Kalın, 2016B:159) Avrupalı güçler açısından kazanılan bu zaferin bir başka yönü de Müslümanlar aleyhinde oluşturulan zihinsel birliktir. Hatta bu düşünme biçimi o denli kökleşir ki İspanyol ve Portekizlilerin “*...Seylan ve Filipinler gibi uzak yerlerde karşılaştıkları Müslümanlara da Mağribi adını takmaları*” olağan görülmeye başlanır. (Lewis, 2014:44)

Avrupa'nın yakın “öteki”ne karşı yürüttüğü en bilinen bir diğer tarihsel kampanya da Haçlı seferleridir. Dünya üzerinde, dini düşünce üzerine inşa edilmiş belki de ilk geniş kapsamlı savaşlar dizisi olarak nitelenebilecek Haçlı seferlerinin ortaya çıkmasında İslam, karşı çıkılan ortak düşmanı temsil etmektedir. Bizans hükümdarının Avrupa'dan yardım talep etmesi, Kudüs'ün Müslümanlar tarafından ele geçirilmesi gibi olayların tetiklediği Haçlı seferleri aynı zamanda Avrupa'nın ihtiyaç duyduğu iç dengeleri sağlamada da etkili olmuştur. “*Normanların, Macarların, Slavların Hristiyan olmaya başlamaları ve Müslümanların tek düşman olarak kalmaları*”yla birlikte “*Avrupa'nın problemlerinin çözümü için geliştirilen*

birlikte hareket etme siyasetinin ideolojik çatısını Hristiyanlığın oluştur”masının (Bulut, 2014:31) sonuçlarından biri olan Haçlı seferleri aynı zamanda “... *Papalık düzeyinde İslam karşıtı propaganda faaliyetlerinin ilk örneğidir.*” (Kalın, 2016B:90) Her ne kadar dini gerekçelerle yapıldığı dile getirilse de Avrupa’yı zorlayan sosyal ve ekonomik birçok sorunun çözümü Haçlı seferleriyle bulunmaya çalışılmıştır. Kula’nın çalışmasında incelediği kronikte dile getirilen bir konuşma Avrupa açısından Haçlı seferlerinin asla sadece dinsel bir savaş olarak görülmediğini bize anlatmaktadır. Buna göre “*Kronikçi Keşiş Robert, kroniğinde Papa II. Urbanus’un Clermont Konsili’nde yaptığı konuşmayı aktarır, ayrıca Avrupa’nın Hristiyanları doyurmaya yetmediğini, bu nedenle yeni yerler bulmak gerektiğini de ekler. Bu yerler de Doğu’daki İsa karşıtlarının elindedir ve onlardan alınmalıdır.*” (Kula, 2011A: 49-50) Dolayısıyla kilisenin, gücünü bu kadar geniş bir ölçekte denediği ilk uygulamalardan biri olan Haçlı seferlerinin birbirinden ayrılamayacak kadar girift dini, ekonomik ve sosyal sebepleri bulunmaktadır:

“Haçlı Seferleri saf dini amaçlarla gerçekleştirilmiş gösterilmesine rağmen bunun ötesinde siyasi ve ekonomik amaçlara da sahipti. ...Doğu Akdeniz ticaretinde kaybettikleri konumlarını yeniden kazanmak isteyen tüccar devletlerin girişimleri, Batı Avrupa’da soylulara ve İslam dünyası ile mücadele nedeniyle Batı içerisinde kendilerine bir yer verilen barbarlara yetecek derecede malikânenin kalmayı ve tüm bu işler için yeni ülkelere ve topraklara ihtiyaç duyulması, halkın yoksulluk içerisinde kıvrınması gibi gelişmeler kilisenin yürüttüğü Hristiyanlık temelli ideolojik propaganda ile birleşince I. Haçlı Seferi’nin toplumun her kesiminden bu denli yoğun bir katılımı gerçekleştirilmesi mümkün olmuştur.” (Bulut, 2014:32-33)

Bazı araştırmacıların “*toprak kazanma amaçlı bir savaşa dini kılıf geçiril*”mesi olarak (Boyacıoğlu, 2015:11) tanımladığı Haçlı seferlerine en fazla katılımın özellikle İslam ve Müslümanlarla hiç karşılaşmayan Kuzey Avrupa’dan gerçekleşmesi, yeni Hristiyan olmuş barbar kavimlerin ortaya çıkardığı problemlerin çözümünün de bu seferlerden beklendiğini ortaya koymaktadır. (Hentsch, 2008:61) Bu seferlerin açıklamasının İslam’a karşı yapılmasında değil, Avrupa’nın iç dengelerinde aranması gerektiğini söyleyen Hentsch’e göre “... *Haçlı seferleri Hristiyan Avrupa’daki politik ve askeri kaynaşmayı kendine çekip yatıştırmıştır.*” (Hentsch, 2008:61) Üstelik Haçlı seferlerinin katılımcılarının toplumsal özellikleri incelendiğinde bu seferlerin Avrupa’ya toplumsal bir temizlik imkânı verdiği iddiası da çok yabana atılamayacak bir iddiadır:

“R.C Finance'ye göre "askere alınan çoğunluk rivayetlere göre suçlular, bulaşıcı hastalık taşıyanlar, günahkarlar, kutsal şeylere saygısız hırsız ve haydutlar, katiller, korsanlar, halk ozanları, kendi ana ve babasını öldürenler, mürtet keşişler.." gibi toplumun problemleri, ahlak ve hukuken düşük profilini oluşturuyordu. (Aktaran: Hüseyin,1991:29)

Hem sefere katılan soylular ve sıradan insanlar hem de kilise için Haçlı seferleri başka amaçların gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir simbiyozun adıyla da tarihi ve kültürel açıdan Hristiyan Batı ve Müslüman Doğu arasında kapanmayacak bir tarihsel yarığın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu seferlerle birlikte İslam ve Müslümanlar hakkında değişmesi imkânsız birtakım düşünceler ortaya çıkmış ve bu yaklaşım asırlarca gücünü korumuştur:

“Haçlı Seferleri birçok bakımdan Batı Hristiyan âleminde Hristiyanlığın karşıtı olarak daha yaygın ve daha uzlaşmaz bir Müslüman algısı yarattı. ...İslam'a ait ayrıntılar kadim barbarlık algılarına eklendi, bilinen motiflerle çağdaş gözlemler eritilip birleştirilerek etkili sembolik bir algı yaratıldı.” (Toner, 2015:61)

Bu seferler sonucunda Müslümanlarla ilgili algılar dönüşüm geçirerek metinleşme sürecini yaşamaya başlamış ve değişmez algıların metinler arasılığı döngünün kırılmayacak bir biçimde sabitleşmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır:

“Haçlılar döneminde ortaya çıkan ve yaygınlaşan İslam ve Müslüman imajı İslam dünyasının gerçeklerinden çok Hristiyan Avrupa âleminin zihin haritasının ortaya koyuyordu... Bu imajın inşa sürecinde bir dizi kavram setinin ve fantastik kurguların belirleyici olduğunu söylemek mümkün. Bunlar arasında özellikle iki tanesi paganlık ve büyü merkezi bir yere sahip. İslam'ın hızla yayılması da büyü ile ilişkilendirilmiştir... Bunun tipik örneklerinden biri batıda Picatrix olarak bilinen büyü ve sihir konulu en büyük kitap koleksiyonudur. Bu eserlerde kötücül büyücüler genellikle Arap Müslüman isimleriyle anılır... Bütün bu şeytani nitelikler bir tarafta Müslümanların maddi ve dünyevi başarılarını izah ederken diğer tarafta Hristiyanlara kısmi bir rahatlama duygusu verir. Böylece Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki her savaş iki milletin yahut ordunun değil mutlaka iyi ile mutlak kötünün, aydınlık ile karanlığın karşı karşıya gelmesidir.” (Kalın, 2016B:115- 116)

O zamana kadar güçlkle de olsa sürdürülen birlikte yaşama formülü bu seferlerle birlikte ortadan kalkarken “*Hristiyanların, Müslümanlara karşı duydukları nefret gitgide belirginleş*”miş ve “*Hristiyan ve Müslüman toprakların sınırlarında belli bir ölçüde yaşanan simbiyozun yerini kaçınılmaz ve amansız bir sürtüşme al*”mıştır. (Uluç, 2009:20) Her ne kadar Haçlı seferleri, Avrupa'nın en yakın “öteki”si olan Müslümanlara karşı yapılmış olsa bile tarihsel süreçte diğer ötekiler hakkında kullanılacak düşüncelerin netleşmesinde rol oynamış, böylece Avrupa'nın karşılaşıacağı tüm ötekileri bir kalıp içinde görmesinin önü açılırken Avrupa, kendi bilincine yükleyebileceği olumlu anlamları derlemeye başlamıştır. :

“Yahudiler ve siyahlar hakkında bize miras kalan toplumsal gösterimler bu dönemde billurlaştı. Bundan böyle beyazın yan anlamı olumlu, siyahınki ise olumsuzdu. Ham’ın soyundan gelen siyahlar karanlığın yani kötülüğün simgesine dönüştüler.” (Uluç, 2009:21)

Haçlı seferlerinin ortaya çıkardığı sonuçlar, aradan geçen asırlara rağmen bazı araştırmacılara göre bugün de etkisini sürdürmektedir. (Watt, 1989:100) Bu zaman diliminde yaşananların, hakkında söylenenlerin birçok Avrupalı milletin kültürel derinliklerinde yer aldığını belirten Boyacıoğlu, buna örnek olarak Fransız kültürünü gösterir ve “*Fransızların tarih kültürünü oluşturan bazı unsurlar, Müslüman Arap dünyası ile Puvatya Savaşı, Roncevaux geçidindeki savaş, Aziz Louis’in yedinci haçlı seferi ve diğer haçlı seferleri gibi karşılaşmalarla sıkı sıkıya ilişkilidir.*” yargısına varır. (Aktaran: (Boyacıoğlu, 2015:141)

Seferlerin sayılan tüm bu etkilerinin yanında ortaya çıkardığı başka bir gerçek daha vardır ki o da Avrupa kamuoyunun merakının Doğu ülkelerinden gelen haberlerle arttığı gerçeğidir. Doğru ya da yanlış, Doğu ve Müslümanlar hakkında binlerce anlatıyla karşılaşan Avrupa, kabaran merakını besleyecek, onunla ilgili kendisine bilgiler aktaracak bir anlatı sürekliliğine ihtiyaç duymaya başlamıştır. Bu ihtiyaç ve siyasi gelişmelerin harmanlandığı Doğu’nun ne olduğunun anlatılması ve bilinmesine yönelik istek, asırlar süren bir gelişim göstererek önce Doğu, sonra da tüm ötekilerin anlatımında kullanılacak oryantalist anlatımın temellerini atmıştır. Bu anlatım mekânizması, anlatılarında Avrupa’nın ne kadar farklı olduğunu ortaya koyarken aynı zamanda diğerinin kötülüğünü de belirtecek ve Avrupa’nın istediği hayalleri beslemeyi de ihmal etmeyecektir:

“Haçlı Seferleri geniş bir kamuoyu yaratmıştı ve bu kamuoyu düşman hakkında doyurucu bir imaj istiyordu. Geniş yığın başka bir ihtiyacı daha vardı: Teklif edilen imaj ona bir yandan İslamiyet’in ne kadar iğrenç olduğunu kaba saba tabirlerle anlatacak, bir yandan da harikuladeye karşı beslediği hayranlığı karşılayacaktır.” (Bulut, 2014:37)

1.4.Avrupa'nın Yeni "Öteki"si: Osmanlı

Avrupa ortak bilincinin İslam âlemiyle birlikte “öteki” olarak konumlandığı bir diğer millet de Türklerdir. Türk kavimlerinin Orta Asya’dan başlayan ve Avrupa içleriyle Karadeniz’in kuzeyi, Orta Doğu ve zaman zaman Akdeniz’in güneyinde son bulan göçleri, bu bölgeleri uzun zaman büyük bir düzensizlik içinde bırakmış ve bölgenin tarihinin yazılmasında Türkler önemli roller

oyunmuşlardır. Uzun bir zaman diliminde büyük mesafeleri aşarak kendilerine yeni yurtlar arayan Türk kavimlerinin bu arayışları sırasında yeni kültürlerle karşılaşmaları ve bu kültürlerin kendileri için uygun yönlerini eklektik bir biçimde benimsemeleri, bazı tarihçilere göre Türklerin tarih sahnesinde insanlık âlemine yaptıkları en belirgin katkıdır. Bu düşünceye göre Türk kavimleri yeni durumları benimseme, özümseme ve başka alanlara taşıma noktasında ‘uygarlıklar arasında aracı olmak’ rolünü üstlenmişlerdir. Türk kavimlerinin bazı ortak özellikleri de onlara bu rolü üstlenebilmelerine imkân tanımıştır. Buna göre “*Türklerin kültürler ve dinler karşısında fanatik olmamak, her türlü uygarlığı kolayca benimseyebilmek gibi özellikleri, hem bu rollerinden kaynaklanıyor hem de bu rollerini pekiştiriyor.*”du. (Göka, 2008:12) Çalışmasının bir bölümünde Türklerin bu rollerine değinen Göka, Türk tarihi üzerine çalışmalar yapan Avrupalı isimlerden Jean-Paul Roux’nun, Türklerin bazı ortak ve değişmeyen özelliklerini sıralayarak bu özelliklerin uygarlıklar arasında aracı olmada Türklere üstünlükler sağladığını aktarır. Roux’ya göre:

“...orta çağın başlangıç dönemindeki Uygur toplumlarına, Hazar Denizi kıyısındaki Hazar Krallığı’na, Altınordu Hanlığı’na ve Osmanlı İmparatorluğu’na kendine özgünlüğünü veren bazı tutum ve davranışlar aynı kalmıştır.Bunlar[dan bazıları] ırkçılığın yokluğu, arşivleme konusunda özel eğilim, toplumsal sınıfların çok güçlü biçimde yapılandırılmış olmasına rağmen bir sınıftan diğerine geçmede... büyük kolaylıktır.” (Aktaran: Göka, 2008:45)

Benzer bir gözlemi 1836’da “*Sultanlar Şehri İstanbul*” adlı bir seyahatname kaleme alan İngiliz kadın gezgin Julia Pardoe da yapmaktadır. Eserinde gözlemlediklerini gerçeğe sadık kalarak aktaran Pardoe, bu yönüyle görmediği yerleri/unsurları büyük bir rahatlıkla kendi muhayyilesindeki gibi aktaran Avrupalı seyyahlardan farklı bir portre ortaya koymaktadır. Pardoe’ya göre:

“...Osmanlı memleketinde soydan geçen ve para ile edinilen, halkı ezecek bir aristokrasi yoktur. Boğaziçindeki kayıkçı, selamlıktaki seyis ileride paşa rütbesine ulaşmada eşit şansa sahiptir. Türkiye’de devletin kaymağını yiyecek bir hizip veya zümre yoktur, bugünün kasabı yarın kumandan olabilir.” (Aktaran: Kula, 2011A:345-346)

Benzer bir şekilde İslam, İran, Roma ve Turan geleneklerini kendinde bütünleştirdiğini iddia eden Osmanlı devletinin, geçmişin birikimine sahip çıkarak “...ezeli geçmişin kadim kavramıyla, ebedi gelecek iddiasını ihtiva eden devlet-i ebed-müddet kavramının bulunduğu yerde Osmanlı siyasi hayatı ve iddiası

oluş”turduğunu iddia eden yazara göre Osmanlı, Turan geleneklerinden aldığı özellikleri, İslam’ın içselleştirici ve esnek medeniyet ben-idrakiyle bütünleştirerek kendine merkezi bir konum inşa etmiştir. (Davutoğlu, 1997:19-20)

Kültürler ve medeniyetler arasında aracı/haberler olma görevinin yanısıra Türkler, özellikle Anadolu’da kurduğu Selçuklu ve Osmanlı devletleriyle tarihin akışını ciddi bir biçimde değiştirmişlerdir. Bu görüşü savunanlardan biri olan Şemsettin Günaltay’a göre Türklerin Haçlılara karşı İslam uygarlığını savunması bu uygarlığın yaşamını devam ettirmesini sağlamıştır. Günaltay, Türklerin İslam uygarlığını savunmaması durumunda bu uygarlığın 9. ve 10. yüzyıllarda yıkılacağını belirtirken aynı zamanda 9. ve 13. yüzyıllar arasında orta çağ karanlığında yaşayan Batı’ya İslam uygarlığının eserleri aktarılamayacağı için Rönesans’ın ortaya çıkmayacağını ileri sürer. (Aktaran: Göka, 2008:14) Doğu-Batı ekseninde kurduğu devletlerle Batı’ya karşı dirençli bir blok oluşturan Türklerin rollerine dair Hilmi Ziya Ülken de Günaltay’a yakın düşünceler ortaya koyar. Ülken, özellikle Haçlı seferleri sırasında Türklerin kurduğu sözü geçen dirençli bloğun olmaması durumunda Haçlıların:

“... pek rahatlıkla gevşek yakın- Doğu’ya yarı barbar Avrupalıların yerleşeceklerini ama kurulan Haçlı devletlerinde gördüğümüz gibi buralara kültür bakımından pek bir katkı getirmeyeceklerini bildiriyor. Ona göre tam tersine, Haçlılar Ortadoğu’dan bir şeyler almışlar. Türklerin koydukları blok, çeşitli nedenlerle taşmak zorunda olan Avrupa’yı başka yollar bulmaya, yeni kıtalar keşfetmeye sevk etmiş.” (Aktaran: Göka, 2008:14)

görüşünü ileri sürer.

Avrupa’nın Türklerle ilk tanışması Roma imparatorluğu döneminde gerçekleşmiştir. Roma ordularını kesin bir biçimde yenerek başkente yönelen, Roma ve Hristiyan kaynaklarında “*Tanrı’nın Kırbacı*” olarak adlandırılan Attila, o dönem Avrupa’sının belki de en kudretli kişisi olan papanın, kendi huzurunda diz çökerek barış istemesiyle gücünü kanıtlamış ve papanın arabuluculuğuyla barış yapılabilmektedir. Roma kaynaklarında her ne kadar zalim biri olarak anlatılsa da Almanların meşhur *Niebelungen* destanında Attila, olumlu bir karakter olarak resmedilir. Ancak destanda “*Etzel*” adıyla anlatılan Attila için Avrupa’nın zihninde kalan görüntü, Roma kaynaklarından tevarüs eden görüntüdür. Avrupa, tarihi birikimini tevarüs ettiği Roma’nın kendisine sunduğu olumsuz Türk imajını bir miras

olarak alır. Bu imajın küllenmeye başladığı bir zamanda Türkler bir defa daha tarih sahnesinde yerlerini alır.

Avrupa tarihindeki önemli aktörlerden biri olan Türklerin Avrupalılar tarafından tanınması ve onlara dair söylem ve literatürün oluşturulması esasen Haçlı seferlerine dayanmaktadır. Müslüman Selçuklu devletinin akınlarına karşı koyamayan Bizans imparatoru I. Aleksios Komnenos'un 1088'de Flandre kontu Robert'e yazdığı mektup, Avrupa'nın gündemine Türkleri bir kez daha sokmuştur. Roma imparatorluğunun yaşayan son parçası olan Doğu Roma'nın Türklerin eline geçmek üzere olduğunu belirten hükümdar, yazdığı mektupta Türklerin ayrıca "*Hristiyanların kutsal yerlerini ve kadınlarını kirlettiklerini, Hristiyanları acımasızca öldürdükleri*" de belirtmiştir. (Kula, 2011A:5) Kudüs'ün Müslümanların eline geçmesiyle önemli ve kutsal bir merkezi kaybetmenin şokunu yaşayan Latin Avrupa dünyası, İstanbul'un kaybedilmesi tehlikesinin de ortaya çıkmasının şokunu yaşarken mektup, Vatikan tarafından sürekli ön plana çıkarılmış, "*Aralık 1095 tarihinde toplanan Clermont Konsili ve Papa II. Urbanus, ...bu etkinlikleriyle Hristiyanların 'kolektif duyumsamasını ve bilincini büyük ölçüde devindirmeyi başarmışlardır.*" (Kula, 2011A:6). İmparator tarafından gönderilen mektubun tarihsel açıdan son derece önemli olduğuna işaret eden Kula'ya göre "*...Anılan mektup, başlıca ereğinin Türk yayılmasını önlemek olduğu öne sürülen 'Haçlı Seferi' girişimini haklı ve dinen gerekli göstermek amacıyla, Vatikan tarafından araçsallaştırılmıştır.*" (Kula, 2011A:5) Vatikan tarafından araçsal bir biçimde iktidar mücadelesinde kullanılan bu mektubun; papalığa askeri, iktisadi, siyasi ve kültürel-dini bir Hristiyan birliği kurmada önemli bir imkân sunduğunu belirten Kahf'a göre de "*...1095'te Papa II. Urban'ın [adı geçen konsildeki] konuşması sadece Birinci Haçlı Seferi'ni başlattığı için değil ayrıca Avrupa'nın, Asya ve Afrika'dan farklı bir kültürel varlık olduğunu ve doğal olarak da Latin Hristiyanlığı altında birleşmesi gereken bir Avrupalı bilincine erişme umudunu ifade ettiği için dikkate değerdir.*" (Kahf, 2006:17) Farklılıklar üzerinden kendini tanımlama imkânını elde eden Latin Avrupa bilincinde bu mektubun "*...bir başka önemli yönü Türklere ilişkin başlıca imgelerin kaynağı işlevini görmüş olmasıdır.*" (Kula, 2011A:5) "*Avrupa'nın çok büyük ve güçlü bir yabancı gücün kısıpı arasında sıkışıp kaldığına dair yaygın*

kanyı güçlendir”en (Kahf, 2006:17) bu gelişmelerden sonra düzenlenen Haçlı seferleri Türkleri, Avrupa'nın gündemine hiç çıkmamak üzere bir kez daha yerleştirmiştir.

Haçlı seferleri esnasında Anadolu ve Orta Doğu topraklarına gelen yazarların yazdığı mektuplar ve eserler, Avrupa'nın Doğu'ya ve Türklere dair bilgilerinin temelini oluşturur. Türkiye isminin ilk defa “...*Keşiş Robert'in ve Frederick Barbarossa'nın Haçlı Seferi'nin güncesi tutan Ansbert'in Latince olarak yazdığı kronikte kullanıldığı*”nı belirten Kula'ya göre “ *Anna'nın 'Aleksios' adlı tarihinde de aynı durum söz konusudur.*” (Kula, 2011A:395) Bu dönemde yazılan eserleri ve mektupları inceleyen Kula, söz konusu belgelerde ortaya çıkan son derece kuvvetli biz/onlar ayırımına dikkat çeker:

“Haçlı Seferleri sırasında Anadolu'dan Batı'ya yazılan mektuplarla başlayan Türklere ilişkin yazılı ve yazınsal metinlerde somutlaşan yaklaşım, ‘yabancı’ ve ‘öz’ün kesin ayırımına dayanır. ‘Yabancı’ yani Türk, Doğu ve İslam kavramları daha baştan ve ayırsız bir biçimde her türlü erdemsizliğin, kötülüğün ve olumsuzluğun anlatımı olarak sunulur. Buna karşın ‘öz’ her türlü değer, olumluluğun ve erdemin damıtılmış hali olarak ulamlanır.” (Kula, 2011A: XXXVII)

Bu metinlerde ortaya konulmaya çalışılan ayırımın, İslam dünyası hakkında çizilen imajın ana kıtada perçinlenmesinde işe yaradığı şüphesizdir. Üstelik söz konusu betimlemeler Avrupa için sadece Arap âleminin değil Türklerin de hangi açılardan betimleneceğinin temel çıkarımlarını sunmada işe yaramış görünmektedir. Böylece:

“Haçlı Seferleri ile beraber [Müslümanlar hakkındaki] bu resme Türk imajı da eklenir. I. Kılıçarslan, İmamettin Zengi, Nurettin Mahmut Zengi, Baybars ve Eşref Halil; Haçlılar ile Türk ve diğer komutanlar arasında iki asırdan fazla süren askerî mücadele Avrupa'da Türk imajının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Osmanlıların Balkanlar'a ve Avrupa'ya ayak basmasından bir buçuk asır önce Avrupa'nın korkunç Türk imajı zaten inşa edilmişti.” (Kalin, 2016B: 103-104)

Haçlı seferlerinin devam ettiği süre içerisinde Avrupa, Türk blokajını kırabilmek için kendi gücünü sonuna kadar kullanırken farklı milletlerle de ittifak arayışlarına giriyor, böylece çift yönlü bir sıkıştırma ile bu blokajı aşabilmenin yollarını arıyordu. Bunun için Papa X. Gregory tarafından tertiplenen ikinci Lyons Konseyi'ne sadece Avrupalı “*Hristiyanlar değil, Moğolların elçileri de icabet etti.*” (Southern'den Aktaran: Hüseyin,1991:32) Bir Hristiyan efsanesinden etkilenerek Doğu'daki bilinmeyen bir ülkeden gelecek büyük bir Hristiyan cemaatin Türkleri ve

diğer Müslüman kavimleri yeneceği umudunu taşıyan Avrupa Hristiyan düşüncesi, her ne kadar bekledikleri Hristiyan cemaat olmasa da, Moğollların bu konuda işlerine yarabileceğini düşünerek onlarla ittifak yapma şansını değerlendirmekten geri kalmamıştır. Avrupalıların büyük ümit bağladığı, İslam âlemini bir süreliğine büyük bir yıkım ve düzensizlik içinde bırakan Moğolların karşısına çıkan da yine başka bir Türk komutanı olan Baybars'tı. Zamanı biraz daha hızlandırarak, yaklaşık iki yüz yıllık olayları peş peşe izlediğimizde karşımıza çıkan akış, eksiksiz olarak şöyle özetlenebilir: Moğollar Mısır'a doğru saldırıya geçtiğinde ... bir Türk sultanı olan Baybars ortaya çıktı ve Filistin'i alarak Moğolları bozguna uğrattı (1260). Müslümanlar 1268'de Antakya'yı ve 1291'e doğru diğer yerleri ele geçirdiler... Macaristan ve Polonya'nın askeri desteğini alan Balkan liderleri, Müslüman hükümdara karşı bir Haçlı seferi düzenlediler fakat 1389'da Kosova'da yenilgiye uğradılar... Türkleri uzaklaştırmak için bir başka Haçlı seferi daha düzenlendi fakat 1396'da Niğbolu'da bunlar da mağlup edildi... Daha sonra Osmanlılar Haçlıları Varna Savaşında (1444) bozguna uğrattı... II. Mehmet tahta çıktığında Avrupa'ya yönelik akınlarını hızlandırdı. Onun en ünlü fethi İstanbul'un Hristiyanlardan (1453) alınması oldu... Gedik Ahmet Paşa komutasındaki Türk ordusu 1480'de Otranto'yu ele geçirerek Hristiyanlığın kalbi olan Vatikan üzerinde ciddi bir baskı oluşturmaya başladı. Yaklaşık 200 yıllık bir süreçte yaşananlar birlikte düşünüldüğünde Avrupa açısından tek başına Türkler tüm İslam âlemini temsil eder bir hale geldiler. Bu, aynı zamanda Avrupa'nın temel ve tek düşmanı olmaları anlamına da geliyordu. Nitekim *“Osmanlı devletinin bir dünya gücü olarak siyasi zirveye çıktığı dönem[de] , ...‘Türk’ kelimesi ‘İslam’, ‘Müslüman’ kelimeleriyle özdeşleşmiştir.”* (Düğer, 2016:20) Müslüman Doğu tabiriyle aslında *“İran'dan Fas'a ve Macaristan'dan Yemen'e kadar sınırlarını genişletmiş Osmanlı imparatorluğu kastedil”* diğini belirten Curtis de Avrupa açısından tartışılan meselenin *“Müslümanların üzerinde nasıl hâkimiyet kuracakları değil, onlara nasıl karşı koyacakları”* olduğunu söyler. (Curtis, 2015:7)

Asırlar boyunca Türk devletlerinin baskısından kurtulamayan Avrupa'nın, daha sonra bu devletlerin kendi topraklarında ilerlemeye başlamasıyla duyduğu dehşet, nefret ve öfke her cenahtan pek çok ismin satırlarına yansımıştır. Kanuni

döneminde İstanbul'a gelen, elçi olarak birkaç yıl burada kalan ve Avusturya imparatoruna yazdığı mektuplarla tanınan Flaman asıllı Avusturya-Macaristan elçisi Busbecq'in satırlarında rastladığımız ifadeler de Avrupa bilincinde Türklerin nasıl bir tarihsel süreklilikle hatırlandığını ortaya koyar:

“Düşmanımız hiçbir engel tanımayan, ilerleyişi karşısında her şeyin yıkıldığı ve üzerimize Tanrı'nın gazabıyla gönderilmiş bir bela ise (*çok eskilerde Attila, büyükbabalarımızın hatırladığı Timurlenk ve günümüzdeki Osmanlı sultanları gibi*)...” (Busbecq, 2014:248)

Busbecq'in cümlesinde yer alan isimlerin hiç de tesadüfi isimler olmadıkları, bu isimlerin başka bir araştırmada da geçmeleriyle anlaşılmaktadır. Alman kaynaklarında Türk imgesini ve bunun yansımalarını ele aldığı araştırmasında Kula, benzer isimlerin kullanımına işaret eder:

“Schweigge'ın *Türk Risalesi* adlı eserini okumaya devam ettiğimizde ilerleyen sayfalarda Avrupa'nın ortak bilincinde Türk'ün nasıl 'ezeli' bir düşman olarak kodlandığına şahit oluruz: ‘...Kendisine ‘Tanrı'nın Öfkesi ve Kırbacı’ adını veren Atilla'yı Timur izlemiştir. Üçüncü Türk, Terror Europae (Avrupa'nın terörcüsü) adıyla korkuyu Avrupa'ya sokmuştur. Bu Türk adı, yıkıcı olmanın ötesinde başka bir anlama da gelir: vahşi hayvani, zalim.” (Kula, 2011A:317)

Eseriyle Avrupa bilincini besleyen ve Osmanlı topraklarında seyahat eden bir başka Avrupalı isim olan Rasch'a göre de Türkler, Avrupa için en az veba kadar tehlikelidir. Rasch'a göre “*Türkler ve veba, Hristiyan Avrupa'sında yüzyıllar boyunca Azrail'in rolünü üstlenmişlerdir.*” (Rasch, 2004:159) Türk sözcüğünün tanımlama ve unvan biçiminde kullanımlarının da olduğuna değinen, sözcüğün sıklıkla “*akla şehvet ve zulmü getiren, aşağılayıcı bir şekilde ve ayrıca Müslüman kelimesiyle eşanlamlı olarak kullanıldığını*” belirten Curtis de (Curtis, 2015:30) incelemesinin devamında Türklerin “*...vahşiler olarak görülüp Antik Roma'nın düşüşünün sebebi olan Gotlar, Vandallar ve Lombardlarla eş tutulduğunu*” ifade etmektedir. (Curtis, 2015:43) Özellikle 16. - 18. yüzyıllar arasında Türk kimliğine yönelik olumsuzlukların iyice belirginleştiğine değinen Uluç, bu olumsuzlukları şöyle dile getirir:

“Bozkurt Güvenç'in aktardığı üzere, Avrupa'da 16. ila 18. yüzyıllarda yerleşik Türk kimliği, Avrupa ülkelerine yerleşen Türklerin 'barbar', 'yağmacı', 'şehvet düşkünü', 'dinsiz', 'hoşgörüsüz', 'okumaz yazmaz', 'Avrupa'yı merak etmez', 'koca gövdeli ama küçük beyinli' olduğu gibi birçok olumsuz sıfatı içeren imgelerden oluşmaktadır. Güvenç, Orta Çağ'ın sonunda Avrupa'yı güneyden ve Akdeniz'den zorlayan Müslümanların, Hunlara yapıştıran 'barbar' imgesini üstlendiklerini ve daha sonra Hristiyan Batı'ya karşı Müslüman Doğu'yu temsil eden Türklerin 'barbar' olarak anılmaya başladığını söyler.” (Aktaran: Uluç, 2009:270)

Bu söylemlerin hepsinin belli bir amacı olduğuna işaret eden Tez'e göre, Avrupa kendi tarihsel ve kültürel ikliminde Türk kavramını asırlarca devam eden bir bütünlük ve süreklilik içinde kullanmıştır. Araştırmacı, bunun nedenlerini ve hangi saiklerle biçimlendiğine dair şu açıklamalarda bulunur:

“Avrupa birliği –*Res publica Christiana/ Hristiyan Cumhuriyeti*- düşüncesi, yüzyıllar boyunca Türklere karşı savunma ve saldırı amacıyla canlı tutulmuştur.... Avrupa dil ve ulus birliğine yönelik olarak 1300’lerde Pierre Dubois’ten Abbe de Saint Pierre’e ve 1800’lerde Immanuel Kant’a dek bu konuya ilişkin düşünce kalıpları işlenmiştir. Bunların hemen hepsinde Türklere karşı ortak eylem düşüncesi temelinde Haçlılığın dinsel ve dilsel düşüncelerinin izleri bulunmaktadır.” (Tez; 2015:10)

Avrupa’da ortaya çıkan Türklere yönelik düşünce kalıpları temelde “*Hristiyan fanatikliğiyle biçimlendirilmiş ve Haçlı ruhuyla pekiştirilmiş bir kavram*” (Parla, 2012:29) olarak değerlendirilse de bu kalıplar zaman içinde temel yaklaşımlarını koruyarak ihtiyaç duyulan yeni biçimlere evrilmişlerdir. Buna göre Türkler “...*Avrupa oryantalizmine on yedinci yüzyılın sonuna kadar ‘öteki ve Christianitas’ın düşmanı*” temalarıyla ve Aydınlanma ile de yine ‘öteki’ ve romantize edilmiş “despot” imajıyla girmişlerdir.” (Uluç, 2009:269) Avrupa’nın kendini daha güçlü hissetmesi ve Osmanlı ordularının üstünlüğünü kaybetmeye başlamasıyla beraber “*18. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı imparatorluğunun gerileme dönemine paralel olarak ‘barbar’ ve ‘savaşçı’ imgesi, Doğuluda bozulma ve kötülük ifade eden ‘despotluk’la yer değiştirir.*” (Uluç, 2009:273) Nitelemeler, duyulan yeni ihtiyaçlar çerçevesinde değişim gösterse de değişmeyen yön, Türklere karşı duyulan olumsuzluk ve düşmanlıktır.

Ortaya çıkan bu düşmanca tablonun en önemli sebebi elbette Osmanlı devletinin Avrupa’daki ilerleyişi karşısında duyulan çaresizliktir. Bu ilerleyiş sadece Avrupalı devletlerin toprak kaybından ibaret değildir. Avrupa kimliğinin en önemli parçasını oluşturan Hristiyanlığın önemli iki merkezinin birer birer Osmanlılar tarafından ele geçirilmesi ve en önemli merkezin Türk tehditi altında bulunması Avrupa için varoluşsal bir krize dönüşmüştür:

“Osmanlı’nın klasik dönemine gelindiğinde şöyle bir manzara ortaya çıkmıştır: Batı medeniyetinin üç önemli dini merkezinden ikisi barbarların denetiminde kalmıştır. Bunlar Kudüs ve İstanbul’dur. Üçüncü şehir ise Roma’dır.” (Çaycı, 2015:151)

Dini başkent olarak nitelenebilecek Roma’nın Türk tehditi altında olması ve özellikle İstanbul’un fethedilmesi Avrupa bilincinde hiçbir zaman unutulmamış, bu

tarihi kayıp Avrupalı kimliğin içerisinde her zaman kendini hissettirmiş ve “... *fetih tarihinden yüzlerce yıl sonra öfke, hüznün ve serzenişle hatırlanmaya devam et*” miştir.(Kalın, 2016A:122)

İstanbul’u fethederek Avrupa bilincinde kendine onulmaz bir yer hazırlayan Osmanlı Türklerine duyulan öfkenin sebebi bir türlü yenilememeleri, ilerleyişlerinin durdurulamamasıdır. Endülüs’ü ele geçirerek kuşatılmışlık duygusunu bertaraf etmek isteyen Avrupa milletleri için Osmanlıların ilerleyişini sürdürmesi, kuşatılmışlık duygusunun ciddi bir biçimde devamına neden olmuştur. (Kahf, 2006:20) Bu bunalımın ve duyulan korkunun yansıdığı söyleyişler, bugün bile Avrupa dillerinde kullanılmaktadır. (Curtis, 2015:34) “...*Yaklaşık olarak Kolomb döneminden I. Dünya Savaşı’nın sonuna kadar tek başına ve tartışmasız bir şekilde büyük Müslüman ötekini temsil ed*”en (Kahraman, 2002:271) Osmanlı imparatorluğunun aynı zamanda neredeyse tek başına Avrupa-İslam ilişkilerinin merkezini oluşturduğunu belirten Kalın’a göre “*Avrupalılar yaklaşık dört yüz yıl boyunca ‘İslam’ deyince Osmanlı’yı, ‘Kuran’ deyince ‘Türkler’in İncili’ini anladılar. Martin Luther yahut Kristof Kolomb’u harekete geçiren saikler arasında ‘Müslüman Türk’ olgusunun bulunduğunu artık bütün tarihçiler kabul et*”mektedir. (Kalın, 2016A:16) Kendi içinde dini-kültürel birliğini sağlayan “*Katolik Avrupa’nın topraklarını ele geçirmeleri*” ve durdurulamaz olmaları; Osmanlıların, Avrupa bilincinin “*tarihsel silsile[sin]de diğer kavimlerin boşalttığı ‘öteki’ rolünü üstlendiklerini gösterir.*” (Uluç, 2009:267) Bu yönüyle Avrupa’nın en güçlü düşmanı olan Osmanlılar, sadece devletlerin ve orduların değil aynı zamanda kültürün, edebiyatın da birinci konusu olmaya devam ediyordu. Türklerle ilişki kursun ya da kurmasın tüm Avrupa ülkelerinde değişik yoğunlukta ortaya çıkan bir Türk ve İslam imgesi bulunduğunu söyleyen Kula, “*1529 ve 1683 ‘Viyana kuşatmaları’ hakkında hazırlanan tek bir derlemede konuya ilişkin; Çekçe, Danca, İngilizce, Fince, Fransızca, Hollandaca, İtalyanca, Latince, Lehçe, Macarca, Portekizce, Romence, Rusça, İsveççe, Sırpça, İspanyolca, Türkçe ve Ukraynaca yazılan 4.270 adet yapıt ve/veya yazılı belge olduğu*”nu belirlemiştir. (Kula, 2011A:55) Yine Tez de benzer bir araştırmada Türk düşmanlığı ile ilgili olarak –sadece 16. yy.da ve yarısına yakını Almanya’da olmak üzere- Avrupa’da 2500 dolayında kitap yayımlandığını ifade eder. (Tez, 2015:243)

Avrupa'nın ilgisinin Osmanlılar üzerine oldukça ciddi bir biçimde yoğunlaştığını ortaya koyan Çaycı da eserinde bununla ilgili verileri paylaşır:

“1480-1610 yılları arasında Fransa’da kaleme alınan Avrupa dışını kapsayan 524 eserden 80 tanesinin doğrudan Türkiye ile ilgili oluşu Türkiye'nin ne kadar revaçta olduğunun göstergesidir. ...16. yüzyılda Avrupa'nın muhtelif ülkelerinde Türkiye üzerine yazılan kitapların sayısı 2462’yi bulmakta idi.” (Çaycı, 2015:78)

Avrupa'nın kendini savunamadığı asırlarda ürettiği bu Türk algısının nedenini anlamak son derece kolaydır. Ancak Osmanlıların gücünü yitirmeye başladıkları asırlarda dahi Avrupalıların düşmanlığını celbetmeye devam etmesi - örneğin Araplarda olduğu gibi- ve hakkındaki düşüncelerde bir değişiklik olmaması nasıl açıklanabilir sorusunu akla getirmektedir. Bu sorunun cevabı Hentsch’ göre, bütün zayıflığına rağmen Osmanlıların “...bilinen dünyanın düzenlenmesi projelerinin hem bildik hem de münasebetsiz bir direniş merkezi olma özelliğini hala koruma”sında (Hentsch, 2008:128) aranmalıdır. Bu görüşe göre, son dönemlerinde bile Osmanlı devleti, Avrupalı güçler için hala bir tehlike oluşturuyordu ve gözönünde bulundurulması gereken bir güç odağı olma niteliğini koruyordu:

“Hindistan Valisi Lytton, 1876’da İngiltere başbakanına gönderdiği bir mektubunda bu hususu çarpıcı bir şekilde ortaya koyar: ‘Eğer otuz bin Rus sınırı geçip de bize saldırırsa Hindistan Müslümanlarına güvenebiliriz ama Sultan’ın İngiliz hükümetine karşı cihat çağrısını yanlarında taşıyan üç Türk Bombay’a gelirse tüm Müslümanlar bu çağrıya kulak vereceklerdir.’” (Kalın, 2016B:307)

Öte yandan Avrupa bilinci açısından her ne kadar gücünü kaybetse de "*Türk'ün efsaneyle karışık bir işlevi vardır: Avrupalıların birleşme çabalarının katalizörü gibi görülür. Birlik, canlılığını hala koruyan büyük Osmanlı imparatorluğunun parçalanması etrafında gerçekleşecektir.*" (Hentsch, 2008:128) düşüncesi çerçevesinde Osmanlı, Avrupa'nın kendini izlediği bir ayna görevini üstlendiği için gücünü yitirdiği zamanlarda bile Avrupa'nın izlediği, etiketlediği ve ötekileştirdiği bir merkez olma vasfını taşımaya devam etmiştir.

Ayrıca Osmanlı devletiyle yaşanan tarihsel ilişkiler devletlerin bir anda Türkleri görüş alanlarının dışına ötelemelerine de izin vermemektedir. İlginç olan ise bu gerçeğin, arada bir okyanus olmasına rağmen, yeni kurulan ve gün geçtikçe güçlenerek bir dünya devleti haline gelmek isteyen o günün Amerika Birleşik Devletleri için bile geçerli olmasıydı. ABD'nin kendi dili dışında yaptığı ilk

anlaşmanın (Türkçe) ve ilk denizaşırı savaşın Osmanlı devletinin Cezayir valisiyle yapılmış olması bu durumu gözler önüne sermektedir:

“ABD Kongresi korsanlara[Osmanlılara bağlı Cezayir valisi/dayısına] vergi tahsis etmekteydi. *Bu paranın devletin yıllık gelirinin beşte birine ulaştığı oluyordu...* [ABD] Deniz kuvvetleri, yakılıp mürettebatı korsanlarca esir alınan USS Philadelphia gambotunu kurtarmak amacıyla Şubat 1804’te harekete geçti. ABD Deniz Kuvvetleri’nin bu çatışmalardaki rolü Deniz Şehitleri Marşı’ndaki ‘*Trablusgarp kıyılarına!*’ dizeleriyle ölümsüzleştirildi. Bu rol... zafer, şan ve ticaret konularını simgeleyen Trablusgarp anıtıyla abideleştirildi. Bu anıt *günümüzde* ABD Deniz Harp Okulu’nda bulunmaktadır.” (Curtis, 2015:36-37, vurgular bize aittir.)

Osmanlı devleti, Avrupa için asırlarca salt askeri ve siyasi bir tehdit oluşturmakla kalmamış, fethettiği ülkelerde yaşayan insanlara sunduğu birlikte yaşama formülüyle özellikle Katolik Avrupa açısından daha büyük bir tehditi de bünyesinde barındırmıştır. Birçok milletin, dinin birarada yaşadığı bir imparatorluk modeli, Avrupa için fazlasıyla rahatsızlık veren bir duruma işaret etmektedir. “... *[Türklerin] yabancı milletlerin eski adetlerine, kendi dinî akidelerine ters düşse bile büyük saygı duy*”maları (Busbecq, 2014:145) ve yaşamalarına müsaade etmelerinin bir sonucu olarak “*Macaristan’ı fetheden Osmanlı ordusunun takriben üçte birini, Osmanlı Rum Ortodoks vatandaşları[nın] teşkil* ” etmesinin (Kalın, 2016B:195), Kanuni dönemindeki Osmanlı nüfusunun yüzde 80’inin Hristiyan, yüzde 19’unun Müslüman ve yüzde birinin Yahudilerden oluşmasının, “*Osmanlı sultanını, İsa düşmanı ‘Deccal’ olarak gören Avrupalıları fazlasıyla kızdırdığını tahmin etmek zor değil.*”di. (Kalın, 2016B:207) O dönemin “*Avrupa ve Almanya’sının İslam’a ve Türklere ilişkin bakışını en belirleyici ve iz bırakıcı biçimde etkileyen, Macaristanlı Georg’un Türk Risalesi adlı güncesi*”nde (Kula, 2011A:210) yer alan bazı satırlar Türk tehlikesinin askeri ve siyasi olmaktan ziyade dini açıdan algılandığını ortaya koymaktadır. Bu güncede yer alan: “*Bu berbat topluluk şiddet kullanmıyor. Uzun bir zaman içerisinde alıştıranak yüreklerin direnç gücünü kırıyor ve özgürlük istencini çökertiyor. Dayanma gücünü yeniyor, insanların zihnini öyle bir körlükle vuruyor ki, onlar daha önce uğruna ölmek istedikleri inançlarını alçakça yadsıyorlar.*” (Kula, 2011A:216, vurgular bize aittir.) cümlesi, duyulan korkunun temel nedenine işaret etmektedir: “...onlar daha önce uğruna ölmek istedikleri inançlarını alçakça yadsıyorlar.”

Türk Risalesi'nde yer alan bu satırlar –Balkanlardaki durum da düşünüldüğünde- duyulan esas endişenin dini, siyasi kaynaklı olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre Avrupalı siyasi ve dini otoritelerin en büyük endişesi Hristiyan halkın cari Avrupa düzenini artık cazip bulmamaya başlaması ve din değiştirmesidir. Osmanlı devletinin hâkimiyetine geçen topraklarda benzer olayların sık sık vuku bulması hatta zaman zaman kitlesel din değiştirmelerin görülmesi Avrupa'nın en önemli endişe kaynağına işaret etmektedir. Osmanlıların ele geçirdiği bölgelerde zorunluluklar dışında var olan yapıya müdahale etmemeleri ve misyonerlik benzeri çalışmalar yapmamalarından dolayı bölge halkının sempatisini kazandığını belirten Coşan'a göre de endişenin esas kaynağını halkın din değiştirme ihtimali oluşturmaktadır. “..özellikle Bosna ve Arnavutluk'un yarısının Müslümanlığa geçtiği bilin”diği için Avrupalı dini ve siyasi otoritelerin temel amaçları, böyle bir din değiştirmeyi önlemek için Türklerin dinsel ve insani açıdan ne kadar sefih durumda olduklarını vurgulamaktır. Türklere karşı oluşturulan dua ve vaazların temel nedeninin bu olduğuna işaret eden (Coşan, 2012:258) yazara göre bu imgenin oluşturulmasında kiliselerin özel bir yeri vardır. Coşan, kiliselerin Türk imajının oluşturulması ve yaygınlaştırılmasında üstlendiği rolle ilgili olarak şunları söyler:

“Türk tehdidi söz konusu olunca öncelikle kiliselerden bahsetmek gerekmektedir... Bu konudaki duaların, vaazların, uyarı ve ihtar yazılarının çoğunluğunun papazlar tarafından yazıldığı göz önünde bulundurulursa kilisenin tartışılmaz konumu ve etkisi ortaya çıkmaktadır.” (Coşan, 2012:8)

Bu imajın oluşturulmasında kiliselerin devlet yetkilileriyle de işbirliği yaptığını hatta onların emirleri ve istekleri doğrultusunda bunu yaptıklarını belirten Coşan, Alman hükümet yetkililerinin bu yolla imparatorluğun güçsüzlüğünü, askeri güçlerin çaresizliğini ve geri kalmış toplumsal düzeni görünmez hale getirmeye çalıştıklarını ifade eder. Böylece “*Türk tehdidi 16. yüzyılda var olan politik ve siyasal düzenin stabilize edilmesine yarayan propaganda aracı olarak kullanılır*”abilir hale gelmekteydi. (Coşan, 2012:268) Türkler hakkında oluşturulan imgede olumlulukların tamamen silinerek salt düşman imajının oluşturulmasının bu oluşumda kilise ve devletin işbirliğiyle ilgili şüphelere yol açtığını söyleyen araştırmacıya göre bu imge ülkenin her yerinde işe yaramaktaydı, hatta ülkenin Türk tehdidi altında olmayan yerlerinde bile:

“...Almanya'nın kuzeyinde yaşayan ve aslında bu tehditten bire bir etkilenmeyen bir vaiz için, bu düşmanlık imgesinin kullanılması ve yerleştirilmesi, dine bağlılığı, birlik ve beraberlik düşüncesinin kuvvetlendirilmesi ve dinî disiplinin sağlanması amacıyla kullanılmaktaydı.” (Coşan, 2012:102)

Bu düşünceden hareketle Türklerin tüm toplumsal ve siyasi sorunların başlıca sebebi/çözümü olarak görülmesi sonucunda “Türk” sözcüğüyle başlayan onlarca kavram oluşturulmuş ve bu kavramlar aracılığıyla toplum adeta psikolojik, siyasi ve dini açıdan stabil tutulmaya çalışılmıştır. Bu kavramlardan en meşhurları; “*Türk savaşları, Türk seferi, Türk korkusu, Türk sıkıntısı, Türk vergisi, Türk yardımı, Türk parası, Türk çanı, Türk vaazı, Türk duası, Türk konuşması, Türk yazısı, Türk kitabı, Türk şarkısı, Türk takvimi...*”dir. Üstelik kavram dizisi bununla sınırlı olmadığından “*Türk sözcüğü ile oluşturulmuş kavram zincirini daha da uzatmak olanaklıdır.*” (Kula, 2011B:1) “Türk” sözcüğüyle oluşturulan kavramların Avrupa egemenleri için -aynı zamanda- cazip birer kazanç kapısı haline geldiğine işaret eden Kula, bununla ilgili şu açıklamalara yer verir:

“Hristiyanlık çerçevesinde dinsel özlü betimlemelerle sürekli vurgulanan Osmanlıların/ Türklerin acımasızlığı, kıyıcılığı, Hristiyanların içinde bulunduğu zor durum ve Türk korkusu arasında bağlantı kurularak, ‘Türk vergisi’ ya da ‘Türk yardımı’ gibi değişik adlar altında Hristiyan halktan para toplanmıştır. Böylece hem egemenlerin yaşamı güvencelenmiş hem de Türklere karşı olası sefer ve savaşın finansmanına kaynak sağlanmıştır. Ayrıca Türklerin ötekileştirilmesi ve düşmanlaştırılması yoluyla Hristiyan halkın vergilere karşı tepki göstermesi önlenmek istenmiştir. Bu nedenle Türk tehlikesinin sürekli güncel tutulması ve hatta abartılması geçerli bir yöntem olarak kullanılmıştır.” (Kula, 2011B:12)

Bu kavramların üstlendiği fonksiyonlarla ilgili incelemesine devam eden Kula, özellikle tamamen dini bir nitelik gösteren Türk vaazları üzerine yoğunlaşır. Yaşanan tehditin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve özellikle Türk sınırına yakın bölgelerde daha etkin olan Türk vaazları, Osmanlı tehditinin devam etmesi yüzünden Alman kültüründe kalıcı hale gelir. Yine benzer bir biçimde ortaya çıkan Türk dualarını yayınlanmış tarihlerine göre inceleyen Coşar’ın hazırladığı tabloya göre ilki 1520-1529 arasında görülen Türk duaları, 1560-1569 yıllarında 23 duayla büyük bir sıçrama gösterir. 1590-1599 tarihleri arasında adeta bir patlama yaşanır ve bu yıllar arasında yayınlanan dua sayısı 54’e çıkar. Siyasi gelişmelerden etkilenen dağılım, toplumsal açıdan tam bir propaganda özelliği göstermektedir. (Coşan, 2012:184) Öte yandan Kula, uzun süre devam eden Türk vaazlarının Türk ve İslam’a bakışı derinden etkilediğini ifade ederek (Kula, 2011A:31-32) Türk sözcüğüyle ortaya çıkan tüm kavramların asıl işlevine işaret etmiştir:

“Türk vaazı geleneği ‘Türk savaşı’, ‘Türk vergisi’, ‘Türk Meclisi’ gibi uygulamalarla, halkı Türklere karşı savaşa yönetmek amacıyla sıkça yinelenen ‘Türk dehşeti’, ‘Türk korkusu’ söylemleriyle güncel tutulmuş, merkezi Avrupa halkını kiliseye çağıran ‘Türk çanları’yla sade Hristiyanların belleklerine iyice yerleştirilmiştir.” (Kula, 2011A:32)

Türklerle ilgili türetilen o döneme özgü kavramlardan biri de Türk kitapçıdır (Türchenbüchlein). Dönemin Avrupa’sında epeyce ilgi gören ve Türklerin “*dinini, askeri ve siyasal düzenini, gelenek ve göreneklerini anlat*”tığı söylenen bu kitapçıklardan beklenen en önemli görev, “*yabancı olan Türk’ü anlatmaktan çok, [onun]düşman kimliğini ön plana çıkar*”maktır. (Coşan, 2012:4) Ancak bu kitapçıkların etki alanı bile “Yeni Haber” gazeteleriyle kıyaslandığında sınırlı kalmaktadır. Yeni haber gazetelerinin, 16. ve 17. yüzyıllarda Alman kültür çevrelerinde oluştuğuna değinen Kula bu yayınlarla ilgili şunları ifade eder:

“16. yüzyılda Avrupa’da Türk yayıncılığının temel öğelerinden biri olan *Yeni Haber* gazetelerinden genel olarak 1500’lü yıllarda Alman kültür çevresinde oluşan ve bütün Avrupa’da yaygınlaşan yazılı basın türü anlaşılır. *Yeni Haber*’ler değişik biçimlerde 17. yüzyılın sonuna değin yayımlanır. ...17. yüzyılda Avrupa özellikle de Alman kültür çevresinde 8.000 ila 10.000 *Yeni Haber* gazetesinin basıldığı sanılmaktadır. Bu gazetelerin çok büyük bir bölümünde Osmanlıların sefer, savaş veya benzeri etkinliklerinin yanı sıra, günlük yaşam kültürünün, ordu ve yönetim yapısının ve benzeri yönlerinin konulduğu kabul edilmektedir.” (Kula, 2011B:3)

Söz konusu gazetelerin anlatım biçimleri incelendiğinde, İncil kaynaklı vurgularla halkın Türk tehditini sadece bir işgal girişimi olarak görmesinin önüne geçilmek istendiği, durumun iki farklı kültürün, dinin savaşı olarak sunulmaya çalışıldığı görülmektedir:

“[Birçok *Yeni Haber* gazetesinde] Hristiyanların özellikle de Hristiyan çocukların ‘acımasız kanlı köpek’ diye nitelendirilen Türklere ‘kazığa oturtulması ve asılması’ görüntüsü, daha doğrusu bir söyleyişle imgesi çok sık kullanılır. ...bu imgeyle İncil’de yer alan ve Hristiyanların önemseydiği ‘çocuk öldürümüne’ ilişkin bir motife gönderme yapılır. Sıkça kullanılarak güncelleştirilmesi amaçlanan ‘çocuk öldürümü’ motifi Raşel’in acımasızca öldürülen çocukları için bitimsiz ve derin acılar çektiği ve sürekli yas tuttuğu yönünde İncil’de yer alan bir anlatıma dayanır. Bu anlatım, ötekileştirme sürecinde İncil dolayısıyla da Hristiyanlık bağlamında olağanüstü boyutta ‘anımsatma ve çağrışım gücü’ kazanır. Osmanlılarca yapıldığı savlanan çocuk ölümlerinin bu yolla İncil’e dayandırılması, bir yandan söz konusu olan savların etkisini olağanüstü boyutta yükseltir, öte yandan da ortak dinsel miras temelinde konuyu bütün Avrupa’ya mal ederek, Avrupa bütünlüğünün oluşmasına ortam hazırlar.” (Kula, 2011B:7-8)

Böylece “*sabitleşen Türk imgesi, ... ‘askeri güç, yayılma hırsı ve Hristiyanlara savaşta zulüm’ ile bağdaştırılır. Bu genel Türk imgesi, ezeli düşman esasına dayan*”dırılır. (Coşan, 2012:16)

Bütün bunların ışığında Türk korkusunun aslında Alman devlet adamlarının kuşku ve çaresizlik içindeki halkı psikolojik olarak sıkıştırmak ve Türklerden

uzaklaştırmak amacıyla kullandıkları bütüncül bir propaganda şekli olduğunu söylemek mümkündür. Bu propaganda, Avrupa toplumlarında korkuyla at başı giden Türk ümidinin/umudunun da yeşermeye başlamasıyla Avrupalı egemenler açısından bir gereklilik haline gelmiştir. Osmanlı devletinin sınırlarının Avrupa içlerine doğru genişlemesi, zor şartlar altında yaşayan ve devletleriyle ilişkilerinde problem yaşayan ahalide, daha iyi yaşama konusunda umutlar doğurmuştur. Bu gelişmelerin sonucunda “*Alman kamuoyunda ‘Türk korku’sunun yanı sıra halkın bir kesimi Türkleri kurtarıcı olarak görmeye başlar. Bu tutum ‘Türk umudu’ olarak kavramlaştırılır. Böylece, ‘Türk korkusu’ anlatımına koşut olarak ‘Türk umudu’ anlatımı da yaygınlaşır.*” (Kula, 2011A:583) Hatta bazı meslek mensupları Türk hâkimiyeti altında yaşamayı bekler durumdadırlar. Özellikle listenin başında “*...orduya hizmet eden ancak Batı dünyasında bazen büyücülükle itham edilen topçular yer almaktaydı... Sonunda Türklerin zafer elde edeceğini düşünen bu insanlar, Türkler onları ele geçirmeden güçlü olanın tarafına geçmeyi yeğlemişlerdi. Bu mantaliteden de anlaşılmaktadır ki ‘Türk ümidi’ kavramı ‘Türk korkusu’nun bir sonucu ve ürünü olarak ortaya çıkmıştır.*” (Coşan, 2012:42)

Adı geçen Türk dualarıyla ilgili ayrıntılı bir çalışma yapan ve Türk dualarındaki kelimelerin frekansını bir tablo haline getiren Leyla Coşar’ın ortaya koyduğu tablo, Alman halkının nasıl bir psikolojik cendereye alındığını göstermektedir. “*Türk*” ve “*düşman*” sözcüklerinin birbirine en yakın ve diğerleriyle kıyaslandığında en yüksek tekrarı, bu iki kavramın kullanılan en başat kavramlar olduğunu ortaya koymaktadır. Tablonun en ilginç yanı ise en fazla tekrarlanan sözcüklerden ilk altısının, neredeyse tamamen psikolojik şartlandırma içeren soyut sözcükler olmasıdır.

Baz Alman Kelimeler	Tekrar Sayısı
<i>Türk, Türkler</i>	<i>196</i>
<i>Düşman, Hristiyan düşmanı, Tanrının Düşmanı, Kilisenin Düşmanı</i>	<i>177</i>

<i>Kan dökmek, kana susamış köpek, gözünü kan bürümüş</i>	61
<i>Despot, tiran, zalim, gaddar</i>	60
<i>Zulüm, zalim</i>	46
<i>Mukaddesata sövmek</i>	46
Lekelemek, kirletmek	28
Esir almak	24
Haydutluk, yağmalamak	23
Tahrip etmek	21
Götürmek (esarete)	15
Yangın, yakıp yıkmak	14
Baslı altında tutmak (insanları)	13
Kılıçtan geçirmek	10
Ceset (Hristiyanların)	9
Taş yığını haline getirmek	8
Almanya'ya, ülkelere saldırmak	5
Yağmacılık, yağmalama	2
Feryat ettirmek, inletmek	2
Parçalara ayırmak	2
Geçirmek (çocukları kazık ve mızrağa)	1

(Coşan, 2012:192-202)

Türlere yönelik fiili ithamları içeren sözcüklere geçildiğinde, fiili durumu içeren ilk sözcüğün tekrarı (*lekelemek, kirletmek*- 28) -psikolojik değerlerle yüklü olan son sözcükle (*mukaddesata sövmek*- 48) kıyaslandığında- ciddi şekilde azalmaktadır. Amansız, kan dökücü bir düşmanla karşı karşıya kalındığı düşüncesini

pekiştirmek amacıyla yazılan Türk dualarında fiili durumları içeren sözcüklerin tekrarının diğerlerinden- soyut ve kültürel tehdit içeren sözcüklerden- neredeyse yarı yarıya az olması, aslında kendini tehdit altında hissedenenlerin; sıradan insanlar değil, kilise ve devlet yetkilileri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Türklere karşı yürütülen bu geniş çaplı kampanyanın en ateşli savunucularından biri de Luther'dir. 16. yüzyılda Alman toplumu üzerinde büyük bir etkiye sahip olan Luther, “1518-1525 yılları arasında Almanya'da basılan tüm kitapların üçte birinin yazarı”dır ve “söz konusu olgu bile tek başına Martin Luther'in Avrupa kültüründeki belirleyici önemini ortaya koymaya yeter.” (Kula, 2011A:22) “Türk duaları adlı türün oluşumuna sebep olan Martin Luther...” (Coşan, 2012:17) “... tarafından kaleme alınan ‘Türklere Karşı Savaş’ adlı kitap, 1529 yılında tam yedi kez basılır.” (Kula, 2011A:584) Ayrıca “Luther'in Türk konusuna verdiği önem, tüm eserlerini kapsayan indeksten de ortaya çıkmaktadır. İndekste ‘Türkiye’ ve ‘Türk’ ile ilgili sözcüklerin kaydı tam 20 sayfayı bulmaktadır.” ve bu yönüyle değerlendirildiğinde bile “Türklerin Orta Avrupa’da alımlanmalarıyla ilgili en önemli kaynağı Luther teşkil etmektedir.” (Coşan, 2012:20)

Luther, Türk egemenliğini yeğleyen Almanları çok sert biçimde uyarır. ‘Türk egemenliğini arzulamak,’ diye yazar Luther,

‘en büyük günahlardan biridir, çünkü bu, Alman yönetenlere karşı bağlılık andının reddidir; cezasız kalmaz. Din adamları şu ilkeyi Hristiyanların zihnine yerleştirmelidir: Yöneticisini lanetleyip Türklere koşanlar Türkler'in arasında hiçbir zaman vicdan rahatlığı içerisinde yaşayamazlar. Bu tür sadakatsizler, dönekler ve yemin bozucuları Türklerin acımasızlığına ve kanlı eylemlerine ortak olmak suretiyle, günahların en korkuncunu işlemektedir. Çünkü gönüllü olarak Türklere katılanlar, onların dostu, eylemlerinin ortağı olurlar.’ (Kula, 2011A:592)

Temel amacın, halkın bazı kesimleri arasında yeşeren Türk umuduna karşı çıkmak ve Türkler karşısında Alman halkının yöneticilerinin yanında yer almasını sağlamak olduğu açıktır. Luther, bunu yapabilmek amacıyla belli bir düşünce sistematiğini uygulamaya koymuştur. Bu sistematiğe göre Türkler, Alman bilinçaltında yer alan “Gog ve Mog/Yecüc ve Mecüc” kodlamasına tabi tutularak Hristiyan cemaatin varoluşuna yönelik en temel tehlike olarak sunulmuştur.²⁵ Alman

²⁵ Ayrıca Hristiyan din adamlarının söyleminde yer alan en vurucu nitelermelerden biri de kıyametin Türkler yüzünden kopacağı söylemidir. Özellikle Luther, eserlerinde Türklerin Deccal olduğunu, köklerinin “Kızıl Yahudilere” dayandığını söyleyerek hem dini söylemin en olumsuz yerine Türkleri

bilinçaltında bu kavrama yönelik var olan tüm olumsuz düşünceler böylece Türklere karşı teksif edilerek “*Türkler ilkesel olarak ve Hristiyan mitolojisine dayanarak uygarlık yaratma ve uygarlık değerlerini edinme yeteneğinden yoksun bir topluluk olarak Hristiyan teolojisinin en önde gelen bir kişiliğinin de katkısıyla Avrupa'nın ortak belleğine yerleştirilir.*” (Kula, 2011A:27) Avrupa ortak belleğini oluşturma çabalarında Luther sistematığında Türkler için kullanılan tek söylem elbette Yecüc ve Mecüc söyleminden ibaret değildir. Yalnızca Almanların değil tüm Avrupa'nın belleğinde yaşayan başka bir benzerlik acil bir biçimde uyarlanarak tedavüle sokulur. Bahsedilen şey Ricoldo de Monte Croce'nin kaleme aldığı *Kur'an'ın Çürütülmesi ve Çevrиси* adlı eserdir. Endülüs Müslümanlarına karşı kaleme alınan ve Hristiyan belleğinin önemli kült kitaplarından birisi olan Croce'nin eseri Müslümanlar hakkında var olan görüşlerin bir kısmına da kaynaklık yapmaktadır. Bu eserde “*yazar, Hazret-i Muhammed'in 'Kur'an'da şeytanların da bağışlanacağını söylediğini', o nedenle de 'şeytanların Sarasenleştirdiğini' bir başka deyişle Araplaştığını öne sürer.*” (Kula, 2011A:559) “*Hristiyanlar arasında Türklere karşı en geniş birliktelik yaratılma*”sı amacıyla Luther, ‘*Sarazenler'e ilişkin savunulan bütün görüşleri Türklere uyarlar. Türkleri bütünüyle Sarazenler ile özdeşleştirmek suretiyle Batı'nın kolektif belleğinde o zamana değin Sarazenler hakkında oluşan ön yargılarını ve düşmanlık duygularını Türklere aktarır. Bu yaklaşımıyla oryantalist birikime önemli katkılar yapar.*” (Kula, 2011A:580) “*Avrupa'da oldukça önemli etkiler uyandır*”an ve “*Martin Luther'in temel başvuru kaynaklarından birisi olan eser*”in (Kula, 2011A:559) Sarazenlerle ilgili sunduğu bilgilerin tamamının Türkler hakkında kullanılabilir hale gelmesiyle artık “*Ötekileştirilen veya istençsel olarak barbarlaştırılan Türk imgesi, Avrupa'nın ortak belleğine yerleştirilerek, istenildiğinde araçsallaştırılmak üzere, ortak bellekte hazır tutulur.*” (Kula, 2011B:2)

Öte yandan Avrupa resmi/dini/entelektüel yaklaşımın Türklerle ilgili çizdiği tablonun yanlış anlama/tanıma ya da yanlış bilgilerden kaynaklandığını söylemek mümkün değildir. Bu tabloyu çizilmesine katkıda bulunan birçok isim, gerçekleri

oturtmuş hem de Avrupa'da Yahudilere karşı duyulan ötekiliğin tüm olumsuzluğunu doğrudan doğruya Türklere yansıtarak onların aslında Yecüc Mecüc olduklarını da dile getirmiştir. Kısacası Türk, Hristiyan Avrupa bilinci için, dünyevi ve dini her türlü kötülüğün mücessem halidir. (Bk. Coşan, 2012:20 vd.)

kendi inanç ve düşünce bütününe göre yeniden kurgular, zaman zaman değersiz hale getirir, bazı durumlarda ise tamamen görmezden gelir. Luther'in eserlerinde geçen bazı cümleler, yazarın belli bir amaç için Türklere dair ileri sürdüğü düşüncelerinin aslında gerçek olmadığını bildiğini ama kendisini bunu söylemek zorunda hissettiğini ispat eder tarzdadır. Luther'in örnek vereceğimiz cümleleri, söylediğimiz hususun tipik bir örneğini oluşturur:

“Türkler dürüst, denetimli ve saygın insanlar olarak değerlendirilebilir. Onlar şarap içmezler, bizde olduğu gibi ölçsüz yiyip içmezler, hafifmeşrep ve pahalı giyemezler, görkemli yapılar yapmazlar, şişinmezler, yemin etmez, sövüp saymazlar. ...Kadınları o denli denetimli ve iyi davranışlıdır ki küstahlık (şehvetlilik), hafiflik, fazla süs, lüks ve görkem tanımazlar. ...İsa'ya karşı olan herhangi bir şey iyi olsa bile ne işe yarar ki? Hristiyanlık dışı öyle ayrıksı bir yaşam biçimini istemektense Hristiyanlık çerçevesinde ölçülü şarap içme yeğlenmelidir.” (Kula, 2011A:615-616)

Görüldüğü gibi -Luther'e göre- eylemlerin salt değerlerinden çok eylemi yapanların kimliği, eylemin nihai değeri hakkında karar vermek için daha önemlidir.

Avrupa entelektüelinin bu dönemde Türkler hakkında verdiği kararlar, ortaya koyduğu yorumlar kendi içinde ciddi çelişkiler taşımaktadır. Bu çelişki, halka karşı ortaya konan negatif Türk imajına rağmen gerçekte görülen parlak ve karşı konulamaz başarının kişilerde ortaya çıkardığı düşünce-gerçek çelişkisi olarak betimlenebilir. Türkleri bir yandan Avrupa bilincinin ve varoluşunun en büyük düşmanı olarak ve medeniyet yaratma yeteneğinden uzak olarak görüp teolojik âlemin en süfli varlıkları olan şeytanlarla, Yecüc Mecüc'le bir tutarken diğer yandan gerçeklik âleminde karşı konulamaz bir realite olarak Türklerle karşılaşmak bu çelişkinin en büyük nedenidir. Bunu aşmak için değişik izah biçimleri arayan Avrupa'nın eli kalem tutanlarının başvurduğu ilk yöntem, karşılaştıkları gerçeği bozulmaya tabii tutarak kendileri açısından açıklanabilir hale getirmektir. Düşünme biçimi ne kadar değişirse değişsin gerçeğin Avrupa gözünde kırılmaya uğradığı tüm durumlarda ortak bir yaklaşım sezinlenir. Bu yaklaşımdaki hâkim düşünceye göre –Avrupalının gözünden-Türklere yakış(tırıl)mayan bir durumla karşılaşıldığında bu durum yine mutlaka Avrupalıların katkılarıyla/bağlantılarıyla ortaya çıkan bir durum olarak betimlenir.

Bu tavrı pek çok gezginin eserinde, bilim adamının makalesinde ve birçok düşünürün sözlerinde görmek mümkündür. Bu duruma örnek olması için II. Selim döneminde Avusturya'nın İstanbul Elçiliği vaizi olarak görev yapan Salamon

Schweigger'in satırlarına yansıyan bir yaklaşımı örnek olay olarak zikretmek istiyoruz. Selimiye Camii'nin ihtişamı karşısında Schweigger, bu eserin Türk mimarlar tarafından yapıldığı gerçeğini bozulmaya uğratmak pahasına zihninde hâkim olan düşünceyi değiştirmeye yanaşmaz. Bu muhteşem eser karşısında yazarın son derece zor anlar yaşadığı hissedilmektedir. Bir yandan eserin ihtişamı, diğer yandan bunun Türk mimarlar ve işçileri tarafından yapılması gerçeği Schweigger'in düşüncelerinde kırılmaya yol açacak kadar onu zorlamaktadır. Ancak o, var olan gerçekten hareketle düşüncelerini değiştirmektense gerçeği değiştirmeyi tercih eder ve bu muhteşem eser hakkında okuyucularını şöyle bilgilendirir: *“Bu yapı Türkler tarafından yapılmamıştır; çünkü Türkler böyle yapıları yapabilecek güç ve yetenekte değildir. Bu yapıyı asıl yapanlar, tutsak İtalyanlardır.”* (Kula, 2011A:282) Uzun yıllar İstanbul'da diplomatlık yapan bir başka ismin eserinde yer alan bir diğer anlatım, yazarın gerçeklerle önyargılarını beraber taşımak gibi zorunluluğa kendini nasıl mahkûm ettiğini, gerçeği kabullenmekte ne büyük bir ruhsal zorlanma yaşadığını ortaya koyar. Kendisi de bir diplomat olduğu için karşısındaki devlet adamının niteliklerini iyi bir biçimde tahlil edebilen Busbecq, yerleşik önyargıları yüzünden bunu yaparken epeyce zorlanır : *“Rüstem [Paşa] bir ödem sonucu hayatını kaybetti. Yerine vezir payesine erişmiş paşaların ikincisi olan Ali [Semiz Ali Paşa] geçti. Ali akıllı ve anlayışlı bir Türk'tü-eğer böyle bir Türk varsa.”* (Busbecq, 2014:198) Anlatımlarda bazen oldukça sıradan farklılıkların bile Türklerle ilgili olumsuz fikirlerin ortaya saçılması için birer neden oluşturduğu açıkça görülmektedir. Balkanlarda uzunca bir yolculuk gerçekleştiren ve karşılaştığı her olumsuzluğu Türklerle ilgili bir nedene bağlayan Rasch'ın, bazı esnafların kimi ürünlerin üretimini oturarak yapmalarını Türk olmalarına bağlaması, bahsettiğimiz duruma örnek oluşturmaktadır. Rasch için bu, kabul edilemeyecek bir durumdur:

“Türk, ayakta duramayacak kadar tembeldir. Bu nedenle işini oturarak yapıyor, bu duruma Avrupalı bir zanaatkâr imkânsız olarak bakar. Marangozlar, fiçiciler ve araba yapımcıları, oturarak çalışıyor ve işlenecek ağacı kendi etraflarında döndürüyorlar oysa aynı durumda Avrupalı işçi onun etrafında kendisi döner.” (Rasch, 2004:134)

Türklerle ilgili metinlere bakıldığında, bu metinlerin büyük kısmında Avrupalılarla Türkler arasında mevcut olan ve kapatılması mümkün olmayan bir farklılığın vurgulanmasının metnin temel ödevlerinden birisi olduğu görülebilir.

Bazen bu amaç, metinde son derece açık bir biçimde okuyucuya da iletilir. Adı geçen seyyahlardan Rasch'ın satırlarında buna örnek olabilecek ifadelere rastlanır:

“Bazı şeyler olanaksızdır. Granit kayasından Medici Venüs'ü, ayı postundan frak ve filden kanarya yapılamaz. Aynı şekilde üşengeç ve kayıtsız olan göçebe soylu Türkler de Avrupa halkına dönüştürülemez ve aynı şekilde Türk egemenliğindeki Baklan yarımadası da bir Avrupa devletine dönüştürülemez. (Rasch, 2004:194)

Böylece Türk olmak asla değiştirilemeyecek bir “öteki” olma anlamına gelmektedir:

... “Bu tembel göçebe soyunu Avrupalılaştırmak için herhangi bir marifeti ne büyük güçler ne de dünyanın tüm reformları ortaya koyabilir. *Ve bu uğurda bin sene çalışsalar* bile Avrupalı Asyalılaşmayacağı gibi Asyalı da Avrupalılaşmaz. (Rasch, 2004:196, italik vurgular bize aittir.)

Türklerle ilgili durumları kavrarken inşa edilen önyargı duvarlarını aşmakta zorlanan Avrupa elitlerinin bu zorluğu aşmak için buldukları ikinci bir çözüm de Türkleri temel itibariyle Avrupalı bir kavim olarak görmektir. Buna göre Türkler aslen Truvalıların devamı olan kavimdir. Böylece Türklerin izah edilmekte zorlanılan başarılarının temel nedeni yine onların Avrupalı olmalarına bağlanarak hem durum aklileştirilir hem de Avrupalı olmayan “öteki”ne karşı ortaya konan aşılabilir yargıların doğruluğu bir kere daha sağlanmış olur: “*Korkunç Doğulu İslami yeni düşmanın Türk şeklinde ortaya çıkması düşmanca duyguları daha da şiddetlendirdi. ...Büyük askeri yeteneklerini açıklayabilmenin bir yolu olarak bazı yazarlar Türkleri Truvalıların ardılı olarak gördüler.*” (Toner, 2015:30)

Avrupa'nın Türklerle ilgili başvurduğu temel yazılı kaynakların ilki İncil'dir. İncil, Türklerle ilgili fikirleri anlatmada birçok Avrupalı düşünür için kurucu bir metin görevi üstlenmiştir. Bunun yanı sıra Türklerle ilgili soruların cevaplarının arandığı bir başka kadim ve kurucu kaynak da klasiklerdir. Klasik eserler, Avrupa entelektüelin sorularının cevaplarını vermek için kullandığı en önemli ikinci kaynaktır:

“Klasikler Avrupa'da daha açık seçik bir Türk algısının oluşmasında önemli bir rol oynadılar. Türkler Doğu Akdeniz'de en büyük güç olduğundan onlar hakkında bilgi toplamak hayati önem taşıyor oldu. Bu, modern casusluktan çok farklı bir kavramdı ve yazarlar geriye dönüp Türklerin nereden geldiği hakkında fikirler aradılar. ...Milattan önce 1190'da Truva düşünce iki grup Truvalı kentten kaçmıştı. [Bunlardan bir grup] Truvalı Turkus'un liderliğinde hayvanlar gibi yaşadıkları Asya'ya tam olarak da İskitya'ya gitmişti. O kadar yırtıcı ve barbarlardı ki Büyük İskender onları *Yahudilerle birlikte* dağlarda hapsedmişti. Daha sonra onlardan bir grup İran'a göçmüş ama giderek çoğalmalarından korkan İranlılar tarafından zulüm görmüşlerdi. En sonunda İranlılar Türkleri kovmuş, onlar da gidip Doğu'yu fethetmişti. Bu nedenle Türkler *gerçekten*

Truvalıydılar: İslam'ı kabul eden Truvalılar.” (Toner, 2015:76-77, italik vurgular bize aittir.)

Bu anlatının sağladığı en büyük rahatlık, Avrupalı biliçaltındaki kadim Yunan-Pers çekişmesinin hazır kalıpları üzerinden Türklere bakma imkânı sunmasıydı. Böylece Perslere yönelik üretilen ötekileştirme imkânlarının hepsini Türkler için kullanmak mümkün hale gelirken Türklerin bir bütün olarak “Avrupadışı” kimliği güçlü bir şekilde vurgulanıyor ve Türklerin başarıları da onların uzak Avrupalı kimliklerinin bir neticesine indirgenerek önyargıların sorgulanmasının da önüne geçiliyordu.

Düşünce, felsefe, edebiyat gibi alanlarda kalem oynatan pek çok Avrupalı ünlü ismin, Türkler söz konusu olduğunda ortaya koyduğu düşünce ve ürünlerdeki olumsuz bakış açısı dikkat çekicidir. Rönesans’tan itibaren bu durumun yaygın görülen bir durum olduğundan bahseden Uluç, konuyla ilgili olarak şunları dile getirir:

“İtalyan Rönesans adamları diğer Avrupa ülkelerine sadece zamanlarının Türklere dair modelini oluşturmakla kalmamış, şu anda günümüzde var olan kültürel, politik ve uygarlık söylemlerinin menşeyini de teşkil etmişlerdir. Ünlü hümanist Papa II. Pius da yazdığı başlıca eserler ile Türkler hakkındaki önyargı ve stereotiplerin oluşmasında Avrupa dimağına büyük katkıda bulunmuştur.” (Uluç, 2009:268)

Üstelik bunların arasında hümanist anlayışa mensup isimlerin bulunması daha da dikkat çekicidir:

“Schwoebel’in işaret ettiği gibi Türk karşıtı söylemler yazan 15. yüzyıl hümanistlerinin listesinde ‘en ünlü bilim adamlarının çoğu’ yer alıyordu. Erken modern döneme geldiğinde Türkler İslam ile eş anlamlı olmuştu. Üstelik İslam ve Muhammed algısı antik çağın putperestleriyle de eş anlamlı olmuştu ve Türkler İskitler ve Truvalılarla eş tutuluyorlardı ve dönemin İngiliz piyeslerinde Büyük İskender ve Jül Sezar’ın Muhammed’in heykellerine tapındığı görülüyordu.” (Toner, 2015:79)

Bugün birçok kişi tarafından bilinen ünlü isimlerin, eserlerinin birinde veya birkaçında Türklere dair bir şeyler söylemeleri ya da Türkleri eser ve düşüncelerinin –ne yazık ki olumsuz eksenine- yerleştirmeleri, Türk karşıtı düşüncenin Avrupa kamuoyundaki gücü ve yaygınlığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Kalın’a göre *“Leibniz’den Herder’e Montesquieu’dan Hegel’e kadar pek çok Avrupalı filozof, Doğu’yu bir dipnot, bir yansıtma aracı, zıtlılaştırıcı bir referans olarak kullanır...Böylece Türk, Osmanlı ve Müslüman tipi ontolojik olarak Hristiyan ve aydınlanmacı (ve daha sonra seküler) Avrupa kimliğinin karşısında negatif anlam*

kazanan bir unsur haline gelir.” (Kalın, 2016B:319-320) Örneğin Hümanist düşüncenin önemli isimlerinden:

“Erasmus'un değerlendirmesi uyarınca, İngilizler, güzellik, müzik ve mutfak; İskoçlar soyluluk; Fransızlar, kibarlık; İtalyanlar, edebiyat ve konuşma sanatı konusunda kendilerini üstün sayarlar. Yunanlılar, bilimlerin kurucusu olmakla övünürler. ...Türlere ilişkin olarak da şu değerlendirmeyi yapar Erasmus: ‘Türlere ki onları ve öbür halkları barbarlar olarak nitelendirmek haklı ve yerindedir. Tanrı’yla hakiki ilişkiyi kurdukları konusunda direnirler, Hristiyanlarla ve sözüm ona Hristiyanların batıl inancı ile alay ederler.’” (Kula, 2011B:24)

Bunun yanı sıra yine Avrupa kültür ikliminin önemli isimlerinden Beethooven da eserlerinde Türlere yer vermekten geri kalmaz. Sanatçıya ait “*Atina Harabeleri konu olarak Olimpos Dağı'nda başlar. Minerva ve Mercurius Atina'yı Türk boyunduruğundan kurtarmak amacıyla Olimpos'tan kaçarlar. Atina'yı sanat ve bilimden anlamayan Asyalı Türlere tarafından harap edilmiş bir durumda bulurlar. Atina'da artık Türlere yaşadığını gören Minerva ve Mercurius şaşkınlık içinde Atina'nın dışında Yeni Çağ'ın sanat ve kültür merkezini aramaya koyulurlar. Bu merkez artık Budapeşte'dir.*” (Kula, 2011A:45) Oyunda Türlere, Helen dünyasına zarar veren Perslerin yerine konulmuştur. Tarihsel Helen-Pers çekişmesi modern bir yorumla Helen-Türk çekişmesine dönüşmüş, ‘öteki’ Pers’in yerine ‘öteki’ Türk yerleşmiştir.

Bilim tarihinin en tartışmalı isimlerinden biri olan Darwin için de Türlere bazı düşüncelerini ortaya koymak için uygun bir araçtır. Darwin, yazdığı 31 Temmuz 1881 tarihli bir mektupta Batılı ilerleyiş karşısında Türlere hayat hakkı tanımaz: “... *Dünyanın çok da uzak olmayan bir geleceğine baktığımda bu tür aşağı ırkların çoğunun medenileşmiş yüksek ırklar tarafından yok edileceğini görüyorum.*” (Aktaran: Baharoğlu, 2006: 162)

Bu yaklaşımın yalnızca geçmişe ait olmadığı, yakın zamanlarda da sık sık sergilendiğine örnek olarak verilebilecek birçok eser/çalışmadan bahsetmek mümkündür. Bu geleneğin devamı olarak daha sonraki dönemlerde yazılmış kimi tarih kitapları, Batılı yazarların, ülkelerinin sahip oldukları fethedici, özgüveni yüksek ruh halini tarihsel olaylara da aksettirerek nasıl anakronik bir bakış oluşturduklarına örnek gösterilebilir. 1938 yılında *Fransız Tarihinde, Düşüncesinde ve Edebiyatında Türk* adlı eseri kaleme alan Clarence D. Rouillard’ın Kanuni Sultan Süleyman’ı anlattığı aşağıdaki satırlar, tarihsel olayların, kişilerin

değerlendirilmesinde dönemin ruhunun, gerçeği nasıl yeniden kurguladığına güzel bir örnek olarak ele alınabilir. Rouillard'a göre “ ...[Süleyman] ordularını bizzat yöneten başarılı bir kumandan... Batılı çağdaşları V. Charles, I. François ve VIII. Henry ile boy ölçülebilecek bir hükümdardı.” (Aktaran: Parla, 2012:31, vurgular bize aittir)

“1683 tarihli İkinci Viyana Kuşatması'nda Osmanlılar ile birleşik Avrupa güçlerinin karşılaştığı ve Osmanlıların yenilgisi ile sonuçlanan 12 Eylül tarihli çarpışma, Avusturya tarihine 'Entsatzsclacht-Kurtuluş Savaşı' olarak geç”erken (Tez; 2015:185) ve Avrupa biliçaltında Endülüslülerle savaştan Charles Martel, Birinci Haçlı Seferi'nin ünlü komutanı Dük Godefroi de Bouillon ve Osmanlıların Viyana kuşatmasında şehrin imdadına yetişen Savoialı Prens Eugene hala dipdiri dururken Türk ya da Osmanlı denildiğinde aydınlanma sonrası anlatılarda bile hatırlanan şey aynıdır:

“Ayasofya kilisesinin ana kapısı açılır. Fatih Mehmet yüksek, siyah bir at üzerinde yeniçerilerin eşliğinde mihraba gelir. [Bunun olabilmesi için sultanın atla Ayasofya'ya girmesi gerekir elbette ve yazar bu ayrıntıyı da bir dip motif olarak anlatısına ekler.] Mihraptaki haçı savaş baltasıyla parçalayıp kubbenin altında kükreyerek bağırır: ‘Allah'tan başka Tanrı yoktur ve Muhammet de onun elçisidir.’ [Bu cümleyle kötülüğün temel nedeni ve Türklerin temel motivasyon kaynağı ortaya konmuş olur.] Değerli kutsal hediyelerin tümü yeniçerilere dağıtılır. [Barbar, hırsız, kutsal tanımaz ve Tanrı düşmanı Türk imgesinin pekiştirilmesi] *Çocuklar öldürülür, mihrabın önünde tüm kadınların, bakirelerin ve rahibelerin ırzına geçilir. Kutsal Ayasofya kilisesi barbarların kana buladıkları vahşi bir şehvet deposuna dönüşür.*” (Rasch, 2004:122, parantez içi cümleler ve italik vurgular bize aittir.)

2.ÖTEKİNİN ARAŞTIRILMASI: ORYANTALİZM

2.1.Oryantalizm'in Kökenleri

Avrupa tarihinin derinden etkilendiği hareketlerin, tarihin eski devirlerinden beri hep dışarıdan kıtaya yönelen hareketler olduğu gerçeğini göz önüne aldığımızda dış kuvvetlerin incelenmesi ve onlara karşı bir tavır geliştirilmesi zorunluluğu-Avrupalılar için- kendini göstermektedir. “Avrupa bilinci” diye adlandırılacak düşünsel ve duygusal bütünlüğe yönelik ilk hareketin Pers-Yunan karşılaşması olduğu ve bu karşılaşmanın bilincin oluşumunun yanı sıra “öteki”ne dair tavırların

geliştirilmesinde bir başlangıç oluşturduğu dile getirilmektedir. Toner'e göre bu karşılaşma ve Antik Yunan'ın ortaya koyduğu çıkarımlar aradan geçen uzun zamana rağmen hala bir referans merkezi olma görevini üstlenmeye devam etmektedir. Yunan mirası, Avrupa için sadece temel referans noktası olmakla kalmayıp aynı zamanda "öteki"ne bakışta Avrupalı bilincin temel öncüllerini belirlemede de önemli bir rol üstlenmiştir. Dolayısıyla "*Kadim Yunanistan, Avrupa için 'sadece dünyadaki ilerlemenin öncüsü değil aynı zamanda dünyanın ruhu' olan sürekli ve evrensel bir karakter sağla*"ma konusunda asırlarca sürecek bir dayanak niteliği taşır. (Toner, 2015:147)

Perslilerden sonra Germenlerin ve kavimler göçüyle gelen birçok kavmin ortaya çıkardığı düzensizlikle başa çıkmaya çalışan Avrupa bilincinin, Hristiyanlık çerçevesinden ve Romalıların kendilerini medeniyetin merkezi, diğerlerini ise barbarlar olarak tanımlayan bilinç çerçevesinden faydalanarak bu kavimleri kendi içlerinde eritmeyi başardığı söylenebilir. Üstelik bu kavimler ilerleyen asırlarda Avrupa ve Hristiyanlık değerlerini benimseyerek bunların ateşli savunucuları haline gelirken Avrupa bilincine iki büyük fikir bırakmaktaydılar: Avrupa'nın medeni ve ilahi olduğu fikri ve misyonerlik. Başarılan iş, karşılaşılan gücün yumuşatılarak eritilmesini müteakip bünyenin bir parçası haline getirilmesidir. Bu başarı, Avrupa'nın haklılığı konusunda ona güven aşılarken dış düşmanlarına karşı her defasında farklı amaçlarla da olsa kullanabileceği misyonerlik gibi bir aracı bahsetmiştir. Antik Yunan'dan kalan imgelerle berkitilen bu anlayış, "*Aeschylus'un 'Perslileri'*"nden itibaren Avrupa dışında "*yaşayan insanlar*"ı Avrupa açısından "*mağlup edilmiş, keyfine düşkün, duygusal, zalim ve daima tehlikeli olarak kavramlaştırmasından ötürü Avrupa muhayyilesinin*" Avrupa dışına "*hep egemen oluşundan doğan bir söylem olarak dışarıya yönelik*" genel geçer bir kabulü ortaya koymuştur. (Vasunia, 2014:201)

"Öteki"ne karşı geliştirdiği bu tavrın sınındığı ve geçersizliğinin dehşetle görüldüğü en önemli tarihi olay ise Endülüs Emevilerinin Avrupa'da ilerlemesi ve kıtanın belli bir kısmını kendi hâkimiyetlerine alarak bu bölgede yerleşik hale gelmeleridir. Bu olay; Avrupa'nın, dönüştürdüğü diğer dış güçlerden farklı bir güçle karşı karşıya geldiği ilk olaydır. Çünkü bu defa karşılaştıkları "...*Araplar yeni bir*

inancın heyecanıyla dopdoluydular. İşte bu ve yalnızca bu durum onları özümlememez bir hale getiriyordu.” (Bulut, 2014:28) Diğerlerinden farklılık arz eden bu düşmanlarına karşı Avrupa bilincinin bazı cevaplar verme zorunluluğu hissetmesi belki de onu ilk defa “öteki”ni tanıma konusunda adım atmak zorunda bırakmıştır. Temelde “*Avrupalıların yabancı kültürlerle duyduğu ilginin ...[yabancı] kültürlerle fiilen karşılaşmalarına dayandığını*” belirten Said bu ilginin bir ihtiyaçtan doğduğunu, ihtiyacın ise korku, iştah, merak vs. gibi bir arada işleyip var olan ve ampirik olarak harekete geçirilen şeylere bağlı olduğunu belirtirken (Said, 2008:212) ötekine dönük bu ilgiye dair “*...kim, hangi kurumsal ya da söylemsel ortam içinde, ... hangi amaçla yazıyor ya da inceliyor?*” (Said, 2016:70) sorusunu ortaya atar.

Bu yaklaşımın izinden gittiğimizde sonraki zamanlarda modern dünyanın biçimlenmesinde önemli bir rol üstlenecek ve “oryantalizm” adıyla kurumsallaştırılacak olan inceleme ve etiketleme sistematığının kuruluşunu, Avrupa’nın ötekine karşı duyduğu korkuya ve bilme isteğine dayandırmak mümkündür. Hele bunun Avrupa açısından tarihi bir düşmanlık alanı olarak kabul edilen (Persler, Araplar, Selçuklular, Osmanlılar düşünüldüğünde) yakın Doğu için sık sık başvurulan bir yol olduğunu düşündüğümüzde bu bilme istencinin var olma kaygısının bir yansıması olduğunu görürüz. Araplarla karşılaşan ve onlarla askeri, kültürel ve dini alanda baş etmekte zorlanan Avrupa bilinci için “*Oryantalizm meselesinin arkasındaki entelektüel zihniyet aslında bir varoluş problemidir... Bu dönemde oryantalizm çalışmalarındaki temel motivasyon, başka bir kültürü hatta kendi üzerine egemen olan bir kültürü tanımaktır.*” (Davutoğlu, 2002:41) Oryantalizmin ortaya çıkışıyla ilgili benzer düşünceler ileri süren Lewis’e göre de ötekini, özelde de İslam’ı inceleme çabaları Orta Çağ’da ortaya çıkmakla birlikte bu çaba, “*...fethedilen değil, fetheden bir dünya ile ilgiliydi. Orta Çağ Avrupa’sındaki İslam incelemeleri pratik bir amaca sahip olduğu oranda saldırgan değil, savunma amaçlıydı.*” (Lewis, 2014:233)

İlerleyişle bir tehdit oluşturan Müslüman Araplara karşı Avrupa’nın verdiği askeri cevabın yetersizliği, aynı zamanda Hristiyanların din değiştirme eğilimi göstererek Müslüman olmaya başlaması, cevapların çeşitlendirilmesi zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Yaşanan bu olaylar, Avrupa için çözülmesi

gereken acil bir meseleye dönüşmüştür. Tarihinde, o döneme değin rastladığı düşmanlarını dönüştürerek kendi bünyesinde eritmeyi başaran Avrupa, bunu başarabilmesinin en önemli nedeni olan misyonerliği -özellikle papalığın öncülüğünde- bir defa daha kullanıma sokmayı düşünür. Bu çerçevede Avrupa bilinci, ötekini çözümlene zorunluluğu karşısında onunla ilgili bilgilerinin azlığının da farkına varmış ve bunu giderebilmek için harekete geçmiştir. Tamamıyla pratik ihtiyaçlardan ortaya çıkan bu zorunluluğun sistematik hale getirilmesine kadar geçen sürede bazı isimlerin bu çabalara verdiği katkılardan söz etmek mümkündür. Bunlardan biri olan ve ömrünü vaazlar vererek Müslümanların Hristiyanlığı kabul etmesine harcayan Lullus (1232-1311):

“... Bu amaçla İbn Rüşd felsefesinin yasaklanmasını, Haçlı seferlerinin yeniden başlatılmasını ve Doğu dillerine önem verilmesini önermiş, oryantal (özelde Semitik) dillerin öğretileceği meslek okulları kurularak orada Arapça, Aramice, İbranice dillerinin öğretilmesi düşüncesini papaya aşlamıştır.1330'da Katolonya'da bir çeviri okulu kurulmuş ve Lullus'un teşvikiyle ünlü İslam bilginlerinin eserleri çevrilmeye başlamıştır. (Tez, 2015:9)

Bu isimlerden biri olarak belirtilebilecek bir diğer kişi ise Postel'dir. Postel'i meseleye yaklaşımında sergilediği farklılık bakımından, oryantalizmin habercisi olarak nitelendiren Hentsch'e göre "*Kozmopolit Postel, 'Kuran'daki çığgınca aşığılama ve küfürleri' açıkça mahkûm etmesi açısından geleneksel; ötekini daha iyi eritebilmek amacıyla onu daha iyi 'anlamak' için gösterdiği çabalarlarsa yenilikçi, öncüdür.*" İlk defa ortaya çıkan bu yaklaşıma dikkat çeken Hentsch'e göre, Postel'in bakış açısından "öteki" ilk defa "...*daha şimdiden yutulup sindirilecek bir madde gibi görünmeye başlanmıştır bile.*" (Hentsch, 2008:113) Yine İslam incelemeleri açısından zikredilmeye değer başka bir isim de Pierre Maurice de Montboisser ya da daha meşhur ismiyle Muhterem Peder'dir. Bulut'a göre Montboisser, "*İslam'ı daha entelektüel bir çerçevede incelemek çabası[yla] Avrupa'da papalık ideolojisinin kuruluş ve yükselişine paralel olarak beliren Cluny Manastırı*" mensuplarından olup "*İspanya kralı tarafından İspanya'ya davet edilmiş bir Fransız*"dır. (Bulut, 2014:41) "*İlk defa İspanya'yı gezerek İslam dünyası ve mütercimlerin faaliyetleri hakkında bilgi alan Montboisser'in oluşturduğu tercüme heyeti*"nde yer alan "*İngiliz Kettonlu Robert 1143'te Kuran tercümesini*" (Bulut, 2014:40) tamamlayarak uzun asırlar boyunca Avrupa'nın kullanacağı -eksik ve yanlışlarla dolu olsa da- Kuran metnini Avrupa'ya sunmuştur. Konumuz açısından bizi ilgilendiren ve Müslüman dünyayı

yakından tanınması bakımından farklılık arz eden bir diğer isim de Ricolde de Monte Croce'dir. Etkisi Luther'e kadar uzanan ve kilisenin görevlendirmesiyle Müslüman dünyayı on yıl boyunca gezen Croce'nin kaleme aldığı "*Kuran'ın Çürütülmesi*" adlı eser, yüzyıllar boyunca İslam'la ilgili tartışmalarda Batı'nın temel kaynaklarından biri olmuştur. (Bulut, 2014:43 vd.) Bu dönemde yapılan araştırma ve çalışmaların tamamının kilise patronajında yapıldığı dikkate alındığında oryantalizme giden yolun tamamen dini kaygılarla açıldığı ve dini otoritenin himayesi altında bu çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu bakımdan "*...bugünkü seküler ve modern gözükten yapısının aksine, başlangıcından itibaren hep Hristiyan kilisesi ve teolojisiyle irtibatlı bir gelişme gösteren oryantalizmin, ilk temellerinin 12-13. asırlarda kilisede atıldığını ve oryantalist Batı İslam araştırmalarının ilk ürünlerini kilisede verdiğini*" söyleyen Ahatlı, kilise destekli bu başlangıcın bir sonucu olarak "*ilk dönem Batı İslam çalışmalarında Haçlı zihniyetinin tam bir yansımasının görül*" düğünü belirtir. (Ahatlı, 2002: 310)

Söz konusu çalışmaların temel amacı Arap kültüründen ve dininden etkilenen sıradan Avrupalı insanı, kendi Hristiyan kültürel ve dini çerçevesinin içinde tutabilmektir. Bunun yanısıra İslam'ı bir yanılsama ve inançsızlık kabul eden resmi/dini anlayışa göre Müslümanları gerçek dine davet etme yani misyonerlik kaygısı da bir başka motivasyon kaynağıdır. Bunun gerçekleştirilebilmesi yani gerek Avrupa'da gerekse Avrupa dışında bu çalışmaların yapılabilmesi için gereken en temel zorunluluk dilsel bir birikimin gerekliliği olarak ortaya çıkar. Çaycı, o dönemde karşılaşılan bu durumu "*[Hristiyanlığın] intikal edemediği coğrafyaların öncelikle dilini öğrenmek veya o toprağın insanlarına kendi dilleriyle Hristiyanlığı anlatmak gerekmektedir*" (Çaycı, 2015:30) biçiminde ifade ederken Rodinson da İspanya'da yapılacak çalışmalar için benzer bir gerekliliğe işaret eder. (Rodinson, 2002:171) İstenen sonuçların ortaya çıkması için "*İslam'a dair ciddi bir çalışma gerekliliği*"nin ortaya çıkması ve "*bunun Arapçaya ilişkin bir çalışma söz konusu olmaksızın gerçekleştirilemeyece*"ğinin anlaşılmasıyla (Hüseyin, 1991:18) uzun zamandan beri "*Bacon, Lull ve başka kilise mensuplarının 1250'lerden beri talep ettikleri dil okulları 1312'deki Viyana Konsülü'nde Batı kilisesinin resmi politikası haline geldi.*" (Bulut, 2014:49) Said, çok tartışılan meşhur çalışmasında

oryantalizmin resmi başlangıç tarihini “...1312’de Viyana’da toplanan Kilise şurasının ‘Paris, Oxford, Bologna, Avignon ve Salamanca’ üniversitelerinde ‘Arapça Yunanca, İbranice ve Süryanice’ kürsülerinin kurulmasını kararlaştırılması” şeklinde belirtirken bunun yaygın bir görüş olduğunu da dile getirir. (Said, 2014:59)

Ötekinin, özellikle İslam ve Osmanlının incelenmesi amacıyla dil öğrenme çabalarının hız kesmeden sürdüğünü belirtmek mümkündür. Ancak kilise öncülüğünde başlayan çalışmalar, duyulan ihtiyaçlara göre çeşitlilikler barındırmış, bu çalışmalarda dönemlere göre farklı amaçlar gözetilmiştir. İlk dönemde dini saiklerle başlayan dilsel çalışmalar, önce Avrupalı devletlerin ve daha sonra tüccarların ihtiyaç duydukları yabancı dil bilgisine sahip kişilerin düzenli bir biçimde yetiştirilmesi ve istihdam edilmesi biçimine evrilmiştir. Böylece buna yönelik adımlar atılmış, “... 1557’de İstanbul’daki Venedik elçiliğine bağlı olarak kurulan ‘Doğu Dilleri Okulu’nda öğrenim gören gençler ‘dil oğlanları’ diye anılmıştır. Buna koşut olarak Fransa’nın ünlü ekonomi bakanı Colbert döneminde 1669’da kimi genç Fransızlara Osmanlıca öğretmek için Paris’te ‘Dil Oğlanları Okulu’ adını taşıyan bir okul açılmış”tır.²⁶ (Tez; 2015:17) Dil öğreniminin belli bir düzeye ulaşması ve dünyanın farklı yörelerine ilişkin bilgilere ihtiyacın artması, Avrupalı yöneticilerin himayelerinde kurulan kütüphaneler için eserler aranması gibi yeni bir etkinliğe kapı aralamıştır. Diplomatik görevlerle gönderilen kişilerin bu ödevi yerine getirebilecek niteliklere sahip kişilerden seçilmesine özen gösterilmeye başlanmıştır. Hatta:

“Fransa'nın ilk büyükelçisi ile birlikte İstanbul'a gelen Postel; sokak Rumcası, Osmanlı Türkçesi, Arapça, Kıptice ve Ermenice öğrendi. Burada aynı zamanda kralın kitaplığı için yazmalar topladı. ...1549'da Doğu'ya ikinci bir seyahat yaptı. Seyahatinden Avrupa'ya aralarında Ahd-i Cedid'in ilk nüshalarının da olduğu pek çok Arapça, Süryanice el yazması ile döndü. ...Postel'in getirdiği el yazmaları Heidelberg'deki eyalet kütüphanesine ulaştırılır. Kütüphanelerdeki yazma koleksiyonları sayesinde bilginler ciddi bilgiler elde etme imkânı bulurlar. Kardinal Fernanda di Medici'nin kurduğu matbaada 1586 ile 1610 yılları arasında Arapça eserler basılmıştır. Bunlar sayesinde Doğu dünyası hakkında çalışanlar birbirlerinin eserlerinden yararlanma imkânı bulmuşlardır. Ardından bu uzmanlar grubunun çalışma araçları hazırlanmaya başlanır: gramerler sözlükler ve temel metinler.” (Bulut, 2014:60-62)

Böylece oryantalistik çalışmaların temelleri atılmaya başlanırken bu amaçla çok sayıda Avrupalı, Osmanlı devletine akın etmiş, devletleri tarafından desteklenen

²⁶ Aynı zamanda ticari kaygılarla dil öğrenimi finanse edilemeye başlanmış, hatta Fransa’dan küçük yaşta İstanbul’a getirilen çocuklar, burada Türkçe başta olmak üzere Doğu dillerini öğrenmişler, bunun için gerekli olan para ise Marsilya Ticaret Odası tarafından sağlanmıştır. (Tez; 2015:17 vd.)

seferlerle Doğu'ya ilişkin ilk kütüphanelerin teşkiline ve eserlerin toplanmasına başlanmıştır. Hatta bu derleme çalışmalarında Avrupalı araştırmacıların faydalandığı bazı isimler, Türk kamuoyunun da yakından tanıdığı isimlerdir:

“... 1655-1665 yılları arasında Bâb-ı Âli'de Hollanda elçisi olarak görev yapan Levinus Warner dönemin Hezarfen Hüseyin Efendi ve Kâtip Çelebi gibi aydınlarıyla ahbablıklar kurmuş, Kâtip Çelebi'nin ölümünden sonra onun kütüphanesinin önemli bir kısmını satın almayı başarmış ve bunlarla birlikte 1000 kadar kitabı, ölümünden önce Leiden Üniversitesi'ne bağışlamıştır. Bugün bu kitaplar, buradaki Doğu Dünyası Elyazma Koleksiyonu'nun temelini oluşturmaktadır.” (A.Y el-Hassan'dan ve F. Babinger'den aktaran: Tez; 2015:11)

Bu gelişmelerle Leiden, bir anda Doğu araştırmalarının en önemli merkezlerinden biri belki de en önemlisi haline gelirken neden bu çalışmaların yapıldığı sorusunu gündeme getiren Bulut'a göre bütün bu çabaları “...Hollanda'nın 1602'de Doğu Hindistan Hollanda Şirketini, 1621'de Batı Hindistan Hollanda Şirketi'ni kurduğu, 1630'da Endonezya'ya girdiği ve 1655'te Ümit Burnu'na yerleştiği bilgileri ışığında değerlendirmek daha sağlıklı sonuçlara ulaşma imkânı verecektir.” (Bulut, 2014:62)

Şimdiye kadar Hollanda, Fransa, Venedik bağlamında gelişimini verdiğimiz Doğu çalışmalarına hızlı bir giriş yapan diğer bir Avrupa devleti de İngiltere'dir. İngiltere'nin Doğu çalışmalarına bu denli hızlı bir başlangıç yapmasının temel nedenini ortaya koyan Toner; bunu, “deniz aşırı ülkelerde mülk edinme isteğinin artması sonucu” İngiltere'de ortaya çıkan “Doğu ile ilgili kitaplar” a duyulan istek olarak belirtir. “Doğu ticareti veya sömürge yöneticiliği ile yükselme hırsları olan İngilizlere kişisel ilerleme için çok büyük fırsatlar sun” an Doğu bilgisine (Toner, 2015:26) yönelik bir anda ciddi bir ilgi ortaya çıkmıştır. Bu ilginin sadece kişisel bir ilerleme hırslarından kaynaklanmadığını, aynı zamanda belirli niteliklere sahip insan gücüne duyulan ihtiyaç yüzünden ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu gelişmeler sonucunda İngiltere'de:

“... 1600'lerin ilk yıllarından itibaren Hindistan kumpanyalarının kurulmaya başlanmasıyla birlikte bölgede hâkim olan ana diplomasi ve ticaret dillerini bilen insanlara duyulan ihtiyaç artmaya başladı. Bunlara bağlı olarak Avrupa'da Doğu araştırmaları yapan kürsülerin sayısı hızla çoğalmaya başladı. 1632'de Cambridge'de, 1634'te Oxford'da birer kürsü oluşturuldu.” (Bulut, 2014:66)

Bu kürsülerin kurulması için İngiliz iş âleminin üniversitelere verdiği destek ilgi çekicidir. Söz konusu Doğu Araştırmaları kürsülerinden ilkinin oluşturulan Cambridge

kürsüsünün kuruluşu için “... *Thomas Adams isimli bir iş adamının yaptığı bağış önem arz etmektedir. Aynı tüccar her yıl bağışlarına düzenli bir şekilde devam etmiştir.*” Bu yardımları için “*Cambridge Üniversitesi rektör yardımcısının Adams’a yazmış olduğu teşekkür mektubu*” Avrupa’nın ilgisinin artık yalnızca Yakın Doğu’yla sınırlı kalmadığını, ilginin Uzak Doğu’yu da içine aldığı göstermesi bakımından önemlidir. Aynı mektupta geçen bir başka ifade, oryantalistik çalışmalarda bir patronaj değişikliğinin yaşandığı göstermesi bakımından da ayrıca dikkate değerdir. Bu mektupta rektör yardımcısının “*bölümünün kuruluş gayesinin Doğu ile ticaretin artırılması ile birlikte Hristiyanlığın tesisine yönelik olduğunu açıkça ifade etmesi*” (Çaycı, 2015:132, vurgular bize aittir.) dini saiklerin hala önemli olmakla birlikte ilk sıradaki yerini kaybettiğini ortaya koymaktadır. Doğu araştırmaları için ihtiyaç duyulan yeni motivasyon kaynağı artık ticaret ve sömürgeciliktir. Ortaya çıkan yeni tabloda dini kaygılar, dünyevi kaygıların yedeğine alınmıştır. Bu durumu “*Sömürgecilik döneminde oryantalizm sadece efendi değiştirmiştir. Önce, doğrudan siyasi gücü elinde bulunduran kiliseye hizmet ederken, ikinci dönemde siyasî gücü eline alan sömürge güçlerine hizmet vermeye başlamıştır.*” şeklinde yorumlayan Ahatlı’ya göre değişmeyen şey ise-özellikle Yakın Doğu bağlamında- İslam’a gösterilen yaklaşımdır. Bu yaklaşımı “*Bu dönemde kullanılan metodolojiler açısından meseleye bakılacak olursa Batı’nın aynı husumetle ve polemikle, fakat daha mücehhez bir şekilde İslam, Kuran ve peygambere saldırdığı görülür.*” (Ahatlı, 2002: 310) biçiminde özetleyen Ahatlı, değişimin araştırma mantığında, tekniğinde ya da yaklaşımında değil sadece finansöründe olduğunu ortaya koymaktadır. Doğu araştırmalarına yapılan yatırım, Doğu’dan elde edilen çıkarların artmasıyla koşutluk göstermiş, bu iki parametre birlikte yükselme eğilimi sergilemiştir. Bunun sonucu olarak “*William Laud, Oxford Kütüphanesi’nin kurulması için 1634 yılında*[kürsülerin kurulmasından yalnızca iki sene sonra] *Doğu Akdeniz Şirketi’ne mektup yazarak ‘Doğu’dan gelen her geminin bir Arapça bir de Farsça yazma ile dönsün.’ talebiyle kütüphanenin teşekkülünü sağlamıştır.*” (Çaycı, 2015:132) Bu haliyle o zamana değin dini nitelikleri önceleyen Avrupa bilinci, önceliklerini değiştirmiş:

“ ... 16. yüzyıldaki sömürgeci yayılmanın varisi Avrupa, kendini tehdit altında hissetmeyen birinin güven dolu sükûnetiyle artık rahat rahat inceleyebileceği ve

farklılık olarak tanımlayabileceğimiz Doğu'ya entelektüel açıdan daha geniş imkânlarla geri dönmüş ... dünyaya başka gözlerle bakmaya başla[mıştır]. Hristiyanlık ideolojisinden bağımsız hatta onunla rekabet eden yepyeni bir dünya görüşü varlık kazanıyordu. Bir yandan dini ön yargılar atılmakta ama öte yandan çağın şartlarına uygun yeni ön yargılar oturtulmaktadır. Avrupa kazandığı üstünlüğün bilincinde olarak [artık] bilimine inanmaktadır.” (Bulut, 2014:71)

Bu temel yaklaşım değişikliklerine rağmen yeni ve emperyal Avrupa, dini yaklaşımını yedekte tutmaya devam etmiş hatta “... radikal Fransız jakobenleri, ülke içinde kiliseye karşı savaşırken, ülke dışında ona dayan”maktan geri kalmamışlar ve “emperyalizm[in] İslam'a galebe çalma[sı]için bir dayanak olarak önce Hristiyanlığı ve daha sonra seküler hümanizmi kullan”mışlardır. (Bulut, 2014:73)

Kazandığı yeni nitelikle gelişimini sürdüren Doğu araştırmaları için 1784 senesi önemli bir tarihtir. Söz konusu tarihe kadar oluşumunu tamamlayan ve kullanılabilir ilk ürünlerini veren oryantalizm daha pragmatik bir yaklaşımla örtüşerek yoluna devam eder. Bu tarihte “... Bengal'deki İngiliz idaresi, oryantalist çalışmaları, bir kültürü tanıma faaliyeti olmaktan çıkarıp idare ettiği, sömürmeyi planladığı bir toplumu yönlendirmenin bir parçası haline getirir.” (Davutoğlu, 2002:42) Böylece oryantalizm tarihinde resmi olarak “Batılı olmayan halkların araştırılması için” “itici güc”ü oluşturan şeyin, “bilgi uğruna bilgi üretmek olmadığı” ilan edilmiş olur. (Hüseyin, 1991:98) Bu yeni değişimin sonuçları da ilerleyen dönemde ortaya çıkmaya başlar. Buna göre “1892 ile 1914 yılları arasında Hindistan devlet görevlilerinin yüzde 49'u Oxford'dan, yüzde 30'u da Cambridge'den mezundu.” (Toner, 2015:18-19)

1784'te yaşanan bu yön verici yeni yaklaşımın yalnızca İngiltere'ye has bir durum olduğunu söylemek mümkün değildir. Fransa örneği incelendiğinde de benzer tarihlerde benzer değişimlerin yaşandığı gözlemlenmiştir. O zamana dek dini ve ticari saiklerle desteklenen oryantalistik çalışmalar birden bire Fransız devletinin hizmetine girmiş, bilgi birikimini Fransız devletinin hizmetine koşmuştur. Özellikle Napolyon'un Mısır seferi bu bakımdan tam anlamıyla bir kırılma noktasıdır. Fransız oryantalistler, devletin hizmetine sundukları bilgileriyle devletin bir organı gibi çalışmışlar hatta Fransız devleti tarafından oluşturulması istenilen imgenin ortaya konulması için kimi durumlarda gerçekleri bozulmaya uğratmaktan çekinmemişlerdir. Bu durumu tüm yönleriyle açıklamaya çalışan Bulut, ünlü

oryantalist Sacy'nin Mısır işgalindeki rolüne dikkat çeker. Fransız ordusu tarafından Mısırlılara yönelik hazırlanan Arapça bildiriye kaleme alan Sacy'nin Fransız işgal ordusuna katkılarının bununla sınırlı olmadığını ifade eden Bulut'a göre Sacy, aynı zamanda “*Doğu ile ilgili her türlü sorunda Dışişleri Bakanı ya da Harp Bakanı[nun] danış*”tığı kişidir. (Bulut, 2002:29) Bir başka Fransız oryantalist olan Volney'in üstlendiği rolü de inceleyen Bulut'a göre:

“Volney'in çalışmaları İslam, Hz Muhammed ve Kuran konularında yüzeysel ve hatalı değerlendirmeler barındırır. Ancak bu hatalar kolaylıkla giderilebilecek basit bir bilgi eksikliğinden kaynaklanmaz. Aksine bunlar Volney'in kafasında var olan, Fransa'nın üstlenmesini gerekli gördüğü misyon çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir çarpıtmadır. ...Kur'an'la birlikte Türk yönetim sistemine yöneltilen şiddetli eleştiriler, Doğu kurumlarının, uygarlığın ilerlemelerinin ölçüsüne vurulduğunda artık hiçbir meşruluğunun kalmadığını anlatmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun politik ve sosyal yapılarının böylece meşru olmaktan çıkarılması her türden sömürgeci ve müdahalecinin işine yarayacaktır.” (Bulut, 2014:94)

Konuyla ilgili araştırmasında Arlı da oryantalistlerin üstlendikleri role dair şu bilgileri verir:

“Napolyon oryantalistlere, Mısırlılara işgalinin aslında bir medenileştirme ve medeniyet kurma gayreti olduğunu ve Fransızların İslam'ın bekçiliğini yaptıklarını anlatmaları görevini vermiştir. Bu tarihsel olay, bilgi ve toplumsal söylem biçimleri arasındaki bağlantıların nasıl oluştuğunu ve bilginin, siyasal yönetimin mantığından ve araçlarından ne denli etkilendiğini göstermesi açısından önemlidir.” (Arlı, 2009:31)

Bu gelişmeleri değerlendiren Said de söz konusu kırılmanın Avrupa tarihi açısından önemine değinerek bu tarihten sonra Avrupa dışı ülkelerin, kültürlerin kısaca Avrupa sınırları dışında kalan her şeyin kendi gerçekliği bağlamından çıkarılarak metinsel yaklaşımlarla tanımlanan kendiliğinden menkul yeni bir gerçeklik çerçevesinde görülmeye başlandığına dikkat çekerek bunun sonuçlarını da tartışır. Sadece bilginin değil Batılı araştırmacının da bu olayla birlikte kendine yeni bir konum belirlediğine dikkat çeken Said'e göre:

“Önemli olan Napolyon için Mısır'ın önce zihninde ardından fetih hazırlıklarında ampirik gerçekliğe değil de metinlerden devşirilmiş düşünceler ve söylenenler alanına ait deneyimler aracılığıyla gerçeklik kazanan bir tasarı olmasıydı. Bundan ötürü de Napolyon'un Mısır planları Şarkiyatçının özel uzmanlarının dolaysızca işlevsel sömürge kullanımına girdiği uzun bir Avrupa-Şark ilişkileri dizisinin ilk adımı haline geldi; zira Napolyon'dan beri Şarkiyatçılar Şark'a bağlılıkları, Şark'la duygudaşlıkları ile fetheden Batı arasında bir seçim yapmaları gereken can alıcı noktalarda hep ikinci yolu seçer oldular.” (Said, 2014:90)

Said'e göre, devletlerin ihtiyaçlarını karşılama ödevini üstlenen oryantalist tasarımın ilk ürünlerinden birisi “...sefere çıkmış bir Fransız gücünün Şark'ta karşılaşacağı engellerin güçlük derecesine göre sıralanmış bir dökümü oldu.” (Said,

2014:91) Napolyon'un Mısır seferini oryantalizm açısından bir milat olarak değerlendiren Said, aynı zamanda bu tarihin, güç ve sömürgecilikle birlikte adım atan oryantalist deneyimin betimlemeden tasarlamaya geçtiği tarih olarak değerlendirilmesi gerektiği iddiasındadır. Gerçekliğe karşı oryantalist tavrın tamamen değiştiği bu tarihler ona göre oryantalizmin ihtiyaç duyulan “gerçekliği” “yaratma aracı haline geldi”ği (Said, 2014:97) zaman dilimidir.

Bu haliyle oryantalistik çalışmaların ilahiyat alanıyla doğrudan ilgisinin kesilerek özellikle 18. yüzyılın başlarından itibaren siyasi ve ticari kaygılarla kurulan eğitim kurumlarından yetiştirilen kişilerin sömürgecilik eşliğinde işe koşulduğu bir dönem başlamıştır. (Bulut, 2002:29) Bu dönem oryantalistleri, ilim adamı hüviyetlerini bir kenara bırakarak sömürgeci kurumların bilgi ihtiyacını karşılayan paralı uzmanlara dönüşmüşlerdir. Louis Massignon'un Fas'ta dışişleri bakanlığıyla birlikte ve Fransız yönetimi hesabına çalışması buna bir örnektir. (Hüseyin, 1991:55) Yukarıda verilen Fransa örneğinin benzerleri diğer Avrupa ülkeleri için de geçerlidir. “Kuzey Afrika'dan Pakistan'a değin pek çok sömürge yönetimi birer İslam uzmanı olarak MacDonald ve Massignon'un peşinden koşuyordu.” (Said, 2014:222) diyen Said tarafından konuyla ilgili bir diğer örnek olay, Hollanda bağlamında sunulur. Said, Uzak Doğu'da yaşanan bu olayı okuyucularına şöyle aktarır:

“...Avrupa'daki şarkiyatçılar sömürge makamlarıyla öteden beri doğrudan doğruya ilişki içindedir: Bilimsellik ile doğrudan askerî sömürge fethi arasındaki işbirliğinin ne kadar sıkı olduğuna dair yeni yeni öğrenmeye başladığımız şeyler (Müslümanların güvenini kazanarak Sumatra'daki Açe halkına Hollandalılar tarafından açılacak vahşi bir savaş planlama ve yürütmek için bu güveni kullanan saygıdeğer Hollandalı Hurgronje örneğinde olduğu gibi) hem ibretlik hem de can sıkıcıdır... Aynı zamanda hükümete, birtakım şirketlere veya medyaya danışmanlık yapmayan hatta buralarda çalışmayan bir ‘İslam’ uzmanı yoktur dense yeridir. ...Apaçık pek çok nedenle ... söylemlerin tümünün ya bir otoriteyle ya da bir iktidarla çıkar ilişkisi olduğunu söylemek pek de abartılı sayılmaz.” (Said, 2008:58-59)

Said'e göre bu işbirliğine dair en açık ifadeler ise Lord Curzon tarafından telaffuz edilecektir:

“Lord Curzon Şark araştırmalarının İngilizlerin Şark'taki sorumluluğunun bir parçası olduğunu savunuyordu. 27 Eylül 1909'da Lordlar Kamarası'nda şunları söylüyordu: ‘Doğu insanının yalnız dillerine değil, törelerine, hissiyatına, geleneklerine, tarihine, dinine de aşına olmamız, Doğu ruhu diyebileceğimiz şeyi anlama maharetimiz, kazanmış olduğumuz mevki gelecekte de koruyabilmemizi sağlayacak tek dayanağıdır.’ Curzon, beş yıl sonra meramını açık seçik dile getirir sonunda. ‘Şark araştırmaları düşünsel bir lüks değildir; bunlar, der Curzon ‘imparatorluk için büyük bir mecburiyettir. Bana sorarsanız Londra'da böyle bir okulun [Şark Araştırmaları Okulu] kurulması imparatorluğun zorunlu teçhizatının bir parçasıdır.’ (Said, 2014:226)

Binbir Gece Masalları'yla Avrupalı zihin ve bilinç tarafından ulaşılmaz ve masalsi olarak kodlanan Doğu, yapılan bu çalışmalarla artık eski büyüünü kaybederek nüfuz edilebilir, araştırılabilir, yeniden tasarlanabilir bir hal almaya başlar. “*İslam Ansiklopedisi'nin atası sayılabilecek Bibliothéque Orientale*” (Tez; 2015:19) benzeri çalışmalar yavaş yavaş vücut bulmaya başlarken bu tip külliyatlarla Doğu, “*daha açık seçik bir biçimde dile getir*”ilir ve aynı zamanda “*rastgele bilgiler yağını akla yatkın bir Doğu görünümüne dönüştür*”ülür. Her ne kadar “*bu eserin yazımında seçkin Osmanlı bilgini Mustafa bin Abdullah Kâtip Çelebi'nin Keşf-üz-Zünûn adlı bibliyografyasından geniş ölçüde yararlan[ıl]mış*”sa (Tez; 2015:19) da eserin bu katkısı çoğu zaman görmezlikten gelinmiştir. Uzun bir zaman diliminde Doğu araştırmalarına yatırım yapan ve belli bir birikime ulaşmayı başaran Avrupalı devletler için bu yatırımı tam anlamıyla kurumsal ve entelektüel bir hale getirmenin alt yapısı tamamlanmıştır. Bu noktadan itibaren:

“...tarihin Avrupamerkezli aktığı bir zihniyet, bir akademya içinde oryantalist çalışmalar, bu tarihin gerisinde kalan ve bu tarihin edilgen unsuru olan alanları yönlendirmek üzere bir anlamda harekete geçer ve büyük oryantalist kongreler toplanmaya başlar... Bu dönemdeki temel saik, oryantalizmin kolonyalizmle işbirliği yapması, sömürgecilikle beraber yürümesidir.” (Davutoğlu, 2002:43)

Bütün bu gelişmelerin ışığında “öteki”ne bakışta tevarüs edilen zaviye değişmiş, o zamana kadar kullanılan dinsel argümanlar geri plana çekilerek eğitim kurumlarında belli bir gelenek içinde yetiştirilmiş Avrupalı özne kendine duyduğu özgüven çerçevesinde dünyaya yeni bir gözle bakmaya başlamıştır. Böylece,

“...Orta çağların dinî argümanlarının yerine seküler, rasyonalist, ilerlemeci, aydınlanmacı ön kabuller almış; Müslümanlar artık Orta Çağ Avrupa'sının paganları olmaktan kurtulmuştur. Onları ‘dinî öteki’ haline getiren teolojik argümanlar yerini büyük oranda hümanist, sosyolojik ve siyasi değerlendirmelere bırakmıştır... Avrupa artık dünyaya ‘hâkim medeniyet’ zaviyesinden bakmakta ve bütün dünyayı maddî ve entelektüel olarak kolonize edilecek bir yer olarak görmektedir.” (Kalm, 2016B:334)

Bu bakışın etkisiyle oryantalizmin zirveye ulaştığı dönem 19. yüzyıldır. Bu yüzyılın aynı zamanda modern tarih düşüncesi, Avrupamerkezli tarih, Avrupamerkezli felsefe, Avrupamerkezli düşünce tarihinin oluşma dönemi olduğu düşünüldüğünde oryantalistik çalışmaların teorik ve pratik anlamda Avrupa yayılcılığıyla yan yana yürüdüğünü söylemek mümkün olabilecektir. Hatta bu olgunun, farkında olunan ancak pek de dile getirilmek istenmeyen bir olgu olduğunu

ileri süren bazı araştırmacılara göre bu durumun ayrıntılı bir tarihi incelemesi yapılmadığı gibi, uzmanlar bu konunun araştırılmasında “yetersiz ya da ilgisiz gibi görünürler.” (Vasunia, 2014:207)

Bütün bu gelişmelere rağmen oryantalizmin salt bir siyasi tasarımdan ibaret olduğunu söylemek, amacı ne olursa olsun, bu alanda yapılan araştırmaları görmezden gelmek anlamı taşıyacaktır. Bu bağlamda oryantalizmin “... *ilk elde bilimsel daha sonra politik, son olarak da kültürel (felsefi bir söylem) olduğunu*” belirten (Çaycı, 2015:19) Çaycı'nın analizi tutarlı ve doğru bir yaklaşımı barındırmaktadır. Oryantalizm, şimdiye kadar ifade edilen olumsuzluklara rağmen aynı zamanda kendi içinde ciddi bir bilimsel birikim ve yatırımı da barındırmaktadır.

İki farklı kaynaktan yer alan bilgilerin biraraya getirilmesiyle ortaya çıkacak tablodan hareketle oryantalist çalışmanın kapsamı hakkında sınırlı bir örnek sunmak istiyoruz. Tuncer Gülensoy, Alman araştırma heyetlerine başkanlık yapan kişilerin Orta Asya gezileri ve bu geziler sırasında topladıkları malzemelerle ilgili olarak okuyucularına şu bilgileri verir:

“Macar A. Stein: Stein, 29 Mayıs 1900 tarihinde Hindistan'dan yola çıkarak Karakorum ve Pamir üzerinden Kaşgar'a ulaşır. Burada hazırladığı kervan •ile Taklamakan çölünün kumlarını aşar ve Yarkent, Kargalık, Kotan, Keriya, Niya ve çöldeki kumlar altına gömülmüş eski şehir örenlerine uğrar. Buralardan ele geçirdiği çok zengin yazma, yazıt, antika eser, arkeolojik ve etnografik malzemeyi *12 sandık* içine doldurarak, 29 Mayıs 1901 tarihinde Kaşgar üzerinden Londra'ya gönderir. Yüzlerce yıl kumlar ve toprak altında kalan bu zengin malzeme, Türk dili ve kültür tarihi için çok önemli bir keşiftir. Bu ilk seferinin ardından yine hazırlıklara başlayan A. Stein, malzeme ve maddi açıdan daha zengin bir kervan düzer, ... bu ikinci seyahatinden de *96 koca sandık* tutan bir koleksiyonla Londra'ya döner.(339-340) ...Stein'in üçüncü araştırma gezisi daha teferruatlı olarak düzenlenir. İlk iki seyahatinde tanıştığı yerli kabile şefleri ve yardımcılarının sayesinde 18.000 km. yol dolaşır. Bu defa Londra'ya götürdüğü el yazması eserler, antikalar ve arkeolojik malzemeler *182 sandık* dolusudur. (Gülensoy, 2011:341, italik vurgular bize aittir.)

Alman Grünwedel ve Huth'un seferleri: Alman Budist sanat tarihi uzmanı Grünwedel ile Tibetçenin seçkin uzmanı Huth, Kasım 1902-Mart 1903 tarihleri arasındaTurtan vahalarında çalıştılar ve çok kısa zamanda elde ettikleri *46 küçük sandık* malzemeyi Berlin'e gönderdiler. Almanlar bu ilk seferden sonra Le Coq ile ikinci (1 904-1 905);Grünwedel ve Le Coq ile üçüncü (Aralık 1905-Haziran 1907);1913 yılında da dördüncü seferlerini yaptılar. Bu dördüncü seferde elde ettikleri yazılı belgeler ve sanat eserlerini *156 koca sandık* içinde Kaşgar'a, oradan da 1. Dünya Savaşı patlamadan bir hafta önce Rus sınırından geçirip Batıya ulaştırdılar. (Gülensoy, 2011:342, italik vurgular bize aittir.)

Bu araştırma sonuçlarında sadece sandık sayısı olarak belirtilen malzeme miktarı, Alman heyetinin oryantalistler kongresine sunduğu bir bildiriyle daha somut bir hale gelir. Buna göre Orta Asya'ya yapılan dört araştırma gezisinin sonucunda sadece Alman heyetleri toplamda 433 sandık dolusu inceleme malzemesini Almanya'ya getirmişlerdir:

“Germany alone was able to ship a total of 433 crates of artefacts from its explorations, as detailed by Albert von Le Coq in Buried treasures of Chinese Turkestan (1928, p. 25), for which he gives the following results: First expedition: 46 crates of 37.5 kg each; Second expedition: 103 crates of 100–160 kg each; Third expedition: 128 crates of 70–80 kg each; Fourth expedition: 156 crates of 70–80 kg each.”²⁷

Bu veriler ışığında yalnızca Alman heyetlerinin yaptıkları geziler sonucunda Almanya'ya getirilen malzeme miktarı asgari/azami biçiminde aşağıda verilmiştir:

İlk Araştırma Gezisi: 1725 kg.

İkinci Araştırma Gezisi: 10.300/16480kg.

Üçüncü Araştırma Gezisi:8960/10240kg.

Dördüncü Araştırma Gezisi:10920/12480kg.

TOPLAM:31.905kg./40925kg.

Yalnızca Arap dünyasından 140.000'den fazla yazma eserin Avrupa'ya taşındığı düşünüldüğünde (Abdülmelik, 2014:49) oryantalizmin temelde ciddi bir bilgi birikimi taşıdığı yadsınamaz. Ancak Çaycı'nın da belirttiği gibi oryantalizmin yalnızca bir araştırma etkinliğinden ibaret olduğunu da söylenemez. Şimdiye kadar tarihsel gelişimini kısaca vermeye çalıştığımız oryantalizme yöneltelen itirazlar, onun salt bilimsel bir bilgi olduğu ve sonuçlarının da bilimsel çıkarımlardan oluştuğu düşüncesine yöneliktir. Bu itirazlar, elde edilen bilgilerin sadece bilimsel bir gözle değil aynı zamanda “çıkar”lara uygun bir biçimde işlenerek ortaya konduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Buna göre bu araştırmaların sonuçları, araştırmacının tâbi olduğu devletlerin ihtiyaçları doğrultusunda işlenerek bilimsellik görüntüsüyle

²⁷ (http://idp.bl.uk/4DCGI/education/orientalists/index.a4d#German_Delegation,16.01.2017.)

kullanıma sunulmakta, bu bilgilere karşı yöneltilen eleştiriler de bilimselliğe yönelik itirazlar olarak konumlandırılmaktadır. Oryantalizme yönelik çok sayıda yaklaşımın temelinde ikiye indirilebileceğini belirten Bulut'a göre bu temel yaklaşımlardan birisi olan ve “...oryantalizmin akademik bir merak saikiyle oluşturulduğunu savunan ve doğal olarak da oryantalizme olumlu bir anlam atfedenlerin” yaklaşımları “oryantalizmin iki farklı kültür dünyası arasında oynadığı ‘olumlu’ rolden bahsetmeyi, yabancı bir kültürün tanınması konusunda yaptığı hizmetleri ön plana çıkarmayı tercih etmektedir.” Bu yaklaşım sahiplerinin “...Oryantalistlerin ürettikleri bilginin ya da bizzat kendilerinin, Batı dünyasının, dünyanın diğer coğrafyalarında sürdürdüğü sömürgecilik faaliyetlerinde gerçekleştirdikleri hizmetleri değerlendirmeye almama eğiliminde”dirler. (Bulut, 2014:4) Bu yaklaşıma yönelik itirazlar ortaya koyan Arlı'ya göre özellikle sosyal bilimlerle ilgili yaklaşımlar, bilginin üretildiği ortamda bulunan “sosyal ihtiyaçlar, tarihi bağlam ve siyasi konjonktürden soyutlanamayacağı”ndan bu bilginin nesnelliğinden bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla oryantalist kurumların ürettiği özellikle sosyal bilimlerle ilgili sonuçların ve özellikle “bizzat sosyal bilimlerin kuruluş döneminin söylemsel şekillenmesi oryantalist etkinlik biçimleriyle yoğun ilişkiler içinde ol”duğundan tamamen bilimsel olmaları mümkün değildir. (Arlı, 2009:12-13)

Temelde bilgiye yaklaşımdaki farklılıkla dikkat çeken oryantalist yaklaşımın bu niteliğini Çaycı, “Batı, bilgiyi kendini ayrıcalıklı kılacak bir silah olarak sunmuş ve buradan tahakküm elde etmeyi sınamıştır.” (Çaycı, 2015:67) şeklinde belirtirken bilginin niteliğiyle ilgili olarak Lughod da temel meselenin “...bilginin Batı’da ve Batı için üretilmesi ile ilgili” (Abu-Lughod, 2014:453) olduğunu söyler. Aydınlanma sonrası Avrupa’sının bilgi-güç ilişkisine yönelik en çarpıcı benzetme ise Henstsch’ten gelir. Hentsch’e göre “Aydınlanma ile emperyalizmin evliliği- kocanın (emperyalizmin) güzeller güzeli gelini (Aydınlanma) daima kendi en bayağı amaçlarına ram etmeyi başardığı” bir evliliklidir. (Hentsch, 2008:177) Kirby’nin bu meseleye yaklaşımı ilgi çekicidir ve daha derinlerde yer alan ancak gözden kaçırılan temel bir oryantalist yaklaşıma işaret eder. Buna göre: “Kültürel yatırımların en güçlüsü bilimsel ve tıbbi bilgilerin aslında kültürel olmadığına dair Batılı inançtır. Hem tarihsel dönemler hem de kültürler boyunca ‘benden başka

herkesin yanıldığı kesinliği' bu görüşün temelidir." (Kirby,1999:210) düşüncesi oryantalist bilginin tartışılmazlığına zemin hazırlayan ancak bu bilginin nesnellik iddiasında bulunabilmesinin mümkün olmadığına dair bir itirazı seslendirir. *"Avrupa'da akademik Şarkiyatçı araştırma sayılan şey, bilgi gerçekten geliyormuş gibi görüldüğünde bile büyük ölçüde ideolojik söylenleri işe koşuyordu."* (Said, 2014:73) diyen Said ise bu bilginin nesnellikinden bahsedilemeyeceği görüşündedir. Bilgi üretmenin de bir iktidar alanı olduğunu ileri süren Keyman, Mutman, Yeğenoğlu ise özellikle iktidar-bilgi üretimi arasındaki ilişkiye dikkat çekerler:

"Batı'nın öteki toplumlar hakkında ürettiği bilgiler, belli bir iktidar veya güç olmaksızın gerçekleştirilemezse, Batı'nın sahip olduğu bu güç de bilgi üretiminden ayırt edilemez. İşte Batı denilen kültürel/ekonomik/siyasal oluşumu 'modern' kılan özelliğin bu bilgi-güç ilişkisine dayanan bir yönetme mantığı olduğunu söyleyebiliriz." (Keyman, Mutman, Yeğenoğlu,1999:10)

Bu konuya daha farklı bir pencereden bakmayı deneyen Arlı ise yaklaşımının temelini kültürlerin sahip oldukları "kök-paradigma" kavramını alır. Kök-paradigmanın *"kişisel davranışlara temel oluşturan ve bilişsel bir harita fonksiyonu gören, bireyi toplum içindeki yapılar ve anlam ağları konusunda yönlendiren bilişsel bir rehber"* olduğunu hatırlatan Arlı, bir araştırmacının içinde yer aldığı kök-paradigmanın etkisinden kurtularak tamamen nesnel davranamayacağını ve ürettiği bilginin de tamamen bilimsel bir bilgi olamayacağını dile getirir. Dolayısıyla Avrupalı araştırmacının ürettiği *bilginin "Batıcı ve Avrupa-merkezli bir kök-paradigma"*nın *"çarpık, baskıcı, ayırıştırıcı ve eşitsiz bir bilgi sistematiği"*nden izler taşıyacağını belirterek (Arlı, 2009: 65) oryantalistik bilginin salt bilimsel bilgi olduğu düşüncesine katılmaz. Arlı'nın kök-paradigmayı temel alan yaklaşımı çerçevesinde düşünüldüğünde İslam tarihi alanında ünlü bir isim olan Gibb'in *"İslam tarihini başlangıcından günümüze dek tüm yönleriyle değerlendirirken 19 Avrupalı yazarı temel al"*ması (Abdülmelik, 2014:56) ve oryantalizmin sadece bilimsel bir çaba olduğunu savunan Lewis'in, *"Oryantalist araştırmacıların en sağlam ve nüfus edici eleştirisi her zaman diğer araştırmacılardan gelmiştir ve öyle de kalacaktır."* (Lewis, 2014:245) yaklaşımı anlam kazanmaktadır. Bu yaklaşımlar; oryantalistik bilgiyi, aynı kök-paradigmayı esas alan kişilerin ortaya koyduğu ve farklı kök-paradigmaların katılımına izin verilmeyen kapalı bir grubun üretimine dönüştürmektedir. Bu kapalılığa işaret eden

başka bir ünlü isim de Said'dir. Said, şarkiyatçılığın bu özelliğini “*Şarkiyatçılık, eninde sonunda bir yapıt ve yazar alıntılama dizgesidir.*” (Said, 2014:32) cümlesiyle ifade ederken sistemin işleyişindeki kapalılığa işaret eder. Şarkiyatçılığı sistematik ve kesin bir “*jeopolitik bilincin*” yansıması olarak değerlendiren Said'e göre bu “jeopolitik bilinç” yalnızca birçok alanda var olan metinlere sirayet etmekle kalmamış belli amaçlar çerçevesinde bir “*kullanışlılık*” da sunmuştur:

“[Şarkiyatçılık] jeopolitik bilincin araştırma metinlerine, estetik, iktisat, sosyoloji, tarih, filoloji metinlerine dağılımıdır; yalnızca temel coğrafi bir ayrımın değil, araştırmaya dayalı buluş, filolojik yeniden yapılandırma, psikolojik çözümleme, manzara betimi ile sosyolojik betimleme gibi araçlarla Şarkiyatçılık tarafından yaratılıp kalıcı kılınan bir ‘çıkarcı’ öbeğinin de işlenip incelenmesidir; ...bir dünyaya yönelik belirli bir anlama, kimi durumda denetleme, değiştirme hatta şekillendirme istencinin ya da niyetinin dile getirilişi olmaktan öte bu istencin, niyetin ta kendisidir.” (Said, 2014:21)

Şarkiyatçılık, Said'e göre üç büyük imparatorluğun- İngiltere, Fransa, Amerika- “*düşünce ve imgelem topraklarında yazıları üret*”ilen aynı zamanda bu güçler tarafından “*biçimlendirilen*” ve “*yaygın siyasal kaygılar arasındaki devingen bir alışveriş*”ten ibarettir. (Said, 2014:24) Dolayısıyla “*stratejisi gereği Batılıya görece üstünlüğü*” sağlamakla mükelleftir ve bu “*üstünlüğü hiç yitirmeksizin Şark'la kurabileceği bir olanaklı ilişkiler dizisi sağlayan esnek konum üstünlüğüne dayanır hep.*” (Said, 2014:17) Bu yüzden oryantalistik çalışmalar “*uçuk bir Avrupalı hülyası*”ndan çok “*nesillerdir önemli parasal yatırımların yapıldığı yaratılmış bir kuram ve uygulama bütünüdür.*” (Said, 2014:16)

Oryantalizme karşı ileri sürdüğü düşünceleriyle birçok tartışmanın odağında yer alan Edward Said, oryantalizmin temelde “*öncelikle İngilizler ile Fransızlara ait bir kültürel girişimden, bir tasarıdan söz etmek*” (Said, 2014:13) anlamına geldiğini ileri sürerken bunun aynı zamanda “*Şark üzerindeki Avrupa-Atlantik iktidarının bir göstergesi*” olarak özel bir değere sahip olduğuna inanır. (Said, 2014:16) Oryantalizmin kurumları ve içeriğindeki çarpıcı ilerleme ile sömürgeciliğin yayılma döneminin çakışmasının anlamlı olduğunu değinen Said, (Said, 2014:50) oryantalist bireyin kendi Batılı kimliğini uğraştığı meselelere bakışına da taşıdığına değinir. Bu tavrın üretilen bilginin bilimsellikten uzak ve söylemsel bir bilgi olmasına neden olduğunu savunan Said'e göre:

“Şark'ı inceleyen bir Avrupalı ya da Amerikalının kendi gerçekliğinin temel koşullarının da yadsınamayacağı doğrudur: Batılı Şark'ın karşısına öncelikle bir Avrupalı ya da Amerikalı olarak çıkar, bireyliği arkadan gelir. Böyle bir durumda

Avrupalı ya da Amerikalı olmaksızın hiç mi hiç edilgen bir hal değildir. Bu, Şark'ta belirli çıkarları olan bir güce ait olduğunun... bulanıkça da olsa ayırıcılığına anlamına geliyordu, bugün de aynı anlama geli[r].” (Said, 2014:21)

Oryantalizmin ürettiği bilginin bilimsel bir bilgi olmayıp aynı zamanda bir söylem oluşturmaya yönelik bilgi olduğunu iddia eden Mutman ise, bu görüşünü oryantalistik bilginin yanlışlığının ortaya çıkmasından sonra da doğruymuşçasına kabul görmesine dayandırır. Ortaya konan bilginin yanlışlığına rağmen düzeltil(e)memesinin tamamen onun söylemselliğiyle ilgili olduğunu ifade eden Mutman, bilginin değişiklik kabul etmemesini onun bilim-dışı alanlarla kurduğu sıkı ilişkilere bağlar:

“Eğer ...bir söylemsel yapı, doğrusu bir kez bilindiğinde yok olmayacaksa o zaman bir ekonomik çıkar ya da güç yapısı ile ilişkili olmak zorundadır. Laclau ve Mouffe'un söylem dedikleri kendi başına dilsel eylem değil; dilsel eylemin dilsel olmayan eylemle birlikte oluşturduğu bütünlüktür. Bizim bakış açımızdan önemli olan, böyle her bütünlüğün yani her söylemsel kuruluşun aynı zamanda hegemonik bir kuruluş olduğunu öne süren genel argümanlarıdır. Bu anlamda, oryantalist bir önerme (‘Onlar zayıf, yoz ve duygusal olurlar; kendi kendilerini idare edemezler.’) ve Batılı emperyalist veya sömürgeci bir eylem (askeri operasyon, sömürgeleştirme) bir bütünlük teşkil ederler ya da karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler. Bu yüzden oryantalizm hem bir emir, hem bir düzen yani Batı ile Doğu arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayırmanın ‘disiplini’ olarak görülmelidir.” (Mutman, 1999:40-41)

Oryantalistik araştırmaların belli amaçların kotarılması ödeviyle seferber edildiğini iddia eden Hentsch'e göre de “...sistemli, uzmanlaşmış bir bilim dalı olarak oryantalizmin kuruluşuyla Avrupa'nın Doğu'ya el koyması arasında bir bağlantı” vardır. Hentsch'e göre bilimin bu işbirliğindeki ödevi “sömürgeciliğe hedef olan ülkelerin kültürel, bilimsel ve politik yetersizliklerini ortaya koyması”dır. (Hentsch, 2008:175) Bu bilginin aynı zamanda bir yeniden yazma işleminin parçası olduğunu düşünen Hentsch, güçle ilintili oryantalistik/Batılı bilim anlayışının işlevi hakkında da bilgi verir:

“...güçten doğan şey, ötekiyle ilgili bilgilerimiz değil, onun hakkında ve geçmişi hakkında bilinenler adına ona dayatılan bilimdir. 'Bilim' burada iki düzeyde işe karışıyor: insanlığın ilerlemesinde itici güç olarak genel düzeyde; Avrupalının, bizzat ilgilinin kendisinden çok daha iyi tanıdığı-Peygamberin şeriatını saflığına kavuşturma'yı iddia edecek kadar... Doğu'nun ve geçmişinin tanınmasına yönelik uzmanlık düzeyinde. Burada çıktığı ağıza göre, en saf ya da en ikiyüzlü yaklaşımlarıyla sömürgeci eylemin bütün bir dinamiğini görüyoruz: Aydınlanma ile emperyalizmin evliliği- kocanın (emperyalizmin) güzeller güzeli gelini (Aydınlanma) daima kendi en bayağı amaçlarına ram etmeyi başardığı evlilikleri.” (Hentsch, 2008:177)

Oryantalizmin Batı'ya en önemli katkısının “dünyalaştırma” olduğunu ileri süren Mutman'a göre “Dünyalaştırma bir metinleştirme, bir yapmadır, anlaşılacak

bir nesne haline getirmedir.” Böylece her yerin/şeyin yeniden tanımlanarak tekrar kurulabileceğine dikkat çeken Mutman, bunun yaşadığımız dünyanın kurulmasını mümkün kılan formülasyon olduğuna dikkat çeker. Dünyalaştırmanın aynı zamanda dünyalaştırılan her yerin/şeyin “boş, doğal ve daha önce yazılmamış olduğunu varsay”masıyla mutlak edilgenleştirmenin ilk adımı olduğunu da ortaya koyar. (Mutman,1999:34)

Tüm araştırmaların, nihayetinde bir insan faaliyeti ve etkinliği olduğu görüşünden hareketle de oryantalizme karşı eleştiriler yöneltilmektedir. Bu görüşe göre bilim, bir “özne”nin oluşturduğu bilgi birikimiyle ortaya çıkmaktadır. Peki, öyleyse bu özne tarafından üretilen bilginin tamamen bilimsel olduğu düşünülebilir mi? Söz konusu “özne”nin bu faaliyet sırasında tamamen kendi bilinç ve kök-paradigmasından uzaklaşarak bilimsel bir görüş ortaya koyabilmesi mümkün müdür? Bu sorulara “bilincin tarihselliği” kavramıyla cevap arayan Arlı’ya göre özellikle sosyal bilimler alanında bu mümkün görünmemektedir. Arlı’ya göre:

“Bilincin tarihselliği’ meselesi sosyal bilimcilerin sorunlara yaklaşım ve sorunları ele alış biçimlerini doğrudan etkileyen bir özelliğe sahiptir. ...Tarihsel bilinç, toplumsal bireylerin/ öznelerin tarihi kültürel aidiyetinin ve içine doğulan dil/kimlik dolayısıyla varoluşsal/siyasal yaşam çerçevesinin belirlendiği geniş anlamı içinde bir ontoloji düzlemine işaret etmektedir.” (Arlı, 2009:7)

Bu haliyle öznenin etkinliği sonucu ortaya çıkan bilginin salt bilimsel bilgi olduğunu ifade etmek mümkün olmadığından bu bağlamda oryantalistik bilginin de sadece bilimsel bir bilgi birikimi olduğunu söylemek mümkün değildir. “özne” kavramının kendisinin de modern bir düşünce olduğunu hatırlatan Yeğenoğlu’na göre de “özne”nin var olmasının ilk koşulu kendini kurması ve konumlandırmasıdır. Düşünmenin var olmanın temel koşulu olduğu Descartes’in meşhur cümlesinin “düşünen ve bilinçli özne”nin en “incelikli” ifadesi/tanımı olduğunu belirten Yeğenoğlu, öznenin konumlanma ve kurmayla mümkün olabileceğini şöyle anlatır:

“... Epistemolojik olarak özne, bilen özne olarak, bilinecek ve kontrol edilecek bir nesneye karşıt olarak veya bir nesne karşısında kurulur. Özne aynı zamanda nedensel veya sorumlu ajan olarak ‘ego’ veya ‘ben’ olarak dünyanın ve kendi eylemlerin merkezi veya kaynağı olarak düşünülür...” (Yeğenoğlu, 2003:13, italik vurgular bize aittir)

Buradan hareketle insan bağlamında “geçerli” öznenin Batı için “hümanist aydınlanmacı söylem tarafından ekonomik olarak kurulan Avrupalı beyaz erkek” (Yeğenoğlu, 2003:13) olarak tanımlandığına dikkat çeken Yeğenoğlu, oryantalizme

bu açıdan bakılmasının zorunlu olduğu kanısındadır. Oryantalizmin “... *en temel hakikatlerinden biri[nin] öznenin kendini de ‘bakan göz/ben’ (eye/I)*” olarak kurabilmesi” olduğuna değinen yazar gözlemlenen-gözleyen arasındaki ilişkinin öznellikten kurtulabilmesinin imkânsızlığını ortaya koyar. (Yeğenoğlu, 2003:120)

Descartes’in formülasyonunun “*tarihsel bağlamı itibariyle Batılı beyaz erkeğin zihnini hakikatin kaynağı haline getir*”diği düşüncesiyle Yeğenoğlu’yla aynı noktaya değinen Arlı da (Arlı, 2009:20) tarihsel bilincin, “*gözleyen*”i öznellikle malul hale getirdiği kanısındadır.

Buradan hareketle oryantalizmi ve ürettiği bilginin niteliğini anlamanın en kestirme yolu, kendisini üreten “insan/özne” anlayışını irdelemekten geçmektedir. Batı’nın ürettiği bir yordama -aynı zamanda tüm evrene bir bakış biçimi- olan oryantalizm, Batılı insanın hangi temel varsayımlarına dayanmaktadır? Bir oryantalist, aynı zamanda siyaset bilimcisi olan Johann Galtung tam da bu noktada Batılı insan algılamasının dayandığı - araştırmamız için kıymetli- altı temel parametreye işaret eder. Bunlar Batılı insanın mekân, zaman, bilgi, Tanrı, insan-insan, tabiat algılamasıyla ilgili kıymetli bilgiler içermektedir. Galtung’a göre Batı; Avrupa ve Kuzey Amerika, Batılı insanın çerçevesinde dünyanın tam da merkezini oluşturur. Dünyanın diğer bölgeleri ise çevreyi teşkil eder. Bu, aynı zamanda merkezin çevresini şekillendirme hakkına sahip olduğu bir düzeni resmetmektedir. Tabiata hâkim olduğunu düşünen Batılı insan, bilgiye yaklaşımıyla benmerkezci bir yanlısı olmayı barındırırken, insan ilişkilerinde kendine avantajlar sunan üstün bir konuma kendini konumlandırır. Saydığımız bu özelliklerin tamamına oryantalist bilgide rastlamak şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda oryantalizmin, kendini “*WASP*”- White, Anglo-Saxon, Protestan- olarak niteleyen insanın kurduğu bir algılama/yordama biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Batılı öznenin ortaya koyduğu bu bakış açısının kuramsallaşmış hali olan “Avrupa-merkezcilik” öznenin konumlandırma istemlerinin tamamını taşımaktadır. Teknik konulara ait doğruların Batılı öznenin kendini her konuda doğru olarak görmesine yol açmasıyla “temel yanlış” ortaya çıkmıştır ve o yanlış da teknik konulara münhasır bir yaklaşımdan mülhem “... *Avrupai olan her şeyin evrensel olduğu şeklindeki zımni kanaattir.*” (Abdülmelik, 2014:66) Bu kanaatin gerçek haline dönüşebilmesinin yolu da

oryantalist bakışın sunduğu “dünyalaştırma” imkânından faydalanarak “... zamanın, mekânın, olayların ve gelişmelerin Avrupa'nın sahip oldukları üzerinden ve Avrupa'yı yücelterek, onu ön plana çıkartarak okunmasıdır.” (Metin, 2013:18) Bu bakışın Hegel’le sistematik bir mahiyet kazanmasından dolayı, oryantalist bakışın kendini Hegel’e borçlu olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre, Hegel’in “lineer tarih” anlayışının tüm Avrupa merkezci-oryantalistik anlayışın kalbini oluşturduğu söylenebilir:

“ [Hegel]... öyle bir dünya tarihi çizer ki bizim karşımıza Asya’dan doğan, Asya’da çocukluğunu yaşayan ve gerçek olgunluğuna Germenik kabilelerin ellerinde Avrupa’da ulaşan lineer bir tarih anlayışı çıkar. Bu öyle tarih anlayışıdır ki her şey gelip Avrupa’da biter.” (Davutoğlu, 2002:43)

Hegel’in şarkiyatçı anlayış için önemini sadece lineer tarih anlayışından ibaret olmadığını, bir başka katkısının da öznenin kuruluşunda ortaya koyduğu konum olduğuna değinen Yeğenoğlu’na göre de Hegelci öznenin kazandığı konum sayesinde Batılı özne “...kendini evrensel ve soyut özne olarak kurar.” (Yeğenoğlu, 2003:15)

Bu anlayışın ortaya çıkmasıyla birlikte tarihin yeniden yazılması, coğrafyanın yeniden kurulması, kısacası her şeyin yeni baştan yazılması bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Ancak bu yeniden kodlama işleminin yapılabilmesi için ötekinin dönüştürülmesi ve yeniden kurgulanması gerekir. Bu işlem ötekinin “...bir Prokrustes yatağına²⁸ yatırılması yoluyla olmaktadır. Yani ötekinin bilinmesi onun bu çeşit bir ‘indirgeme’yle, ‘epistemik şiddet’ uygulanarak bilinene uydurulması, ‘kuşa benzetilmesi’ ya da ‘adam edilmesi’ yoluyla olmaktadır.” (Uluç, 2009:28) görüşünü dillendiren Uluç’un dile getirdiği “epistomolojik şiddet”in özellikle tarih ve coğrafya yazımında kendini gösterdiği söylenebilir. Tarih ve coğrafyayı küresel ölçekte kendi normlarına göre yeniden yazan ve bunu insanlığın

²⁸ *Prokrustes yatağı*: William Morris’in *Hiçbir Yerden Haberler* adlı eserinde kullandığı eski Yunan mitolojisine dayanan bir söylencedir. Bu söylenceye göre meşhur haydut Prokrustes, yakaladığı insanları kısa/uzun boylu olmalarına göre demirden yapılmış iki yatağa yatırmış. Bu yataklardan birisi uzun boylular, diğeri ise kısa boylular için yapılmıştır. Prokrustes kısa boylu insanları, uzun boylular için yapılmış yatağa yatırır, yatağa uygun hale getirmek için kol ve bacaklarından çekerek onları uzatmaya çalışır; uzun boylu insanları ise kısa boylular için yapılmış yatağa yatırarak yatağa uydurmak amacıyla kol ve bacaklarından keserek öldürmüştür. Her iki durumda da kurban ancak ölmesi halinde bu işkenceden kurtulabilirdi. Hikâyenin en ilginç tarafı ise kurbanlarına bu şekilde işkence eden Prokrustes’in söylenceye göre Atina kralı Theusus tarafından sonsuza kadar aynı işkenceye mahkûm edilmiş olmasıdır.

yegane ortak mirası olarak kodlayan oryantalist biliminin Batı dışı insanlık birikimini yok saydığını, bunun gerçekleşemediği durumlarda ise marjinalleştirildiğini belirten Bulut'a göre:

“Sömürgecilikte yaşıt olan Batı sosyal düşüncesi başka uygarlıkların bilimsel, entelektüel birikimini yok saydı veya inkâr etti. Bunun mümkün olmadığı durumlarda bilim adamlarının ismi değiştirildi... Avrupa merkezli sosyal düşüncenin insanlığın ortak eseri olarak olan birikimi reddedip, yok sayıp kendini dayatması demek, dünya ölçeğinde entelektüel sömürgeciliğin yayılması, etkinlik alanını genişletmesi demektir. Belli bir eşik aşıldıktan sonra Batı sosyal düşüncesi evrensellik içeren düşünce olarak sunuldu ve dünyanın geri kalanı da bu bakışı içselleştirdi.” (Metin, 2013:31)

Özellikle Batı dışı bilimsel geleneğin önemsizleştirilmesinde uygulanan yöntem, tüm artıların Batı hanesine yazılmasını sağlayacak Prokrustes yatağından geçirilme işlemidir. İbn-i Rüşd ve İbn-i Sina gibi dünya felsefe ve tıp tarihinin ünlü isimlerinin gündeme gelmesi bile ancak “*Eflatun ve Aristo ile muhavereye girdikleri için oluyordu.*” (İnalçık,2007:11) “*Bu yüzden Roger Bacon gibi düşünürler İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd gibi filozofların aslında Müslüman olmadığını, gizlice dinlerini değiştirdiğini, surf İslam'ın kılıcından kurtulmak için zahirde Müslümanmış gibi göründükleri*”ni (Kalin, 2016B:140) bile ileri sürmekten çekinmediler.

Batı dışı gelenek/gerçeklerin yeniden dizayn edilmesi sürecinde ileri sürülenlerin aksine tarihi bazı gerçeklerin hiç de anlatıldığı gibi olmadığı itirazını seslendiren kimi araştırmacılar ise yaşananların anlatılanlardan tamamen farklı olduğunu belirtirler. Örneğin keşiflerle ilgili Batılı miti sorgulayan Abdülmelik'in açıklamaları ezber bozan cinstendir:

“Avrupa bu [keşif] seyahatlerini mümkün kılacak icatlarla uğraşmamıştır. Pusula ve gemilerin arkasındaki dümenler köken olarak Çin'e, çoklu direkler Hindistan ve Endonezya'ya, Latin artimon yelkenli gemileri Müslüman denizcilere aittir. Dünyanın tüm geri kalan kısmının tek başına Avrupa tarafından keşfedildiğinden bahsedildiği sıkça duyulur. [Bu] sınırlı bir yaklaşımdır ve Rönesans öncesi için hiç de doğru değildir. Bactriyalı Yunanlılar Çin'i keşfetmediler ama tam tersine milattan önce 125 civarında Çinliler Yunanlıları keşfetmişlerdir. 200 yıl sonra Kan Ying İran Körfezi'ne kadar ilerledi. Bu, Romalı birinin Doğu'ya yaptığı seyahatten çok daha uzun bir mesafedir. Ming hanedanının sonunda Çin bayrağı Pasifik'te ve Hint Okyanusu'nda, Zanzibar'dan Borneo'ya ve Borneo'dan Kamçatka'ya kadar her yerde dalgalanıyordu.” (Abdülmelik, 2014:66)

Yine keşiflerle ilgili her türlü gelişmenin Batı'nın kendi iç dinamikleriyle yakalandığı, keşiflerin Batı'nın gözüpekliğinin ve araştırma kararlılığının bir sonucu olduğu düşüncesine karşı çıkan John M. Hobson'un Cambridge Üniversitesi tarafından yayımlanan eserinde karşımıza şimdiye kadar sunulanın dışında,

bambaşka bir keşif süreci çıkar. Keşifler konusunda belki de en geç kalanların Avrupalı milletler olduğunu belirten Hobson'a göre :

“Ümit Burnu’nu ilk kez dolaşan ve Doğu Hint adalarına gidip o zamana kadar dışa kapalı bir şekilde yaşayan ilkel Hint ırkı ile ilk teması kuranın Portekizli kâşif Vasco da Gama olmasıyla gurur duyarız. Ancak bundan 20 ila 50 yıl öncesinde Müslüman denizci Ahmet İbn Macit, Ümit Burnu’nu zaten dolaşmış, Batı Afrika kıyılarına gitmiş ve Cebelitarık Boğazı’ndan Akdeniz’e geçmişti.” (Hobson, 2015:34)

İbn Macit’in yolculuğundan önce de Hint ya da Çin gemilerinin bu rotada oldukça büyük bir keşif gezisi yaptığını söyleyen Hobson’a göre:

“... 1420 dolaylarında bir Hint (ya da Çin) gemisi Ümit Burnu’nu geçerek Atlantik’in 2000 mil içine doğru seyahat etmiştir. Tüm bunlardan öte, Çinli amiral Cheng Ho’nun 15. yüzyılın başında Afrika’nın doğu kıyasına doğru seyahat ettiğini biliyoruz. Bunun yanında Cavalıların da Ümit Burnu’nu geçtiklerini dair kanıtlar mevcuttur.” (Hobson, 2015:147)

Çinli amiralin gemileriyle Da Gama’nın gemilerini karşılaştıran yazar, bilinenin aksine Çin filosunun imkânlarıyla karşılaştırıldığında Gama’nın acınası haline dikkat çeker:

“Da Gama’nın en uzun gemisi yaklaşık 26 metre uzunluğundayken Cheng’in en büyük gemisi yaklaşık 152 metre uzunluğunda, yaklaşık 55 metre genişliğinde ve 1000 kadar denizci taşıyabilecek kapasitedeydi. Ayrıca Nina’nın maksimum yükleme kapasitesi yüz ton iken Cheng’in en büyük gemisi 3.100 ton yük alabiliyordu. Da Gama’nın 4 gemisi ve 170 kişilik ekibiyle Cheng’in 1431-1433 seyahatinde görev yapan 27.550 kişilik mürettebatı kıyaslandığında aradaki farklılık çok daha net olarak ortaya çıkacaktır. Cheng’in keşif gezilerinin çoğunda kullanılan gemi sayısının 18. yüzyılın sonunda İngiliz Kraliyet donanmasında kullanılanın çok daha üzerinde olduğunu görmek mümkündür.” (Hobson, 2015:153)

Hobson’a göre keşiflerle ilgili mitin gerçek yüzü aşağıda anlatılanlardan ibarettir:

“Özetle ne Ümit Burnu’nun etrafını dolaşmak ne de Hindistan’a ulaşmak Portekizlileri keşiflerin öncülere yapmaktadır. Şüphesiz bu hareketler Avrupalılar için bir devrim niteliğindedir ancak Afrikalı ve Asyalılar için geçmişte yaşanmış deneylerden başka bir şey değildir.” (Hobson, 2015:149)

Eserinde tarihi gerçekler olarak sunulan birçok önemli olayla ilgili şaşırtıcı bilgiler veren Hobson’ın, ilerlemenin ve medeniyetin önemli göstergelerinden biri olan demir üretim düzeyiyle ilgili verdiği bilgiler de yerleşik kanıların aksini işaret etmektedir:

“1788’de bile İngiliz demir üretim düzeyleri Çin’de 1078’de ulaşılan değerlerden çok daha düşüktü. Hindistan da Britanya’nın önündeydi. ...Hintli yüksek fırın sayısı Britanya’daki sayıdan elli kez daha yüksektir (ve en yüksek yıl olan 1873’te bile Britanya’dakinden 10 kez daha yüksekti). Batılı üreticiler Hint ve İranlıların ürününün yüksek kalitesi karşısında şaşkına dönmüştür. (Hobson, 2015:214-215, italic vurgular bize aittir.)

Batılı tarih algısıyla gerçeklerin farklı olduğuna dair örneklerini sıralamaya devam eden yazar, insanlık tarihinin en önemli buluşlarından biri olan matbaa konusunda da bilinenlerin tamamen dışında farklı bir tablo ortaya koyar:

“Matbaanın kökeninin 6. yüzyılda Çin’e ve 14. yüzyıl başlarında Kore’ye kadar uzanabileceğini biliyoruz. Ağaç matbaa MÖ 6. yüzyılda ortaya çıktı, blok matbaa 9. yüzyılın başında keşfedildi. En erken mevcut basılı kitap 868 tarihliydi. Kitapların basılması 950’den sonra artış gösterdi, daha 953 yılında Feng Tao, Konfüçyüs’ün klasiklerini basmıştı. ...Hareketli metal matbaa ilk kez 1403 yılında ([Avrupa’dan] tam 40 yıl önce) Kore’de keşfedilmiştir.” (Hobson, 2015:189-190)

Sosyal bilimlerde oryantalist bilginin ciddi bir şekilde sorgulanma ihtiyacı göstermesi bir yana benzer çarpıtmalar fen bilimlerine dair sonuçların yorumlanmasında da karşımıza çıkar. Botanik alanında önemli isimlerden bir olarak bilinen Carl Linne, bitkilere uyguladığı tasnifi insanlara da uygulayarak bilimsel bir altyapı içerisinde insanları tasnife tabi tutar. Bu tasnife göre:

“... ‘Avrupalılar’, ‘beyaz, yaratıcı, sıcakkanlı, yönetilebilir’; ‘Amerikalılar’, ‘kahverengi, bağımsızlıklarından hoşnut, özgürlüğüne düşkün, öfkeli törelerle yönetilebilirler’; ‘Asyalılar’, ‘sarımsı, mala düşkün, melankolik, genel geçer düşüncelerle yönetilebilirler’; ‘Afer niger’ diye nitelendirilen ‘Afrikalı zenciler’, ‘siyah, hilekâr, tembel, kayıtsız, mıymıntı, efendisinin isteğince yönetilirler.’ (Kula, 2011B:157)

Linne tarafından ortaya konulan bu tasnif, Batılı bilim ve düşünce âlemince farklı alanlarda da pekiştirilir. Örneğin felsefe tarihinin en önemli isimlerinden biri olarak felsefe tarihine adını yazdıran Kant’ın insan topluluklarına dair değerlendirmesi Linne’den çok de farklı değildir. Kant “*Çeşitli İnsan Irklarına İlişkin*” adlı eserinde zencileri ve beyazları birbirinden farklı ırkların mensupları şeklinde değerlendirir. Ona göre insanlar farklı ırklardan oluşmaktadır ve bu ırklar da “beyaz ırk”, “zenci ırk” ve “Hindu ırk”ıdır. (Kula, 2011B:157)

İnsan topluluklarının sınıflandırılması ve değerleri konusunda Kant’ın tasnifi her şeye rağmen Comte ile karşılaştırıldığında daha insafli görünmektedir. Çünkü Comte’a göre diğerleri sadece “*Venoto al mondo sol per far letame (Dünyaya yalnız gübre yapmak için gelmişler.*”dir. (Uluç, 2009:97) Verilen örnekler, tarih yazımıyla iktidar arasındaki ilişkiyi en açık biçimde ortaya koymaktadır. Tarih yazımının kendi başına müstakil bir bilim dalından ziyade bir iktidar göstergesi olduğunu ifade eden Bulut’a göre:

“Tarihin sözlü ve yazılı aktarımını kontrol altında tutan, tarihi değil ama tarihsel gerçekliği belirleyen iktidardır... Değiştirilen çarpıtılan, silinen tarihin yaygın bir şekilde

kabul görmesini sağlamak, Foucault'un bilgi-iktidar söylemiyle Gramsci'nin hegemonya kavramında vurgulanan, hafızalar üzerinde iktidar olabilme ile mümkündür... Tersyüz edilen tarihi onu tersyüz etmeye muktedir olanların menfaatleri lehine işleyecektir.” (Metin, 2013:18)

Savlarını, tarihin başlangıcının Batılı normlara göre belirlenmesi üzerinden açıklayan Bulut, Avrupa için önemli olan bazı olayların ve bakış açılarının aslında Batı dışı toplumlar için hiçbir anlam taşımamasına rağmen dünya tarih yazımının temel kriteri olarak kabul edilmesini “Avrupamerkezci” yaklaşımın tezahürü olarak görmektedir:

“Avrupa; zamanı, mekânı ve tarihin akışını kendini merkeze alarak tanımlamıştır. Hristiyanlığa göre Hazreti İsa'nın doğumu sıfır kabul edilmekte ve bu doğumdan önceki/sonraki] tarihleri belirtmek için milattan önce/ milattan sonra ifadeleri kullanılmaktadır. Böylece tarih, Avrupa merkezci bir şekilde bölümlenmiş olmaktadır. Hz İsa'nın doğumunu esas alan miladi takvim dünyada ortak olarak kullanılır hale gelmiştir. Oysa diğer medeniyetlerin de kendilerine ait bir tarih bölümlemesi vardır... Avrupa sadece yılları değil ayları ve haftaları da tekelleştirmiştir. Haftanın yedi gün olması tamamen keyfidir. Afrika'da üç dört beş veya altı gün olan haftalar vardır, Çin'de ise on gündür. Mekân da Avrupa-merkezli bir şekilde tanımlanmıştır. Britanya uluslararası arenada baskın hale gelince, zaman Londra'nın Greenwich kasabasından geçtiği söylenen hayali başlangıç meridyenine göre şekillenmeye başlamıştır. Böylece Britanya kendisini merkeze koymuş oldu.” (Metin, 2013:21)

Bilimsel sonuçlara itiraz etmek yine bilimsel arayışın kaçınılmaz bir parçası olarak değerlendirilir. Bilim; arayışlarla, itirazlarla, düzeltmelerle ilerleyen bir bilgi birikimidir. Ancak oryantalist bilginin ortaya koyduğu sonuçlara edilen itirazların bilimsel olmadığıyla ilgili yaygın tablo ilginç ancak şüphelendirici bir mahiyet arz etmektedir. Bu tablo, itiraz etmenin neredeyse yalnızca Batılı bilim adamına tanınan bir hak olduğunu düşündürmektedir. Üstelik itirazları ortaya koyanların kimlikleri ya da düşünceleri bir anda itirazların önüne geçirilerek bu itirazın bilimsel olmadığına dair kanıtlara dönüştürülmektedir. Said'in söyleyişiyle “*karşı çıkan bir ses duyulduğu anda ideoloji ve etnik köken hemen ana tema haline getirilir. Bunu yapan Marksisttir, olmadı Filistinlidir ya da İranlıdır, Müslümandır, Suriyelidir) ve biz onların ne olduğunu zaten biliyoruz.*” (Said, 2008:225) yaklaşımı elde olan bilginin de salt bilimsel bir bilgidен oluşmadığı şüphelerini kuvvetlendirmektedir. Örneğin oryantizmin en iyi bilinen savunucularından biri olan Bernard Lewis'in tüm makalelerinde oryantizme yöneltilen eleştiriler için sürekli ‘saldırı’ sözcüğünü kullanması meseleye sadece bilimsel kaygılarla bakmadığı noktasında fikir vermektedir. Oryantalizmin tamamen bilimsel bir yaklaşım olması durumunda elbette buna dair itirazlar da bilimsel birer karşı çıkıştan başka bir şey olmayacakken

aleyhte söylenenlerin “bilimsel eleştirisi” değil de hep “saldırı” olarak kabul edilmesi, bilgiyi üretenlerin de aslında bu bilgi türünün salt bilimsel bilgiden oluşmadığının farkında olduklarına ilişkin kanıyı kuvvetlendirmektedir.

Tüm bunların ışığında oryantalizmin ve oryantalistin en derli toplu tarifinin Said tarafından ortaya konan tanım olduğunu düşünmekteyiz:

“Şarkiyatçı, (a) kendi ayırıcı damgasını taşıyan, (b) Şark’ı ne olabileceği ya da ne olması gerektiğine ilişkin kavrayışı örneklendiren, (c) bir başkasının Şark görüşüne bile isteye muhalefet eden, (d) Şarkiyatçı söyleme o an için en elzem görünen şeyi katan, (e) çağın belirli kültürel, mesleki, ulusal, siyasal, iktisadi gereklerine cevap veren Şark temsilleri sağlar çoğunlukla.” (Said, 2014:285-286)



İKİNCİ BÖLÜM

OKSİDENTALİZM NEDİR?

Oryantalizmin bir tartışma konusu olması, onun iktidar temelli bir bilgi üretme sistemi olarak tanımlanması, ürettiği bilginin de sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Özellikle bu gelişme, Batı merkezli yorumlamayla üretilen bilginin “bilimsel” doğruluğu hususunda derin şüpheler uyandırmıştır. Başta antropoloji, tarih, coğrafya gibi alanlarda üretilen, Avrupalı merkezli bakış açısıyla malul bilgilerin Batı dışı toplumların öz benlik nitelikleri hususunda “kurgulanmış” nitelikler içermesi ve değersizlik, yetersizlik temelinde yapılandırılmış olmaları bu bilgilerin özellikle Batı dışı toplumlarda “sahih”liği noktasında şüpheler uyandırmıştır. Batı’nın yalnız kendisini tarih kurucu ve yazıcı olarak kodlaması, gerçekte ise tarih boyunca dünya üzerinde birçok tarih yapıcı/yazıcının bulunması; bu merkezlerin kendi tarihleri, coğrafyaları, öz değerleri ve öz benlik nitelikleri üzerinde düşünmeye başlamalarına vesile olmuştur. Elbette Batı’nın siyasi ve askeri gücünün 19. asır düzeyindekinden daha zayıf bir nitelik arz etmesi, birçok milletin bağımsızlığını elde etmesi; politik ve askeri alanlarda elde edilen güven, Batı’nın tek “realite” olarak tanımlandığı dönemin bir nebze de olsa geride kalması, söz konusu toplumların kendisine dayatılan Batı merkezli “bilimsel” bilginin güvenilirliği noktasında da şüphelenmelerine yol açmıştır. Bu noktalardan hareketle farklı ağırlık noktalarının/kültürlerin kendi pencerelerinden olayları yorumlama isteminde bulunmaları ve bunu bir sistematik olarak kurma niyetleri oksidentalizm dediğimiz araştırma alanını ortaya çıkarmıştır. Fransızca “*occidente*” yani Batı anlamına gelen sözcükten hareketle ortaya atılan kavramda, belli açılardan oryantalizmle benzerlikler bulunsada bunun yalnızca tepkisellik içeren tersinden bir oryantalizm olmadığını/olmaması gerektiğini söylemek mümkündür.

Çok sayıda farklı noktadan ve farklı niyetten hareketle oksidentalizm tanımları yapmak mümkünse de biz bilimsel ve kültürel kalkış noktaları itibarıyla tekemmül etme yolunda adımlar atması mümkün görünen, bilimsel, felsefi ve kültürel açıdan söyleyeceği sözü olan bakış açılarını dikkate alarak mümkün olan en kapsayıcı tanım(lar)ı özetlemeye çalışacağız. Bu seçme zorluğunun yanında

oksidantalizm için var olan bir diğer zorluk da oryantalizmde olduğu gibi belli bir ana gövdenin henüz mevcut olmamasının yanında farklı milletler için kavramın farklı anlamlar içermesidir. Dolayısıyla Araplar, Türkler, Uzak Doğu milletleri vb. farklı coğrafyalarda kavram değişik anlamlar içermesine rağmen bizim bakış açımız İslam ve Türk âlemiyle sınırlı kalacaktır. Nitekim konumuzun değerlendirilmesinde yeterli bir çerçevenin oluşturulması için bu genişliğin yeterli olacağı kanısındayız. Dolayısıyla bakış açımızı kısıtlamak, oksidentalizm üzerinde düşünürken “*Arap-İslam kaynaklı oksidentalizmin tarihini Endülüs'ten, Türk-İslam kaynaklı oksidentalizmin tarihini de Avrupa Hun devletinden başlatmak*” (Metin, 2013:161) bizim için yeterli olacaktır. Konumuz itibariyle olduğu kadar, tarihsel açıdan da Batı ile ilk ve en uzun süre karşı karşıya gelen milletlerin Araplar ve Türkler olduğunu düşündüğümüzde “Yakın Doğu ve İslam” bağlamında bu kısmın incelenmesi bizim için yeterli olacaktır.

Oksidentalizm ya da Garbiyatçılık olarak adlandırılan ve “*Batı'ya ilişkin bilgi*” olarak tanımlayabileceğimiz girişime dair yapılmış birçok tarif denemesi bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan birine göre oksidentalizmin gerekliliğini ortaya koyan nedenlerden başlıcası, oryantalizmde bulunan bütüncül bir bakış açısının gerekliliğidir. Buna göre “*...oryantalizm, kısaca, nasıl Batılı gözlüklerle Doğu toplumlarına bakmak anlamına geliyorsa; oksidentalizm de tersine 'Doğu'nun gözlükleriyle Batı toplumlarına bakmak anlamına*” gelmektedir. (Yavuz, 2002:62) Oksidentalizm konusunda fikir yürüten isimlerden biri olan Metin'in oksidentalistin kim olduğuyla ilgili tanımından hareketle oksidentalizmi “*Batı üzerine bir söylem geliştiren, geliştirilmiş olan söylemi tekrarlayan, Batı'yı çalışma konusu haline getiren*” bir bilim dalıdır şeklinde tanımlamak mümkündür. Bunun yanı sıra Metin'e göre oksidentalizm “*... hem Batı/Batılı tasavvurumuzu şekillendiren/yönlendiren bir düşünce tarzı*” olmanın yanısıra aynı zamanda “*Batı'nın hegemonyasına karşı itirazımızı ifade [eden] bir karşı söylemdir*” ve “*ben'imizi ortaya koyan bir söylemdir hem de Batı'yı inceleyen bir bilim dalıdır.*” (Metin, 2013:161)

Oksidentalizm hakkında tanımlamalar yapma çabası içindekilerden biri olan Carrier'in tanımı, işaret ettiği farklılık bakımından önemlidir. Carrier, oksidentalizm yerine “etno-oksidantalizm” kavramını kullanarak kavramın her ulus için farklı

anlamlar yüklenebileceğine dikkat çeker. Buna göre “etno-oksidantalizm” “...yabancı toplumun üyeleri tarafından Batı’ya ilişkin yapılan özcü yorumlamalardır.” (Carrier, 2014:471)

Oksidentalizm konusunda farklı yaklaşımlar bulunmakta ve bunların her biri açısından oksidentalizm farklı istikametlerde gelişme imkânına sahip bir süreç olarak görülmektedir. Var olan tanımlar genel olarak gruplandırıldığında oksidentalizmin üç farklı çerçevede kurulmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Buna göre ilk yaklaşım oksidentalizmi “Doğu’nun kendi çıkarları doğrultusunda Batı’yı incelemesi ve bir müdafaa yöntemi olarak ele alan görüş”tür. Diğerlerini ise oksidentalizmi “Batı düşmanı olarak ele alan görüşler” ve “nasıl daha iyi Batılı olunur?’ sorusunun cevabını verebilecek bir söylem veya bilim olarak ele alan görüşler” (Metin, 2013:66) olarak sınıflandırmak mümkündür. Bu farklılıklar; duyulan ihtiyaçtan, yaşanan tarihi deneyimlerden, Batı’yla kurulan ilişkinin niteliğinden ve tanımlı yapan kişinin konumundan kaynaklanmaktadır. Örneğin oksidentalizm, Hasan Hanefi için bir nefsi müdafadan ibaretken Buruma için, tanımlanması çok da basit olmayan “Batı modernitesinin tarihsel içeriğine karşı duyulan nefretin bir karikatürü”nden ibarettir. (Buruma, Margalit, 2009:13) “Batı’nın düşmanlarınca insanlık dışı resmedilişi”ni (Buruma, Margalit, 2009:12) garbiyatçılık olarak niteleyen Kudüs İbrani Üniversitesi onursal profesörü Buruma’ya göre garbiyatçılık Alman romantiklerinden Vehhabiliğe, Bin Ladin’e ve Seyit Kutup’a kadar uzanan geniş bir uzamın adıdır. Her alanda olduğu gibi ilk oksidentalist savların da Batı’da ortaya çıktığını ileri süren Buruma’ya göre oksidentalizm “... dünyanın başka yörelerine ihraç edilmeden önce Avrupa’da doğ”muştur. (Buruma, Margalit, 2009:12) Birbirine benzemeyen birçok olguyu bir araya getirerek hepsinin ortak noktasının oksidentalizm olduğuna değinen Buruma göre “bugünün intihar bombacıları ile mücahitleri [de] bir tür patolojik durumdan mustarip kişiler olmayıp tarihi bir geçmişi olan düşüncelerden güç al”an kişilerdir. (Buruma, Margalit, 2009:17) Vehhabiliği de oksidentalizmle ilintilendiren Buruma’nın (Buruma, Margalit, 2009:105) bu yaklaşımlarına göre her türlü Batı karşıtlığının ortak adı olarak

oksidantalizmi kullanmak mümkündür.²⁹ Bir başka Batılı isim olan Robert Woltering'e göre oksidentalizmde beş farklı Batı algısını bulmak mümkündür. İlk olarak “*İyicil Batı*” yaklaşımını ele alan Woltering, bu yaklaşımın “*hem maddi hem de manevi bir Batı'yı ifade eder. Bu Batı'da insanlık kemale ermiştir.*” düşüncesinde olduğunu belirtir. Woltering'in analizinde yer alan diğer Batı analizlerinden “*Kötücül Batı*” yaklaşımında “*Batı'nın sadece kendi metropollerinde iyi olduğu, kolonilerde ve denetimi altındaki ülkelerde bu şekilde davranmadığını*” düşüncesi, “*Kof Batı*” yaklaşımında “*Batı kâğıttan bir kaplandır.*” düşüncesi, “*Olumlanan Batı*” yaklaşımında “*Batı köken olarak İslami veya gayrimüslimler tarafından pratiğe aktarılan İslam'ın bir parçası gibi resmedilir. İslam'ın bütün sistemlerinin en iyi yönlerini zaten kendisinde barındırdığı düşüncesi*” bulunurken “*Gerçek Batı*” yaklaşımında ise Batı'nın emperyalizm gibi olumsuz yönlerinin yanısıra bu olumsuz

²⁹ Buruma, daha sonra kendisiyle yapılan bir söyleşide oksidentalizmle ilgili yaptığı “*Batı modernitesinin tarihsel içeriğine karşı duyulan nefretin bir karikatürü*” tanımını tam olarak hatırlamadığını belirterek kitabında gerçekten bu tanıma kullanıp kullanmadığından emin olmadığını belirtmiştir. “*Oksidentalizm'in karakteristiği[nin], Batı'daki insanların tanımlanma şekli; duygusuz bir makine gibi, insanlık dışı olarak resmedilmeleri*” olduğunu belirten Buruma'ya göre bu yapılmaksızın da Batı araştırmaları yapmak aslında pek ala mümkündür. Hatta Buruma'ya göre bu yaklaşımla yapılan çalışmalarda “*Kullandığınız kelimeleri kontrollü bir şekilde, kanıtlara dayanarak kullanırsanız duygusal tavrınız çok büyük bir önem taşımaz.*” Yazar kendisine yöneltilen “*Oksidentalistlerin teröristlerle bir tutulması çok şaşırtıcı geliyor insana...*” biçimindeki soruya ise “*Takdir edersiniz ki, ben oksidentalistlerin terörist olduğunu ya da teröristlerin oksidentalist olduğunu söylemek istemedim... Yani bazı oksidentalistler terörist, bazıları ise değil. Aynı şekilde bazı teröristler oksidentalist, bazıları da değil. Yaptığınız değişik bir çıkarım doğrusu. Bu çıkarım karşısında şaşırdığımı söylemeliyim.*” diyerek asıl okurları şaşırtan bir cevap verir. “*Kitabınızda çizdiğiniz çerçeve o kadar geniş ki, Japon kamikaze pilotlarından Hitler'e, Taliban'dan Maoçu devrimci/sosyalistlere, Alman Romantiklerden Ruslara kadar herkes oksidentalist... Dünyada İngiltere ve Fransa merkezli Batı Avrupa ve Kuzey Amerika hariç, oksidentalist, dolayısıyla ‘Batı düşmanı’ olmayan birileri kalıyor mu?*” sorusuna ise “*Hayvanın dört ayaklı olması onları benzer yapmaz... Taliban Maoist değildir ya da Rus değildir. Aralarındaki tek ortaklık, az önce verdiğim örnek gereğince, sadece ‘dört ayakları’ olmaları, oksidentalist olmaları dışında, başka ortak noktaları yok.*”cevabını verir. Bu söyleyişi eşliğinde Buruma'nın kitabı da dikkate alındığında yazarın yaklaşımının bilimsel ve sistematik olduğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca oksidentalizmi değerlendirirken sürekli olaylardan örnekler vermesi, oksidentalizm konusunda önemli fikirler ileri süren ve oksidentalizmi sistematikleştirmeye çalışan Hasan Hanefi'nin düşüncelerine hiçbir şekilde yer vermemesinin yanısıra oksidentalizmle ilgili yapılan başka birçok çalışmadan hiçbirini dikkate almaması eserin güvenilirliği konusunda soru işaretlerinin doğmasına neden olmaktadır. İslam dünyasında Garbiyatçı düşüncenin önemli isimlerinden kabul edildiği iddia edilen Muhammed İkbâl, Ali Şeriatî gibi isimlerden bahseden ve onlardan alıntılar yapan yazar (sayfa 81-106) bu alıntıları, adı geçen şahısların eserlerinden yapmaz. Alıntılar, sürekli başka kitaplardan, başka eserlerden ya da makalelerden seçilmiştir. Daha da kötüsü bazı durumlarda ileri sürülen düşüncelerle ilgili hiçbir dipnot ya da kaynak gösterilmeye dahi ihtiyaç duyulmaz, Bunlar -zaten- doğruluğu bile sorgulanamayacak en temel kabuller kategorisinde sunulur, bu yüzden kaynak gösterilmesine de ihtiyaç yoktur. (Söyleşi için Bk. <http://www.sabahulkesi.com/2014/01/01/avishai-margalit-ile-oksidantalizmi%C3%BC%C5%9Fmanlar%C4%B1n%C4%B1n-%C3%B6z%C3%BCndenat%C4%B1y%C4%B1-konu%C5%9Ftuk/>, 02.05. 2018)

görüntünün arkasında bir gerçek Batı'nın da olduğunu düşüncesi bulunmaktadır. (Aktaran: Metin, 2013: 86-87) Woltering'in bu yaklaşımlarının kapsayıcı olduğu ve tüm oksidentalizm yaklaşımları kuşatan bir noktayı işaret ettiğini düşüncesindeyiz. Gerçekten de farklı düşünce biçimlerinde bu yaklaşımlardan en az birinin bulunduğu görülebilmektedir.

Bu kadar farklı yaklaşımın bulunduğu bir noktada bunlardan hangisinin oksidentalizm için geçerli sayılacağı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Oksidentalizmi, oryantalizm sonrası bir karşı girişim olarak tanımlamak dünya üzerindeki birçok coğrafya için sözkonusu olsa bile kanımızca İslam âlemi için geçersiz bir yaklaşımdır. Batı'yla ilk defa oryantalizm sonrası dönemde ilişki kuran toplumların kendi benlik ve algılamaları çerçevesinde kurdukları oksidentalizm bakışın, oryantalizm sonrasına imlenmesi tarihsel açıdan doğruluk payı taşıyabilir. Ancak Müslüman toplumların Batı'yla ilişkilerinin oryantalizmin ortada olmadığı dönemlere kadar gitmesi, İslam toplumlarında Avrupa konusunda bir düşünce sistematizmasının oluşmasının oryantalizmden bağımsız bir süreç olduğunu göstermektedir.

Bu durumda kendi tarihsel tecrübemiz ışığında bizi ilgilendiren yaklaşımın İslam-Türk dairesinin tecrübeleriyle ve birikimiyle kurulması gereken bir çerçeve olması gerektiği düşüncesindeyiz. Kavramsal olarak oryantalizmin getirdiği olumsuzluklarla mücadele etmeye çalışmakla yetinmeyen oksidentalizm, tarihin belirli dönemlerinde kendi özgün yaklaşımını kurmayı başaran İslam medeniyetinin bakış açısının tarihsel tecrübesine bu noktada kulak vermek durumundadır. Bulduğu nokta itibariyle henüz *“bilişsel bir travma ile başa çıkmaya çalışan bir söylem”* (Çaycı, 2015:158) mesabesinde bulunan oksidentalizmin sistematik bir bakış açısı kazanmak için katetmesi gereken uzunca bir yol mevcuttur. Aynı zamanda maddi ve manevi desteğe de ihtiyacı bulunan oksidentalizmin -en azından İslam âlemi için- yeni sayılamayacak bir serüvene sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Ortaya attığı kavramlarla oksidentalizmin İslam âleminin üçüncü medeniyet devrinin kurulmasında önemli rol oynayacağını ileri süren Hanefi'ye göre oksidentalizm, İslam âlemini Batı'yla karşılaştığımız ilk noktaya kadar

götürülebilecek bir maziye sahiptir. Hanefi, oksidentalizmin “İslam medeniyetinin on dört yüzyıllık tarihi ile bağlantılı” (Aktaran: Metin, 2013:116) olduğunu hatta daha eski olduğunu belirtirken ötekiyle ilişkide tarih boyunca iki yaklaşımın ortaya çıktığını belirtir. Bunlar İslam ve Batı modelidir. Bu modelleri birbiriyle kıyaslayan Hanefi’ye göre:

“İslam modeli diyalog üzerinden, Batı modeli çatışma üzerinden bir değerlendirmedir. İslam modeline göre İslam ile Batı arasında diyalog bundan önce iki kez gerçekleşmiştir. İlki, Yunan kültürünün Arapça veya Süryanice üzerinden çevrilmesi vasıtasıyla orta çağın başlangıcında; ikincisi ise Endülüs vasıtası ile Skolastik dönemin sonunda. Batı modeline göre ise çatışma üç kez gerçekleşmiştir: Pax Romana,...Pax Cristiana ve Pax Europea- Americana dönemlerinde.” (Aktaran: Metin,2013:115)

Bu yaklaşımın tarihsel pratiklerle uyduğunu söylemek mümkündür. Siyasi ve askeri olmanın ötesinde İslam medeniyetinin Batı’yla medeniyetler düzeyinde ilk karşılaşması Beytü’l-Hikme’de gerçekleşmiş, “[Bu] kurumlarda yoğun bir biçimde çeviri hizmeti verilmiş ve Bizans’a ait klasik kaynaklar Arapçaya tercüme edil”miştir. (Çaycı, 2015:55)

Öte yandan askeri ve siyasi düzlem düşünüldüğünde, Türk-İslam tecrübesi içinde Batı’yla ilişkilerimiz Araplar üzerinden Endülüs, İslamiyet öncesi Türk tarihi açısından Avrupa Hunları, İslamiyet sonrası içinse Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine kadar götürülebilir.³⁰ Bu konuda çok sayıda bilim adamı ve düşünür oksidentalizmin kökenlerini oryantalist sonrası dönemde değil, Doğu-Batı karşılaşmasının gerçekleştiği ilk dönemlerde görür.

Dolayısıyla oksidentalizmin Batı sonrası dönemlere ait bir tavır olduğuna dair eleştirilerin İslam kültür dairesi içinde yer alan toplumlar için geçerli olmadığını söylemek mümkün hale gelmektedir. Üstelik bu toplumların sadece Batı’yla değil Batı dışındaki daha birçok toplumla da kapsamlı ilişkilere girdikleri hatta uzun

³⁰ Tarihsellik içerisinde yaklaşıldığında ve önceki karşılaşmalarla kıyaslandığında son asırlarda Türk-İslam tecrübesinin karşılaştığı yeni durum temel farklılıklar arz etmektedir. Önceki karşılaşmalar dikkate alındığında üstün konumda bu karşılaşmaları gerçekleştiren Türk-İslam geleneği son asırlardaki temasta zayıf konumunda yer almıştır. Güçlü olduğu dönemlerde bile bu geleneğin, her şeye rağmen güce dayanmayan ve ontolojik ötekiyi kabul etmeyen yaklaşımı esas aldığını görmekteyiz. Ötekini dönüştürülemeyecek bir varlık olarak asla kabul etmeyen, farklılıkların ötekinde bulunan bazı “arizi” vasıflardan kaynaklandığını temel düşünce olarak kabul eden bu anlayışta, ötekinin insani vasıfları, “arizi” vasıflarının dışında kabul edilmiş, düşmanlık temeline dayanan ötekilik yerine “diğer” kavramı kabul edilmiştir. Evrensellik iddiasında bulunan bir yaklaşımın ontolojik ötekini kabul etmesi en azından kendini inkâr etmesinin yanısıra başarısızlığa mahkûm etmesi anlamına da gelir.

zaman birlikte yaşadıkları gerçeği göz önüne alındığında oksidentalizmin İslam toplumlarının sahip oldukları diğer toplumlarla ilişki kurma becerilerinin sadece bir kısmını oluşturduğunu söylemek dahi mümkündür. Endülüs'ten Hindistan'a, Kafkasya'dan Balkanlara kadar geniş bir coğrafyada başka kültürlerle uyumlu bir yaşam biçimi kurma becerisi göstermiş İslam kültürünün bu alanda oksidentalizmle sınırlandırılmayacak zengin bir tecrübeye sahip olduğu söylenebilir. Burada Arap ve Türk tecrübelerinin zaman zaman farklı coğrafya ve tarihlerde müstakillik taşıdığını zaman zaman da Hindistan örneğinde olduğu gibi iç içe geçtiğini belirtmek lazımdır. Batılı bilim adamları tarafından ortaya atılan, başka kültürlerin ilk defa ciddi bir biçimde Batılılar tarafından incelendiği düşüncesini çürüten, “dünya tarihi” kavramını ilk defa ortaya atarak (Kalın, 2016A: 54) geniş bir bakış açısı kazanan İslam âlimlerinin oldukça geniş bir coğrafyayı kapsayacak biçimde incelemeler yapması ve bununla ilgili eserler ortaya koyması, oksidentalizmin bu tecrübenin sadece bir parçasını oluşturduğu iddiamızı destekler mahiyettedir. Bu tecrübelerde en kıymetli husus, Müslüman inceleyicilerin hükümlere varırken sadece kendi kültür dinamiklerinden elde ettikleri parametrelerden hareket ederek kendi zaviyelerinden sonuçlar ortaya koyabilmeleridir. Müslümanların “güçlü” konumlarından hareketle özgüven içinde ortaya koydukları bu sonuçlardan Avrupa'yla ilgili olanları, gerçekten de oksidentalizm olarak kabul edilebilecek ilk incelemelerdir. Söz konusu güçlü konumun sağladığı özgüvenle incelemelerine devam eden İslam araştırmacılarının elde ettikleri özgün sonuçlar, bizce İslam âlemi için ilk oksidentalist literatürü oluşturmaya başlamıştır. Üstelik bu çalışmalarında araştırmacılar, güçlü konumlarından hareketle gerçeği bozuluma uğratmak gibi bir tavırdan uzak kalmaya da özen göstermişlerdir. Bu yaklaşımda Müslüman araştırmacıların “mümkün olan en ileri derecedeki” nesnellik biçiminde tanımlayabileceğimiz tavırlarının öncelikli olarak kendilerine hitap eden dini bir zorunluluktan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Asırlar sonra karşılaştıkları Aristo'ya bile “Muallim-i Evvel” sıfatını çekinmeksizin verebilen, önemli isimleri saygı bildiren sözcüklerle beraber anmayı tercih eden İslam bilim anlayışının özellikle *“Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah'a karşı gelmekten*

sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (Maide,8, vurgular bize aittir.) ayetinin uyarılarını kendi yaklaşımlarına temel kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Özellikle Biruni'nin Hindistan hakkında yaptığı çalışmalarını topladığı *Tahkiku Ma Li'l Hind*'de tarafsız kalma hususunda sergilediği titizlik, bugün bile birçok araştırmacı için örnek olacak niteliktedir. Biruni söz konusu eserinde Hintlilerin bazı adet ve düşüncelerinin Müslümanlar tarafından kabul edilemez olduğuna değindikten sonra incelemesinin tamamında izleyeceği temel yaklaşımı şöyle kurallaştırır: “...adalet, tıpkı sadakat gibi, bizatihi kendisi için arzu edilir bir şeydir....Bu inanç ve adetler Müslümanlara bütünüyle kabul edilemez görünse bile, biz sadece bunların Hinduların inançları olduğunu söyler, müdafaasını onlara bırakırız.” (Aktaran: Kalın, 2016A:49)

Türk-İslam âleminde Batıların söz konusu edildiği bir diğer önemli çalışma Osmanlı sahasında Kâtip Çelebi'nin yapmış olduğu çalışma(lar)dır. Kâtip Çelebi, yaşadığı dönem itibariyle önemli bir isimdir. Çelebi, Avrupa'ya “güçlü” konumdan bakma şansına sahip belki de son isim olarak karşımıza çıkar. Devrin değişmeye başladığını fark eden Kâtip Çelebi'nin uyarısı Osmanlı devleti için önemli bir uyarıdır. Özellikle coğrafya alanındaki gelişmelerin takip edilmesinin önemine değinen yazar, bu ilme sahip olmayanlarla meşveret edilmesinin caiz olmadığını söyleyerek devletin kararlarında coğrafya ilmini dikkate alması gerektiği kanaatindedir: “*Bu babda fenden bihaber eşhas ile meşveret kifayet etmez, yerlü dahi olursa. Zira nice yerlü vardır ki kendi diyarını tahkik ve tasvirten acizdir.*” (Gökyay,1991:22) uyarısında bulunan Çelebi'ye göre bu ilmin gerekliliği Avrupa'nın yaptığı atılımlarla kendisi ortaya koymaktadır: “*Bu ilmin lüzumuna delil-i kafi ve burhan-ı vafi bu yeter ki küffar-ı haksar ol ilimlere takayüd ü itibari ile Yeni Dünya'yı bulup benadir-i Sind ü Hind'e müstevli oldu.*” (Gökyay,1991:22) Katip Çelebi'nin kaleme aldığı diğer bir eser de *İrşad'ül Hiyara ile Tarih'ül- Yunan v'el-Rum v'el-Nasara*'dır. Bu eserinde İslam kaynaklarında Avrupa milletlerinin adetleri, inançları ve devletlerine ait yalan yanlış bilgilerin verildiğini gören Çelebi, üstünlük konumunun getirdiği taassup yüzünden böyle bir yanlışlığı kabul etmektense Avrupa milletleri ve devletlerine dair yeni, doğru ve geniş bilgiler aktarmıştır. Çelebi, söz konusu eserinde Osmanlı sahası için yeni bir yaklaşım sergilerken aynı zamanda

uzak olmayan bir gelecekte karşılaşılabilecek bir tehlikeye işaret ederek buna dair çözüm yolunu da sunar: *“Bu yüzden İslam halkının artık bu cehennemlik halkın yapıp ettikleri hakkında bilgisiz ve habersiz kalmaması, bu lanetlenmiş halkın bazı ülkeleri Müslümanların elinden alarak küfür evine [dar’ül-harb] dönüştürmelerine yol açan cehalet uykusundan uyanmaları için daha doğru bilgi temin etmek gerekmektedir.”* (Aktaran: Metin, 2013:80) Özellikle Avrupa kaynaklarından faydalanan ve yeni bilgilerin aktarılmasında önemli bir rol oynayan Çelebi’nin bu kaynaklarda yer alan bazı bilgiler hususunda seçici olması ve bu bilgilerin doğru olmadığını belirtmesi önemlidir. Batılı ‘bilgi’nin aynı zamanda seçici bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya koyan yazarın *“hele Atlas müellifinin Belgrat’tan bahsederken bu kalenin Türklerin karşısında durup Hristiyanların bekçisi olduğunu söylemesine ‘halt eyleyip herze-güylük eyledi. Adavet-i diniyesinin muktezası bu makule halt ve ekazip yazmasına bais olmuştur. Biz bu makule terzikatını kabul tarikiyle yazmazız, kenarlarında redde işaret ederiz.’ diye hiddetle karşılık verme”*si (Gökyay,1991:25) belki de oryantalist birikime karşı verilen analize dayalı ilk tepki olarak Türk oksidentalizm tarihinde yerini almıştır.

İslam âleminin uzun asırlar boyunca, öteki araştırmalarındaki en önemli avantajı, karşılaştıkları gerçeğe kendi hâkim konumundan bakabilmesidir. Özellikle 17. asıra kadar –ki son örneği Kâtip Çelebi’dir- bu niteliğini koruyabilen araştırmacıların, sonraki dönemlerde yaptıkları araştırmalarda kendilerini hâkim konuma yerleştirmekten yavaş yavaş vazgeçtikleri görülür. 19. ve 20. asırlarda yapılan çalışmaların belki de en temel özelliği, mağlupların Batı hakkında konuşmaları biçiminde özetleyebileceğimiz ruh halidir. Bu dönemden itibaren Batı’nın üstünlüğünü dikkate almaksızın ürünler ortaya koyabilmek neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Kimi Batı incelemelerinin Avrupamerkezci yaklaşımlardan etkilendiğini, oryantalist yaklaşımın taklit edilmeye çalışıldığını söylemek mümkündür. Bu bakımdan İslam âleminde ortaya çıkan yeni ürünlerin, diğer etno-oksidentalit ürünlerle aynı dezavantajı taşıdığı söylenebilir. Bu dönemde düşünürlerin Avrupa karşısında kabullenme, reddetme ve tahkim etme biçiminde tepkiler gösterdiklerini düşündüğümüzde oksidentalizmin ilk iki yaklaşımın dışında bir yaklaşım önerdiğini söylemek mümkündür. Ancak bunun gerçekleşebilmesi,

Türk-İslam âlemini kuşatan realitenin kendi kültürel kodlarımız çerçevesinde yeniden okunması ve bu okuma biçiminin bilimsel bir sistematik haline getirilmesinden geçmektedir. Oldukça zengin tarihsel bir mirasa sahip olan Türk-İslam kültür dairesi birikimlerinin son dönemde adeta toprak altında kaldığını düşündüğümüzde yapılması gereken ilk iş -özellikle Türk tecrübesi alanında- “ *üç yüz yılı bulan bir geçmişe sahip Türk garbiyatçılığı üzerine yapılacak arkeolojik kazılar*”dır. Bu sayede “*olmadığı zannedilen*” (Saygın, 2017:17) Türk oksidentalit yaklaşımı bir ideoloji ya da düşünce olmaktan bir bilim olmaya doğru yol alacaktır. Üstelik Saygın’ın bahsettiği arkeolojik kazının yanısıra birçok ismin - Namık Kemal, Ahmet Mithat, Ahmet Cevdet Paşa, Ali Suavi, Mehmet Akif, Said Halim Paşa, Nurettin Topçu, Cemil Meriç vb.- yeni baştan incelenmesi aslında tahminimizden daha geniş bir oksidentalit literatüre sahip olduğumuzu anlamada bize yardımcı olacaktır.

2.1.Oksidentalizmi Ortaya Çıkaran Sebepler

19. yüzyıla gelindiğinde dünyanın genel durumuna göz atmak, oksidentalizmin filizlenmesine neden olacak genel durumu anlamada bize yardımcı olması bakımından önemlidir. Bu asrın sonları yaklaştığında Avrupamerkezli oryantalist yaklaşımın inşa ettiği; siyasi, askeri güçle desteklenen ve yeryuvarlağın %85’ini kontrolü altına alabilmiş ezici bir hâkimiyet görüntüsüyle karşılaşmaktadır. Buna göre Avrupamerkezci bilim anlayışının inşa ettiği Sosyal Darwinizm’le sistematikleştirilmiş, dünyanın biricik modernliğinin ancak Batı modernliği olabileceğini dayatan, bunun dışında kalan toplumlar için alternatif bir gerçeğe yer bırakmayan; askeri, siyasi ve ekonomik güçle pekiştirilen Batı gerçekliği kendini tüm gücüyle bilimsel, felsefi, askeri vb. tüm alanlarda dayatmaktadır. Bazen medenileştirme misyonunun da işe koşulduğu bu durumda Batı dışı toplumlar için tek seçenek bulunmaktadır. Bu seçenek, Batı dışı toplumların modernleşmesi bilimsel olarak çok da mümkün olmadığı için, Batı’nın modernleşme ve medenileştirme misyonunun gerçekleşmesini sağlayacak olan işgale razı olmaktır.

Bu dönemde Batı’nın yegâne zorunlu istikamet olarak imlediği bu yaklaşıma karşı durma çabası sergilemeye çalışan sadece iki direnç noktasından

bahsetmek mümkündür. Bu direnç noktaları Yakın Doğu'da Osmanlı imparatorluğu ve Uzak Doğu'da Japonya'dır. Özellikle Batı dışı toplumlar tarafından çoğu zaman teknik, askeri ve ekonomik açıdan karşı durulamayacağı içselleştirilen Batılı gücün özellikle –nadir de olsa Japonya ve Osmanlı karşısında- yenilgiler almaya başlaması Batı dışı toplumlar açısından yıkılmaz/karşı konulamaz sanrısının sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir. Özellikle Japonların Ruslara karşı kazandıkları Tusişima zaferi, Osmanlı ordularının kazandığı Kutü'l-Amare ve Çanakkale zaferleri, sonrasında kazanılan İstiklal Harbi; Batı dışı toplumların zihinlerinde Batılı güçlerin yenilebilirliğine dair ciddi etkiler uyandırmıştır. Daha sonraki dünya savaşlarını, kurulan sömürgeci düzenin yavaş yavaş güç kaybetmeye başlamasını da beraberinde getirmiştir. Bunun yanısıra dünya savaşlarında, sömürülen halkların da işgalci devletlerle birlikte savaşa katılmaları, mevcut sistemi yakından tanımaları bakımından onlara ciddi katkılar sağlamıştır. Bu gelişmeler sonucunda sömürge ülkelerinde işgalciler açısından sorunlar baş göstermeye başlamış, özellikle İslam âlemindeki sömürge ülkelerinde sistemin işletilmesinde ciddi sorunlarla karşılaşmıştır. Sömürge askerlerinin katıldığı savaşlar, bu toplulukların kendilerinin de güç denkleminde aslında özgül bir ağırlıkları olduğu gerçeğini anlamalarını sağlarken bu toplulukların silah, teçhizat ve eğitim birikimi kazanmalarının da önünü açmıştır. (Bulut, 2014:136) Böylece o ana dek yalnızca sayı, malzeme ve nesne değeri taşıyan toplulukları, kazandıkları bu bilinç sayesinde “*Batı, ilk kez düşünen, incinmiş ve talepkâr bir özne olarak karşısında bulmaktaydı.*” (Bulut, 2014:122) Üstelik bu özneler kazandıkları bu yeni bilinçle, kendilerine ait toprakların ve değerlerin kendilerine iade edilmesi için öngörülemeyen bir savaşım vermekten de kaçınmamaktaydılar.

Bu durumun dünya üzerinde gittikçe yaygınlaşmasını, aslında Japonya ve Osmanlı devleti /Türkiye Cumhuriyeti tarafından ilk taşları döşenen bir yolda atılan adımlar olarak görmek mümkündür. Söz konusu mücadelenin giderek sertleşmesi ve dünya çapında yaygınlaşması sonucunda sömürmenin maliyetinin artması ve karşılanamaz hale gelmesi, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sömürgeciliğin yeni bir organizasyon geliştirmesini; sömürünün yeni yolu olarak dekolonizasyon yaklaşımını ve çok uluslu şirketleri ihdas etmesini gerektirmiştir. Savaşın ardından

hızlı bir biçimde sona eren sömürgecilik döneminin devamını; kolonize edilmiş insanlar kültürel ve siyasal açıdan, çok uluslu şirketler ise ekonomik açıdan yürütmekle yükümlü hale gelmiştir.

Her ne kadar görünürde bağımsızlık kazanılmış, fiili sömürgecilik sona ermiş görünse de inşa edilen yeni durum, -özünde- eski halin daha masrafsız ve zahmetsiz bir biçimde devamını sağlamanın ötesinde bir farklılık getirmemektedir. Bu yeni durum “*yeni koşullara uygun değişik türden bir ‘bağımlılaşma’yi*”, “*kullanılan ekonomik ve başka yöntemler, ‘gözle görünmez’ muazzam bir yeni sömürge imparatorluğunun kurulmasını*” (Bulut, 2002:36) mümkün hale getirmiştir. Özellikle bağımsızlığını yeni kazanan ülkeler için kullanılmaya başlanan “üçüncü dünya ülkeleri” ve “gelişmekte olan ülkeler” nitelendirmeleri var olan eşitsizliğin aynen devam ettiğini ortaya koymaktadır. Kısacası inşa edilen yeni sistem uzun zamandır devam eden sömürü eyleminin günün şartlarına uygun ve daha verimli işler hale getirilmesinden başka bir şey değildir.

Yaygın olarak İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde yaşanan bu gelişmelerden sonra ortaya çıkan görece bağımsızlık görüntüsü, içerisinde değişik türden bağımlılıkları da içeren ve zaman zaman aldatici olabilen bir karmaşa dönemine işaret etmektedir. Askeri ve siyasi bakımdan ortaya çıkan bağımsızlık niteliği birçok alan için sözkonusu değildir. Özellikle kültürel/bilimsel alandaki bağımlılık, Avrupalı bilim adamının yerine ikame edilen “yerli araştırmacı”ların zihninde kendini yeniden inşa etmiştir. Sömürü döneminin kültür ve eğitim yatırımlarının bir sonucu olarak ortaya çıkan yerli düşünürler/akademisyenler/bilimadamları için biçilen rol, Avrupa’nın evrensel gerçeklerinin yerel niteliklere sahip insanlar tarafından benimsenmesi, benimsetilmesi ve savunulmasından ibarettir. Uzun yıllar devam eden bu kültürel yatırımın sonucunda ortaya çıkan yerli elitin yaratılma sürecini ve dramını dile getiren Sartre, ortaya çıkan tabloyu şöyle betimlemeye çalışır:

“Tıpkı bir çocuğun annesini sevmesi gibi, yerlilerin de efendilerini sevmeleri gerekiyordu. Ve Avrupalı elit bu amaçla bir yerli elit oluşturmaya girişti. Ergenlik çağındaki umut vaad eden gençleri topladı, bunların alınlarına kızgın demir ile Batı kültürünün ilkelerini damgaladı ve ağızlarını tumturaklı, parlak sözcüklerle tıkadı. ‘Anavatan’da kısa bir düre tutulan bu gençler ‘beyaza boyanmış’ olarak memleketlerine geri gönderildiler. Bu yürüyen yalanların, artık, Batı’da öğretilenleri tekrarlamaktan başka kardeşlerine söyleyecek bir şeyi kalmamıştı. Paris’ten, Londra’dan ve

Amsterdam'dan belli sözcükleri piyasaya sürüyorduk, örneğin 'Partenon' ya da 'kardeşlik' diyorduk, Afrika ya da Asya'da bir yerlerde dudaklar kıpırıyor ve tekrarlamaya başlıyordu: '...tenon', '...lik'..." (Jean Paul Sarte –*Yeryüzünün Lanetlilerine Önsöz*'den.)

Bütün bu yatırımlara rağmen uzun yıllar boyunca Avrupalı olmayan bir araştırmacının, sosyal bilimcinin tezlerini dikkate almadan yoluna devam eden “bilimsel anlayış”, ortaya çıkan görece bağımsızlık döneminde, yeni duruma uygun şekilde inşa edilmiş zihinlere sahip yerli araştırmacıların bu alana girebilmesine izin verse de bu iznin aslında bir onay işleminden sonra geçerli hale geldiğini söylemek mümkündür. O ana değin sadece Avrupalı uzmanın uzanamadığı, giremediği alanlarda bilgi taşıyıcılığı görevi üstlenen yerli araştırmacının verileri ancak Batılı bilimsel otorite tarafından onandıktan sonra değer kazanırken yeni durumla birlikte yerli araştırmacı da bilgi üretebilme hakkına kavuşmuştur. Buna rağmen bu bilginin Avrupamerkezci anlayıştan kurtulmuş salt bir bilgi olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü:

“Pazarda onay gören yerli -uzmanın ürettiği- bilgi de en nihayetinde Batılı bilginin evrensel dolayısıyla doğru olduğunun kabulünden hareketle üretilmiş olmalıdır. Başka bir deyişle Batı-dışı toplumlarda üretilen bilgi, Batılı bilgi üretim şablonlarına uygun bir biçimde üretildiği için ‘akademik pazar’da kabul görmektedir. Üretilen bilginin ya da Batılı akademik çevrelerde ‘dikkate alınan’ ve ‘ilgiyle izlenen’ Batı-dışı toplumların yazarlarına bakılacak olursa bunların büyük ölçüde Batılı akademik çevrelerden ‘icazetli’ oldukları görülecektir. Batılı şablonlara uymayan ya da Batılı dogmaların ötesinde üretim gerçekleştiren yazarlar, çoğunlukla ‘akademik standartlara uymamak’ ile ‘ideolojik’, ‘dogmatik’, ‘fanatik’ ve ‘saldırgan’ olmakla suçlanacaklardır. Ayrıca söz konusu yazarların eserlerinde temel alınan referanslara bakıldığında da görülür ki neticede eseri değerli kılan şey, sahip olduğu tez veya tezlerin geçerliliği değil, yazarının ‘hangi akademik -ve emperyal- çevrelerle ilişkili olduğudur.” (Bulut, 2014:144)

Tüm dünya çapında yaşanan ve bilim/sanat/düşünce alanları bakımından kısmi bağımsızlık biçiminde nitelenebilecek dönemin ardından bilginin siyasallaşması/ideolojik hale gelmesi probleminin de bir anda Batı bilim dünyasında tartışılmaya başlanması ilgi çekici ve incelenmesi gereken bir durumdur. Bu itirazın yaygın şekilde ortaya konması dekolonizasyon süreci ve yerli araştırmacının – görece- bağımsızlığını kazanmasıyla aynı tarihlere rastlamaktadır. Metin’in belirttiği gibi Batı dışında üretilen bilginin, Batı’nın zihinsel şartlarına uyumlu olmaması halinde “*akademinin/bilimin standartlarına uygun olmayan*” bilgi olarak nitelenmesini aslında bilimsel ve her türden bilginin standardını ve geçerliliğini belirleme hakkını Batı’nın hâlâ kendisinde gördüğüne dair bir kanıt olarak görmek

mümkündür. Bu gelişmeyi sorunsallaştıran Hanefi'ye göre söz konusu itiraz “*güç dengesi[nin] Avrupa'dan 'üçüncü dünya'ya ve merkezden çevreye dön*”mesiyle ilgilidir. (Hanefi, 2007:90) Bilimin başka değişkenlerle her zaman aslında iç içe olduğuna ve bunun dünya tarihi boyunca kaçınılmazlığına işaret eden Hanefi'ye göre “*Sadece klasik oryantalizmde değil Avrupa bilimlerinde, beşeri bilimlerde, sosyal ve hatta fen bilimlerinde de bu durum yaşanmıştır.*” Dolayısıyla ona göre, bu itirazın bir güç dengesi değişimi dışında işaret ettiği başka bir gerçek bulunmamaktadır. Aynı zamanda dünyada sadece bir kültürün evrensel olma hakkına sahip olduğu dair Avrupa inancının bu güç dengesiyle yakından ilintili olduğunu belirten Hanefi'ye göre:

“Gerçekte ‘dünya kültürü’ merkez tarafından çevreyi daha çok domine etmek ve onu kültürsüzleştirmek için yaratılmış bir mitten başka bir şey değildir. Bu dünya kültürü miti de yine merkez tarafından kontrol edilen kitle iletişim araçları sayesinde yaratılmış ve yaygınlaştırılmıştır. Büyük K ile yazılabilecek hiçbir kültür yoktur. ...[ve] Tarih boyunca süregelen kültürler arası etkileşim hiçbir zaman bir kültürün diğerini kültürsüzleştirmesi anlamına gelemez.” (Hanefi, 2007:90)

Bu bakımdan dekolonizasyon döneminde ortaya çıkan en değerli ve ufuk açıcı düşünce, Hanefi'nin ifade ettiği biçimiyle söylemek gerekirse “*Büyük K ile yazılabilecek hiçbir kültür*”ün olmadığı gerçeğidir. Empoze edilen “Kültür”ün aslında bir “*zihin transformasyonu*” olması –en azından İslam dünyası özelinde- bu zihin transformasyonu “*zihniyetimiz dönüştür[ül]meye başla[nmış], kendimize olan güvenimiz yok edil[miş], alternatif kaynaklarımız kurutulmaya başlan*”mıştır. (Davutoğlu, 2002:51)

Bu anlama biçimine karşı itirazların özellikle/öncelikle Batı öncesi dönemde birer “kültür havzası” olarak tanımlanabilecek –örneğin Çin, Hindistan, Türkiye, Mısır gibi- ülkelerden yükselmesi bizce son derece anlaşılabilir bir tarihsel birikimin –her ne kadar Batılı bir bakış açısıyla donansa da- söz konusu ülkelerin elitlerini hem bilimde hem de gündelik yaşamda rahatsız etmesine bağlanabilir. Bu yaklaşımımıza en basit biçimiyle bir örnek vermek gerekirse İstanbul'da (ya da Bursa'da, Konya'da, Kayseri'de, Erzurum'da) yaşayan ve gördüklerini bir bilim adamı ya da düşünür dikkatiyle süzebilme yetisine sahip birine, gündelik hayatını sürdürdüğü şehir merkezinde yükselen Batı öncesi döneme ait bir eser bile sorgulayıcı bir zihniyet kazanabilmesi için yeterli başlangıç noktasını teşkil edebilir. Asırlar öncesinden

kalan bir cami, bir medrese, bir kütüphane ya da bir kompleks biçiminde günümüze kadar ulaşabilmiş bir külliye; bir Türk bilim adamı ya da düşünürü için Batı dışında da bir üslubun, bir alternatifin olabildiğini ve olabileceğini gösteren yeterli bir hareket noktasını oluşturabilir. Kütüphanelerin ve arşivlerin raflarında var olan milyonlarca belge ve eserin varlığı, aslında “*Büyük K ile yazılabilecek hiçbir kültür*”ün bulunmadığı gerçeğinin hayatımızda tebellür eden belki de çoğu zaman hiç dikkat etmediğimiz sıradan gerçeklikleridir. Dolayısıyla ilk itirazların bu havzalardan gelmesi bu bakımdan şaşırtıcı değildir. Söz konusu itirazların sonucunda ortaya konan ve katetmesi gereken uzunca bir yolu bulunan oksidentalizm, bu bakımdan bir güç ilişkisi içerisinde kendini özne olarak konumlandıran Batı’nın nesne haline gelmesi; nesne konumunda bulunanların ise özne olarak; inşa edilen bilim, düşünce, felsefe geleneğini yeni baştan ve kendi “kültür”leri çerçevesinde gözden geçirip kendilerini yeniden inşa etme çabaları olarak görülmelidir. Üstelik tarihin devam ettiğini ve iddia edildiği gibi Avrupa düşüncesinin tarihin sonu olmadığını düşündüğümüzde ilerleme ve tarihin yazımı, Jack Goody’nin söyleyişle “*devam eden ve bölgelerin birdirbir oyunundaki gibi yer aldığı bir süreçtir.*” (aktaran: Hobson, 2015:304)

2.2.Oksidentalizmin Amacı

“*Medeniyetlerin birdirbir oyunu*”nda yeni bir dönem açmaya en elverişli düşünme biçimi olarak tanımlanabilecek oksidentalizm, bölgelere ve milletlerin tarihi tecrübelerine paralel biçimde farklı mahiyetler taşımamasından dolayı bazı düşünürler tarafından “etno-oksidentalizm” biçiminde adlandırılmaktadır. Bu adlandırmanın, özünde ulaşılmak istenen amaç ve tarihi birikimler göz önüne alındığında doğruluk payı taşıdığı kanısındayız. 17. yüzyıldan bu yana bilgi-iktidar temelli bir yaklaşımla dünyayı kendine özgü bir projeksiyonla yeniden tanımlayarak kendini tarihin biricik ve son medeniyeti olarak konumlandıran Batı medeniyetinin küçük mikyaslarda da olsa güç kaybetmeye başlamasıyla oksidentalizm, dünyanın değişik bölgelerinde uyuyan devleri uyandırma, dinamiklerini harekete geçirme sürecinde (Çaycı, 2015:11) bir mebdde için gereken bilincin itici gücünü oluşturacaktır. Son üç asır boyunca edilgenlik içinde kendisinin tanımlanmasını ve

konumlandırılmasını izleyen Doğu'nun bir bilinç haline kavuşarak yeniden kritik etme becerisini kazanması, bunun ancak oksidentalizm platformu üzerine inşa edilmesiyle mümkün olabilecektir. Bunun gerçekleşebilmesi için elbette yerleşik bilgi anlayışında köklü değişikliklere gidilmesi gerekecek ve bilgi-iktidar temelli bir bilgi anlayışının bilgi-özgürlük yaklaşımıyla yeniden kurulması gerekecektir. (Metin, 2013:81) Bu bilgi yaklaşımının temel hedefi "kullanılabilirlik" ölçütünün dışında bilginin salt kendi değeriyle yeniden kadim kıymetine kavuşması olacaktır. Temelde "*saf, çıkarıcı ve siyasal olmayan bir maceranın*" adı olan bilimin, Batılı bilgi anlayışı çerçevesinde ekonomik çıkarların, siyasal güçlerin ve en başta da devletlerin tutsağı olduğuna dair eleştirisiyle dikkat çeken Morin ve Ceruti'nin belirttiği gibi günümüz bilgi anlayışı, onun artık "*veri bankalarına konulmak ve iktidarı elinde tutanların kararları doğrultusunda kullanılmak üzere üretilme*"sidir. (Morin, Ceruti,2014:125) Bilgi anlayışının, temelde ulaşılmak istenen hedefe bağlı biçimde şekillendiği göz önüne alındığında oksidentalist yaklaşımın bilgi anlayışının, kadim kıymetine kavuşturulan bilgi aracılığıyla baş eğdirmeye değil, gerçekliği bilmeye dönük bilgi anlayışı olacağını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu niteliklere sahip bir anlayışla ortaya konacak duruşun sadece tersinden oryantalizm olarak okunması oksidentalizme şartlı yaklaşımdan kaynaklanan bir tutumdan neşet etmektedir. Oysa oksidentalizm her ne kadar nesnenin kendini özne konumuna taşıyarak Batılı nesneyi incelemesi biçiminde kabaca tarif edilse bile –incelememiz açısından konuyu İslam medeniyeti çerçevesiyle sınırlandırdığımızdan- en azından İslam medeniyetine mensup etno-oksidentalizmler ve özellikle de Türk garbiyatçılığı bağlamında amacı ne İslam'ı tersinden bir misyonerlik gayretiyle Avrupa'ya taşımak, ne Hristiyanlığı karalamayı temel amaç haline koymak ne de merkantalist bir yaklaşımla ticareti bağımlılığın bir başka biçimi olarak inşa etmek gibi amaçlara matuf olacaktır. Oryantalizmle kol kola yürüyen sömürgeciliğin tersinden ve yeniden keşfedilmesi oksidentalizmle ve onun bilgi anlayışıyla çelişki arz etmektedir. Bunların ötesinde oksidentalist yaklaşımın temelde dengeli ve eşitlikçi bir karşılıklı alışveriş ve dengeli bir tanıma ve kritik etme yaklaşımı içerisinde olması gerekliliği onun en başta belirtilebilecek özelliğidir. Oksidentalizmi, önceki bölümde de önerildiği gibi, ötekini tanımada İslam medeniyetinin sahip olduğu tecrübenin sadece bir bölümünü oluşturan bir yaklaşım olarak düşündüğümüzde sayılan bu niteliklerin

birer temenniden ziyade sağlam tarihsel köklere sahip bir anlayışın yeniden canlandırılması olarak görmek mümkün olabilecektir. Dolayısıyla bu nitelikler özünde iyi niyetli birer dilekten öte unutulmuş bir yaklaşımın kendine ait kadim bilgi anlayışı aracılığıyla yeniden diriltilmesi anlamına gelecektir. Çalışmalarında oksidentalizmin sahip olması gereken nitelikleri belirten Hanefi de denge kavramına atıfta bulunarak bu kavram sayesinde oksidentalizmin “... ‘ben’ ile ‘öteki’ arasındaki ilişki[de] bir üst-alt ilişkisi yaratmadan özneler arası eşit, müsavi ve akli başında bir ilişki olabil”eceğine ve bu haliyle “yıkıcı oryantalizmin yerine geçecek bir karşılık” verebileceğinden bahsetmektedir. (Hanefi, 2007:82) Oksidentalizmin temel amacı Doğu kimliğini kendi özgül nitelikleriyle ortaya koymak olmalı, bunu yaparken de kendisine giydirilen Batılı gömleği tersinden yeniden biçerek köken olarak yine Batı’ya bağımlı tersten bir görüntü inşa etmenin peşinde olmamalıdır. Böyle bir yaklaşımın oryantalizmde olduğu gibi hatta ondan daha zararlı ve yanıltıcı görüntülerin ortaya çıkmasına neden olacağı da unutulmamalıdır. Batı-dışının aynadaki yanıltıcı görüntüsünden oluşan oryantalist yaklaşımın bir daha bozuluma uğratılarak bir görüntü elde edilmesi durumunda; bu yeni görüntünün, gerçekle bağını tamamen yitirmiş ve çifte bozuluma uğramış bir görüntü olacağı şüphesizdir. Böyle bir tepkisellik tuzağına düşmeden oksidentalist yaklaşımın temel amacı “*kendi kimliğini Batı’dan hareketle değil kendinden hareketle ortaya koy*”mak (Metin, 2013:82) olmalıdır. Böylece ötekilik temelli bir yaklaşımın yerine diğeri konulabilecek ve bundan insanlık âlemi toplu bir biçimde kazançlı çıkabilecektir.

Böylesine bir anlayışın ortaya konulabilmesi için kabaca Batı’nın tersi olarak inşa edilen Doğu görüntülerinin sağlıklı bir biçimde analiz edildikten sonra yeniden inşa edilmesi, atılması gereken ilk adımı oluşturmaktadır. Oryantalizmin ürettiği görüntünün sahici olmadığından şikâyet eden bir anlayışın ilk adımının elbette bu olması gerekmektedir. Özellikle dünyalaştırma ve Şarklılaştırma işlemlerine maruz kalma yoluyla üretilen bir kabulün arındırılması, gerçekle bağının yeniden kurulması, gerekiyorsa yeniden inşa edilmesi gerekmektedir. Bu işlemlerin yapılabilmesi için ise temelde köklü ve sahih bir medeniyet yaklaşımı çerçevesine ihtiyaç duyulacağı için “... aşikardır ki melezleşmiş bir medeniyet, gerekli özgüveni sağlayamayacaktır. O halde öncelikle medeniyetimizi tanımak, daha sonra ise bu

medeniyete katkı yapmak gerekmektedir.” (Metin, 2013:78) Bu sayede “Doğu'nun Batı'ya ve kendisine bakarken kullandığı Batılı gözlükleri bir kenara koyması” mümkün olacak, bir sonraki adım olarak özgül ve “ saf 'ben'ini” ortaya koyacak, “ancak bundan sonra Batı'yı sağlıklı bir şekilde çalışmaya muktedir” olabilecektir. (Metin, 2013:72) Doğu'nun kendi saf benini ortaya çıkarabilmesi adına kendi kültürünün bozulmamış katmanları ulaşmak ve unutulmuş değerlerinin ihyasının yolunu, kendi kültürüne dair “arkeolojik kazı”lar olarak belirten Metin'e göre bunun başarılabilmesinin hemen ardından Doğu dimağı, kendi evine taşınabilme imkânına kavuşacağından “Oksidentalizmin öncelikli amacı bu süreci başlatmak olmalıdır.” (Metin, 2013:78) Ancak kendi evinde oturan ve fikren kendine özgü bir hane inşa etme becerisine kavuşan bir dimağın, oksidentalizm aracılığıyla “ben'in 'eksikliği' ile 'öteki'nin 'azameti' arasındaki tarihsel algıyı bitirme” konusunda özgüvenli bir duruş sergileme yeteneğine kavuşabileceğine dikkat çeken Hanefi, bu yolu takip edecek oksidentaliste bir yol haritasını çizer. Hanefi'ye göre bu yol haritası aşağıdaki adımlardan oluşmaktadır:

1.“Avrupa'nın düşüncesini incelemek, ne zaman, nasıl başladığını, hangi yollarla kültürlerini yazdıklarını ve hangi zamanlarda düşüşte oldukları ortaya koymak. Çünkü bunu yaptığımız zaman kalbimizden Batı korkusu çıkacak, kendimize güvenimiz gelecektir.

2.Avrupa'nın düşüncesini tarihsel olarak okumak,

3.Batı'nın felsefesini, kültürünü kendi sınırlarına çevirmek, [Böylece oksidentaliste; Batı düşüncesinin, tarihi gelişimiyle birlikte yalnızca bir kültürün üretimi olduğunu yakından görerek -onun dayatıldığı gibi- insanlığın son ve biricik, kabul etmek zorunda olduğu düşünme biçimi olmadığını görecek ve alternatini sunma imkânına kavuşacaktır.]

4.Avrupa'nın kültürel yayılmacılık fikrini onların zihinlerinde silmek, [Hiçbir kültürün tek başına dünyayı kuşatan kültür olma hakkı ve yeterliliğine sahip olmadığını anlaması oksidentaliste, kendi kültürü ve diğer kültürler arasında dengeli bir karşılaştırma yapma şansı verecektir. Bu anlayış, aynı zamanda bilginin yansızlığına katkıda bulunacak, onun iktidar temelli yapılanmasının önüne geçerek asli yapısında sabit kalmasını sağlayacaktır. Aynı zamanda Batı dünyasında yapılmaya başlanan Avrupalı merkezli bilgi analizinin yaygınlaşmasını sağlayacaktır.]

5.Toplumların başkasının zihniyle değil kendi zihniyle düşünmesini sağlayarak ülkelerimizde yaratıcılığa fırsat vermek,

6.Eksiklik ve mükemmellik düşüncelerinden kurtulmak; böylece yaratıcılık düşüncesinin önünü açmak, [Böylece -Hanefi'ye göre-] “Kültürel bir hareket olarak oksidentalizm, gelişmekte olan toplumları bilgi transferi aşamasından kültürel yaratıcılık düzeyine taşımayı amaçlamaktadır.” (Hanefi, 2007:84)

7.Tarihimizi başkasından öğrenmek değil, kendimiz inceleyip yazmak

8.Yeni bir felsefe ile tarihe bakmak, nasıl medeniyet Doğu'dan Batı'ya gittiyse bilginin nakli sürecini tersine çevirmek,

9.Oryantalizmi bitirmek yani incelenenken inceleyen olmak,

10.Avrupa'nın bakış açısını normalleştirmek,

11.Avrupa'nın tarihini, kültürünü tarafsız bir şekilde inceleyebilecek kişiler yetiştirmek ki bu, Avrupa için de iyi olacaktır.” (Aktaran: Metin,2013:112)

Oksidentalizmin katetmesi gereken bu uzun yolda temel yaklaşımların ortaya konmasından sonra ivedilikle yapılması gereken şey, tashih edilmesi gereken bilgi kümesinin sınırlarını belirlemektir. Oryantalist bilginin Avrupamerkezli bir anlayışla uzun bir zaman dilimi içerisinde inşa ettiği bilgi kümesinin sınırı, kapsamı ve içeriğinin eksiksiz bir şekilde tespit edilmesi için başvurulacak yol ise “*Batı'da bizimle alakalı çalışmaların neler olduğunun tam bir tespiti*”nden geçmektedir. Bu tespitin yapılmasından sonra “*esas olması beklenen, anılan [din, dil, örf, kültür ve medeniyet vb.] alanlarda Batı'nın kurumlarına yönelik, ... Müslüman bilim adamlarının çalışmalar yapmasıdır.*” (Ahatlı, 2002:303) Bu çalışmalar sonucunda ürünlerini vermeye başlayacak oksidentalizm, böylece “*medeniyetler tarihine karşı yapılan bu tarih yazımı hatasını ortadan kaldıracak bir denge*” (Hanefi, 2007:82) kurma başarısı gösterebilecektir. İrfan tarihimizin oryantalist bir bakışla karartılmak istendiğini ileri süren Yavuz da Türk garbiyatçılığı için bu çalışmalarla atbaşı gitmesi zorunlu olan başka bir çalışma alanına işaret eder. (Yavuz, 2002:63) Bu alan Osmanlı birikiminin güncel bir rezerv olarak tekrar inceleme altına alınması zorunluluğudur. Cemil Meriç'in ifadesiyle “*Hala bir İslam tarihimiz yok. İkinci Meşrutiyet intelijansiyası, bir Abdullah Cevdet, bir Rıza Tevfik, bir İzmirli, bir Said*

Halim, bir Mehmet Ali Ayni, bir Şehbenderzade teker teker incelenmedikçe, böyle bir işi başarmamız düşünülemez.” (Meriç, 2015:113)

Beytü'l-Hikme tecrübesiyle kendine özgü cevap verebilme imkânını yakalamış İslam medeniyet dairesinin, aradan geçen uzun zamandan sonra bu tecrübeden hareketle yeniden bir cevap verebilme imkânına kavuşması bizce oksidentalizmin kurumsallaştırılmasıyla mümkün hale gelebilecektir. Bu tecrübeden hareketle *“Doğu, etki-tepki tuzağına düşmeden kendi parametreleri doğrultusunda ilerleyerek öteden beri sahip olduğu değerlere bağlı kalmak suretiyle ideallerine ulaşacak güçte olduğunu ispatla”*yacaktır. (Çaycı, 2015:63)



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1. TANZİMAT DÖNEMİ SANATÇILARINDA BATI PROBLEMİ

Türklerin Avrupa'yla kurdukları ilişkinin tarihini Roma dönemine, Atilla'nın akınlarına kadar götürmek mümkündür. Bu akınlarla Avrupa, ilk defa Türk kavimleriyle tanışarak kendi ötekilik listesine bir ad daha eklemiştir. Ancak diğer temaslar düşünüldüğünde en eskide kalan ve etkisi en az hissedilen bu karşılaşma, diğer göç eden kavimler gibi bu boyların da asimilasyonu ile Avrupa açısından bertaraf edilmiş olur.

Avrupa kimliğinde derin izlerle öteki olarak kodlanacak asıl karşılaşmalar Türklerin İslam'ı kabul etmelerinden sonra yaşanan ilişkilerdir. Selçukluların Haçlı orduları karşısında üstlenmiş oldukları bariyer görevi, bu insan akınının kalıcı izler bırakmadan sona ermesine neden olduğu gibi, İslam medeniyetinin o zamana kadar karşılaştığı en kalabalık düşman kitlesine karşı savunulması bakımından da önem taşımıştır. Daha sonra Türk tarihinde Osmanlı devletinin kuruluşuyla başlayan yeni dönemde Türk yayılmasının her zaman Batı'ya doğru ve Avrupa'nın aleyhine olması dikkat çekicidir. Bu bakımdan Osmanlı-Batı ilişkilerinin tarihsel sürecine bakıldığında 1600'lü yıllara kadar bu ilişkinin hâkim tarafının Osmanlı devleti olduğu ve onun insiyatifi çerçevesinde ilişkilerin şekillendiğini söylemek mümkündür.

Ancak bu tarihi izleyen yaklaşık dört yüz yıl boyunca Osmanlı devletinin nefes almayı zorlaştırıcı etkisinden kurtulmak adına alternatifler arayan Batılı güçlerin gerçekleştirdiği atılımlar, bu güçleri anılan süre içinde değişik alanlarda Osmanlı devletinin karşısına dikilebilecek hale getirdiği gibi, bir süre sonra üstünlüğü ele almalarını da sağlamıştır.

Özellikle 18. yüzyılın sonlarına doğru başta anılan Osmanlı-Batı tablosunun geri döndürülemez biçimde tersyüz olması, o güne değin kendini “*devlet-i muazzama*” olarak gören Osmanlı aklında ciddi kırılmalara yol açmıştır. Latin-Avrupa kökenli düşüncenin ulaştığı güçlü konum, diğer çevre kültürler gibi Osmanlı kültürünü ve devlet aklını da derinden etkilemiştir. Çevre kültürlerin, kendilerine Avrupa'nın ulaştığı son durumu bir hedef olarak koymaları sonrasında yaşanan

modernleşme serüvenlerinin aşamalarını inceleyen Jusdanis'in bu modernleşmeler hakkında ortaya koyduğu aşamaların hepsi Osmanlı devletinde de üstelik çok daha sıkıntılı bir biçimde yaşanmıştır.

Jusdanis'in Yunan modernleşmesini örnek olay olarak ele aldığı çalışma düşünüldüğünde, Osmanlı elitinin yaşadığı sıkıntıların nedenini anlamak daha kolay hale gelecektir. Avrupa kültürüyle ortaklıkları olan ve birçok alanda aynı değerlere sahip Yunan elitinin yaşadığı sıkıntılar ve bunları aşmak için bulduğu çözüm yolları Jusdanis'in incelemesinde ortaya konulmuştur. Çalışmasının birçok çevre kültür için geçerli olabileceğini belirten Jusdanis'in belirttiği zorlukların çok daha fazlasını ve karmaşığını ise elbette Osmanlı elitleri yaşamıştır. Farklı bir değerler sistemine sahip Osmanlı elitinin, asırlardır yaşadığı üstünlük duygusundan sıyrılması ve gerçeği kabullenmesi oldukça ikircikli düşünsel ve duygusal süreçlerin yaşanmasına mukabil gerçekleşebilmiştir. Bu hususta tamamen teslimiyet gibi bir yola meyletmeyen Osmanlı elitinin -bütün olumsuzluklara rağmen- sahip olduğu devletin dünyanın sayılı devletleri arasında olmasından hareketle yeni bir yol haritasıyla karşılık verme çabası, Osmanlı modernleşmesinin kendine has bir çehre kazanmasında önemli rol oynamıştır. Tüm modernleşmelerin aslında birer jeopolitik hesaplaşma sonucunda ortaya çıktığını belirten (Jusdanis, 98:10) Jusdanis'in vardığı yargının, Tanpınar tarafından da bir medeniyet krizi sonunda bu yolda adımlar atıldığını belirttiği yargıyla örtüşmesi (Tanpınar, 1998:101), sorunun Osmanlı alanında jeopolitikten kültüre yayılan geniş bir alanda kendini gösterdiğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bürokrasi kökenli değişim programı da diğer modernleşme programlarıyla bu açıdan benzerlikler göstermektedir. (Jusdanis, 98:9)

Çevre kültürlerin değişim programlarının ortak özelliklerinden bahseden Jusdanis'in bu konuda ortaya koyduğu; feodal toplumlara belirli siyasal ve kültürel kurumlar ithal edilmesi (Jusdanis, 98:11), ithal edilen modellerin Avrupa'daki muadilleri kadar işlev görememesi (Jusdanis, 98:11), bu konuda dinin sık sık bir modernleşme aracı olarak işlev görmesi (Jusdanis, 98:14), modernleşme esnasında toplumda geleneksel ve modern yapılar arasında bir huzursuzluk nöbeti yaşanması (Jusdanis, 98:14) gibi özelliklerin Osmanlı modernleşmesinde de görülmesi, bir yönüyle Osmanlı modernleşmesini diğer modernleşmelerle benzeşik bir hale sokar.

Bunun yanısıra milli dille ilgili düşünceler ve tasarıların ortaya çıkması (Jusdanis, 98:68), gazetenin üstlendiği rol (Jusdanis, 98:190), çevirilerin değişimde önemli bir hale gelmesi (Jusdanis, 98:193) ve edebiyatın modernleşme konusunda toplumun rızasını oluşturma görevini üstlenmesi (Jusdanis, 98:228) gibi özellikler de diğerleriyle birlikte Osmanlı modernleşmesinde görülen ortak özelliklerdir. Bu benzerliklere rağmen öte yandan Osmanlı toplumunun ve devletinin bütün eksiklerine rağmen hala dünyanın önde gelen toplum ve devletlerinden biri olması, amaçları bakımından Osmanlı modernleşmesini farklılaştırır. Bu dönemde Osmanlı elitinin yaşadığı sıkıntıyı mercek altına alan Tüzer, yaşanan sıkıntıların sadece bir toprak kaybından kaynaklanmadığını, bu sıkıntının aynı zamanda zihinsel olarak da daralmanın trajedisini yaşamak anlamına geldiğini belirtir. (Tüzer, 2018:41)

Bu anlamda Osmanlı eliti yeni ve farklı bir yordamayla eski anlayışın arasında salınırken ortaya koyduğu eserlerde kökenlere bağlı kalarak yeni yorumlamaya çabalar. Edebiyatımızın ünlü ve öncü metinlerden biri olan Şinasi'nin münacaatında görülen ve iki farklı dünya arasında salınan tavrın bu noktada şairin “*modern dünyada[ki] varlığını muallakta asılı kalmaktan kurtararak ontolojik güvenliğini elde etmesi olarak değerlendir*”en Tüzer’in bu yaklaşımını (Tüzer, 2018:34-35) aslında tüm Osmanlı elitinin kaygılarını yansıtmaları bakımından değerlendirmek gerekir.

Ali Suavi ve Ahmet Mithat gibi birkaç ismin dışında genellikle bürokrat kökenli ailelerden gelen Osmanlı elitinin modernleşmeyi hızlandırıcı bir rol üstlendiğini ortaya koyan Mardin, bu konularından dolayı bu dönem yazarlarının birer “*toplum hareketlendirici*” olduklarını belirtir. (Mardin, 2009:27) Bu kişilerin özellikle Yeni Osmanlılar olarak bilinen cemiyet etrafında birleşmesiyle kendilerini bir grup olarak gördükleri de Hürriyet kasidesinde kullanılan “biz” zamiriyle ortaya çıkmaktadır. (Tüzer, 2018:38) Ancak bu toplum hareketlendiricilerin söz konusu gruba üye olsun ya da olmasın benzer özellikler taşıdığını, bazı noktalarda ayrılışlar da temelde aynı modernleşme projesini savduklarını söylemek mümkündür. Özellikle Tanzimat dönemi aydını söz konusu olduğunda modernleşmede Batı'nın tekniğiyle kendi kültürünü mezcedebilmek, dönemin temel problemini oluşturmaktadır.

Bu bakımdan Tanzimat dönemi aydınlarının dünyadaki örneklerinden ayrıldığı ve kendi kendini oryantalize eden çevre ülkelerin aydınlarından farklılık taşıdığını belirtmek gerekir. “...bireylerin ve toplumların kendilerini, kendilerine ait olmayan fikirler aracılığı ile anlamaları” ve “kendine yabancılaşma ve kendi kendisinin öteki[si] haline gelme süreci” (Uluç, 2009:204) olarak tanımlanabilecek oto-oryantalizmin bu dönem Osmanlı aydınında görülmemesi, dönemin aydınının tüm eksikliklerine rağmen başa güreşme isteğiyle açıklanabilir. Bu dönem aydınlarının, gerekli adımların atılması halinde Osmanlı devletinin yaşamaya devam edeceğine ve eski ihtişamlı günlerine geri döneceğine olan inançları, onları; kendilerine ait anlam dünyasını, yeni ve maddi bir medeniyete hâkim kılma çabasının içine sokmuştur. Bu bakımdan ilk dönem elitleri, Batı karşısında “süngüsü düşmeyen” bir tavır sergilemişlerdir. Bu tavır da edebi eserlerde yoğun bir biçimde görülen oksidentalist imgelerle kendini dışa vurur. (Düğer, 2016:66) Tanzimat dönemi aydınlarının düşüncelerinde, daha sonra Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık şeklinde ortaya çıkacak değişik fikir akımlarının temel özelliklerinin birlikte bulunması aynı zamanda düşünce dünyalarının zenginliğine de işaret etmektedir.

Bu bakımdan bu dönem aydınlarını, aralarında görülen bazı farklılıklara rağmen ortak kaygıların ve ülkülerin paydaşları olarak görmek mümkündür. Eserlerinde ortaya koydukları modernleşme amaçlarında bazı maddeler öncelik sıralaması bakımından değişiklikler taşısa da içeriği itibarıyla aralarında çok büyük farkların olduğu söylenemez. Hepsinin ortaya koyduğu gayret, “*modern dünyanın inşa edildiği bir zaman diliminde kendilerine has değerleri yitirmeden ‘yenileşebilmek’*” amacına ulaşmaktan ibarettir. (Tüzer, 2018:15)

1.1. Ahmet Mithat’ta Oksidental Bakışın Yansımaları

Türk kültür hayatında müstesna yeri olan bir ismin kaleminden Ahmet Mithat’ı tanımak bizler açısından şaşırtıcı olabilir. Cemil Meriç, *Kültürden İrfan’a* adlı eserinde, Ahmet Mithat hakkındaki düşünceleriyle edebiyat tarihinin yerleşmiş kanılarının dışında bambaşka bir Ahmet Mithat portresi sunar. Bu iki sayfa, baştan sona kadar “*esirgenmiş hak*”ların sahibine teslimiyle doludur. Edebiyat tarihlerinde yakın zamana kadar edebi niteliği bakımından geri planda tutulan, halkı okumaya

alıştırması dışında övgüye mazhar olacak bir niteliği olmadığı düşünölen Ahmet Mithat'ı, Cemil Meriç gibi bir kalemin “*ilk ustası*” olarak nitelemesi, edebiyat araştırıcılarının yalnızca yazarın belli niteliklerinin farkında olmadıkları ya da olamadıklarıyla tam olarak açıklanamaz. Ahmet Mithat, yazdığı onlarca esere rağmen Türk edebiyat tarihi kanonunun ağırlarını delebilmek için uzun süre beklemek zorunda kalan bir isimdir ve Meriç'in ifadesiyle söylemek gerekirse “*Midhat Efendi'nin büyük talihsizliğı edebiyatçılar tarafından anlaşulamamış olmasıdır.*”(Meriç, 2015:279)

Türk felsefe tarihinin önemli isimlerinden biri olan Hilmi Ziya Ülken de Türkiye'nin çağdaşlaşma tarihini anlattığı eserinde uzun sayfalar ayırdığı Ahmet Mithat'ın sonraki nesillerce menfi hükümlerle anılmasını –negatif kanonik yaklaşımı zımnen doğrularcasına- yazarlık kalitesinin dışında sebeplere bağlar. Ona göre Ahmet Mithat'ın bu talihsizliğe uğramasının başlıca nedeni sarayla kurduğu sıcak ilişkiler ve Abdülhamit'i savunmasıdır. (Ülken, 1992:124) Findley de çalışmasında benzer bir yaklaşım sergileyerek Ahmet Mithat'ın kolayca tutucu olarak yaftalanmasında Abdülhamit'le olan ilişkisinin payı olduğuna değinir. (Findley, 1999:9 AMA)

Cemil Meriç edebiyat tarihçilerinin aksine, Ahmet Mithat'ı döneminin diğeri isimlerinin aksine tek boyutlu olmayan yegâne isim olarak nitelendirir. Müşteşrikler Kongresi'ne katılmasını ve orada yaptıklarını “*Türk'ün ve İslam'ın haklarını Avrupa'nın kendini beğenmiş ilim adamlarına vakur bir celadetle haykırmak*” olarak görür. Carter Findley, *Avrupa Bir Cevelan* adlı eserinden hareketle incelediğı Ahmet Mithat Efendi'nin yaygın olarak “*jack of all trades*’ her sanatta çırak olmak sıfatı”yla (Findley, 1999:6 AMA) anılmasına rağmen aslında hiçbir zaman bununla yetinmediğini belirtirken Cemil Meriç bu hususta “*Hace-i Evvel'e sataşanlar onun sathiliğini dile dolarlar. Oysa Midhat Efendi ele aldığı bir düzine ilimde üniversite hocalarımıza diz çöktürecek kadar vukuf sahibidir.*” (Meriç, 2015:280) hükmünü verir. Türk edebi metinlerini bir tarihçi gözüyle kendi alanına yaptıkları katkı bakımından inceleyen Karpat da dönemin sosyal hayatını yansıtmaya görevini en iyi edebiyatın üstlendiğı belirterek ölkemizde sosyal hayatı yazmak isteyenler için edebiyatın sağlam bir kaynak olacağına işaret eder. (Karpat, 2011 :77) Karpat'ın bu

yargısını bir adım öteye taşıyan, Ahmet Mithat'ın –ve dönemin diğer edebiyatçılarının–“*Türkiye'nin hayatını ve Türkiyelilerin kaygılarını tarihçiler veya sosyal bilimcilerden çok daha iyi açıklamış oldukları*”nı düşünen Findley de “*yalnız kültür hayatına değil o dönemin toplumsal, iktisadi veya siyasi hayatına belki de hepsine birden ışık tutaca*”k eser arayışının sonunda *Avrupa'da Bir Cevlan*'da karar kılar, bir dönemin tüm yönlerinin “*hepsine birden ışık tut*”ma bakkımından eseri değerli bulur. (Findley, 1999:5 AMA) Ahmet Mithat'ın *Menfa* adlı eserini günümüz harflerine çeviren Handan İnci de Ahmet Mithat'ı, yaşadığı döneme ait ne varsa etrafında toplayan bir merkez kuvvet olarak tanımlarken bu kuvvetin biraraya getirdiği alanlara işaret eder. İnci, Ahmet Mithat'ı incelemenin “*bütün bir 19. yüzyıl modernleşmesini incelemek*” anlamına geldiğini ifade eder. (A. Mithat, 2013C:6 MNF)

Cemil Meriç'e göre Ahmet Mithat'ı anlamak için romanlarını değil, *Avrupa'da Bir Cevlan*, *Üss-i İnkılap*, *Niza-i İlm u Din* gibi eserlerini okumak gerekir. Bu satırlarıyla Ahmet Mithat'ın multidisipliner bir yaklaşım olmaksızın anlaşılamayacağı hususunda araştırmacıları yıllar önce uyarıyan Cemil Meriç'in Ahmet Mithat'ı bu denli farklı bir gözle görmesinin nedeni ise iki sayfalık mezkûr bölümün son paragrafında gizlidir. Meriç, bütün bir oryantalistik birikimi ve yaklaşımı, üç sözcükle bir usare haline getirir ve Batı düşüncesini “Kırk Haramiler mağarası”na benzetir. Cemil Meriç'in gözünde Ahmet Mithat ise yatak odasına girer rahatlığıyla Kırk Haramiler mağarasına giren ve işine yarayanları alıp gelen bir medeniyet taşıyıcısıdır. Ancak Meriç'e göre diğer “taşıyıcı”ların aksine Ahmet Mithat son derece titiz ve seçicidir: “*...Bütün aceleciliğine, bütün sabırsızlığına rağmen aktardığı malzeme içtimai bünyemizi tahrip etmez, tahkim eder. Üstat tecrübeli bir hekim seçişiyle uzviyetimize lüzumlu vitaminleri boca eder eserlerine.*” (Meriç, 2015:281) Farklıdır çünkü “*Lafızlara aşık,... bir entelijansiya içinde fikirlerin özüne inmeye çalışan dürüst ve şatafatsız bir yazar*”dır ve Cemil Meriç bu yüzden onu “*Osmanlıların Diderot'su, daha doğrusu Pierre Larousse'u*” olarak görür.³¹ (Meriç,

³¹ Şerif Mardin de Ahmet Mithat'ın 19. asırda Avrupa'da ortaya çıkan bir tipin timsali olduğunu ileri sürer. Ona göre “*Ahmet Mithat Efendi, 19. asırda Avrupa'da zuhur etmiş olan bir tipin timsali idi, halka doğru gitmeyi kendisine bir vazife etmiş olan 19. asır liberalinin timsali...*”dir. (Mardin, 2009: 295)

2015:280) Meriç'in dile getirdiği bu husus, Cevdet Kudret tarafından da dile getirilir ve muharririn bir ansiklopedinin yapabileceği katkıyı edebiyatımızda tek başına yapmış bir isim olduğunu vurgulanır. (Cevdet Kudret, 1962:13)

Ahmet Mithat, gerçekten bütün bu övgüleri hak eden bir isim midir?³² Bu nitelermeler elbette tartışılacak yargılar içerir. Bir tarihçinin (C. Findley), bir entelektüelin (C. Meriç) ve bir felsefecinin (H.Z. Ülken) Ahmet Mithat hakkındaki hükümleri belki de edebiyatçıların gerçekten de Mithat'ı tek yönlü ve kanonik bir çerçeveden değerlendiregeldiklerine işaret ediyor olabilir.

Bu durumda “*Ahmet Mithat'ı döneminin diğer aydınlarından ayıran hususi özellikleri nelerdir?*” sorusunun cevabını aramamız gerekiyor. Bu arayışta karşımıza çıkan ilk nitelik Osmanlılık vurgusudur. Ahmet Mithat'ın kendini anlatırken kullandığı cümlelerdeki Osmanlılık vurgusu dikkat çeker. “*Ben devletimi, milletimi (velev ki âcizane olsun) büsbütün bir başka nazarla görmeye başladım.*” (A. Mithat, 2013C:61MNF) cümlesi aşırı Batılılaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalan dönemin aydınları arasında onu farklı bir konuma yerleştirir. Avrupa'ya yaptığı yolculuk esnasında her hareketine, her konuşmasına büyük bir itina gösterir. Kendisini Osmanlıların temsilcisi sayarak her adımını dikkatle atar. Avrupa'nın gözleri kamaştıran parıltısına bakışında bile kendine bir düstur koyar. Yıkıcı bir geri kalmışlık duygusuna düşmeden –belki zaman zaman imrenerek- Avrupa'ya bakar. Avrupa'nın gelişmesini, ilerlemesini reddetmez ama onun için en önemli husus, imrendiği bu niteliklerin kendi memleketinde olup olmamasıdır. Türk aydını için tartışmasız bir aydınlanma od/c/ağı olan 19. yüzyıl Paris'inin güzellikleri bile onun bu yaklaşımındaki ilkesini bozamaz. Paris'e nisbetle daha az gelişmiş İstanbul daha sevimlidir onun gözünde. *Hikmet-i Peder*'de bir aile reisinin, ailesini ve kendi birikimlerini, başkasına ait olandan kıymetli görmesinden hareket ederek kendi memleketi ve kültürünü de Batı karşısında hep o düstur çerçevesinde biçtiği kıymet üzerinden değerlendirir:

³² Cumhuriyet dönemi matbuatının önemli isimlerinden biri olan Yunus Nadi'nin, onun Girit'e sürgüne gönderildiğinde kurduğu Mekteb-i Süleymaniye'de öğrenim görmek için doğum yeri olan Fethiye'den Girit'e gittiğini öğrendiğimizde Ahmet Mithat'ın Türk toplumunda kendisinin bile hayal edemediği kadar kişinin hayatına dokunduğunu bir defa daha anlarız. (Nadi, 1999: 6)

“Cihan bir bahçe olsa onun içinde en ziyade kendi yetiştirdiğiniz ağacı beğenip seversiniz. Cihan bir ahır, bir kümes olsa en ziyade kendi yetiştirdiğiniz hayvanı seversiniz. Cihan ne kadar mamur olursa olsun eğer o umranda sizin de hisse-i hizmetiniz bulunmazsa o cihanın yabancı sayılırsınız. Paris ne kadar mamurmuş! Bana ne? Bana taalluku yok ki! Benim yuvamın daha az mamuriyeti bana daha sevimlidir.” (A.Mithat, 2014B:97 HP)

Ahmet Mithat’ın kendi coğrafyasına duyduğu bu bağlılık onun hareket ve düşünme tarzını da etkilemiş, kendisini başka coğrafyalarda tahayyül edemeyen biri olarak düşünce dünyasının odağını Osmanlı payitahtına sabitlemesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Kendini bu topraklarda doğan ve bu topraklarda ölecek bir birey olarak tanımlayan Ahmet Mithat, vatan toprağının kendisine bağ-ı iremden daha kıymetli olduğunu belirtirken hayatının hiçbir döneminde ne için olursa olsun ecnebi diyarlarda yaşamayacağını da dile getirir.³³ (A. Mithat, 2013C:153 MNF)

Her ne kadar bu cümleler, sürgün sonrasında Osmanlı kamuoyuna kendini anlatma, aklama ve sürgünün olumsuz izlerini silme çabalarının görüldüğü *Menfa* adlı eserinde yer alsa, ilk bakışta belli bir amaca matuf görünse ve Genç Osmanlılar’ın tarz-ı hareketiyle ilgili eleştiriler içerse de hayatının sonuna kadar bu yaklaşımını koruduğunu görmemiz, yazarın bu düşüncelerinde samimi olduğunu düşünmemizde önemli bir etkidir. Üstelik Mithat, fikren ve fiilen kendini Osmanlı memalikine sabitlerken entelektüel sorumluluk hissini kaybetmeden, nesiller arasında üstlendiği görevi yerine getirme hususunda da sorumluluklar yüklenir. Beşir Fuat’ın intiharı üzerine yazdığı eserinde; onu, Batı düşüncesiyle kendini yoğuran aydın tipinin karşısına toplumuna duyduğu sorumluluk hissini ön plana çıkartan alternatif bir yaklaşım içinde buluruz. *Beşir Fuat*’ta ise bu yaklaşımını satırlara döker: “*Bir cemiyet-i medeniyenin benden evvel gelmiş olan azası benim perverişime, tekamülât-ı maddi ve maneviyeme hizmet eylediler. Ben de benden sonra geleceklere hizmetle mükellefim.*” (A.Mithat, 2014C:66 BF)

Hayal ve Hakikat adlı eserinde, eserin tıbbiye mezunu, aydınlanmış kahramanının ağzından muharrir seslenir. Bu seslenişte haklardan önce sorumlulukların geldiğini belirterek “*Muharrir Efendi Hazretleri! Şu hakikat-i kübrayı karilerinizin nazar-ı hikmet ve ibretlerine pek kuvvetli bir surette tavsiye buyurunuz ki şu içine girdiğimiz asr-ı terakki ve takaddüm artık hayal asrı değil*

³³ “*Vatanımdan harice hiç çıkamam. Çünkü bağ-ı iremden bana vatanım müreccah olacak kadar yürekte bir vatan muhabbeti hissetmekteyim. Diyar-ı ecnebiye gidip de sürünmekte ne mana var?*”

hakikat asrıdır. Bu asırda insan olan hukukundan istifadeden evvel vazifesinin ifasını düşünmeli.” (A.Mithat, 2014:36-37 HH) cümleleriyle vazife bahsini bir kere daha okuyucunun dikkatine sunar. Beşir Fuat’ın intihar etmeden önce kendisine yazdığı mektuptan hareketle Osmanlı toplumuna hizmetin kendisi için bir tabiat hükmünü aldığını: “(Beşir Fuat bana) *Çok yaşayıp millet-i Osmaniye'ye hizmet etmeğimi tavsiye ediyor. Hizmet hususuna gelince: O vazife bende bir tabiat-ı saniye hükmünü almıştır.*” (A.Mithat:2014C:60 BF) ifadesiyle ortaya koyar. Bu vazife duygusuyla görevini yerine getirmeye çalışırken kendini konumlandıracağı şahsi varoluşsal alan onu; yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan, Batılı entelektüel bakış açısını benimsemiş yeni aydın kuşağından farklı kılar. Batılı rasyonalist dünya görüşünün aksine İslam’ın hayat anlayışını kendine bir istinatgâh haline getirir.³⁴ Bu dünyada ifa edeceği vazifelerinin hem dünyada hem de ahirette bir karşılığı olduğu düşüncesi, onun için önemlidir³⁵: *Beşir Fuat*’ta kendini sorumlu hisseden bireyin yapmasına gerek eylemlere değinen Ahmet Mithat’a göre yapılması gereken ilk iş, zihni doğru hikmetin nuruyla aydınlatmaktır. Bu aydınlanmanın sonucu olarak dünya üzerinde her bir insanın vazifesini öğrenerek gereğini yerine getirmesi için gerekli gayreti ortaya koyması gerekir. Bütün bunlar yapıldığında ise kısacık ömür süren insan için hayırlı sonuçlar ortaya çıkacaktır. Bunlardan ölüm sonrasına ait olanı, ahiret hayatını mesut edecek işleri yerine getirmek; dünya hayatıyla ilgili olanı ise âlemde bir nağme-i hüsn bırakmaktır. (A.Mithat, 2014C:78-79 BF) Baki’nin unutulmaz dizesinde dile gelen “*âlemde güzel bir sada bırakma*” düşüncesi Ahmet Mithat’ı klasik Osmanlı yaklaşımına bağlar. Entelektüel çabanın ahirette de bir karşılığının olacağı yaklaşımı çerçevesinde Ahmet Mithat, vazife hissini ve entelektüel çabayı Batılı yaklaşımın aksine klasik Osmanlı düşüncesinin dünya-ahiret birliği içinde ele alarak değerlendirir.

³⁴ Ülken, Ahmet Mithat’ın sürgünden sonra yavaş yavaş dini düşünceye bağlanmaya başladığını, ihtiyarlık döneminde görülen spritualist yaklaşımla beraber onda “İslamcılık” çerçevesine de sığmayan bir düşünce ufkunun açıldığını belirtir. Schopenhauer’in risalesine yazdığı reddiye döneminde ve Draper’in eserine karşı kaleme aldığı *Niza-i İlm u Din* adlı eserin yazıldığı dönemde ise onun tamamen dini düşünceye bağlandığını ifade eder. (Ülken, 1992: 118)

³⁵ Mardin, yazarın sürgün cezasından kurtulmasında bu anlayışla yazdığı bir yazının tesirinden bahseder. Rodos’tayken yazdığı ve İslam’ı Hristiyanlığa karşı savunan bir yazıyı çok beğenen Rüşti Paşa, affedilmesinde önemli rol oynamıştır. (Mardin, 2010:82)

Hem vazife hissi hem de “Batılı olmayan” modern bir Osmanlı kültürü yaratma isteği (Findley, 1999:7AMA) Ahmet Mithat’ın kendine has bir modernleşme projesi çerçevesinde hareket etmesi sonucunu doğurmuştur. Bu modernleşme projesinin zaman alsa da başarıya ulaşacağından umutlu olan Ahmet Mithat, gördüğü gelişmeleri ve atılımları bu umut eşliğinde değerlendirir. Gerçek ilerlemenin, içinde bulunulan halden daha iyi bir hale intikal anlamına geldiğini belirten Ahmet Mithat “... *terakkiyata insan kısmını teşvik ve sevk eyleyen şey dahi hal-i hazırda nispetle hal-i müstakbelin daha iyi olacağı ümid-i katisidir.*” fikrindedir. (A. Mithat, 2017B:119 RAVA) Bu gelişmenin yaşanabilmesi için *Tuna* gazetesi muharrirliğinden beri milletine hizmet ettiğini dile getiren Mithat, kendini “...*Bu hesapça yirmi dört yirmi beş senedir ki din ve devletime -velev ki pek naçizane olsun-hizmet-i tahririyede bulunuyorum.*” diye tanıtır. (A. Mithat, 2017B: 19 RAVA) Ona göre “*bir taraftan ma’arif-i İslamiye nail-i terakki olarak ulum-ı diniye tevsi ve tavzih eylemekte olduğu gibi ulum-ı dünyeviye dahi yed-i maharet-i ehl-i İslam’a geçerek ziynet-i İslamiye’yi arttıracak bir suret-i haseneye ifrağ’ olunmakta*”dır ve bu ilerleme anlayışının genel çerçevesini de “*Hikmet müslimin kaybolmuş malıdır anı her nerede bulur ise alır.*” anlayışı oluşturmaktadır. (A. Mithat, 2018:25 İSTB) Bu yönüyle Ahmet Mithat, kendini geleneksel değerlerin yoğurduğu varoluşsal alana sabitlerken diğer yanıyla da dünyanın neresinde olursa olsun gelişmeleri “hikmet” kavramı eşliğinde takip etmektedir. Mithat aynı zamanda geleneksel değerlerin arkeolojik kazılarının Batılı usullerden de faydalanarak aklı-ı selimle yapılmasının ve bu değerlerle mücehhez bir dünya kurmanın peşindedir.

Tanzimat dönemi aydınlarının, Meşrutiyet dönemi elitiyle karşılaştırıldığında geleneksel kültüre daha kuvvetli yaslanan ve onu tekrar diriltmeye çalışan tavrı gözden kaçmaz. Ancak bu dönem aydınının en büyük açmazlarından biri bu işin yapılmasına nereden başlanacağı meselesidir. Özellikle Genç Osmanlılar düşüncesinin hareket tarzı, meselenin siyasi alandan başlanarak çözülmesi gibi bir teklifi içerirken Ahmet Mithat’ın yaklaşımı bunun tamamen karşısında yer alır. Ona göre yapılması gereken ilk iş halkın hele hele gençlerin düzenli ve ciddi bir eğitimle aydınlatılmasıdır. Bu düşüncesini ilerde gerçekleşmesi düşünülen tüm atılımların merkezine yerleştiren Ahmet Mithat’a göre gerçek kalem

erbabının milletine edeceği hizmet, “... gençlerin urukundaki kanı beyhude yere galeyana getirecek vatanperverane şeylerden ziyade gençlerin eskârını, malumat-ı metine ile terbiye ve ikmal eyleyecek şeylerde” bulunmaktadır. Bu aşama geçildikten ve “ bir genç o yolda terbiye edildikten sonra en ciddi ve hakiki vatanperverliği kendi kendisine iktisap eder. Dünyanın gayretkeşi, iyi vatanının aşığı, milletinin minnettari, devletinin hizmetkârı bir adam olup vücudundan devlet ve millet bihakkın istifade eyler.” (A.Mithat, 2014C:20 BF) diyerek modernleşme tasarısının temelini ve en önemli tarafını oluşturan eğitim bahsine yoğunlaşır. Kendi düzensiz eğitim hayatından hareketle milletinin fertlerinin de aynı halde bulunduğu sonucuna ulaşır. (A. Mithat, 2013C:34 MNF) Özellikle düzenli ve esaslı bir eğitim alamamış gençlerin dönemin can alıcı kavramlarına yeterli bir vukufiyetle yaklaşımlarının mümkün olmayacağı konusunda endişelidir. Bu kavramların bir sonuç olduğunun farkında olan Ahmet Mithat, modernleşme ameliyesine bu kavramların hayata geçirilerek başlanmasına karşıdır. Kendi anlayışına göre bir üst yapı niteliği taşıyan bu kavramlardan işe başlanması, gereken temel yapılar bulunmadığı için başarısız olacaktır. Üstelik gençlerimizin hâlihazırdaki eğitim düzeyleriyle bu önemli kavramlara vukufiyetle yaklaşımları da beklenemez. Bu düşüncelerini yine *Menfa*'da dile getirmekten kaçınmayan yazara göre meraklı olan ve değişik alanlardaki kitaplara ulaşma imkânına sahip olan gençler, bu mütalaarından önce esaslı bir terbiye almamaları halinde “... anlamadığı şeyleri dahi kendiliğinden uydurarak mutlaka zihnini mutmaine edecek bir kararda bulunur.” (A. Mithat, 2013C:58 MNF)

Bu düşüncelerini ortaya koyarken sadece bir yol haritası değil, kendini diğer modernleşme planlayıcılarından ayıracak alanın sınırlarını da çizen Ahmet Mithat'ın önerilerinin Abdülhamit'in modernleşme planına yakınlığı gözden kaçmaz. Bu haliyle Ahmet Mithat, modernleşme planlarında Abdülhamit'e yaklaşırken Genç Osmanlılarla arasına kalın bir çizgi çizmenin peşindedir. Ahmet Mithat'ın modernleşme düşüncesindeki yol haritası Genç Osmanlıların yol haritasından epeyce farklılıklar içermektedir. Sadece safhaların sıralaması bakımından değil, araçların kullanımında ve onlara yüklenecek kullanım değerleri bakımından da aralarında ciddi farklar bulunur. Yeni Osmanlı neşriyatının biçimini ve usulünü, ortaya çıkışını nitelerken kullandığı “zamansız” nitelmesi dikkat çeker. Ahmet Mithat bu zamansız

nitelemesinin nedenini açıklarken temelde yukarıda belirtilen noktalardan hareket eder. Ona göre bu tarz pek geç ve pek erkendir. Geç olmasını, Osmanlıların bu atılımı aslında 3. Selim devrinde yapmaları gerektiği düşüncesiyle açıklar. Ona göre basın böyle bir görev üstlenmesi elzemdir ve bu konuda geç kalınmıştır. Erken olmasının nedenini ise halkın, geleneksel değerlerinden uzaklaşıp yeni değerleri de benimseyemediği bir zamanda böyle bir neşriyatın gerçek değerini anlayamayacak halde olmasına bağlar. Bu bakımdan yapılan yayınların modernleşme açısından gerçek bir tesir sağlayamayacağı fikrini taşır. (A. Mithat, 2013C:62-63 MNF) Genç Osmanlıları “*Bu adamların pek malumatlı, pek gayretli adamlar olduklarına şüphe yoktur ancak işe ters tarafından başlamışlardır.*” cümlesiyle tavsif eden Ahmet Mithat’a göre bu tersliğin temel nedeni onların “*fikr-i husumete düşmeleridir.*” Bütün bunlara rağmen *İbret* gazetesinin yayımlanabilmesi için yeni açtığı matbaasının teknik imkânlarını Namık Kemal ve arkadaşlarının hizmetine sunmaktan geri kalmaz. (A. Mithat, 2013C:65 MNF) Bu somut işbirliğine rağmen iki taraf arasında fikirler bakımından bir uyuşma, anlaşma gerçekleşmez.³⁶

Ahmet Mithat, gazetenin kullanım biçiminde Genç Osmanlı üslubunun siyasi renkler taşıyan anlayışına karşıdır. Bu konuda siyasi meselelerin ön plana çıkarılmaması halinde gazetenin modernleşme konusunda halka daha iyi hizmet edebileceği düşüncesini taşır. Bu düşüncesini de şöyle ifade eder:

“Kendi kendime dedim ki: ... Eğer bunlar husumetkârâne bir suretle meydana çıkmamış olsa idiler emelleri terakkiyat ve saadet-i milliyeden ibaret olduğuna göre bu emele daha ziyade hizmet edebilirler idi. Zira vatanın, milletinin terakkiye saadetine arzu etmez bir adam farz olunamaz. Lakin bunun için edilecek neşriyatı itidal üzere ederlerse o halde hiçbir kimseyi darıltmadan telkinât ve neşriyat-ı mesudedeki hizmet kolay olur. Böyle Avrupa’lara kadar ihtiyar-ı gurbetle kahren ve cebren neşri-efkârdan ise beyhude bir muhâsamadan başka bir netice hâsıl olmaz.” (A. Mithat, 2013C:60-61MNF)

Genç Osmanlıların siyaseten Avrupa’ya kaçmalarına da atıfta bulunan Ahmet Mithat, onların siyasi isimlere karşı yürüttükleri gazetecilik biçiminin

³⁶ Şerif Mardin, Genç Osmanlılar’ın üyelerinin toplumsal kökenlerine eğilerek Ahmet Mithat ve Ali Suavi gibi halkın alt tabakalarından gelmiş üyelerin bir biçimde hareketten ayrıldıklarına dikkat çeker ve bu iki ismin kendilerini Osmanlı cemaatçiliğine yakın hisseden isimler olduklarını belirtir. (Mardin, 2009:65 vd.) Mardin aynı zamanda Namık Kemal ve Ahmet Mithat’ın aslında “*gerçekten ayrı görüşleri olan kişiler*” olduklarını ancak gazetecilik mesleğini icra eden grubun kendi içlerinde sahip oldukları bazı niteliklerin bu kişilerin “*bir müddet için, aynı davayı desteklediklerini düşünmelerine*” yol açtığını belirtir. (Mardin, 2009:62) Aynı şekilde yazarların yetiştikleri sosyo-ekonomik katmanın onların görüşleri kadar yazma biçimlerini de etkilediğini ileri süren Karpat’a göre halk tabakasından gelen yazarlar yetişme şartlarından dolayı gerçekçiliğe daha yakındılar. (Karpat, 2011:183)

karşısındadır. Bu hususta kendi düşüncelerini: “*Zira ben devlet ve memleketim için ne düşünmekte isem onu umumiyet üzere düşündüğümünden hiçbir zatın şahsına mahsus efkâr ve mütalaatta kat’iyen bulunmaz idim.*” (A. Mithat, 2013C:100 MNF) biçiminde özetler. Kısacası Ahmet Mithat’ın gazetecilik ve modernleşme konusundaki fikirlerinin Genç Osmanlılardan farklılıklar taşıdığını söylemek mümkündür. Bahsi geçen hususlarda ortaya çıkan görüş ayrılıkları sonrasında Ahmet Mithat’ın Genç Osmanlılar hakkındaki hükmü netleşir. Yazar, bu hükmü “*Yeni Osmanlılar’ın neşriyatını bir hayli mütalaadan sonra zihnimde öteden beri hülya etmekte olduğum şeyleri bu cemiyette bulamadım.*” (A. Mithat, 2013C:59 MNF) diye özetler.

Ahmet Mithat’ın modernleşme projesinde karşılaştığı güçlükler elbette sadece döneminin popüler isimleriyle düştüğü anlaşmazlıklardan ibaret değildir. Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu eğitim ve kültür seviyesi, sıkıntıların teşhisini bile zorlaştırmaktadır. Halkın bir kıyaslama yapabilmesi için Avrupa hakkında en azından genel hatlarıyla da olsa bir fikre sahip olması gerektiğini belirten Mithat’a göre bu konuda ciddi eksiklikler bulunmaktadır. Sıradan insanın değil “*şinasan*”ın bile bu mukayeseyi yapmaktan aciz olduğundan şikâyet eden Ahmet Mithat, kıyaslama yapabilenlerin Avrupa hakkındaki düşüncelerinin ve bilgilerinin bir fihrist derecesine bile ulaşamadığından yakınır. Bütün bu eksiklikler giderilse bile Osmanlı toplumunun Avrupa hakkındaki fikirlerinin olumsuzluğu modernleşmenin önündeki en büyük psikolojik engeli oluşturmaktadır. “*En büyük fenalık şunda ki Avrupa’nın yalnız seyyiatını görüp mazarratını çekmiş olan halkımız o mütemeddin memleketin hasenatından dâhi nefret gösteriyor. Böyle bir memlekette cidden iş olarak ne görülebilir?*” (A. Mithat, 2013C:71MNF) diyerek bu konudaki yakınmasını ortaya koyar.

Ahmet Mithat’ın modernleşme projesinde karşılaştığı bir diğer olumsuzluk da Batı dünyasının Osmanlılar hakkındaki düşünceleridir. Asırlarca Osmanlıların Batı’nın ilerlemesinin farkında olmadığına işaret eden Mithat, bu farkın anlaşılmasından sonra başlatılan tüm modernleşme projelerinin ortak eksikliğini bu işe bir “*vukuf-ı kâmil*” ile başlayamamak olarak niteler. Bu vukufsuzluk sonucu Avrupa’dan bazı devletlerin tavsiyelerinin dikkate alınarak kimi isimlerin ülkeye bu

çalışmaları yapmak için getirildiğini belirterek onların tavsiyeleriyle modernleşme hareketlerinin sınırlarının çizilmesi de yine ona göre modernleşmenin eksik kalan tarafıdır. Bu haliyle Osmanlı modernleşmesi “...biz Avrupa terakkiyatını terakkiyat-ı mezkurenin künhünden nasıl gafil olduğumuz halde almaya çalışmış isek de bize hizmet arz eden Avrupalılar dahi bizim hakayık-ı ahvalimizden bi’l-külliye gafil ve cahil oldukları halde hizmet etmek istemişler.” (A. Mithat, 2013C: 62 MNF) cümlesinde ifade edilen uyumsuzluğun yaşandığı bir değişimden ibaret kalmıştır. Avrupa’nın künhüne vakıf olamamak ve Avrupalı danışmanların Osmanlı sisteminden habersiz olmaları yüzünden akıntıya kürek çektiğimizi belirten Ahmet Mithat, bu başarısızlığın Avrupalılar tarafından nasıl algılandığını ortaya koyar. Taraflar arasındaki bu uyuşmazlıktan ve gerekli düzenlemelerin yapılmamasından dolayı ortaya çıkan başarısızlıklar üzerine “... en sonra Avrupalılar bizim (haşa) kabili’l- ıslah olmadığımızı kani olmuşlar ve hatta (mazallahu Teâla) bir vakit böyle bir fikir Osmanlılardan bazılarını da arız olmuş.”tur. (A. Mithat, 2013C:62 MNF)

Avrupalı isimlerin Osmanlı gerçeğinin künhüne vakıf olmadan kendi hazır düşünce şablonları üzerinden verdikleri, zaman zaman Osmanlılara mensup bazı isimlerin de katıldığı kararlara karşı çıkan Ahmet Mithat’ın bu düşünceleri, seyahat-i fikrîye yoluyla tanıdığı Avrupa’yı gerçek anlamda gözden geçirdiği seyahati esnasında daha da olgunlaşır ve inceler. Avrupa’nın sadece tanımadığı için değil kendi öyle görmek istediği için de Osmanlı ve diğer tüm ülkeler hakkında hazır ve yaygın düşünce kalıpları ürettiğinin farkına varır. Paris’te kendisine bir alan açmayı ve Avrupalıların saygısını Osmanlı kalarak kazanmayı başaran Nasuh’un ağzından karikatürize ettiği bu yaklaşımı eleştirmeyi seyahati boyunca sürdürür. Özellikle Avrupa seyahatini anlattığı eserinde oryantalistik yaklaşımın kimi sonuçlarının gerçekte bağdaşmadığını okuyucularına aktarmak için uzun uzun yazmaktan kaçınmaz. İlk satırlarından itibaren “sanki bu gezegenden değilmiş gibi tarafsız davranmak” istediğini (Findley, 1999:13 AMA) dile getiren Ahmet Mithat, eserini de bu anlayışa bağlı kalarak yazacağını belirtirken kendini bir müstağrip olarak tanımlar. (Findley, 1999:7 AMA)

Çeşitli toplantılara veya fuarlara katılmak için Avrupa’ya gelen Şarklı ziyaretçilerin bundan nasıl etkilendiğini ana hatlarıyla belirten Findley, ziyaretçilerde

görülen temel davranışın Avrupa modellerini kolayca kabul etmeme ve “*bir süzgeçten geçirerek kendilerini nasıl gördüklerine ve emellerine*” göre “*eleştirel bir mesafe*” bırakarak yeniden biçimlendir” me şeklinde oluştuğunu belirtir. (Findley, 1999:3-4 AMA) Aynı zamanda bu mekânlarda birbirleri hakkında bilgi alan Batı – dışı kimliklerin bundan da etkilendiğini belirterek söz konusu etkinliklerde Batılıların aslında öngörmediği ve denetleyemediği bir etkileşimin kurulduğunu ifade eder. Ahmet Mithat’ın Avrupa seyahatinde yaşadıkları ve elde ettiği düşünceler de bu incelemenin sonuçlarıyla örtüşür. Özellikle Madam Gülnar ve Ruslarla kurduğu ilişkiler, ezeli iki düşmanın ortak bir zeminde buluşmaları anlamı da taşır. Böylece “*Paylaştıkları düşünceler seyahat izlenimlerin üstünde bir üst-ses yaratmıştı, bu üst-seste iki toplumun eski düşman ama Batı toplumuna marjinal oldukları için benzeşen üyeleri, gördüklerini hep birlikte eleştiriyorlardı. Burada anlatan Ahmet Mithat’tır, Rusların sesini onun ağzından duyuyoruz. Yine de Ahmet Mithat seçkin erkek ötekinin sınırlarını aşıp çok sesli, çift cinsiyetli bir eleştiri nakletmeye çalışır.*” (Findley, 1999:15 AMA) Kendi toplumunda Charles Dickens ya da Mark Twain kadar popüler olan (Findley, 1999:9 AMA) Ahmet Mithat, bu eserinde olayların gelişiminde hep inisiyatif alan taraftır. Böylece okuyucusunun karşısına, akıntıya kapılan ve edilgen bir Osmanlı olarak değil, bilakis Avrupa’nın ortasında bile kendi plan ve programını uygulayan ve etrafındaki olaylara yön veren etkin bir karakter olarak çıkar. Amacı, okuyucusunun zihninin bir köşesinde yer eden “güçlü ve baskın Batı” düşüncesini sarsmaya çalışmaktır. Olaylara yön verir, etrafındaki kişileri yönetir, anlatının “patron”u kendisidir. Bütün bunları şimdiye kadar hep şapkaklı Batılılar yaparken bu defa bunları yapan kişi “*kırmızı fes giymiş bir kâşif olan*” Ahmet Mithat Efendi’dir. Şirzat’ın peşinden giderek dünyayı gezen Ahmet Metin’in, mücadelelerinden galip çıkan ve baskın kişiliğiyle dikkat çeken Hasan Mellah’ın, Felatun Bey’in antitezi Rakım Efendi’nin ve Avrupalıların derin saygısını kazanan Nasuh’un başındaki kırmızı fes, bu defa Ahmet Mithat’ın başındadır ve gezi boyunca gözümüzün önünde durur. Yapmaya çalıştığı şey, seyahat-i fikriyede Nasuh’un kazanmayı başardığı saygınlığı, ağırlığı ve başarıyı gerçek seyahatte de kazanmaktır.

Ahmet Mithat'ın oksidentalist yaklaşımının ortaya konması açısından bir giriş sayılabilecek bu bölümden sonra çalışmamız, bu oksidentalist yaklaşımın hangi alanlarda ne şekilde ortaya çıktığının incelenmesiyle devam edecek.

1.2.Din: Ahmet Mithat'ta İslam ve Hz. Peygamber Müdafaası, Hristiyanlık Eleştirisi

Batı-İslam ilişkileri hakkında çok şey söylendi, yazıldı, çizildi ve halen de söylenmeye, yazılmaya, çizilmeye devam ediyor. İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte özellikle Ortadoğu'da sürekli insan ve alan kaybeden Hristiyan dünyasının, İslam ordularının Avrupa ve Anadolu içlerine ilerlemesi karşısında kapıldığı dehşetle incelemeye başladığı İslam hakkındaki ilk kanaatleri Watt'ın belirttiği gibi Avrupa hariç tüm dünyanın Müslümanlardan oluştuğu düşüncesi benzeri körlükler içerse de (Watt, 1989:45) 16. yüzyıldan sonraki değerlendirmeleri şüphesiz farklı bir mahiyet taşımaktadır. Önceleri savunmacı bir reflekse sahip olan İslam araştırmaları, Avrupa kimliğinin oluşmasında kilit rol oynamış ve Avrupa'nın kendini tanımlamada gerekli olan öteki ihtiyacını karşılamıştır. 16. asırdan sonra ise İslam dünyası, genişleyen Avrupa'nın ilk elde karşı karşıya geldiği ve alt etmesi gereken bir medeniyet olarak görülmesine rağmen -yani farklı konumlarda yeni bir karşılaşma yaşanmasına rağmen- Avrupa zihninin temel varsayımları önceki dönemin yetersiz ve yanlış çıkarımlarına dayanmaya devam etmiştir. İslam, devamlılığıyla, Batı zihnindeki rahatsız edici hatıralarıyla, boyun eğdirmede yaşattığı zorluklarıyla (Said, 2008:77) ve yaşadığı güç kayıplarına rağmen Batı karşısında sürekli bir muhalefet odağı olma niteliğiyle (Kalın, 2016A:135) Avrupa'nın gündeminde kalmayı başarmıştır.

Asırlar süren ve dengelerin zamanla değiştiği bu ilişkide değişmeyen en temel niteliklerden biri “*Avrupalının ... Müslüman'ı içgüdüsel olarak horlarken dayandığı temel malzeme[nin] uzaklardan gel*”mesi niteliğidir. (Hentsch, 2008:70) Avrupa'nın dünyayı kendi imgelemi ve ihtiyaçları doğrultusunda yeniden tanımlama yetkesini kazandığı dönemde İslam da bundan payını almış ve Batı'nın İslam algısı gerçeğe yaslanmaktan öte “*Hristiyan bakış açısına göre ne olması gerekiyorsa o şekilde*” (Hüseyin, 1991:12) oluşturulmuştur. 8. yüzyılda yazdığı eserle İslam karşıtı tüm tartışmaların temel “cephanesi”ni oluşturan Şamlı John'un İslam tarifinin ve

algısının modern dönem eserlerinde aynen bulunması, İslam'ın Batı tarafından bir süreklilik içinde algılandığını ortaya koymaktadır. Her ne kadar Watt, Orta Çağ İslam algısının temelde dört niteliğe sahip olduğunu ve bunların; İslam'ın batıl ve hakikatin zıttı olduğu, şiddet ve kılıç dini olduğu, nefse düşkünlük dini olduğu ve Muhammet'in, İsa'nın muarızı olduğu şeklinde özetlenebileceğini ancak modern düşüncenin bundan farklı olduğunu ileri sürse de (Watt, 1989:130) kanımızca modern yaklaşım, temel aldığı düşünceler bakımından değil ancak söz konusu düşüncelerin rafine edilişi bakımından farklılık taşımaktadır.

İslam ve Müslümanlarla doğrudan karşı karşıya gelmeyen herhangi bir bireyin, Batı'da var olan İslam literatürüne dayanarak belli yaygın düşünceleri tekrar etmesi anlaşılabilirken Müslüman ülkelerde yaşayan hatta diplomatik görev ifa edebilecek nitelikte kişilerin,³⁷ anlatılarında Batı'nın İslam kanonuna bağlı kalmaları; Avrupa'nın İslam'ı kendi ihtiyaçları doğrultusunda ürettiği pencerenin dışından görmeyi kabul etmemesiyle açıklanabilir.

Batı tarafından üretilen ve bilimsel ve kültürel olanaklarla tahkim edilen bu görüşlerin Müslüman yazarlar ve düşünürler tarafından aynen kabul edilmesi elbette mümkün değildi. Batı'nın ilerlemesini ve tekniğini itirazsız kabul eden Müslüman yazarların Batı'nın özellikle İslam hakkındaki düşüncelerine karşı eserler yazdıklarını bilmekteyiz. Özellikle Draper ve Renan'ın eserlerine karşı onlarca reddiye yazılmıştır. Bu reddiyeler arasında en meşhur olanlar Namık Kemal'in *Renan Müdafaaamesi*, Ahmet Mithat'ın *Niza-i İlm u Din*'i ve *“Fransa müellifin-i meşhuresi Şatobriyan'a reddiye olmak üzere kaleme al”*ınan *Müdafaa*'nın üçüncü

³⁷ Bu isimlerin en meşhur olanlarından biri de Avusturya'nın İstanbul'a sefir olarak gönderdiği Rasch'tır. Rasch, İstanbul'da kaldığı yıllarda gözlemlediğini ileri sürdüğü şeyleri eserinde anlatır, İslam ve Müslümanlar hakkında –kendine göre- birinci elden bilgiler sunar. Rasch'ın anlatısına göre Kuran, kadınların cennete girmesine müsaade etmezken sadece erkeklere ve köpeklere ölümsüzlük yani cennet hakkını tanımıştır. (Rasch, 2004:127) Yine Rasch'a göre Eyüp Camii ve diğer selatin camilerin tamamı Hristiyan iliğinden ve esirlerin fidyelerinden yapılmış olup (Rasch, 2004:160-166) – ona göre-İslam, sultana *'parasını yendiği Hristiyanların iliğinden ve esirlerin fidyesinden' alamayacağı hiçbir cami inşa etme izni ver*memektedir. *“II. Mehmet'in tüm camileri sadece Rum kiliselerinin enkazlarından ve Rum kiliselerinin üstüne inşa ettirdi”*ğini anlatan Rasch'a göre İslam dini kadar boş ve tek düze olan camiler (Rasch, 2004:166) Türk kılıcıyla öldürülen binlerce Hristiyan'ın anıt mezarıdır. (Rasch, 2004:97) Müezzinlerde aranan ilk özelliğin onların kör olmaları olduğunu anlatan Rasch'a göre bu, müezzinin minareye çıktığında evlerdeki kadınları görmemesi için alınan bir tedbirdir. (Rasch, 2004:118)

cildir. Bunun dışında İslam âleminin değişik coğrafyalarında da çok sayıda reddiye kaleme alınmıştır.

Biz çalışmamızın kapsamı bakımından bu karşı çıkışları Ahmet Mithat'la sınırlandırmak ve bu itirazların toplandığı noktalara yoğunlaşmak için diğer çalışmaları ilgi alanımızın dışına çıkararak Ahmet Mithat'ın fikirlerine odaklanacağız.

Ahmet Mithat'ın romanlarında karşılaştığımız kahramanlar-hele Avrupa'ya gitmişler ya da çok milletli, çok dinli bir ortamdaysalar- örnek birer Osmanlı bireyi olarak karşımıza çıkar. Bu özellikleriyle dikkat çeken –özellikle- başkahramanların aynı zamanda ayaklı birer Ahmet Mithat olduklarını da söylemek mümkündür. Yazma serüveninde, seyahat-i fikriyelerle kahramanlarına kendi gözlemlerini ve düşüncelerini söyleten Ahmet Mithat'ın, gerçek bir seyahatta dahi kahramanlarına çizdiği bu yolun dışına -kendi de- çıkmaksızın bin sayfayı aşkın bir “seyahat-i hakikiye” kitabı kaleme alması onunla kahramanlarıyla arasındaki kopmaz bağa işaret eder. Temelde aynı amaçların gerçekleşmesi için oluşturulan bu kahramanların birbirine benzer düşünceleri, tavırları, tepkileri onları adeta görünmez bir “Ahmet Mithat Kahramanları Ailesi”nin üyeleri haline getirir.

Yazarıyla aralarındaki bağ dikkate alındığında kahraman-yazar özdeşleşmesinin yoğun biçimde görüldüğü eserlerden biri de *Ahmet Metin ve Şirzat*'tır. Ahmet Mithat'ın düşüncelerini *Ahmet Metin ve Şirzat*'la incelemeye başlamak, bir bakıma kahramanlar aracılığıyla Ahmet Mithat'ı incelemek anlamına gelir. Romanın başkahramanı olan Ahmet Metin'in, Şehzade Şirzat'ın asırlar önce kullandığı rotayı kullanarak denize açılması, bir bakıma yazarın tarihsel bagajını sırtlanarak “ecnebi” diyarlara ve kültürlere açılması anlamına da gelmektedir. Hayatı boyunca İslam ve Osmanlı tarihinin, kültürünün tarihsel birikimini sırtlanmaktan geri durmayan Ahmet Mithat'ın hayalini; romanda bir başka Ahmet, Ahmet Metin üstlenmektedir. Bu benzerlikten hareket ederek Ahmet Metin'in yaklaşımlarını, tavırlarını aynı zamanda yazarın yaklaşımları ve tavırları olarak kabul etmek mümkündür.

Hazırlıklarını tamamlayan ve denize açılacağı günün gecesinde bize anlatılan Ahmet Metin'in edimleri, -bizce- yabancı bir kültürle karşılaşacak yazarın edimlerinden pek de farklı olmayacaktır. Kendini, “*Osmanlılığımıza ait olduktan sonra en küçük şeyin bile benim üzerimde en büyük tesiri vardır. Bunu taassub-ı milliyeme hamlederseniz gücenmem.*” (A. Mithat, 2015: 30 AVC) diye tarif eden muharrir, yazı hayatında Müslüman dünyanın/Osmanlı dünyasının parlak günlerinin izinden gitme bakımından kahramanı ile örtüşür. Her ne kadar yazara dair Avrupa'ya hareket etmeden öncesinin bir hareket dökümüne ulaşmasak da kahramanın izini sürmek kanaatimizce bize bazı ipuçları verecektir. Bu bakımdan hemen romana dönüp Ahmet Metin'in belirsizliğe ve ecnebi diyarlara açılmadan önceki son gecesinin anlatımına bakmak gerekir. Kahramanın son gecesini, eserde okuyucuya şöyle aktarılır:

...cemaatle akşam namazını kıldılar ve badehu taam ederek yatı namazını da kıldıklarını müteakip menkıbe-i viladet-i Ahmediye'yi okutup teşrif-i âzân ve tenvir-i kulüb eylediler. O gece Ahmet Metin kendi yatak odasına ve Hüseyin Basri dahi kendi odasına çekildikleri zaman Koca Ahmet nisf-ı leyle kadar uyumayıp bir Yasin ve bir İnna fetahna ve bir er-Rahman ve bir Tebareke ve bir Amme ile yedi sureleri tilavet eyledi. Zira bu genç adam hem gayet filozof hem de Hak Teâla Hazretleri'ne ve zat-ı akdes-i risalet-penahiye gayet mümin ve mütekid bir adam idi. Hikmeti, hikmet-i İslamiye olup aşk-ı Muhammedî, feyz-i Muhammedî dil u canını nurlara gark eyleyen füyuzat-ı Rahmaniye'den idiler. (A.Mithat, 2013E:101 AMŞ)

“*Hem filozof hem de Hak Teâla Hazretleri'ne ve zat-ı akdes-i risalet-penahiye gayet mümin ve mütekid bir adam*” niteliği, kanaatimizce sadece Ahmet Metin'in değil, muharririn de kendine biçtiği bir kimliktir. Bu kimlikte dini motiflerin yoğunluğu dikkat çeker. Ülken'in belirttiği gibi “*Avrupa'ya, Hıristiyanlık âlemine karşı, Namık Kemal gibi Müslümanlığı savun*”an (Ülken, 1992:119) Ahmet Mithat, yine Ülken tarafından dikkat çekildiği üzere spiritüalist eğilimleriyle birlikte “*basit bir 'İslamcılık' klişesi içine sığdırılamayan bir düşünce ufku*” (Ülken, 1992:115) açmaya çalışır. Bu ufuk içinde önemli bir yer tutan din bahsi Ahmet Mithat tarafından değişik eserlerde müteaddit defalar dile getirilmiştir. Batı'nın İslam hakkındaki düşüncelerine cevaplar verdiği *İstibşar*'da, insanların maddi gelişmesinin modernleşmeyle, manevi gelişiminin ise ancak “tedeyyün”le yani dine sımsıkı bağlı kalmakla mümkün olacağını (A. Mithat, 2018:18 İSTB) söyleyen Ahmet Mithat, yine Batılı felsefi düşünceye karşı çıktığı ve yerine hikmet-i İslamiye'yi önerdiği *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi* adlı eserinde dini, patikaya

benzettiği yeni felsefi akımların karşısında en geniş bir hikmet yolu (en vasi bir şehrah-ı hikmet) olarak tarif eder. Üstelik din adı verilen bu geniş yol, patikaların içerdiği tehlikelerden arındırılmış haldedir. En düşük seviyedeki insanların bile yolunu bulabileceği mükemmelliğe erişen dinden kastettiği elbette İslam’dır. Ahmet Mithat, felsefi düşüncenin tehlikelere açık patikasının karşısına akıl ve hikmet sahibi binlerce mühendisin (dini bilimlerle uğraşan kişilerin) içtihatlarıyla mükemmel hale getirilmiş din seçeneğini koyar:

“... bir kitab-ı semavi ile ilk güzergâhı tayin olunan o şehrah üzerinden nice bin mühendis-i ukâla ve hükemâ işleyerek iktiza eden yerlerini içtihadât-ı müdekkikaneleriyle tenvir ede ede düşülecek yerlerine korkuluk ve atlambaç yerlerine köprü gibi şeyler yapa yapa körlerin bile kat-ı menâzile muvaffak olabilecekleri mertebe-i mütemmemiyete vardırılmıştır. (A.Mithat, 2013F:77 SHC)

Ahmet Mithat’ın “tamamlanmış/noksansız” ve içtihatlarla zenginleştirilmiş yani “*mertebe-i mütemmemiyete vardırılmış*” din ifadesiyle İslam’ı anlatmaya çalıştığı, üstelik bunu Kuran ayetlerine yaptığı atıfla netleştirdiği ortadadır.³⁸ Batı felsefi düşüncesinin karşısına dayanak olarak koyduğu din bahsinde Ahmet Mithat’ın değişik vesilelerle dile getirdiği en büyük rahatsızlığı Batı dünyasının İslam dini hakkında sahip olduğu yanlış ve acımasız yargılardır. Yazar, bu düşüncelerini bazı eserlerinde akışı keserek doğrudan doğruya okuyucuya aktarırken bazı eserlerinde ise bu düşünceler kahramanların ağzından dile gelir. Ahmet Mithat, bu düşüncelerin yanlışlığını ve komikliğini vurgulamak amacıyla kimi eserlerinde bu yanlışlığı karikatürize ederek okuyucusuyla paylaşır.

İslam hakkındaki yanlış düşüncelerin karikatürize edilmesinde yazarın ortaya koyduğu ilgi çekici anlatımlardan biri de *Zeyl-i Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar*’da karşımıza çıkar. Romanın Hristiyan kahramanları arasında geçen diyalog, “*hataya-ı mezkureye vakıf olanların ya istihzaen gülümsemeleri veyahut müteessifane ağlama*”larına (A.Mithat, 2013E:658 AMŞ) neden olacak bir karikatürizasyon içerir. Bu düşünceler, romanın kahramanları Julia ve Alonzo’nun konuşmalarıyla okuyucuya aktarır:

“Julia- Herkes diyor ki Araplar Hristiyanları kebab ederler de şarap ile meze ederek yerlermiş... Aman ya rabbi ne korkunç sofraya, ne dehşetli taama!

Alonzo- Sana bunu kim söyledi?

³⁸ Maide suresinin 3. ayetinin bir kısmını oluşturan “*İşte bugün sizin dininizi kemâle erdirdim ve üzerinizdeki nimetimi tamamladım.*” cümlesine yapılan atıf açıkça anlaşılabilir.

Julia- Herkes.

Alonzo- Ben de işittim papaz Lermi Pietro böyle söylemiş. Muradı Hristiyanları ayaklandırıp Müslümanları öldürmekmiş.” (A.Mithat, 2000I:49 ZHMSE)

Anlatılan sahnede dikkatimizi çeken başka bir unsur da yazarın bu yanlış düşüncelerin kaynağıyla ilgili okuyucusuna verdiği örtük bilgidir. Tahkiyenin içerisine yerleştirilmiş “*Ben de işittim papaz Lermi Pietro böyle söylemiş.*” cümlesi okuyucuya, bu bilgi kirliliğinin nedenlerinden birinin de Hristiyan din adamları olduğunu işaret eder. Aynı düşüncenin *Ahmet Metin ve Şirzat* romanında benzer ifadelerle dile getirildiği görülür. Şirzat’ın esir düştüğü zaman diliminde şehzadenin ne yaptığı ve zamanını nasıl değerlendirdiğiyle ilgili bilgiler, Ahmet Metin tarafından Neofari’ye aktarılırken Avrupalıların İslam’a tarihsel bakışını oluşturan temel saik “*Avrupalıların kulakları İslamiyet aleyhinde türlü eracif ile doldurularak...*” [kalın harf vurgusu bize aittir.] ifadesiyle anlatılır. Kanımızca cümlenin kuruluş özellikleri yazar tarafından bilinçli bir şekilde düzenlenmiştir. Bu cümlede yer verdiği edilgenlikle Ahmet Mithat, Avrupalı halkların İslam aleyhinde özellikle bir söyleme tabi tutulduklarını belirtirken İslam karşıtı söylemin kurgusallığına da örtük biçimde işaret eder. Ahmet Metin, o dönemde yaşayan Avrupalı sıradan insanın İslam hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirir:

“Avrupalıların kulakları İslamiyet aleyhinde türlü eracif ile doldurularak Müslümanların yılda bir kere Hristiyan eti ekl etmeleri mutad olduğuna varıncaya kadar bin türlü iftiralarla ehl-i İslam’ın hemen vahşi canavarlardan beter oldukları ilan ve tefhim kılınmış olduğundan...” (A.Mithat, 2013E:602 AMŞ)

Cümlede geçen Müslümanların Hristiyanları yemeleri meselesi bu eserde her ne kadar “... *kebab ederler de şarap ile meze ederek*” vb. ifadelerden faydalanarak bir önceki örnek kadar karikatürize edilmemişse de bu bölümün hemen öncesinde yer alan bir ifade –Ahmet Metin’in ağzından- bize İslam karşıtı söylemin başka bir nedenini verir. Ahmet Metin, “*Avrupalıların kulakları[nın] İslamiyet aleyhine her türlü eracifle doldurul*”masının nedenini “*O zamanlar ardi arkası kesilmeyen vukuat-ı bahriyeden dolayı*” (A.Mithat, 2013E:602 AMŞ) diye belirtir. Bu haliyle anlatım, “*O zamanlar ardi arkası kesilmeyen vukuat-ı bahriyeden dolayı Avrupalıların kulakları İslamiyet aleyhinde türlü eracif ile doldurularak...*” biçiminde tamamlanır. Böylece İslam’la ilgili yargıların askeri, siyasi ve dini nedenlerle özel olarak kurgulandığına işaret edilir. Aynı anlatımı kendi yaşamından

bir örnekle de perçinleyen Ahmet Mithat, böylece bu iddianın sadece eski zamana ait bir düşünce olmadığını, içinde buldukları zaman diliminde de söz konusu düşüncenin geçerliliğini koruduğunu belirtirken bu iddiaya zeki insanların bile inandığını: “*Oldukça zeki bir Hristiyan bir gün bana dedi ki:...*” (A. Mithat, 2018: 34 İSTB) ifadesiyle dile getirir. Yine *İstibşar*’da bu düşüncenin sadece Avrupa’da değil Amerika’da bile yaygın olduğunu belirterek Batılı milletlerin İslam’a dair düşüncelerini bu uç örnek üzerinden ortaya koymaya çalışır. Hatta bazı Hristiyanların, “*Bir Müslüman müddet-i ömründe la-ekall bir Hristiyanı itlaf ve ekl etmez ise cennat-ı aliyatta nail-i makam olamayacağı itikadında bulunur imiş.*” (A. Mithat, 2018: 34 İSTB) cümlesiyle Müslümanların cennete gitmesi için bunu mutlaka yapmaları gerektiğini düşündüklerini ifade eder.

Aynı eserde (*İstibşar*) ortalama bir Batılının İslam’dan ne anladığını da ortaya koyan Ahmet Mithat’a göre sıradan bir Batılı için İslam, “*medeniyete münafi ol*”an, “*teaddüd-i zevcata mesağ göster*”en, “*din-i mezkûru neşr için suret-i müthişede kanlar dökül*”en, “*ana mensup olanların alel-umum mutaassıb buldukları*” (A. Mithat, 2018: 34 İSTB) , inananların “*Arap kıyafetinde*” gezdiği bir dindir. (A. Mithat, 2018:53 İSTB)

Bu yanlışlıkların din bahsinde birikimi olanlar tarafından ancak istihzayla karşılanacağını belirten yazar, bu yanlışlık karşısında söz konusu kişilerin ellerinden bazen de “*müteessifane ağlama*”ktan başka bir şey gelmediğini ifade eder. Mithat, temelde Avrupalıların Doğu milletleri ve İslam dini hakkındaki vukufsuzluğunun muhakemelerinde onları bu hatalara düşürdüğünü belirtirken söz konusu vukufsuzluğun bugün bile devam ettiğini ifade eder:

“...Bu zaman bile Avrupalıların akvam-ı Şarkiye ve diyanet-i İslamiye hakkındaki vukufsuzluğu her muhakemelerinde kendilerini o kadar hatalara duçar eyler ki hataya-ı mezkureye vakıf olanların ya istihzaen gülümsemeleri veyahut müteessifane ağlamamaları kabil olamaz.” (A.Mithat, 2013E:658 AMŞ)

Müşteşrikler Kongresi’ne katılmak için gittiği Avrupa’yı ve izlenimlerini anlattığı *Avrupa’da Bir Cevelan*’da yukarıda dile getirdiği vukufsuzluğun nedenine dair açıklamalarda bulunan muharririne göre temel neden, sıradan insan bir yana Avrupalı bilim adamlarının bile konularının gerektirdiği birikime sahip olmamalarıdır. Batılı bilim adamlarının Doğu ve İslam çalışmalarının temelini

oluşturan dilsel yeterliliğe bile sahip olmadıklarını iddia eder. Farsça bilen, Fars kültürü ve edebiyatı üzerine araştırmalar yapan bilim insanlarının Farisi’den bihaber olduklarını, metinlerin anlamlarına Almanca ve Fransızca tercüme aracılığıyla ulaşmaya çalıştıklarını belirtir. Ahmet Mithat’a göre Arapça bilenlerin sayısı daha fazla ise de onların bilgileri de oldukça yetersizdir. Avrupalı bilim adamlarının bu yetersizliğini “...*tekellümleri pek nakıs olduktan maada kütüb-i Arabiye’den kendilerine harf be harf, kelime be kelime tefhim olunmuş bulunan parçalardan başkalarını tefehhüm ve istihraçta adeta piyade kaldıklarına dikkat olunmuştur.*” cümlesiyle dile getirir. Mithat’a göre Avrupalı bilim adamları sadece lisan bakımından değil, ilgilendikleri alana yönelik temel bilgiler bakımından da ciddi bir yetersizlik içindedirler. Bu yetersizlik de muharrir tarafından dile getirilir:

“... Hele bunların asıl arayıp taradıkları şey bizim ilm-i kelamla min cihetin de ilm-i tasavvuf olmak lazım geldiği halde bunların zevkine vusülden büsbütün baid oldukları onlara dair hangi bahis açılrsa ilk işittikleri mebahistenmişcesine etvar-ı müteaccibaneyle telakki eylemekte bulunmalarından anlaşılmaktadır. (A. Mithat, 2015: 244 AVC)

Avrupalı araştırmacıların dil engelini aşarak henüz konularıyla ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıklarına dair bir başka anlatım –*Avrupa’da Bir Cevelan’da*- Ahmet Mithat’ın Rus profesörle yaptığı sohbetin anlatıldığı sayfalarda karşımıza çıkar. Avrupalı araştırmacıların yetersizliklerini eleştiren Rus profesör, alanında en iyi olarak tanınan Batılı bilim adamlarını bile “*En müteammik profesörler henüz tedkikat-ı lisaniye ile müştakil olup bu miftahı ele aldıktan sonra gavamız-ı hikemîye kademelerine ayak atmış olacaktadırlar.*” diye tarif eder. (A. Mithat, 2015: 214-215 AVC)

Avrupalıların İslam’ın gerçeğinden ve inceliklerinden haberleri olmadıklarını belirten Ahmet Mithat, bunun başka bir nedeninin de “*birtakım garazkârlar*” olduğunu söyler. İslam’a dair gerçeklerin tahrif ve tebdil edilerek aktarıldığını belirten Ahmet Mithat, ortaya koyduğu “*Bir Müslüman[in] müddet-i ömründe la-ekall bir Hristiyanı itlaf ve ekl etme*”sine dair karikatürizasyonu ortaya çıkaran toplumsal ve dini çerçeveyi böylece tarif eder. Buna göre İslam’a dair, en zeki insanların bile inandığı bu tür düşüncelerin ortaya çıkma nedeni İslam’a dair Avrupalı milletlere aktarılan tahrif ve tebdil edilmiş bilgidir. Bu nedenle “*...şimdiye kadar İslamiyet’e dair kendilerine verilen malumat birtakım garazkârlar tarafından tahrif ve tebdil suretinde verilmiş olduğundan merak edenler dahi muhtac oldukları*

suret ve derecelerde doğru haber alamamışlardır.” (A. Mithat, 2018:69 İSTB) Ahmet Mithat, aynı bahisle ilgili olarak adını unuttuğunu söylediği Avrupalı bir oryantalistin şu sözlerine de yer verir: *“Diyamet-i islamiye hakkında Avrupa uleması nezdinde öteden beri mevcut olan zanlar ve fikirler[in] bi'l-külliyeye hilaf-ı vaki olduğuna cümleden ziyade vakıf olanlardan birisi de benim.”* (A. Mithat, 2015: 303-304 AVC) Son yıllara gelinceye kadar *“elsine-i garbiye ile hame-ran-ı telif ve tahrir olanların adeta kâffesi[nin] İslamiyet’e türlü bühtanlar ve iftiralar ile efkâr-ı ammeyi taglit et”* tiklerini ileri süren Ahmet Mithat’a göre *“on, on beş seneden beri birtakım müdekkikin-i cedide İslamiyet’i yeniden tetebbu ve tetkik ederek o diyamet-i muhakk aleyhinde söylenen sözler[in] sırf iftira olduklarını görmüşler ve anları ret ve hakikati izhar için birtakım kitaplar yazmışlardır.”* (A. Mithat, 2018:22-23 İSTB) Bu gelişmenin en hayret verici tarafı ise bu yeni tahkikat ve tetkikatın, Hristiyanlığı yaymak amacıyla İslamiyet’i öğrenen misyoner kökenli araştırmacılar tarafından yapılmış olmasıdır. Bu hususun özellikle vurgulanması yazarın dinine duyduğu güvenden kaynaklanmaktadır. Ona göre dini, siyasi, askeri nedenlerle yanlış bilgilerin aktarıldığı ve bu bilgilerin dogmatik hale geldiği Batı toplumları, İslam hakkında doğru bilgilerle karşılaştığında gerçeği kabul etmekte zorlanmayacaklardır. Yazara göre Avrupa’da İslam hakkında hali hazırda görülen *“fikir ve nazar-ı müsaadekârane”* de (A. Mithat, 2015: 304 AVC) memnuniyet vericidir.

Tarihsel bakımdan Avrupa’nın Hristiyanlık haricindeki dinlere karşı gösterdiği huşunetin (sertliğin) farkında olan Ahmet Mithat, bu katılığı Yahudilik üzerinden örnekler. Yakın zamana kadar Yahudilerin büyük zorluklar yaşadığı bu kıtada son zamanlarda diğer dinler hakkında bazı düşünce/yaklaşım değişimleri görülmeye başlanmıştır:

“Mesela bu on dokuzuncu asrın evâiline kadar yine Avrupalı olan Yahudiler için mabet ve kabristan hususunda yine Avrupa milletlerinin ne kadar az müsaadekârlıkta bulunabildikleri bugünkü günde calib-i nazar-ı teessüf olup şimdilerde ise Yahudiler hakkındaki efkâr-ı atikanın tebdilinden fazla İslam için dahi şu yolda müsaadekârlıklar gösterilmekte bulunması hakikaten büyük terakkidir.” (A. Mithat, 2015: 304 AVC)

Ahmet Mithat, Hristiyanlığın bu tutumunun karşısına İslam’ın başka din ve kültürlerle yaklaşımını çıkarır. İslam’ın başka dinlere karşı hoşgörülü olduğunu belirterek her ne kadar Batı düşüncesinde bu niteliğinin tersiyle tavsif edilmeye çalışılsa da İslam’ın bu hoşgörüsünün tarihsel olarak ispat edildiği düşüncesindedir.

Verdiği örnekle “*din-i mezkûru neşr için suret-i müthişede kanlar dök*”en, “*ana mensup olanların alev-umum mutaassıb buldukları*” (A. Mithat, 2018: 34 İSTB) eleştirisini boşa çıkarmaya çalışır ve İslam dünyasının böyle bir düşüncesinin hiç olmadığını ifade eder. Kanıtı, aradan asırlar geçmesine rağmen Müslüman ülkelerde hala çok sayıda Hristiyanın yaşamasıdır. İslam tarihinin ciddi biçimde araştırılması ve günümüzde var olan düşüncelerin tashih edilmesi durumunda bu gerçeğin ortaya çıkacağından emindir. Yazara göre, İslam tarihi yansız ve bilimsel bir biçimde yazıldığında “... *bütün cihan görüp anlayacaktır ki eğer İslamiyet’in Nasraniyet’i mahvetmesi matlup olsa idi İslam’ın dâhil olduğu yerlerde bir nefer bile Hristiyan kalmaması lazım gelir idi.*” (A. Mithat, 2018:34 İSTB)

Farklı coğrafyaların ve Hristiyan-Müslüman kahramanların bolca bulunduğu *Hasan Mellah* romanı bu konuda Ahmet Mithat için benzer kıyaslamalar yapmada ona geniş bir imkân sunar. Hristiyan kadın kahramanların Müslümanlarla evlenmesi gündeme geldiğinde Hristiyan kahramanların din değiştirme zorunluluğunu hissetmeleri, İslam’ın başka dinlere müsamahasını ortaya koyabileceği fırsatı yazara sunar. Ahmet Mithat böylece sadece toplumda değil, en temel yapı taşı olan ailede bile İslam dininin başka dinlere yaşama imkânı sunduğunu, Müslüman koca-Hristiyan eş göstergesinden hareketle ortaya koyar. Bu anlayışın Endülüs’ten Osmanlı coğrafyasına kadar geniş bir coğrafyada ve zaman diliminde bulunması, bu anlayışın arizi değil süreklilik içeren bir durum olması biçiminde sunulur. İslam’ın Müslümanlarla evlenen Hristiyan hanımlara din değiştirme zorunluluğu getirmemesi, romanda şu cümlelerle ortaya konur: “*Endülüs tarihinde az İspanyol kızının esamisi görülmez ki Müslüman kocaya varmıştır. Hem de Müslümanlar eğer karıları Hristiyan ise dinlerine asla müdahale etmezler. Ondan sonra Şark tarafında da İstanbul imparatorları bile Osmanlı prenslerine kız vermiştir.*” (A. Mithat,2000D:111HMSİE)

İslam hakkındaki yanlış bilgilere ve zanlara karşılık vermenin ötesine geçen Ahmet Mithat, İslam’ın “*bugünkü müterakki Avrupa’yı da bahtiyar edecek ahlak-ı melekâne*”ye (A. Mithat, 2015: 214-215 AVC) sahip olduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşım, okuyucuya -Findley’in ifadesiyle- metni bir teknoloji olarak kullanan yazarın, düşüncelerinin etkisini arttırmak için başvurduğu kendine has bir teknikle aktarılır. Ahmet Mithat’ın eserlerinde bu teknik, özellikle dini ve milli meselelerde

dile getirilmek istenen yargının, bu yargıyı kabulde zorlanacak ve en sert itirazları serd edecek “ecnebi” kişiler tarafından seslendirilmesi şeklinde kullanılır. Bu anlatı tekniğine göre dini/milli bir meseleyle ilgili anlatılmak istenen düşünce, bir Hristiyan din adamının veya Avrupalı bir bilim adamının ifadeleriyle; çok eşliliğin makuliyeti ise yine Avrupalı bir kadının cümleleriyle okuyucuya aktarılır. Söz konusu tekniğin çokça kullanıldığı eserlerden olan *Avrupa’da Bir Cevelan*’da İslam’ın “*bugünkü müterakki Avrupa’yı da bahtiyar edecek ahlak-ı melekâne*”ye sahip olma iddiası yazar tarafından yaşlı Rus profesöre söylenir. Buna göre Rus profesör, Şarklıların ete kemiğe bürünmüş temsilcisi olan Ahmet Mithat’a genç olduğunu belirterek çok çalışmasını tavsiye eder. Metinde bu tavsiye ve nedeni okuyucuya aşağıdaki gibi aktarılır:

“Çalışınız oğlum! Gençsiniz. Biz artık eyyam-ı hizmetin sonuna isal eyledik. Siz çalışmalısınız. Hikemiyat-ı hakikiye-i İslamiye’yi Avrupa’ya göstermelisiniz. Din-i Ahmedî bugünkü müterakki Avrupa’yı da bahtiyar edecek ahlak-ı melekâneyi mevuttur. Avrupa her ulum ve her sanayide terakki eylemiş ise de hikmet cihetinden hiç terakki edemeyip dalalet vadisinde pûyândır. ... Çalışınız. Bu çalışkan Avrupa’yı siz Şarklılar, Müslümanlar irşad eyleyeceksiniz.” (A. Mithat, 2015: 214-215 AVC)

Yine aynı eserde söz konusu düşünce “*Hele maneviyat cihetinde Avrupa’nın vukuf ve malumatı Müslümanların behresine nispetle hiç nevindendir.*” (A. Mithat, 2015: 303 AVC) cümlesiyle bir defa daha gündeme getirilir. “*Bu çalışkan Avrupa’yı irşad eyleyecek*” Müslümanların duru ve tek hikmet hazinesi ise Kuran’dır.³⁹ Ahmet Mithat’a göre bu duru hikmet kaynağından beslenen ilim ve tasavvuf ehlinin ortaya koyduğu birikim, abesle iştilgal eden materyalistlerin vehimlerine benzememektedir. Üstelik bu birikim Batılıların iddialarının aksine gelişen bilimle de çatışmamaktadır:

“Bilmeliyiz ki me’huz min levhi’l mahfuz olan Kur’an-ı Azimüşşan bir hazine-i hikmet-i mahzadır. İnanmalıyız ki ondan iktibas-ı envar-ı hikmet ederek bunca müellifât-ı cihan bahalarla kütüphane-i milliyemi zengin eden ulema ve meşayih (rahmetullahi aleyhim ecmain) efendilerimiz hazeratı öyle say’-ı abesle iştilgal etmiş mütevehhimîn-i maddiyuna benzemezler. Bizi irşat için pişgeh-i enzar-ı hikmet ve intibahımıza koydukları hakayık zamanımızda Avrupa’da müterakki görülen uluma asla muhalif değildirlir.” (A. Mithat, 2016B: 45 BN)

³⁹ Kuran’ın İslam dini ve medeniyeti için öneminin farkında olan Ahmet Mithat, özellikle *Niza-yı İlm u Din*’in değişik ciltlerinde bu konuya defalarca değinir. Batılı bilim adamlarının Kuran hakkında ortaya attıkları iddiaları cevaplamanın yanı sıra Kuran’ın üç büyük dinin kitapları içinde değiştirilmeyen yegâne kitap olduğuna dikkat çeken Ahmet Mithat, bu düşüncesini özellikle ilk üç ciltte sıkça tekrarlamıştır. (Bk. *Niza-yı İlm u Din I*, s.137-140, 212, 236; *Niza-yı İlm u Din II*, s. 42, 59, 212; *Niza-yı İlm u Din III*, s. 144-161-229. vd.)

“*Medeniyete münafi ol*”ma yani bilim ve medeniyetle İslam’ın çatışması fikri Ahmet Mithat’ın çürütmek için hakkında yüzlerce sayfa yazı yazdığı ve önemli eserlerinde yer alan bir fikirdir. Batı bilim ve düşünce dünyasında revaçta olan bu düşüncenin özellikle Renan ve Draper tarafından seslendirilmesiyle ortaya çıkan tartışmalara katılan isimlerden biri olan Ahmet Mithat’a göre İslam dini gelişmenin aleyhinde olmadığı gibi bu düşüncüyü de desteklemektedir. Üstelik İslam dininin önerdiği ilerleme modeli, yazara göre sadece maddi alanda değil, manevi alanda da ilerlemenin sağlanmasını içeren bir öngörüye sahiptir. Yazar bu düşüncesini gezip gördüğü Avrupa’yla zaman zaman hesaplaştığı *Avrupa’da Bir Cevelan* adlı eserinde şöyle anlatır:

“Terakkiyat-ı hazıra-i medeniyete İslamiyet’in muhalif olması şöyle dursun bilakis İslamiyet, terrakkiyat-ı mezkureyi tavsiye ve terviçte dahi bulunuyor. Hele maneviyat cihetinde Avrupa’nın vukuf ve malumatı Müslümanların behresine nispetle hiç nevindendir.” (A. Mithat, 2015: 303AVC)

Sanılanın/var olanın aksine ilerlemenin çift yönlü olması gerektiğini öngören İslam’ın bu hükümlerinin ortaya çıkarılması Mithat’a göre başta Müsteşrikler Kongresi’nin olmak üzere bilim adamlarının görevidir. Böyle bir çalışma ise ancak sahip olunan düşüncelerin ve eski zanların (zann-ı kadim) bir kenara bırakılmasıyla yapılabilir. (A. Mithat,2015: 304AVC) Yazar, bunun gerçekleşebilmesi için Batılı bilim adamlarının, nesnel bir bakış açısına kavuşmalarının yeterli olmayacağını belirterek onların Doğu’nun vakıf olduğu hakayık derecesine ulaşmaları gerektiğine de işaret eder.

Ahmet Mithat, eleştiriler karşısında sadece savunmalar üretmekle yetinen bir kişilik değildir. “*Artık kitap okumaya koyuldum. Ama nasıl kitap? Nasıl olursa olsun benim için kitap intihabı yok idi.*” (A. Mithat, 2013C:15 MNF) cümlesiyle dile getirdiği dağınık ancak yoğun okuma temposu ona ansiklopedist olmanın ilk koşulu olan değişik alanlarda bilgi sahibi olma niteliğini kazandırırken aynı zamanda Batı düşünce dünyasını da mümkün olduğu kadarıyla yakından takip etme imkânı sunmuştur. Bu imkân çerçevesinde Hristiyanlıkla ilgili belli bir birikim de elde etmiştir. Ahmet Mithat, bu kazanımları çerçevesinde yalnızca İslam’a yönelik eleştirileri göğüslemekle kalmamış, bu eleştirilere karşı yazdığı yazılarda Hristiyanlıkla ilgili karşı eleştirilerde bulunmuştur. Yazarın, Hristiyanlık eleştirilerinin kaynaklarından biri de Avrupa basın ve düşünce dünyasında yer alan

seküler kimlikli Batılı isimlerin eleştirileridir. Üstelik bir dinin kendi inananları tarafından eleştirilmesi; okuyucuya, Ahmet Mithat'ın Hristiyanlıkla ilgili düşüncelerinin haklılığına işaret eden bir gösterge olarak sunulur. Bu yaklaşım, yazarın eleştirilerinin sadece kendisinin Müslüman olmasından kaynaklanmadığını, Hristiyanlığa yönelik genel eleştiri evrenin Batılılar tarafından zaten oluşturulmuş olduğunu göstermesi bakımından onun elini kuvvetlendirir. Mithat, özellikle dinler tarihi alanına giren eserlerinde kullandığı bu anlayışı, Şatobriyan'ın ileri sürdüğü tezleri çürütmek amacıyla kaleme aldığı *Müdafa*'nın üçüncü cildinde okuyucularıyla paylaşır: "... diğer cüzlerde olduğu gibi bu cüzde dahi Nasraniyet'in aleyhine irad eylediğimiz delail ve berahinin kaffesi hep kitab-ı Nasraniye'den iktibas olunmuştur." (A Mithat, 1302: 11 MÜD 3)

Bu çerçevede var olan medeniyeti bir Hristiyanlık medeniyeti olarak gören yaklaşıma şiddetle karşı çıkan Ahmet Mithat'a göre Hristiyanlık, içeriği ve kuralları bakımından bugünkü medeniyeti üretme imkânına sahip değildir. Buna dair bir konuşmaya *İstibşar*'da yer veren Mithat, yine aynı anlatım tekniğinin imkânlarından faydalanarak düşüncelerini Müslüman olmuş bir Amerikalının, A.R. Webb'in anlatımıyla ortaya koyar. Webb'in kendisine, konferanslar vermek için bulunduğu Hindistan'da sorulan bir sorudan hareket ederek verdiği cevap Ahmet Mithat'ın yukarıda anlatılan yaklaşımını içermektedir:

"Bir gün dahi Ratgun ahalisinden bir adam bana: 'Terakkiyat-ı hazire-i medeniye'nin Hristiyanlık sayesinde hâsıl olduğunu inkâr edemezsiniz ya?' demişti. Ben dahi buna cevaben demiş idim ki: 'Bilakis inkâr ederim. İncil-i Şerif ile *Sermonde la Montani* nam kitabın ahkâm u kavaidini medeniyet-i Hristiyanîye dediğiniz şey ile tatbik eyleyiniz. O medeniyet ile o ahkâmın tevfiği mümkün olmadığını görürsünüz.'" (A. Mithat, 2018: 34 İSTB)

Ahmet Mithat, var olan medeniyetin bir Hristiyan medeniyeti olduğu düşüncesine bugünkü medeniyetin köklerinin Müslümanlar tarafından atıldığı düşüncesiyle cevap verir.⁴⁰ Avrupa medeniyetinin temelini, Avrupa henüz karanlık ortaçağı yaşarken Müslümanların İspanya'da kurduğu Endülüs medeniyeti tarafından atıldığını belirtir.

⁴⁰ *Müdafa*'nın ilk cildinin hatimesinde Hristiyanlığa karşı ortaya koyduğu eleştirileri derli toplu biçimde on madde halinde ortaya koyan yazarın kaleminden çıkan maddelerden birisi de bu konuyla ilgilidir. Ahmet Mithat, bugünkü Batı medeniyetinin Hristiyanlık etkisiyle ortaya çıkan ve sadece Avrupa'nın kendi çabalarıyla kurduğu bir medeniyet olduğu düşüncesinin ilk kısmına karşı çıkar: "Hem medeniyet kendi dinlerinin netice-i bergüzidesi olduğunu dava ederler hem de medeniyetin terakkiyatına kemaliyle mani olduklarını tarihlerinde fıkra fıkra yazarlar." (A. Mithat, 1300: 616 MÜD1) Yazar, Batılı bilim adamlarının ve yazarların bu anlayışını ayıpladığını belirtir.

Bu düşüncesiyle aslında her şeyin Batı'nın icadı olduğu ve Batı'nın başka medeniyetlerden aktarımlar yapmaksızın hâlihazırdaki medeniyeti tek başına kendi çabasıyla kurduğu düşüncesine de cevap veren Ahmet Mithat'ın bu düşünceye karşı cevabı şudur:

“Hakikat-i hal şundan ibarettir ki medeniyet-i Hristiyanıye denilen şimdiki netice-i terakkiyat Hristiyanların başladıkları bir şey olmayıp bilakis daha sekizinci asırda Hristiyanlık a'lemi henüz zalam-ı cehalet ve vahşet içinde iken İspanya'daki Müslümanlar bu şimdiki medeniyetin esasını kurmuşlardır.” (A. Mithat, 2018:35 İSTB)

İslam medeniyetinin Batı medeniyetinin kökenlerinden biri olduğu düşüncesini ortaya koymaya devam eden Ahmet Mithat'a göre Avrupa'nın “zalam-ı cehalet ve vahşet içinde” olduğu dönemde İslam medeniyetinin,

“...şan u azimeti şöhretgir-i afak olmuş idi. O vakit âlem-i İslamiyet bedayi-i asar-ı aliyenin mehd-i zuhuru ve ulum ve sınaınin merkezi idi. İslamiyet insanları ihata eden zalam-ı sehab-ı cehaleti def ü re'f ile kendilerini şehrah-ı medeniyete sevk et[mişlerdir.]” (A. Mithat, 2018:43 İSTB)

İslam âleminin o dönemde hem güzel sanatların hem de bilim ve sanayinin merkezi olduğunu, üstelik sadece maddi değil sunduğu manevi ilerleme sayesinde insanlığı cehaletin karanlığından kurtardığını ve medeniyete sevk ettiğini iddia eden Ahmet Mithat, bu düşüncelerinin doğruluğunu İsveç-Norveç müzeleri genel müdürü olan Hildebrand'a tasdik ettirir. Müşteşrikler Kongresi'nin özel oturumlarından birinde söz alan Hildebrand, İskandinav yarımadasında yapılan kazıların sonuçlarından hareketle Müslüman dünyanın Batı dünyasına yaptığı katkıları dile getirir:

“İsveç-Norveç müzehaneleri müdür-i umumîsi Hildebrand kendisine ruhsat-ı kelam verilmesini iltimas ederek kıyam eyledikte milel-i Şarkıye'nin medeniyetçe yalnız terakkiyat-ı maneviyeye hizmetle kalmayıp terakkiyat-ı maddiyeye de ettikleri hizmetin en büyük şahidi kendisi olabileceği beyanıyla İsveç-Norveç'te icra olunan yüzlerce hafriyatta miktarı umumiyesi 40-50 bin parçayı tecavüz eyleyen meskûkât-ı Şarkıye bulunduğunu ve bunların kısm-ı küllisi meskûkât-ı İslamiye'den ibaret olduğunu bade't-tebliğ eğerci bu keyfiyeti Stockholm'de de meydana koymuşsa da maslahatın ehemmiyet-i fevkaladesinden nâşi burada da celb-i enzar-ı ehemmiyet için tekrarına mecbur olduğunu ve vakıa Türk ve Acem ve Arap gibi milel-i İslamiye'nin ticaret arkası sıra buralara kadar gelmiş bulunmaları hiçbir tarihte mezkûr olamayarak tedkikat-ı tarihiye erbabı dahi buna muhalifseler de gelip gidenler her kimler olursa olsun Bahr-i Baltık ve Rus stepleri ve Volga ve Hazar Denizi tarikiyle Asya'nın kısm-ı garbisi ve Avrupa'nın şu kısm-ı garbi-i şimali arasında bir mürasele-i mühimme-i ticariyeyenin mevcudiyetine kat'a şüphe olunamayacağını söyledi. (A. Mithat, 2015: 305AVC)

Söz konusu özel oturumda müze müdürünün yukarıdaki konuşmalarının akabinde oturum başkanlığını yürütmekte olan Ahmet Mithat'ın bu konudaki düşüncelerini bir defa daha “*Milel-i Şarkıye'nin medeniyet-i umumiye-i âleme ettiği hizmet yalnız bir hizmet-i maneviyeden ibaret olmayıp maddiyata da taalluku bulunduğu*

müberhendir.” (A. Mithat, 2015: 306 AVC) cümlesiyle ortaya koyduğunu görmekteyiz. Ahmet Mithat’a göre İslam medeniyetinin Batı medeniyetinin oluşumunda ortaya koyduğu katkılardan bir diğeri de Avrupa’nın karanlık çağları boyunca Yunan ve Roma döneminde elde edilen astronomi, fen bilimleri, tıp ve güzel sanatlarla ilgili birikimlerin Müslüman bilim adamları ve sanatçılar tarafından muhafaza edilip geliştirilmesidir. Yazar, Müslüman bilim adamı ve sanatçıların bu alanlardaki bilgiyi muhafaza etmenin ötesine geçerek geliştirdiklerini belirtir. Yazar bu konuya *Niza-yı İlm u Din* adlı eserinin ilk iki cildinde bu konuya genişçe yer ayırarak Batılı bilim adamlarının ileri sürdüğü bu düşüncelerin yanlışlığını tarihsel ve mantiki delillerle ispat etmeye çalışır.⁴¹ Ahmet Mithat’ın bu cümlesinden hareketle onun oryantalist yaklaşımda yer alan ve İslam dünyasının söz konusu birikimin adeta bir süreliğine sadece bekçiliğini yaptığı tezine karşı çıktığını görmekteyiz. Bu bilginin esasen Avrupa tarihçileri tarafından eksik de olsa bilindiğine işaret eden Mithat, belirttiği durumun araştırmalarla çok daha net biçimde ortaya çıkacağından emindir:

“Ulum-ı riyaziye ve tabiiye ve hekimiyenin ve sanai-i adiyeye ve nefisenin Yunan ve Romalılarından Araplara suret ve derece-i intikali tarihin malumu olduğu gibi Arapların bunları ne kadar terakki ettirdikleri dahi malumdur. Hem yine Avrupa tarihi nazarında malumdur hatta malum olan kısmı da yalnız bir derecesidir. Derece-i tammesi henüz malum değildir. ... Bu himmet müsteşriklere kalmıştır. Anlar e’azım-ı meşahir-i İslam’ın asarını tettebbu eyledikçe matlubun tamamını da Avrupa’ya anlatacaklardır.” (A. Mithat, 2018:58-59 İSTB)

İslam diniyle ilgili Batılı toplumların zihnindeki “*Muhammed, İsa’nın muarızıdır.*” düşüncesinin doğru olmadığını, İslam inancının hem Hz. Muhammet hem de Hz. İsa’yı peygamberler silsilesinin birer ferdi olarak kabul ettikleri gerçeğini ortaya koymaya çalışan Ahmet Mithat, bu düşüncesini *Paris’te Bir Türk’ün* donanımlı, özgüvenli ve Virginie tarafından “*İslami terbiyenin büyük bir örneği*” (A. Mithat, 2017C: 664 PBT) olarak nitelenen kahramanı Nasuh’un cümleleriyle dile getirir. Nasuh’un Virginie’e söylediği “*...sence mukaddes olan bence de mukaddes olma şartına hacet yoktur. Zira zaten mukaddestir.*” (A. Mithat, 2017C: 664 PBT) cümlesine karşı Virginie’nin sergilediği şaşkınlık, Ahmet Mithat’ın kaleminden bu cümleyi duyan Batılıların sergilediği şaşkınlığın adeta örnek anlatımıdır. Birçok

⁴¹ Konuyla ilgili Bk. (A. Mithat, 1313: 44, 310, 335, 459, 460, 528,543, 250-255, 525 NİD1; A. Mithat, 1313B: 2, 28, 54,55, 63-65, 68-74, 107, 205-206 NİD2.)

Batılının bilmediği bu gerçeğin İslam inancının temel umdelerinden biri olduğunu değişik eserlerinde dile getiren Ahmet Mithat, bu konuda Batılı toplumların eksikliğini farkındadır ve iki peygamberin muarız olmaları düşüncesinin İslam değil Hristiyanlık kaynaklı olduğunu ortaya koymaya çalışır. Evlenip birlikte İstanbul'a gelmeye niyetlendiği Virginie'ne Nasuh arasında geçen diyaloglar bu konuda Batılı düşünceye verilmiş bir cevap olarak kabul edilebilir:

"Nasuh: "Ben isterim ki bence mukaddes olan sence de mukaddes olsun. Buna mukabil sence mukaddes olan bence de mukaddes olmak şartına hacet yoktur. Zira zaten mukaddestir."

Virginie: "Ne? Siz Hazret-i Yesû'ı takdis eder misiniz?"

Nasuh: "Hay hay! Takdir ettiğim İslami şeriatın emri mucibince eğer Hazret-i Yesû'ı Aleyhisselatuvessem'in bir Rabbani kelime olarak babasız Hz Meryem-i Azra'dan doğduğunu ve Ruhullah olduğunu ikrar ve kendisini takdis etmezsem dinimin ahkâmınca küfür etmiş olurum. ... Hazret-i Yesû'ı takdis ederim ondan başka bir şey tanımam. Zira Hristiyanlık tarihini tarafsızca mütalaa eden Hristiyanlar bile tanımazlar ve tanınamak lazım gelir." (A. Mithat, 2017C: 664 PBT)

İslam inanç esaslarından olan peygamberlere iman bahsinin bir romanda yer alan diyalogun esasını oluşturması her ne kadar ilginç olsa da Ahmet Mithat'ın yazma nedenleri göz önüne alındığında buna benzer çok sayıda örneği yazarın eserlerinde bulmak mümkündür. Bu diyalogun devamında dikkat çeken ifade ise "*İşte ben her papazın içtihadını tanımayan Hristiyanlardım. Ben de yalnız İsa ile iktifa edenlerdenim.*" ifadesidir. Virginie tarafından ortaya konan bu düşünce temel olarak Hristiyanlık kültüründe yetişen bir Avrupalı kahramanın düşüncelerini anlatmaktan çok Ahmet Mithat'ın konuyla ilgili yorumunu ortaya koymaya hizmet eder görünmektedir. Yukarıda verilen diyalogun devamını oluşturan ve yine Virginie tarafından ortaya konan bir başka cümle, roman kişinin gerçekliğini zedelese de Ahmet Mithat'ın kullanmaktan adeta zevk aldığı Batılı kimliklere düşüncelerini söyletme tekniğinin ürünü olarak görünmektedir. Buna göre Nasuh tarafından irad edilen cümleye Virginie tarafından "*Onun şeriatını terbiye eden ve gerçekten insan-ı kâmil mertebesine ulaştıran Muhammed'i değil mi?*" biçiminde karşılık verilmektedir. Ahmet Mithat'ın düşüncesini yansıtmaya bakımından bu cümle, iki peygamberin birbirine muarız olmaktan ziyade birbirini tamamlamaları biçimindeki yargıyı yansıtmaktadır. Aynı düşünce yazarın başka bir eserinde de karşımıza çıkar. Bu konuda Ahmet Mithat *İstibşar*'da bu defa şunları ifade eder:

“... şurasını da size temin eylerim ki Peygamber Aleyhissalatu Vesselam Efendimiz hazretleri din-i İsevi'nin esas-ı ahkam ve kavaid-i hakikiyesine de mugayir olacak hiçbir şey talim buyurmadı. Bilakis İslamiyet ile din-i İsevi'nin kava'id-i esasiyesi dikkat ile mukayese edilir ise görülür ki beyinlerinde esasen yani maksad-ı tevhitçe müşabehet ve mutabakat mevcuttur. Hatta Hazret-i Resul Efendimiz Hazretleri İsa Efendi'mizi 'Hazret-i Meryem'in mazhar-ı ilham-ı Rabbani olan ferzendi ve taraf-ı Hakk'tan ben-i İsrail'e mebus-ı resul-i muhterem' diye yâd buyururlar ve haklarında her suretle hürmet ve muhabbet izhar eyler. (A. Mithat, 2018:33-34 İSTB)

Böylece iki düşüncenin birlikte verildiği bir anlatım ortaya konmuş olur. Buna göre adı geçen her iki peygamber, İslam inancına göre ortak bir gaye için çaba sarf etmişler ve birbirlerini tamamlamışlardır. Aynı zamanda bu ifade Hristiyanlığın tahrif edilmiş olması yargısını da örtük biçimde içermektedir. Nitekim hemen sonrasında gelen “*Lakin sonraları bin bidatın idhaliyle artık Hristiyanlık namını alması yanlış görülmek lazım gelen mezhebin ahkâm-ı gayr-i muhakkikesini şediden redd ve cerh ederler.*” cümlesi bu yargıyı pekiştirme görevini üstlenir. (A. Mithat, 2018:33-34 İSTB)

Ahmet Mithat'ın İslam hakkındaki açıklamalarının, özellikle Batı'ya dönük eleştirilerin yoğunlaştığı konularla ilgili olduğu görülmektedir. Şimdiye kadarki bölümde “*medeniyete münafi ol*”an, “*teaddüd-i zevcata mesağ göster*”en, “*din-i mezkûru neşr için suret-i müthişede kanlar dökül*”en, “*ana mensup olanların aalemum mutaassıb buldukları*”na dair eleştirilere yazar tarafından verilen cevapları toplu biçimde incelemeye çalıştık. Bundan sonraki kısımda ise yazar tarafından cevaplanacak bir diğer düşünceye yer vereceğiz. Bu düşünce özellikle Batılı dimağın İslam denildiğinde neredeyse aklına ilk gelen düşüncelerden biri olan “*teaddüt-i zevcat*” yani çok eşlilik meselesidir.

Ahmet Mithat'ın çok eşlilikle ilgili kaleme aldığı bölümlerde görülen ilk cevap, bu durumun bir zorunluluk olmayıp sadece bir ruhsat olduğuna yönelik savunmalardır. Konunun özellikle *Ahmet Metin ve Şirzat* ile *Paris'te Bir Türk* romanlarında söz konusu edildiği görülür. Bunun yanında *İstibşar*'da da konuya geniş bir bölüm ayrılmıştır. Buna açıklamaya göre bu müsaade aslında bir hakkın genişletilmesinden ziyade özellikle Arap toplumunda görülen sayısız kadınla evlenme adetine yönelik bir sınırlamadan ibarettir. Ahmet Mithat yine aynı bölümde tek evliliğin yaygın olduğu bir topluma çok evliliğin emredilmesi gibi bir durumun

bulunmadığını aksine sınırsızlık biçiminde ifade edilebilecek bir durumun belli sınırlara çekilmeye çalışıldığını belirtir:

“İslam’da dört zevceye müsadde verilmesi tevsiyan değildir. Yani Arap nezdinde an-asıl zevce-i vahide ile iktifa olunur iken şeriat-ı İslamiye bunların miktarını dörde kadar teksir eylememiştir. Bilakis Arab-ı cahile için zevcatın had ve payanı olmayıp nakden ve taban kudreti olanlar istedikleri kadar kadın alabilirler iken şeriat-ı İslamiye bu miktar-ı gayr-i mahdudu kasr ve adet- i zevcatı dörde hasreylemiştir. (A. Mithat, 2018:73 İSTB)

Müslüman toplum denildiğinde birçok Batılının aklına Osmanlı toplumunun geldiğinin farkında olan Ahmet Mithat, çok eşliliğin Osmanlı toplumunda sınırlı bir biçimde görüldüğünü belirterek “*Bizde yüz familyadan doksan beşi belki daha ziyadesi zevc ve zevce-i vahideden ibaret olup iki zevce sahibi familyalar nadir ve ikiden ziyadesi büsbütün ender olmakla beraber...*” (A.Mithat, 2013E:712 AMŞ) yargısıyla bunun bir zorunluluk olmadığı düşüncesini toplumsal örneklerle desteklemeye çalışır. Bu noktada bir defa daha Nasuh’un ağzından meselenin farklı fikirlerle desteklenerek anlatılmaya çalışıldığını görürüz. Çok eşliliğin bir izinden ibaret olması, insanların farklılıklarının, farklı ihtiyaçlarının bazı düzenlemelerle bir sınır dâhilinde sabitlenmesi, bu sınırın dışına çıkanlara ağır cezalar öngörülmesi düşünceleri birbiriyle ilintili bir biçimde Nasuh’un ağzından anlatılır. Bu anlatımla yazar açısından çok eşliliğin fuhşun önlenmesi için önemine de değinilmiş olur:

“Nasuh: ‘Bu teaddüd-i zevcata bir din cevaz veriyor... Ama dikkat isterim: Emretmiyor, cevaz veriyor. Zira Avrupa’yı yanılta işte asıl bu noktadır. Buna bir din cevaz veriyor ki gayrın ırzına taarruz eden erkeği de ve ırzını muhafaza edemeyen kadını da fena bir ölüm ile idam ediyor. ... Bizim şeriat-i Muhammediyye, şeriat-ı İseviyye gibi insanı insanlığın fevkinde yani melek olarak farz edip de ahkâmı dahi ona bina etmiyor. İnsanın her ihtiyacının önünü açık bırakmaya lüzum görüyor. Eğer bir kadın ile mümkün değil iktifa edemeyecek olan erkeğe taaddüd-i zevcat için cevaz göstermemiş olsa idi fuhşu, namussuzluk addetmemesi lazım gelirdi.” (A. Mithat, 2017C: 193 PBT)

Ahmet Mithat’ın bakış açısına göre bir “musibet-i azima” olan fuhşun önlenmesinin yegâne çaresi yine çok eşlilik. Fuhşu, evlilik hukukuna riayetsizlik olarak niteleyen Mithat’a göre kadınların yaratılışları itibariyle sahip oldukları şerefli konumlarını muhafaza etmelerinin yolu da buradan geçmektedir. “*Bir Müslüman ahval-i beytiyesince mecburiyet-i sahihe görmedikçe birden ziyade zevce almıyor.*” (A. Mithat, 2018:35-36 İSTB) cümlesiyle “*Eğer bir kadın ile mümkün değil iktifa edemeyecek olan erkeğe taaddüd-i zevcat için cevaz göstermemiş olsa idi...*” (A. Mithat, 2017C: 193 PBT) cümlesinden hareketle yazarın bu düzenlemeyi sadece kişilerin kendi özel durumlarının gerektirdiği hallerde devreye giren bir düzenleme

olarak gördüğünü anlıyoruz. Bu bakış açısının yine *İstibşar*'da, konuyla ilgili bölümün sonlarında da ortaya konduğunu görmekteyiz:

“Zira hukuk-ı zevciyeye adem-i riayetle fuhuş ve rezailin mübah derecesinde irtikabı musibet-i azimasının ortadan kaldırılmasına vasıta-i hasene-i yegane işbu teaddüt-i zevcattır. Taife-i nisvanı tabiatın kendilerine bahş ve tayin eylediği mevki-i al-i şerefbahşaya isad edebilecek şey dahi bu kanundur. Din-i İslam teaddüt-i zevcada müsade eyliyor ise de bunu hiçbir zaman levazım-ı diniyeden bir şey göstermiyor. Bir Müslüman ahval-i beytiyesince mecburiyet-i sahihe görmedikçe birden ziyade zevce almıyor. Vakıa dört zevce bile alabiliyor ise de dördü almayıp da yalnız bir zevce ile iktifa ve kanaat eylediği surette hukuk-ı diniye veya imtiyazat-ı reculiyesinden bir şey kaybetmiş olmuyor. (A. Mithat, 2018:35-36 İSTB)

Ahmet Mithat'ın çok eşliliğe yönelik bu savunularının hemen ardından özellikle bu konudaki itiraz ve suçlamaların kaynağı durumundaki Batı toplumlarının çok eşlilik konusuyla ilgili pratik durumlarına yönelik ilginç soruların yöneltildiğini görürüz. Çok eşliliğin Osmanlı toplumunda az görülen, istisnai bir durum olduğunu; bu evlilikte yer alan kadınların eş konumlarıyla hukuki bir statüye kavuştuklarını belirten Ahmet Mithat'ın eleştirisi, Avrupa toplumlarında çok sayıda kadının bekâr ya da evli erkeklerle hukuki bir statü olmaksızın reel olarak aslında çok eşli bir biçimde yaşadığı noktasında yoğunlaşır:

“... bir adamın velev dört zevcesi olsa bile bunların dördü dahi yegan yegan zevcat-ı meşruadan iken Avrupa'da yüz binlerce genç kadınların yüz binlerce bekâr veya müteehhil erkekler ile muamele-i serbestaneleri işte zevcat-ı gayr-ı madude ile çiftleşmek demektir. (A.Mithat, 2013E:712 AMŞ)

Aynı düşüncüyü *Jöntürk*'te de dile getiren Ahmet Mithat'a göre Müslüman erkeğin çok eşliliğine itiraz edenlerin çoğu da aslında tek eşli biçimde yaşamamaktadır. Dolayısıyla yazar fiilen çok eşli bir yaşamın bulunduğu Batı toplumlarına mensup kişilerin eleştirilerinin gerçek bir değer taşımadığına kanidir:

“Avrupa'da kesret-i zevcat yokmuş. Dinen ve kanunen herkes zevce-i vahide ile iktifaya mecburmuş. Güzel ama hal ve iktidarı müsait olan kibar ve hatta orta kibar âleminden zevce-i vahide ile iktifa eden kim imiş? O kadar tiyatro aktrislerini, o kadar “demi mondain” dedikleri fevahişi kimler idare ediyorlar imiş? “Midinette” denilen ve dikişçi ve yapma çiçekçi gibi amele kızlardan müteşekkil olan bir alay kızların az çok gizli veyahut az çok aşikâr şerik-i hayatları kimlermiş? Bir de bunun mukabilini düşünelim. Kocaları bunlardan ibaret bulunan kadınların mahremiyetleri âlemlerine de girelim. Bunların hangisini gerçekten zevce-i vahit ile müktefi bulabiliriz.” (A. Mithat, 2003C: 127-128 JT)

Çok eşlilikle ilgili yoğun tartışmaların ve Batı'nın bu konuya gereğinden fazla ilgi göstermesinin çok eşliliğin mantıksal açıdan değil, kültürel açıdan değerlendirilmesi sonucu ortaya çıktığını belirten yazara göre, çok eşlilik kültürel “ötekilik” kavramının oldukça bariz biçimde dışa vurumuna yaramaktadır. Bu

yüzden Batı dünyasının bu uygulamaya mantıklı bir biçimde yaklaşması, meseleyi serinkanlı biçimde değerlendirmesi mümkün değildir. Bu düşünce, *Mesalik-i Muğlaka*'nın kadın kahramanı Madame De Rose Bouton'ın tanık olduğu bir sohbetin aktarımıyla okuyucuya sunulur. Bouton, sohbetin biri akademi azasından olmak üzere iki Fransızla İranlı bir kişi arasında geçtiğini ve İranlının sorduğu “*Sanki Avrupa’da fiilen ve maddeten poligami yok mudur?*” sorusuna Fransızın kahkaha atarak şu cevabı verdiğini belirtir:

“Bizde hem poligami vardır hem de poliendr (taaddüt-i zevc). Bunu bilmemek dünyayı görmemek demektir. Poliendr ahz u itasında bulunan erkekler kimlerdir bilir misiniz? Henüz müteehhil olmayan gençler! Bunların birkaçı birden bir kadının gönlüne sahip olurlar. Bilahere bunlar diledikleri zaman zevcelerini poliendr ticaretinde serbest bırakarak kendileri poligami menafinden hisse aramaya kalkışırlar. Biz sizde poliendr değil poligaminin bile ismi var cismi yok olduğunu biliyoruz. Fakat siz poligamiyi methederseniz biz zemmine mecburuz. Siz yalnız meth edip icrasında racilsiniz. Biz ise zemmederek icrasında sâiyiz. (A.Mithat, 2003:125 MM)

Bu satırlarla Avrupa’da çok eşliliğin aslında iki türünün de bulunduğunu ortaya koyan yazar, Avrupa aklının bu konuyla fazla ilgilenmesinin onların gerçekten tek eşli olmalarıyla açıklanamayacağını, tek eşliliğin Avrupa’da fiilen az rastlanan bir durum olduğunu ortaya koymaya çabalar. Yazara göre meselenin bu denli tartışılması, ötekilik vurgusuna yarayışlı temel konulardan biri olmasından kaynaklanmaktadır.

İslam’da evlilik kurumunun çatısı altında yaşanan çok eşliliğin aslında tüm beşeri cemiyetlerde bulunduğunu iddia eden Ahmet Mithat’ın sorgu odağında tarihsel geçmişle birlikte dünyadaki tüm toplumlar vardır: “*İslam’daki teaddüt-i zevcata itiraz edenler acaba bize bir cemiyet-i beşeriye irae edebilirler mi orada teaddüt-i zevcat hakikaten men edilebilmiş olsun?*” sorusu eşliğinde cevabın olumsuzluğunu ortaya koyan yazara göre kitap ehli olmayan tüm toplumlarda hatta semavi dinlere mensup toplumların tamamında çok eşliliğe rastlanmaktadır. Yazar bu konudaki düşüncelerini şöyle ortaya koyar:

“...En vahşilerden en mütemeddinlere varıncaya kadar edyan-ı gayr-i semaviye erbabı nezdinde teaddüt-i zevcat mücaz idi. Bir şeriat-i semaviyeye ittiba emrinde mütekaddiminden addolunan Yahudiler nezdinde yine meşru idi. İşbu şeriat-i Yahudiye’yi bozmaya gelmemiş olduğunu ve kıyamete kadar şeriaten bir harf tebdil olunamayacağı azminde bulunduğu ve yalnız ikmale geldiğini itiraf eyleyen Hazret-i İsa Aleyhisselam’ın ağzından teaddüt-i zevcat aleyhinde bir hüküm-i sarih suduru enacil-i mevcudedede görülmemektedir.” (A. Mithat, 2018:75 İSTB)

Bu bakımdan tahrif edilmemiş Hristiyanlıkta aynen Yahudilikte olduğu gibi çok eşliliğin bulunduğunu ileri süren Ahmet Mithat'a göre ilk dönem Hristiyanları çok eşli kişilerdir. Çok eşlilikle ilgili ilk dönemlerdeki tek kısıtlamanın sadece din adamlarına yönelik olduğunu ve günümüzde küçük değişikliklerle geçerli olduğunu belirten yazara göre bu meseledeki kırılma anı, Hristiyanlığın Roma hukukunu kabul etmesiyle yaşanmıştır:

“Tarihlerin rivayat-ı muhakkakasındandır ki ilk asırların Hristiyanları bu mistüllü ahkâm-ı medeniyyece Yahudilerden asla farklı olmayarak zevcat-ı kesire ile taayyüş edenleri dahi var idi. Bazı müctehidin-i Nasara yalnız papaz takımının zevce-i vahide ile iktifasını icthad etmişlerdir ki Katolik kilisesinden maada umum mezahib-i Nasarada bu icthad tadilat-ı cüziye ile hala mer'idir ve vahdet-i zevce mecburiyetini an-asıl Roma kanunlarına bina ederek meydana koyan Nasraniyet kilisesi vakia bu hükmü vermiş ise de tabiata taarruzdan ibaret bulunan hükm-i mezkûr hiçbir vakitte tamamen mer'i olamamıştır.” (A. Mithat, 2018:75-76 İSTB)

Bu olaydan sonra tek eşlilik kavramıyla birlikte bugün de Avrupa toplumlarında sıkça görülen metres tutma anlayışının Roma'dan Hristiyanlığa geçtiğini belirten yazara göre, “*Daha Romalılar zamanında mevcut olan istifraş-ı gayr-i meşru' beliyyesi teaddüt-i zevcatın menniyle beraber Nasraniyet âlemine de girmiştir.*” (A. Mithat, 2018: 76 İSTB)

Tarihlerde metresi uğruna Roma'yı yakan imparatorların bulunduğunu ifade eden Ahmet Mithat, bu âdetin Hristiyanlık âlemine ithaliyle aynı şeyleri yapan Hristiyan krallara da rastlandığını belirtir. Üstelik tek eşliliğe mahkûm edilen Hristiyan din adamlarının işlediği rezaletlerin yüz karası olduğunu ortaya koyduktan sonra sıradan insanların neler yapabileceğini düşünmek bile istemediğini belirtir. Ona göre üst düzey kesimleri ve din adamları grubunun bu halde bulunduğu toplumun bir “fuhuşhane-i umumi”ye dönüşmesine şaşırılmaması gerekir:

“Bir metresine hoş görünmek için Roma'yı ateşe veren putperest imparatorlar görüldüğü gibi yine bir metresin keyfi için lüzumsuz muharebeler açarak Avrupa'yı kanlara boyayan Hristiyan krallar dahi görülmüş ve hele ben-i beşerin icbarat-ı şehvaniyeden men'i kabil olamayacağı cihetle böyle bir mecburiyete ducar edilen papaz takımının memnuiyyet-i mezkureye kanaati bi-hakkın ve kat'a kabil olamayarak hele bunların o kadar rezail-i şehvetperestileri meydan almıştır ki fezail-i medeniyyesiyle müftehir olmak gayretinde bulunan ben-i beşer için rezail-i mezkureden büyük zul olamaz. Artık ehad-ı nassı hesaba bile koymamalıdır. Rüesa ve pış-i amden bu halde bulduktan sonra cemiyet-i medeniyenin bir fuhuşhane-i umumi suretini almaya kadar varması bile istibad olunur mu? (A. Mithat, 2018: 76 İSTB)

Bu konuda başka bir itiraz da yine Nasuh'un ağzından iki farklı çok eşlilik durumunun kıyaslamalı olarak verilmesiyle ortaya konur. Nasuh aracılığıyla yazar,

Müslüman toplumlarda evlilik çatısı altında yaşanan çok eşlilik durumuyla Avrupa toplumlarındaki evlilik dışı çok eşliliği kıyaslayarak okuyucusunun özellikle kadınlar ve çocuklar açısından bunlardan hangisinin daha uygun olduğunu düşünmesini ister:

“Nasuh: (sözünde devam ile) “...O kocanın Avrupa usulünce kendisine bir metres tedarik etmesi ve gelirinin büyük bir kısmını o kadın ile olan fuhuş hayatı uğrunda sarf etmesi ve binaenaleyh evine kayıtsız nazar ile bakması ve şayet bir çocuğu dünyaya gelir ise onu kendisine evlat olarak kabul edemeyip bu gibi gayrimeşru çocuklara mahsus olan bakım evlerine terk etmesi mi akıl ve hikmete uygundur? Yoksa karısını otuz yıllık dost bilerek bu müddet zarfında kendisine göstermiş olduğu hürmet ve riayete asla helal gelmemek üzere tabii ihtiyaçlarını istifade edeceği kadını meşruan kendi hanesine alması ve binaenaleyh evini barkını perişan edecek sefih bir hayata girmeye mecburiyet görmemesi ve şayet evladı olur ise onları dahi diğer evlatları gibi bağrına basması mı daha iyidir?” (A. Mithat, 2017C: 191PBT)

Ahmet Mithat'ın çok eşlilik savunmalarında bazen tebessüm ettirecek ilginç mantık yürütmelere de rastlanır. Bunlardan biri de bazı memleketlerde yaşayan erkeklere bir kadının yeterli olmadığı, bazı memleketlerde yaşayan erkeklere bir kadının bile fazla geleceği düşüncesidir. Bu akıl yürütmede bir kadının yeterli olmayacağı memleketler elbette İslam memleketleridir. Yazar bu düşüncesi ortaya koyarken cinsellik ihtiyacının da aynı yemek gibi normal bir ihtiyaç olduğu düşüncesinden hareket eder. Yazara göre bazı kişilerin bir ekmekle karnı doyarken bazılarının doymaması nasıl normal karşılanıyorsa çok eşlilik de bundan farklı düşünülmemelidir. Yazara göre bu durum tabiatın hükmüdür, dolayısıyla diğerlerinin (yani tek ekmekle karnı doyan kişilerin) bu duruma itiraz etmesi anlamsızdır ve “tabiat hükmü”ne karşı –maalesef!- yapılabilecek bir şey yoktur:

“Gözünüzün önüne iki memleket getiriniz ki birisinin bulunduğu tabiat-ı mevkiyesi icabınca bir erkeğe bir kadın çoktur bile! Diğerinin yine tabiat-ı mevkiyesi itibarıyla iki kadın azdır bile. Ama tabiatın hükmü böyle. Bir ekmekle karnı doyan adam üç ekmekle aç kalan adama ‘Bu ne rezalet? Sen de benim gibi niçin bir ekmek ile iktifa etmiyorsun?’ demekte hak kazanabilir mi? (A. Mithat, 2017C: 191-192 PBT)

Müslüman erkeklerin cinsel açıdan güçlü bir biçimde sunulduğu bu yaklaşım *Paris'te Bir Türk* romanından başka *Kafkas* adlı eserde de ortaya çıkar.⁴² Eserin tamamlanmamış olması onunla ilgili nihai hükümler vermemizi imkânsız hale getirirse de romanın Rus kadın kahramanı Katerina, İslam dinine ve adetlerine giderek ilgi duyan ve bunları kabul etmeye hazır haliyle *Paris'te Bir Türk*'ün Fransız kadın

⁴² Eserde Madam dö Brano da aynı düşünceye sahip olduğunu ortaya koyan cümleler sarf eder. “Keşke Kafkas isyanı çıksa Çerkezler Sohum'u alsalar da beni de bir Çerkez kapıp kaçırsa! Çerkezlerin esiri olsam.” diyen madamın hemen sonra “Karılara perestiş eden, tapan bir Çerkez'in aguş-ı tahallukunda (arzulu kucağında) bulunmak az zevk midir?” demesi aynı düşüncenin romanda farklı bir Batılı kadın tarafından ortaya konmasıdır. (A.Mithat, 2017:80 KAF)

kahramanı Virginie'den farksızdır. O da Virginie gibi gönül verdiği Müslüman erkeğe yaklaşımaya çalışmaktadır. Böyle bir çaba, eserin Rus kadın kahramanını Müslüman adet ve göreneklerini tamamıyla kabule sevk eder. Belirttiğimiz gibi eserin yarım kalmasından dolayı tasarlanan son hakkında kesin bir hüküm vermek mümkün değildir, ancak olayların ilerleyişi ve kadın kahramanın giderek artan kabullenmeleri dikkate alındığında romanın sonunda Katerina'nın da Virginie'e biçilen kaderi paylaşmaktan başka seçeneği olmayacak gibi görünmektedir. *Kafkas*'a tekrar dönecek olursak kendisiyle ilgilenen Çerkez hizmetçinin Müslüman bir erkekle (Kaplan Bey) evlenmesi halinde kocasını beş cariyeyle paylaşmak zorunda kalacağı uyarısı karşısında Katerina'nın verdiği cevap gerçekliği örselese de Ahmet Mithat'ın iftiharla belirttiği cinsel bakımdan güçlü Müslüman erkek fikrini belirginleştirmeye yarar. Üstelik bu cevap Müslüman erkeklerin cinsel güçlerinin övgüsü ve kabulünü içerirken aynı zamanda Avrupalı ve Moskof erkeklerin cinsel bitmişliğini de ifade etmesiyle çift taraflı işleyen bir yapıya sahiptir. Katerina'ya göre harap ve cinsel bakımdan bitmiş Batılı erkeklere bir "karı" bile fazlayken tabiatın bahsettiği ortamda yetişen Müslüman erkeklere çok eşlilik gereklidir⁴³:

"Katerina: Ben de biliyorum ki bir Çerkez bir kızı severse sair dört beş cariye ile beraber sevmek için sever. Fakat şunu da bil ki o Çerkez beyi beş kadının beşini de ayrı ayrı sevmeye muktedir. Sen onları vücudunu, zihnini, insanlığını işretle berbat etmiş, harap eylemiş olan Moskoflara, Avrupalılara mı kıyas ediyorsun? Dikkat etmedin mi ki böyle harap Moskofa bir karı bile çoktur. Çok olduğunu her yerde her zaman görüyorsun. Fakat şu latif dağlarda, latif hava, latif sularla serbest büyümüş ahu gibi bir Çerkez'e elbette bir karı az gelir. (A.Mithat, 2017:132 KAF)

Ahmet Mithat'ın bu yaklaşımla kendi çok eşliliğini normalleştirmek, Müslüman kadın okuyucuya seslenmek, Batılı kadının anlatımıyla Müslüman erkeklerin cinsel gücünü ortaya koymak, Müslüman toplumların çok eşliliğe hakları

⁴³ Bu düşüncenin benzer bir yaklaşımla *Mesail-i Muğlaka*'da da yine Avrupalı bir kadın tarafından ifade edildiği görülür. Eserin Osmanlı kahramanı Abdullah Nahifi'nin açıklamalarından sonra çok eşliliğin bazı coğrafyalarda olmasının gerekliliğine inanan Madame De Rose Bouton, iki gün sonra sohbet ettiği bir diğer Batılı kadına çok eşlilik hakkındaki düşüncelerini şöyle anlatır: "*Azizim poligami, poligami ama o da adamına göredir. Daha on iki, on üç yaşlarında birkaç türlü emraz-ı zühreviye ile kendilerini sakat eden bizim Paris erkekleri için poligami değil a monigami (vahdet-i zevce) bile çoktur. Dikkat etmeli o Şarklıya, o Müslümana ki onların memleketlerinde prostitution (fuhuş) hemen madun olduğundan rical kendilerini hedm u harap etmiyorlar. Sarhoşluk yok. Kumar gibi emraz-ı nefسانیye yok. Metaib-i zihniye yok. Bunların her biri vücud-ı ricali harap etmeye kâfi birer kuvve-i tahribiye olup Şarklı Müslüman ise bunların kâffesinden vareste, elbette o Müslümana bir kadın az gelir ama ona da bir tam kadın verilip de az gelmeyecek olursa o da onunla iktifa eyleyebilir. Eğer nörolojik (sinir hastalıklı), anemik (fakr'üd-dem) sıska bir şey verirseniz o gürbüz herife bunlardan beş tanesi de kifayet edemez.*" (A.Mithat, 2003:124-125 MM)

olduğunu seslendirmek amaçlarından hangisi ya da hangilerini dile getirmek istediğini bilmemiz mümkün değil, ancak bu motifi her iki eserde de gizli bir gurur eşliğinde okuyucuya sunduğunu fark etmemek de mümkün değil.⁴⁴ Üstelik Batı'nın İslam toplumlarına yönelik “*şehvetli toplum*” suçlamalarına tüm gücüyle karşı çıkan Ahmet Mithat'ın böyle bir düşüncüyü zaman zaman seslendirmesi gülümsemeyle karşılanacak bir ironi olarak düşünülebilir.

Söz konusu ironiyi bir kenara bırakarak Ahmet Mithat'ın Batılı toplumların ve isimlerin İslam'a yönelik eleştirilerine karşı verdiği cevaplara göz attığımızda bu cevaplardan bir kısmının da “*şehvete düşkünlük*” bahsinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Ahmet Mithat'a göre hangi toplumun şehvetine daha düşkün olduğunu öğrenmenin oldukça basit bir yolu vardır. Bu yol da zina hususunda iki dinin ahkâmını karşılaştırmaktan geçer:

“Bir zani ve zaniye hakkında ne yolda muamele edileceklerini evvela bir müfti-i Müslimden ve saniyen bir papazdan sual edelim. Verecekleri cevaptan anlayalım ki şehvat-ı nefsanıyyeyi mende İslamiyet mi daha ileriye varıyor yoksa Nasraniyet mi?”
(A. Mithat, 2018:77 İSTB)

Bu karşılaştırmanın sonucunda Hristiyanlıkta zinanın hiçbir cezası olmadığını ortaya çıkacağını ifade eden Ahmet Mithat, diğer büyük günahlarda olduğu gibi zinanın da din adamlarının da yardımıyla kolaylıkla silindiğine dikkat çeker ve bu günahın korkulacak bir günah olmadığını belirtir:

“Zinanın günahı kebir-i sairede de olduğu vechle Hristiyanlar için o kadar korkacak bir şey değildir. Bu cürüm papaz efendiye itiraf edilir. Bittabi tahsin edemez ise de bir miktar sadaka ve perhiz ve ibadet ettirerek onların ifasından sonra papaz efendi gafur-ı rahim namına o günahı affeder. Günahkâr dahi affolunduğuna itminan-ı kalp hâsıl ederek rahat eyleyebilir. (A. Mithat, 2018:79 İSTB)

Zina bahsinde evli çiftlerle ilgili Katolik mezhebinin uygulamalarını ön plana çıkaran Ahmet Mithat'ın bu konuyla ilgili tüm örneklerde bu mezhebe ait uygulamaları esas alması, Katolik anlayışında boşanmanın resmi olarak gerçekleşmesinin mümkün olmamasından kaynaklanır. Medeni nikâh uygulamalarıyla boşanmanın 1800'lerin ancak son çeyreğinde mümkün hale gelmesi, zina suçu işleyen evli çiftlerin durumlarının boşanamama haliyle birleştiğinde ortaya

⁴⁴ Esen, bu anlatılarda değişik milletlerden kadınların Osmanlı erkeklerini beğenmelerinin, yazarın, okuyucunun gururunu okşayacağını düşündüğü bir anlatı tercihi olduğunu belirtir. Bu davranışın, okurlarını her zaman mutlu etmek isteyen yazarın söz konusu düşüncelerinin bir parçasını oluşturduğunu dile getirir. (Esen, 2014:105)

çıkan garip durum, yazara Hristiyanlığa yönelik eleştiriler yapma fırsatı sunar. Üstelik Avrupa denildiğinde o dönemde kültürel ve siyasi bakımdan güçlü ülkelerde Katolik mezhebinin geçerli olması hem din hem de sosyal bağlamda değişik konular hakkında yazara eleştiriler yapma fırsatı sunmuş görünmektedir.⁴⁵ Bu açıklamalar çerçevesinde Ahmet Mithat'ın zinayla bağlantılı olsa dahi boşanamamayla ilgili ortaya koyduğu düşüncelere göz atalım.

Hristiyanların özellikle Katolik mezhebine mensup olanların ne olursa olsun boşanamamaları yazarın satırlarında yerini alır. Bu durumu Ahmet Mithat *Karnaval* adlı eserinde dile getirir:

“Kavaid-i nasraniyenin işbu ahkâmından fenalıklar zuhura gelir ki tarif kabul etmez. Mesela bu surette kocasından ayrılmış ve artık kocasının yüzünü bile görmemekte bulunmuş olan bir kadın yabancı bir erkekten veled-i zina olmak üzere bir çocuk doğuracak olsa o çocuk hala kocasının veled-i meşrûu addolunarak onun ismini taşır, malına varis olur.” (A.Mithat, 2000J:261 KAR)

Yine aynı eserde İslam'ın evli çiftlere tanıdığı boşanma hakkınının -Katolik uygulamaları göz önüne alındığında- bir nimet olduğunu ifade eden Ahmet Mithat'a göre evli çiftlerin boşanma hakkına sahip olmaması yüzünden karısının ihanetiyle karşılaşan Hristiyan bir kocanın ancak fiili olarak onu tard edebileceğini, buna rağmen kadının ihanetine devam etmesi halinde bile kocasının resmi eşi sayılmaya devam edeceğini ifade eder:

“Bu garabetlerden maada şeriat-ı Nasraniyede talakın caiz olmaması daha ne kadar vukuat-ı faciayı mucip olur ki niam-ı celile-i İslamiye'den yalnız bu babdaki hürriyet nimet-i celilesiyle mütena'im olduğumuzdan dolayı Cenab-ı Hakk'a ne derecelerde teşekkür etmiş olsak yeri vardır. Mesela bir Katolığın karısı bir erkeği sevip mercimeği fırına verir. Kocasını hissedinceye ve iş yüze çıkıncaya kadar bunlar mercimeği mestur olarak fırına verirlerse de herif haberdar olup da karısıyla cismen müfarakat eyledikten sonra madaması mercimeğini açık olarak dahi fırına verebilir. Ve hala dahi kocasının “Hristiyanlar tabirince” ... zevce-i meşruası camı cananı addolunur gider. (A.Mithat, 2000J:262 KAR)

Zina fiilinin ortaya çıkmasından sonra bile kadının kocasının resmi eşi olarak kabul edilmesinden dolayı seneler sonra doğuracağı çocuğun –en azından kanunen- kocasına ait olacağını İslam-Hristiyanlık karşılaştırmaları esnasında bir defa daha *İstibşar*'da dile getiren Ahmet Mithat'ın konuyla ilgili vardığı nihai sonuç yazar tarafından “...[Hristiyanlıkta] *Zina için hiçbir hadd-i şer'i yoktur.*” (A. Mithat, 2018:78-79 İSTB) biçiminde özetlenir. Oysa İslam'da zinanın ağır suçlardan biri

⁴⁵ Bu konuyu *Karnaval*'da müstakil bir başlık halinde bulmak mümkündür. Bk. (A.Mithat, 2000J:260 vd. KAR)

olarak tanımlandığına dikkat çeken Ahmet Mithat, zina eden bir kişinin karşılaşacağı uygulamayı ortaya koyar:

“İslam’da bir zina tahakkuk eylediği zaman evvela zaniyenin zevci “Sen bud’anı muhafaza eylemedin. Anın muhafazası üzerine mübtene bulunan mukavele-i izdivaciyemizi nakzettin.” diye zaniyeyi bi’t-tatlik diğer bir namuslu kadın ile yeniden izdivac eder ki buna müftinin hiçbir itirazı olamaz. Zira zevcesinin irtikâp eylediği fiil-i kabihten dolayı ana ilmi lahık olmayan kocanın mes’ul ve mua’tab tutulması lazım gelmez. Ama zaniye yalnız bu tatlik ile ceza-ı kafiyesini bulmuş değildir. Yere gömülüp taşlanarak idama kadar varmaya müfti-i müslim fetva-ı şer’iyyesini verir. Eğer cinayet-i zina bu vechle mertebe-i tahkik ve alaniyete vardiılmayıp da kocası yalnız kendi namusunu muhafazaten karının tardıyla iktifa eyler ise mezbure karı o zina mesuliyeti altında mahşere kadar kalır. Azab-ı uhrevisi dahi pek büyüktür. Hatta sadr-ı İslam’da bir kadının bu azab-ı ahiretten kurtulmak için hal-i hayatında ceza-ı recm ü idamın kendi hakkında icrasını talep eylediği kütüb-i siyerde suret-i muhakkakada yazılmıştır. Zani hakkında da muamele böyledir. Erbab-ı zina müteehhil değil iseler yüz sopa yemekle mahkûm olurlar ki bu ceza içinde olmak dahi melhuzdur müteehhil iseler kezalik recm ve idam olunurlar.” (A. Mithat, 2018:77-78 İSTB)

Hristiyanlığı aksine İslam’da zina yapan evli kişilerin evliliklerin sona ereceğini ve bu kişilerin cezalandırılacaklarını belirten Ahmet Mithat, bu kişilere dünyevi cezanın yanı sıra uhrevi cezanın da söz konusu olduğunu dile getirir. Tüm bu kıyaslamalardan sonra şehvet-i nefsanî ile itham edilen Müslüman toplumların uygulamalarıyla Hristiyanlık uygulamalarından hangisinin bu itham karşısında daha net tavırlar sergilediğini okuyuya bırakırken bunu cevabı belli bir soru biçiminde ortaya koymayı tercih eder: “*İşte meselenin Hristiyançası dahi bundan ibaret olup artık hevesat-ı şehvaniyeyi hangi tarafın daha ziyade men’ eylediği bi-taraf olan bir hakîmin hükmüne vabeste kalır.*” (A. Mithat, 2018:9 İSTB)

İslam’a karşı yapılan eleştirileri yeri geldikçe değişik eserlerinde cevaplandırmaya çalışan Ahmet Mithat’ın bu ameliyesinde yer alan konu başlıklarından biri de istitar/örtünme meselesidir. Yine *Karnaval*’da kadınlı-erkekli bir akşam yemeğinin anlatıldığı bölüm, Ahmet Mithat’ın özellikle kadınlı-erkekli toplantılarda istitara ehemmiyet verilmesi düşüncesinin ortaya konması için bir giriş olarak kullanılır. Bu bölümün hemen ardından yazar örtünmeyle ilgili düşüncelerini dile getirir. Bu bölümde istitarın/örtünmenin çok önemli olduğuna değinen yazara göre “*Bunun en şiddetli taraftarı olanlar şu yoldaki ahvali hiçbir vakit nazar-ı dikkat ve ehemmiyetten uzak tutulmamalıdır. Ateş ile barut oyunu şakaya gelmez.*” (A.Mithat, 2000J:127 KAR)

Örtünmenin insani bir durum olduğunu belirten yazara göre medeni hatta gayri medeni toplumlarda bile örtünmeye rastlamak mümkündür. Temelde setr-i

avret görevini üstlenen örtünmenin bulunmadığı bir topluluğa rastlamak mümkün değildir. (A. Mithat, 2018:89 İSTB) Ahmet Mithat'a göre örtünme, setr-i avret fonksiyonunun ötesinde kadının ziyneti gizleme göreviyle de yaygındır, dolayısıyla bunu sadece İslam'a ya da Doğu'ya hasretmek mümkün değildir. Batı'daki kadınlarda da istitarın görüldüğünü ifade eden yazar, rahibelerin örtünmelerini bu düşüncesinin doğruluğuna delil olarak ortaya koyar:

“Şu hali yalnız bizim memalik-i şarkiyeye mahsus sanmak dahi yanlış olur. Memalik-i garbiyede dahi bu hal vardır. Ezcümle rahibelerin kâffesi mesturdurlar. Zira kâffesi saçlarını keserek veyahut bir takke ile setr ederek üzerine dahi türlü örtüler ilavesiyle kadın kısmının en büyük ziyneti olan saçlarını göstermezler. İslam'daki istitar dahi esasen zinet addolunan meme, gerdan ve saç ve baldır gibi şeylerin setrinden ibarettir.” (A. Mithat, 2018:89 İSTB)

Ayrıca örtünmenin semavi dinlerin tamamında bulunduğuna değinen Ahmet Mithat'a göre Hristiyan ve Yahudi kadınları da alafranga olmadan önce örtünmektedirler. Avrupai düşüncenin ve kuralların etkisini hissettirmedığı dönemlerde azınlık kadınlarının Müslüman kadınlar kadar mütesettir olduklarına dikkat çekerek örtünme meselesinin sadece İslam'a ve Müslüman kadınlara ait bir mesele olmadığını belirtir. Bu düşüncelerinden hareketle Ahmet Mithat'ın bu meselenin son dönemlerde ortaya çıktığını düşündüğünü ve bunu Avrupa kaynaklı bir eleştiri olarak nitelendirdiğini görmekteyiz. Ona göre alafrangalığın yaygınlaşmasından önce Müslüman kadınlarla Ermeni, Rum ya da Yahudi kadınlar arasında örtünme bakımından bir fark bulunmamaktadır:

“...filvaki bir zaman İstanbul'da Rum ve Yahudi nisvanının dahi mestur oldukları o kavimler nezdinde de münker değildir. Alafaranga olmaya Rumlar en evvel başlamış ve Yahudiler ile Ermeniler anlara nisbetle tehir eylemişlerdir. Hâlbuki bir de Diyarbakır ve Bağdat gibi yerlere gider iseniz görürsünüz ki Hristiyan ve Yahudi nisvanı dahi aynıyla nisvan-ı İslam gibi çarşafı bürünürler. Ve yüzlerine kıldan peçeler koyarlar. Eğer istitar ve ihticab meselesi İslam'a mahsus bir mesele olsaydı bu akvam-ı gayr-ı müslimenin nisvanı dahi böyle mestur olmalı mı idi?” (A. Mithat, 2018:89 İSTB)

Hristiyan Batı toplumlarında da aslında örtünme düşüncesinin bulunduğu dikkat çeken yazar, bu düşüncesine kanıt olarak tüm kiliselerde bulunan Hz. Meryem resimlerini gösterir:

“Biraz daha geriye doğru irca-ı nazar idelim: Hazret-i Meryem'in resmi her kilisede vardır. Hazret-i müşarünileyhanın resmi başı örtülü adeta mesture olarak yapılır. Bu ise işte sadr-ı Nasraniyet'te dahi kadınların mesturiyetinden kalma bir şeydir ki bundan büyük calib-i ehemmiyet bir hal olamaz.” (A. Mithat, 2018:89 İSTB)

İslami örtünmenin belli şartlar yerine getirildiğinde tamamlanmış olacağını ifade eden Ahmet Mithat'a göre Avrupalı bir kadının kıyafetlerine saçları örtecek bir ilaveyle İslam'ın emrettiği örtünme gerçekleştirilmiş olur. Örtünmeyle kadınların sosyal hayata rahatça dâhil olmalarının önünün açıldığını iddia eden yazara göre kadınların “*bu kıyafetle çarşı ve pazarda görülecek işlerini görmeye asla mümanaat edilemez*”:

“Kezalik bir Avrupa madamının sokağa çıktığı kıyafete saçlarını setredecek bir şey daha ilave olursa ve eğer arkasında mantosu yok ise vücudunun kalıbı ve endamının lefafeti dahi ziynet addolunacağından anı da enzar-ı ağıyardan setr için arkasına bir de manto alsın işte tamam mesturiyet-i İslamiye hükmüne girmiş olur ki bu kıyafetle çarşı ve pazarda görülecek işlerini görmeye asla mümanaat edilemez. Hatta ellerindeki eldiven bile fazla olup şer'an bir kadının avuçları namahrem değildir.” (A. Mithat, 2018:92 İSTB)

Yazarın bu açıklamalarının sonuna eldiven kullanmanın İslami örtünmenin şartlarından biri olmadığını ilave etmesi bizce bilinçli bir biçimde Avrupalı kadının giyiminin ayrılmaz bir parçası olan eldivene yaptığı bir göndermedir. Avrupalı sıradan kadının elbisesine ilave edilen ve saçları örten bir örtüyle İslami örtünmenin yerine getirilebileceğini ifade eden yazarın, döneminde yaygın olan çarşaf, ferace vb. elbiselerin hiçbirini zikretmemesi, örtünmeye dair düşüncelerinin dönemine göre daha hafif ve farklı olmasıyla açıklanabilir. Üstelik dönemde yaygın olan çarşafın yerine önerdiği ve dinen örtünme gerekliliklerini karşıladığını ileri sürdüğü alternatif istitar önerisinin yaklaşık bir asır sonra genel kabul halini alması da tarihin bir cilvesi olarak görülebilir.

Eserlerinde İslam dinine ve uygarlığına yönelik eleştirilere cevap veren sahneler kurgulayan, böylece eserini pragmatik bir biçimde oluşturan yazarın ortaya koyduğu bu sahnelerden biri de yine *Ahmet Metin ve Şirzat*'ta karşımıza çıkar. Roman kahramanları Nikolso, Neofari ve Ahmet Metin'in Santa Nikola Kilisesi'ni bir papaz eşliğinde gezmeleri esnasında yaşanan olay, Ahmet Mithat'a İslam dininin kan dökülerek yayıldığı ve Müslüman orduların gittikleri her yerde halkı kılıçtan geçirip Hristiyan mabetlerine hayvan bağladıkları ve yok ettikleri düşüncesini eleştirme fırsatı verir. Santa Nikola Kilisesi'nin zemininde oluşan bazı izlerin Otranto seferi sırasında Osmanlı ordusunun atlarını kiliseye bağlaması sonucunda oluştuğuna dair mitten hareket eden Ahmet Mithat, romanın akışını bu miti çürütecek biçimde kurgular. Nitekim romanın diğer kahramanlarının bu kiliseyi gezmenin

hiçbirisi için önemi olmadığı şeklindeki sözlerine Ahmet Metin'in verdiği “*Sizin için vakta ehemmiyetli olmaz ise de şu noktanın benim için ne kadar büyük ehemmiyeti olduğunu şimdi göreceksiniz.*” cevabı bu bölümün “*Müslüman orduların gittikleri her yerde halkı kılıçtan geçirip Hristiyan mabetlerine hayvan bağladıkları ve yok ettiklerine dair düşünce*”ye cevap olması amacıyla kaleme alındığını ortaya koymaktadır. Kiliseyi gezen gruba mihmandarlık yapan papazın “*evvelce dahi denildiği veçhile her yolcuya tekrar ede ede pek mükemmel ezberlemiş olduğu dersi*” tekrar etmeye çalışması üzerine Ahmet Metin, bu anlatılanları “*... husumet-i şedide ve medide-yi efkârı halkta muhafaza ve temdidî için en cüzi ve adi şeylerden istifade ararlar ve istifade edecek bir şey bulamadıkları surette kendilerinden dahi uydururlar idi.*” biçiminde tahlil eder. Ahmet Metin, o dönem Avrupa ordularının ahaliye yönelik katliamlarının ve istirkaklarının usulden olduğunu belirtir, ancak bunun Osmanlı orduları için “*işitilmiş şeyler*”den olmadığını belirtir. Bunun sebebini açıklamak da yine Ahmet Metin’e düşer. Ahmet Metin, bunun doğru olması halinde Osmanlı ülkesi sınırları içinde bulunan ahali-yi kadimeden hiçbir eser kalmamış olması gerektiğini dile getirerek bu iddiayı şöyle çürütmeye çalışır:

“Bila-sebep o yolda şiddet göstermek bilhassa Osmanlı orduları için işitilmiş şeylerden değildir. Osmanlılarda öyle bir hal olsaydı feth-i Osmani dâhilinde girmiş olan yerlerdeki ahali-i kadimeden hiçbir eser kalmamalı idi. Hakikat-i hal ise bunun hilafıdır. Saniye şu mabede hayvan bağlamak meselesi dahi akıllardan bairtir. Yirmi otuz bin askeri hamil olan donanma üzerinde o zamanın usul-i muharebesi hükümünce birkaç bin at bulunmak lazım gelip bu mabet ise kırk elli hayvan bile istiabına müsait olmadığından binlerce hayvanatı başka yerlere bağlayabilip de yalnız birkaç tanesini o zaman dahi ebniyenin enfesi olan buraya bağlamak akılların istibad edeceği şeylerdendir. Bir Müslüman ordusu için ahırdan evvel camiye ihtiyaç vardır. Vardıkları yerlerde mabed-i kadimeyi cemaatsiz kalırsa camiye tahvil etmek Osmanlıların birinci şanıdır. Hatta darü'l-harplerde kiliselere ve onlarda mukim olarak cenge karışmayan papazlara asla taarruz etmemek Müslümanların ahkâm-ı diniyesindedir. Cemaat-i Nasraniyesi kalmadığından dolayı cami-i şerife tahvil olunmuş yüzlerce kiliseyi memalik-i Osmaniye'de görebilirsiniz ama ahır gibi, han gibi yine mabet olmak şerefinden mahrum bir hale tahvil olunmuş hiçbir kiliseyi hiçbir Osmanlı memleketinde bulamazsınız. (A.Mithat, 2013E:388-389 AMŞ)

Osmanlılar bağlamında Avrupalı kaynakların yönelttiği savaş ahlakına uymamak biçiminde özetlenebilecek suçlamalara yine *Ahmet Metin ve Şirzat*'ta romanın Osmanlı kahramanı aracılığıyla cevap veren Ahmet Mithat, daha geniş çerçevede İslam'a yöneltilen aynı suçlamayı *İstibşar*'da doğrudan doğruya kendisi cevaplar. Bu konuda İslam'a yönelik suçlamalarda bulunan Avrupalı milletlerin ve kişilerin öncelikle kendilerini gözden geçirmeleri gerektiğini belirten Mithat,

Müslüman ve Hristiyan milletlerin savaş ahlakına uyma bakımından karşılaştırılmaları halinde Hristiyanların bundan “münkesir” olacaklarını, üstelik bu gerçeğin İslam müverrihlerince değil Katolik müverrihlerinin en başta gelenlerinden birisi olan Sezar Kaneto tarafından da ortaya konduğunu belirtir. Bu karşılaştırmada ortaya koyduğu örnek tarihi olay ise Kudüs’tür. Mithat’a göre Kudüs’ün Hz. Ömer döneminde Müslüman ordularca hangi şartlarda ele geçirildiği ve Haçlı ordularınca nasıl istila edildiği karşılaştırıldığında gerçek tüm açıklığıyla ortaya çıkacaktır:

“İslam’ın harbe memuriyeti ile Nasaranın harpten memnuiyeti ne demek olduğunu maddeten görüp anlamak için tarihten misal ister misiniz? Hazret-i Ömer’ül Faruk’un (radiyallahu teala anh) Kudüs-i Şerif’i fetheylemesiyle bir de ehl-i salibin muahhıran Kudüs-i Şerif’i istila eylediği zaman İslam ve Hristiyanın mağluplara ettiği muameleyi tarihe sorunuz! Hem de Sezar Kaneto gibi en gayretli bir Katolik müverrihe sorunuz. Alınacak cevap elbette bizi müftechir ve münazırımızı münkesir eyler.” (A. Mithat, 2018:66 İSTB)

Tarih boyunca en barbar kavimlerin bile savaş hukukunun bir parçası olan ahkâmın Avrupa medeniyetince yeni yeni keşfedildiğini belirten yazara göre savaş ahlakı bakımından oldukça geri kalan ve yeni yeni kendini geliştirmeye başlayan Avrupalı milletlerin bu konuda söylecekleri bir sözlere de yoktur.

“Mecruha ve teslim-i silah edene ve aman dileyene ölüm olmadığı barbar olan akvam nezdinde öteden beri müesses bir kanun olup Avrupa medeniyeti ise bu kavaidi yeniden keşfetmişçesine kitaplarına yazar ve salib-i Ahmer gibi mecruhine iane cemiyetleri teşkil eder. Yine teşekkür olunur ya!” (A.Mithat, 2000H:51 AS)

Savaş hukukunun Kuran emirleri doğrultusunda İslam medeniyetinin ayrılmaz bir parçası olduğunu belirten Ahmet Mithat, Müslümanların ancak orantılılık içinde savaşa başvurabileceklerini ifade eder. Müslüman orduların yenilenlere, mağluplara; esirgeme, koruma ve şefkat etme çerçevesinde davranmakla mükellef oldukları savaş hukukunun Kuran’ın emirleri çerçevesinde oluştuğunu ve Müslümanların buna uyduklarını ifade eder:

“*Anlar ile mukatele ediniz ta ki fitneden eser kalmaya!*” hükm-i şerifinde olan ayet-i kerime ile meydana çıkarılmış bir hakikat-i uzmadır. Fitnenin kıtalden eşedd olduğunu dahi hazret-i Kuran ispat ediyor. Bununla beraber kıtalde israftan da men edip İslam’a ne cihetten ve ne kadar taaddi edilir ise bizim de o kadar taaddi edebileceğimizi ve üsera ve mağluplara refetle muamele eyleyeceğimizi hep hazret-i Kuran ferman buyuruyor. (A. Mithat, 2018:66 İSTB)

Batılı milletlerin din anlayışını, bazı vahşi kabilelerin din anlayışından daha az gelişmiş bulan Ahmet Mithat, Hristiyanların başta Tanrı’nın oğlu olarak gördükleri Hz. İsa olmak üzere din ulularını özellikle ikonalar ve heykellerle tasvir

etmelerini onaylamadığını ifade eder. Bu meseleye *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Alemi*'nde değinen ve din anlayışları bakımından Katolik Avrupalıların davranışlarıyla Amerikan yerlilerinin din anlayışlarını kıyaslayan Ahmet Mithat'a göre yerlilerin tesavir meselesindeki tavırları akla daha uygundur. "...kendilerini vahşi addederek imhalarına yürümüş bulunan Katoliklerden daha ali bir hikmet-i diniye"ye malik bulunan Amerika yerlilerinin baştanrıları Taotel için herhangi bir heykel imal etmemeleri, kendi mabutlarının "... gözlere gözükmeyen ve mahlûkatından hiçbirisine benzemez bir halık-ı mutlak olmasından neşet eyle"r. Bu yüzden vahşi diye nitelenen bu kabile(ler) "mabutlarını bir şekil ile müteşekkil ve bir suretle musavver olmaktan tenzih" ederler ve mabutlarını tecessüm ettirmezler. Bu bakış açısından hareketle Ahmet Mithat'a göre, bu açıdan Amerikan yerlilerinin dininin "Katoliklerden daha ali bir hikmet-i diniye olduğu şüpheden vareste"dir. (A. Mithat, 2017B: 38 RAVA)

Avrupalı milletlerin kendi dinlerinin penceresinden dünyaya baktıklarını ve kendi dinlerini yaymak için çaba gösterdiklerini dile getiren Ahmet Mithat, Batılıların medeniyet ve vahşet arasındaki çizgiyi Hristiyan olma ya da olmama fikrinden hareketle çizdiklerini dile getirir. Mithat'ın bu düşüncesi, onun medenileştirme misyonunun aynı zamanda bir Hristiyanlaştırma misyonu olduğunu fark etmesi bakımından önemlidir. Sonraki dönemlerde hakkında birçok inceleme ve araştırmanın yapıldığı ancak Avrupalıların tam anlamıyla kabule yanaşmadıkları bu düşüncenin yazarımız tarafından dönemde tespit edilip yazıya dökülmesinin Ahmet Mithat'ın Batı hakkındaki bilgisinin çok da sathi olmadığına işaret ettiği kanısındayız. Mithat bu konuya da yine *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Alemi*'nde değinir. Ona göre "hikmet ve diyanet hakkında zerre kadar fikr-i mahsusunu bulunmasa ve medeniyet ve diyanetin asla tecviz etmeyeceği meayip ve mezalimin kâffesini mürtekip bulunsa bile" bir kavim Hristiyanlığı kabul ettikten sonra Avrupalılar tarafından "civilize' yani mütemeddin" olarak kabul edilir. Buna karşın Avrupalılar, Hristiyanlığı kabul etmemesi halinde "Çin'in, Hint'in en mütemeddin halkını bile yine barbar add"etmekten çekinmezler. Bu düşüncelerden hareketle Ahmet Mithat, konu hakkındaki yargısını "Avrupalılar için vahşet ve medeniyet arasını tahdit ve tayin eyleyen şey[in] Hristiyanlık" olduğu biçiminde ortaya koyar. (A. Mithat,

2017B: 117 RAVA) Yeni keşfedilen topraklarda özellikle Amerika kıtasında “...intişar eyleyen Avrupalıların en ziyade cehd ve ihtimam eyledikleri şey[in] münasebet peyda eyledikleri yerlileri vaftiz ederek Nasraniyet’e sokmak” olduğunu dile getiren yazar, bu faaliyetin yalnızca Amerika’da değil ele geçirilen diğer topraklarda da tüm hızıyla devam ettiğini dile getirir. Yerlilerin “Nasraniyet’i kabul etmedikçe ne kadar terbiye görürlerse görsünler, ne kadar terakki ederlerse etsinler hep vahşi addolun”duğunu ifade eden Mithat’a göre “hiç terbiye ve terakki eseri göstermeyen bir vahşi ise vaftizi kabul eylediği anda mütemeddin addolunur.” (A. Mithat, 2017B:338 RAVA)

Ahmet Mithat, medenileştirme misyonunun temelinde bir Hristiyanlaştırma faaliyeti olmasının yanı sıra dinsel bir heyecandan beslendiğini sezmiştir. Batı’ya göre, medeni olup olmamanın Hristiyan olup olmama anlamına geldiğini belirten Ahmet Mithat, bu faaliyetin tüm dünya çapında misyonerlik kurumları aracılığıyla sistematik bir biçimde yürütüldüğünün de farkındadır.⁴⁶ Bu çabaya “Ah! Bizde olasıca gayret!” cümlesiyle imrenerek bakan yazar, farkındalığını net bir biçimde ortaya koyar:

“Hakikat Avrupa ve Amerika’daki gayret-i diniyeyi mukayese için bu iki memleketten [memalik-i saireye] ihraç olunan misyonerleri düşünmek kâfidir. Birkaç yüz seneden beri en uzak memleketlere kadar kaç misyoner heyetleri gönderildiğini ve bunların büyük fedakârlıklara mukabil ne kadar da faydeli işler gördüklerini insan düşündükçe bu

⁴⁶ Misyonerlik uygulamalarıyla Hristiyanlık öğretisi arasındaki derin çelişkilere dikkat çeken Ahmet Mithat, özellikle yeni toprakların bulunmasıyla yaşananların, Hristiyan öğretileri ve pratikler arasında kapanmayacak bir yarık oluşturduğunu ifade eder. *Müdafaa*’nın ilk cildinde bu konuya dair müstakil bir başlık oluşturmayı (*Hristiyanlığın Amerika Keşfiyatında Gösterdiği Rezaletten Bir Nebze, Müdafaa I*, s. 588-611) tercih eden yazar, Batılı müelliflerin eserlerini tarayarak Amerikan yerlileri ve Afrikalılara uygulanan sistematik katliamlarla ilgili bilgiler verir. Mithat, aynı konuyu daha sonra *Niza-yı İlm u Din*’in son cildinde yine müstakil bir bölüm halinde dile getirmeyi tercih eder. (*Ulumun Medeniyet-i Cedide İle Münasebeti, Niza-yı İlm u Din 4*, s. 296 vd.) Yazarın, ülkemizde ancak çok sonraları tanınan Las Casas gibi birinci elden şahitlerin anlatımlarına yer vermesi, Türk fikir hayatı açısından da sömürgecilik konusunun dile getirilmesinde bir milat olarak kabul edilebilir. Sömürgeciliğin legalize edilebilmesi için birçok alanda (felsefe, din, bilim) yeni yaklaşımlar ortaya konduğunu dile getirmesi, özellikle oryantalist oluşumun kökeniyle ilgili önemli bir yaklaşımı barındırmaktadır. Mithat, bu yaklaşımı “O zamanın filozofları zencilerin insandan aşağı bir mahlûk olduğunu hükmederler idi. Papazlar ise Tevrat’ta Ham bin Nuh evladının sairlerine mintarafullah esir olduklarını okuyup mucibince hareket ederlerdi. Ahali ise bu mahlûkun meta-i adi gibi alınıp satılmak ve umur-ı şekkede istihdam olunmak için derisi kalın olarak yaratıldığını söylerlerdi.” (A. Mithat, 1300: 606 MÜD1) şeklinde ifade ederken sömürgeci ve yayılmacı paradigmanın farklı alanlarda nasıl inşa edildiğini fark etmiş görünmektedir. Yazar, aynı zamanda Amerika yerlilerini; İspanyolların, Endülüslü Müslümanlardan sonraki kurbanları olarak görmektedir. Söz konusu bölümde Mithat, yerlilerin “İspanyolların ateşli eslihasına ve İspanya’da ehl-i İslam ile olan muharebede alıstırdıkları sayd ve şikâr köpeklerinin hücumu”na dayanamayarak teslim olmak zorunda kaldıklarına değinir. (A. Mithat, 1300: 593 MÜD1)

gayretin derecesini pek büyük bularak eğer kalbinde biraz da hamiyet-i İslamiye bulunursa “Ah! Bizde olasıca gayret!” dememesi kabil olamaz.” (A. Mithat, 2018:19 İSTB)

Çeyrek asırdan bu yana dünya çapında yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin tüm çabalara rağmen istenen sonuçları vermediğini iddia eden yazar bununla ilgili düşüncesini neye dayandığını yine kendisi ortaya koyar:

“...edna bir mütalaa ve teemmül gösterir ispat eder ki Avrupa’ca misyonerliğe lüzum görülmüş çend asırdan beri bu yolda sarf olunan paralar, emekler hakikaten pek çoğa varmış olup bunlara pek mütenasip olabilecek semerat dahi iktifat edilmiş olmak lazım gelecek olsa misyonerlerin vardıkları yerlerde edyan-ı kadimeden hiçbir eser kalmamış olmak iktiza edecektir.” (A. Mithat, 2018:20 İSTB)

Avrupa kökenli İslamiyet eleştirilerine cevaplar veren ve bu amaçla müstakil eserler kaleme alan Ahmet Mithat’ın müdafaalarını ortaya koyduktan sonra esasen onu “oksidantalist” olarak nitemedi önemli olduğunu düşündüğümüz Hristiyanlığa karşı eleştirilerini de toplu bir biçimde aktarmak istiyoruz.

Ahmet Mithat’ın Hristiyanlığa yönelik itirazları çoğu zaman, asırlardır devam edegelen İslam-Hristiyanlık tartışmasının klasik argümanlarına yaslanır. Yazarın yaptığı şey, klasik düşünce dairesi içinde kalarak ortaya çıkan ve döneme ait malzemeleri bu tartışmada kullanmaktır. Söz konusu eleştiriler incelendiğinde yazarın hem İslam hem de Hristiyanlık alanlarında epeyce birikime sahip olduğu görülmektedir. Mithat’ın Hristiyanlığa yönelttiği eleştirilerden ilki kitaplarının tahrif edilmesi noktasındadır.⁴⁷ Özellikle İsa’nın ölümünden sonraki dönemde din büyükleri olarak bilinen azizlerin Hristiyanlığı kabul etmeden önceki düşünceleri ve birikimleri eşliğinde dini yorumlama çabalarına giriştiklerini belirten Ahmet Mithat’a göre böyle bir çaba özellikle Felatuncu düşünceye yatkın azizlerin ellerinde dinin aslından uzaklaşarak Felatuncu bir metin haline gelmesi sonucunu doğurmuştur. Devlet görevlerinden emekli olduktan ve gazeteciği bıraktıktan sonra yürüttüğü muallimlik görevi esnasında kaleme aldığı *Tarih-i Hikmetin Zübdesi* adlı felsefe tarihiyle ilgili eserinde⁴⁸ bu konuya değinen yazar, günümüzdeki Hristiyanlık

⁴⁷ Yazar, *Beşair-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediye*’de bu konuyla ilgili ilginç bir bilgiye yer verir. Ehl-i Nasara’nın yalnızca kendi kitaplarını değil, Tevrat’ın Latince nüshalarını da tahrif ettiklerini ileri süren Ahmet Mithat, bu düşüncesini Hint Müslümanlarından Rahmetullah Efendi’ye dayandırır. Rahmetullah Efendi’nin, İmam Kurtubi tarafından incelenen Tevrat ayetlerini incelemek istediğinde bu ayetlerin o günkü nüshalarda bulunmadığını tespit ettiğini belirtir. (Bk. A. Mithat, 2007:39-41 BSN)

⁴⁸ Söz konusu eser, yazar tarafından kaleme alınan *Tarih-i Hikmet* aslı eserle aynı bölüm başlıklarını taşımaktadır. Felsefe tarihiyle ilgili soru-cevapları içeren eserin, dönemin üniversite öğrencilerinin

inancının aslından uzaklaşan, “Felatuncu” bir anlayışla yeniden yorumlanan bir hale büründüğünü dile getirir. Yazar, Hristiyanlık tarihinin önemli isimleri olan “*Saint Justen ve Saint İrena... İskenderiyeli Klemen... Tertulliyen... Orijen*” gibi isimlerin “*ehemmiyetli aba-i kilisaiyeden*” olmakla birlikte” “*bunları Hristiyan addetmekten ziyade Felatuni felasifeden addetme*”nin “*tarih-i felsefe nazarında daha münasip*” olacağını belirterek (A. Mithat, 2016C:175 THZ) bu kişilerin “*... incillerden aldıkları fikri, hikmet-i Felatuniyeye tatbik için din-i sahîh-i İsa’yı tevil ede ede şimdiki Hristiyanlığı vücuda getirmiş oldukları*”nın “*gerek tarih-i felsefenin ve gerek Hristiyanlık tarihinin tetkikatından meydana çıkarılmakta*” olduğundan bahseder. (A. Mithat, 2016C:176 THZ) Ancak bu kişilerin Hristiyanlığa yaptıkları en büyük kötülüğün söz konusu kişilerin, Hz. İsa’yı bir peygamber olarak değil, adeta “*meslek-i Felatuniyeden bir meslek-i mahsus sahibi bir feylesof diye*” (A. Mithat, 2016C:177 THZ) telakki etmeleri olduğunu dile getiren yazar, böylece dinin (Hristiyanlığın), felsefi bir çabanın hakim olduğu bir alan haline geldiğini ve aslından uzaklaştığını dile getirir.

Bu bahisten hareketle dinin aslının tahrif edilmesi düşüncesini de dile getiren Ahmet Mithat, dördünün birbirinin aynı olması lazım gelen kutsal kitapların her birinin farklı olmasını bunun bir delili olarak kabul eder.⁴⁹ Özellikle belli bir eğitim düzeyine mensup olan ve araştırmalara girişen kişilerin Hristiyanlıktan kopmalarını Hristiyanlığın tahrif olmasına bağlayan yazar, 18. asırdan sonra ortaya çıkan kuvvetli laiklik cereyanlarının kökünü de Hristiyanlığın tahrif edilmesi sonucunda ortaya çıkan yetersizlik ve akla uygun olmama haline bağlar:

“Nasraniyet’e gelince dördü yekdiğerinin aynı olmak lazım gelen kitab-ı vahidin dört nüshası mütehalif olması matlup olan kanaati teb’id için kâfi ve vafi olduktan fazla bu din erbabından tarik-i hikmete süluk eyleyenlerin bir türlü dinlerinde daim olamayarak mühlîke-i inkâra duçar oldukları alelumum müşahede olunur ki erbabı indinde kuvveti şundan ibaret bulunan bir dine din-i hak demek ne kadar müstebad olacağını bizim tayin etmeğimize lüzum dahi kalmaz.” (A.Mithat, 2013F:78-79 SHC)

temrini için yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan günümüzde sıkça görülen “*Yüz Soruda.....*” biçimindeki çalışmaların bizdeki ilk örneklerinden biri olarak kabul edilebilir.

⁴⁹ Bu konu, yazarın eleştirilerinin yoğunlaştığı konu başlıklarından biri olarak *Müdafaa* adlı eserde de dile getirilir: “*Hem kitaplarının tahrif edildiğine dair ehl-i İslam’ın davasını inkâr ederler hem de elli altmış İncil türediğini ve en sonra bunlardan dördü doğruya karib olduğu için!.. İncil-i sahîh olmak üzere tercih olunduğunu ikrar ederler ve bunların dahi nerede ve hangi lisanla, ne zaman ve ne suretle yazıldığını katîyen haber veremezler.*” (A. Mithat, 1300: 615 MÜD1)

Hristiyanlığın ve kutsal kitabın tahrif edilmesinde Hristiyan din adamlarının suçlu olduklarını düşünen Ahmet Mithat' a göre, papazlar sadece din ve ona ait metinlerin tahrifinden değil, bu dine bağlı kişilerin kandırılarak menfaatler doğrultusunda bazı hedeflere yöneltilmesi bakımından da suçludurlar. Özellikle Haçlı seferlerini bu bağlamda değerlendiren Ahmet Mithat'ın, papazları hükümdarlarla işbirliği yapmaları ve dinsel otoritelerini bu olayda kullanmalarından dolayı suçlu gördüğü anlaşılmaktadır. Özellikle Pierre Lermite ve bazı “*cinnet-i mutlakası hususunda tarihin asla şüphesi olmayan bir mecnunun sözüyle*” yollara düşen Hristiyanların oluşturduğu bu kalabalık bir “*cinnet-i müstereke*” ile biraraya gelmiş ve “*en gülünç komedyayı teşkil ve tesis etmiş olanlar*” şeklinde nitelenir. Ahmet Mithat'a göre:

“ Pierre Lermite gibi cinnet-i mutlakası hususunda tarihin asla şüphesi olmayan bir mecnunun sözüyle bütün Avrupa yerinden oynamış ve güya Kudüs-i Şeriften ve hatta imkân müsaade edecek olursa bütün ru-yı arzdan ehl-i İslam'ı ihraç edip itikatlarınca zulemât-ı İslamiye'yi envar-ı diyanet-i Mesîhiye ile izale için ta Avrupa'nın içerilerinden beri derlenerek toplanarak Kudüs-i Şerif'e kadar bir seyl-i bela gibi akıp gelmişti.” (A.Mithat, 2000B:13-14 SM)

Hristiyan din adamlarının dinlerine yaptıkları kötülüğün bunlarla sınırlı olmadığını düşünen Ahmet Mithat, engizisyon adıyla bilinen uygulamanın da onların ortaya koyduğu bir uygulama olduğunu belirtir. Engizisyonun Hristiyanlık menfaatlerine aykırı işler yapanların hesaba çekildiği bir teftiş kurulu olduğunu dile getiren Ahmet Mithat, bu kurulun verdiği cezaların insanoğlunun hatır ve hayaline gelmeyecek cezalar olduğunu dile getirir. Yazar, okuyucularına seslenerek engizisyonun ne olduğunu anlatırken engizisyonun kısa bir tanımı vermektense geri kalmaz: “*Ol cemiyet-i teftişkiye ki Hristiyanlık menafî'inin hilafında olanları mücâzat için tertip eyledikleri cezalar hemen insanoğlunun hatır ve hayaline gelmeyecek şeylerdir.*” (A.Mithat, 2000B:28 SM)

Engizisyonun yaptığı işlerden birinin de sihirbazlık ithamıyla bazı kişileri cezalandırmak olduğunu belirtirken bu olayın anlatımına *Şeytankaya Tılsımı* adlı eserinde yer verir. Eserin tekinsiz kahramanı sihirbaz Sastıma'dan hareketle sözü engizisyonun acımasız uygulamalarına getirir ve bunların bir romancının kaleminden çıkması halinde gerçek olması mümkün olmayan ham hayal olarak niteleneceğini belirtir:

“... bu mesele yalnız İtalya kıtası içinde değil Avrupa'nın umumunu için bile ezmine-yi mutavassıtaya mahsus bir mesele-i umumiye-i tarihiyedir. Sihirbazlığa Katolik kilisesi

ve Avrupa hükümetleri tamamen ciddiyet nokta-i nazarından bakıp sihirbazlıkla itham olunanları ateşe yakmaları vukuat-ı nadireden değildir. Buna dair tarihte o kadar acip ve garip mesele tesadüf olunur ki bir romancı tarafından yazılmış olsa hadd-i imkândan hariç hayal-i ham diye telakki olunurdu. (A. Mithat, 2013B:33 ŞT)

Hristiyan din adamlarını “*tabiatın en büyük bir iktizası hilafında olarak bekârlıkta geçirmeye hasreden papazlar*” (A.Mithat, 2000F:22 CH) olarak niteleyen yazar, kilisenin önemli isimlerinin hayat hikâyelerinin okunması halinde onların ömürlerini vur patlasın çal oynasın âleminde geçirdiklerinin görüleceğini iddia eder.

Hristiyanlığın bozulmasında din adamlarının dine kattıkları unsurların büyük rolü olduğunu dile getiren Ahmet Mithat’a göre papazlar cehalet içinde kalan halka hoş görünmek ve kendi menfaatlerini temin etmek için putperestlik kalıntısı birçok uygulamanın dine girmesine neden olmuşlardır. Yazara göre sadece putperest kalıntıları dine katmakla iktifa etmeyen papazlar aynı zamanda dünyevilik yönü bulunmaması gereken din kavramını tahrif ederek onu bir müstebit hükümet biçimine dönüştürmüşlerdir. Buna göre papazlar:

“İşte azim ve cesim mabetler yapmak ve derunlarında mumlar yakmak ve musattah ve mücessem resimler koymak ve birçok yortular peyda etmek ve yalnız Mesih’i değil kilise azası diye birçok insanları rububiyet derecesine çıkarmak ve karnaval maskaraları gibi şeyleri dahi adet-ı diniye hükmüne koymak ve Nasraniyet’in dünyaca hiçbir alakası olmamak lazım iken onu bir hükümet-i müstebide ve musallata-i dünyeviye ye çevirmek misilli ahval, bu dini suret-i iptidaiye ve asliyesinden o kadar çıkarmıştır ki...” (A.Mithat, 2013F:50-51 SHC)

Voltaire adlı eserinde her iki dindeki din adamlarının kıyaslamasını yapan Ahmet Mithat, Müslüman din adamlarının kendilerini asla Allah’ın gölgesi olarak takdim etmediklerini belirterek İslam’da ruhbanlık denebilecek bir oluşumun görülmediğini dile getirir. Bunun yanısıra Müslüman din adamlarının arasında bir hiyerarşik sıralamanın ya da engizisyon gibi bir oluşumun bulunmadığını da belirterek var olan mertebelerin (şeyhülislamlık vb.) ilmi ve dini olmayıp yalnızca memuriyetleri gereği kendilerine tevdi edildiğini, bunun da İslam âleminde yalnızca Osmanlı alanında görüldüğünü, diğer Müslüman milletlerde böyle bir uygulamanın hiç bulunmadığını ifade eder:

“İslam’da hiçbir vakitte bir papa “*Ben Allah’ın yeryüzünde kaim-i makamıyım.*” diye kürsi-i mezâlime oturmamış olduğu gibi hiçbir vakit de engizisyon cemiyetleri de teşkil etmemiştir. Hatta hiçbir vakitte dince ulemanın merâtibi olmayıp yalnız memuriyet-i dünyevilerince merâtib-i ilmiye dahi cümele-i tensikât-ı Osmaniye’den olmak üzere görülmüştür. Müderrislikten kazaskerliğe kadar meratib-i malume-i ilmiye düvel-i İslamiye’de görülmemiştir.” (A.Mithat, 2013D:184 VOL)

Papa tarafından takdis vb. gibi özel işlemlere gerek kalmaksızın sıradan bir insanın bile sadece “...Kuran'ı dürüst okumak, adâbı, salâtı bilmek ve nâs tarafından imamlığı kabul olunacak derecelerde salâh-ı hâl erbabından olmak gibi şerâit” (A.Mithat, 2013D:184 VOL) taşıması halinde imamete geçebilmesini, ruhbanlık sınıfının İslam’da ortaya çıkmamasının nedeni olarak gösterir. Ahmet Mithat, bu niteliklere sahip yani “... şerait-i imameti haiz olan en küçük bir âdeme ittiba ile”, “en büyük ulemâ[nın] dahi namaz kıl” maktan imtina etmediğini, böylece özel bir din adamları sınıfına gerek kalmadığını ifade eder. Müslüman din adamlarının birbirinden farklı bazı içtihatları olmasına rağmen hiçbirinin hükm-i Kuran’dan ayrılmadığını belirten Ahmet Mithat, böylece Müslüman din adamlarında Hristiyan ruhbanlarında olduğu gibi kendi kendilerine hükümler koymanın görülmediğini belirtir. Dolayısıyla yazara göre “Nasara’da olduğu gibi bizde bir imamın emri, kitab-ı semavî ahkâmına tefevvuk edecek kadar nüfuzlu olmamıştır.” ve yine bu sebeple “...her meselede bize Kitabullah kâfi olup Nasraniyet’te olduğu üzere Müslümanlık suret-i iptidaiyesinden zerre kadar infikâk ve inhirâf eylememiştir.” (A.Mithat, 2013D:184-185 VOL)

Hristiyanlığın aslının bozulması ve bir insanın tanrılığı (Hz. İsa) gibi hususların dine katılmasıyla ortaya çıkan tahrif edilmiş din anlayışının Batı’da bazı grupların ortaya çıkmasına neden olduğunu belirten Ahmet Mithat, bu grupların doğruları kendi akıl ve fikirleriyle bulma çabasına giriştiklerini ve “diyaneti, ibadeti, ulûhiyeti filanı ceffe’l-kalem inkâra giriş”tiklerini belirterek bu grubun en meşhurlarından birinin Voltaire olduğunu söyler. Söz konusu grubun Hristiyanlığa karşı sergiledikleri tavırları genelleştirerek din adı verilebilecek her türlü oluşuma karşı aynı tavrı sergilediklerini söyler. Bu grubun ortaya koyduğu fikirlerin insanı ve toplumu sadece dünyada değil aynı zamanda ahirette perişan edeceğini akılcı çok üstün olmayan kişilerin bile rahatlıkla anlayabileceğini iddia eden yazara göre İslam’a da karşı çıkan bu kişilerin fikirlerinin temelini oluşturan birçok uygulama zaten İslam’da bulunmaktadır. Ahmet Mithat, bu farklılıklara rağmen bu kişilerin İslam’a olumsuz bakışlarının temel nedenini onların itikat ve inatlarına bağlar:

“Vakıa bunlara sorulsa ismi ‘din’ olduktan sonra İslamiyet’i de kabule tenezzül etmezler. Ancak kendi içtihatlarının yüzlercesinde görüleceği üzere hikmet-i İslamiye’nin pek çok ahkâmını bunlar güya kendi hikmetlerini üssleri olmak üzere

kabul etmektedirler ki şu kabulleri ile itikat ve inatları asla tevfik olunamaz. (A.Mithat, 2013F:51 SHC)

Aynı meseleye Avrupa izlenimlerini aktardığı *Avrupa'da Bir Cevelan*'da da yer veren Ahmet Mithat, zihinlerin gelişmesi ve bakış açılarının değişmesi sonucu özellikle eğitilmiş kesimlerde olduğu kadar halkta da dinden kopuşların görüldüğünü yazar. Bilgi ve anlayış bakımından gelişmenin insanlarda din sevgisini ortadan kaldırdığını anlatan yazara göre din kelimesi insanlarda nefret uyandıran bir kelime haline gelmiş, toplum fırkalara ayrılmıştır. Bu toplumlarda dinin birleştirici etkisi de ortadan kalkmıştır:

“Terakkiyat-ı zihniye ve tenevvürat-ı nazariye denilen şey bu halktan muhabbet-i diniyeyi de kaldırmış. Din kelimesi bunların kalbinde bir hiss-i nefret uyandırıyor. Efkâr-ı umumiyeleri Bonapartist, Royalist, Filanist diye yüzlerce aksama bi'l-inkisam yekdiğerinin hasm-ı canı olmuştur.” (A. Mithat,2015: 771 AVC)

Avrupalı düşünür ve yazarların din mefhumuna olan kayıtsızlıkları ve karşı çıkışları üzerinde uzun uzun duran Ahmet Mithat'ın bu hususta gayret göstermesi bu düşünceyle karşılaşan Osmanlı gençlerini aydınlatmaya dönük çabanın bir parçasıdır. Dönemin gençlerinin bu yeni fikirlere büyük rağbet gösterdiklerinin farkında olan Ahmet Mithat, bununla birlikte söz konusu gençlerin gerekli “kudret-i temyiz”e sahip olmadıklarını düşünmektedir. (A.Mithat, 2013F:38 SHC) Avrupa'dan gelen şeylere karşı belli bir mesafe koyan Ahmet Mithat, bu yaklaşımını “...*Avrupa'dan gelen şeylerin çürüğü sağlamından, kötüsü iyisinden pek ziyade olduğunu iyi tecrübe etmişimdir.*” (A.Mithat, 2017D,701 LR) biçiminde dile getirir. Basın ve kitaplar yoluyla her geçen gün Avrupalı düşünceyle daha çok hemhal olan gençleri kendisine hedef kitle olarak seçen Ahmet Mithat'ın ortaya koyduğu önemli karşı fikirlerden biri söz konusu itirazların köken itibariyle İslam'a değil Hristiyanlığa dönük olduğudur.

Ahmet Mithat, özellikle *Müdafa*'nın ikinci cildinde din ve bilimin birbiriyle çatıştığı düşüncesinin ve Avrupa'da dine dair ileri sürülen düşüncelerin ancak Hristiyanlık söz konusu olduğunda doğru olduğunu, ancak bu düşüncenin bizim gençlerimiz arasında da yaygınlaşmaya başladığını belirterek, bu düşüncenin İslamiyet söz konusu olduğunda asla geçerli olamayacağını belirtir:

“Ama gençlerimiz Avrupa'da dince kayıtsızlık ve adeta dinsizlik meydana almadıkça terakki mümkün olmadığı hakkındaki hakikat-i tarihiyeyi bize dahi tatbik mümkün olabilir gibi bir itikat-ı batıl ile kendilerini duçar-ı dalalet etmemelidir. (508) Bilakis

diyanet-i celile-i İslamiye terakkiyat-ı sahihenin mani değil müşevvik-i tamı olup hükema-i İslamiye hikemiyatta ne derecelerde ileriye varmışlar ise akide-i İslamiye'lerini dahi o kadar takviye etmişlerdir. Terakkiyat-ı zihniyede dahi hükemamıza peyrev olarak Avrupa erbab-ı dalaletinin “*Din ile hikmet bir yere sığmaz.*” sözünü redd ile “*Din olmayınca hikmet dahi olmaz.*” iddiasında sebat edelim ta ki onların sözleri kendi diyanet-i Nasraniyetlerine tatbiken sahiih ise bizim sözümüz dahi kendi diyanet-i İslamiye'mize tatbiken sahiih olsun.” (A. Mithat, 1300B: 507-508 MÜD2)

Tanzimat'ın ilk kuşak yazarlarının birçoğunda görülen bu yaklaşıma Ahmet Mithat'ta da rastlamaktayız. Özellikle o dönemde oldukça meşhur olan ve çok okunan Voltaire, Schopenhauer gibi filozofların itirazlarının haklı olduğunu ancak bu eleştirilerin aslında Hristiyanlığa dönük olduğunu dile getiren Ahmet Mithat, bu düşüncelere karşı genel yaklaşımını aşağıdaki cümlelerle ortaya koyar:

“Biz düşüneceğiz ki onların dinsizlikleri yine kendi dinleri aleyhine bir isyandan ibarettir. Hem bu isyanda hakları ve hiç olmazsa mağduriyetleri müsellemdir. Zira onların dinleri bir esaret-i fikriye demek olup o zinciri kırıp da hürriyet-i fikriye âlemine can attıkları zaman birçok köşelerde asıl hürriyet-i tämme-i fikriyenin vasıl olabileceği hakayık-ı İslamiye'den birçoklarına bila-ihhtiyar ve an-cehl vasıl olmaktadır.” (A.Mithat, 2013F:52 SHC)

Bu düşünürlerden en meşhuru olan Voltaire'in Hristiyanlık aleyhindeki eleştirilerinin aslında Hristiyanlık taassubunu mahv etme ve aslından uzaklaştırılmış Hristiyanlık düşüncesini rezil etme gayreti olduğunu belirtirek bu eleştirilerin - içerdikleri hususlar düşünüldüğünde- bizim açımızdan gereksiz olduğu kanaatindeyiz:

“Voltaire'in taassub-ı Nasara'yı mahv ve tahrifat-ı Nasraniye'yi terzil yolundaki hizmet-i azimesine velev ki cüz'i bir mikyasta olsun bizde lüzum olmadığından Osmanlılar meyanında bir kimse “*Ah bir Voltaire olsam da şöyle yazsam, böyle çizsem.*” diyemez. Der ise beyhude bir heveste bulunmuş olur ki böyle hevasat-ı beyhude erbabından vatana, millete değil kendi nefesine bile hiç bir faide hâsıl olamaz.” (A.Mithat, 2013D:186 VOL)

Eserlerinde sıradan Avrupalı bireyin dine yaklaşımına yer veren Ahmet Mithat, Avrupalı sıradan bireyin dinden ve kiliseden uzaklaştığının farkındadır. *Letaif-i Rivayat*'ta ye alan *Diplomalı Kız*'da meseleye değinen Ahmet Mithat Avrupa toplumlarında kiliseye giden yalnızca iki grup kaldığını belirtir:

“Paris'te kiliseye kimin itikadı, hürmeti kalmış ki? Kiliseye yalnız iki sınıf halk giderler. Birisi mensubu oldukları politika fırkası papaz takımına meyyal olan sınıf-ı kibar ki bunlar kiliseye devamı ile kendi meslek-i siyasilerini takviye etmiş olurlar. Diğer kilisenin sadakalarına, muavenetlerine muhtaç olan gizli fukara ki bunlar gitmezler ise ianeleri kesilir.” (A.Mithat, 2017D:600 LR)

Letaif-i Rivayat'ın bir başka cüzünü oluşturan *İki Hüdakar*'da aynı fikir tekrarlanır. Hikâyenin kahramanı olan Şarl'ın kiliseye gittiğini babasına söylemesi

üzerine sinirlenen babanın sözlerinden, ibadet için kiliseye gitmenin “*ya efkâr-ı atika ve mahdude sahibi olanlar veyahut kilise müdavimîni teşvik için verilen sadaka aylıklarına muhtaç bulunanlar*”a (A.Mithat, 2017D:708 LR) mahsus olduğunu, yeni düşüncelere sahip kişilerin hele de gençlerin kiliseye gitmediğini öğreniriz. Babasına göre kiliseye gitmek lüzumu ancak “...*dostlardan birisinin münakaahesi, vaftizi veyahut cenazesi gibi bazı merasim münasebetiyle vukua gelebilir.*” (A.Mithat, 2017D:708 LR) Yazarın, din kavramından uzaklaşan Avrupa toplumlarına bakışını yine hikâyenin kahramanı olan Şarl’ın ağzından öğreniriz. Dinden uzaklaşan toplumu vahşiliğe yaklaşmakla suçlayan Şarl; dini, medeni toplum olmanın şartlarından biri olarak görmektedir. Şarl, içinde yaşadığı toplumu şöyle anlatır:

“...tevekkeli bu Avrupalılar hemen hal-i vahşete takarub etmemişler. Tevekkeli bunlarda mürüvvet, merhamet, mertlik falan kalmamış. Ömründe mabud-ı mutlak hazretlerine boyun eğmeyen, “Aman!” demeyen, onun azamet-i ceberrutisine mukabil kendi acz-i beşerisini his ve itiraf etmeyen adamın azgınlığını kim tadil edebilecek? Aman yarabbi! Sen beni bu felaketlerden muhafaza buyur!” (A.Mithat, 2017D:708 LR)

İslamiyet’e karşı serdedilen eleştirilere, başta *Schopenhauer’in Hikmet-i Cedidesi, İstibşar, Avrupa’da bir Cevalan, Voltaire, Beşir Fuat, Müdaafa ve Niza-yı İlm u Din*’de cevaplar veren Ahmet Mithat, böyle bir yola başvurmalarının nedeninin ehl-i Nasara’nın İslamiyet aleyhinde giriştikleri faaliyetler olduğunu ifade eder. “*Katoliklerden, Protestanlardan birçok misyonerlerin memalik dâhiline münteşir ol*”maları ve “*tedarik eyledikleri birtakım kadınlar haremlemize kadar girerek Nasraniyet’in İslamiyet’e rüçhanından bahisle ehl-i İslam’ı kabul-i Nasraniyete teşvik eyleme*”leri (A Mithat, 1302: 2 MÜD3), bunlarla da yetinmeyerek “*memleketimiz içinde birçok hezeyannameler neşri ile halkımızı izlal etmeye çalış*”maları üzerine “*ehl-i salibin aleyhimize azv u isnad eyledikleri iftiralara mukabele ve kendi dinlerinin mahiyetini muvazene yani onlar ile ilmen hikmeten mücahede*” (A. Mithat, 1300: 611 MÜD1) etmek zorunda kaldığını belirten yazar, *Müdafaa ve Niza-yı İlm u Din* gibi eserlerini bu yüzden kalem almak zorunda kaldığını belirtir. Özellikle *Müdafaa*’ların önsözünde buna sık sık değinen yazarın amacı hücum değil, bilakis İslam’a misyoner teşkilatları aracılığıyla yöneltile ve halkı iğfal ettiğini düşündüğü düşüncelere karşı İslam dinini müdafaa etmektir. Mithat, Hristiyanlıkla ilgili söz konusu çalışmaları yapmak zorunda kalmasının nedenini dile getirirken “*müellifin-i Nasara dinimiz aleyhinde neşriyata kıyam ile*

hukukumuz taarruz etmemiş olsalardı onların kendileri meyanında olan din mübahaselerine” karışmaya hiç niyetinin olmadığını ifade eder. (A Mithat, 1302: 575 MÜD 3)

Müdaafa adlı eserinin yayınlanmasından sonra İstanbul’da Rumca ve diğer yabancı dillerde yayımlanan gazetelerde bu eserle ilgili pek çok yazı çıktığını *Müdaafa*’nın ikinci cildinin önsözünde belirten Ahmet Mithat, bu yazılardan çoğunun edepsizce karşılıklar olduğunu belirterek bazı yerli Hristiyanların bile bu yazılarda kullanılan dil karşısında şaşkınlık yaşadığını belirtir. Eser hakkında Atina’da ve bazı Avrupa ülkelerinde yayımlanan gazetelerde bilgiler verilmesi sonucu yine buralardan pek çok mektubun ellerine ulaştığını ancak bu mektuplardan çoğunun içeriğinin aynı olduğunu belirtir. Genel olarak bu mektuplarda İslam’ın ehl-i kitap olarak tanımladığı Hristiyanlığa karşı böyle bir kitap yazmanın ve ileri sürülen düşüncelerin uygun olmadığını dile getirildiği yazar tarafından belirtilir. Esere karşı yazılan itirazlardan en önemlisinin İstanbul’da da bir şubesi bulunan “*Bible House*” adlı Amerikan misyonerlik teşkilatı başkanı Dwayt tarafından yazılan eleştiri olduğunu belirten Mithat, yazarın diğer eleştirilerin aksine fen ve dini bahislerden hareketle bir reddiye yayınlamasını memnuniyetle karşılar. Bu satırlarda Ahmet Mithat’ın kendinden emin tavrı kendini oldukça güçlü bir biçimde hissettirmektedir. Bu reddiyenin yazılma nedeninin eserin yayımlanması üzerine bazı Hristiyanlarda ortaya çıkan tereddüt ve endişe olduğuna dikkat çeken Ahmet Mithat, bu safhayı şöyle dile getirir: “*Bazı Hristiyanlar, ‘Müdaafa’nın beyan eylediği ahval sahit ve vaki iseler Hristiyanlığın filvaki din-i hak diye kabulünde tereddüt olunur. Binaenaleyh buna mutlaka bir reddiye yazılmalıdır.’ diye mumaiyleh Mösyö Dwayt Hazretlerini bir suret-i mahsusada teşvik dahi eylemişler idi.*” (A. Mithat, 1300B: 10 MÜD2) Dwayt’ın, reddiyenin *Tercüman-ı Hakikat*’te basılmasının mümkün olup olmadığı şeklindeki müracaatına Ahmet Mithat, kendi fikirlerini de yazmak şartıyla tüm reddiyeyi yayımlamaya hazır olduğu şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine reddiye *Tercüman-ı Hakikat*’te yayımlanmaya başlanmıştır. Bu tavır, yazdıkları hususunda yazarın kendine duyduğu güveni ortaya koyması bakımından önemlidir. Yazarın reddiyede yer alan hususlara yeterli cevaplar verememesi halinde hem yılların emeğiyle ortaya çıkarılan Ahmet Mithat ismi zarar görecektir hem de

Hristiyanlığın İslamiyet'ten üstün yanları bir Osmanlı gazetesinde açık açık anlatılacaktı. Misyonerlik teşkilatı bakımından bundan daha önemli bir fırsat ele geçmesi düşünülemezdi bile. Ancak tüm risklerine rağmen Ahmet Mithat, gazetesinin “*hürriyet-i efkâra en ziyade riayet ve hürmet gayretinde bulunduğu hasebiyle*” (A. Mithat, 1300B: 10 MÜD2) reddiyenin kendi gazetesinde yayımlanmasını kabul eder ve bunun üzerine reddiyenin tamamı *Tercüman-ı Hakikat*'te yayımlanır ve daha sonra bir kitap haline getirilir. Kitapta Dwayt tarafından ortaya konan itirazların bir özetine yer veren Ahmet Mithat, daha sonra itiraz edilen noktalar hakkında oldukça uzun ve ayrıntılı itirazlara yer verir. Mithat tarafından ortaya konan bilgilerin özellikle Batılı kaynaklardan derlenmesi, yazarın Batılı kaynaklardan hareketle Hristiyanlığı eleştirme amacına dayanmaktadır. Ahmet Mithat'ın olağanüstü okuma arzusunun bir sonucu olan bilgi birikimini ve ansiklopedist tarafının yansımalarını özellikle bu kısım boyunca görmek mümkündür. Ele aldığı mesele hakkında ayrıntılı bilgiler vermekten kaçınmayan yazarın, bu bilgilerin kaynağını da zikretmesi tartışma ahlakına uygun bir tavidir.

Yazarın bu konuyla ilgili yanıtları elbette bu eserlerle sınırlı değildir. Romanlarında da zaman zaman bu konuya değinen yazarın özellikle *Ahmet Metin ve Şirzat*, *Paris'te Bir Türk'te* ve *Letaif-i Rivayat*'ın bazı cüzlerinde konuya tekrar tekrar değindiği görülür. Gerektiğinde roman gerçekliğini zedeleme pahasına izahatlara girişen, kahramanlarını bu amaca göre tanzim eden Ahmet Mithat'ın bu çabaları yan yana getirildiğinde onun -Cemil Meriç'in ifadesiyle- “*Türk'ün ve İslam'ın haklarını Avrupa'nın kendini beğenmiş ilim adamlarına vakur bir celadetle haykır*”dığını söylemek mümkündür.

1.3. Kadın, Aile ve Evlilik

Kadın meselesi özellikle Doğu-Batı tartışmaları zemininde hakkında çokça yazılıp çizilen meselelerden biridir. Bu konu hakkında yazıp çizenlerin her biri açısından mesele, hakkında konuşulan toplumun medenileşme ölçütü olarak kullanılması dolayısıyla temsili bir önem taşımaktadır. Özellikle Batı dışı toplumlardaki kadın hakkında konuşmak -neredeyse- genel olarak bu toplumların medeniyete ne denli dâhil oldukları hakkında konuşmak anlamına gelir. Batı

medenileştirme misyonunun hedeflerinden birinin Batı dışı toplumlarda kadının özgürlüğünü ve görünürlüğünü kazanması olduğunu düşündüğümüzde aslında kadın konusunun yerel kültür ve dinlerin eleştirisine imkân sunması ve bir alternatif olarak Batılı düşüncenin önerilmesi bakımından oldukça kullanışlı olduğunu düşünmekteyiz.

Bu alanda Batılı kadının sahip olduğu hakların Doğu toplumlarına sunumu ya da Doğulu kadının kısıtlılıklarının söz konusu edilmesi, Batı dışı toplumlarda değişimin hızını arttırmak ve yönünü tasarlamak adına kanımızca çoğu zaman araçsal değeri bakımından kıymetli olarak görülmüştür. Yaygın kanının aksine özellikle 18. yüzyılın sonunda Batılı kadın -soylu bir aileye mensup olmaması halinde- bilinenlerin aksine çok da avantajlı bir konumda bulunmamaktadır. Görülen en önemli değişim klasik ya da aile içi üretim etkinliklerine katılan kadının sanayileşmiş üretim etkinliklerinin bir parçası haline gelmesidir. Bunun dışında mal edinme, boşanma vb. sosyal haklar bakımından kayda değer bir ilerlemenin tam anlamıyla görülmediğini söylemek mümkündür. Hatta sıradan bireyler göz önüne alındığında boşanma hakkının elde edilmesi bile 18. yüzyıl ortalarına doğru mümkün olmuştur. Siyasal haklar göz önüne alındığında ise Avrupalı kadının bu haklarına kavuşması ve Batı düşüncesinin WASP biçiminde ifade edilen klasik yaklaşımına dâhil olması için geçmesi gereken epeyce zaman vardır.

Batı ülkelerinin dışında kalan kadının özgürlükten mahrum olduğu düşüncesini hararetle savunan Batılı kaynakların çokluğu bilinmektedir. Ancak bu kaynaklarda başka ülkelerdeki kadınların kısıtlılığı söz konusu edilirken Avrupa’da özellikle İngiltere’de 18. yüzyıl boyunca görülmüş eş satışı gibi uygulamalardan hiç bahsedilmemesi ilginçtir. Batılı kaynaklarda hiç sözü edilmeyen ancak gerçekliği bakımından kanıtların bulunduğu “eş satışı”⁵⁰ uygulaması, bilinenin/sunulanın aksine, aristokrat ailelere mensup olmayan sıradan Batılı kadının durumunun aslında hiç de iyi olmadığına dair ciddi şüphelere kapı aralamaktadır. Hakkında akademik araştırmalar yapılan ve makaleler bulunan eş satışı, özellikle 18. yüzyıl boyunca Katolik memleketlerde görülen bir uygulamadır. Genellikle İngiltere’de –sonraları Avustralya’da- görülen uygulamada kocalar eşlerini açık

⁵⁰ Batılı kaynaklarda söz konusu uygulama “*wife sales*” ya da “*wife selling*” olarak geçer.

arttırmayla satma hakkına sahiptir.⁵¹Bu konuyla ilgili İngilizce gazete arşivlerinde yapılan araştırmada çok sayıda belge ve ilana rastlamak mümkündür. ⁵² Avrupa’da eş satışı gibi bir gerçekliğin yaşandığı dönemde Doğulu kadının kısıtlılıkları hakkında konuşmanın/yazmanın, sadece Doğulu kadınların haklarına kavuşmasından öte anlamlar içerdiği konusunda kuşklar taşımaktayız.

Aynı dönemde yaşayan Avrupalı ve Doğulu/Müslüman kadının evlilik hayatında mutluluğu bulamaması durumunda neler yaşadığını karşılaştırmalı olarak ortaya koymak, belki de Batılı-Doğulu kadın bağlamında şimdiye kadar sunulan bilinen tablonun aslında gerçeklerden uzak olduğunu anlamamıza yardımcı olabilir. Bu karşılaştırmaya öncelikle Doğulu kadının cinsel obje olmanın dışında başka bir değeri olmadığı ve hürriyetinden mahrum olduğu tezini binlerce eser/cilt boyunca büyük bir ciddiyetle ileri süren Batı dünyasının üzerinde güneş batmayan imparatorluğu olan İngiltere’den başlayalım. İngiltere’nin halka açık kamu pazarlarından biri olan Wednesdaybury’de, müşterilerini toplamaya çalışan tellalın seslenişine kulak verelim:

“Baylar bayanlar... Dikkatinizi buraya verin! İşte harika bir yaratık... Koşumları çok iyidir birkaç kırbaçla gider... 3 mil ötedeki çukurdan 150 kilo kömür getirebilir; onu satabilir ve üç dakikada boğazından geçirebilir... Şimdi sayın baylar yanaşın ve güçlü teklifler verin... Onu ücretli yoldan geçirdim ve onun için ücret ödedim. Ona yular taktım ve ağlattım... Şimdi beyler, şimdi kim teklif veriyor? Gidiyor, gidiyor, gidiyor! Erteleyemem- açık artırmacıların da dediği gibi- bu parçaya fazla kafa yoramam! Buraya gelin ve altı şilin deyin!”⁵³

Review of Behavioral Economics dergisinin 2014 yılındaki ilk sayısında yayımlanan bir makalede yer alan bu satırlarda White Lion tavernasının önünde toplanan kalabalığın huzurunda yapılan bir açık artırma anına yer verilir.

⁵¹ Konuyla ilgili Peter T. Leeson, Peter J. Boettke ve Jayme S. Lemke tarafından kaleme alınan akademik bir çalışma “*Review of Behavioral Economics*” dergisinin 2014 yılındaki ilk sayısında yayımlanmıştır. Aynı konuyla ilgili *L. Q. Review*’in. 494. sayısında C Kenny tarafından yazılmış bir makale bulunmaktadır. Bu konuyla ilgili başka yazılara ulaşmak için Bk: <http://www.danceshistoricalmiscellany.com/id-sell-my-wife-if-anybody-would-buy-her-wife-sales-in-england/> (07.07.18), <https://www.historic-uk.com/CultureUK/How-much-is-your-wife-worth/> (07.07.18), <https://www.historyextra.com/period/wife-for-sale/> (07.07.18)

⁵² Bu konuyla ilgili haber ve illüstrasyonların bulunduğu gazete sayfalarına <https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/search/results?basicsearch=wife%20sales&retrievecount=ycounts=false> (07.07.18) adresinden ulaşılabilir. Konuyla ilgili başka çalışmalar için Bk: Thompson E. P., 1991. *Customs in Common*, London: Merlin Press; Thompson, E. P. and R. Samuel. 1993. “Theory and Evidence.” *History Workshop* 35, s. 274–276; Stone, L. 1977. *The Family, Sex and Marriage in England 1500–1800*. New York: Harper and Row.

⁵³ Peter T. Leeson, Peter J. Boettke ve Jayme S. Lemke, *Wife Sales*, *Review of Behavioral Economics*, 2014/1, s. 349.

Okuduğumuz satırlardan hareketle katır, öküz vb. bir yük hayvanı satıldığını düşündüğümüz bu açık artırmanın “mal”ı Moses Maggs tarafından satılan karısıdır. Bu alışverişin sonucu makalenin ilgili bölümünde şöyle anlatılır: *“Açık arttırmacı bir inek satmıyordu. Karısını satıyordu. Eşini satan koca Moses Maggs'dı. Şanslı teklifçi, Maggs'ın karısını satın aldı, altı şilin ve üç galonluk bir bira verdi... Bu alışverişin tamamlanmasından sonra kadın gözlerini sildi ve neşeyle gülümsedi. Yeni kocası onun yuvarlak yanaklarına onaylama anlamına gelen kocaman ve çılginca bir öpücük yapıştırdı.”*⁵⁴ 1733 yılında Birmingham'da Samuel Whitehouse'in karısı Marry'i Thomas Griffiths'e bir sterline satmasıyla⁵⁵ ilk defa kayıtlara geçen eş satışıyla ilgili en son kayıt şaşkıncı olmakla beraber Leeds şehrinde eşini bir sterline satan kocaya dair 1913 tarihli kayıttır.⁵⁶ Bu çalışmayı ortaya koyan araştırmacılar, 18 ve 19. yüzyıl boyunca İngiliz gazetelerine haber olmuş 222 eş satışı olayının yaşandığı belirterek kayıtlara geçmemesi nedeniyle gerçek sayının bunun oldukça üzerinde olduğunu belirtiyorlar.⁵⁷ Bir başka kaynak ise 300 civarında satışın kayıtlara geçtiğini belirtiyor.⁵⁸ Özellikle 1820-1830 yıllarında yoğunlaşan eş satışları, mutsuz evliliklerini bitirmek isteyen erkeklerin ve kadınların başvurduğu bir uygulama olarak biliniyor. Boşanma kanunu çıkıncaya kadar ancak parlamentonun özel kararıyla boşanabilen evli çiftlerin bu konuda çok da başarılı olabildiğini söylemek mümkün değil. Böyle bir kararın çıkması için çiftlerin bugünün parasıyla yaklaşık 15.000 sterline denk gelen bir para harcaması gerekiyor. 1700-1875 yılları arasındaki 175 yıllık dönemde boşanma ilamı alabilmek için sekizi kadın 338 kişi parlamentoya başvururken başvuru sahibi erkeklerin 318'i amacına ulaşır, buna karşın parlamento kadınlardan sadece dördünün başvurusuna olumlu cevap verir.⁵⁹

Bu tablodan hareketle İngiltere'de hayli yüklü boşanma masraflarını göze alabilecek zengin kadınların bile boşanma noktasında ne kadar büyük zorluklar içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Kadınların başvurularının yarısı olumsuzlukla sonuçlanmıştır. Aynı çalışmada endüstri devrimi sonrasında evlenen bir İngiliz

⁵⁴ Peter T. Leeson, Peter J. Boettke ve Jayme S. Lemke, a.g.m., s. 350.

⁵⁵ Bk. <https://www.elitereaders.com/old-english-custom-of-wife-selling/?cn-reloaded=1> (08.07.18)

⁵⁶ <https://www.cotswolds.info/strange-things/wife-selling.shtml> (08.07.18)

⁵⁷ Peter T. Leeson, Peter J. Boettke ve Jayme S. Lemke, a.g.m., s. 353.

⁵⁸ <https://www.elitereaders.com/old-english-custom-of-wife-selling/?cn-reloaded=1> (08.07.18)

⁵⁹ Peter T. Leeson, Peter J. Boettke ve Jayme S. Lemke, a.g.m., s. 357. Bu, aynı zamanda 175 yıllık dönemde resmi olarak yalnızca dört kadının boşanmayı başarabildiği anlamına geliyor.

kadınının kaybettiği haklara da yer verilir. Buna göre evlenen bir kadın, mukavele yapma hakkının yanısıra resmi kişiliğinin büyük bir bölümünü de kaybediyor, bu haklar kocasına devrediliyordu. İngiliz kocalar, eşlerine; öldürmek, sakat bırakmak, köleleştirmek, başkalarına hizmet etmeye zorlamak ve köle olarak satmanın dışında istedikleri gibi davranma hakkına sahiptiler.⁶⁰

İngiliz kadınlarının durumuna dair bu bilgileri verdikten sonra Avrupalı kaynakların büyük bir çaresizlik içinde olduğunu ve cinselliğin kısır döngüsünün bir parçası olmaktan başka şansı bulunmadığını belirttikleri Osmanlı kadının durumuna bakmanın yansız bir kıyaslama için ufkumuzu açacağını düşünmekteyiz. Aynı döneme hatta daha erken tarihlere ait arşiv belgeleri üzerinden yapılan araştırmaların sonucunda Osmanlı kadınlarına dair ezber bozucu sonuçlara ulaşılmaktadır. Öncelikle Osmanlı tarihiyle uğraşan bilimadamlarının genel olarak kanaatlerinin Osmanlı kadınlarının hukuk sisteminden oldukça iyi faydalandıkları yönünde olduğunu belirtelim.⁶¹ Özellikle Batılı üniversitelerde çalışan kadın araştırmacılar tarafından arşiv belgelerine dayalı araştırmalarda ulaşılan sonuçlardan⁶² birkaçına göz atmak iki milletin kadınlarının -haklar bakımından- birbirlerinden kopuk, farklı evrenlerde yaşadıklarını ortaya koymaktadır. Osmanlı toplumunda tımar sahibi ve vakıf yöneticisi çok sayıda kadının bulunduğunu ortaya koyan Suraiya Faroqi'nin⁶³ çalışmasında İç Anadolu'da yaşayan Hristiyan bir kadının yerel mahkemenin mal paylaşımıyla ilgili kararına itiraz ederek İstanbul'daki merkezi yönetime dilekçeyle başvurması sonucu yargılamanın yenilenmesinden bahsedilmesi, bildiğimiz yargılarla pek de örtüşmeyen bir gerçeği ortaya koymaktadır. Aynı konferansta

⁶⁰ Peter T. Leeson, Peter J. Boettke ve Jayme S. Lemke, *a.g.m.*, s. 355.

⁶¹ Shah, 2000:250.

⁶² Osmanlı kadınlarına dair bu bölümde yer vereceğimiz bilgiler, Batı üniversitelerinde çalışmalarını sürdüren 18 araştırmacının 17-18 Nisan 1994 tarihinde Maryland Üniversitesi College Park'ta yapılan "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadınlar: Ortadoğu'da Erken Modern Dönem Tarihi ve Mirası, 1650-1830" adlı konferansta sunduğu tebliğlerde yer almaktadır. Söz konusu tebliğler daha sonra Madeline C. Zilfi'nin editörlüğünde kitaplaştırılmış ve Tarih Vakfı Yurt Yayınları tarafından dilimize çevrilerek ülkemizde yayımlanmıştır. Çalışmanın editörlüğünü yapan Zilfi'nin önsözde ortaya koyduğu "Osmanlı dönemi, örtük olarak, bazen de açıkça önemsizleşiyor, bir tür disiplin içi 'oryantelleştirme' yoluyla çoğu kez düpedüz dışlanıyor ya da adı geçse bile tanınmaz kılıklara sokuluyor." düşüncesi (*Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları* (ed. Madeline C. Zilfi), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2000, Sunuş, s. 1) diğer alanlarda olduğu kadar Doğulu-Batılı kadınla ilgili çalışmalarda da kendini göstermekte ve Batılı kaynakların sunduğu bilgileri-özellikle Doğulu kadın hakkında- ihtiyatla karşılama ihtiyacının ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

⁶³ Faroqi, 2000:7-27.

Fatma Müge Göcek-Marc David Baer tarafından sunulan çalışmada⁶⁴ ise kadı sicilllerine geçmiş olaylardan hareketle 1729 yılında Osmanlı kadınlarının ortalama servetlerinin 11. 511 akçe, 1769 yılında 15.691 akçe, 1789 yılında ise 31.547 akçe olduğu ortaya konmuş. Bu ortalamanın sadece mahkeme kayıtlarına geçen olaylar sonucu tespit edildiğini tekrar belirtelim. Bu çalışmada yazarlar tarafından ortaya konan “... kadınların mahkemeleri ‘güvenerek’ kullandıkları, mahkemeye kendi geldikleri ve her zaman kendilerini temsil ettikleri” yargularından hareketle, bu kadınların sadece aristokrat ailelere mensup olmadığını ve hukuk sisteminden faydalanırken dinsel kökenlerinin de belirleyici olmadığını düşünmekteyiz. Margeret L. Meriwether tarafından yapılan çalışmada ise Halep vilayetinin hukuk sicilleri kullanılmış ve araştırmanın sonucunda Halep şehrinde var olan vakıfların % 51’inin kurucusunun kadınlar olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁵

Sonuçlarını yukarıda verdiğimiz araştırmalar, bilinen yargıları sarsan birtakım sonuçlar içermekle birlikte -daha önceki sayfalarda evliliğinde aradığını bulamayan İngiliz kadınlarının durumunu söz konusu ettiğimiz için- çalışmamıza, mutsuz evlilikler yaşayan Osmanlı kadınları inceleyen bir araştırmanın sonuçlarını inceleyerek devam etmek istiyoruz. Bu çalışma, adı geçen konferansta sunulan ve daha sonra kitaba alınan bir çalışma. Çalışma, Maryland Üniversitesi akademisyenlerinden ve kitabın editörlüğünü üstlenen Madeline C. Zilfi tarafından yapılmış ve “*Geçinemiyoruz: 18. Yüzyılda Kadınlar ve Hul*” adını taşıyor.⁶⁶

Zilfi, çalışmasında mutsuz bir evlilik yaşayan ve kocasından ayrılmak isteyen Osmanlı kadınlarına yönelik arşiv kayıtlarını inceliyor. Bu kayıtlarda geçen kadınların aristokrat ailelere mensup olmadıklarını, aristokrat aile mensuplarının daha çok ailenin erkek üyelerinin nüfuzlarıyla sıkıntılarını çözebildikleri için mahkemeye başvurmadıklarını belirten Zilfi, kayıtlara konu olan kadınları “*orta sınıf mensupları*” ve “*özellikle babalarını ve kocalarını yitiren... güçlü akrabalık bağları olmayan kadınlar*” olarak niteler. Çalışmasında İslam hukukunun “*hul*” adı verilen ve kadınların boşanma davasını başlattığı, boşanmak için mehir haklarından vazgeçtikleri özel bir uygulamasıyla ilgili kayıtları inceleyen araştırmacı 17. ve 18.

⁶⁴ Göcek- Baer, 2000:48-63.

⁶⁵ Meriwether, 2000:125-147.

⁶⁶ Zilfi, 2000:261-294.

yüzyıla ait kadı sicillerinde sadece İstanbul'da değil Anadolu, Suriye, Kıbrıs, Mısır ve Filistin'de de hul davalarına yönelik şaşırtıcı sıklıkta kayıtlar bulunduğunu ortaya koyuyor.⁶⁷ Çalışmasında İstanbul kadısının görev bölgesindeki mahkemelerin 1742-1745 arasındaki kayıtlarını inceleyen Zilfi, yalnızca İstanbul'da her ay 10-12 kadının hul davası açmak için mahkemelere başvurduğunu ortaya koyuyor. Bu rakam yalnızca Müslüman kadınlara ait olan rakam. Zilfi'nin ortaya koyduğu ilginç bir başka gerçek de İngiliz kadınların evliliklerini bitirmek için pazara çıkarılmayı göze aldığı dönemde Osmanlı ülkesinde yaşayan farklı dinlere mensup (Hristiyan, Yahudi vb.) kadınların da hul uygulamasından faydalanmak için mahkemelere başvurmuş olması. Buradan hareketle Osmanlı hukuk sisteminin sadece Müslüman kadınlara değil, başka dinden kadınlara da boşanma konusunda kullanmaktan çekinmedikleri haklar tanıdığını söylemek mümkün. Belgelere dayalı bu iki durumun ortaya koyduğu örneklerden hareketle herhangi bir din farkı olmaksızın Doğulu kadının –en azından Osmanlı tebaası olanların- hukuki haklar ve bu hakların kullanımı bakımından İngiliz kadınlardan çok daha iyi durumda olduğunu söylemek kesinlikle mümkün. Hul davalarında boşanabilmek için mehir haklarından feragat eden kadınların vazgeçtikleri miktarın ortalama 1000-5000 akçe arasında olduğunu belirten Zilfi, bu meblağlardan vazgeçen kadınların orta sınıfa mensup kadınlar olduklarını yineleyerek kadınların sahip olduğu kişisel servet olgusunu bir defa daha hatırlatır. Zilfi, dönemin erkeklerinin kadınların boşanma hakkına sahip olmasından pek de memnun olmadıklarını, bu durumu da boşanmanın onların (kadınların) eline geçtiği biçiminde yorumladıklarını Vakanüvis Şemdanizade Süleyman'ın eserinden hareketle ortaya koyar.

Anlatılanlardan hareketle Doğulu kadının yaşadığı dönemde hiçbir probleminin olmadığını ya da hukuki bir dokunulmazlık zırhı içinde yaşadığı söylemek ya da ima etmek istemiyoruz. Ortaya koymaya çalıştığımız husus, Batılı kaynaklarda anlatılanların aksine aynı zaman dilimi içinde yaşayan Doğulu kadının Batı'daki hemcinsleriyle karşılaştırıldığında cinsiyete ya da dine bağlı bir ayrımcılığa maruz kalmadan çoğu zaman hukuki haklarını kullanmaktan çekinmediği ve kişisel servet sahibi olmanın yanısıra tımar sahibi olmak; vakıf kurma, yönetme, kendi adına

⁶⁷ Zilfi, 2000: 269.

ticaret yapma gibi medeni haklarını çoğu zaman rahatlıkla kullanabildiği. Bu tablo Batılı oryantalist anlayışın tarihsel süreç içinde çizdiği ve süreklilik kazandırdığı Doğulu/Müslüman kadına dair tabloyla temelden çelişmekte.

Tam da bu noktada konunun Ahmet Mithat tarafından nasıl ortaya konduğuna bakmanın isabetli olacağı düşüncesindeyiz. Aradan geçen yaklaşık yüz yıldan sonra, çok daha fazla araştırma ve doğrulama imkânına sahip olduğumuz bir dönemde, ortaya koyduğumuz bu tablonun onlarca sene evvel Ahmet Mithat tarafından eksiksiz bir biçimde anlaşılmış ve satırlarına yansımış olması, yazarın meseleye doğru yerden ve rasyonel bir biçimde baktığını ortaya koyuyor. Araştırma sonuçlarına bağlı olarak yukarıda ortaya koyduğumuz bu modern verilerin işaret ettiği gerçeğin daha geniş bir bakış açısıyla *Jöntürk*'te ortaya konduğunu görmek şaşırtıcıdır. Ahmet Mithat, hukuki bağlamda Müslüman kadının haklarının farkındadır ve bu hakları pratikte de kullanabildiğini dile getirirken Avrupalı kadının bu bakımdan kısıtlılık içinde olduğuna işaret eder:

“Bizim medeniyet-i İslamiye’imizde bir kadın bıdaamdan maada her hukukuna malik olduğu halde hiçbirisine layık görülmeyle erkeğin keyfine tabi kalması nasıl inanılmayacak bir hal ise Avrupa medeniyetince dahi kadının bir ihtirâm-ı tam içinde tutulduğu görülmekte iken hakikat-i halde hemen hiç bir hakka malik olmaması bu derecelerde inanılmayacak olan ahvaldendir.” (A. Mithat, 2003C: 74 JT)

Avrupa kamuoyunun Müslüman kadın hakkındaki düşüncelerinin karşısına Müslüman kadının her türlü hukuki ve insani hakka sahip olduğu itirazını koyan Ahmet Mithat, başka eserlerinde de nisvan-ı İslamiye’nin hukukunun bir İngiliz veya Amerikan kadınının hukukundan daha ziyade muhafaza olunduğunu belirtmekten geri kalmaz. (A. Mithat, 2018:56 İSTB) Mithat’a göre Müslüman kadın kendi kimliğiyle ve şahsiyetiyle yaşamına devam eden, ticaret yapma hakkına sahip ve bu hakkı kullanabilen kadındır:

“Şer’an kadınlarda hakk-ı ticaret dahi vardır. Kadının yüzü namahrem değildir. Saçlarını setr etmek şartıyla kadın çarşı pazarda her istediği işi görebilir. Hatta bazı davada ‘Şu kadın falancanın zevcesi midir?’ diye edilecek istişhatta icra-ı şahadet için o kadını tanımak, teşhis etmek lazımdır ki bu da anın yüzünü evvelden görmüş bulunmaya tevkiif eder.” (A. Mithat, 2018:90 İSTB)

Bu konuda bir Doğu-Batı kıyaslamasına girişen yazar, Müslüman kadının bu haklarına karşılık Batılı kadının, kocasının izni olmaksızın hiçbir hukuki işlem gerçekleştiremediğini belirtir ve servetinin de anlaşmayla belirtilmemesi halinde kocasına ait olduğunu ifade eder:

“Babasından drahoma namıyla ne kadar para getirirse getirsin, sair akrabasından ne kadar miras yerse yesin eğer hîn-i izdivaçta “tefrik-i servet” mukavelesi akd olunmamış ise kadın kendi servetine malik sayılmaz. Herhalde kocasının tasdiki olmaksızın hiçbir mukaveleye, hiçbir senede imzasını koyamaz. Kocasını kendisine her nereye götüreceği olsa “Gitmem” diyemez. Bir itaat-i mutlaka ile itaate mecburdur.” (A. Mithat, 2003C: 74 JT)

Batı toplumlarında kadının, hayatı boyunca bir erkeğe bağımlı bir biçimde sosyal ad taşımasını kadının kendine ait bir şahsi kişiliğinin olmamasına bağlayan Ahmet Mithat, evlilikle Batılı kadının haklarının önemli bir kısmını kocasına devrettiğini –çalışmamızda yer alan, eş satışıyla ilgili kısımda belirtildiği gibi- uzun zaman önce ortaya koymayı başarır ve bu durumu Batı’ya dönük eleştirilerinin bir parçası haline getirir. Bu itirazlar içinde boşanamamaya dair eleştiriler de kendine yer bulur. Yazar, Batılı kadının erkeğe bağlı yaşam öyküsünü, yabancı eserlere uyguladığı adaptasyonun bir benzeri eşliğinde Osmanlı okuyucusu için anlaşılır hale getirir:

“Mesela Mehmet Efendi'nin bir kızı olur. Kız oldukça adı “Matmazel Mehmet” olur. Ahmet Efendi'ye tezviç olunduğu zaman babasının ismi zail olarak “Madam Ahmet” olur. Vakıa onun mesela Fatma gibi bir ismi de vardır ama küçük isim denilen o isim ile kendisini ancak en yakın akrabası çağırabilirler. Asıl ismi kocaya varmak ile kaybettiği baba isminden sonra bir de koca ismidir. Demek ki kadının ismi bile yoktur. ... Bir kere akd olunmuş izdivaç bir daha bozulmazdı.” (A. Mithat, 2003C: 74 JT)

Aile hukukuyla ilgili bilgiler vermeye devam eden yazar, boşanmayla ilgili gelişmeleri aktarır. Bu alanda yapılan değişikliklerle boşanma konusundaki anlamsız durumun ortadan kaldırıldığını belirten yazara göre boşanma dışındaki alanlarda Batılı kadınların sorunları bir çözüme kavuşturulmadan aynen durmaktadır:

Kilisenin yeryüzünde kendi bağladığını gökyüzünde Cenab-ı Hak dahi bağlamış olduğu hükmüyle bir daha fekk-i nikâha imkân bulunamazdı. Kilise nazarında dahi makbul olan bazı esbap-ı faciadan dolayı yekdiğerinden ayrılan zevce ve zevce bir daha teehhül edemezlerdi. Fransa'da talak kanunu vaz olunarak fenalığın bu ciheti biraz tahfif edildi ise de kadınların hukuk-ı saireden mahrumiyetleri meselesi hala devam ediyor.” (A. Mithat, 2003C: 74 JT)

Ahmet Mithat, Avrupa kamuoyunda var olan Doğulu kadın imgesini, Batılı bireyin eksik bilgilere sahip olmalarıyla açıklar. Bu noktada yazarın farkına vardığı husus bu tablonun adeta kazanmışçasına Avrupalı bireyin zihninde yerini aldığıdır. Üstelik o dönemde yapılan yeni çalışmalarda ulaşılan ve var olanla çelişen yeni bilgiler bile bu tablonun düzeltilmesi için yeterli değildir. Bu noktada Ahmet Mithat’ın şikâyet ettiği tablonun, aslında Said tarafından dile getirilen ve

düzeltilmelere dahi kulak asmaksızın, oluşturulma amacına yönelik bir biçimde zihinlerde çalışmaya devam eden, İslam’la ilintili tablodan bir farkı olmadığını tekrar hatırlamak gerekir. (Said, 2014:70) Her ne kadar Ahmet Mithat, bu tabloyu Said kadar kavramsallaştıramadan dile getirirse de onu eksiksiz bir biçimde ortaya koymayı başarmıştır:

“Nisvan-ı Şarkıye’ye dair Avrupa’ca mevcut olan o malumat-ı makuse ezhan-ı umumiyyede o kadar kuvvetli olarak yer tutmuştur ki elyevm müşteşrikler İslamiyet’e dair birçok doğru malumat peyda ve neşreyledikleri halde Avrupa ezhan-ı umumiyesi bu doğruları yalandır diye telakki ederek evvelki yalanları doğrudur diye kabul ve muhafazada ısrar eylemektedir.” (A.Mithat, 2013E:713 AMŞ)

Kadına dair ortaya koyduğu düşüncelerini incelemeye devam ettiğimiz Ahmet Mithat Efendi’nin farkına vardığı hususlardan biri de Avrupa’da Müslüman kadın hakkında oluşan bilincin, araştırmalara ya da incelemelere dayalı olmaksızın çoğunlukla edebiyatçıların, şairlerin ve ressamların “*tasvir ve tersim*”lerinden hareketle oluşturulduğudur. Buradan hareketle Mithat’ın bir sanatsal anlayış olarak oryantalistik yaklaşımdan ve onun etkilerinden haberdar olduğu alışılmaktadır. Bu bağlamda yazar, Doğulu kadının sanatsal eserlerde ortaya konma biçimini satırlarına taşır:

“Bunların tasavvur ve tasvirlerine göre Şark nisvanı bir sedir üzerine gelişigüzel uzanmış bir mahbubedir ki çıplak ayaklarına giydiği incili terliklerin birisi yerde ve diğeri parmakları ucundadır. Libasıysa tesettürden ziyade tezeyyün için yapıldığından sedirden aşağı uzattığı bacakları yarı çıplak bir halde bulunduğu misilli karnı ve sinesi de hayal gibi ince ve şeffaf tüllerle nim- mesturdur. Perişan saçları çıplak omuzları ile sedirden aşağı uzatmış olduğu kol üzerine büküm büküm dağılmıştır. Kendisinden birkaç metre uzağa konulmuş bir murassa nargilenin yılan gibi kıvrımlı marpuçu elinde ve onun da murassa ve kehrübalı ağızlığı ağzına karib bir vaziyettedir. Birkaç sedefli dolap ve iskemle ve rahleyle tavana asılmış fanuslar odanın ziyneti olup kaimen bir zenci carıye rengârenk tavus tüyünden mamul yelpaze ile mirvaha-zendir. İşte şimdide kadar Avrupa’nın tasvir eylediği Şark nisvanı budur. Vakıa bu levha temaşası gözlere letafet verir güzel şeylerdense de bir hakikat olmayıp bir hayal, bir şiirdir. O kadar hayaldir ki ondan mütevellit fikir ve itikat dahi mahz-ı hayal olur. Zira zannolur ki bu vücut kendi hanesinin sahibesi, zevcinin zevcesi ve evladının validesi, değil belki yalnız hane sahibi olan erkeğin huzuzatına hizmetkâr bir eğlencesidir. Ne büyük bir hata!” (A. Mithat, 2015: 185AVC)

Ahmet Mithat’a ait bu satırlardan hareketle onun, Avrupa’nın Doğulu kadına bakışında açık bir biçimde görülen temel bir saiki yakaladığını da görmekteyiz. Özellikle Doğulu kadının tüm ailevi ve sosyal rollerinden arındırılarak yalnızca erkeğin hazlarına hizmet eden bir eğlence nesnesi olarak görülmesinin bu yaklaşımdaki temel hatalardan biri olduğunu belirten Ahmet Mithat, Batılı yaklaşımda yer alan erotik bakışı yakalamış görünmektedir. Günümüzde yapılan

araştırmalarla açık bir biçimde ortaya konan bu erotik temalı yaklaşımın uzun bir zaman önce yazarımız tarafından sezilip ifade edilmesi, onun dikkatli bir inceleyici olduğunu ve farkına vardığı bu gerçeği oldukça erken bir tarihte derli toplu biçimde ortaya koymayı başardığını göstermektedir. Önemli olduğunu düşündüğümüz bu yaklaşım hakkında araştırmacılar tarafından ortaya konan bazı düşüncelere yer vermenin, yazarın işaret ettiği hususun kapsamı hakkında bize daha net fikirler vereceği kanaatindeyiz.

Ahmet Mithat tarafından da ortaya konan bu gerçek hakkında düşüncelerini ortaya koyan ve Avrupalı bilincin Doğu kadını hakkında sahip olduğu anlayışın uzun bir zaman dilimi boyunca aslında *Binbir Gece Masalları*'nın etkisi altında kaldığını belirten Uluç, özellikle sanat eserleriyle Doğulu kadının Batılı burjuva erkeğin zümresel mülkü haline geldiğini ve oryantalistlerin bu izlenimden hareketle kendilerinde bastırılmış ve yasak olanla, Doğulu kadını bir yaşama alanı haline getirdiklerini belirtir. (Uluç, 2009:252) Elde edilen bu imajın tesiri oldukça dirençli ve yaygın bir hale gelmiş olup günümüzde bile bu tesir, sıradan Batılı bireyin düşüncelerinin temel varsayımlarından birini oluşturmaktadır. Her ne kadar bazı kadın seyyahlar tarafından bu anlayışa itirazlar yöneltilmiş ve anlatılanların doğru biçimine yer verilmişse de bu sesler, diğerlerinin gücü ve yaygınlığı karşısında etkili olamamıştır. Batı'da özellikle Doğulu kadının cinsel bir varlık halinde kabul edilmesi Doğulu ülkelerin fethedilmesiyle koşutluk taşır.⁶⁸ (Toner, 2015:208-209) Özellikle 18. yüzyılda Doğulu kadının bir harem sakini olarak ilan edildiğini ve harem mahpusunun özgürlükten yoksun oluşunun hızla devrime doğru giden bir yüzyılda bir meseleye dönüştüğünü belirten Kahf, çalışmasında böylece ortaya konan imajın kullanışlılığına dair bilgiler sunar. (Kahf, 2006:139) Schick de yine aynı konu üzerinde yaptığı çalışmada harem çevresinde oluşturulan cinselliğin farklılığın haritasının çıkarılmasında anahtar bir rol oynadığını ortaya koymuştur. (Schick,

⁶⁸ Schick, John Donne'ın 1669 yılında yayımlanan "*Sevgilisinin Yatağa Gelmesi Üzerine*" adlı şiiri buna örnek olarak gösterir.(Aktaran: Schick, 2000:94) Şiirde "*discover*" sözcüğünün hem soymak hem de keşfetmek anlamına gelecek biçimde ikili kullanımı, bahsedilen anlayışın söze döküldüğü örneklerden biridir. Şiir metni şöyledir:

*Bırak şu serseri ellerim dolaşsın her yanında/ Önde, arkada, arada, yukarıda, aşağıda
Ah benim Amerika'm, yeni keşfedilmiş ülkem!/ Değerli taşlar madenim, imparatorluğum.
Seni keşfettiğim/soyduğum (discovering) için bilsen ne kadar mutluyum!*

2000:58) Batı literatüründe Doğulu kadın hakkında yapılan çalışmalar incelendiğinde temel olarak iki yaklaşımın sergilendiği görülür. Bunlardan ilki Doğulu kadının (aslında Batılı olmayan tüm kadınların), Batılı Hristiyan erkeğin karanlık cinsel biliçaltının doyurulması ve fantezi ihtiyacının giderilmesi için malzeme olarak kullanımı, diğeri ise resmedilen zavallı Doğulu kadın imajının Batılı medeniyetin mükemmelliğinin resmi olarak kullanımıdır. Ortaya konan literatür bu amaçlara uygun biçimde “yont”ulmuş anlatılardan oluşmakta hatta gerekirse hayali anlatıların gerçekmişçesine sunumuyla Batılı “gerçek”in pekiştirilmesi yoluna bile gidilmektedir. Özellikle harem konusunda yazan tüm erkek yazarların satırlarının ikinci gruba giren anlatılar olduğunu söylemek mümkündür.

Doğulu kadının Batılı burjuva erkeklerin erotik ihtiyaçlarını gidermede kullanışlılığına dikkat çeken Schick, Doğulu kadına dönük anlatının Batılı çervelere sunduğu imkânları sıralar:

“19. yüzyıl burjuvazisi erotik ihtiyaçlarını -sözcüğün gerçek anlamıyla- yurtlarından olabildiğince uzağa yerleştirmekte rahatlık bulmuştur. Uzaklık öğretisi, normal koşullarda izin verilmeyeni icazetlendirmeye dönük bir mekânizmaydı... Mekân, zaman veya görünüş bakımından uzak kişiler, cinsel arzuları özgürleştirebiliyor ve erotik fanteziler üzerindeki yasaklamaların üstesinden gelebiliyor, hiç değilse onları azaltabiliyordu. Cezayir’de bir kapı aralığında duran kışkırtıcı, yarı çıplak bir kız egzotikti; aynı kız aynı tutumla Paris’te bir kapı aralığında dursaydı müstehcen olurdu. Öyleyse müstehcen sanat ve edebiyatta “antropolojik kip” diye adlandırılacak olan tavr, hem ticari açıdan başarılı erotik yapıtlar için yasak delici bir yol sağlıyor hem de modern Avrupa’da tomurcuklanan cinsel söylemselliklerin çoğul örgüsünde bir ipliği oluşturuyordu.” (Schick, 2000:68)

Batılı yaklaşımın Doğulu kadına biçtiği erotik ve cinsellik ağırlıklı rolü reddeden Ahmet Mithat, satırlarında kadına bütüncül bir değer atfederek onun eş ve anne olmayla kazandığı toplumsal mevkiye işaret eder. Batı düşüncesinde Doğulu kadının erkeğinin koklaması için gül yani sadece kullanım değeri olan bir varlık olarak görülmesine itiraz eder. İslam’la ilgili Batı’daki yanlış düşüncelerle ilintilenen bu yaklaşımın gücünün ve yaygınlığının farkındadır. Batılıların, Doğulu kadına “koklanma/kullanma” yeterliliğini kaybettiğinde bir köşeye atılacak gözüyle bakmalarının karşısına kadının sosyal ve duygusal bağlarla mücehhez kimliğini koyar. Bu konuda itirazlarını ve düşüncelerini şu cümlelerle dile getirir:

“Avrupa ve Amerika adeta ale’l-umum zannederler ki bizde kadın denilen şey erkeğin istişmamı için bir gül mesabesindedir. Andan başka hiçbir hükmü yoktur. Bir kere soldu mu gül-i pejmürdeye ne muamele olunur ise kadına dahi o muamele edilir. Erkek anın zevci yani eşi, yaveri, cananı olmayıp belki sahibi ve malikidir. Hukuk-ı medeniyesi

yoktur. Hatta güya nazar-ı İslam'da kadın cennete de girmeyecek diye [mütekkit olduğunu] zanna kadar da varırlar.” (A. Mithat, 2018:62 İSTB)

Mithat'ın kadının değerini ifade etmeye çalıştığı örnek ilginçliğiyle dikkat çeker. Kadının sahip olduğu estetik değer göz önüne alınmayarak sadece cinsellik üzerinden değerlendirilmesinin yanlışlığına işaret eden yazara göre böyle bir bakış açısı, tam da dâhil olduğu ortamları kıymetlendiren estetik değer taşıyan bir kuşun bir lokmacık eti için kurban edilmesine denk düşmektedir:

“Mesela gayet güzel bir kuşumuz var! O kadar güzel ki altın kafes içine konulup en müzeyyen bir salona almış olsak cihanın nazar-ı itibarını celbedecek. Şimdi bu kuşu leziz bir lokma etmek için fedaya kalp sahibi bir adam nasıl cevaz gösterir?” (A.Mithat, 2002B: 138 DBİE)

Kadını büyük bir “nimet” olarak betimleyen Ahmet Mithat'a göre kadının yaratılış nedeni, fuhuş düşkünlerinin pis ayaklarının altında ezilmek değil bilakis bir yuvasının sahibi olması, bir ailenin validesi olması amacına matuftur. (A.Mithat, 2002B: 137-138 DBİE) Kadının erkeğin hayatında önemli bir mevkiye sahip olduğunu belirten Ahmet Mithat'a göre erkekleri hareket geçiren ve eylemlerinin temelinde yer alan müteharrik güç kadındır. Yazara göre erkeklerin kadınlara yönelik sevgileri, vatan sevgisinin de dâhil olduğu sıralamada yer alan ancak ondan birkaç basamak aşağıda olan bir sevgidir:

“Her şeyde erkeğin medâr-ı fi'lîsi kadındır. Erkek bir kadını mesut etmek için çalışır. Erkek bir kadını müdafaa için silahlanır. En adi işlerden en büyük itiraâta varıncaya kadar erkeğin katlandığı metâib mahza kadın içindir. İki dakikalık adı bir düellodan bed' ile yıllarca devam edilecek olan muharebât mehalikini erkeğe gözü aldirtan mahza kadındır. Vatan denilen şey evlad u iyalin yuvası olmayacak olduktan sonra beyabân-ı vahşetle vatanın ne farkı kalır? Hubb-ı vatan denilen sevda-i mukaddes dahi kadının layık olduğu meratib-i sevdanın en safî, en mukaddes mertebe-i kusvâsıdır.” (A.Mithat, 2002B: 137-138 DBİE)

Müslüman toplumlarda kadının kıymetinin böyle bir çerçevede anlaşıldığına dikkat çeken yazarın bu değerlendirmesinin karşısına özellikle metreslik gibi bir durumu ortaya koyması, metreslikle doğrudan doğruya kadının cinsel değerine odaklanmış Batı toplumuna yönelik bir eleştiridir. Yazar bu eleştirisini anlatıda “*İşte âlem-i medeniyette kadının en büyük kıymet-i kutsiyeti bu suretle teayyün ederse de o kadın şunun bunun metres ittihaz ettikleri esafil değildir.*” biçiminde ortaya koymayı yeğler. (A.Mithat, 2002B: 137-138 DBİE)

Aynı eleştiriyi *Demir Bey Yahut İnkişaf-ı Esrar* romanında eserin Avrupalı kahramanı Polini'nin ağzından bir defa daha ortaya koyan Ahmet Mithat'ın bu

satırlarında Polini’yi, içinde bulunduğu toplumun kadına dair düşüncelerine karşı çıkarken buluruz. Romanın sonunda diğer Batılı kadın kahramanlar gibi Müslüman olan Polini’nin, bu düşünceleri Müslüman olmadan önce ortaya koyması, kanımızca bu düşüncelerin din kaynaklı olmaktan ziyade karşılaştırmaya dayalı biçimde üretilen akli bilgiler olarak sunulma amacına yönelik teknik bir düzenlemedir. Kendisiyle evlenmek isteyen vikonta, Mustafa Kamerüddin’in düşüncelerini anlatan Polini, bu düşüncelerin Batılı düşünce ve edebiyat otoriteleri tarafından dahi ortaya konmadığını söyleyerek akılcı bir bakış açısıyla İslam’ın kadın anlayışının incelenmesi halinde onun kolaylıkla kabul edilebilecek bir düşünce bütünü olduğunu dile getirir. Roman tekniğinin sunduğu imkânla kendi düşüncelerini zeki ve anlayışlı Avrupalı bir genç kıza söyleten Ahmet Mithat’ın, romanın Osmanlı başkahramanını örnek bir “kamer-üd-din” olarak tasarlaması ve Polini’ye söylediği düşünceler, tezlerini aklileştirme ve seküler hale getirme amacına dönüktür. Polini’nin aşağıdaki cümleleri bu bağlamda tam Ahmet Mithat’lık cümleler olmanın yanısıra konumuzla da yakından ilgilidir:

“Bir kadını kendisine metres etmekle daiyesinde bulunanlar kadınlık şanına şeyn getirmeye sâî erbâb-ı hıyanettendirler. Kadınlar böyle metres ittihazıyla telvise değil en pak, en safî bir muhabbetle perestişe şayandır... [Mustafa Kamerüddin] Cemiyet-i medeniyede kadının haiz olduğu mevkiin ehemmiyet ve kutsiyetini o derecelerde müdekkikâne bir muvazene eyledi ki bu fikirleri ne Chateaubriand’da gördüm ne Balzac’ta ne Victor Hugo’ da...” (A.Mithat, 2002B: 219 DBİE)

Kadının erkek bakış açısının cinsellikle malul bakışıyla görülmesinin, onların gerçek değerinin anlaşılmasına engel olacağını belirten Ahmet Mithat, kendi değerlerinin tam olarak ortaya çıkabilmesi için kadınların da kendilerini cinsellik bağlamında ortaya koymamaları gerektiği kanaatini taşır. *Ahmet Metin ve Şirzat*’ın kahramanı Ahmet Metin’in tüm tezyinatına rağmen Neofari’yi güzel bulmaması, bu güzellikte bir eksiklik olduğunu düşünmesinin hemen akabinde bir kadının gerçek güzelliğinin cismanilikle tamamlanamayacağını ortaya koyan iç ses, Ahmet Mithat’ın ağzından çıkıyor gibidir. Ahmet Metin’in iç sesi yardımıyla ortaya konan bu yaklaşımda kadını değerli kılan unsur onun ismet ve iffeti olarak ortaya konur:

...şu kadın kısmının en büyük hüsn-i cemali yalnız iffetinden ve ismetinden ibarettir. Bir kadın iffetsiz olduğu halde yüz derece güzel olsa yalnız on derece güzel olan iffetli kadın kadar cazibeli olamıyor. Çünkü iffetsiz olan sefilenin kıymeti azalıp bahası ucuzlayacak her müft-i baha şeyler gibi o dahi nazarlarda itibarsız kalıyor. Kadınlar ki kendilerini âlemin güzel bulması için her külfeti ihtiyar ederler, asıl külfet-i iffeti ihtiyar

etmiş olurlar ise alem nazarında hüsn ve bahasını hakikaten arttırmış olurlar. (A.Mithat, 2013E:460 AMŞ)

Bu yaklaşımını, kadın ve evlilik konusuna ayırdığı *Hikmet-i Peder*'de açıklamaya çalışan ve kadının iffet ve ismetinin onun değerinin ve gücünün en önemli yanını oluşturduğu iddia eden yazar, bu niteliklerin kadınların cismani zayıflıklarını bertaraf edecek güçleri olduğu düşüncesindedir. Kadınların sosyal statüleri bakımından ne kadar yüksek mevkilerde bulunursa bulunsunlar kendilerini kısa ömürlü gayriahlaki bir ilişkiye kaptırmaları halinde kadınlıklarından kaynaklanan mevkilerini kaybederek “*pest ve zelil bir hale*” düşecekleri yazara göre son derece açıktır:

“...bir aciz kadının kutsiyet-i iffet ile mücehhez olduğu zaman kuvveti, kudreti ne kadar arttığını düşünüyordum, bir de bunun hilafına olarak kendini, zevki varsa bile seriü'z-zeval olan gaflet-i sevdazedegâneye kaptıran bint-i Havva'nın en kavi ve kadir bir mertebede bulunduğu halde bile ne kadar pest ve zelil bir hale duçar olduğunu ve adeta kendi gölgesinden bile korkmak derecesine ineceğini mülhaza ediyordum.” (A.Mithat: 2014B:32 HP)

Hikmet-i Peder'de dile getirdiği bu yaklaşımını *Paris'te Bir Türk*'te bir defa daha hem kadın hem de erkek kahramanların olumsuzlukları aracılığıyla ortaya koyan Ahmet Mithat, bu kahramanları eser boyunca kaypak, bilinçsiz ve hareketlerinin merkezine cinsellik düşüncesini koyan kişiler olarak betimler. Kahramanların hareketlerinin anlatımıyla da desteklenen bu yaklaşımın sonucunda okuyucunun değer vermeye ve saygı duymaya layık bulmadığı karakterler ortaya çıkar. Eserin kahramanlarından de Troville ve Zekai Bey tam da bu düşüncenin karikatürize edilmiş bir biçimde ortaya konmasına yarar.

Biz tekrar Ahmet Mithat'ın, ismet ve iffetin kadının en büyük güzelliği, süsü ve gücü olduğu biçiminde özetlenebilecek düşüncesine dönecek olursak yazarın bu yaklaşım çerçevesinde Avrupalı kadına dönük bazı eleştiriler ortaya koyduğunu görürüz. Ona göre Avrupalı kadının dişi ve gereğinden atak davranış biçimi, onun süfli bir aşka mahkûm olmasının nedenidir. Mithat, Avrupalı kadını okuyucusuna şöyle tanıtır:

“Yazık ki bu Avrupalı kadınlar tabakat-ı sevdanın pek aşağılarında kalarak bu tabakat-ı âliyenin ihtisat-ı mahsusasına mazhar olamamışlardır. Suret-i nazikanede çapkın görünmeyi en büyük zerafet sanırlar. Erkek ile yüz yüze geldikleri zaman mahcubiyet denilen o nur-ı letafet onların yüzlerinde asla tecelli etmeyip karşılardaki erkeğe öyle göz dikerek o kadar bir vazıh, bir cüret-i hevaperestane ile bakarlar ki eğer erkek biraz gönül sahibi adam ise mutlaka mahcubiyetin yine kendi tarafında kaldığını görür.” (A.Mithat, 2013E:321 AMŞ)

Tarih boyunca kadınların güzelleşmek uğruna harcadıkları çabanın bir kısmını aslında iffet ve ismetlerini ortaya koymak için harcamaları gerektiğini düşünen Ahmet Mithat, iffetsiz ve ismetsiz bir güzelliğin, kadınları cinsellik odaklı bir bakışa mahkûm ederek onların değerlerini düşüreceği düşüncesine *Avrupa'da Bir Cevelan*'da tebessüm ettirecek birtakım anılar eşliğinde yer verir. Her iki olay da çalgılı kahvehanelerin kalabalık ortamlarında geçmektedir. Etrafını dikkatle temaşa eyleyen, bir karşılaştırma yapabilmek için her ayrıntıya dikkat eden yazarın yaşadığı ilk olayı, kendi kaleminden okuyoruz:

“Bunları temaşaya daldığım sırada sağ kulağıma hafif bir tüy ile mesh olunduğunu hisseyledim. Başımı çevirip de sağ cihetten arkama baktığımda üç dört karının oturduğunu ve birisinin yıldıştığını, kulağıma değdirmiş olduğu tüyün de henüz elinde bulunduğunu gördüm. Ne kadar bedime gitti! Alamet-i milliyem olan fes başımda bulunduğu cihetle bunu kendime bir taarruz sayarak pek müteessir oldum. Kulağına bir şey söylemek vaz'ı ile karıya temayül eylediğimde muvafik bir söz söyleyeceğim zannı ile o daha ziyade yılışarak benden yana eğilmişti. Bir de benden: *'Kendinizi toplayınız madam. İşte polis kapı yanındadır.'* sözlerini işitince hal ve tavrı pek fena bozularak *'Aman Efendi!'* diye aflar dilemeye müsaraat eyledi. (A. Mithat, 2015: 86-87 AVC)

Olayın yazarı oldukça şaşırttığı ve müteessir ettiği ortadadır. Osmanlı toplumunda da Batılı kadınlar bulunmasına rağmen yazarın böyle bir olayla ilk defa karşılaştığı anlaşılmaktadır. Böyle bir durumdan kurtulmak için polis kozunu oynayan yazarın karşılaştığı diğer olay da yine bir çalgılı kahvehanede yaşanır. Buradaki temaşayı seyre gelenlerin çoğunluğunu oluşturan kadınların amacı, yazara göre temaşa değildir:

“Yedi sekiz yüz kadar erbab-ı temaşanın kısm-ı azamını karılar teşkil ediyorlardı ki bir gazeteden kopardıkları kâğıtları fındık cesametinde hap gibi buruşturup sağdaki, soldaki, öndeki, arkadaki erkeklere fırlatmak nevinden soğuk arsızlıklar bazı kimseleri kahkahalarla güldürebiliyordu.” (A. Mithat, 2015: 586AVC)

Bu kadınların temaşa bittikten sonraki hallerine de satırlarında yer veren yazarın metinde bu kadınları, sergiledikleri tavırlardan dolayı saldırgan bir köpeğe benzetmesi, kadın-ismet/iffet bağlamının yazarın düşünce dünyasında ne kadar önemli bir yer tuttuğunu ortaya koyar. Yazarın bu bakışının oldukça kuvvetli bir biçimde yansıdığı satırlarda bu bağlam da metinde yer bulur:

“Tiyatrodan çıktıktan sonra evvelce kâğıt mermilerle şakalaşmış oldukları erkeklere veyahut Champ-Elysees'e de bir aşağı beş yukarı gezinen adamlara köpek gibi saldırmışlar. Ar ve edep ne olduğu bunlar nezdinde meçhulat-ı kat'iyeden bulunmasıyla o kadar kepazelikleri cüret ederlermiş ki olur olmaz serbaz erkeklerin bile mahcubiyetlerinden yüzleri kızarırmış. Ahval-i mezkureyi buradaki güya edibane olan halleri de tahmin ettirilebilmektedir.” (A. Mithat, 2015: 587AVC)

Ahmet Mithat'ın bazı Parisli kadınların bu tavırlarına yönelik yaklaşımı metinde olay anlatımıyla birlikte kısmen ortaya konsa da ana eleştirinin sona saklandığı görülür. Olayın anlatımını bitiren yazarın yorumu bir sonraki paragrafta oldukça keskin bir biçimde ortaya konur. Yazara göre kendilerini bu hale düşüren bu kadınlar birer “*sefil mahlûk*”tur. Avrupalı kadına dair yazdıklarının hayal olmadığını, bilakis defalarca şahit olduğu bir gerçeği dile getirdiğini belirten yazar, Batılı ülkelerde kadınların büyük kısmının hicap duygusunu kaybettikleri iddiasını Avrupalı bir bilim adamının tespitlerinden hareketle kanıtlamaya çalışan yazara göre bu düşüncesine dostu Vamberry’i de katılmaktadır. Mithat, İstanbul’dayken dostluk kurduğu Vamberry’le aralarında geçen bu konuşmayı okuyucularına aktarır:

“Dost-ı maarifmendim muallim Vamberry cevaplarıyla bu yolda olan bir muhaveremde ‘Macaristan ve Almanya’nın bazı yerleri müstesna olmak şartıyla pudeur denilen şeyi Avrupa’nın ve bilhassa Fransa’nın büyük şehirlerinde hemen hemen beyhude ararsınız.’ demişti bu Fransız kelimesini şu makamda Osmanlıcaya “hicab-ı muhadderat” diye tercüme ederiz.” (A.Mithat, 2003:16 MM)⁶⁹

Dolayısıyla yazara göre, Avrupalı kadınların içinde bulunduğu bu halden dolayı mekşufiyet-mesturiyet bahislerini konuşmak bile gereksizdir. “*Rezail-i beşeriyeden*” utanmayan bu kadınlar yazara göre artık insanlık sınırlarını zorlamakta olan birer mahlûktan ibarettir:

“Acaba şu karşımızdaki sefil mahlûklar kadın addolunabilirler mi ki mesturiyet veya mekşufiyetlerinden bahsolunabilsin? “Kadın” hatta tabir-i galiziyle “karı” denildiği zaman hiç olmazsa rezail-i beşeriyeden bir parçacık olsun utanıp arlanması şanıdan bulunması lüzumunu insana ihtar edebilecek hal ve tavırda bir mahlûk hatıra gelmez mi?” (A. Mithat,2015: 587 AVC)

Bu anlatımlarında yer alan kadınlara dair gözlemlerinden hareketle Avrupa’nın sosyal yapısına yönelik geniş bir alanda eleştirilerde bulunan Ahmet Mithat’ın bu satırlarında Avrupalı kadının yanısıra bu durumu beslediğini düşündüğü evlilik kurumu, kadın-erkek ilişkileri ve din kavramı da eleştirilerden payını alır:

“Avrupa veyahut Amerika şehirlerinden birisine gidiniz ceraim ve cinayat cemiyet-i beşeriyeyi seylab-ı bela gibi istila etmiştir. Bir resm-i kabule, bir ziyafete gidiniz Cenab-ı Hakk’ın asar-ı kudretinden olan asil ve muhaddere bir kadının nasıl

⁶⁹ Bu düşüncenin tekrar dile getirildiği bir başka eser de *Gürcü Kızı Yahut İntikam*’dır. Mithat, Batılı kadının takındığı atak ve cüretkâr tavrın onların kadınlık değerini zedelediğini ileri sürer: “*Avrupa kadınlarının reveranslarında, tebessümlerinde, zarifane sözlerinde kibrin zillate, istihzanın istihsana karışması ve hele bunların kâffesi üzerine bir de asil erkek kendisiymiş de kadınlık sıfatı da erkeğe intikal eylemiş gibi erkeği mahcup edecek derecelerde hemen hemen erkeğe meydan okurcasına cüretli bir de nazarlar ilave edilmesi içinde asil sıfat-ı mezîyet-i nisvaniyet zayı olup gitmektedir.*” (A. Mithat, 2003B:49 GKYİ)

beğenilmeyecek bir hal ve mevkiye düşürülmüş olduğunu görürsünüz. Hristiyanların muhterem zevce ve afife kerimelerine dikkat ediniz yalnız kendi haneleri derununda nazar-ı safvet ve iffetle bakılmak lazım gelen letaif-i hüsn ve anları müskiratın tesiriyle sermest olmuş birtakım kesanın enzar-ı şehvetperestanelerine amaç ve hedef olduklarını görürsünüz. Bu halde kavanin ve adat-ı Hristiyanienin muvafık-ı akıl ve hikmet olduğunu acaba tasdik edebiliyor musunuz?” (A. Mithat, 2018:36 İSTB)

Batılı kadının şuh ve kendinden emin tavrını bir erkek gözüyle değerlendirmeye çalışan Ahmet Mithat, bu kadınlardaki cismani güzelliği inkâr etmemekle birlikte kadına bakışındaki temel yaklaşımı burada da ortaya koyar. Yazarın ortaya koyduğu yaklaşım klasik Osmanlı erkek bakış açısına oldukça yakındır. Bu bakış açısında aile kavramının gücü ve ağırlığı kendisini hissettirir. Kadını, aile eksenli bir dünyanın içinde konumlandıran yazara göre, aile kurumundan ve eş statüsünden koparılarak kadının yalnızca cinsel kimliğiyle serbest bir biçimde konumlandırılması halinde değer kaybına uğrayacağını düşünür. Üstelik böyle bir yaklaşım toplumsal bazı sorunlara da yol açacaktır. Osmanlı erkeğinin klasik bakış açısıyla aile temelli olarak gözlemlerini sürdüren yazar, Avrupalı bakış açısında böyle bir yaklaşımın kıskançlık olarak değerlendirildiğini ve ayıp olarak görüldüğünü dile getirir. Kendi yaklaşımını tabiat hükümlerine ve yaratılışa uygun olarak betimleyen Ahmet Mithat’a göre Batı toplumlarının kadın-erkek ilişkileri hakkındaki düşünceleri, insan yaratılışına aykırılık taşır ve bu yüzden Batı’da sürekli karşılaşılan bazı toplumsal sorunlar ortaya çıkmıştır:

“Her biri bir tavus-ı ziba gibi giyinmiş, her biri bir andelib-i ferah-feza gibi söyler olan nisvanın gönülleri Avrupa’ca dahi bir muamma hükmünü almış bulunduğu dikkat eyler. Vakıa o nisvanda insanları hayrete bırakacak bin fazilet, bin letafet inkâr olunamaz. Fakat tabiat-ı beşeriye ister ki zevcesinin kâffe-i fezaili kendisinin, yalnız kendisinin olsun, ağyar ondan istifade edemesin. Bu ise medeniyet-i mezkure erbabınca kıskançlık diye hükmolunup muayyebattan sayılır. Lakin ne kadar ta’yip etseler yine kendilerini bu hükm-i tabiattan kurtaramazlar. Düello, intiharlar işte kendilerini kurtaramamış olmalarının âsârıdır.” (A.Mithat, 2013E:165 AMŞ)

Bu anlayışla oluşan toplumsal davranış biçimlerinin eleştirisi *İki Hüdamkar* adlı hikâyede de karşımıza çıkar. Hikâyenin erkek ve kadın kahramanlarının bize tanıtıldığı bölümde Batı toplumlarının davranış biçimleri ve anlayışlarına yönelik eleştiriler ortaya koyan Ahmet Mithat, Batılı toplumların “yaratılışa aykırı” olarak tanımladığı kadın-erkek rollerine değinerek böyle bir anlayışın toplumda ürettiği davranış kalıplarını anlatır. Vereceğimiz satırların Osmanlı okuyucusuna yönelik kaleme alınmış satırlar olduğu düşünüldüğünde yazarın Batı toplumlarında görülen kimi tutumları sert bir biçimde eleştirdiği ve Osmanlılar açısından kabul edilemez

bulduğu anlaşılmaktadır. Yazara göre, anlatılan tablonun ortaya çıkmasının temel nedeni, yaratılış itibariyle insana verilmiş kıskanma duygunun yitimidir. Bu yitimin ortaya çıkmasıyla ihanet, cinsel hastalıklara yakalanmak gibi Osmanlı toplumunun yüz kızartıcı bulduğu haller Avrupa toplumunda bir başarı göstergesi olarak kabul edilmeye başlanmıştır:

“Güzel kadınlara alaka etmek meselesi de bir rezalet hükmünü almış. Çünkü bir kadının bir erkeğe, bir erkeğin bir kadına sadakati ve muhabette sebatı adeta hamakat addolunuyor. Hıyanet gören erkek bu mazlumiyet ile müftehir olduğu gibi hıyanet gören kadın dahi öyle müftehir bulunuyor. Niçin bilir misiniz? Sevdiği zat âlemin nazar-ı rağbet ve hayretini celb edecek kadar güzel imiş de onun için her taraftan ona muhaceme olunuyor imiş. Bu da kendisinin zevk-i selim sahibi olduğunu gösteriyor imiş. Hele birkaç defa emraz-ı zuhreviyeye duçar olmayan adamlar bütün bütün nakıs addolunuyorlar. Zira bu emrazın her defası âlem-i muaşakada yeni bir fetih ve zaferin alameti olduğundan bir adam yeniden hastalanırsa ahbabı “*O! Tebrik ederiz. Demek oluyor ki yine yeni bir fütuhata mazharsınız.*” diyorlar.” (A.Mithat, 2017D,705-706 LR)

Kadın-erkek ilişkilerine ve kadın kavramına dönük eleştiri yüklü cümlelerin karşımıza çıkmasının nedeni, kanaatimizce Osmanlı toplumunun hızla değişen toplumsal yapısıdır. Ahmet Mithat, toplumun hızla değiştiğinin farkındadır ve gün geçtikçe kuvvetlenen yeni bir anlayışa karşı toplumun var olan değerlerini savunmaya çalışır. Bu değerlerin doğruluğunu roman kahramanlarının ağzından veya doğrudan doğruya okuyucuya seslendiği bölümlerle ortaya koymaya çalışır. Bu bakımdan yazarın muhafazakâr tepkiler ortaya koyduğunu, var olan toplumsal değerleri aklileştirerek tahkiye yoluyla savunmaya çalıştığını görmekteyiz. Değişimin kaynağı olarak Avrupa’yı işaret eden yazara göre “*İstanbul’da Tanzimat’ın hüküm ve kuvveti arttıkça alafranga adetlerin dahi taammüm etmiş olduğu malumdur.*” (A.Mithat, 2017D,206 LR) Dönemin edebi eserlerinde ortaya çıkmaya başlayan ve “*femme fatale*” olarak nitelenebilecek karakterler bir bakıma yazarın korkularını ve gözlemlerini doğrular gibidir. Özellikle *Jöntürk*’te ortaya koyduğu Ceylan karakteri “*femme fatale*” olmanın yanısıra alafrangalığın olumsuz bir örneği olarak sunulur.

Küçük yaşlardan itibaren “übüvvet” yükünü sırtlanan ve hayatı boyunca hem gerçek ailesine hem de “manevi evlat”larına karşı gerçek/manevi babalık yapan Ahmet Mithat’ın bakış açısının temelinde aile yer alır. Bu anlayışın yazarın gerçek yaşam öyküsünden de güç aldığını düşünmekteyiz. Özellikle Avrupa seyahatinde karşılaştığı ve ortaya konan sonuçlar itibariyle inkıraza yakın olduğunu düşündüğü

Batılı aile yapısının güncel hali onun aile hakkındaki düşüncelerini daha geniş kitlelere ulaştırma gayretinde önemli bir yer tutar. Ahmet Mithat, Avrupai modern yaşamın farklı bir yaşam tarzı dayattığını oldukça iyi sezmiş ve bu değişimin özellikle aile denen yapı taşını önemli oranda aşındırdığını da görmüştür. Bu gözlemleri doğrultusunda kadın, aile ve evlilik kavramlarını mezcederek bir bütünlük içinde ele aldığını, eleştiri ve savunmalarını bu bütünlüğe dayalı bir anlayıştan hareketle ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bu anlayışın etkisinde kalanları roman kahramanlarının aracılığıyla eleştiren Ahmet Mithat'ın konu hakkındaki düşünceleri yine *Jöntürk*'ün kadın kahramanlarından biri olan Zeliha Hanım tarafından ortaya konur. Yazar, kadınların hürriyetini kazanması biçiminde anlaşılan bu değişime onay vermemekte, bu değişimlerin Türk-Müslüman aile yapısına uygun olmadığı düşüncesini taşımaktadır. Kadınların düşünce, duygu ve davranışlarında görülen değişim, kadın hürriyeti gibi konuların eski anlayışa uygun olmadığını belirten Zeliha Hanım bir önceki neslin bu konulara bakışını dile getirir: “... *Bunlar bizim Türk ve Müslüman havsalarına henüz sığar şeylerden değildir. Biz gençliğimizde Ceylan'daki serbestinin on binde birisini gösterecek olsak bizden eskiler nazarında bir rezalet diye telakki olunurdu.*” (A. Mithat, 2003C: 150 JT)

Ahmet Mithat'ın, Batılı anlayışla terbiye edilen ve davranışları açısından toplumsal normlara çok da uygun olmayan gençlerin kapıldıkları Avrupai düşünceler hakkındaki yargıları epeyce keskindir. Mithat, bu normları kabul edenlerin geleneksel kültür dairesinin tamamen dışına çıktıklarını ve neredeyse “*tanassur etmiş*” çesine düşüncelere sahip olduklarını düşünmektedir. Yazara göre ahlaki değerleri önemseyen Hristiyanlar bile buna benzer düşünce ve davranışlara sahip değildir:

“...Müslümanlığa dair olan terbiyeden mahrum kalarak sırf yeni fikirler içinde yetişmiş olurdu. Yeni fikirler içinde! Anlıyor musunuz? Bunu pekiyi anlamanızı arzu ediyoruz. O yeni fikirlerin en aşağı dereceleri bile bazı müşkülpesentleri bihakkın düşündürmektedir. Hâlbuki yeni fikirlerin yüksek dereceleri o kadar müthiş ki o derecelere varanlara “Müslüman” demek yalnız “Müslümanım.” diye ikrarlarından dolayı mümkün olabilip tasdikleri araştırılacak olursa hiç de mümkün olamayacağı görülür. “*Hafazanallah tanassur etmişler.*” mi diyeceğiz. Bu yeni fikirler de Nasraniyet dahi yoktur. Fikirleri o dereceye kadar tevessü edince Nasraniyet dahi kalmaz. Bunlara Avrupalı demek belki caiz olabilecek ise de sözün doğrusunu söyleyelim ki terakkiyat-ı fikriyenin o derecesi Avrupa'da mehasin-i ahlak gayretinde bulunanlar nezdinde de istihsan edilememektedir.” (A. Mithat, 2003C: 14 JT)

Ahmet Mithat Efendi'nin *Avrupa'da Bir Cevlan* adlı eserinden hareketle yazarı incelemeye çalışan Findley'in eserinde ortaya koyduğu istatistiki sonuçlar, hem Mithat'ın kadın, aile ve evlilik konularındaki telaşının ve sert eleştirilerinin kaynağını ortaya koymakta hem de onun eserinde verdiği rakamların gerçeğe ne kadar yakın olduğunu teyit etmektedir. Kıta Avrupa'sındaki toplumsal yaşam biçiminin büyük bir değişime uğraması, aile kurumunun güç kaybetmesi ve kadın-erkek ilişkilerindeki davranış kalıpları gibi nedenlerle evlilik dışı doğumların arttığına işaret eden Findley buna örnek olarak Paris şehrindeki gayrimeşruluk oranını verir. Paris'te özellikle 18. yüzyılın ilk yarısında görülen doğumların %30'undan fazlasının gayrimeşru doğumlar olduğuna değinen (Findley, 1999:54 AMA) Findley'in verdiği rakamlar Ahmet Mithat Efendi tarafından da dile getirilmiştir. Mithat, *Avrupa'da Bir Cevlan*'da her pazartesi günü Paris'e ait doğum ve ölüm rakamlarının belediye tarafından gazetelere açıklandığını, rakamlarda belirtilen doğumlardan %33'ünün gayrimeşru biçimde dünyaya gelen çocuklara ait olduğunu belirtir:

“... Paris'te vuku bulan tevellüdat-ı yevmiyenin tamam % otuz üçü evlad-ı gayrimeşruadan olduğunu her pazartesi günü devair-i belediyeden gazetelere tebliğ olunan tevellüdat ve vefiyat ve ahval-i umumiye-i sıhhiye istatistikleri mevki-i sübuta koymaktadır.” (A. Mithat,2015: 767 AVC)

Avrupa muaşeretinde kadın-erkek ilişkilerinin görünürde kadına dair “*hürmetler ve riayetler, ta'zimler tekrimler*” taşısı da geniş anlamda kadının ve ailenin aleyhine işlediğini ileri süren Ahmet Mithat'ın Batılı toplumların kadın-erkek ilişki biçimine karşı çıktığı açık bir şekilde görülmektedir. Bunun yanısıra aşağıda vereceğimiz pasaj, konuyla ilgili olmakla birlikte kanımızca Osmanlı okuruna yönelik Avrupalı davranış biçimlerine dair uyarılar içermektedir. Avrupalı kadın-erkek ilişki kalıplarının görünürde kadını yüceltirmişçesine görülmesinin eksik bir algılama olduğunu düşünen Ahmet Mithat'a göre bu davranış kalıplarının “*künhüne ve hakikatine*” erişen Osmanlı kadınları böyle bir hareket tarzını asla benimsemeyecektir:

“Avrupa medeniyetinin mertebe-i kemaline vusul ile müftehir olan yerlerde cümle-i fezail-i maneviyeden olmak üzere nisvan hakkında edilen hürmetler ve riayetler, ta'zimler tekrimler nazar-ı gıptamıza arz olunmakta iseler de bunların künh ve hakikatine vasıl olmuş bulunan bir Osmanlı hanımı ta'zim ve tekrimin o türlüünü şan-ı mukaddes-i nisvanisine hiç de layık bulmaz.” (A.Mithat, 2013E:164 AMŞ)

Bu düşüncelerini kadınlara iletme amacını güden Ahmet Mithat'ın söz konusu düşüncelerini kadınların ağızından/kaleminden ortaya koyma çabasının Osmanlı kadınlarına yönelik uyarılarının etkisini artırma niyetiyle ilgili olduğunu düşünüyoruz. Bu düşüncenin gerçek hayatta Fatma Aliye Hanım başta olmak üzere yazar tarafından elinden tutulan kadın yazarlar aracılığıyla, eserlerde de kadın kahramanlar tarafından dile getirilmiş olması kadınlara hemcinsleri aracılığıyla seslenme isteğinin izdüşümleridir. Buna örnek olması için göz atacağımız kısımda karşılaşacağımız *Hikmet-i Peder*'in kadın kahramanı Rana'nın -bir yönüyle matbuatta yazıları yayımlanan bir Osmanlı hanımı olması, diğer yönüyle eğitilmiş bir Osmanlı kadını olarak- ortaya koyduğu düşüncelerin Ahmet Mithat'la benzerliği dikkate alındığında- bahsettiğimiz nitelikleri şahsında toplayan örnek bir kadın kahraman olarak tasarlandığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim Rana'nın gazetelerde yayımlanan "*Kadınlar İstittardan mı Hoşlanırlar Yoksa İnkişaftan mı?*" başlıklı yazısı Rana'nın bu ve benzeri meseleleri enine boyuna tartışmak için hayat bulan bir kahraman olduğu düşüncemizi desteklemektedir. Avrupai kadın-erkek ilişki kalıplarının kendi "süsü ve güzelliğini" kullanarak bundan istifade arayan kadınlar dışında Osmanlı kadınlarının tasvip edeceği bir davranış kalıbı olamayacağını yazısında ifade eden Rana'nın da kadın meselesinde "ismet ve iffet" düşüncesini ön plana aldığı görülür. Rana'ya göre kendi kadınlık onurunu takdir eden ve koruma gayretinde bulunan, "muhaddara" sözcüğünü hak eden kadınların Avrupai toplantılarda "*vücutlarının kısm-ı alasını*" ortaya koyarak erkeklerin arasına çıkmaları düşünülemez. Ahmet Mithat, *Hikmet-i Peder*'in kadın kahramanı Rana'nın kaleminden düşüncelerini şu şekilde özetler:

"...kendi hüsnüne, kendi süsüne erkekleri imrendirmekten her nasıl bir istifade arayan sınıftan maada kadınların Avrupalılar nezdindeki inkişaftan hoşlanmayacaklarını tetkik ve muhakeme eyliyordu. Kendi şan-ı nisvaniyesini takdir eden ve onu muhafaza gayretinde bulunan ve binaenaleyh "muhaddara" sıfat-ı celilesine bihakkın şayeste görülen bir kadının suarelerde, balolarda, gala, tiyatrolarda vücutlarının kısm-ı âlâsını bi'l-küllüye münkeşif demek olacak dekolte elbise ile bir bölük gürisne-çeşman-ı ricali hamyazekeşi tahassür etmekte hiçbir şan ve şeref bulamayacaklarını, hiçbir zevk alamayacaklarını dermiyan ederek eğer bunda bir şan ve şeref, bir zevk ve lezzet tahayyül olunuyorsa bile o da hakikaten güzel kadınlara mahsus kalıp hüsnünden, gençlikten mahrum olanlarınsa o parlak tazeler yanında pek ziyade şayan-ı merhamet bir tavr-ı acz ve meskenet peyda edeceklerini gayet hakimane bir kalemde tasvir eyliyordu." (A.Mithat,2014B:106 HP)

Rana'nın kaleme aldığı yazı üzerinden kadına dair anlayışını ortaya koyma imkânı bulan yazarın Avrupai kadın-erkek ilişki biçimini onaylamamasının yanısıra kadınların İslam hukukunun tanıdığı hakları kullanmasına engel olmak isteyen “*şer'in ve aklın haricindeki gayret-i müfritane*”yi de eleştirdiği görülür:

“... istitar hususunda şer'in ve aklın haricindeki gayret-i müfritaneyi de muaheze ederek kadınları ticaretten bile men etmeyen ahkâm-ı şer'i- şerifin müsaadesi derecesinde hukuk-ı İslamiye ve insaniyesinden istifadelerini menne kadar kalkışmak dahi bir cehalet-i mutaassıbaneden başka hiçbir şey addolunamayacağını gösteriyordu.” (A.Mithat,2014B:106 HP)

Kadınların hakkını dikkate almayan katı erkek bakış açısıyla kendini belli eden bu anlayışın karşısında bulunan Ahmet Mithat'ın bu durumda kadınlara yönelik ilerleme (inkışaf) düşüncesinin ne olduğu yine değişik eserlerinde ortaya konur.

Findley'in Mithat'a dair onun Batılı olmayan bir Osmanlı toplumu inşa etmek istediği yargısı, kadın alanında önerdiği inkışaf düşüncesini tanımlamak için oldukça uygundur. Kadınların dini hukuktan kaynaklanan haklarını engelleme amacı taşıyan düşünme biçimine de aile kavramını aşındıran Avrupai davranış biçimini de karşı çıkan Ahmet Mithat'ın kadınların “lüzum ve vazife” gereğince erkeklerle bir arada bulunmasına karşı çıkmadığını görmekteyiz. İki cinsin birbirine yabancı kalmalarının mümkün olmadığını düşünen yazara göre gerekli hallerde kadın ve erkeklerin birlikte çalışmaları ve bulunmaları mümkündür. Ahmet Mithat'ın bunun dışında kadın-erkek birlikteliğini “*lüzumlu*” görmediği anlaşılmaktadır:

“Beşeriyetin münkasım olduğu iki nev birbirinin yabancıları kalsınlar demek istemiyorum fakat lüzum ve vazifenin büsbütün fevkinde ve kat kat haricinde olarak bunlar arasında her ne veçhile olursa olsun münasebet-i karibe vukuna lüzum görmüyorum.” (A. Mithat, 2015: 198 AVC)

Bu düşüncelerini Madam Gülnar'a açıklayan Ahmet Mithat'ın böyle bir ortam için gerekli gördüğü şart ise istitardır. İstitarın gereklerinin yerine getirilmesi halinde kadınların sosyal hayata karışarak yaşamın bir parçası haline gelebileceklerini dile getirir:

“Bu görmek, görüşmek meselesinin hükmünü de bi'l-izah iş suret-i zahiresinden zannolunacağı veçhile yalnız şöyle bir görmek ve icab-ı maslahata göre söz söylemek meselesinde değil belki kadın ve erkeğin arasında ihtilat ve muşeretin tecviz olunabilecek hududunu tayinde olduğunu bi'l-irae kadınların mesturiyet- i şer'iyelerini bi'l-mülâhaza ümera ve kuzat gibi zevat huzuruna ait umurda ve hatta hemşehrilerine mütedair mesalihte erkeklerle mukalemeleri caiz olduktan maada muktedir olabilecekleri umur-ı ticariyede bulunabilmeleri bile memnuattan olmadığını anlatıyordum.” (A. Mithat, 2015: 262 AVC)

Evlilik, aile ve kadın kavramlarını birbiriyle ilişkili olarak düşünen ve eserlerinde de bağlantılı bir biçimde dile getiren Ahmet Mithat'ın evliliğe dair düşüncelerine göz atmak, yazarın sadece kadınla ilgili değil, erkekle ilgili yaklaşımlarına da değinmeyi gerektirir. Evliliği bilinçli bir tercih olarak algılayan ve bu tercihte bulunduktan sonra “diğerleri”nin evli kadın ve erkeğin ilgi alanlarından çıkması gerektiğini düşünen yazarın, “*Teehhül neye benzer bilir misiniz? Nev-umma tarik-i dünya olmaya benzer.*” (A.Mithat, 2014B:85 HP) biçimindeki evlilik tarifi bu yaklaşımı da ortaya koymaktadır. Yazara göre evlilik temeline dayanamayan ilişkiler her iki tarafın içinden çıkamayacağı kötülüklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Özellikle bir tarafında “*esafil-i nisvan*”ın bulunduğu bu ilişkilerin mukatelata kadar varması mümkündür:

“İyş u nuştan ve bahusus fuhuştan ibaret eğlenceler merak dağıtmak şöyle dursun, insanı daha büyük meraklara duçar eyler. Redaet-i ahvalini sermaye-i taayyüş ittihaz eylemiş bulunan esafil-i nisvan kendi ragıplarını günagun hileler ve hud’alarla kıskandırarak hemen daimi bir işkence içinde bulundururlar. Bu yollarda mukatelata kadar rekabetler, hasretler mukadderdir.” (A.Mithat, 2014C:62 BF)

Ahmet Mithat'ın, evliliğin insan hayatında tekdüzeliğe neden olduğu şeklinde özetlenebilecek düşünceye karşı ileri sürdüğü fikirlerde asıl yeknesaklığın sefahet âlemlerinde olduğunu belirtmesi ilginç bir karşı çıkıştır. Geçici ilişkilerle dolu hayatın ilanihaye yabancı yataklarda zaman geçirmek anlamına geldiğini ve bunun sa’y-ı abes olduğunu belirten yazara göre böyle geçirilen zaman ne kadar uzun olursa olsun elde bir mahsül bulunmayacaktır:

“Yeknesaklık, adem-i tebeddül insanın canını sıkır değil mi? Hep o! Hep o! Adam bıkar, usanır. Hâlbuki bu yeknesaklık asıl sefahat âleminde var. Teehhül âlemine nispetle pek çok var. Vakıa badi-i nazarda her akşam bir başka sofrada işret etmek, her akşam bir başka yatakta yatmak bir nev’ tebeddül gibi görünüyorsa da bu sofradaki, bu yataktaki halin hep o sarhoşluk, hep o fuhuş olduğunu düşününce işte asıl yeknesaklık da bu düşünceden zahir oluyor. Yeknesaklıktan ziyade insana fütur veren bir şey de sa’y-ı abestir. Çalış, yorul! Hangi semere, hangi netice için? Her gece bir yataktasın! İlanihaye o yatakların yabancı! Vele ki bazısına biraz zaman devam et. Ondan sonra yine yabancı, yine yabancı! Yıllar geçecek elde bir mahsül bulunmayacak, o yataktaki senin mahsul-i ömrün olarak hiçbir şey vücuda gelmeyecek. Sana “baba” diyecek hayvanat bile vücuda gelmeyecek. Ey bu sa’y-ı abes insanı, ama akıl ve şuuru olan insanı bıktırıp usandırmaz mı?” (A.Mithat, 2014B:114-115 HP)

Safahat âlemlerinde yaşanan ilişkilerin akl-ı selimle düşünüldüğünde asla makbul ilişkiler olarak görülemeyeceğini dile getiren Ahmet Mithat’a göre böyle bir âlemde yaşamak “mundarlıklar”ı kabul etmek anlamına gelir. Yazar, buna dair değerlendirmelerini *Hikmet-i Peder*'in kahramanı Siret'in ağzından açıklar:

“Yahu midemizin ne mundarlıkları kabul etmiş olduğunu şimdi düşünüyorumda şimdi bile iğreniyorum. Başkalarının su içtikleri bardaktan su içmeyi bile istikrah eden tab’ımız nasıl oluyormuş da bin esafilin arttığı olan bir sefileden iğrenmiyormuş. Sıhhatinden emin olduğumuz bir adamın ısıttığı yere oturmaktan, nefesini teneffüs etmekten, ağzı veyahut eli değdiği şeylere temastan o kadar çekindiğimiz halde ne sıhhatini, ne hal ve şanını bilmediğimiz bir sefileyle nefes nefese bir yatakta yatmaktan nasıl oluyormuş da istikrah etmiyor, havf eylemiyormuşuz?” (A.Mithat:2014B:115HP)

Yazara göre bilinçli bir tercihle girilmesi gereken evlilik yolunda yürüyenlerin tüm yaşamını da buna göre ayarlamaları gerekir. Ortaya çıkan bu yeni birliktelikte zevcin, zevcenin hem hamisi hem bakıcısı hem yâri hem de yaveri olduğunu unutmaması gerekir. (A.Mithat, 2013E:164 AMŞ) Her ne kadar yeni dönemde bu anlayış zedelense de Mithat’a göre esas alınması gereken anlayış yine bu anlayıştır. Dolayısıyla evli erkeklerin maişetten eğlenceye kadar tüm alanlarda hayatlarını artık evli oldukları gerçeğine göre düzenlemeleri gerekmektedir:

“İşte kendi nefesini efrad-ı ailesinden bu veçhile mümtaz tutmak bile teehhüle adem-i istihkak, fıkdan-ı liyakat demektir. Bir adam evlenecek mi? Bilmeli ki onun için badema ailesi haricinde âlem yoktur. Zevki, safası, eğlencesi her şeyi kendi yuvası içinde aranacak, bulunacaktır. Hem müteehhil olalım hem de Beyoğlu eğlencelerinden hissemend olmakta devam edelim iddiası bizim hikmet-i peder nokta-ı nazarında teehhül maksadıyla birleşmez.” (A.Mithat, 2014B:86 HP)

Ahmet Mithat’ın Osmanlı toplumundaki evlilik anlayışına dair ortaya koyduğu uyarı ve açıklamalar çoğu zaman Avrupa toplumlarının evlilik anlayışlarının eleştirisinden sonra karşımıza çıkmaktadır. Roman kişilerinin konuşmalarıyla sunulan bu eleştirilerde geç yaşta evlenme ve drahoması için kadınlarla evlenme düşünceleri eleştirilerden en fazla payını alan olgulardır. Özellikle genç yaşta evlenme alışkanlığının Avrupa’da neredeyse ortadan kalktığına dikkat çeken Ahmet Mithat’a göre otuz beşli hatta kırklı, kırk beşli yaşlara kadar yükselen evlilik yaşı eleştiri yöneltilen hususlardan biri olarak karşımıza çıkar. *İki Hüda’akar* hikâyesinde geç yaşta evlilik, erkenden evlenme isteğine babasının karşı çıktığı hikâye kahramanının ağzından “*Öyle otuz beş, kırktan sonra alacağım karıyı kendim için almış olmaktan ziyade başkaları için almış olacağımı bin emsali ile hükmediyorum.*” cümlesiyle eleştirilir. (A.Mithat, 2017D:706 LR) Yine aynı hikâyede Parislilerin evlenme anlayışları ele alınarak böyle bir anlayış sonucu gerçekleşen evliliklerin gerçek bir evlilik değil “*sırf tarafeynin menfaat ve garazına mutabık bir kontrato*” olduğu ifade edilir. Mithat, Batı toplumlarında mevcut bu evlilik anlayışına “*gayret-i merdanesi*” olanların rıza göstermesinin mümkün olamayacağını belirterek bu evlilikleri birer anlaşmadan ibaret görür. Yazara göre

Batı toplumlarının özellikle yüksek tabakalarının evlilik meselesinde içinde buldukları “*hakikat-i hal*” hiç de iç açıcı nitelikler taşımamaktadır:

“Paris'in kibar âlemlerinde vukua gelen tevhüller tezevvüçler hakikaten bu sözlerden muntazır olan manalara muvafık değildir. Gönül icbarı, aşk iktizası falan da değildir. Sırf tarafeynin menfaat ve garazına mutabık bir kontratodan ibarettir ki zerre kadar gayret-i merdanesi olan bir insanın böyle bir izdivaca rıza göstermesi kabil olamaz ise de ne çare ki hakikat-i hal dahi bundan ibarettir. Başka türlü de mutad değil, moda değil, binaenaleyh mümkün de değildir.” (A.Mithat, 2017D:707 LR)

Hikâyenin kadın kahramanı Sesi'in ortaya koyduğu düşünceler aracılığıyla Batılı aile düzenini eleştirmeye devam eden Ahmet Mithat'a göre evlilik kavramı anlamını ve reelliğini kaybetmiş durumdadır. Batılı erkek için evleneceği kadının güzelliği, terbiyesi ve asaleti önemli değildir. Buna göre önemli olan tek şey kadının sahip olduğu “servet ve sâman”dır. Avrupa'da zengin kadınların bile evlilik kurumundan zarar gördüklerini ileri süren yazara göre kadının servetini kocasıyla paylaşmaması halinde evlilikler kavgalarla dolu bir hale gelmektedir; buna karşın kadının servetini kocasının emrine sunması da bir çözüm değildir. Bu durumda da kadın, kocası tarafından parasının bitirilmesini müteakip yine değersiz bir duruma düşecektir. Ancak bu durumlardan hangisi geçerli olursa olsun yazara göre evli çiftlerin birlikteliği kavga, gürültü dolu bir birliktelikten öteye geçerek gerçek bir evliliğe dönüşemeyecektir:

“Görüyor idi ki erkek efendiler, hanım kızların ne hüsn ve cemallerine, ne talim ve terbiyelerine, ne asaletlerine hiçbir şeylerine ehemmiyet vermiyorlar. Bir kadın pek güzel ise ‘*Aşıkları sevinsin.*’ diyorlar. Pek terbiyeli ise ‘*Onunla mukâleme ve muhasebe edenler hoşnut kalsınlar.*’ diyorlar. Asilzadeliğin de ne ehemmiyeti olabilir ki kadın kocaya varınca artık babasının unvan-ı asaletini terk edecek ve kocası pespaye bile olsa onun namını taşıyacaktır. Erkeklerin asil ehemmiyet verdikleri şey kadının servet ve sâmanından ibarettir. Bari zengin olan kadın bunun için olsun kocasının hürmetine mazhar kalacak olsa yine neyse, ama bundan dolayı da mazhar-ı hürmet olmak memul değil. Zira parasını kocasına getirmeyecek olsa dirlik bozulup kavgalar meydana alacak ve yedirecek olduğu surette dahi para bittikten sonra kadının hiç ehemmiyeti kalmayacak. Ne kadar karı ve kocaları tanıyor ise bu halin hepsinde mevcut olduğunu görüyor. Karı koca arasındaki hüsn-i münasebet yalnız cemiyetlerde başka adamlara için ekini belli etmemek için calı bir surette görülüp yoksa zahir halde birbirini seviyor ve birbirine hürmet ediyor gibi görünen karı kocalar kendi hanelerine çekildikçe her biri dairelerine kapanıp şayet salonda birleşecek olsalar mutlaka zamanlarını münazara ve mübahase ile geçiriyorlar ki bu mübahase ve münazaraları dahi münazaa ve mücadele derecelerini bulmaları pek yakındır. Meğerki erkek ‘*Hay Allah cezanı versin!*’ diye hemen kulübe can ata da kavga kesile! (A.Mithat, 2017D:710-711 LR)

Batılı toplumlarda kadının evlenirken drahoma getirmesini garip bulan Ahmet Mithat, bu âdete hoş gözle bakmaz. Bunu kadına yüklenen ağır bir yük olarak gören yazara göre Osmanlı erkeğinin eşine hem servetini hem de gönlünü arz

etmesine mukabil bu yük Avrupa’da Batılı kadının omuzlarına yüklenmiştir. Yazarın bu konudaki yorumları şu şekildedir:

“Teelhül hususunda bile zevcemizin bize kaç bin franklık çeyiz akçesi getireceğini düşünemeyiz! Bir kadın bize hem gönlünü versin hem servet getirsin daiyesinde olamayız! Biz kadına hem gönlümüzü hem servetimizi arz ederiz!” (A.Mithat, 2002B: 137 DBİE)

Bu konudaki düşüncelerini yine Batılı bir kadının ağzından ortaya koymayı tercih eden yazar, bunu *Demir Bey Yahut İnkişaf-ı Esrar*’ın Batılı kadın kahramanı Polini aracılığıyla dile getirir. Polini’ye göre evlenecek kadının drahoma getirmesi bir yana mihir hakkına sahip olması İslam adetlerinin Avrupalı adetlerden üstün yanını oluşturmakta ve Osmanlıların kadına verdiği kıymet ve itibarı ortaya koymaktadır:

“[Polini] Osmanlıların tezevvüc edecekleri kıza mihr-i müeccel ve ağırlık ve yüz görümlüğü vesair gibi birçok şeyler vererek arz-ı refâkat-ı ebediye etmelerini Avrupalıların adetlerine müreccah buldu. Hükmeyledi ki Osmanlılar kadına bu cihetçe Avrupalılardan ziyade kıymet ve itibar vermektedirler.” (A.Mithat, 2002B: 137 DBİE)

Batı toplumunun evlilik anlayışına yönelik eleştirilerini çeşitlendirerek sürdüren Ahmet Mithat’ın dikkat çektiği bir diğer husus da Batı ülkelerinde özellikle Fransa’da evlilik sayısının azalmasıdır. Evliliklerin azalmasının fuhşun artmasına neden olduğunu ileri süren yazara göre bu düşüş evliliğin külfetinden kaynaklanmamaktadır. Düşüşün temel nedenini evli çiftlerin boşanma hakkına sahip olmamasıyla açıklayan yazara göre boşanma hakkının tanınmasından sonra da evliliklerde önemli bir artış görülmemiştir. Bu durumun temel sebebi olarak Batılı toplumların ahlaki anlayışlarını gösteren yazara göre fuhşa olan düşkünlük, evlilik kurumunun temellerini sarsan ve evlilik sayısının artmasına engel olan temel nedendir:

“Fransa’nın büyük şehirlerinde tezevvücün azalıp fuhşun çoğalmasına sebep izdivaçtaki külfet olamaz. Zira bu külfetin en mühim ciheti bir kere akd-i nikâh edildikten sonra o düğünün bir daha çözülememesi kanun-ı kadimiydi. Talak kanunu vaz olunduktan sonra bu külfet kalktı da tezevvücat yine umulduğu kadar tezayüd edemedi...”

- O halde bu şehirlerde izdivacatın azalması sebebi neden ibaret kalıyor?

- Yalnız ahlaksızlıktan! Fuhuş-perestlikten! Bizim ahvalimize gelince peder diyor ki hamden sümme şükran bizde ahlak bozukluğu Avrupa ve bilhassa Fransa derecesinde değildir. (A.Mithat, 2014B: 83 HP)

Herhangi bir resmi boyutu olmayan kadın-erkek ilişkilerinin çok azının evlilikle sonuçlandığını belirten yazar, özellikle Paris’te her yüz ilişkiden neredeyse

beşinin evliliğe dönüşebildiğini ifade eder. Kısa süreli ilişkilerin çok daha yaygın olduğu Fransız toplumundaki ilişkilerin Ahmet Mithat tarafından analizi bize Batı toplumunda görülen kadın-erkek ilişkilerinin yazar tarafından çekilen toplu fotoğrafını verir:

“Muhiplik, metreslik suretiyle husule gelen yüz münasebetten kırk kadarı ikinci, üçüncü hafta zarfında ve diğer bir kırk kadarı da altıncı yedinci ay zarfında bozularak on kadarı çocuğun kaydı esnasında ve beş kadarı da kaydından sonra münfesi olarak fakat yüzde beş kadarı da izdivaca kadar müntehi olur. Bu da az mı ya? Paris bu! Cihan-ı medeniyetin merkezi değil mi?” (A.Mithat, 2017D:598 LR)

Avrupa toplumlarındaki aile bağlarının sadece eşler arasında değil ebeveynlerle çocuklar ve kardeşler arasında da ciddi biçimde zayıfladığını dile getiren yazara göre bu bağların zayıflaması ve dini terbiye verilmemesi nedeniyle insaf, merhamet gibi duyguların birçoğu ortadan kalkmıştır. Bu duyguların etkisini yitirdiği Batılı toplum; giyinişi, davranışları bakımından medeni bir toplum gibi görünmesine rağmen fazilet ve ahlak bakımından bedevi toplumların bile gerisine düşmüştür⁷⁰:

“Hakikat Avrupa’ca medeniyetin terakkiyat-ı makuse-i maneviyesi insanların maişet-i asliyelerini ne kadar tağyir etmiştir! Koca ile karısı arasındaki münasebet pek lafzi murat bir halde kaldığı gibi doğar doğmaz köylü süt validelere verilen ve hatta ekserisi köylere kadar gönderilen çocuklarda dahi familya ocağı, ana baba kucağı kutsiyetine dair bir fikir bile peydah olamayarak bu halde kardeşler arasında da hemen yabancılara karib bir münasebetin vuku’u men olunamaz. Terbiye-i diniye bunlar için zaten meayyibattan olduğu gibi insaf ve merhamet denilen hasail dahi araz ve menafi-i zatiyeye mağlup kaldığından kalıpları, kıyafetleri insan ve medenî olduğu halde hal-i bedavette bulunan insanların muttasıf oldukları fezail-i ahlaktan hiçbirisi kendilerinde kalmamıştır.” (A.Mithat, 2017D:711 LR)

Batılı modern bireyin bu şartların ürünü olduğunu belirten Ahmet Mithat, bu bireyin sahip olduğu niteliklerin açıklanmasında yetişme ortamı ve aile ilişkilerini

⁷⁰ Benzer düşünceler *Gürcü Kızı Yahut İntikam*’da da dile getirilir. Eserdeki olayların gerçek anlatıcısı olarak okurun karşısına çıkan gezgin Wilhem Sanc, Gürcü beyinin misafiri olduktan sonra tekrar yola çıkmak üzere beyin misafirhanesinden ayrılırken kendi evinden ayrılırcasına hatta çok daha üzgündür. Sanc bu üzüntünün nedenini Avrupa’daki aile ilişkilerinin -özellikle kentlerde- sahteleşmesiyle izah etmeye çalışır. Mithat’ın Avrupa aile yapısına yönelik eleştirileri eserde Sanc’ın ağzından aktarılır: “Avrupa medeniyetinin mertebe-i kemal-i katiye doğru takarübü bizden pek çok hisleri selb eylemiştir. Akriba arasındaki muhabbet-i müteakabile hüküm ve kuvvet-i tabiiyisinden pek düşmüştür. Bu hakikate seyahatlerim esnasında vakif oldum. Medeniyetleri henüz suret-i kadimesinden tebaüt ve tecerrüt etmemiş bulunan akvam nezdinde iki hemşehri arasındaki muhabbeti samimiyeyi bizim Avrupa’da iki birader arasında bulmak güçtür. Eyyam-ı mahsusada mütehallikane tebrikler ve kara günlerde yaslar, matemler hep suveri merasimden ibaret olup hakikat-i halde mes’adet-i vakiaya cidden sevinenler vefat eden karındaşı için ateş-i firakla galeyana gelmiş kaynar gözyaşı döken karındaşlar meğerki köylüler nezdinde bulunabilsin. Şehirde ise bu his çoktan kaybolmuştur. Âlâm ve ekdardan teallüm ve tekeddür hissi böyle olduğu gibi sevinçten tahassüs dahi bu nispette olup medeniyetlerin ne zevki ne kederi bedeviler derecesine varamamakta olduğu bence muhakkakat-ı kat’iyedendir.” (A. Mithat, 2003B: 93 GKYİ)

esas alır. Böyle bir ortamın ürünü olan bireyin bencil ve duyarsız olmasını yetiştirdiği ortam dikkate alındığında normal karşılayan yazara göre maddi ve manevi bağlarını yitiren bireyin ailevi ve dini sorumluluk hissetmemesi, onu toplumun diğer kesimlerine karşı düşmanlık hissi beslemeye yöneltilir:

“Düşününüz o adamı ki meşru olarak anası, babası, kardeşi, hısımları, akrabası yoktur. Mesken olarak bir küme, bir habbeye nail değildir. Hak Teâla'nın inayet ve ihsanına imanı kalmamış! Milletinin yalnız bir kısm-ı siyasisine dâhil bulunarak aksam-ı sairesine nazar-ı adavetle bakıyor. Artık bu adamı yalnız şu memleketin değil bütün insaniyetin yabancı saymamalı mıdır? Bu evsaf ile muttasıf yalnız bir tek adam görseniz o dehşetli miskinden müteffir olursunuz. Buradaysa gördüğünüz halkın bir sülüsü yani yedi sekiz yüz bini bunlardandır.” (A. Mithat, 2015: 771 AVC)

Avrupa'nın aile anlayışını ve yaşama biçimini ortaya koyan yazarın bu eleştirilerinin karşısına bir çözüm olarak Osmanlı aile yapısını koyduğunu görmekteyiz. Bu karşılaştırmalardan sonra Osmanlı aile yapısının Batılı toplumların sahip olduğu olumsuzluklara düşmemenin reçetesi olduğu yazar tarafından ortaya konur. Avrupai bakış açısıyla vahşet diye nitelenebilecek klasik Osmanlı aile yapısının ürünü insanla Batılı aile anlayışının ürünü olan bireyin karşılaştırılmasıyla hangi aile anlayışının vahşet olarak nitelenmesi gerektiğinin açıkça ortaya çıkacağını belirten yazara göre Osmanlı aile yapısı insani duyarlılığı olan ve aile bağlarını muhafaza etmede başarılı insan tipini yetiştirme konusunda Batılı aile anlayışından çok daha başarılıdır:

“Anadolu'nun... Hayır! Bütün Asya'nın birçok yerleri için tasvir olunan şu tarz-ı maişet Avrupa'nın medeniyeti müstemlekesi dâhilinde bir terbiye-i fikriye peyda eylemiş olan zevat nazarında acaba ne diye telakki olunur? Hiç şüphe yok ki “vahşet” diye! Fakat medeniyet-i sahiha acaba Asya'nın bu hal-i vahşeti midir yoksa Avrupa'nın medeniyeti mi? Ne vasi mesele! Zira Asya'nın bu hali orada baba, ağabey, koca, küçük kardeş, amca, dayı vesaire bulunmasından yani bunlardan yalnız lafızları maksut değil bütün ihtisat-ı asabiyeleri ile beraber mevcut olmasından neşet eyliyor. Evet! Bu kelimeler Avrupa'da dahi varsa da bir lisan müzesi yapılacak olsa elfaz antikaları diye hücrelere konulmaya layık bir varlık! Elyevm murassa bir çakmaklı tabanca silah demek ne kadar mana götürürse Avrupa'daki bu kelimelerin manaları da o kadar maksud olabilir.” (A.Mithat, 2014B:65-66 HP)

Osmanlı ve Batı aile anlayışlarının kıyaslanmasına devam eden yazara göre Avrupalıların balayı adını verdikleri, gerçek evlilik dönemi olarak adlandırılacak zamanın çoğu zaman üç ayı bile bulmadığını belirten Ahmet Mithat, çiftlerin evlilikten bu denli çabuk soğumalarının nedeni olarak evlenmeden önce “muşaka etmeleri” şeklinde ifade eder. Evlilik öncesinde muşaka eden çiftlerin evlilikle birlikte kendilerini hızlı bir eskimişlik duygusu içinde bulduklarını iddia eden yazar,

bundan dolayı “*sevda-yı zevciyenin şiddetini gösterdiği*” gerçek evliliklerin ömrünün en fazla üç ay olduğunu, bundan daha uzun balaylarının hayretle karşılandığını belirtir. Yazara göre kişilerin evlilik öncesinde evliymişçesine yaşamaları evlilikte yaşayabilecekleri hiçbir şey bırakmadığı için evlilikleri sakıt hale getirmektedir:

“Avrupalılar izdivacın ilk haftalarında balayı derler. Lakin buradaki ay kelimesinin manası 30 günden ibaret bir şehr değildir. Sevda-i zevciyenin ilk şiddetini gösterdiği haftalardır ki zevc ve zevcenin kable’l-izdivaç peyda etmiş oldukları münasebete göre birkaç hafta hatta birkaç mah bile imtidât edebilir. Malum a, Avrupalılar evvel muaşaka ederler de sonra muvasala eylerler. Bazen muvasala dahi muaşaka hengâmına tesadüf eylediğinden balayının hiçbir hükmü kalmaz. Avrupa ahval-i içtimaiyesine vakuf olanların reylerine, hükümlerine göre balayı denilen müddetin üç aya imtidâdı pek nadir vaki olur. Üç ay zarfında birbirinden bıkmış usanmayan zevc ve zevceye erbab-ı heva ve heves nazar-ı istiğrap ile bakarlar.” (A. Mithat, 2000E: 118 TAA)

Batılı evlilik anlayışıyla karşılaştırıldığında Osmanlı usul-i izdivacının daha güzel olduğunu ifade eden yazara göre muaşaka döneminin evlilikle birlikte başlamasından dolayı eşlerin birbirine ilgisi senelerce devam ettiğinden Avrupalı ailelerin balaylarına mukabil Osmanlı ailelerinin bal senelerinden bahsetmek mümkündür:

“İş yekdiğerine rapt u kalple muaşakaya kalırsa buna bizdeki usul-i izdivaç daha güzel müsaittir. Zira o dahi bade’n-nikâh hâsıl olmaya başlar. Yeni zevc ve zevce bir müddet yekdiğerine kur ediyorlar dedik a! Nisabında icra olunan izdivaçlar da çöpçatanın hatası falan gibi şevaiib-i muhayyelenin de pek hükmü olamıyor. Başlanan “kurlar” muaşakaya tahavvül ederek ondan sonra da Avrupalıların zaman-ı izdivaçlarında husule gelen karılık kocalık devrine gelirler. Binaenaleyh bizim izdivacatımız için balayı tabir olunacak bir zaman bulunmayıp bilakis “bal senesi” tabir olunacak bir zaman görülüyor. (A. Mithat, 2000E: 49 TAA)

Türk aile yapısında evlenen çiftlerin birbirini çoğu zaman iyice tanımadan adım attıkları evliliğin Batılılar tarafından “*gözü kapalı bir izdivaç*” olarak tanımlandığı dile getiren yazara göre bu tanımlama bazı yönlerden haklılık payı taşısa bile evliliklerin başarılı olma oranı düşünüldüğünde Osmanlı evlilik anlayışının daha başarılı sonuçlar verdiğini iddia eder:

“ Bizde hal böyle değildir. Avrupalılık noktainazarından bakanlar bizim usul-i izdivacımızı “gözü kapalı bir izdivaç” diye su-i telakki ederler. Vakıa bazı ahvale göre haklıdır. Ama bazı ahvale göre bu hükümleri yanlışdır. Bizde hüzn-i muvaffakiyetle netice- pezîr olan izdivaçlar Avrupa izdivaçlarından daha çoktur.” (A. Mithat, 2000E: 118 TAA)

Osmanlı toplumunda evliliklerin başarılı olmasının temelde iki nedene dayandığını belirten yazar, bunlardan ilkinin kişilerin karşı cinsle yaşamayı evlilikle tecrübe etmesi olarak ortaya koyar. Ahmet Mithat’a hem kadının hem de erkeğin bozulmamış, Frenk adetlerinin yayılmadığı bir toplum yapısında karşı cinsle

birliktelik tecrübesini ancak evlilik yoluyla tanınması Osmanlı toplumlarında evliliklerin başarılı ve uzun ömürlü olmasının temel nedenidir. “*Kızların bakirine mukabil erkeklerin de ergeni*”nden müteşekkil evli çiftlerin karşı cinsle evlilik çatısı altında bulunmaları ve bu imkânı da yalnızca evlilik kurumunun sunması Osmanlı aile yapısının başarılı olmasını sağlamaktadır. İkinci nedenin toplumsal yapının evlilikleri özendirerek biçimde muhafaza edilmesi olduğu belirten yazara göre büyük şehirlerimiz dışında Anadolu’da var olan toplumsal düzenin bekâr yaşamaya imkân vermemesi, evliliklerin başarılı ve uzun ömürlü olmasında önemli katkılar sunmaktadır. İstanbul örneğinden hareket eden yazara göre “*Beyoğluları, Galataları, baloları, tiyatroları, aktrisleri, kokotları bulunmayan o mahal*”de yaşayabilmenin tek yolu zamanı geldiğinde evlenmekten geçmektedir:

“Kızların bakirine mukabil erkeklerin de ergeni varmış. Kocakarılar bunları “*Rüyadan başka kadın yüzü görmemiş.*” diye tavsif ederlermiş Hakikaten de ilk gördükleri kadın kendi zevceleri olup Hak Teâla ikisine de ömür verirse son göreceği kadın yine kendi karısı olurmuş. Zevce vefat ettiği surette onun yerine bir zevce daha gelirmiş. Hala Anadolu’da hal böyledir. Şimdi büyük şehirlerimizde hal böyle midir ya? Bir halkın usul-i maişet ve adab-ı muaşeretini o halkın ahlakı üzerinde büyük bir tesir gösterir. Hadi bakalım Anadolu’da tarz-ı kadim taayyüşü bozulmamış olan yerlerde bir adam bekâr yaşamak istesin! Beyoğluları, Galataları, baloları, tiyatroları, aktrisleri, kokotları bulunmayan o mahalde nasıl bekâr yaşayabilecek? Bazı muhabbet çiçeklerinden gizli gizli bal arayan arayan arılar gibi mi? Oralarda o sevda çiçekleri de yok ki onlardan bal ümidiyle etrafında dolaşan arı gibi yaşasın. Oralarda ırzını, iffetini hasbe’l-nisvaniye kendinin en büyük servet ü sâ mânâ addeden muhaddereler var.” (A.Mithat, 2014B:64-65 HP)

Ahmet Mithat’ın toplum yapısı, kadın, aile ve evlilik kavramlarını birbiriyle sıkı bir biçimde ilintilendirerek anlamlandırdığı yaklaşımında genel olarak Batılı aile yapısını çöküşün eşiğinde olarak betimlemesi erken dönemde ortaya konmuş teşhislerden biridir. Aile kurumunun sağlıklı bir biçimde hayatına devam edebilmesi için gerekli dini, bireysel, ekonomik ve toplumsal koşulların Avrupa toplumlarında bulunmadığını belirten Mithat’ın bunun sonucu olarak Batılı ailede aşınmayı fark ettiği aşikârdır. Aile kurumunun toplumsal dinamiklerin mihverinde yer aldığı belirten yazara göre bu kurumun zayıflaması toplum yapısında geri dönüşümüne engel olacak değişimlerin başlangıcını oluşturacaktır. Özellikle Avrupa seyahatinde gözlemlediği kimi durumlar yazarın düşüncelerinin oluşmasında etkili olmuş görünmektedir. Batılı ailenin zayıflamasının farkında olan yazar, benzer bir durumun Osmanlı toplum yapısında yaşanmaması için çareler önermekte, aileyi kuvvetlendirme amacına yönelik fikirler ortaya koymaktadır. Kendi döneminde ortaya çıkmaya başlayan

olumsuzlukların kaynağını Batılı anlayışın Osmanlılarda etkili olması şeklinde açıklayarak bireylerin kendi kültür kodlarına dönmeleri durumunda bu sarsıntının atlatılabileceğini dile getirir. Hukuk sistemi ve toplumsal anlayış bakımından her iki dünyanın kıyaslamasını yapan yazar, sonuç olarak Osmanlı toplumunun aile, kadın ve evlilik kavramlarına bakışını daha sağlıklı bularak eserlerinde bu değerleri savunur.

1.4.Siyasi Meseleler

Osmanlı devletinin önemli siyasal dönemeçlerden geçtiği bir dönemde yaşayan Ahmet Mithat'ın eserlerine siyasi mülahazaların yansımaları, yazarın yazma amacı, siyasi yaklaşımı ve ülkenin içinde bulunduğu durum düşünüldüğünde normal karşılanmalıdır. Yazarın ortaya koyduğu siyasi yaklaşımların bu açıdan incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Özellikle Genç Osmanlılarla yaşadığı yakınlaşma sürecinin sonunda başından geçen sürgün tecrübesi, siyasi duruşunu belirlemede yazarın her zaman dikkate aldığı önemli olaylardan biridir. Bunun yanısıra *Kafkas* gibi bir eserin yarım bırak(tır)ılması, *Çerkez Özdenler*'in sahnelendiği tiyatro binasının yıktırılması gibi uygulamalar, yazarın siyasi konumunu belirlerken devlet politikalarıyla ters düşmeme eğilimini belirlemede etkili olmuştur. Ahmet Mithat'ın eserlerinde yer alan düşünceleri bu açıdan inceleyen Gökçek, onun eserlerindeki bu yaklaşımın pragmatik olduğunu belirterek yazarın yaklaşımını oluşturan temel düşünceyi dile getirir:

“... bu dönemde Osmanlı devletinin henüz kaybindan endişe duyacağı gayrimüslim nüfusu ve bu nüfusun yaşadığı geniş bir coğrafyayı elinde tutmak için ortak vatan ve buna bağlı vatandaşlık fikrini resmi ideoloji haline getirdiği ve yazarımızın da bu ideolojinin bir bakıma sözcülüğünü yaptığı açıktır.” (Gökçek, 2017:229)

Kafkas göçmeni bir annenin çocuğu olarak dünyaya gelen yazarın annesi aracılığıyla çok küçük yaşlarda Kafkasya'ya dair birçok bilgi edinmesi, Kafkasya meselesine karşı bir hassasiyet göstermesinde etkili olmuştur.⁷¹ Buna rağmen Osmanlı devletinin Kafkasya Müslümanlarına doğrudan yardım etmemesine dair yazar tarafından belirgin eleştiriler ortaya konmaması devletle açıkça karşı karşıya

⁷¹ Ahmet Mithat Efendi'nin, II. Abdülhamit döneminde girişilen Çerkez tarihi yazma girişimine tarihçi yazar olarak dâhil olması onun bu ilgisini göstermesi bakımından ilginçtir. (Bk. Çonoğlu, *Bir Hayat Hikâyesinin Kâğıttan Tanıkları- Hikâye ve Romanlarında Ahmet Mithat Efendi*, Dergâh Yayınları, İstanbul: 2015, s. 172)

gelmeme eğiliminin bir parçasıdır. 1294 yılında kaleme aldığı ve sansüre takılmasından dolayı yarım kalan *Kafkas*'ta Abaza beyi Kaplan Bey'in cümleleri; yazarın, Osmanlı hükümetinin Kafkas halklarına yardımcı olması gerektiğine dair düşüncesini ortaya koymaktadır. Bunun gerçekleşmesi için padişahın bir işaretinin yeterli olacağını ileri süren Kaplan Bey'in "... o padişah-ı âl-i câhın bir delaleti bir işareti üzerine yüz binlerce Türk'ün bizi kurtarmaya koşacaklar şüphe bile etme." cümlesi (A.Mithat, 2017:168 169 KAF) sorumluluğu padişaha yüklemektedir.

Hem *Kafkas* adlı yarım kalmış eserinde hem de Kafkasya'yı ziyaret eden bir Avrupalının gözlemleri üzerine kurulmuş anlatıyı içeren –Adolf Mutzelburg'tan tercüme - *Konak*'ta bu mesele oldukça yumuşak ifadelerle ele alınmış, bu sefer olmasa da bir gün mutlaka bu birlikteliğin gerçekleşeceğine dair ifadelerle bu husus geçirilmiştir. Özellikle daha sonra yayımlanan *Konak*'ta Şeyh Şamil tarafından İstanbul'a gönderilen elçinin önerdiği ittifak çağrısının Osmanlı devleti tarafından reddedilmesini anlattığı bölümde yer alan Şeyh Şamil'e ait cümleler, hem yazarın düşüncelerini dile getirmesi hem de devlet politikasına ters düşmeme kaygısının sezilmesi bakımından ilginç bir anlatıma sahiptir. Bu sayfada Şeyh Şamil tarafından irad edilen cümleyi düşüncelerimizin örneklenmesi bakımından çalışmamıza dâhil edelim:

“Devlet-i Aliye tekliflerimi reddetmiş ise de elbette Rusya ile bir muharebe edecek ve *elbette* ittifakımı reddelediğine *nadim olacaktır*. Zira bizim düşmanımız Devlet-i Aliye'nin de düşmanı olduğu derkârdır. Maahaza *yine ümit ederim ki bir gün* Devlet-i Aliye ile bi'l- ittifak Moskofları hudutları içine doğru sürüp tard etmeye muvaffak oluruz.” (A. Mithat, 1294, 218, KON, italik vurgular bize aittir.)

Hem Kafkasya'ya duyduğu ilgi nedeniyle hem de hayatında önemli bir yeri bulunan Tuna vilayeti⁷² ve Balkanlar üzerindeki emelleriyle Rusya'nın yazar açısından ezeli bir düşman olarak görüldüğünü anladığımız bu bölümde Osmanlı ve Kafkas kavimlerinin ortak düşmanı olarak yine Rusya'nın adının geçmesi-Balkanlardan bahseden diğer eserlerinde de görüleceği üzere- yazarın bu devlete yönelik tutumunu ortaya koymaktadır. Rusya hakkındaki bu düşüncelerine rağmen Avrupa seyahatinde en samimi ilişkileri kurduğu kişilerin Ruslar olması, Madam

⁷² Ağabeyi Hafız Ali Ağa'nın görevinden dolayı ilk defa 1857 yılında Vidin'e giden yazarın Vidin, Niş ve Tuna vilayet merkezinde toplam on iki yıl kaldığı bilinmektedir.

Gülner’la olan dostluğunu sürdürmesi yazarın siyasi mülahazalarıyla bireysel tavırlarının birbirinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Ahmet Mithat’ın eserleri gözden geçirildiğinde bu eserlerde siyasi rakip olarak Rusya, İngiltere ve Fransa’nın kodlandığını görürüz. Özellikle Balkanlarda siyasi entrikaların peşinde olan Rusya’nın, Mısır’ı işgal etme bakımından da Fransa’nın yazarın hedef aldığı ülkeler olduğu görülmektedir. Siyasi yayılmacılık amacı taşıyan ülkelerin kendilerini haklı çıkarmak için bu yayılmacı politikalarını kültürel kimi gerekçelere dayandırdığının farkında olan Ahmet Mithat, özellikle medenileştirme misyonu ve misyonerlikle kol kola yürüyen Batılı yayılma politikalarının geçersiz ve yanlış varsayımlara dayandığını ortaya koymaya çalışır. Örneğin Osmanlı hâkimiyeti altında kalan Balkan milletlerinin -özellikle Yunanlıların- eski medeni geçmişlerinden koparıldıkları şeklinde özetlenebilecek düşüncelere karşı çıkan Ahmet Mithat, Batı medeniyetinin -bir özgüven ifadesini yansıtan- Avrupalı ulusların kendi birikimleriyle ortaya konan bir medeniyet olduğu tezine de karşı çıkar.

Batı kamuoyunun dini duygularını harekete geçirme amacı güden ve Batılı devletlerin yayılma isteklerinin gizlenmesi için ortaya atılan Osmanlı hükümlerini altındaki Hristiyan ahalinin zulüm gördüğü düşüncesini şiddetle reddeden yazara göre Müslümanların şiddeti yalnızca düşmanlarına yönelik olup Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan Hristiyanlar Batılı ülkelerde bulunan dindaşlarından daha rahat bir hayat sürmektedir. Tarihin tüm dönemlerinde Müslümanların, hâkimiyetleri altında bulunan Hristiyanları kendi tebaaları sayarak muhafaza ettiklerini belirten Mithat, tarihi verilere dayanan karşılaştırmalarla düşüncelerinin doğruluğunu ortaya koymaya çalışır. Avrupalı Hristiyanların kendi dinlerinden olan senyörlerin elinden çektikleri sıkıntıları dile getiren yazar, aynı dönemde Osmanlı hâkimiyeti altında yaşayan Hristiyan ahalinin Avrupalı dindaşlarına göre çok daha rahat ve güvenli bir hayat sürdüğünü iddia eder. Avrupa’nın serflik sistemiyle aynı dönemde uygulanan Osmanlı tımar sistemini karşılaştıran yazar, serflik kurumunun uygulamaları göz önüne alındığında tımar sisteminin çok daha insancıl olduğunu, bu sistemde asıl olanın tarım alanlarının vergisini toplamak olduğunu ve insanların alınıp satılabilen bir ekonomik değer olarak asla görülmediğini belirtir. Yunan tarihçi Rizo’nun

düşüncelerine atıfta bulunarak bu gerçeğin aslen Batılı bilim adamları tarafından da ortaya konduğunu ifade eden Ahmet Mithat, tımar sisteminde insanların mallarına, hayatlarına, dinlerine ve kişilik haklarına karışılmadığı gibi yerel yönetim birimlerine de karışılmadığını, birçok Balkan vilayetinin yönetiminin yine o ülkenin insanlarına bırakıldığını belirtir. İlginç karşılaştırmaların yer aldığı bu bölümde Ahmet Mithat, Osmanlı yönetim tarzının insan onuruna uygunluğunu ortaya koymaya çalışır:

“Yine Rumi müverrilerinden Rizo, Nasara'nın hukuk-ı müllkiyelerini gösterdiği sırada diyor ki: ‘Riayet-i Osmaniye altına giren ahali, ezmine-i mutavassıtada Avrupa sinyörlerinin raiyetleri altındaki Avrupalılara kıyas kabul edemez. Osmanlı ağaları, tımar ve zeamet vesair namlarla malik oldukları köylerin yalnız hasılat-ı öşriyesine müstahak olup yoksa Avrupa sinyörleri gibi ahalinin tek mil malına ve hayatına malik değildiler. Reayayı başka bir ağaya satamazlar ve köylerinden çıkaramazlardı. Dinlerine karışmadıkları gibi umûr-ı belediyelerine dahi karışamazlardı. Büyük şehirlerde ve onlara civar olan köylerde ve ovalık arazide bile umur-ı mezhebiye papazlar elinde olduğu gibi umur-ı belediye ve maliye ve bir dereceye kadar mülkiye bile çorbacılar, kocabaşılar elindeydi. Vergi, tarh ve tahsili ve ordular geçtikçe yol ameliyatı ve canilerin hükümete teslimi gibi şeylere Osmanlılar karışmazlardı. Hiçbir emir ve nehiyeler efrat üzerine olmayıp cemaat üzerine baki olduğundan bu evâmîr ve nevâhi papazlar ve çorbacılar marifetiyle halka tebliğ olunup icabı icra edilirdi. Cezayir-i Bahr-i Sefid'in bazı en sarp olan yerleri ve Girit'te Esfakiye dağları Moro'da Manya cibali ve Epir ve Teselya taraflarında Soli ve Olim dağları yalnız bir kere taht-ı idare-i Osmaniye'ye girdikten sonra oralara bir daha Müslüman ayağı basmamış gibi bir şeydir. Bu gibi yerlerin idare-i askeriyesi bile Hristiyanlar elinde bulunup yalnız tekâlif-i miriyelerini Osmanlılara itayla hür ve rahat yaşarlardı.” (A.Mithat, 2000H:27 AS)

Tarihsel süreçte Hristiyan din adamlarının Batılı Hristitan toplulukları kendi istekleri doğrultusunda yönlendirmek ve maddi yardımları arttırmak için Müslümanların özellikle Osmanlıların elinde esir bulunan Hristiyanları ön plana çıkardıklarının farkında olan yazar, bu meselede bir karşılaştırmaya girişmekten çekinmez. Hristiyanların, Müslümanların yönetiminde güvenli ve rahat bir hayat sürmeleri konusunda söz konusu esirleri örnek olarak veren Ahmet Mithat, Avrupalı milletlerin elinde çok sayıda Müslüman esir olmasına rağmen bunların hiçbirinin mühim işlerde kullanılmadığını ve kendilerine güvenilmediğini ifade eder. Buna karşılık Müslüman ülkelere getirilen Hristiyan esirlerin terbiye edilmelerinden sonra mühim hizmetlerde kullanıldıklarını, birçoğunun üst makamlara kadar yükselme şansına sahip olduğunu belirtir. Bu esirlerin geçmişte olduğu gibi içinde buldukları zamanda da esaretlerinin bitmesinin ardından ülkelerine dönmeyerek İslam ülkelerinde yaşamaya devam ettiklerini dile getiren yazara göre bu husus, Müslüman ülkelerde Hristiyanlara duyulan güvene ve Hristiyanların rahatlık içinde yaşamalarına örnek olabilecek bir olaydır:

“Müslümanlar kendi taht-ı raiyetlerinde bulunan Hristiyanları yine kendi adamları sayarak muhafaza ve rahatlarına himmet ederler. Onların şiddeti yalnız ada-yı ecnebiyeye karşıdır. Oradaki Hristiyanlar elbette Avrupa ahalisinden daha rahattırlar. Zira Avrupalıların yine kendi senyörlerinden çektikleri eza ve cefaları Şark Hristiyanları kimseden çekmezler. Şunu da düşününüz ki Avrupalıların ellerine bunca İslam üserası geçtiği halde Avrupalılar onlara emniyet edip de hiçbir mühim işlerinde istihdam etmezler. Usera-i merkumeden ilerleyip ehemmiyet kesbetmiş kimse yoktur. Müslümanlar ise Hristiyanlardan aldıkları useraya kâmilten emniyet ederek en mühim hizmetlerinde istihdam ederler. Terbiyelerine ve akıl ve reviyetlerine göre bu useradan birçoğu menasib-ı aliyeye kadar suud ederler. Ne hacet elyevm memalik-i İslamiye sevahilinde yüz binlerce Avrupalı nüfus bulunup bunlar hep esaretten İslam dairesine girmiş oldukları halde emniyet ve nüfus ve ehemmiyet ve hürriyet kazandıktan sonra Avrupa'ya dönmek daiyesine kıyam etmeyip güya asıl vatanları Şark, asıl dünyaları dahi İslamiyet imiş gibi kemal-i say ve muhabbet ile hareket ederler.” (A.Mithat, 2013E:603 AMŞ)

Ahmet Mithat'ın, Batılı bireyin bilinçaltında bulunan barbar Türk imajına karşı çıkmak amacıyla ortaya koyduğu örneklerin ve açıklamaların Balkanlar, özellikle Yunanistan üzerinde yoğunlaşması, okumaları sayesinde haberdar olduğu Batılı yaklaşıma karşılık vermeye yöneliktir. Batı medeniyetinin kökeninin Antik Yunan'a dayandırılması sebebiyle Yunanistan'ın Batı bilincindeki anlamından haberdar olan yazar, Osmanlı hâkimiyetinin Yunanistan'da tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığına dair uzun açıklamalarda bulunur. Özellikle -seyyahların anlatımıyla canlı tutulmaya çalışılan- Avrupalı milletlere ait toprakların Osmanlı hâkimiyeti altında tam bir viraneliğe dönüştüğü ve insanların zulüm altında inledikleri düşüncesine bulduğu her fırsatta eleştiriler yöneltilir.

Yazarın, asırlarca barış içinde “*ahsen-i itilaf*”la yaşayan Balkan kavimlerinin gerek Türklerle gerekse diğer kavimlerle birbirine düşmelerinin temel nedeninin siyasi maksatlara mebni dış teşvikatlar olduğunu ileri sürmesi Osmanlı sınırları içinde yaşamaya devam eden azınlık mensuplarına iletmeye çalıştığı bir mesaj niteliği taşımaktadır.⁷³ Buna göre mesele sadece bir romancının tetkik gücünü aşan boyutlara sahiptir:

“Yüzlerce seneden beri komşu komşuya ahsen-i itilafı yaşamış bulunan iki kavmi böyle birbirinin gırtlığına sarılmak derecesindeki teşvikat ne gibi makasıd-ı siyasiyeden neşet eyleyecek bir romancının tetkik edebileceği ahvalden değildir.” (A.Mithat, 2000H:14 AS)

⁷³ Ahmet Mithat'ın eserlerinin azınlıklara mensup okuyucular tarafından da okunduğunu yine kendi eserlerinden anlamaktayız. Özellikle *Müşahedat*'ta azınlıklara mensup kahramanların Ahmet Mithat Efendi'yi tanıdıkları ve eserlerinden haberdar olduklarına dair ifadeler rastlamaktayız. Bu bakımdan yazarın Avrupalı güçlere dair söylediklerinin muhatabının doğrudan doğruya azınlık mensubu Osmanlı vatandaşları olduğu anlaşılmaktadır.

Avrupalı devletlerin verdiği destekle birbirine düşen ve birbiriyle mücadele etmeye başlayan Balkan milletlerinin hiçbirinin bu mücadeleden kazançlı çıkmayacağını belirten Ahmet Mithat, böyle bir mücadelenin tüm tarafların harap olmalarına neden olacağını anlamıştır. Bu düşüncesini eserlerinde, “...*müşevvikîn-i ecnebiyenin İslam ve Hristiyanı, Rum ve Arnavutu yekdiğeri ile mukabeleye teşviki bilâhare iki tarafın da harabîsinden başka bir netice göstermeyeceği...*” (A.Mithat, 2000H:37 AS) biçiminde dile getirmiştir. Özellikle *Arnavutlar ve Solyotlar*’da bu iki milletin birbiriyle giriştikleri mücadelenin anlamsızlığına değinir. Her iki milletin ileri gelenlerinin başka devletlerin kışkırtmalarıyla giriştikleri mücadelenin anlatıldığı eserde dış devletlerin kışkırtmalarını fark eden ve yabancı devletlerin yalnızca iyilik amacıyla böyle bir işe girişmelerinin mümkün olmadığını anlayan kişiler “*hayalat-ı ifratperestane*”den kurtulabilen kişiler olarak nitelenir. Bu kişiler teşvikat-ı ecnebiyeyi kabul etmedikleri gibi “*yabancıların babalarının hayrı için buraya gelmediklerini*” de açıkça görmekteyler. (A.Mithat, 2000H:92 AS) Dış müdahale ve kışkırtmaların olmadığı dönemde Balkanlarda yaşayan insanların dini ve etnik farklılıkları bir kenara bırakarak asırlarca birlikte yaşamayı başarabildiğini dile getiren yazar, dini ve etnik farkların bu yaşamda hiçbir önemi olmadığını, farklı dinlerden ve kökenlerden Balkan kavimlerinin ortak alfabe kullanmasını “*Müslüman Arnavutlar Mevlid-i Şerif ve ilmihal ve Muhammediye gibi kitab-ı diniyelerini bile Rum harfi ile yazarlar ve Rumcaya tercüme dahi eylemişlerdir.*” (A.Mithat, 2000H:30AS) şeklinde açıklayarak etnik köken ve din farkının bile bu topraklardaki huzuru etkilemediği Pax-Ottomana’ya atıfta bulunur.

Balkanların yabancı devletlerin teşvikiyle giderek daha karışık hale gelmesi yazarı, Osmanlı hâkimiyetinin ortaya çıkma nedenlerini tekrar hatırlatma ve bu düzen altında asırlarca yaşanan hayata dair bilgiler vermeye yöneltmiştir. Biz de yazarın açıklamalarının belli bir bütünlük içinde anlaşılabilmesi için onun özellikle Yunanistan’la ilgili düşüncelerine odaklanmayı uygun buluyoruz.

Öncelikle Osmanlı devletinin İstanbul’u ele geçirmesiyle Doğu Roma İmparatorluğu’nu yıktığını ve Rumların dini ve siyasi otorite merkezini ele geçirmesine rağmen gerek o dönemde gerekse sonraki dönemlerde İslam’ı kabul etmeleri için Rumları asla zorlamadığını dile getiren yazar, bir karşılaştırma yapmak

amacıyla bu dönemde hâkimiyeti ele geçiren bir devletin ne yapması gerektiğine dair fikirler ortaya koyan Avrupalı müverrihlerin düşüncelerine yer verir. Batılı müverrihlerin böyle bir durumda hâkim devletin “*Rumlara dinlerini ve lisanlarını kaybettirecek esbap ve vesailin kâffesine bi't-tevessül Osmanlılığı bir yekparelik haline ifrağ etme*”si (A.Mithat, 2000H:24 AS) halinde doğru bir yola başvurmuş olacağını düşündüklerini bildirir. Bu düşüncelerin modern zamanlarda yaşayan Batılı tarihçilerin yaklaşımı olduğunu belirten yazar, yaptığı karşılaştırma sonucunda modern zamanların öncesindeki bir tarihte bile Osmanlı aklının güncel Batı aklından daha insafli davrandığını ifade eder. Modern Batı aklının ele geçirilen yerleri kökten ve tamamen dönüştürme temelinde düşünceler ürettiğini ortaya koyan yazara göre benzer bir hâkimiyetin Batılı bir devlet tarafından sağlanması halinde bu devletin ele geçen memleket halkının “*dinlerini ve lisanlarını kaybettirecek esbap ve vesailin kâffesine bi't-tevessül*” etmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Modern Avrupa aklının kültürel ve dini açıdan yabancı memleketlere girdiğinde ortaya koyduğu yaklaşımını özetlediği satırlarda bu yaklaşımın yaşadıkları dönemde de geçerli olan uygulama ve yaklaşım olduğunu belirtir. Medeniyetin kemale erdiği fikrinin geçerli olduğu 19. asırda Avrupalı medenileştirici güçlerin “... önde İncil ve arkada rakı fiçileri ile Afrika ve Amerika ve Avustralya memalik-i vahşiyesine girerek ahali-i kadimeyi güya daire-i medeniyete dâhil için maddi ve manevi bir kırma uğratıp kırmaları...” uygulamasına devam ettiğini belirtir. (A.Mithat, 2000H:25 AS) Buna göre Osmanlı devlet aklının asırlar önce ortaya koyduğu hareket tarzı “*bu fikirden daha âli*”dir. Osmanlı devletinin yaklaşımının “*mülkteki akvamdan hiçbirisinin din ve mezhep ve lisan ve kavmiyetlerini ihlal etmeksizin yalnız fikirce ittihatta ara*”ma (A.Mithat, 2000H: 25 AS) olduğuna işaret eden yazara göre bu yaklaşımından dolayı tarihi boyunca “*Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'nin eşfâk ve merâhim-i raiyyetperverîsi hakikaten hiçbir devlete makis...*” değildir. (A.Mithat, 2000H:15 AS)

Osmanlı devletinin ele geçirdiği memleketlerin ahalisine karşı son derece şefkatli ve merhametli davranmasından dolayı Yunanlıların Osmanlı himayesine can attıklarını, başka bir Hristiyan grup olan “*Latin unsurunun Rum unsuruna ezmesine tahammül edemeyerek Rumların Osmanlıları davet eylediklerini*” tarihçi Hammer’in bile inkâr edemeyerek yazmak zorunda kaldığını dile getiren Ahmet Mithat, Batılı

tarihçilerin eserlerinde ve çalışmalarında tarihsel gerçekleri bozulmaya uğratarak kendi milletlerinin çıkarlarına uygun hale getirmelerini gündeme getirir. Hammer'ın Yunanistan'ın Osmanlıların eline geçmesi bahsinde geçen ve gerçeğe uygun olmayan ifadeleri ve bunun nedenini örnek olarak dile getirir. Ahmet Mithat'ın Hammer üzerinden verdiği örnek şöyledir:

“Mesela Yunanistan'ın Osmanlı himayesine can attığını... Hammer inkâr edemeyerek bu keyfiyeti tarihine yazdıktan sonra böyle bir Hristiyan ahalinin diğer Hristiyan müstevlilerden bîzar kalarak bir Osmanlı devletine iltica etmelerinden o devlet-i Osmaniye için hâsıl olan bî-nihaye şeref ve şanı kıskanarak hiç olmaz ise o şan ve şerefe biraz nakısa getirmek için bu davete icabet eden Osmanlıların bilahare girdikleri yerlerde buldukları asakir-i a'daya hiç merhamet ve şefkat etmeyerek şöyle kesip böyle biçtiklerini mübalağat-ı şedîde ile yazar. Fakat bu satırlar okunduğu zaman bi's-suhule anlaşılır ki Osmanlıların kestikleri haber verilen asker-i a'da işte o zamana kadar yerli Rumları mezalim ve i'tisâfât-ı vahşiyâneleri ile makhur eden Latinler olup asakir-i Osmaniye'ye ettikleri hainane hud'alardan dolayı bunlara emniyet caiz olamaması üzerine vücutları izale olunmak lazım gelmiştir.” (A.Mithat, 2002G:85-86 GÖN)

Yunanistan'ın Latinlerin elindeyken bir “*dar-ı fetret ve mezalim*” halinde olduğunun Atinalı tarihçi Khalkondilos'un tarihinden anlaşıldığını belirten yazara göre ülkenin içinde bulunduğu durum hakkında bilgi almak ve Osmanlıların bu ülkede sulh ve esenliği nasıl sağladığını okumak isteyenlerin Khalkondilos'un eserine başvurmasını tavsiye eder. Khalkondilos'un eserinden alıntılarla açıklamalarına devam eden yazara göre gerçeğin bu denli açık olduğu bir olay hakkında artık “*40 tane Hammer meydana çıkıp da bu hakikatı setr için yüz cilt tarih yazacak olsalar yine hakikat-i mezkureyi setr edemezler.*” (A.Mithat, 2002G:86-87 GÖN) *Gönüllü* adlı eserinde bu bilgileri okuyucularına aktaran Ahmet Mithat, Khalkondilos tarihinden Latin senyörler arasındaki mücadeleleri uzun uzun anlattıktan sonra sözünü şöyle bağlar:

“İmdi Atinalı kaleminden çıkmış olan bu sahifeyi dahi kemal-i dikkatle okursanız görürsünüz ki o zamanlar Yunanistan bir dar-ı fetret ve mezalim olup asıl fukara-i ahalinin muhafaza-i selameti için iştigâl-i Osmani vücut-ı tahtına girmişti. (A.Mithat, 2002G:88 GÖN)

Ahmet Mithat'ın bu konuyu dile getirirken dikkat çektiği önemli bir husus vardır. Yazarın birden fazla eserinde dile getirdiği bu husus, Batılı bilim adamlarının sahip olduğu, siyasi yönü bulunan konularla ilgili çalışmalarında kendi devletlerinin menfaatleri doğrultusunda sonuçlar ortaya koyacak biçimde çalışma anlayışlarıdır. Batılı araştırmacının/düşünürün özellikle siyasi, ekonomik bakışının tamamen kendi devletlerinin çıkarlarını koruyacak biçimde oluştuğunu dile getiren yazar, döneminin

Batılı bilimsel bilgisinin temel maluliyetlerinden birini açıklıkla anlamış görünmektedir.⁷⁴ Özellikle Yunanistan meselesinden hareket ederek Batı bilim âleminin en önemli tarihçilerinden bir kabul edilen Hammer'ın yaklaşımını bu iddiasına örnek olarak gösterir. Yine Yunanistan söz konusu olduğunda “*ağraz-ı hasise yolunda insan kanının isalesine kanlı gözyaşlarıyla ağla*”ma yaklaşımını bir tarafa bırakarak Osmanlı devletine düşmanlığı önceleyen ve bu bakımdan “*hikemiyatı siyasiyatına*” uymayan, bu düşmanlık uğruna hikemiyatından vazgeçmeyi göze alan Voltaire de yazarın *Arnavutlar Solyotlar* adlı eserinde eleştirilerinden payını almıştır. Voltaire'in Yunanlıları kesinlikle düşünmediğini, amacının Yunanistan'daki Osmanlı topraklarının Batılı bir devletin eline geçmesi olduğunu ifade eden Ahmet Mithat, düşünürün bu amacını gerçekleştirmek için Rus Çariçesi Katerina'ya yazdığı mektuplarda kullandığı üsluba dikkat çeker. Voltaire'in “*O biçare Rumlara acımağlığım için müsaade-i haşmetpenahilerini rica ederim Türk lisanı ile mütekellim bir hükümete tabii oldukça benim zavallı Yunanistan'ımın hali ne olacaktır? Alsibiyet gibi nisaperest bir adamın evladı büyük Katerina'dan başka hâkimlere mi muti olmalıdır?*” (A.Mithat, 2000H:13 AS) gibi cümlelerle Rusları kıskırttığını ancak akli başında Yunanlılardan beklediği karşılığı alamayınca bir anda Rum düşmanı kesildiğini anlatır:

“ Voltaire ağraz-ı hasise yolunda insan kanının isalesine kanlı gözyaşlarıyla ağladığı halde yine Rumları rahat-ı kadimesinden mahrum etme gayretini arttırdıkça arttırıp hatta Rumlardan birçoğu bu yoldaki teşvikat-ı ecnebiyenin aleyhinde bulunmaları ile hikemiyatı siyasiyatına uymayan bu filozof memleketlerinin mamuriyetini, milletlerinin rahatını teşvikat-ı ecnebiyeye feda etmemek azminde bulunan Rum asdikasını zem yolunda ve yine Katerina'ya yazdığı bir mektupta “Zat-ı haşmetsimâtınıza muavenet eyledikleri surette istihsal edebilecekleri hürriyete Rumları gayr-ı layık görmek benim için başkaca bir mücib-i teessüftür. Artık Sofok ve Homero de Muste'nin kitaplarını okumak istemiyorum. Eğer zaten haşmetsimatınız Rum mezhebinin riyasetinde bulunmasaydı Rum mezhebinden bile nefret edecektim.” diyor.” (A.Mithat, 2000H:13-14 AS)

Bu konuyu Fransızların Mısır'ı işgalini anlattığı *Zeyl-i Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar*'da tekrar ele alan Ahmet Mithat, Fransızların Mısır'a girdiğinde yaptığı mezalimi kendi tarihi kaynaklarında hiçbir zaman dile getirmediklerini dile getirir. Buradan hareketle Batılı devletlerin vatandaşı olan bilim adamı ve

⁷⁴ Oryantalizm tartışmalarının temel konularından birinin Ahmet Mithat tarafından erken tarihte kısaca da olsa ortaya konması, yazarın Batı âlemini yakından takip ettiğini gösterir. Ancak bir romancı olması ve aldığı eğitimin niteliklerinden dolayı ondan bu sorunu kavramsallaştırmasını beklemenin hayalci bir yaklaşım olacağı da açıktır.

düşünürlerin gerçekleri yanlı veya eksik görmelerini, olayları çarpıtarak ele almalarını eleştirir. Yazara göre her milletin kalem erbabında görülen kendi milletinin tarafını tutma itiyadı, Avrupalı kalem erbabında oldukça baskın bir biçimde görülmektedir. Böylece Ahmet Mithat, Avrupalı yazarlar tarafından ortaya konan metinlerin doğruluklarıyla ilgili bir şüpheyi ortaya koyar: “...Kezalik bir millet gördünüz mü ki udebâsının kalemi o milletin barbarlıklarını yazsın? Hangi milletin üdebâsı asarını okursanız dünyada en mütemeddin ve hakşinas ve kahraman millet odur zannedersiniz.” (A.Mithat, 2000I:196 ZHMSE) Bütün metinlerin bu şekilde düzenlenmesi halinde dahi gerçeğin ortadan kaldırılamayacağını ifade eden Ahmet Mithat’ın en yakıcı sorusu en sonda dile getirilir: “Öyleyse cennet gibi mamur memleketleri sel gibi kanlar ile salhanelere çeviren millet hangisidir?” (A.Mithat, 2000I: 197 ZHMSE)

Yunanlıların Osmanlı hâkimiyetine girmeleriyle rahata kavuştuklarını iddia eden yazar, Yunan din adamlarına tanınan haklar sayesinde patriklerin haysiyetlerine kavuştuklarını dile getirir. Bu imtiyazlar, yazara göre bugün bile Avrupa’nın havsalasına sığmayacak denli hukuk ve hürriyetler içeren bir mahiyete sahiptir:

“Rum-ı Şarkî zamanında daima hakaret ve zulüm görmekte bulunan patriklerin saye-i refet-i Osmaniye’de kadir ve haysiyetleri artık hukuk ve imtiyazları bihakkin temin edilmiş olması hakikaten bugün bile Avrupa’nın havsala-i hukukperverî ve hürriyetperestîsine sığamayan büyüklüklerdendir.” (A.Mithat, 2000H:27 AS)

Yunan milletinin Osmanlı hâkimiyeti altında bulunduğu dönemle Batı’nın kanatları altında bağımsızlığını kazandığı dönemin karşılaştırılması halinde Yunan milletinin hangi dönemde daha hür ve rahat yaşadığının ortaya çıkacağına inanan yazara göre Osmanlı hâkimiyeti altında hür ve iç işlerinde bağımsız bir biçimde yaşayan Yunanlılar bugün yüzlerce milyonluk borcun altında ezilen ve siyasi karışıklıklar içinde bulunan bir ülkedir:

“Yunanistan’ın ahval-i sabıka ve hazırasını def’aten nazar-ı muvazeneye getirelim. Evvelki Yunanistan taht-ı raiyet-i devlet-i Aliye’de kendi imtiyazât-ı dñiye ve belediye vesairesi dâhilinde hür ve bahtiyardır. Şimdiki Yunanistan’ın yüzlerce milyona varan borcundan istidlal olunacağı veçhile siyasiyât emvacı arasında mütemevviç bir Yunanistan’dır.” (A.Mithat, 2000H:25-26 AS)

Yunanlılarla Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan Fener Rumlarının imtiyazlarını ve haklarını karşılaştırarak bu konu hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya devam eden Ahmet Mithat, Rumların Osmanlı hâkimiyetinde

tercümanlıktan, konsolosluğa hatta Eflak ve Boğdan prensliklerine kadar yükselebildiklerini ifade eder. Birden fazla dil –özellikle İtalyan, Latin ve Fransız lisanı- bilmelerinin onları avantajlı hale getirdiğini belirten yazar, yine tarihçi Rizo’dan aktardığı bilgilerle Rumların ayrımcılığa maruz kalmaksızın devletin tüm imkânlarından faydalandığını ortaya koyar:

“Rizo’nun beyanına göre Bab-ı Ali tercümanı, Reis Efendi’nin yani hariciye nazırının müsteşar-ı hâssı olup tersane tercümanın avaid-i seneviyesi 300 kese akçeye varmaktaymış ki Rizo bu miktarı 800.000 franga müsavi bulur. Paris, Viyana ve Londra ve Berlin’e gönderilmiş bulunan Osmanlı süferası meyânında Arjin ve Polo ve Marco ve Rali ve Mavroyani ve Teologos ve Ramadani ve Nagri ve Panayotaki gibi namlar bulunması o zamanlar Rumların derece-i ehemmiyet-i diplomatikiyesini ispata medardır ki böyle bir hal o zamanlarda değil bu zamanlarda bile Avrupa devletlerinin hiçbirisinde görülmemiştir.” (A.Mithat, 2000H:29 AS)

Bu avantajlı durumun Batı devletlerinin farklı din ve milliyete sahip vatandaşları arasında günümüzde bile hiçbir biçimde görülmediğini ileri süren yazara göre bu devletlerin tabiiyetinde bulunan Müslümanlardan hiçbirisi böyle bir avantajlı konuma erişememiştir. Batılı devletlerin tebaaları olarak

“İngiltere, Fransa, Rusya, Hollanda vesair düvel-i mütemeddinenin bunca tebaa-i Müslimesi bulunduğu halde bu tebaa-i Müslime’den henüz hiçbirisinin namı sahayif-i tevarih-te yer tutabilecek şöret kazanamamıştır.” (A.Mithat, 2000H:29 AS)

Konu hakkında *Arnavutlar ve Solyotlar*’da okuyucusuna ayrıntılı bilgiler vermeye çalışan Ahmet Mithat, daha önceki örneklerde de belirttiğimiz bir tekniği tekrar kullanarak Yunan meselesinin Avrupa devletlerinin özellikle Rusya’nın teşvikatıyla ortaya çıktığını ve bunun hak ya da özgürlüklere dayanan bir sorundan kaynaklanmadığını ifade eder. Düşüncelerinin doğruluğuna dayanak olarak Rum tarihçi Rafnel’in açıklamalarına yer veren yazar, yaşanan gelişmeler sonucunda “*Rusya’nın âmâl ve niyyât-ı ma’yubesi[nin] neden ibaret bulunduğunu*”nun açıklıkla anlaşıldığını ifade eder. Rusların Yunanlıların yeni kurtarıcısı oldukları düşüncesiyle atacakları adımların bu millete Osmanlıları aratacağı kanaatindedir:

“Müverrih Rafnel diyor ki: ‘Orlafların Yunanistan’a vuku bulan seferleri Rusya’nın âmâl ve niyyât-ı ma’yubesi neden ibaret bulunduğunu Rumlara göstermişti. Akli başında ve hakikaten vatanperver olan Rumlar tahrikât-ı şimaliyeden bilkülliyeye teberri ve tebaüd eylediler. Filvaki zayıf ve fakir olan bir millet için harita-i Türkîye dair olan ümitlerini zengin ve muktedir dostlar sayesinde istihsal gayreti pek tehlikelidir. Muavenete gelip o milleti güya kurtaracak dostlar filhakika tahlise muktedir olabilirlerse eski zalemenin yerine kendileri kaim olurlar. Hem de bu yeni mütehakkimler eskilerden maada ‘Sizi onlardan kurtardık.’ diye biçareleri bir de minnetleri altına alıp daima serzenişlerde bulunurlar.’” (A.Mithat, 2000H:26 AS)

Yabancı ülkelerin teşvikatlarının kesilmesi halinde Osmanlı hükümetinin Yunanlılar hakkındaki olumsuz görüşlerinin değişeceğini ve eskiden olduğu gibi bir yaşama biçiminin kurulmasının mümkün olabileceğini belirten Ahmet Mithat, bu dönüşümün gerçekleşmemesinin temel nedeninin de yine Rusların ortalığı karıştırması olduğunu kanaatindedir. Bu amaçla Rus Çariçesi Katerina'nın yaptığı şeyleri okuyucularına anlatan yazar, bu dış müdahalenin dinsel bir bağlamda sunulması için tarihin ve Hristiyanlığın değerlerinin kullanılmaktan geri kalınmadığını belirtir:

“Eğer teşvikat-ı hariciye münkatı olsaydı hükümet-i seniyye-i Osmaniye'nin Rumlar hakkındaki hüsn-i nazar-ı kadimi derhal ve tamamı ile teceddüt ve teyit ederek Ancak Katerina, Yunanistan hakkındaki tasminatında o kadar sebatkârâne ısrar etmiştir ki Konstantin namında bulunan bir oğlunu Naksus ceziresinden celp ettirdiği Rum kadınları elinde büyütüp Rum kıyafetinde elbise iksa ile Rum lisanınca tekellüm ettirmeye ve bütün uşaklarını Rumlardan tertip eylemeye ve Rum delikanlılarından olarak 200 neferden mürekkep bir de mahiyet bölüğü teşkiline kadar vardırırmıştı. Yunanistan'ın her tarafına münteşir olan memurun-i müşevvikîn için İstanbul'un son imparatoru ile namdaş olan bu prens yeni Rumların ilk imparatoru olacağını bütün Rum kiliselerinde ilan ederek validesi Katerina ile beraber genç prensin resmini Rumlara öptürürlerdi. (A.Mithat, 2000H:15-16 AS)

Yabancı devletlerin yardımıyla bağımsızlıklarına kavuşan Balkan devletlerinin bağımsızlıkla birlikte gerçeğin farkına vardıklarını iddia eden yazara göre hem Bulgarlar hem de Yunanlılar kurdukları devletlerin aslında Batılı büyük devletlerin siyasi dengesi içinde çalkalanıp duran uydu devletler olduğunu anlamışlardır. *Arnavutlar ve Solyotlar*'da konuya uzun bir biçimde değinen ve bu tezini tahkiye üzerinden ortaya koymak amacıyla neredeyse roman kurgusuna dair kuralların birçoğuna aldırış etmeyen yazara göre bugünün “*Yunanistan'[ı] yüzlerce milyona varan borcundan istidlal olunacağı veçhile siyasiyât emvacı arasında mütemevviç bir Yunanistan'dır.*” (A.Mithat, 2000H:25-26 AS) Eserin ilk sayfasında, benzer bir bakış açısının akli başında Bulgarlarda görüldüğünü dile getiren yazar Bulgar bir yazar tarafından *Levant Herald*⁷⁵ gazetesinde yayımlanan bir makalenin kendi düşüncesinin haklılığını ortaya koyduğunu belirtir. Bu makalede Bulgar yazarın bağımsızlıklarının tam bir bağımsızlık olmadığını ve bu yolda Bulgarların

⁷⁵ İstanbul'da yayımlanan yabancı bir gazetedir. Ulaşabildiğimiz sayılarında çarşamba ve pazar günleri hariç gazetenin günlük olarak yayımlandığı üst başlıkta daimi bilgi olarak verilmektedir. Sayfalarının yarısı İngilizce yarısı ise Fransızca olarak yayımlanmaktadır. 1868 yılının Ocak ve Şubat nüshalarını inceleme fırsatı bulduğumuz gazete genellikle beş sayfa olarak yayımlanmış, ancak zaman zaman ilan ve haberlerin yoğunluğuna bağlı olarak on sayfalık nüshalara da rastlanmıştır.

uğradığı maddi ve manevi zararları dile getirdiğini ifade eden yazar, makaleyi kısaca özetler:

“...hamiyetli bir Bulgar doğrudan doğruya idare-i devlet-i Aliye’de buldukları zaman Bulgarlar’ın derece-i bahtiyârîsi neden ibaret bulunduğunu mufassalan hikaye ettikten sonra Avrupa müdahalesiyle güya kendilerini Osmanlı boyunduruğundan kurtardıktan sonra Avrupa siyasiyunu elinde nasıl bir muhâdaât-ı siyasiye bazîçesi olup kaldıklarını ve eski rahatları nasıl zayı olarak ne yolda maddi ve manevi felaketlere uğradıklarını vatandaşlarının nazar-ı ibret ve intibahlarına arz eyliyordu.” (A.Mithat, 2000H:5 AS)

Aynı eserin ilerleyen sayfalarında bu meseleye bir daha değinen Ahmet Mithat, yukarıdaki fikirlerini bir defa daha ortaya koyar. Buna göre Bulgaristan gibi küçük bir ülkede bile birçok Avrupalı devletin çıkarları yüzünden müthiş bir buhran ortaya çıkmış, bu yüzden insanlar Osmanlı dönemini mumla arar olmuşlardır:

“Hala bugün dahi Bulgaristan denilen bir avuç yerde üç beş büyük devletin menfaati tekâmül ederek biçare Bulgarlara idare-i Osmaniye zamanını mumlarla arttıracak bir buhran-ı müthiş vukua getirmiş olması elbette muvafık-ı hikmet bulmadıkları esâs-ı idare-i Osmaniye'den ziyade şayan-ı muâhezedir.” (A.Mithat, 2000H:26 AS)

Osmanlı-Yunan savaşlarından bahsettiği bölümlerde Ahmet Mithat, Batı kamuoyunun Osmanlı karşıtı tavrının kökenlerine dair analizlere yer verir. Osmanlılarla ilgili olumsuz kamuoyu oluşturmada Yunanlıların mahir oldukları yalancılık ve düzenbazlıkla gerçekleri tersyüz ettikleri, böylece realiteyi bambaşka biçimde sunma imkânına kavuştuklarını; bu tavrın da Avrupa erbab-ı kalemi tarafından “*gayret-i Nasraniyeleri hasebiyle*” veya “*Yunan muhipliğinden*” dolayı kabul gördüğünü belirtir. Batı kamuoyunda konu Osmanlı olduğunda dini duyarlılığa sahip olmayanlar bile “*Osmanlı husumetinden dolayı bunlara muavenet eyle*” mektedirler. (A.Mithat, 2002G:193 GÖN) Ahmet Mithat’ın ortaya koyduğu bu çözümleme, Osmanlı’nın Avrupa’nın daimi ötekisi olduğu düşüncesine işaret eder görünmektedir. Olayların gerçek şeklinin bu tavırdan dolayı bir anda farklılaştığından ve istenilen biçimiyle kamuoyuna aktarıldığından şikâyetçi görünen yazar, Türk-Yunan savaşlarında Yunanlıların savaş meydanında ve gerisinde gerek Türk askerlerine gerek Müslüman sivillere hatta kendi halkına Hristiyanlığa, medeniyete, insaniyete ve de askerliğe sığmayan biçimde davrandığını ifade eder.

Balkanlarda ve diğer Osmanlı coğrafyalarında yaşayan gayrimüslim azınlığın asırlarca Türk ve Müslüman unsurlarla sorunsuz şekilde yaşadıklarını belirten yazar; azınlıkların ve gayrimüslim toplumların örf, adet ve siyasi

mülâhazalarının Batılılar tarafından bozulduğunu iddia eder. Gayrimüslim milletlerin bağımsızlık iddialarında Fransız ihtilali sonucunda ortaya çıkan milliyetçi fikirlerin ve Pan-Slavist etkinin dile getirilmemesi ilginçtir. Yazarın okuma alanının genişliği göz önüne alındığında bundan haberdar olmaması mümkün görünmemektedir. Buna rağmen bu etkilerin dile getirilmemesi anti-milliyetçi bir çözüm olarak tasarlanan Osmanlıcılık fikrinin karşıtı olan bir olgunun dile gelmesinde rol almama isteği olarak açıklanabilir. Batı'nın kültürel, ekonomik ve siyasal açıdan bir çekim merkezi olmadığı zamanlarda Müslüman dünyanın bir parçası olarak yaşayan gayrimüslim milletlerin, ait oldukları dünyanın gerçek bir parçası gibi davrandıklarını, ancak Batı'nın hegemonyasının ortaya çıkmasından itibaren bir dönüşümün gözlemlendiğini birçok eserinde farklı konular vesilesiyle dile getirir. Ahmet Mithat, Osmanlı kimliğinin bir parçasını oluşturan bu milletlerin olumsuz biçimde değişmesinin nedeni olarak Batı dünyasının etkilerini gösterir. Yazara göre:

“Evet! Doğu milletini Batı milleti bozmuştur. Osmanlı idaresi altında bulunduğu zaman Yunanistan'da Solyotlar, Manyotlar gerçekten kahraman bir kavimdirler. Kadınları, kızları adeta başka milletlerin erkeklerinden daha kahramandırlar. Fuhuş ve zina hemen malumları olmayıp sevmeleri bile kahramancaydı. Şimdi ise Atina'ya, Şire'ye git de bak! Besleme ve hizmetçi kızların hepsi 'Dağlı' sıfatı ile anılan kızlardandır ki bunların arasında Solyotlar ve Manyotlar da çoktur.” (A. Mithat,2012:158-162 HOY)

Ahmet Mithat Efendi'nin eserlerinde, onun Tanzimat döneminde değişik ırk, din ve topluluklardan oluşan bir Osmanlı üst kimliği kurma çabalarına en yakın duran romancı olduğunu belirten Gökçek'in düşüncesini⁷⁶ doğrulayacak birçok anlatıma rastlamak mümkündür. Bunların içinde bizim değineceğimiz anlatım yazarın *Kafkas*'ta okuyucularına sunduğu anlatımdır. Osmanlı-Rus savaşı esnasında Kafkasya bölgesinin Müslüman unsurlarının isyanından çekinen Rus yerel makamlarının toplantısının anlatıldığı bölümde Rus papazı Sentiyanos ve Rus kumandan arasında mahrem bir biçimde teati edilen fikirler, Mithat'ın Osmanlılık politikasına eserlerinde açıkça destek verdiğini gösteren bir örnektir. Kendisini Müslümanları, İslam'ı ve Osmanlı'yı yakından tanıyan bir din adamı olarak takdim eden Sentiyanos'un Osmanlı ülkesinde yaşayan Hristiyanlara verilen özgürlüklerden bahsettiği kısma göz atarak incelememize devam edeceğiz:

“Sentiyanos (papaz): Türkiye'de Hristiyanlara edilen emniyet sizin zihninizi şaşırtmasın. Hele bugün Devlet-i Aliye'nin Hristiyan tebaasına emniyeti hiçbir zamana

⁷⁶ Gökçek, a.g.e, s. 176.

mahsus değildir. Devlet-i Aliye ülkesinde Hristiyanlar adeta Osmanlılar kadar hürdür, serbesttir. Herkesten ziyade rahattır. Eğer bunların mazlumiyetine dair yine kendi uydurduğumuz yalanlara kendimiz inanacaksak o başka. Lakin bizde Müslümanlar değil, kendi milletimiz bizzat Moskoflar, İslavlar, Ortodokslar bile Türkiye Hristiyanları kadar hür olmadıklarını itiraf etmeyecek misiniz?” (A.Mithat, 2017:87 KAF)

Sentiyanos’un konuşmasının Osmanlı ülkesindeki gayrimüslim kesime yönelik olması ve onların Osmanlı ülkesindeki Müslümanlar kadar vatandaşlık hakkına malik olduklarını özellikle vurgulaması manidardır. Osmanlı devlet yönetiminin gayrimüslim halklara güvendiğinin ortaya konması, bu kesimle devlet arasındaki boşluğu doldurma girişimi olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda Avrupalı güçler meselesine de temas edilen konuşmanın sonunda Slavların savunuculuğuna soyunan Rusların memleketlerindeki Slav unsurların bile bu denli rahat olmadığını vurgulanması Rusların etkilerini hafifletme amacına hizmet eder. Rusların Slav kökenli olmayan halklara yaşama hakkı vermeyen yaklaşımlarının aşırılığının zaman zaman Slav kökenli insanları bile bizar etmesi de kanımızca aynı amaca yönelik olarak eserde ortaya konmaktadır:

“Sentiyanos (papaz): Osmanlı Devleti İslam, Hristiyan demeyip her sınıf ahalisine hürriyet, adalet verdiği halde biz burada İslavlardan başka halkın dinine, lisanına, milliyetine hâsılı varlığına müsaade vermeyip hepsini bitirmeye çalışıyoruz. Hatta İslavlarımız bile bir alay esirden başka bir şey değildir.” (A.Mithat, 2017:88 KAF)

Rus politikasının Osmanlı unsurlarının çözülmesi ve gücünün dağıtılması hedeflerine odaklandığını fark eden yazarın, bu düşünceleri stratejik bakımdan değerlendirme imkânına sahip bir Rus’un, Rus komutanının konuşmaları aracılığıyla ortaya koymayı tercih etmesi, Osmanlılık düşüncesinin gerçekleşmesi halinde güçler dengesinin tekrar tersine döneceği düşüncesinin açığa vurumudur. Mithat’a göre bu birlikteliğin gerçekleşmesi halinde Batılı devletlerin başına “dünyanın kıyameti koparacağı şimdiden görünüp dur”maktadır:

“Rus Kumandan: Geçenlerde Sırbeye ile Osmanlı arasında bir muharebe oldu. Biz bu muharebeyi Hristiyanlığın Müslümanlık aleyhinde bir muharebesi gibi göstermeye pek çok çalışmışsak da nihayet Türkiye’de Hristiyanları da bu davamıza mukabil karşımızda süngüye davranmış gördük. Düşününüz Gospodin, düşününüz. Ay yıldız ile haç, kan renkli bir bayrak üstünde cem oldular. Buna Müslümanlar müsaade etti. Bunu Hristiyanlar kabul ettiler. Bu ne büyük bir ittihat. Bu İttihat bizim başımıza dünyanın kıyameti koparacağı şimdiden görünüp duruyor.” (A.Mithat, 2017:88 KAF)

Siyaset bağlamında bakışını biraz daha genişleterek Batılı devletlerin yayılmacılık politikalarının hem toplumları hem de insanlığı tehlikeli bir sürece soktuğunu belirten Mithat, bütçelerinde ortaya çıkan milyarlarca franklık açıkla

yayılmacı devletlerin kendi milletlerinin çaba ve kazançlarını boşa çıkardıklarını, bununla yetinmeyerek krizlerin ortaya çıkmasına neden olduklarını ifade eder. Bu mücadelenin sonucunda çoğu zaman hiçbir netice alınamamasının halkın ümitsizliğini ve fukaralığını arttırdığını ileri süren yazar, Batı’da ortaya çıkan bazı toplumsal hareketlerin - sosyalist, nihilist ve anarşist hareketlerin- söz konusu anlayışın olumsuz sonuçlarından beslendiğinin farkındadır:

“Bugün hangi devletin bütçesi açılrsa milyonlarca, milyarlarca frank borcu görülür. Sebebi? Şüphe yok ki muarazat ve muhâdaât-ı siyâsiye! Her biri diğerini ale’-tevali rahatsız etmek için teheyüat-ı harbiye ve muhârebât-ı mütemadiyeye böyle tahammül-güdaz masarife milletlerini duçar ediyorlar. Bundan dahi kriz yani buhran dedikleri afet meydana çıkarak ticarete arız olan durgunluk sanayiye de tatil eylediğinden erbab-ı mesai iki elleri böğürlerinde boş ve işsiz kalırlar. Açlık galebe ediyor, halkın yeisi artıyor, bundan dahi Rusya’nın milisleri, Almanya’nın sosyalistleri, Fransa’nın anarşistleri hâsılı her yerin bilmem neyistleri meydan alarak medeniyet-i haziranın istikbali müthiş ve vahim tehlikelere duçar oluyor.” (A.Mithat, 2000H:25AS)

Yazarın 1889-90 yıllarında ortaya koyduğu uyarıların son derece gerçekçi uyarılar olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim yayılmacı politikaların tüm insanlığı zora sokacak bir hal aldığına dair tespitlerinin yaklaşık beş yıl sonra *İstibşar*’da tekrarlanması ve bu mücadelenin on on beş yıldan beri yavaş yavaş bir harb-i umumiye doğru evrildiğini belirtmesi yazarı haklı çıkarmıştır. (A. Mithat, 2018: 26 İSTB) İnsanlık adına korktuğu umumi harbin yazarın ölümünden birkaç sene sonra patlak vermesi onun öngörüsünün haklılığına işaret etmektedir. Bunun yanı sıra Batılı toplumsal hareketlerin gün geçtikçe kuvvetlenmesine işaret etmesi ve “*Rusya’nın milisleri[nin] meydan alarak medeniyet-i haziranın istikbali[nin] müthiş ve vahim tehlikelere duçar ol*”masına dair öngörüsü de gerçekleşmiş, 1917 yılında gerçekleşen Bolşevik ihtilaliyle Rusya’da yönetim el değiştirmiştir.

Ahmet Mithat’ın Osmanlıcılık düşüncesinin iki farklı yönünün bulunduğunu, bunlardan ilkinin gayrimüslim millet ve azınlıklara yönelik olduğunu; ikincisinin ise Müslüman milletlere yönelik olduğunu düşünmekteyiz. Balkanlar ve gayrimüslimlerle ilgili düşüncelerinin genellikle *Kafkas*, *Arnavutlar Solyotlar*, *Gönüllü*, *Gürcü Kızı Yahut İntikam*’da yer aldığını görülmektedir. Bunun dışında *Acayib-i Âlem*’de de bazı bölümlere rastlamak mümkündür. Yazar, *Karnaval* adlı eserinde de Hamparsun Ağa üzerinden azınlıkların kültürel açıdan Batı tesirine girmesini söz konusu eder. Gayrimüslimlere dair bölümlerin incelemesinden sonra

bu düşüncenin ikinci ayağını oluşturan ve Müslüman milletlere yönelik anlatımlarına da göz atmak istiyoruz.

Yazarın bu konuyu ele aldığı eserlerin en önemlisi bize göre *Zeyl-i Hasan Mellah*'tır. Akdeniz ve Arap ülkelerini kapsayan geniş bir coğrafi arka planı olan eserin aynı zamanda içerdiği tarihsel aralıkla 18. yüzyılda meydana gelen olaylara değinmeyi mümkün kılmasıyla Mısır'ın Fransızlar tarafından işgalinin anlatımına dair bazı ayrıntılara yer verilmiştir. Napolyon'un Hindistan'a ulaşmak için Mısır'a asker çıkardığını ancak İngilizlerin denizden, Osmanlıların karadan engellemesi sonucu amacına ulaşmadan Mısır'dan kaçmak zorunda olduğunu belirten Ahmet Mithat, eserde Napolyon'u "*Hani ya şu arslan derisine bürünüp de ortaya çıkan ve âlemi korkutan tilkiyi mi?*" (A.Mithat, 2000I:193 ZHMSE) şeklinde alaycı bir biçimde tarif eder. Eserde Fransız Generali Kleber'in Cami-i Ezher müderrislerinin öğrencisi kılığına giren Dominica Badia tarafından öldürülmesi üzerine Mısır'da yaşanan olaylar anlatılır. Batılı bir ordu tarafından gerçekleştirilen olaylar eserde şu şekilde dile getirilir:

"Aman ya Rabbi! O gün Fransızların gösterdikleri çılgınlık ne çılgınlık idi. Rast geldikleri Müslümanı generallerin katili olmak itibarıyla işkencelere çekerlerdi. Müslümanlar dahi kıyam eylediler. Herkes hanelerine kapanıp pencerelerden müdafaaya başladılar... Bu işte kendisini kimler teşvik eylemiş oldu ve daha başka hem-esrarı bulunup bulunmadığı sual edildikte delikanlı bu işte kimsenin methal ve malumatı olamadığı cevabını vermiş ise de ölüm acısına tefevvuk eden işkencelerden bir saniye evvel kurtulmak için Cami-i Ezher müderrislerinden Seyyid Muhammed Kutsi ve Seyit Ahmet ve Şeyh Abdullah el Gazi ve Şeyh Abdülkadir El Gazi nam dört nefer ulemanın esamisini verip fikrini bunlara açmış olduğu halde onlar kendisini men etmek istemiş olduklarını da hikâye eylemişti. Binaenaleyh Fransızlar bu çar-ı ulema-yı benamdan üç evvelkilerini dâhil derdest eylediler. ...Enva-i azab-ı elim ile devam edilen istintaklarda carih, bu suikastı Osmanlı ordusunda yeniçeri ağasının teşvik ve tergibi ile icra eylediğini dini ve ulema-i müşarunileyhin asla zimethal olmadıklarını itiraf ederek, âlimler dahi yine bundan başka bir şey söylememiş iseler de gayret-i intikam ile gözlerini kan bürümüş olan Fransızların hakkı görmeleri muhal olduğundan üç nefer âlimin boyunları vurulmasına ve asil carihin ise evvela sağ eli ateşte yakıldıktan sonra kazığa vurulmasına karar vermişlerdir. Bu karar umum askerinin muvacehesinde icra olundu. (A.Mithat, 2000I:195-196 ZHMSE)

Fransızların milli kahramanları Jeanne D'Arc'ın İngilizlerin eline geçmesi sonucu yakılmasını anlatan ve insanı gözyaşlarına boğan çok sayıda eserin bulunduğunu ve hatta Fransızların bunun ne büyük melanet olduğuna dair söyledikleri sözlere şaşılacağını belirten Ahmet Mithat, söze değil harekete bakılması gerektiğini, nitekim Fransızların şikâyet ettikleri şeyi Mısır'da kendilerinin yaptıklarını belirtir.

Fransız ordusunun Mısır halkını kendine ısındırmak için mevlit okutmak, emirü'l-hac naspetmek ve camilere gitmek gibi şeytanlıklar yaptıklarını ancak bunların halk nezdinde itibar görmediğini, bunun üzerine “*tazyikat-ı şedide*”ye başvurduklarını belirten yazar (A.Mithat, 2000I:205 ZHMSE), Fransızların kendilerini Osmanlıların yerini alan “*millet-i galibe*” olarak gördüklerini ifade eder. Fransız generalin, ileri gelenlerden birinin evine yaptığı ziyaretin anlatıldığı kısımda Fransız generalin Osmanlı hâkimiyetini istediğini yapma hakkına sahip bir yönetim biçimi olarak gördüğü satır aralarında okuyucuya hissettirilir. Batılı anlayışa göre “*millet-i galibe*”nin istediği gibi davranma hakkına sahip olduğunu düşünen generalin, ev sahibinden kızının kendisine ve misafirlerine içki ikram etmesini istemesi bu düşünceden kaynaklanmaktadır. Ev sahibinin “*dinin ve ahlak-ı memleketin gereği*” böyle bir şey yapamayacağını korkarak da olsa dile getirmesi üzerine generalin “*Faraza bu memleketi bizim yerimize Türkler zapt etmiş olsaydı da şimdi bu ziyafette bir Yeniçeri ağası ‘Getir bakalım Ebulhammam Ağa! Getir şu kızınızı, bize birer rakı dağıtsın, biraz da raks etsin.’ deseydi, ne diyebilirdiniz?*” şeklindeki sorusuna davetlilerden birinin verdiği cevap Araplar nezdinde Osmanlılık düşüncesinin yazar tarafından savunulmasına örnek gösterilebilir. Bu cevap aynı zamanda Türkler ve Arapların çok sayıda ortak değere sahip olmasının hatırlatılmaya çalışılmasına da örnektir. Fransız generalin sorusuna davetli şeyhlerden birinin cevap vermesiyle ilerleyen diyalog şöyle devam eder “*Hayır efendim! Türkler hiçbir yere böyle yapmamışlardır ki burada da yapsınlar. Hatta bu memleket dahi onların dest-i zaptına düşmüştür. Tarihlerde sizin dediğiniz gibi bir şey göremiyoruz.*” Ancak tartışmanın general tarafından devam ettirilmesi ve bazı “*Rum, Bulgar, Sırp ve sair prenseslerin*” Osmanlı hanedanı üyeleriyle evlendiklerini hatırlatması üzerine aynı davetlinin bunun içki dağıtmakla alakalı bir durum olmadığı, bir evlilik olduğuna dair cevabı aşağıdaki gibidir:

“Şeyh- Doğrusunuz efendim! Lakin o prensesler gelip de işret meclislerinde rakı dağıtmadılar. Yine prenseslere layık bir suretle ve hatta daha âlâ düğünlerde gelin oldular. Buyurduğunuz prenseslerin birisi de Sırlı Meryem cenapları değil miydi ki şahane kocası vefat eyledikten sonra bir padişaha firaş olan sinesini sair ağyardan men ve muhafaza ederek bakiye-i ömrünü matem-i ebedi içinde geçirdi.” (A.Mithat, 2000I:206-207 ZHMSE)

Bu cevabın Müslümanları memnun etmesi, buna karşılık Fransızları bilhassa General Menou’yu “mehbut eyleme”siyle devam eden anlatım, okuyucunun mecliste

bulunanları Müslümanlar ve Avrupalılar biçiminde iki farklı taraf olarak görmelerini sağlar. Böylece Osmanlı okuyucusu Fransızların yanlışlıklarına cevap veren şeyhin aracılığıyla Mısırlılarla kendini aynı bakış açısına sahip hisseder. Bu anlatımın Arap okuyucular üzerindeki etkisini bilemiyoruz. Ancak bu anlatımın ortaklıkları vurgulamak amacıyla kurgulandığı anlaşılmaktadır.

Ahmet Mithat'ın Osmanlılık vurgusunun özellikle gayrimüslimlere yönelik olması dönemin siyasi gelişmeleri ve kaygıları düşünüldüğünde anlaşılabilir bir durumdur. Yazar üzerine çalışmalarıyla tanınan Gökçek, yazarın *Tercüman-ı ı Hakikat*'te yayımlanan "*Hristiyanların Sadakat-i Osmaniyesi*" başlıklı yazısında Rumlar ve diğer azınlıklarla Osmanlıların birlikteliğinin oldukça eskiye dayandığını ileri sürerek Osmanlılık fikrine tarihi bir boyut katmak istediğini söyler. Hatta Ahmet Mithat'ın aynı yazıda Osman Gazi'nin arkadaşlarından Mihal Bey'in ve Gazi Evronos Bey'in Müslüman olmadıklarına dair kayıtları zikretmesini de bu bağlamda değerlendirir. (Gökçek, 2015:72)

Yayılmacı politikaların insanlık adına içerdiği tehlikeleri isabetli bir biçimde öngören Ahmet Mithat'ın ömrünün son yıllarında gözden düşmesiyle Osmanlılık fikrinin gözden düşmesinin arz ettiği paralellik manidardır. Reel politik durumun gereklerinden biri olarak o dönemde görülen Osmanlılık üst kimliğinin savunulması konusunda akla ilk gelen isimlerden biri olan Ahmet Mithat'ın sonraki yıllarda uzun müddet hatırlanmayışını biraz da savunduğu bu ideolojiye bağlamanın mümkün olduğu kanısındayız. Ancak ifadeleri ve anlatımıyla günümüzde birazcık mübalağalı ve Osmanlıcı bir bakış açısıyla kaleme alınmış olabileceği değerlendirmesi yapılabilecek bu düşüncelerin neredeyse tamamının bilimsel bir şekilde yazılan bir ansiklopedi maddesinde, ülkemizin önde gelen fikir adamlarından biri tarafından dile getirilmesi, yazarın dile getirdiği hususlarda tamamen gerçekçi ve tarihsel açıdan doğru değerlendirmeler yaptığını gözler önüne sermektedir.

İslam Ansiklopedisi'nin Balkanlar maddesini kaleme alan Kemal H. Karpat, özellikle Balkanların tarihi durumunu ele aldığı bölümde; Ahmet Mithat'ın

müteaddit defalar, değişik eserlerinde dile getirdiği fikirleri bilimsel birer sonuç olarak ortaya koyar.⁷⁷

Karpat, özellikle Balkanlar'ın Osmanlı hâkimiyetine son derece hızlı bir biçimde girmesini, Katolik ve Ortadoks güçler arasında ezilen Balkan kavimlerinin, bu cendereden kurtulmak için Osmanlı hâkimiyetini tercih etmelerinden kaynaklandığını belirtir. Osmanlı hâkimiyetinin hızlı bir biçimde yayılmasının ve bu yayılmanın yıllarca ciddi bir muhalefetle karşılaşmadan devam etmesinin siyasi, sosyal ve kültürel sebeplere dayandığını belirten Karpat'ın tespitleri de Ahmet Mithat'ı doğrular mahiyettedir.(Karpat, 1992:29) Karpat, bu hâkimiyetin Balkanlar'da gerçek bir sosyal inkılap meydana getirdiğini ve Ortodoks Hristiyanların bu sayede, Katoliklik ile eşit gördükleri feodalizmden kurtulabildiklerini dile getirir. Karpat, ayrıca Osmanlı idaresi sayesinde tüm Balkan yarımadasına siyasi ve ticari bir bütünlük kazandırılmış olduğunu ve bölgeye "Pax Ottomanica" (Osmanlı barışı) olarak bilinen 200 yıllık bir barışın getirildiğini de ifade eder.(Karpat, 1992:29) Yazar, çalışmasında ilerleyen asırlarda Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla (1856) Hristiyan halka tanınan imtiyazların; bu halkların, Batı himayesinde kuvvetlenmelerine yol açtığını dile getirir. (Karpat, 1992:30) Ahmet Mithat'ın Avrupa devletlerin etkilerinden bahsetmesine paralel biçimde Karpat da Balkanlar'daki Osmanlı hâkimiyetinin zayıflamasında Batılı devletlerin bu bölgelerde yaşayan milletlere verdiği gizli ve açık destekten bahseder. Karpat'a göre "*Hristiyanların Osmanlı idaresine karşı ayaklanması Avusturya'nın desteğiyle Sırbistan'da başlamış, ... Sırp isyanını İngiltere'nin manevi desteğine sahip 1821 Yunan ihtilali takip etmiş...*"tir. Yazar, 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması ile Sırbistan, Romanya ve Karadağ'ın tam istiklallerini kazandığını, Bulgaristan'ın ise muhtariyet elde ettiğini belirtir. Balkan kavimlerinin Osmanlı'ya karşı mücadelelerinde özellikle üç devletin bu mücadeleye müdahil olduğunu belirten yazara göre bu üç devlet İngiltere, Avusturya ve Rusya'dır. (Karpat, 1992:30)

Böylece Ahmet Mithat Efendi'nin dile getirdiği bilgilerin tarihsel açıdan doğruluğu, yazarın bu çalışmasında ulaştığı sonuçlarla bir kez daha teyit edilmiş olur. Mithat'ın ancak tarihsel bir çalışmada biraraya getirilebilecek bu kadar ayrıntılı bilgi

⁷⁷ Bk. Karpat, 1992:25-32

bütünü, roman gibi bir edebi türe aktarabilmiş olması –zaman zaman roman dokusunu zedelemek pahasına da olsa- ancak ona ait bir maharetin ortaya konması olarak görülebilir.

1.5. Devlet Yönetimi ve Ekonomi

Avrupa siyasi düşüncesinin, Avrupa dışında kalan tüm ülkelerin yönetim biçimlerini insan onuru açısından kabul edilemez bulmasının ve bunların yerine yalnızca Avrupa’da ortaya çıkan yönetim biçimlerini insanlık için geçerli ve uygun bulmasının temelinde Avrupamerkezci bir bakışın üretilmesi, geçerli ve makul olarak yalnızca Avrupamerkezci bu yaklaşımın kodlanması yatmaktadır. Avrupa düşünce tarihinde ortaya çıkan bu yaklaşım, kökü eskilere dayanan ve kendini merkez olarak tanımlayan başka bir yaklaşımın dünyayı görme biçimini kendi kalkış noktası olarak imlemiştir.

Avrupa siyasi düşüncesinin temelini oluşturan Yunan siyasi bakışının ortaya çıkmasında ünlü isim Aristo’nun büyük bir etkisi bulunmaktadır. Özellikle milletlerin kimi yeteneklere doğuştan sahip olup olmama fikrini ve coğrafyayı temel alan yaklaşımı ilk defa ortaya koyan Aristo’dur. *Politika* adlı eserinde yönetim biçimlerini kıyaslayan düşünürün bu kıyaslamalarda ölçüt olarak ilim, toplum ve coğrafya gibi kriterleri kullandığı, buradan hareketle Asya’da yaşayanlar, Avrupa’nın soğuk iklimlerinde yaşayanlar ve Yunanistan’da yaşayanlar biçiminde bir ayrıma gittiği bilinmektedir. Bu ayrım, her iki iklim ve toplum tipinin ortasında kalan Yunan halkının ve yönetim biçiminin en gelişmiş olması kabulünün ortaya çıkmasına ve Yunan halkının da doğuştan ruhen, bedenen ileri olduğu düşüncesinin vurgulanmasına hizmet etmiştir. Antik Yunan’ın en büyük düşmanı olan Persler ise Yunanlıların mükemmelliğinin tam karşıtı olarak resmedilmiş, böylece doğuştan mükemmel Yunan toplumunun karşısına köleliğe meyilli, yönetim sistemi bakımından despotluğun tek seçenek olduğu, barbarlıkla tanımlanan Persliler yerleştirilmiştir. Perslilerin ve diğer milletlerin kendini yönetme, medeniyete dâhil olma yeterliliğinin (doğuştan) bulunmaması; doğuştan üstün, bedenen ve zekâ bakımından ileri olan Helenlere, barbarları yönetme görevini de yüklemiştir. Böylece Helenlerin doğal üstünlüğünden ve diğerlerinin giderilemez eksikliğinden hareket

eden, Helenlere doğal ve zorunlu bir biçimde yönetme ve üstün olma görevlerini yükleyen bir siyaset ve medeniyet teorisi ortaya konmuştur. Bu düşüncenin dünya siyasi tarihinde oldukça büyük etkilere yol açtığını belirten Curtis, bu olağanüstü etkinin pekişerek modern Avrupa'nın siyasi düşüncesinin temelini oluşturduğunu belirtir. Ona göre “*Aristo'nun Yunanlar ve Persler (Doğu) arasında yaptığı ayırım, Doğu'daki rejimler ve toplumları Batı'dakilerle kıyaslayan, kendinden sonraki tüm siyasal düşünürler için 'Batı' ve 'Doğu' arasındaki ayırımı etkili olmuştur.*” (Curtis, 2015:77)

Yunan yaklaşımını temel alan Avrupa siyasi düşüncesinin oluşmasında etkili olan isimlerin yaptıkları karşılaştırmalarda da –Aristo’nu yaptığı gibi- iki benzemizin kıyası dikkat çeker. Bu benzemezlerden biri doğuştan mükemmel ve doğru olan Avrupa iken diğeri ötekiliğin tüm niteliklerini bünyesinde barındırmakta olan Osmanlı devletidir. Bu yaklaşımı ilk defa ortaya koyan çalışma Makyavelli tarafından yapılmıştır. Yönetim biçimlerinin kıyaslanması konusunda temel referanslardan bir haline gelecek ve uzun yıllar etkisini sürdürecektir bu çalışma Makyavelli'nin *Prens* adlı eseridir. Fransız yönetim biçiminin Osmanlı yönetim tarzıyla karşılaştırıldığı bu çalışmada yönetim biçimleri temelde ikiye ayrılır. Buna göre toplumlar “*ya tüm diğer vatandaşların efendisi bir prensin yönetiminde olduğu bir rejimle, ya da bir prens ve bu prensin seçimiyle değil, asil soylarından ötürü bakanlık mertebesinde yer alan baronların yönetiminde olduğu bir rejimle*” yönetilirler. Asillerin bulunduğu, yöneticinin kanunlara tâbi bulunduğu üstün yönetim biçimi Fransız kralının temsil ettiği yönetim biçimidir. Türklerin yönetim biçiminde ise bakanlar da prensin hizmetçisi olduklarından hâkimiyet tek elde toplanmakta ve tüm insanlar -konumları fark etmeksizin- köle durumuna düşmektedirler. Aristokrasinin mükemmel yönetime sahip olmak için gerekli ve yeterli şart olarak sunulduğu bu eserde böyle bir sınıfın yokluğu Osmanlı yönetim biçimini despotluğun sınırlarına sürüklemektedir. (Hentsch, 2008:122; Curtis, 2015:80) Bu ayrıma rağmen bu eserde despot kelimesi kullanılmaz. Bu kelime Montesquieu tarafından 1748'de yazılan *Kanunların Ruhu* adlı eserde ortaya çıkacak ve Osmanlı yönetimi despotizmle özdeşleştirilecektir. Buna göre sultanın gücünü sınırlayacak hukuk sistemi ya da şeriat gibi hiçbir mekânizmanın veya divan, ulema,

meşayih, ordu ve halk gibi kuvvetlerden hiçbirinin bulunmadığı bir yönetim biçimi despotizmin ideal örneğini oluşturmaktadır. Bu sınırlamaların hiçbirinin olmamasından dolayı yazara göre Osmanlı ülkesinde ‘*padişaha tebaası tarafından tapılmaktadır*’ ve ‘*onu bir Tanrı gibi görmelerine neden olan bir tür putperestliğin varlığı*’ bulunmaktadır. (Kalın, 2016B: 244 vd.) Bu karşılaştırmayı yapan ve kesin sonuçlara ulaşarak bunları Fransız kamuoyuna ilan eden ünlü düşünür, büyük bir yetkinlikle vardığı keskin sonuçlara rağmen Osmanlı topraklarında hiç bulunmamış, inceleme konusunu yakından gözlemlememiş ve buna gerek de duymamıştır. Böyle bir karşılaştırma yapabilmek için Montesquie ve Marks gibi düşünürlerin “... söz konusu ülkeler hakkında değerli ampirik bilgiler sağlamış olan birçok seyyahın *Doğu ve Hindistan gezilerine dair gözlemler*”i yeterli bulduğunu ve bunlardan hareketle çalışmalarını ortaya koyduklarını belirten Curtis’in dikkatimizi çektiği nokta önem taşımaktadır. (Curtis, 2015:50)

Buradan hareketle ünlü Avrupalı düşünürlerin kesin sonuçlara ulaştıkları araştırmalarında kullandıkları ve gerekli olan ampirik bilgileri kendilerine sağlayan seyyahlardan birinin Osmanlı yönetim biçimine dair verdiği bilgilere göz atmak, ampirik bilginin ve bundan hareketle varılan sonuçların sıhhati hakkında bazı ipuçları sunacaktır. Gözlemlerine yer verdiğimiz seyyah İstanbul’da yaşayan ve gözlemlerini bir eserde toplayarak 1873 yılında yayımlayan Rasch’tır. Rasch’ın sultan hakkında verdiği bilginin, söz konusu bilgi türünün ampirik özelliğini yeterli şekilde ortaya koymaya yarayacağı kanaatindeyiz⁷⁸:

“Babıali’de akredite edilmiş büyük güçlerden olan bir iş adamına sordum. ‘*Sayın Graf söyler misiniz sultan yemeğin ve keyif yapmanın dışında ne ile meşguldür?*’ ‘*Onun kendisini çok iyi oyalayan bir çücesi var, onunla çok iyi eğleniyor.*’... ‘*Yani sultan başka ne yapar? Hiçbir tutkusu yok mu?*’ ‘*Onun tutkusu silahları ve tabancaları denemektir*’... [Napolyon’un Antil’de otururken canlı insanlara ateş etmesine değinerek] Onun karşısında tüm tebaa köle olduğuna göre herhalde zaman zaman bu köle kafalarına ateş etme hakkı vardır, değişiklik olsun diye bunu kadınlar orkestrasındaki güzel bir ‘köle’ ile deneyebilir.” (Rasch, 2004:66-67)

⁷⁸ Rasch’ın anlatımına yer vermemizin nedeni geç tarihlerde bile seyyahların eserlerinin içerdiği bilgilerin gerçekte bağdaşmadığına dair bir örnek sunmaktır. Oysa çok daha erken tarihlerde Osmanlı devlet sistemiyle ilgili doğruluğu daha yüksek bilgiler sunan Busbecq’in verdiği bilgilerin kanonik yaklaşımı aşamadığını görmekteyiz. Aynı şekilde Montagu’nun ve bazı kadın seyyahların verdiği bilgiler de Batı kamuoyu tarafından görmezden gelinmiştir. Dolayısıyla seyyahların sunduğu bilgiler birçok açıdan problemlili hale gelmektedir. Kanona uygun bilgilerin gerçekte uyumsuzluğu göze çarparken daha gerçekçi olan ancak bekleneni karşılamayan/kanona uymayan bilgiler ise görmezden gelinmektedir.

Rasch'ın sağladığı bu değerli ampirik bilgiler eşliğinde aklımıza ikinci bir soru gelir. Avrupalı düşünür ve yazarların doğru bilgiler elde etmeleri halinde Osmanlı siyasi sistemi hakkında doğru biçimde bilgi üretilebilmesinin mümkün olup olmadığına yöneliktir bu soru. Söz konusu soruya bu konu hakkında incelemelerde bulunan yerli ve yabancı birçok ismin olumsuz cevap vermesi, yanlışlığı; sadece bilgi kaynağının içerdiği yanlışlıktan kaynaklanmadığını ortaya koymaktadır. Despotizm suçlamasının, o döneme kadar İslam hakkında ortaya konan fanatizm suçlamasını ilk defa 18. yüzyılda geride bıraktığını belirten Hentsch, bu gelişmeyi dinsel hoşgörüsüzlük suçlamasından politik eleştiriye geçiş olarak betimler. (Hentsch, 2008:162) Konuyu ele alan başka bir isim olan Curtis de Avrupalıların Doğu siyasi sistemleri ile ilgili düşüncelerinin, temelde İslam dini hakkındaki düşüncelerinden hareketle oluştuğunu ortaya koyar. Böylece bu düşüncelerin gerçekte elde edilen ampirik gözlemlerden ziyade (Curtis, 2015:41) İslam'a yönelik kalıplaşmış dini eleştirilerin siyasi nitelik kazanmasıyla elde edildiği söylenebilir. Siyasi İslam eleştirilerinin Osmanlı İmparatorluğu'yla özdeşleştirildiğini belirten Cuayyit'in sözleri, Avrupa siyasi yaklaşımının doğuş biçimini ve ilerleme adımlarını ortaya koymada aydınlatıcıdır.

Bu düşüncenin Avrupa'da ötekine yönelik fikirlerin üretildiği diğer eksenlerin yerine geçtiğini belirten Hentsch'e göre "*Artık Doğu despotizmi kavramı, çevresinde ötekiyle ilgili imgenin inşa edildiği bir eksen haline gelir ve böylece bu imge başlıca işlevine kavuşur.*" (Hentsch, 2008:163) Söz konusu "*oryantal despotizm teorisi*"nin Avrupalılar açısından özellikle Avrupalı kimliğin oluşum sürecinde önemli olduğunu belirten Hobson ise bu sayede Avrupalıların kendileri despotik Doğu olmadıkları için liberal ve demokratik olarak görebilmelerinin mümkün olduğunu belirterek kavramın kimlik inşasındaki önemine dikkat çeker.

Bu düşüncenin aynı zamanda kullanışlılığına dikkat çeken Hentsch; söz konusu düşüncenin üretilmesi sayesinde Avrupa'nın, Doğu despotizmi kavramını gerektiğinde totaliterizme dönüştürerek ihtiyaç duyduğu anda "*...ötekini damgalamak ve sorunları[nı] onun hakkında çizilen ürküntü verici tabloda boğmak için bugüne kadar kullanılıp dur*"duğuna işaret ederken (Hentsch, 2008:166) aynı

zamanda despotizmin özellikle Osmanlı despotizmi kavramının sömürgecilik adına sunduğu imkânı da ortaya koyar:

“...Türk yönetim sistemine yöneltilen aşırı, aşağılayıcı eleştiriler, Doğu kurumlarının, uygarlığın ilerlemelerinin ölçüsüne vurulduğunda artık hiçbir meşruluğunun kalmadığını anlatmaktadır. Osmanlı imparatorluğunun politik ve sosyal yapılarının böylece meşru olmaktan çıkarılması her cinsten sömürgeci ve müdahalecinin çok işine yarayacaktır.” (Hentsch, 2008:188)

Anılan fikri alt yapının kurulmasıyla adım adım ilerleyen Batılı düşüncenin son kertede kendisine biçtiği rolden bahseden Bulut ise bu rolün “...‘halk’ı ‘kendi despotu’ndan kurtarmak daha doğru bir deyişle ‘yerli despot’un yerini almak’” (Bulut, 2014:88) olduğunu ifade eder. Ortaya çıkacak yeni durumun analizi yapan Bulut’a göre bu yeni durumda halk açısından pek bir değişiklik meydana gelmeyecek, böylece “...onlar ‘aydınlanmış ve aydınlatma misyonuyla dopdolu’, ‘uygar’, ‘bilim ve teknoloji ile mücehhez’ Avrupalı bir despota sahip olacaklardı.” (Bulut, 2002:26)

Avrupalı devletlerin askeri, ekonomik ve siyasi bakımdan güç kazanmalarıyla aynı döneme denk gelen despotizm düşüncesinin, bir din olarak İslam eleştirisinden siyasi İslam eleştirilerine dönüşmesi, oradan da despotizm eleştirisi biçimini alması elbette devletlerin güçlenmeleri ve yeni sömürgelelere ihtiyaç duymaları olgusundan bağımsız bir biçimde düşünülemez. Siyasal sistem hakkında ortaya atılan ve yüzyıllar boyunca son derece elverişli bir şekilde kullanılan Doğu despotizmi kavramının, Avrupa düşünce hayatında son derece kanonik bir nitelik taşıdığı gözden kaçırılmamalıdır. Makyaveli’yle başlayan, Montesquieu tarafından sistemleştirilen bu düşünce, sömürgecilik ve medenileştirme misyonuyla birlikte Batı entelijansiyasına ve devletlerine oldukça elverişli bir araç sunmuştur. Bu düşüncenin ortaya atıldığı dönemde Doğu despotizmi fikrinin, çoğu zaman seyyahların kişisel gözlemlerine dayandığını, bu bakımdan yanlışlıklar içerdiğini ve bir “*düşünsel varsayımdan*” ibaret olduğunu ileri süren Anquetil Duperron gibi araştırmacıların itirazları dikkate alınmamıştır. Duperron kimi yanlışlıklarına rağmen Türkiye, İran ve Hindistan’da bu niteliğin gerçekte var olmadığını belirtiyordu. Duperron, Osmanlı sultanının bilinenin aksine karmaşık bir kamusal sistemin başında bulunduğunu ve haklarını kısıtlayan bazı düzenlemelere maruz kaldığını, İslam ve Kuran’ın da getirdiği kısıtlamalara uymak zorunda olduğunu ve bu hukuka bağlı kaldığını dile

getiriyordu. (Aktaran: Curtis, 2015:92) Yine bilinenin aksine özel mülkiyet hakkının bulunduğunu, özel mülk ve ticari hakların varlığının yasalar ve anlaşmalarla belirlendiğini ifade etmesine rağmen, kanonik söylemin varlığını aşmayı başaramıyordu.⁷⁹ Duperron'un dile getirdiği düşünceler arasında en ilginç olanı ise “*Şark despotizmi kavramının özellikle Hindistan’da İngiliz egemenliği ve Asya’ya uygulanan baskıları haklı göstermek için kullanılan ihtiyati bir kurgu, hayali bir güç*” (Aktaran: Curtis, 2015:92) olduğunu yazmasıdır. İstanbul’da 1768 yılında Fransız elçisi olarak görev yapan Gouffier yine aynı şekilde yaygın olan görüşün aksine Osmanlı sultanının gücünün mutlak olmadığına işaret ediyordu. Ona göre “*Burada işler, kralın tek efendi olduğu Fransa’dakinden farklı; burada hukuk adamlarını, ulemayı, yüksek mevki sahiplerini ve artık o mevkide olmayanları ikna etmeniz lazım.*”dı. (Aktaran: Curtis, 2015:93) Benzer bir görüşü öne süren bir başka isim de İngiliz deniz subayı olarak Doğu’nun birçok yerini gezen Adolphus Slade’dır. Slade’e göre sultanın mutlak gücü soylu sınıfı, eyalet ve kent memurları, Türkiye’nin asiller sınıfı, İslamî hiyerarşi, ulema ve yeniçeriler tarafından sınırlandırılmaktaydı. (Aktaran: Curtis, 2015:96) Ancak tüm bu itirazlar tarihsel süreç içinde oldukça cılız kalırken kanonik ve işlevsel söylem Avrupa yaklaşımının temelini oluşturuyordu. Mardin’in, Batılıların hata yaptığı noktanın, Osmanlı İmparatorluğu’nun yapısının detaylarına inmemiş oldukları düşüncesini aktaran Arlı konuyla ilgili düşüncelerini “*...Osmanlı sistemini ‘Doğu despotizmi’ olarak görenler hem şeriat aracılığıyla korunan özel mülkiyet alanını hem de bu vakıf benzeri örgütlenmelerin sağladığı toplumsal uyarlamaları ve özellikleri gözden kaçırmışlardır.*” diye belirtir. (Arlı, 2009:161-163)

Bu gelişmeler karşısında Osmanlı elitlerinin çözümler üretmeye çalıştıklarını ve imparatorluk halklarını çözülmenden birarada tutmak için Osmanlı

⁷⁹ Avrupamerkezci görüşün ileri sürdüğü despot Şark devletleri ve özel mülkiyetin olmaması düşüncesini çürüten birçok tarihsel örneğin bulunduğunu araştırmalarında tespit eden Hobson’un ulaştığı sonuçlara göre o dönemde İngiliz Doğu Hint Şirketi’nin ticaret hacmine tek başına ulaşan Abdulgafur adlı Müslüman tüccar her biri 300 ve 800 tonluk 20 adet gemiye sahipti. Hobson yine bu düşüncesine örnek olarak tek başına Hollanda Doğu Hindistan Şirketi’nden daha zengin olan, 8 milyon rupi değerinde topraklara ve pek çok sektörde saygınlığa sahip olan Virji Vora isimli bir tüccarın ismini verir. (Hobson, 2015:93) Müslüman Doğu âleminde 17. yüzyılın ortalarına doğru serveti 5-6 milyon rupi arasında değişen çok sayıda tüccar bulunduğunu ortaya koyan Hobson’un bu çalışması, Doğu’da mülkiyet fikrinin bulunmaması düşüncesinin gerçeklerle bağdaşmadığını ortaya koyar.

milliyetçiliğini ortaya koyduklarını ve kendilerini etnik olmaktan ziyade devlete hizmetle ve Osmanlı-İslam devlet kültürüne uyumla tanımlamaya çalıştıklarını belirten Findley'e göre imparatorluğun kurtuluşu bulunan bu yeni çözümde aranmaya çalışılmıştır. (Findley, 1999:7 AMA) Bu çözümleri sunan aydınlardan biri de Ahmet Mithat olmuştur. Bir yanıyla aydın, bir yanıyla vezaret makamının hemen altında yer alan “bala” rütbesinden dolayı devlet memuru olan yazarın, Abdülhamit'le olan bağına da hatırladığımızda Osmanlılık olarak tanımlanan çerçeveye bağlı kaldığını ve Batı'nın Doğu ülkelerine yönelik ileri sürdüğü ve despotizm kaynaklı olan iddialarına cevap vermeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bu bölümde yazarın konuyla ilgili ortaya koyduğu düşünceleri eserlerinden hareketle incelemeye çalışacağız.

Hayvanlar âleminde içgüdüsel olarak düzenlenen birlikte yaşama kurallarının ne yazık ki insanlarda içgüdüsel biçimde ortaya çıkmadığını belirten yazar, bu sebeple toplum hayatını düzenlemeye yarayan hükümet kurumunun güç kullanabilecek biçimde teşkilinin zorunlu olduğunu düşünür. Birçok karışıklığın kanun kuvvetini kullanan polisin bir parmak işaretleriyle kolayca çözülebileceğini belirten Ahmet Mithat, bu düşüncesini Müşterekler Kongresi'nden dönüşünde yaşanan bir karmaşa vesilesiyle ortaya koyar. (A. Mithat, 2015: 355 AVC) Polis ve kanun marifetiyle hayatın düzene konmasını gerekli bulur ve bunun devlet mekânizması marifetiyle kolayca yapılabileceği kanaatindedir.

Avrupa'ya yaptığı yolculukta Batı âleminin Osmanlı devleti hakkındaki düşüncelerini yakından tanıma fırsatı bulan Ahmet Mithat, özellikle Batı'nın kendinden başka bütün millet ve kültürleri tek bir pota içerisinde değerlendirmesine tanık olmuş, böyle bir bakışın ürünü olan Doğu teriminin Batılılar tarafından Yunanistan'ın doğusundan Çin'e kadar tüm alana şamil bir biçimde kullanıldığını görmüştür. Doğulu tabirinin Türklere şamil olduğu kadar, Çinlilere ve Japonlara da şamil olduğunu gören Ahmet Mithat bu durumu “*Hatta Osmanlı memleketinin şarkiyette hemen Çin memleketinin aynıdır diye itikat derecesinde bulunanları dahi pek çoktur.*” şeklinde ortaya koyar. (A.Mithat, 2002B: 114 DBİE) Karşılaştığı değişik Avrupalı milletlerden insanların kendi hükümetlerinin yaklaşımları doğrultusunda dünyaya biz ve diğerleri ayırımının eşliğinde baktıklarını ve bu bakışta

kendi menfaatlerinin kolaycılık sunan penceresini benimsediklerini ifade eder. Bu yaklaşımını tanıdığı Alman bir muhabir hakkındaki kanaatlerini ifade ederken ortaya koyar. Osmanlı devletinden kolaylıkla bahsedip geçen böyle insanların bazılarının Osmanlı'ya dair bilgiler açısından cahil, kalanlarının ise kara cahil olduklarını belirten Ahmet Mithat, Batılı bireyin güce dayanan bir anlayışla kendini, dünyanın öncü kuvveti olarak değerlendirdiğini ve kendi menfaatleri doğrultusunda kendi devletinden, politikacılarından başka kimseyi ve hiçbir şeyi beğenmediğini dile getirir. Bu kişilerin kendi milletlerine bakışlarının abartılı bir güç vehmine dayandığını ifade eden yazar, modern Batılı bireyin güce dayanan sonsuz iktidar sanrısının farkındadır:

“Yalnız Avrupa'nın değil bütün dünyanın hal-i hazırda müstakbeli de kendi yed-i iktidarlarına tevdi olunmuş itikadındadırlar. Önlerine birer Avrupa haritası ve ellerine birer kurşun kalem alıp haritayı istedikleri gibi tashih salahiyetine malikiyet iddiasında bulunurlar.” (A. Mithat, 2015: 1034 AVC)

Batı'nın Doğu'ya dair iddialarının ve hükümlerinin farkında olan Ahmet Mithat, özellikle despotizm konusunda Batı tarihinin Doğu tarihiyle kıyaslandığında oldukça kötü durumda olduğunu iddia eder. Şark hükümdarlarından en zalimi ve gaddarının bile Garp hükümdarlarına bir misal-i adalet olarak sunulabileceğini iddia eden yazar, bu düşüncesinin mübalağa olmayıp gerçeklerle muvafık olduğu kanısındadır:

“Tarihler açılsın. Şark hükümdarlarından en zalimi, en gaddarı Garp hükümdarlarına misal-i adalet olmak üzere iraeve şayandırlar. Fa'alün lima yürid olan bu Şark hükümdarlarının, Garp'ta derebeyleri ve senyörler ve bazı rical-i zalime kadar da mezalimi olamadığı iddia olunur da mukayeseye girişilir ise elbette müddeâ ispat olunur. Bizde zulümle bir Haccac iştihar etmiştir ki elbette Saint Barthelemy zulmü için Haccac'tan rey istenseydi vermez idi.” (A.Mithat, 2013D:186 VOL)

Burada yazarın, büyük eleştirilere uğradığı *Üss-i İnkılab* adlı eserinin ilk bölümünde dile getirdiği düşüncelere ayrı bir yer vermek gerektiği kanaatindeyiz. Eserin ilk bölümünde Osmanlı devletinin kuruluşu hakkında kısa bilgiler veren yazar, ayrıca Osmanlılık kavramının ne olduğu ve Osmanlı tebası olmanın mahiyeti hakkında bilgiler verir. Özellikle o dönemde savunulmaya çalışılan ve değişik milletlerden oluşan Osmanlı toplumunu birarada tutmanın yolu olarak düşünülerek resmi politika haline getirilen Osmanlılık fikrinin tarihi kökenleri hakkında eserde bilgi verilmeye çalışılır.

Yazara göre, bugünkü halinden dolayı medeniyetinin üstünlüğüne ve bazı faziletlerine fazlaca güvenen Avrupa'nın Osmanlı devleti hakkında ortaya koyduğu ve her biri birer “*zunun-ı batıla*” denebilecek düşünceler bir tarafa bırakılacak olursa görülür ki “*insan evladının insaniyetine ve ben-i beşerin hasais-i meclubesinden bulunan hal-i medeniyetine en muvafık olan bir hükümeti*” dünyada ilk defa Osmanlılar kurmuştur. (A. Mithat, 2013G: 21 Üİ) Yeni kurulan bu devletin o zamana kadar görülen diğer devlet anlayışlarından temelde ciddi farkları bulunduğunu belirtir. Yazar, o dönemde kabul edilen devlet anlayışlarında yalnızca devletin kurucu milletinin nimetlerden faydalanması gerektiği düşüncesinin güdüldüğünü, bu yüzden de devlette yaşayan diğer toplulukların devletin sağladığı ekonomik, bilimsel ve insani avantajların hiçbirinden faydalanmadığını belirtir. Bu anlayışın medeniyetin anası sayılan eski Yunan ve Roma devletlerinde bile görüldüğünü; bu devletlerin kurucularının, kendilerinden başka herkese barbar nazarıyla baktığını ifade eden yazar, bunun yanısıra devletin tebası olmayan toplulukların ise zaten insanın birkaç derece altında görüldüklerini dile getirir. (A. Mithat, 2013G:21-22 Üİ)

Osmanlı devletinin bu bakımdan ciddi farklılıklar taşıdığını ileri süren yazarın, devletin mahiyeti hakkında ortaya koyduğu analiz ilgi çekicidir. Osmanlı devletinin sadece bir devlet-i İslamiye olmadığına dikkat çeken yazara göre, Osmanlı devleti İslam devletlerinin “*bilcümle mehamid ve mekarim ve mehasini haiz ve camii*” olduktan sonra aynı zamanda “*Osmanlılığa mahsus olan... bir suret-i celilede teşekkül eylemiştir.*” Devlet, aynı zamanda sadece bir Türk devleti gibi de teşekkül etmemiştir. Bu bakımdan Osmanlı devleti, kendine has özellikleriyle “*tevarih-i selefte emsali sebkat etmemiş olmak üzere müstakilen bir Devlet-i Aliye-i Osmaniye olarak teşekkül eylemiştir.*” (A. Mithat, 2013G:22-23 Üİ) Yazarın, Osmanlı devletinin tarihi ve veraset usülleri hakkında verdiği bilgilerden sonra yaptığı Osmanlılık tarifi üzerinde durulması gereken bir tanımdır. Söz konusu tanımı önemine binaen yazarın ifade ettiği biçimde çalışmamıza alıyoruz:

“Osmanlılık ... bilfiil hükümdar bulunan zat-ı şevket-simatına tabiiyeti mensubiyet-i asliye-i siyasiye bilmekten ibarettir. *Bu mensubiyet için herhangi dinde, herhangi mezhepte bulunulursa bulunsun hiçbir beis yoktur.* Zira bu heyet-i muazzama-i Osmaniye kendi himayesi altına aldığı edyan-ı müstehirenin kâffesini bunların en serbest olacak icra-yı hüküm ettikleri yerlerden daha serbest olmak üzere himayeyi deruhte eylemiştir. ... *İşte herhangi din ve mezhepten ve herhangi kavim ve milletten olursa olsun liva-yı şevket-ıhtiva-yı Osmaniye altında tecemmu ve taşaşüt eyleyen*

efrad-ı mütemeddineye Osmanlı ve bunlar üzerine hükümet eyleyen devlete dahi Devlet-i Aliye-i Osmaniye denilmiştir...” (A. Mithat, 2013G:23-24 Üİ, italik vurgular bize aittir.)

Ahmet Mithat, eserde Osmanlı tebaası olmanın o zamana kadar hüküm süren devletlerin tebaası olmaktan farklı olduğunu ileri sürer. Yazara göre, Osmanlı hâkimiyeti altındaki hiçbir kavmin, bir diğer kavme göre üstün ya da imtiyazlı olarak kabul edilmediğini belirterek dünya tarihinde o döneme kadar bir başka örneği görülmeyen Osmanlı millet sisteminin bu cazibesinden dolayı geniş kabul gördüğünü belirtir.⁸⁰ (A. Mithat, 2013G: 25 Üİ) Ahmet Mithat’ın bu bölümde dile getirdiği bir olgu, eserin ilerleyen sayfalarında da zaman zaman tekrarlanır. Bu olgu, modern araştırmalar sonucunda ortaya çıkan ve araştırmacıların Türk korkusu ya da Türk ümidi dedikleri kavramların Mithat Efendi tarafından da - içerik bakımından-kullanıldığını ortaya koymaktadır. Osmanlı millet sisteminin avantajlarından dolayı “*etrafta ve civarda ne kadar iş erleri varsa peyderpey Devlet-i Aliye’ye teklif-i hizmet ve birçok ahali layenkati mahzarlar takdimi ile arz-ı dehalet eyledikleri*”ni (A. Mithat, 2013G: 25 Üİ) dile getiren yazarın dile getirdiği bu durum tarihsel Türk ümidi kavramının açık bir biçimde anlatımıdır. Osmanlı hâkimiyetinin Almanya içlerine kadar ilerlemesi ve halkın “*medeniyet medeniyet olalı emsali hiçbir yerde görülmemiş olan esas-ı teşekkülü*” yakından tanınması önemli bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Bu sonuç da o zamana değin bir istibdat biçiminde hüküm sürenlerin hayrete düşmesi ve Osmanlı sisteminin cazibesinin kendi yönetim biçimleri açısından bir tehlike oluşturduğu gerçeğini yakından hissetmeleridir:

“...ta Almanya’da vaki Bohemya içlerine kadar medeniyet-i Osmaniye’nin birdenbire sirayeti kendisini her tarafa gösterdiği zaman bu nimet, ittihad-ı halk üzerine istibdat ile hüküm sürenlerin çeşm-i hayretlerini patlatırcasına açmış olmaktan naşi Osmanlılığın ne kadar mahsud olduğu ve binaenaleyh ne kadar haksız hücumlara duçar edildiği...” (A. Mithat, 2013G: 28 Üİ)

Bu bakımdan Osmanlı yönetim sisteminin halk yığınları üzerindeki tesirini azaltmak amacıyla Osmanlılara yönelik bir karşı kampanya başlatıldığını söyleyen yazarın adını koymaksızın ifade ettiği kavram, özellikle Almanya’da kendisini başat

⁸⁰ *Üss-i İnkılap*’ta özellikle gayrimüslim tebaayı göz önünde tutarak sınıfsız ve eşit bir Osmanlı toplumunun tarihsel kökenlerine dikkat çeken yazarın eserlerinde görülen bakışı irdeleyen Gökçek’e göre, Mithat’ın romanlarında farklı bir anlayış sezilebilir. Buna göre romanlarda müslim ve gayrimüslimler arasında işleyen bir alt-üst ilişkisinden bahsetmek mümkündür. (Gökçek, 2006:37)

tarihi bir etken olarak gösteren Türk korkusu kavramıdır.⁸¹ Avrupa'nın Osmanlılara karşı hasmane duruşunun nedeninin, Bizans imparatorluğunun Osmanlılar eliyle yıkılmasıyla ve Avrupalı toplulukların Osmanlı devletinin bir parçası olma istekleriyle izah edilmesinin yetersiz olduğunu düşünen Ahmet Mithat, bu hasmane tavrın altında yatan temel nedenin henüz Güney Avrupa'nın İslam ordularından temizlenmeden başka bir Müslüman ordunun doğudan Avrupa'ya girmesi olarak belirtir. Bu ordunun tüm Avrupa'nın dikkatini bir anda üzerine çektiğini belirten yazar, (A. Mithat, 2013G: 42-43 Üİ) İslam âlemi adına kaçan tarihi bir fırsattan bahseder. Bu fırsat aynı anda Avrupa içlerine ilerleyen iki farklı Müslüman ordunun ileri kollarının “*elbirliğiyle*” hareket etmeleri halinde “*tekmil Avrupa'yı istila edebil*”meleri fırsattır. (A. Mithat, 2013G: 43 Üİ) Avrupa'nın bu cendereden kurtulmak için din faktörünü ön plana çıkardığını, kilisenin günah işleyen kral ve dükleri aforoz etme tehdidiyle Haçlı seferlerinin zeminini hazırladığını belirten Ahmet Mithat, Endülüs ve Osmanlı tehlikesine karşı oluşan Avrupa bilincinde dinin ve kilisenin oynadığı başat role dikkat çeker. (A. Mithat, 2013G: 44 Üİ) Yazarın, kilise öncülüğünde başlatılan bu hareketi dikkatli şekilde incelediği ve Hristiyanlık temelli bir Avrupa bilincinin bu dönemde kilise tarafından oluşturulduğunu fark ettiğini de söylemek gerekir. Haçlı seferlerinin (sadece Kudüs'e yönelik değil, Osmanlılara karşı düzenlenen birlik seferleri de buna dâhildir) oluşmasında kilisenin oynadığı rolden hareketle yapılan işin “*İslamiyet aleyhine bir galeyan-ı mecnunane*” olduğunu belirtir. Mithat'ın, halkın ve yöneticilerin farklı saiklerle bu mecnunane harekete iştirak ettiklerini ortaya koyması, aynı zamanda dikkatli ve başarılı bir tarih okumasıdır. Buna göre sıradan halk, Osmanlıları ve Müslümanlığı “*Müslümanlık gayretiyle Hristiyanlık âlemini mahvedecek bir heyet san*”dıkları için böyle bir gayretin içine girmişlerdir. Buna karşılık gerçek tehdidin farkında olan elit kesim ise kendileri açısından en tehlikeli nitelik olarak gördükleri ve kendi yönetimlerini

⁸¹ Ahmet Mithat'ın ortaya koyduğu ve ayrıntılarına girmeden açıkladığı Türk korkusu ve nedenlerine dair açıklamaların, bu eserden bir asır sonra yazılan başka bir eserde de ayrıntılı bir biçimde dile getirilmesi ilginçtir. Yukarıya aldığımız satırlar, Onur Bilge Kula'nın önemli ve ayrıntılı çalışması olan *Batı Edebiyatı'nda Oryantalizm* adlı iki ciltlik eserinde elde ettiği bulguları derin bir sezisyle yaklaşık bir asır önce dile getirmektedir. Kula da çalışmasında, Alman yönetici elitinin Alman halkının Türk ümidine kapılmasını önlemek adına özellikle kiliseyle yaptığı işbirliğini ayrıntılarıyla dile getirir. (Bk. Onur Bilge Kula, *Batı Edebiyatında Oryantalizm I-II*, İş Bankası Yayınları, İstanbul: 2011.)

tehlikeye atacağını düşündükleri “*tevhid-i anasır-ı muhtelif kaziyesi*”ni –bir diğer söyleyişle Türk ümidini- önlemek amacıyla karşıt bir hareketin içinde yer almışlardır. (A. Mithat, 2013G: 45 Üİ)

Osmanlı millet sisteminin asırlar boyunca sınırlar içinde yaşayan birçok topluluğa rahat yaşama imkânı sunduğunu ileri süren yazar, Avrupalı tarihçilerin bu konuyla ilgili ortaya koydukları çalışmalarda adeta gözleri setredilmiş gibi bir tavır takındıklarını ifade eder. Bunun nedeni, gafletten öte bugünkü günde bile bilimsel çalışmalarda aşikâr şekilde görülen “ağraz-ı mahsusa”dır. (A. Mithat, 2013G: 25 Üİ) Avrupa bilincinin “*Devlet-i Aliye’yi ibtida-i teşekkülünden beri âlem-i vücuttan kaldırmak daiyesini bir türlü hatırdan feramuş edeme*”diğini (A. Mithat, 2013G: 48 Üİ) dile getiren yazara göre, bilimsel çalışmalar da bu tutumdan etkilenmiştir. Bu olumsuz tutuma rağmen söz konusu gerçeğin saklanamayacağını ileri süren Mithat, Osmanlı millet sisteminin başarılı olduğuna ve Avrupalı topluluklar tarafından benimsendiğine dair deliller ileri sürer. Bu delillerden ilki “*400 çadır halkından ibaret bulunan bir cemaatin çend sene zarfında koca bir devlet tesis ve teşkil edebilmeleri[nin] mümkün ve müyesser ol*”masıdır. (A. Mithat, 2013G: 26 Üİ) Osmanlı devletinin kurulma ve yayılma hızının bu açıdan kuvvetli bir delil oluşturduğu kanaatindedir. Ahmet Mithat’ın farklı dinden ve etnik kökenden toplulukların gönüllü bir şekilde Osmanlı tebaası olmalarıyla ilgili ileriye sürdüğü ikinci delil ise yeniçerilerin varlığıdır. Yeniçerilerin teşkilinin “*milel-i mağlube ve mahkumeden olanların da eline silah verme*” anlamına geldiğini ifade eden sanatçı, bu satırlarda ilginç bir bilgi daha verir. Gayrimüslim bireylerin Osmanlı ordusunda görev yapmasından bahsettiği bölümü “*Mihal Bey ve Evrenos Bey namı bu zamana kadar rahmetlerle Fatihalarla yâd olur muydu?*” sorusuyla bitiren yazara göre adı geçen komutanlar da gayrimüslim Osmanlı askerlerindedir. (A. Mithat, 2013G: 26 Üİ) Ahmet Mithat’ın bu konuda ortaya koyduğu üçüncü delil ise Osmanlıları Rumeli’nden söküp atmak amacıyla düzenlenen Kosova Savaşı’nda Köstendil hâkimi olan Prens Köstendil’in Osmanlı safında bu savaşa katılmış olmasıdır. (A. Mithat, 2013G: 26 Üİ) Yazara göre, “*Osmanlılık[in] ... Hristiyanlar indinde dahi Müslümanlar nezdinde olduğu kadar muhterem ve muazzez ve mukaddes bir şey*” olmasının dördüncü delili, Ankara Savaşı’nda Anadolu

beyliklerine ait Müslüman askerlerin çoğunun düşman safına geçmesine rağmen “*Rumeli Hristiyan askeri[nin] cenkte fedakarane sabit-kadem kalarak gerçekten cansiperane bir surette çalış*”masıdır. (A. Mithat, 2013G: 26 Üİ) Yazar, aynı bölümde savaş sonrasında Osmanlı devletinin bir fetret ve karışıklık dönemine girmesine rağmen Rumeli’de hiçbir karışıklık çıkmamasını da bu bağlamda değerlendirir.

Yaşadığı dönemde Doğu meselesi olarak adlandırılan sorunun temelinde bir Avrupa- Osmanlı çatışması olduğunu dile getiren Ahmet Mithat’a göre, bu mesele yalnızca bir “rekabet-i hasudane”den ibaret olmayıp “Osmanlı devletinin izmihlalini intaç etmesi” de Avrupa açısından yeterli olmayacaktır. Ona göre Avrupa’nın Doğu meselesiyle elde etmek istediği amaç “*nüfuz-ı İslamiye ve Türkiye'nin Asya ve Afrika hududu içinde de mahsur ve mahfuz kalması*” değildir; amaç Osmanlı ve nüfuz-ı İslamiye’nin oralardan dahi çıkarılmasıdır. (A. Mithat, 2013G: 42 Üİ)

Tarihi olaylar incelendiğinde Doğu’da meydana gelen olayların genellikle siyasi ve dini nedenlere dayandığını belirten Mithat, bu olayların içine kadın karışmadığı için sonuçlarının ağır olmadığı düşüncesini ileri sürer. Batı tarihindeki siyasi ve dini kavgaların içine bir de kadın faktörünün eklendiğini bu yüzden bu olayların neredeyse mezalim denebilecek kadar ağır sonuçlara yol açtığı ileri sürer. Yazar bu konudaki düşünceleri *Voltaire* adlı eserinde şöyle dile getirir:

“Kadın nüfusu yürümeyen yerlerde mezalim ne kadar çok olsa yine kadın entrikası ile husule gelen mezalim derecesine varamaz. Papaların, Borgiaların, Bourbonlar’ın filanların tarihlerine müracaat olunur ise görülür ki sahayif-i tevarihî kızartan vukuat içinde hep kadın nüfusu vardır... Kezalik mezalimin bir büyük şiddeti dahi din ve mezhep yüzünden husule geldiği halde bizde Şiiyet ve Sünniyet gibi en kuvvetli bir münakaşa bile Protestanlık ve Katoliklik muharebatı derecesine varamamıştır. Çünkü onda hem mezhep entrikaları hem kadın nüfuzları içtima ederek, bizimki ise gayret-i mezhebiyeden ziyade gayret-i siyasiye hüküm gösterdiği için insaf ve mürüvvet daima mezalimin şiddetini kırmıştır.” (A.Mithat, 2013D:186-187VOL)

Ahmet Mithat’ın siyasi tarih alanındaki Batı-Doğu kıyaslamalarına ara vererek tekrar onun hükümet ve devletle ilgili düşüncelerine dönüyoruz. Hükümetin insan toplulukları için gerekli olduğu düşüncesine yer verdiğimiz yazar, hükümetlerin başı olarak hükümdarların da sembolik birer değer taşıdıklarını düşünür. Hükümdarların milletlerin kutsiyetlerinin cisimleşmiş birer hali olduğunu belirten yazara göre milletlerin kutsiyetlerinin sembolünün sancak olduğu kabul

edilirse hükümdarlar daha yüksek birer mevkide kabul edilmeleri gereken sembolik kişilerdir. Milletlerin mensuplarının hükümdarlarına gerekli hürmet ve tekrimatı göstermelerinin insanlıklarının birer gereği olduğuna değinen yazarın düşünce dünyasında monarşik yapının önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Monarşik yönetimlere saygı gösterilmesine dair düşüncelerinde bu saygının medeniyetin gereği olduğuna işaret eden Ahmet Mithat, bu sözleriyle özellikle Osmanlı hükümdarını hedef alan kesimlere göndermeler yapmaktadır:

“Hükümdar-ı meşruunu sevmeyen ve hakk-ı müstehakkında ta’zim ve tekrimat-ı layıkayı icra etmeyen adamlar insan ıtlakına bile şayan görünmezler. Herkesin doğrudan doğruya kendi metbuu olan hükümdarına muhabbet ve riayetinden maada düşünmelidir ki ale’l-ıtlak hükümdar unvan-ı meali-nişanını haiz olan zevatın kâffesi kâffe-i enam nazarında muhterem ve mükerremdir ki hükümdaran-ı zişan hazeratı haklarında hürmetsizlik millet-i mütemeddinenin kâffesi nezdinde azim bir terbiyesizlik ve insaniyetsizlik addolunur.” (A. Mithat, 2015: 174 AVC)

Genel olarak hükümdarlara gösterilmesi gereken saygıdan bahseden Ahmet Mithat, sözü Osmanlı yönetimine getirerek Osmanlı hükümdarlarının milletini irşat etme bakımından diğer hükümdarlarla kıyaslanamayacağını belirtir ve onların toplumu irşat etme bakımdan babaların aile ocağındaki derecesini geçerek adeta birer muallim hükmünde olduklarını belirtir. (A. Mithat, 2015: 459 AVC) Yazarın bu sözlerini; resmi görevle gittiği bir gezinin sonrasında kaleme almış olduğunu hatırladığımızda bunun, resmi makamlara özellikle de padişaha metin aracılığıyla teşekkür olduğunu düşünmek mümkündür. Osmanlı padişahının, bahsettiği irşat görevi bakımından milletine olan yükümlülüğünü yerine getirmekle yetinmediğini, dünya üzerindeki insanlığa yararlı her gelişmeyi takip ederek ödüllendirdiğini belirten Ahmet Mithat’ın bu düşünceleri; günümüz şartlarında epeyce abartılı gibi görünse de yazar, bu yardımın somut hale dönüştüğü örnekler vermekten geri kalmaz:

“Fransa’da bir Pastör nev’-i beşere nafi bir eser keşf eder, tesis eylediği dar’üt-talim için iane ve atıyye-i Hamidiye ser-defter-i şükranı tezyin eyler. Berlin’de bir Koh (Koch) yine insaniyete nafi mukaddime-i muvaffakiyet gösterir seniyye-i iftiharî en evvel Osmanlı nişanıyla tezyin olunur.”⁸² (A. Mithat, 2018:28 İSTB)

⁸² Söz konusu cümle yakın zamana kadar karanlıkta kalan ilginç bir durumu açığa çıkarmaktadır. Pasteur ve Koch’un Abdülhamit tarafından desteklendiği ifadesi, ilk okunduğunda yalnızca gerçeküstü bir övgü cümlesi gibi görünse de konuyla ilgili arşiv çalışmalarında bunun gerçek olduğu ortaya çıkmaktadır. Çetin-Filiz Aykurt tarafından 21-23 Ekim 2015’te Edirne düzenlenen Uluslararası Söz, Sanat, Sağlık Sempozyumu’nda sunulan “II. Abdülhamit’in Pasteur Enstitüsü ile Münasebetleri” adlı bir tebliğde bununla ilgili Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nden elde edilen arşiv belgeleri ortaya

İslam halifesi olmanın getirdiği yükümlülükle Osmanlı padişahının dünya üzerindeki birçok mescidin yapılmasında payı olduğuna değinen Mithat, ayrıca İstanbul’da basılan milyonlarca mushafın tüm İslam ülkelerinde dağıtılması işinin de yine padişahın emir ve yardımlarıyla gerçekleştiğini belirtirken bu saydıklarının kısıtlı örnekler olduğunu, buna benzer birçok işin Osmanlı padişahının katkılarıyla kotarıldığını belirtir:

“Londra gibi Petersburg gibi düvel-i mütehabe-i ecnebiye memaliki olan birçok yerlerde bina-ı mesacid teşebbüsâtı bile bu asrın müşahadat-ı meşkuresindendir. İstanbul destgah-ı tabının kemal-i nefasetle teksir eylediği milyonlarca mesahif-i şerifenin bütün dünyanın İslamlarını hoşnut etmesi bu asrın cümle-i muvaffakiyatındandır. Hangi birini tatad eyleyelim?” (A. Mithat, 2018:28 İSTB)

Ahmet Mithat’ın Osmanlı devletinin geleceği ile ilgili düşünceleri de döneminin kimi yazarlarından oldukça farklıdır. Devletin, Batılı devletlerin mücadelelerinden faydalanarak ve bir denge politikası sayesinde ayakta kalması düşüncesine karşı çıkan Ahmet Mithat, devletin eski güçlü günlerindeki gibi kendi gücüyle ayakta kalması gerektiğini ileri sürer. Bu düşüncesinin yakın zamanda hayata geçmesinin zor olduğunu da farkında olan yazar, gelecekte Batılı devletlerin eski günlerde olduğu gibi Osmanlı padişahlarına istirahatnameler yazdıklarını mezarında seyredip bununla iftihar etmekle de yetineceğini belirtir. Osmanlı devletinin ayakta kalmasının başka devletlerin lütfu sayesinde olmasına kesinlikle karşı çıkan yazarın bu konudaki düşünceleri oldukça açıktır⁸³:

“ Bir vakit dahi söylemiş olduğum veçhile vaktiyle kılıcımıza baş eğdirmiş olduğumuz kimselerin sâye-i lütfunda yaşayıp gidecek isek yani saadet-i atiyemiz bundan ibaret kalacak ise ben o saadeti istemem. Çünkü maksadım Avrupa muvazene-i düveliyesini muhafaza değildir. Osmanlılık şanını muhafaza etmek ve padişahım bulunan zat-ı kutsiyet simata vaktiyle Birinci Fransuva’nın yazmış olduğu gibi istirahatnameler

konmuştur. Ayrıca <http://www.turkiyegazetesi.com.tr/yazarlar/irfan-atasoy/593723.aspx> adresinde yayımlanan bir köşe yazısında İrfan Atasoy, Zeoros Paşa’nın Pasteur’un enstitü kurması için 10.000 franklık bir yardımı Paris’e götürdüğünü belirtir. Bir başka yazıda ise Pasteur’un yanı sıra Koch’un da Osmanlı padişahının ianesinden faydalandığı belirtilmektedir. <http://www.oncevatan.com.tr/abdulhamit-ve-pastor-makale.32673.html>. Bu konuyla ilgili başka bir habere de aşağıdaki bağlantıdan ulaşılabilir: <http://aa.com.tr/tr/bilim-teknoloji/2-abdulhamid-bilime-destek-vermis/716200>.

⁸³ Yazarın *Menfa*’da belirttiği bu düşünceler, yıllar sonra kaleme alacağı başka bir eser olan *Üss-i İnkılap*’ta da dile getirilir. Eserde Şark meselesine değinen yazar, bu meselenin aslında Osmanlı devletinin eski gücünü kaybetmesiyle ortaya çıkan bir mesele olduğunu ve devletin istikbalini tehdit eden bir hal aldığını belirtir. Meselenin çözümünün de yine devletin eski, kudretli günlerine dönmesinde yattığını belirtir: “*Bu meşguliyet-i azimeyi başımıza biz kendimiz davet ve celp eylemiş olduğumuzu muhakkak bilirsek onun defî hususunda dahi başkalarının yardımını beklemek gibi azim bir sehivde bulunmayarak yine kendi kuvvetimizle defî esbabına teşebbüs tarik-i eslemine görebiliriz.*” (A. Mithat, 2013G: 51 Üİ)

yazıldığını (belki hayatım yetmeyeceği cihetle) hiç olmaz ise mezarım içinde seyredip orada müftechir olmaktır. Ya böyle olsun ya hiç olmasın!” (A. Mithat, 2013C:74-75 MNF)

Kendi ayakları üzerinde duran ve kendi bağımsızlığını kendi kudretiyle savunabilen bir devlet olmanın şartlarından birinin harpte kullanacağımız silahlarımızı kendimizin yapmasından geçtiğini belirtmesi, günümüzde bile devam eden bir tartışmanın satırlara yansıyan belki de ilk örneklerinden birini oluşturmaktadır. Özellikle milli devletin kuruluşundan sonra bu alanda ciddi adımlar atılan bir konunun çok daha önceden tespit edilip seslendirilmesi, Ahmet Mithat’ın ileri görüşlülüğünün örneklerinden biridir. Osmanlı devletinin ihtişamlı günlerinde silahlarını kendisinin yaptığını ve bunun o dönemdeki ihtişamın temel sebeplerinden biri olduğunu düşünen Ahmet Mithat, ancak bunun tekrar yapılabilmesi halinde muhafaza-i istikbalimizden emin olabileceğimiz kanısındadır:

“ ...bu kahramanzadelerin babaları şevket-i Osmaniye a’dasının başında parladıkları yatağanları kendileri yaparlardı. Top imalini Venedikliler bize öğrettikleri halde sonra biz onlara ve onlarla beraber bütün Avrupa’ya top imalini öğrettik ve top yapıp sattık. Macaristan muharebelerinde şehit olan bir topçu ustasının eskali içinde zuhur eden gayet muntazam top modellerinden birkaçı hala Avrupa müzehanelerinde mahfuzdur. Bugün cenkiliğin birinci mevkuf-ı aleyhi bulunan havan topunu ve yağlı paçavrayı ve muhasara topunu bir Osmanlı padişahı icat etmiştir. Biz ne zaman ‘Hanri Martini’yi⁸⁴ mi mübâyaa edelim Şaspo⁸⁵’yu mu?’ mübahsesi yerine ‘Şu binbaşının icad-gerdesi olan numuneyi mi imal edelim yoksa bu kolağasının icad-gerdesini?’ mi mübahsesine çıkışır isek o zaman muhafaza-i istikbalimizden emin oluruz. Silah kendimizin silahı olsun ki güvenelim. Ziya-i şemse mukabil geldiği zaman her hatt-ı şua’ı düşmanın gözüne, beynine saklanan palaları, yatağanları biz yapar ve üzerine dahi ‘İnna fetahnâ’ veyahut ‘ve câhidû’ yazar idik. (A. Mithat, 2013C:76 MNF)

Aynı meseleye *Üss-i İnkılap* adlı eserinde de değinen Ahmet Mithat, bugünkü günde bile bir yerden başka bir yere nakledilmeleri epeyce zahmetli olan topların ve diğer savaş aletlerinin eski zamanlarda İstanbul’dan Bağdat’a kadar ya da ihtiyaç duyulan yere kadar nakledilmelerinin Osmanlı devletinin ve yöneticilerinin bilimle olan ilişkisini ortaya koyduğunu belirtir. Belli bir bilimsel birikim ve alt yapı olmaksızın böyle bir işin yapılamayacağını belirten yazara göre bu mükemmel alt

⁸⁴ (Hekimoğlu gibi) halk türkülerine kadar giren bu tüfekler (Martinler) 1300 metreye kadar etkili menziliyle 93 harbinde Ruslara karşı Türk ordusunun standart piyade tüfeği olarak kullanılmıştır. Amerika’dan 600.000 adet alınan bu silahların yaklaşık 90.000 tanesi, işgal edilen Plevne ve Kars kalesinde Rusların eline geçti. Ruslar tarafından daha sonra Japonlara satılan bu silahlar II. Dünya Savaşı’ndan bir yıl önceye kadar Japon askeri okullarında kullanıldı. Mauser marka daha iyi silahların birliklere dağıtılmasıyla bu silahlar toplanarak Hamidiye alayları gibi gönüllü oluşumlara dağıtıldı. (Bk. <http://www.kerimusta.com/martini-tufekleri/>, 17.07.18)

⁸⁵ İngiliz tüfek markasıdır. İngilizler tarafından Ermeni komitacılarına da dağıtılmış olup bir kısmı ele geçirilmiştir.

yapıyla ihtiyaç duyulan yerlere sevk edilen silahların üzerinde “... ezcümle ‘*Ahmet ustanın dükkanaçesinde imal olundu.*’ ibarelerini okumak insana hayret verir.” (A. Mithat, 2013G: 88 Üİ)

Ahmet Mithat’ın devlet yönetimi bakımından üzerinde uzun uzun durduğu meselelerden birisi de Osmanlı toplumunda katmanlar arası geçişin son derece esnek oluşudur. Avrupalı siyaset bilimcilerin aristokrat bir sınıfın Osmanlı devletinde bulunmaması nedeniyle devlet yönetiminin despotizm biçiminde tanımlanması gerektiği yönündeki fikirlerine karşı Osmanlı devletindeki üst sınıfın doğumla değil, yetenek ve başarı esası üzerine oluştuğuna dair karşı cevaplar üretmiştir. Konuyu dile getirmesindeki asıl amaç, Osmanlı devlet yönetimi ve toplumuna dair Avrupa kamuoyuna hâkim olan düşüncelere bir cevap vermektir. Hürriyet kavramının ana vatani olan Avrupa toplumlarında önemli bir sınıfı oluşturan asillerin bu niteliği doğumla kazanmalarına mukabil Osmanlı toplumunda gerçekten başarı gösteren kişilerin asiller sınıfına mukabil bir seviyeye gelebilmeleri yazara göre çok daha mantığa uygundur. Ancak böyle anlamsız bir uygulamanın bile Avrupa’nın üstünlüğü ya da Osmanlı’nın eksikliği olarak sunulmasına var gücüyle karşı çıkmaktadır. Bu anlamda Osmanlı devlet yönetiminde de asiller sınıfına benzeyen ancak onun tam karşılığı olmayan bir sınıfın bulunduğunu ortaya koymak despotizmden totaliterizme kadar uzanan bir alanda eleştirilerin önünü kesme amacı taşımaktadır. Osmanlı tarihinin önemli isimlerinden birçoğunun sıradan insanların çocukları olduğunu lakaplarından hareketle kolayca anlayabileceğimizi belirten Mithat’a göre bu durum onların resmi görevlerine, şanlarına ve saygınlıklarına asla bir zarar vermemektedir:

“Bahusus Biz Osmanlılar nezdinde bir kunduracıadenin bir general olmasına taaccüpten ziyade tasvip tavrı görülür. Meşahir-i rical-i Osmaniye meyanında bazılarının “kuyucu”luğu, bazılarının “baltacı”lığı şan-ı resmilerine şeyn vermek şöyle dursun şeref-i zatiyelerini arttırmaya bile hizmet eylemiştir. Ancak o zamanlar Avrupa’da ve hatta Fransa’da hal böyle değildi. Bir adam akıl ile, şecaat ile, hüner ve marifet ile bütün ebna-i nev’ine tevfiik etmiş olsa bile asil tanınmış olan bir adamın sülbünden gelmemiş olduğu surette onda hiçbir asalet tasavvur olunamazdı. Bir asilin sülbünden gelmiş olsun da velev ki en sefih, en hünersiz, en korkak bir şey olsun yine asil sayılırdı. Yine asil! “İdi” mi? Sanki hala öyle değil mi? Gariptir ki Avrupa’ca terakkiyat-ı zihniyenin bu sûret-i hasanesi pek ağır gitmektedir. “Vazâat” denilen “asalet”in mukabili olan şey Avrupa’ca yüz seneden beri vaz’ ve tesis edilmeye çalışıldığı halde muvaffakiyetin çehresi nümayan bile olmaya başlamamıştır. İngiltere, Almanya öteden beri ne ise hala odur. Rusya bile! Hele İtalya, İspanya belki de evvelkiden ziyade asalet mefahirine meydan açmıştır. Vazâatın güya asil ilk cây-ı tesisi

Fransa olduğu halde orada bile vazâat-ı samimenin ismi var cismi yok bir derecede bulunduğunu kariben görecektir anlayacaksınız.” (A.Mithat, 2003:8 MM)

Özellikle *Mesail-i Muğlaka*'da bu konu hakkında açıklamalarda bulunan yazarın Avrupa toplumlarının katı hiyerarşik sınıflanmasına karşı çıktığı görülmektedir. *Letaif-i Rivayet*'te de hikâyelerine konu olan bu durum, yazara göre insanların yaratılıştan eşit olduğu düşüncesine uygun olmayan bir durumdur. Osmanlı toplum ve devlet yapısının bu bakımdan Avrupa'daki yerleşik yapıların hepsinden daha insancıl olduğunu düşünen yazarın bu konuda verebileceği mükemmel bir örnek vardır. Bu örnek Osmanlılarda din ve devlet uğruna hizmet edildiğinde Avrupa'da “ekselans” unvanına karşılık gelen “atufet” unvanının alınabildiğine dair canlı bir örnektir. Söz konusu örnek, Bezci Hacı Süleyman Ağa'nın altı yaşında attara çırak verdiği ve milletine, dinine hizmet ederek “ekselans/atufetlü” unvanına kavuşan oğlu Ahmet Mithat'tır. O, bu yönüyle yaptığı hizmetlerle hiçlikten ekselanslığa yükselmenin Osmanlı'daki canlı örneklerinden biridir:

“Vazâat-ı samîme üzerine müesses olmak üzere Osmanlılıktan başka bir heyet-i içtimaiye daha bulunduğuna cidden inanıyor musunuz? Aman etmeyiniz! Sonra bunu safderunluğunuza haml ederler. Hak Teâla bu nimeti dahi yalnız Osmanlı denilen kavmi bahtiyara nasip eylemiştir. Ezcümle size şu satırları yazan muharrir bir “Bezci Hacı Süleymanoğlu” bir “Ahmet” iken füyûzât-ı inayetskârisi gerçekten “tûbâ-vâye” olan Osmanlılık sâye-i tûbâ-vayesinde meratib-i asaletin en yükseklerinden birine suut etmiştir. Osmanlılığın bi'l-irsi ve'l-istihkak sahib-i müstakil ve bi-müdânesi olan şehriyar-ı kutsi- iktidar şevketli efendimiz hazretlerinin semerat-ı lütuf ve inayetleriyle böyle hiçlikten “ekselans” unvanını ihraza kadar mazhar-ı inayet olmuştur. Bizce “atufet” ve Avrupa “ekselans” unvanı ki ait olduğu tarikin mertebe-i bâlâsıdır. Bu tefeyyüz din ve devletine, vatan ve milletine sadakatle hizmet eden bir Osmanlı için de muhakkaktır. Avrupa'da ve hiç bir hususiyet-i tâtme ile Fransa'da vazâat mevcut olduğu ve hele onların böyle manevi şereflere rağbet etmedikleri hakkındaki sözler zihinlerimizi taklit etmesi lazım gelen vahi şeylerdendir.” (A.Mithat, 2003:19 MM)

Osmanlı'nın bu uygulamasını beğenmeyen ve irsi asalet unvanlarının geçerli olduğu Avrupa'da; yazara göre, asalet heveslisi insanlar kendilerine asalet unvanları bulmak amacıyla olmadık yollara başvurmaktadır. Hatta bu konunun kimi insanlar için taşıdığı önemini farkında olan memurlar bazen bunu bir geçim kapısı haline getirebilmektedirler. Avrupalı bireyin nişan vb. unsurlara gereğinden fazla önem verdiklerini dile getiren yazara göre insanların asalet, nişan vb. müftehiraneliğe dair meselelerdeki hırsları yüzünden bu kavramlar kendi asli değerlerini yitirerek Batılı toplumdaki eş, aile, akrabalık vb. kavramların akıbetine uğramış ve “vahi” bir hale dönüşmüştür:

“Efendim, Fransa’da asalet hevesi o kadar ileriye gitmiş ki bir adamın on beşinci asrının hükümdarı tarafından en adi bir memuriyete nail olmuş ise bunu bir unvan-ı asalet addetmeye kadar varmış. Bunun için hazine-i evrak memurları da böyle asalet heveskârlarına “*Sizin hamil olduğunuz aile unvanı hakkında bir asalet kaydı buldum. Şu kadar frank verirseniz size irae ve ispat eylerim.*” demeye başlamışlar. İşte vazâatları ile müftehir ve mağrur olan ve asalet-i sahihayı ihtisasat-ı insaniyede bulmak davasından dem vuran zat bile hiç olmaz ise böyle bir hizmete yüz frank veriyor. Avrupalıların her hangi devlet tarafından olur ise olsun bir nişana nailiyet için ne kadar haris olduklarını bilenler oralarca bazı vazâat sözlerinin bilküllü vahi olduğunu hüküm için başka burhana ihtiyaç görmezler.” (A.Mithat, 2003:10 MM)

Yazarın, asalet ve unvan düşkünlüğünü örneklemek amacıyla sadece Fransa’yı örnek göstermesinin okuyucuyu yanıltmaması gerektiğine dair uyarısı, bu ithamının bütün Batı toplumlarına şamil olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre asalet ve unvan düşkünlüğü özellikle Fransa’da görülmekteyse de İngiltere, Almanya, İtalya ve İspanya gibi ülkelerde de durum aynıdır. Hatta yenedünya olduğu iddiasında bulunan Amerika’da bile asalet merakının giderek artmakta olduğuna işaret eden Ahmet Mithat, zengin Amerikalıların asalet unvanları elde edebilmek amacıyla iki cebinde beş parası kalmayan ne kadar “baron, marki, kont, dük, prens” unvanına sahip kişi varsa bunlarla en azından bir evlilik gerçekleştirerek bu unvanlara sahip olmaya çalıştıklarını, bu yüzden de “*cepleri milyon ve milyar dolu kızlar*”la Avrupalı “*unvan asaletinden başka bir şeyi kalmayan nobeller*”in evliliklerinin görülmeye başlandığını belirtir:

“Ya Amerika’ya ne dersiniz? Siviller için resmen üniforma tesis etmemek derecesinde vazâat gayretinde bulunan yankeeler dahi baron, marki, kont, dük, prens gibi unvanlara imrenmeye başlamışlardır. Fakat bu unvanı doğrudan doğruya kendilerine alabilmeleri muhal olduğundan hiç olmaz ise kızlarını bir markiz, bir kontes falan görmek gayretiyle kıyam eylemişlerdir. Biraz petrol veyahut saucisson kokan milyonları, milyarları sayesinde bu emellerine nail dahi oluyorlar. İki cebinde beş parası kalmamış “Nobel” mi istersiniz? Unvan asaletinden başka bir şeyi kalmayan bu nobeller şimdi soluğu Amerika’da almaktadırlar. Cepleri milyon ve milyar dolu kızlar dahi Avrupa’ya can atıyorlar. Her iki taraf nail-i emel oluyorlar. Tebrik etmelidir. Kıskaçacak değiliz ya?” (A.Mithat, 2003:10-11 MM)

Soyluluk iddiasında bulunan Avrupalı asillerin hayatlarına dair bazı bilgiler veren Ahmet Mithat’ın bu satırları yazmadaki amacının canlı bir örnek olarak kendinin unvan elde etmesiyle doğduğu andan itibaren bu unvanı almaya hak kazanan Avrupalı bireyin karşılaştırılması olduğu kanısındayız. Avrupalı soylunun toplumuna bir katkıda bulunmadığını, çalışmak ve çabalamak gayretinden ari olduğunu, geceyi ayakta geçirdiği için gündüzün yarısını bazen de üç çeyreğini uyuyarak geçirdiğini belirtir. Birkaç saatte kendine gelebilen bu kişilerin hemen bir başka safahat ve eğlence âlemine gitmek amacıyla hazırlandığını belirten yazarın

verdiği örnek, bu kişilerin topluma fayda bakımından durumlarını ortaya koymaya yöneliktir:

“Avrupa'da sevdâyı say u amelden müteeffir olan kibarzâdegânın teşri-i ahvaline dair birkaç söz daha söylemek faydadan hali değildir. Bu zatlar ancak gündüzün sülüsünü ve belki üç rubunu uykuda geçtikten sonra uyanıp dün geceden kalma türlü türlü yorgunlukların tesiratıyla gözlerini açamaya açamaya bin külfetler ile yataklarından çıkarlar. Bunların ellerini yüzlerini yıkaması, saçlarını tarayıp sakalını tıraş etmesi ve hele giyinip kuşanması tersane umuru gibi bir şey olup şu hidemâtı birkaç saatte ancak ifa edebildikten sonra cici bey gibi giyinmiş kuşanmış olurlar. Her gece ya bir yere davetli bulunmak veyahut kendisine misafir gelmek veya bir tiyatroya gitmek veyahut bir sevdalı arkasından koşmak mutlaka mukarrer olduğu cihetle giyinip kuşandıktan yani gurub-ı şemsten sonra taamını başka yerde edecek ise oraya ve kendi hanesinde edecekse taam salonuna gider.” (A. Mithat, 2016:27 SSA)

Soyluluk kavramıyla hürriyet kavramını ilintili biçimde düşünen Ahmet Mithat'ın bu yolla aynı zamanda hürriyet fikrinin sahibi olan Avrupa'nın toplumsal yapısının ve devlet idaresinin bu fikirle uyumlu olmadığını ispat etmeye çalışması, onun Osmanlı devlet yönetimine yönelik Avrupa kaynaklı eleştirileri boşa çıkarma çabasının bir parçası olarak görünmektedir. Yazar bu tartışmayı Avrupa'ya gönderdiği örnek kahramanı Nasuh aracılığıyla yapar. Nasuh'un söz konusu tartışmadan galip çıkması ve hürriyet fikrinin “vatan”ı olan Avrupa'nın niteliklerinin bizatihi kavramla uyumlu olmadığını ortaya koymaya çalışması, döneminde geniş bir okuyucu kitlesine sahip olan yazarın, hürriyet kavramının devlet açısından taşıdığı dezavantajları ortadan kaldırmaya çalışmasıdır. Nasuh'un hürriyet kavramı ve bu kavramın devlet yönetimine yansımaları hakkında tartıştığı bölümde Paul'un “*Demek istiyorum ki hürriyet, eşitlik ve insani kardeşlikten ibaret bir medeniyet binası kurmalı. Yoksa insanlar içinde, büyük olmak üzere ortaya çıkanlar yalnız kendi zevkleri için böyle Semiramis sarayları yapmaya vakit ayırmamalı.*” (A. Mithat, 2017C: 385 PBT) cümlesi dikkatle incelenmesi gereken bir cümledir. Bu cümlede yer alan farklı iki durumun birlikte dile getirilmesi Osmanlı ülkesinde yaşanan fikri ve siyasi tartışmalarla yakından ilgilidir. Öncelikle hürriyet, müsavat (eşitlik) kavramlarıyla saraylar yapmanın birlikte kullanılması İstanbul'da hem önceki dönemlerde yapılan saray inşaatlarına hem de Yıldız Sarayı'nın Abdülhamit döneminde yapılan genişletme çalışmalarına⁸⁶ yönelik kamuoyunda özellikle Genç

⁸⁶ Saray, Sultan Abdülaziz tarafından yalnızca yazlık saray olarak kullanılmak amacıyla inşa edilse de esas büyümesi ve önem kazanarak devlet yönetim merkezi haline gelmesi Sultan Abdülhamit döneminde olmuştur. Bu dönemde saray 80 dönüm genişliğe ulaşmış ve devletin yönetim merkezi

Osmanlılar çevresinde belirginleşen eleştirilerin karşılığının verileceğini kanımızca okuyuya önceden ihtar etmektedir. Hürriyet kavramının mahiyetinin tam anlamıyla tanımlanamayacağını, bu yapılsa bile fiiliyata tatbikinin mümkün olmayacağını savunan Nasuh'un bu düşüncelerine Paul'un "*Hürriyet, eşitlik, kardeşlik lakırdıları sair lakırdılar gibi bir adi söz müdür dediniz?*" biçimindeki itirazı ve hürriyeti "*...insanın tabii salahiyetine malik olmasıdır.*" biçiminde tanımlaması yazara hürriyet kavramı hakkındaki görüşlerini sunma fırsatı verir. Yazarın Nasuh aracılığıyla kanımızca bilinçli bir biçimde verdiği hürriyetin yanlış kullanımına dair isteğin muhatapları tarafından bunun genel adaba uymayacağı gerekçesiyle mümkün olmayacağı yönünde cevaplanması, hürriyetin belli sınırlar içinde insanların kullanabileceği bir hak olduğu düşüncesinin romanın Fransız kişileri aracılığıyla verilmesine yönelik oluşturulan bir anlatma biçimidir. İlerleyen bölümde hürriyetin bir kanun dâhilinde olması gerektiğine yönelik itirazı değerlendiren yazar, kanun dâhilinde hür olmanın yalnız modern Avrupa toplumlarına ya da düşüncesine mahsus bir uygulama olmadığını belirtir ve bunun Haccac döneminde bile mümkün olabileceği düşüncesine yer verir. Meselenin tartışılmasında insanların görevlerinden ya da ailelerinden bağımsız bir biçimde hukuk karşısında eşit olmasının murat edildiğinin ortaya konması yazara tam da soyluluk meselesi üzerinden hürriyet kavramının vatani olan Avrupa'nın toplumsal yapısını eleştirmeye kapı aralar:

"Gardiyanski: 'Yok a canım! Monsenyör Paul demek ister ki hukukta eşitlik olsun. Mesela bir adam zadedgândan olduğu halde insanîyetçe pespayeden büyük tanınmasın.'

Nasuh: 'Pek güzel işte! Bizim memlekette cumhuriyet hükümeti olmayıp sultanlık hükümeti vardır. Bununla beraber şu dediğiniz eşitlik de vardır. Bir sadrazamın oğlu sadrazam olmaya layık değil ise sadece oğulluktan dolayı hiçbir iddiaya kalkışamaz. Öte tarafta bir hamalın oğlu liyakat kazanır sadrazam olur. Demek istedim ki bu eşitlik nimeti dahi yalnız cumhuriyet hükümetinde bulunmaz.'" (A. Mithat, 2017C: 385-386 PBT)

İnsanların hukuk karşısında eşit olmaları şeklindeki tanımı biraz da insanların fırsat eşitliğine sahip olmaları şeklinde anlayan ya da anlamak isteyen yazarın, ileri sürülenin aksine hürriyetin cumhuriyet ya da diğer Avrupai idari biçimlerinin dışında da mümkün olduğunu dile getirmesi ve daha önce ele aldığımız Osmanlı toplumsal katmanları arasındaki yüksek geçişlilik durumunu buna örnek göstermesi, roman aracılığıyla döneminin siyasi eleştirilerine verilen bir cevaptır. Bu

haline gelmiştir. (Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Yıldız Sarayı Vakfı Tarihçesi, <http://www.yildizsarayivakfi.org.tr/tarihce/> (19.07.18)

cevap her ne kadar aynı zamanda Avrupa düşünce ve yaklaşımına karşı verilmiş bir cevap olsa da iç tartışmaların bunda daha belirleyici olduğu kanaatindeyiz.⁸⁷

Aynı eserin ilerleyen sayfalarında (A. Mithat, 2017C: 388 PBT) insanın tam bağımsızlığının mümkün olmadığını ileri süren Ahmet Mithat'a göre bireyin kelimenin tam anlamıyla hür olabilmesi için kendini sınırlayan toplum, aile, akrabalık ve karı-kocalık gibi unsurların tamamının ortadan kalkması gerekir. Medeniyetin ve dinin ilk elden bireylere sınırlar çizdiğini ve onu kısıtladığını belirten yazar, ailenin ve eş olmanın da yükümlülükler yüklemeye bakımından tam ve sınırsız hürriyeti tehdit ettiğini ifade eder. Bu anlayışa göre ailenin tüm fertlerinin eşit olması gerekirken özellikle babanın tüm üyelere daha ağır sorumluluklar üstlenmesi de hürriyetin istenen ve ileri sürülen biçimlerde yaşanmasının mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.

Devlet yönetimi ve siyasi kavramlar hakkındaki düşünceleriyle ilgili bölümlerin incelenmesine burada son vererek bu başlığı oluşturan ikinci kısma geçmek istiyoruz. Ahmet Mithat'ın ekonomiye dair gözlemlerinin ve ekonomik gelişmelerin toplum üzerindeki etkilerinin ele alınacağı bu bölümde yine yazarın

⁸⁷ Yazarın bu kavramlara karşı duruşunu ortaya koyan bir anektot oğlu Hayri Yazgıç tarafından kaleme alınmıştır. Yazgıç, Tıbbiye öğrencisi olduğu dönemde özel bir kulüpte yaptıkları ve babasının da katıldığı bir toplantıda yaşananları anlatır. O dönemde kendisinin sıkı İttihatçı olduğunu belirten Yazgıç, babasının o gece şiddetlenen siyasi tartışmalara hiç karışmaması yüzünden ona “*Sizin vatanperverlikte bizden çok daha hararetili olmanız lazım, niçin susuyorsunuz?*” demesi üzerine babasının verdiği cevabı satırlarına aktarır. Bunun üzerine Ahmet Mithat'ın “*Sizin hararetiniz o kadar fazla ki ben onu arttırmaya değil, bilakis biraz azaltmaya çalışmak ihtiyacını duyuyorum. Siz İttihat kazanın altına o kadar bol ateş atıyorsunuz ki yakında kazanın kaynayıp taşmasından ve altındaki ateşi söndürmesinden korkuyorum.*” cevabını verdiğini belirten Yazgıç, olayın anlatımına devam eder: “Ben o gece babamın bu sözlerine itiraz etmişim, hatta ona ‘Biz! demişim ‘Bu ateşi Hindistan'ın mukaddes ateşi gibi kıyamete kadar yakmak uğrunda icabında ciğerlerimizi körük yerine kullanırsınız!’” O gülümsemiş ve ilk cevabına şu cümleleri ilave etmişti: “*Bu ahdinizde muvaffak olmanızı temenni ederim. Vakia hepiniz ateşli tayfalarsınız fakat sizin başınıza tecrübeli bir kaptan lazımdır ki ben maalesef onu göremiyorum. Bunun içindir ki geminizin böyle dalgalı bir denizde uzun seferlere katlanamamasından korkuyorum. Çünkü siz ufukta beliren kara bulutları sezmeden ve kopacak büyük fırtınanın farkına varmadan körü körüne ilerliyorsunuz.*” Yazgıç, 1940:80) Yazarın kopmasından korktuğu dünya savaşlarıyla kamuoyunda ateşlenen hürriyet, müsavat tartışmalarının devleti zayıf düşürücü boyuta ulaşan etkilerini daha geniş bir perspektiften birlikte düşündüğü anlaşılmaktadır. Yazgıç, olayı anlattığı bölümün sonunda ne yazık ki bu teşhisinde babasının haklı çıktığını belirterek hakkını teslim eder. Yazgıç, eserinde babasının haklar ve hürriyetler konusunda ne düşündüğünü Mithat'ın kendi cümleleriyle anlatır: “*“Bilgiden evvel hürriyet arayanlar çıkacakları yeri tayin etmeden merdiven arayanlara benzer. Merdiveni boşluğa dayayanlar yıkılmaya mahkûmdurlar. Bilgisizlerin hürriyeti binasız merdivene benzer. Bunun içindir ki siz hürriyet istiyorsanız her şeyden evvel bu zavallı milleti onu hazmedecek kemale kavuşturmaya yani okutmaya çalışın.*” (Yazgıç, 1940:79)

konuya ilişkin düşüncelerinden hareketle onun bakış açısını ve bu bağlamda Avrupa'ya dönük ekonomik ve sosya-ekonomik eleştirilerini incelemeye çalışacağız.

İyi bir yazar olmanın ötesinde aynı zamanda matbaa makinesinin sesinden makinenin hangi probleminin olduğunu anlayacak (Yazgıç, 1940:27) kadar iyi bir işletmeci olan Ahmet Mithat'ın işletmecilik ve girişimcilik profili matbaacılıkla sınırlı değildir. Sırmakeş kaynak suyunu getirerek İstanbul'da satmak, zirai işletmeler kurmak gibi işlerle de uğraşan Ahmet Mithat'ın, Avrupa seyahatinde zaman zaman etrafını bu girişimci bakışıyla incelediğini görmekteyiz. Özellikle Fransa'ya geldiğinde Marsilya kentindeki sınırlı zamanını kullanma biçimi ilgi çekicidir. Ahmet Mithat, buradaki incelemelerine geçmeden önce girişimciliğiyle ilgili bir planı okuyucularıyla paylaşır ve *“İstanbul'da bir tuğla ve kiremit fabrikası ihdas etmek emelinde bulunduğumdan Marsilya'nın meşhur olan tuğla ve kiremit fabrikalarını temaşa arzusundaydım.”* der. (A. Mithat,2015: 73AVC) Bu amacını gerçekleştirmek amacıyla fabrika ziyaretine giden yazar, aynı zamanda fabrikaya ulaşıncaya kadar şehrin bir kısmını da görmüş olacağını hesaplar. Dolayısıyla bu gezi hem onun hem de okurlarının kazançlı çıkacakları bir gezidir. Ziyaretinde tuğla ve kiremitin nasıl üretildiğini baştan sona kadar dikkatle inceleyen yazar, fabrikadan ayrılırken numuneler almayı da ihmal etmez. (A. Mithat, 2015: 75 AVC) Avrupa'da gezdiği birçok şehirde benzer ziyaretler gerçekleştiren yazar, bazen de gezdiği fabrikayı memleketinde bulunan fabrikalardan daha iyi olmadığı gerekçesiyle beğenmez. Avrupa'da ihtiyaç duyduğu bazı eşyaları alırken bile sadece alışveriş yapmadığını, aynı zamanda bir kıyaslama yaptığını hiç unutmaz. Bu kıyaslamanın sonuçlarını eserinde okuruyla paylaşan Ahmet Mithat, bakışını oluşturan alanlardaki bilgilerini elde ettiği deneyimlerin sonuçlarıyla sınar. Bu intibalarda Avrupa devletlerinin sanayi politikalarını öğrenmeye çalışmanın gayretini sezeriz. Örneğin ihtiyaç duyduğu çamaşırların fiyatlarının İstanbul'dakinden daha pahalı olması, onun için bir kıyaslama ve öğrenme nedenidir. İhracaat ürünlerinin yerli piyasaya verilen ürünlerden daha ucuz olduğunu ve kalite bakımından daha elverişsiz olduğunu böyle bir alışverişin sonucunda öğrenir. Satıcının Fransız fabrikalarının Avusturya fabrikalarına onlar kadar ucuz mal yapamadıkları için daima mağlup

oldukları, fena ve ucuz ihracaat ürünleri yapmakta Avusturyalıların pek ziyade terakki ettikleri yolundaki teessüflerini satırlarına geçirir. (A. Mithat, 2015: 85 AVC)

Ahmet Mithat'ın bu dikkatli gözlemlerinden hareketle bazı önemli ipuçları yakaladığı da görülür. Bunlardan birine, onun trenle Fransa'dan Almanya'ya geçişi esnasında gördüğü tarlalar vesile olur. Yazar bu tarlalarda çalışan çiftçilerin çoğunun Anadolu'daki çiftçilerin usul ve araçlarına sahip olduklarını görünce şaşırır. Üstelik tarlalar bizdekinden bile daha küçüktür ve Avrupa'nın ortasındaki bu manzara, yazarı kıtanın gıda üretiminin nereden ve nasıl karşılandığı konusunda düşünmeye iter. Hemen sonraki satırda bunun cevabını veren Mithat, modern ziraaletlerin kıtada kullanılmak için değil, sömürge ülkelerin geniş arazilerinde kullanılmak üzere üretildiğini belirtir: “*Meğer Avrupa'nın bunca ziraat makineleri müstamelattaki büyük çiftlikler için icat olunmuşmuş. Avrupa içinde büyük çiftlikler zaten nevadirdendir.*” (A. Mithat, 2015: 100 AVC) sözleriyle yazar, kıtanın zenginliğinde sömürge ülkelerinin katkısını yakından ve bizatihi anlamış gibidir.

Ahmet Mithat'ın ekonomik ve sosyo-ekonomik alana yönelik önemli teşhislerinden biri de zenginliğin belli ellerde toplanmış olmasıdır. Birkaç farklı eserde dile getirdiği bu husus üzerinde duran yazar, böyle bir tablonun oluşmasından ve bu tablonun toplum üzerindeki olumsuz etkisinden rahatsızdır, bunu asla tasvip etmez. Girişimcilik ve çalışmanın öneminden bahsettiği *Sevda-i Say u Amel*'de bu konuya değinen yazar, Avrupa toplumlarının ekonomi kaynaklı sorunlarını dile getirir. İnsanların fakirlik ve ihtiyaçtan ya da buna neden olan işsizlikten dolayı intihar ettiklerini belirten yazar, son zamanlarda bunun epeyce arttığını belirtir. (A. Mithat, 2016:26 SSA) Bu sonucu Avrupa'nın ortaya koyduğu ve diğer milletlere dayattığı “*usul-i maişetin, aslında ben-i beşerin selametini, refahını ve mesudiyetini temin et*”meye yaramayacağına bir delil olarak görür. Ahmet Mithat'ın konuyla ilgili *Ahmet Metin ve Şirzat*'ta ortaya koyduğu bu düşüncelerin gelir paylaşımının bozukluğuna dair niceliğe dayanan eleştiriler içerdiğini görürüz:

“Avrupa ahalisinin yüzde sekseni o kadar fakirdir ki bu fakir u zaruretin netayic-i ilcaatından hükema bihakkın endişe ediyorlar. Baki yüzde yirminin on beş kadarı güya orta halli adamlar olur. Fakat usul-i maişetteki müşkilat ve mezahim hasebiyle bunlar arzularının pek azına nail olarak pek çoklarından mehcuren yine nail-i saadet olamıyorlar. Yalnız küsur yüzde beş kadarı vakti zengindirler. Farz edelim ki zenginlikleri kadar mesut ve bahtiyardırlar. Ama ne fayda! İnsanların % 5 kadarı mesut

ve bahtiyar olmak ile nev-i beşerin bahtiyarî-i umumisini hükmeyleyebilir misiniz?
(A.Mithat, 2013E:713-714 AMŞ)

Yazarın ortaya koyduğu bu eleştiride toplumun yalnızca yüzde beşinin rahat içinde yaşamasının o toplumun müreffeh ve mutlu bir toplum olmasına yetmeyeceğini ortaya koyması, kanımızca yazarın farkında olmadan ortaya koyduğu erken dönem kapitalizm eleştirilerinden biridir. Başka meselelerde olduğu gibi kavramsallaştırmayı başaramasa bile Ahmet Mithat, Batılı toplumlardan hareketle etkisini hissettiği kimi kavramlara fiili durumlardan yola çıkarak eleştiriler yöneltmeyi başarabilmiştir. Aynı eserinde bu konuya tekrar değinen yazar, Kırımlı bir muharririn⁸⁸ yazdıklarını paylaşarak bir ineğe 15-20 okka süt verdirebilmeyi başaran Batı medeniyetinin, toplumun pek azına inek sahibi olma fırsatı sunabilmiş olmasının onun zayıf ve başarısız yönü olduğunu belirtir. Kırımlı muharririn sorularını paylaşmayı sürdüren yazarın bir diğer eleştirisi de insanların içtikleri sütün gerçekten kaçta kaçının “*birtakım ecza-i kimyeviye ile yapılmış şeylerden ibaret değildir de tabii süt*” olduğuna yönliktir. Bu eleştirilerinden hareketle Ahmet Mithat’ın Avrupalı tarzda endüstriyel gıda üretimi hususunda da çekincelerinin olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu düşüncelerini derinleştiremeye de bu eleştirilerin edebiyatımızda Avrupa’nın zikredilen yönlerine dair ortaya konan ilk eleştiriler olduğu kanısındayız. Yazarın derinleş(e)meden birçok alanda aynı şeyi yaptığını hatırladığımızda gözlem gücünün epeyce kuvvetli olduğunu bir defa daha görmekteyiz. Yazarın Kırımlı muharririn sorularını aktararak ortaya koyduğu eleştirilerin devamında gelir dağılımı bozukluğuna yine değindiğini görmekteyiz. Medeniyetin gelişmediği birçok bölgede açlıktan ve yokluktan insanların asla ölmediğini belirten yazar, medeniyetin terakki ettiği yerlerde ise bu olayın “*vukuat-ı adiyeden olmak hükmünü al*”masına⁸⁹ itiraz ettiği görülür. (A.Mithat, 2013E:164 AMŞ)

⁸⁸ İlişkileri göz önüne alındığında adı verilmeyen bu muharririn İsmail Gaspıralı olma ihtimali yüksektir.

⁸⁹ Avrupa’da insanların açlıktan öldüğü düşüncesi günümüz şartlarında bize Ahmet Mithat’ın abartılı düşüncelerinden biri gibi görünse de 1845-1851 yılları arasında İrlanda’da yaşanan ve nüfusun dörtte birinin hayatını kaybettiği kıtlık (Gorta Mór) gerçek bir olaydır. Abdülaziz’in İrlanda halkına yaptığı 5000 sterlinlik yardım, ülkenin hâkimi olan İngiliz kraliçesinin yaptığı 2000 sterlinlik yardımdan fazla olduğu için kabul edilmemiş, bunu üzerine padişah tarafından 1000 sterlin ve üç gemi dolusu erzak yardımı yapılmıştır. Ancak bu yardımın ulaştırılmasında da İngilizler tarafından zorluklar çıkarılmış ve gemilerin Dublin limanına girmesine izin verilmemesi nedeniyle yardım Dublin’e yaklaşık 50

Ahmet Mithat'ın servetin ve zenginliğin belli ellerde toplanmasına dair eleştirilerinin bunlarla sınırlı olmadığını söylemek gerek. Onun bu konu hakkındaki en derli toplu eleştirisi Avrupa seyahatini anlattığı *Avrupada Bir Cevelan* adlı eserinde yer alır. Paris hakkındaki gözlemlerinden biri de ailelerin kira karşılığında oturdukları apartmanlar ve dairelere yöneliktir. Her biri beş altı katlı olmasıyla ve bulundukları yüzlerce oda ve daireyle bizim birer mahallemize denk gelebilecek bu binaların sahipleri toplumun çok küçük bir kesimini oluşturmaktadır. Bu duruma yönelik “*Şu Paris'te bu gibi ebniye-i cesime sahibi adamlar ahali-i mevcudenin yüzde kaç nispetindedir?*” (A. Mithat, 2015: 660 AVC) sorusunu yönelten Ahmet Mithat, bu sorunun cevabını bir zamanlar Paris hakkında okuduğu bir istatistikten yola çıkarak verir. Yazarın bu fikri edinmesinde söz konusu istatistiğin ciddi bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu istatistiğe göre Paris'in iki buçuk milyon nüfusunun barındığı yalnızca otuz bin mesken olması yazarı hesaplar yapmaya yöneltmiştir. Buna göre “*Dam hesabıyla Paris'te emlak-ı hususiye otuz bine varırsa demek olur ki sekiz yüz kadar adamın yalnız birisi mal sahibi olup yedi yüz doksan dokuzu emlak-ı hususiye ahabından değildirler.*” (A. Mithat, 2015: 660 AVC) hükmüne varan yazar, Osmanlı toplumundaki durumu ortaya koyarak iki toplumun refahı ve satın alma gücü arasında bir kıyaslama yapar. Osmanlı ülkesinde hemen her ailenin kendi meskenlerinde ikamet ettiğini ve kiracıların özellikle İstanbul'un yerlileri söz konusu olduğunda yüzde on oranını geçmediğini ifade eden yazar, buradan hareketle sekiz yüzde bir ailenin sekiz bin franklık bir eve sahip olmasından her ailenin daha ucuz birer eve sahip olmasının “*saadet-i umumiye-i nev-i beşer nokta-i nazarından daha ziyade beğenilecek ahvalden*” olduğunu ileri sürer. Bu düşüncesini istatistik dilinin kimi terimlerinin gerçeği tam yansıtmamasından dolayı farklı bir biçimde ortaya koymak isteyen yazar, nüfus denildiğinde beşikteki bebeğin

kilometre uzaklıktaki Drogheda Limanı'na boşaltılmıştır. [Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. <http://akademikperspektif.com/2015/06/27/irlandada-patates-kitligi-ve-sultan-abdulmecid/> (20.07.18)] Ancak yazarın bu eleştirileri sırasında Osmanlı devletinde yaşanan bazı kıtlıklara yer vermemesi, Batı eleştirisi yapabilmek amacıyla kimi durumları göz ardı ettiğini ortaya koymaktadır. İrlanda ve Doğu Avrupa ülkelerinde kıtlıklar yaşanmış ve ciddi ölümler meydana gelmiştir. Ancak Osmanlı ülkesinde de 1873-75 yılları arasında özellikle Orta Anadolu'yu etkileyen büyük bir kıtlık yaşanmış, (ayrıntılı bilgi için Bk. Yener Bayar, *1873-1875 Orta Anadolu Kıtlığı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul: 2013.) ayrıca 93 harbi olarak bilinen Osmanlı-Rus savaşı esnasında da işgücünün önemli bir bölümünün silahaltına alınmasından dolayı ciddi bir kıtlık yaşanmıştır.

de buna dâhil olduğunu belirterek bu konuda daha isabetli bir sonuca varmak için aile ve hane sayısının kıyaslanmasının daha doğru olacağını belirtir:

“Beher familya bir hesab-ı vasati ile beşer nüfus addolunursa Paris'te beş yüz bin familya mevcut demektir. O halde imkân-ı hususiye mevcut ailelere taksim edince yüz altmış familyadan yalnız birisinin malın sahibi olması lazım gelir. Binaenaleyh demeliyiz ki yüz altmış familya da bir familyanın sekiz yüz bin franklık bir mülkü olacağına yüz altmış familyanın beşer bin franklık birer mülkü olması müreccahtır.” (A. Mithat, 2015: 661 AVC)

Yaptığı hesaptan ailelerin ortalama varlık ve zenginliğine yönelik birtakım sonuçlar çıkarmaya çalışan Ahmet Mithat, beş bin franklık bir evin değerinin on sekiz bin kuruşa karşılık geldiğini, böyle bir evin ise Osmanlı başkentinde “*esnaf-ı adiyeye için alelaide müyesser olabilecek saadetlerden*” biri olabileceğini belirtir. Hesaplarına devam eden yazar, daha üst tabakalara çıkıldıkça ailelerin oturdukları hanelerin değerlerinin beş yüz bin franka kadar çıkabileceğini belirtir. Bu hesaba göre gayrimenkul değerleri bakımından Osmanlı ailesinin Fransız ailesinden daha iyi bir durumda olduğunu belirtir. (A. Mithat, 2015: 661-662AVC)

Eleştirisine gayrimenkulün parasal değerinden değil de yaşama kattığı değer üzerinden devam eden yazar, böylelikle ekonomiden sosyo-ekonomik alana geçiş yaparak eleştirilerini bu alanda devam ettirir. Paris’te bir ailenin sahip olduğu emlakın hane/mesken değerinden ziyade ticari değerinin ön plana çıktığını belirten Mithat’a göre bu gayrimenkul bir ev, hane olmaktan ziyade her odası başkasına kiralanmış bir ticari meta olduğundan sahiplerinin meskeni olarak kabul edilemez. Bu sonucun doğruluğu konusunda da kendini savunur ve “... *binaen-ala- zalik kendi ikameti ile bahtiyar olamayacağı bir mülke maliyeti de ben hakiki bir mülkiyet addedemeyecek olursam haksızlığım hükmümediveremezsiniz.*” (A. Mithat, 2015: 660-662 AVC) diyerek düşüncesinin doğruluğunu ortaya koymaya çalışır. Bu konudaki düşüncelerini sonraki sayfalarda özetleyen yazar, “*Bir memlekette koca koca konaklar varmış. Fakat bunların tasarruf bahtiyarlığı üç beş kişiye münhasır kalacaksa koca koca binalar bulunacağına ufak ufak binalar bulunsun da herkes mal sahibi olsun.*” cümlesiyle bunu tekrar ortaya koyar. Mithat’ın, “*tasarruf-ı emlak bahtiyarlığı*”nın adeta umumi olmasından memnun olduğu görülür. (A. Mithat, 2015: 665 AVC) Yazar, bu memnuniyetini “*Avrupa biladında gördüğüm ebniye-i aliyeye bir hiss-i gıpta-keşane, bir yeis-i hasudaneye bakmak derdinden azade*

bulunmaklığımız sizce dahi tasdik ve teslim olunacaktır.” (A. Mithat, 2015: 663 AVC) cümlesiyle dile getirir.

Ahmet Mithat, durumu yerinde ailelerin hanelerini meskenden ziyade kiralık mülk olarak değerlendirmelerinden dolayı, fakir ailelerin ise kiralık hanelerden başka bir şeye malik olmamalarından dolayı meskenin Avrupa’da anlamını kaybettiğini dile getirir. Bu kaybın aile kavramının ortadan kalkmasına ya da en azından ciddi biçimde başkalaşmasına yol açtığını belirten yazar, yalnız yaşanması halde meskenin bir mahpustan farkı olmadığını ve hanenin ancak evlad u iyalle şenleneceğini ifade eder. (A. Mithat, 2015: 767 AVC) Aile olmanın kıymetinin farkında olmayan Parislileri bu gözle değerlendiren yazar, Boulogne ormanında gözlemlediği böyle bir topluluğun dışardan şaşaalı görünüşünün altında hakiki bir bahtiyarlık bulunmadığını ileri sürer. (A. Mithat, 2015: 770 AVC) Bahtiyar görünüşlü sıradan bir Avrupalı ailenin incelenmesiyle devam eden bahiste yazar, Avrupalı ailelerin genel özelliklerini okuyucularına anlatma çabasındadır:

“Şu yoldaki familyaların oldukça bahtiyarlarından birisini ele alalım. Hanesinde kileri yoktur. Tenceresi kaynamaz. Gerek büyüklerinin gerek küçüklerinin giydiği elbiseleri o hanede bitirip dikilmez. Kendilerine mahsus bir kedileri bile yoktur. Yine kendilerine mahsus bir yeşil yaprak yüzü görmezler. Lokantalarda yemek yerler. Hazırcılardan giyinirler. Biz yabancılar gibi onlar dahi çamaşırlarını çamaşırcıya yıkatırlar. Kendi inek, koyun veya keçisinden bir kadeh süt sağmak, kendi ağacından bir erik, bir kiraz koparmak onlara nasip değildir. Hâlbuki bunların her birinde bir zevk yok mudur?” (A. Mithat, 2015: 769 AVC)

Özellikle fakir ailelerde her iki ebeveynin çalışmasından dolayı çocukların evlerin dışında bu işe mahsus yerlerde bakıldığını belirten yazar, bu satırlarıyla okul öncesi eğitim kurumlarından Osmanlı yazınında ilk defa bahseden kişi olmalıdır. Yalnızca çalışmak zorunda olan fakir ailelerin değil, zengin ailelerin de benzer biçimde davrandıklarını dile getiren Ahmet Mithat, yüz aileden ancak dördünün beşinin evinde çocuklarına baktığını dile getirir. (A. Mithat, 2015: 768 AVC) Dağınık aile yapısından dolayı akrabaların birbirleriyle artık alakadar olmadıklarını belirten yazar, “*yılbaşlarında, münakehat ve vefiyatta filanda icra edilen tehniyetler, taziyetler*”den oluşan aile ilişkilerini “*hep surî, hep sathi merasimlerden ibaret*” diye niteler. (A. Mithat, 2015: 769 AVC)

Kitaplarında hem gezerek gördüklerini hem de okuyarak elde ettiği bilgileri değerlendirerek devlet yönetimi, ekonomi alanlarındaki fikirlerini ortaya koyan

Ahmet Mithat'ın kavramsallaştırmayı başaramasa da pek çok duruma dair teşhislerinin doğru olduğu görülmektedir. Bu yönüyle turizm, açık büfe vb. bugün aşına olduğumuz kavram ve durumları edebiyatımızda ilk defa onun satırlarında gördüğümüz gibi Avrupalı bireyin ekonomi ve siyasetin etkisiyle savruluşu hakkındaki yorumları da onun satırlarında görmekteyiz. Bu anlamda Mithat'ın meseleleri açık görüşlü bir biçimde ve isabetle teşhis edebildiğine şahit olmaktadır.

1.6. Kültür ve Medeniyet

Yenileşme dönemi edebiyatımızın önemli simalarından biri olan Ahmet Mithat'ın kaleme aldığı çok sayıda eserde onun gerek kendi kültürüne gerekse Avrupa'nın kültür öğelerine yönelik bakışını ortaya koyan unsurlara rastlanır. Yazar, kültür konusunda muhafazakâr hatta yeri geldiğinde tutucu bir tavır sergiler. Milli kültür öğelerinin, milletlerin varlıklarını sürdürebilmeleri için gerekli olan en önemli unsur olduğunun farkında olan yazar, düşman işgaline uğramanın işgalin en korkulan biçimi olmadığını, böyle bir işgale uğrayan milletlerin zamanla bu işgalden kendilerini kurtarmalarının mümkün olduğunu ifade eder. Yazara göre bundan daha korkunç olan işgal biçimi, kültürel işgal ya da yazarın kendi ifadesiyle “*mağlubiyet-i maneviye*”dir. Yazar, milletlerin kültürel niteliklerini kaybetmeleri halinde yaşanacaklar konusunda okurlarını uyarır:

“Milletler ve devletlerarasındaki galibiyet ve mağlubiyet-i maddiyenin hiçbir hükmü yoktur. Bugün mağlup olan bir devlet veya bir milletin yarın tekrar galip gelmesi imkânını kimse reddedemez. Asıl ehemmiyet verilecek şey galibiyet ve mağlubiyet-i maneviyedir. Bir millet manen mağlup olduğu halde madden galip bile olsa hükmü yoktur. İşte Şark taraflarında Cengiz Tatarlarının istilası ile Garp taraflarında Baskların, Gollerin, Hunların filanların galebesi gibi. Bunlardan Cengiz Tatarları galibiyet-i maddiyelerinden yağma ve tahrip suretiyle pek muvakkat bir istifade edebiler badehu namları bile kaybolup gitmiştir. Avrupa-i garbiye gelen barbarlar dahi kılıçlarıyla mağlup ettikleri milletlere bilahare medeniyet cihetiyle kendileri mağlup olarak onlar karışıp bitmişlerdir.” (A.Mithat, 2013E:520 AMŞ)

Osmanlı milletinin yaşamına devam edebilmesi için kendi kültür öğelerini muhafaza etmesi gerektiğini ifade eden yazarın kendi yaşamında da Batı kültürüne ait kimi öğelere karşı oldukça mesafeli durduğu gözlenir. Örneğin çocuklarına oldukça geniş bir dairede hürriyet tanıyan yazarın, onların kendi aralarında dans etmesine asla izin vermediğini belirten oğlunun bu aktarımı, (Yazgıç, 1940:69) sanatçının kendine özgü bir kültürel seçicilik anlayışına sahip olduğunu

göstermektedir. Buna rağmen bu anlayış, onun karşılaştığı ilginç unsurları okuyucusuyla paylaşmasına ve onlara tanıtmasına engel değildir. Bu bakımdan sanatçının karşılaştığı kimi durumları, özellikle de ilk defa karşılaştığı durumları olduğu gibi okurlarına aktardığını; buna karşın kimi durumları da bir değerlendirmeden geçirdikten sonra paylaştığını, satırlarına yansıttığını görürüz. Bu değerlendirmenin sonunda Avrupa'nın kimi kültürel özelliklerinin, yazarın satırlarına Osmanlı kültür dairesinin sınırlarını çizmek amacıyla yani bir başka deyişle ötekinin kodlarından biri olarak yansıtıldığını görmek de mümkündür.

Yazarın bu yaklaşımlarını belirginleştirmek amacıyla satırlarına yansıyan kimi durumların yazar tarafından nasıl aktarıldığını örneklemek istiyoruz. Osmanlı okuyucusunun –hatta yazarın- ilk defa karşılaştığı bazı durumlar ve kavramlar, örneğin turist/turizm kavramı sanatçının satırlarına herhangi bir olumlu ya da olumsuz değerlendirme olmaksızın açıklayıcı bir biçimde yansır. *Avrupa'da Bir Cevelan*'da bu konuya değinen yazar, turist sıfatıyla seyahate çıkıldığında nerede görmeye değer bir şey varsa onu görmek için uğraşıldığını belirttikten sonra kime turist dendiğini anlatır: “*Turist diye muayyen bir iş için seyahat etmeyip yalnız gezmek ve dünyayı görmek için seyahate çıkanlara derler.*” (A. Mithat, 2015: 916 AVC) Yine Norveç'in başkentine kadar yaptığı yolculukta ve dönüşünde gözlemlediklerini anlatırken bugün hepimizin gayet iyi bildiği bir yiyecek olan sandiviçi okurlarına tanıtır ve onun “*...ortasından kesilmiş bir ekmeğin arasına bir parça hindi eti, havyar vesaire sıkıştırmaktan ibaret bulunduğunu*” okurlarına aktarır. (A. Mithat, 2015: 921 AVC) Yine bu yolculuk sırasında ilk defa bir gemide rastladığı -bugünün söyleyişiyle- açık büfe onun dikkatini çeker ve yazar, eserinde açık büfenin nasıl hazırlandığını ve insanların açık büfe biçiminde kurulmuş bir sofrada karınlarını nasıl doyurduklarını kendi yemek hikâyesi eşliğinde anlatır. Ahmet Mithat, bu konuda okuyucularına bilgi verirken “*a laNorth*” yani kuzey usulü olarak tanımladığı bu sunum şeklinde herkesin aynı parayı verdiğini söylemeyi de ihmal etmez. (A. Mithat, 2015: 119 AVC) Bu ve benzeri maddi unsurları genellikle yorumlamadan anlatmayı tercih eden yazar, benzer durumlarda kendisine sadece betimleyici bir göz rolü biçmiş görünmektedir. Gözlemlediği ve aktardığı durum/olayla ilgili bir yorumda bulunmaz. Bu tutumuna bir başka örnek de

Avrupalıların on üç sayısı ile ilgili düşünceleridir. Avrupalıların on üç sayısı ile ilgili tutumları hakkında bilgi veren yazar, eklenmek veya çıkarılmak suretiyle meclislerdeki kişi sayısının on üçten farklı bir rakama dönüştürüldüğünü belirtir ve “*Bu uğursuzluğun hakikaten var olup olmadığını bilemeyiz.*” diyerek yorum yapmamayı tercih eder. (A. Mithat, 2012: 16 ÇİN) Bu tutuma karşı herhangi bir olumsuz tavır sergilemeyen yazar, bunun bizim toplumumuzda benimsenmesine ise karşı çıkar ve bu tavrı alafrangalık olarak değerlendirir. (A. Mithat, 2012: 16 vd. ÇİN) Ancak karşılaştığı tüm yeni durumlarda Ahmet Mithat’ın aynı şekilde davrandığını söylemek mümkün değildir. Buna örnek olarak kongre sonrasındaki bir gemi yolculuğunda karşılaştığı olayı dile getirdiği satırlara göz atalım. Olay, gemi yolculuğu esnasında tiyatro kumpanyasına mensup genç bir kadın yolcunun güvertede düşüp bayılmasıyla başlar. Yazar bunu görür görmez hemen yardıma koşmasına rağmen diğer yolcuların ilgisizliğinden dolayı da şaşkındır. Bu olayı eserinde şöyle anlatır:

“Bu misilli ahvalde Avrupalıların pek kayıtsız olduklarını zaten bilirdim. Bu defa reyü’l-ayn müşahede dahi eyledim de o fikir teeyyüd eyledi. Keyfiyeti Madam Gülnar’a da anlattığımda o da kabul edip hak verdi hâsılı ikimiz dahi cenab-ı Hakk’a dua eyledik ki şu memleketlerde bizi bir kazaya duçar edip de halkın muavenetine muhtaç eylesin. (A. Mithat, 2015: 386 AVC)

Bu olaydan ve sonrasında yaşananlardan hareketle Ahmet Mithat, Batı toplumlarında görülen bu davranış kalıbının arka planını okurlarına anlatmaya başlar. Avrupa şehirlerinde sokak ve caddelerde düşüp bayılanlara yardım etmek amacıyla memurlar atandığını ve bunların görevlerinin söz konusu kişilere yardım etmek olduğunu dile getirdikten sonra bu memurların atanmasının “*halkın kayıtsızlıkta veyahut gamsızlıkla pek ileriye varmış bulunmalarından mütevellit bu lüzum üzerine*” (A. Mithat, 2015: 386 AVC) gerçekleştirildiğini belirtir. Avrupa’da bir insanın sokakta düşüp bayılması ya da ölmesi halinde dahi diğer insanların kendisini o kişiye yardımla mükellef görmediklerini ve vazifeli memur gelinceye kadar “*yalnız temaşa ile zevkine bak*”tığını dile getirir. (A. Mithat, 2015: 386 AVC) Bunu kendi toplumuyla Avrupa toplumunun hamiyetinin kıyaslanması için bir örnek olay olarak değerlendiren yazarın olumsuz bakışı satır aralarında kendini hissettirir.

Yazarın bu tutumunun görüldüğü başka bir örnek de yazarın Norveç’e ulaşmaya çalışırken treni kaçırmayı üzerine yaşanır. Molaların birinde treni kaçıran

ve bavulları da trenle birlikte giden yazarın en büyük sıkıntılarının biri bavullarında bulunan tütünden mahrum kalmasıdır. Avrupa mamülü tütünleri içemeyen yazarın kendi tütününden mahrum kalma anlatısı, tiryakilik bunalımlarının eşliğinde, iki toplum arasındaki davranış kodlarının çizilmesinde kullanılır. Avrupa toplumlarında kişinin prazente (takdim) edilmediği kişilerle konuşmasının iyi karşılanmamasına tütün eksikliği de eklenince Ahmet Mithat, tiryakilik hususiyetlerinin de işe karıştığı bir anlatımla bu bölümü iki toplumun farklarını ortaya koymak amacıyla kullanır. Yazar, Osmanlı toplumunu darda kalan kişilerin yardımına koşması bakımından “*her ciheti ulüvv-i cenapla müzeyyen*” bir toplum olarak nitelendirir. Avrupa toplumlarının kültürel davranış biçimlerine mesafeli duran yazarın bu düşüncesini, tütünden kaynaklanan sıkıntıyı da anlatımına katarak dile getirmesi okuyucu açısından gülümseyerek okunacak satırlar yazmasıyla sonuçlanır:

“Zihnim döne dolaşa ahlak ve adet-i Osmaniye’ye intikal eyledi. Canım Osmanlılık! Her ciheti ulüvv-i cenapla müzeyyen. Şimdi şu vagonda memalik-i Osmaniye’de seyr-i seyahat olsa velev ki içinde bulunanlarla muarefem olmasın, her hangisine:

- Yahu! Ben tütünümlü kaybetmişim. Bana bir sigara inayet buyurunuz, diyecek olsam asla diriğ etmezler. Diriğ ne demek? Bana bir de değil birkaç sigara ikramı ile kendilerini bahtiyar bulurlar. Cihanda Osmanlılar kadar inayetkar bir millet dahi tasavvur olunabilir mi? Buradaysa prezente olunmamış bulunduğum adamlara merhaba demeye bile hakkım yoktur. Mazallah bir sigara isteyecek olsam arsızlığım, dilencilliğime haml olunur. Vermemekten maada ihtimal ki beni tahkir ederler.” (A. Mithat, 2015: 111 AVC)

Daha önce de belirttiğimiz gibi karşılaştığı bu ve benzeri olayları bazen kendi toplumunun davranış biçiminin sınırlarını çizmek için kullanan yazar, bu satırlarıyla biz ve onlar ayrımını netleştirmeye çalışır. Böylece Avrupa toplumunun olumsuzlukları ve Osmanlı toplumunun olumlu tarafları belirginleştirilmeye çalışılır. Modernleşen toplumların duyarsızlaştığını düşünen yazara göre Avrupa toplumunun ve kültürünün bazı yönleri, hoşça gitmeyecek nitelikler olduğundan bunlardan uzak durmak gerekir. Terakkinin maddi ve manevi bakımdan ikiye ayrılması gerektiğini düşünen ve bu düşüncesini Madam Gülnar’ın ağzından dile getiren yazarın bu düşüncesi pek çok eserinde de karşımıza çıkar:

(Madam Gülnar’ın ağzından) “Biz terakki denilen şeyi maddi manevi olmak üzere ikiye taksim ediyoruz. Terakkiyat-ı maddiyece Avrupa ve o meyanda bilhassa Paris mucib-i hayret olacak dereceye varmıştır. Bu terakkiyi amik ve amik tettebbu ve tetkik ederek kendi memleketlerimize muktedir olabildiğimiz derecede az çok tatbik emrinde o tettebbuattan istifade etmeliyiz. Tedenniyat-ı maneviyesini de bi’t-tettebbu onlardan tevakkı esbabına tevessülde kusur eylememeliyiz.” (A. Mithat, 2015: 772 AVC)

Modernleşmenin eşiğinde bulunan Osmanlı toplumunun manevi alanda kendine ait değerleri korumak zorunda olduğunu belirten yazar, maddi ilerlemenin çalışmayla sağlanabileceğini ancak kaybedilen hasletlerin yerine konmasının mümkün olmayacağı görüşünü savunur. Manevi hasletlerin, maddi terakkisini sağlamış Avrupa toplumlarında bulunmadığını, bu bakımdan Osmanlı toplumunun şanslı olduğunu dile getiren yazara göre Osmanlı modernleşmesinde dikkate alınması gereken hususlardan biri bu hasletlerin kaybedilmemesidir:

“Şu terakkiyat-ı maddiye ve tedenniyat-ı maneviye muvazenesinde benim için en ziyade tesliyeti, memnuniyeti mucip olan bir şey vardır ki o da bizim Şarklılar gibi henüz müteahhir bulunan memleketler tedenniyat-ı maneviyeden masuniyetle bu yüzden bi't-tabi müteahsil olan bahtiyarlıklarını muhafaza edebilecekleri halde Avrupalıların o bahtiyarlığa nail olamayacakları kaziyesidir. Biz kudretimiz yettiği kadar çalışarak terakkiyat-ı maddiye peyderpey nail olabiliriz. Asıl bahtiyarlık hususunda Avrupaca gıptamızı, hasedimizi mucip olabilecek bir hal bulunmadığına kanaat dahi bizim için büyük bir bahtiyarlıktır.” (A. Mithat, 2015: 772 AVC)

Avrupa toplumlarında modernleşmenin akabinde görülen birtakım cihetler, modernleşmede alınacak epeyce yolu olan Osmanlı toplumunun ve aydınlarının dikkate alması gereken hususlardır. Ona göre bu hususlar, modernleşme sonrası Avrupa toplumlarının “*def ve izalesi*”ne çare aradıkları ancak üstesinden gelemedikleri cihetlerdir. Durumun Avrupalı bazı isimler tarafından da farkına varıldığını ve bu konuda gelişmekte olan toplumların bu isimler tarafından uyarıldığını belirten Ahmet Mithat, isimlerini vermeksizin Avrupalı ileri gelen kimi isimlerin gelişmekte olan toplumlara yönelik uyarılarına yer verir:

“Avrupa medeniyet-i hâzırasının birtakım da müthiş cihetleri vardır ki bunlar kendi ukâlâsını bile hayrete bırakmakta ve def ve izalelerine çare aradıkları halde bulamamaktadırlar... Bu müteahhir halkın ukâlâsı, üdebâsı dâhil şu hakikati görekerek kendi hemşehrilerine:

- Aman yavaş gidiniz! Ayağımızın basacağı yerleri bir güzelce yoklamaksızın basmayınız! Zira o medeniyet-i cedidenin zahiri ziynetleri yılan ziynetleri gibidir. Onun zırhlı dişleri derununda saklıdır. Kendinizi o dişler ile mecruh, o semm ile mesmum etmemeye çalışınız, diye vaaz ve nasihatler verirler.” (A.Mithat, 2013E:163 AMŞ)

Yazarın modernleşme olgusuna yaklaşımındaki ihtiyatlılığını gösteren “yılan” benzetmesi, kanımızca yazarın düşünce dünyasında, modernleşme olgusunun içerdiği tehditlere işaret etmekte. Bu benzetmeden hareketle yazarın, modernleşme olgusunun beraberinde görünmeyen/fark edilmeyen birtakım kavram ve anlayışların da alımlanmasını içerdiğinden haberdar olduğunu söylemek mümkün. Görünürdeki yüzün altında saklı bulunan bu tehlikelere karşı uyanık olmaya çabalayan yazarın bu

tehlikelerin karşısına bir Osmanlı kimliği koymak istediğini görülür. Bu kimliğin özelliklerini değişik eserlerinde dile getiren yazarın ortaya koyduğu söz konusu niteliklerin “*Öyleyse biz kimiz?*” sorusunun cevaplarını içerdiği görülmektedir. Jusdanis’in işaret ettiği modern edebiyatın kimlik kurma/oluşturma işlevinin Osmanlı kimliği kurma işine koşulduğu bu örneklerde yazar, bireylere bağlanabilecekleri bir kimlik sunmaya çalışmakta ve bunun içeriğini değişik alanlardaki örneklerle oluşturmaya çalışmaktadır. Bu içeriği oluşturan unsurlardan biri tarihi kökenlerdir. Tarihi kökenler, toplumun geçmişte sahip olduğu özelliklerin ve üstünlüklerin anlatımıyla oluşturulmaya çalışılan kimliğin geçmişten tevarüs eden niteliklerinin dile getirilmesinde önemli rol oynamaktadır. Nitekim yazar bu görüşünü *Ahmet Metin ve Şirzat*’ta tecessüm ettirmeye çalışır. Döneminin iki önemli yazarı olan Namık Kemal ve Ahmet Mithat’ta benzer biçimlerde ortaya çıkan tarihi kökeni vurgulama ve geçmişten hareketle özgüven inşa etme niyeti, toplumsal kimlik inşasında tarihin kullanımına bir örnek olarak gösterilebilir. Ahmet Mithat cephesinden olaya bakıldığında Avrupa’ya doğru yol alan iki kahramanın farklı zamanlarda ortaya koyduğu başarıların anlatımı, toplumsal kimlik inşasıyla bağıntılıdır. Metinde Şirzat’ın önceki devirlerde başardığını, Ahmet Metin şimdiki zamanda başaracak böylece iki başarının izdüşümlerinin kesişmesiyle asırlar sonra benzer tarihsel bağıntılar kurulmuş olacaktır.

“Şirzat’ın gezip dolaştığı yerleri gezmek dolaşmak merakına düştüm. Zira bu yerlerin bazıları o zamanlar memalik-i Araptan iken şimdi bilküllüye Avrupalılaştı. Fakat hala birçok asar-ı bakiyesi var imiş. Gideyim göreyim bu asar neden ibarettir. Ahali-i hazirasında ahval-i sabıkadan bir fikir kalmış mı?” (A.Mithat, 2013E:78 AMŞ)

Ahmet Mithat’ın oluşturmaya çalıştığı tarihsel bağıntıda Osmanlılar, geçmişi başarılarla dolu olan ve döneminin şartları düşünülduğünde olağanüstü sayılabilecek başarılarla imza atmış bir millettir. Manevi alandaki terakkilerinin yanısıra maddi alanda da büyük işler başaran bu milletin fertleri, yazara göre Akdeniz’i bir göl haline koyduktan sonra bir yandan Kızıldeniz’den Hint sahillerine kadar ulaşmış, öte yandan Nil nehrinin kaynağına kadar ilerleyerek Orta Afrika’ya da ayak basmayı başarmıştır. Tarihi köklere yapılan bu göndermede dikkat çeken unsur, bunların sadece bir cesaret ürünü olmayıp bilakis bilimlerdeki gelişmişlik sayesinde elde edilen bir üstünlük olduğudur. Yazara göre, bu tarihsel başarıların nedeni; Gotlardan, Moğollardan ve tarihte geçici izler bırakmış diğer milletlerden farklı

olarak bir medeniyet hamulesi oluşturabilme olarak ortaya konur. Ahmet Mithat'ın bu yaklaşımında Avrupa'nın karşısına yalnızca Osmanlı dönemi konulmaz. Yazar, Osmanlı dönemiyle birlikte İslam âleminin ihtişamlı asırlarını da hareket noktasının oluşturulmasında kullanır. Ona göre bu asırlar Avrupa'nın bilimden haberi olmadığı zamanlarda İslam dünyasının güneş saatleri yaptığı ve Müslüman gemicilerin okyanuslara açıldıkları bir zaman dilimidir⁹⁰:

“Düşününüz ki Avrupa henüz tayin-i evkat için saat usulünden bile bihaber iken Müslümanlar burada irtifaat-ı şemsiyeyi bi'l-hesap güneş saatleri yapıyorlar ve takvimler tanzim ediyorlar idi. Bu malumat-ı fenniyeleri sayesinde idi ki gemiciliği fevkalhad ileriye götürüyorlar idi. Denizleri kendi kudret-i ilmiye ve sinaiyelerine râm eylediklerinden dolayı 'el-Mağrurîn' namını alan Arap gemicileri Bahr-i Muhit-i Atlasi ve Bahr-i Muhit-i Hindî sevhilinde henüz coğrafya âleminin malumu olmayan yerleri keşfediyorlar idi...” (A.Mithat, 2013E:491 AMŞ)

İslam âleminin ve Osmanlı döneminin ihtişamlı asırlarını temel alan bu düşünce, toplumun ve devletin içinde bulunduğu olumsuzluklara rağmen tarihsel sürekliliği sağlamada başarılı olacağı ve ayakta kalmayı başaracağı inancını içerir. Bu uyarının tarihsel köklerden hareketle bir kere daha ortaya konmuş olması bizce ihtiyaç duyulan yeniliklerin elde edilebilmesi için toplumu hazırlama ihtiyacından kaynaklanmaktadır:

“... Osmanlıların mütalaa-i ahvali ile muvazene mümkün olur ki bu muvaffakiyetler bir cesaret-i ham ile kabil olamayıp hesab-ı hendese, cer-i eskal gibi gemicilik ve top-endazlık ve askerlik sanatlarıyla sanayi-i sairenin müessisün-aleyhleri olan fünunda yed-i tûlâya ihtiyaç gösterir.” (A. Mithat, 2015: 186 AVC)

Yazarın bilim alanındaki gelişmelerin parlak bir devlet ve millet hayatının esasını oluşturduğunu dile getirmesi ve geçmiş dönemlerde devletin ve milletin büyük insanlar yetiştirmede başarılı olduğunu ifade etmesi birbiriyle ilişkili iki durumun birlikte dile getirilmesidir. Memleketlerin sadece coğrafi ve tabii mevkilerinin önemleri göz önüne alınarak incelenemeyeceğini, asıl önemli olanın o milletin yetiştirdiği kıymetli kişiler olduğunu belirtmesi, o dönem yazarlarında görülen tarihten hız alarak yeni bir atılımı gerçekleştirme düşüncesinin açık bir örneğidir. Bu örnekte dikkat çeken husus, önemli kişilerin sadece belli toplumsal sınıflardan olmadığını, toplumun her kesiminden insanın bu şansa sahip olduğunu

⁹⁰ Ahmet Mithat Efendi'nin bizde Fuat Sezgin ve İhsan Fazlıoğlu gibi araştırmacılar tarafından son çeyrek asırda ortaya konan İslam bilim tarihine dair kimi tespitleri, yaklaşık yüz yıl önce ortaya koyması, yazarın tarih alanında ciddi okumalar yaptığını ve bunun sonucunda da oryantalist tutuma karşı bir tavır takındığını gösterir.

bir kere daha vurgulanmasıdır. Önceki bölümde de incelendiği gibi yazarın Avrupa tarzı aristokrasi düşüncesine oldukça mesafeli olduğu bilinmektedir. Bu düşünceden hareketle Osmanlı toplumunun kültürel kodlarından biri, toplumda katı sınıf ayrımlarının olmaması biçiminde ortaya konmaktadır:

“Düşünmelisiniz ki bir memleket yalnız tabiat-ı mevkiyesi ile tettebbu edilemez. Memalik tettebbuu oralarda sakin olan milletlerin tetkik-i ahvali ile beraber gider. Milletlerin tetkiki ise yetiştirmiş oldukları büyük adamların tayin-i mahiyetleri ile mümkün olabilir. Osmanlı milletinin yetiştirdiği büyük adamlar Avrupaca zaten tanınmış oldukları cihetle.... hem her meslekte temeyyüz yalnız bir sınıfa mahsus kalmamıştır. Sunuf-ı şetta yekdiğerine tedahül etmiştir. (A. Mithat, 2015: 185-186 AVC)

Bu ayrımı toplumların arasındaki belirgin çizgilerden biri haline getirmeye çalışan yazarın bu düşünceye sahip olmasında şüphesiz kendi hayat hikâyesinin de büyük etkisi vardır. Osmanlı toplumunun kültürel özelliklerinden biri olarak sunulan düşüncenin aksi de Avrupa toplumlarına mal edilerek ortaya konmaya çalışılan ayrımın söz konusu katı toplumsal sınıflandırma üzerinden çizilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu konuda Avrupa milletlerini özellikle Fransızları örnek gösteren yazar, soylular dışında kalan diğer insanların değersiz addedilmesine karşı çıkar. (A.Mithat, 2017D,88LR)

Toplumsal sınıflamaların karşısına dini kaynaklı ve insanın temelde soy, kan vb. niteliklerinden dolayı üstünlüğünün bulunmadığı düşüncesini koyan sanatçı, bu niteliklerin insanlar arasında bir üstünlük nedeni olamayacağı kanısındadır:

“Cümlemizi bir Allah yaratmadı mı? Cümlemiz anasır-ı erbaadan mürettep değil miyiz? Hepimizde cevher-i insaniyet müsavi değil mi? Hiç insanın büyüğü, küçüğü, eşrefi, ednası olur mu? Bu fikir mahza cühelaya mahsus bir şeydir. Bizim kanımız mukaddestir diyen herifler dahi cüheladan ibarettir. Asilzadelerin kanı mukaddes de pespayelerin kanı çürük müdür? Bir pespayede asilzadelerden ziyade ulüvv-i cenap ve istikamet-i tab’ olamaz mı?” (A.Mithat, 2017D:96 LR)

İnsanların kazandığı mevkilerin ya da unvanların ancak kendi emekleri sonucu kazanması halinde bir değer taşıdığını ifade eden yazar, bunların doğum yoluyla bir sonraki nesle geçme düşüncesine de karşı olduğunu açıkça ifade eder. Buradan hareketle Osmanlı toplumsal kültürünün bu durumla ilgili yönü ortaya konmaya çalışılır:

“Hem de efendim bizim asalet diye iftihar ettiğimiz o şerefi kim kazanmış ise ona aittir. Ben falanın oğluyum demek ne fayda verir? İnsan işte ben filanım demeli. Bir adam kendi nam ve unvanı ile iftihar etmeli.” (A.Mithat, 2017D:96 LR)

Ahmet Mithat, karşılaştırmalarıyla belirginleştirmeye çalıştığı bu toplumsal anlayışın sonucu olarak görev alanları dışındaki alanlarda da birikim sahibi olan yüzlerce devlet adamının ortaya çıktığını dile getirir. Ona göre bu dönemin Osmanlı diplomatları, ekonomları, amiralleri ve seraskerleri görevini yürüten vüzera ve ümera arasından değişik alanlardaki ilmi birikimleriyle göze çarpan yüzlerce kişi saymak mümkündür. (A. Mithat, 2015: 186 AVC) Geçmişe dair ortaya konulan örneklerin ve dönemin okuyucusunun karşısına çıkan kahramanların ortak amacı, okuyucunun Osmanlı toplum anlayışı hakkındaki düşüncesini belirginleştirmek ve eski günlerin ihtişamının tekrar mümkün olduğu düşüncesini aşılmasıdır. Yazarın Müşteşrikler Kongresi'nde oturum başkanı olarak görev yapmasından sonra salondaki üyelerin takdir cümlelerinin dile getirilmesi bile bu düşüncenin başka milletlere mensup kişiler aracılığıyla gösterilmesi ve Osmanlı kimliğini taşıyan kişinin bilim dünyasının önde gelen kişileri tarafından nasıl takdir edildiğinin ortaya konması amacına yöneliktir. Yazarın Arapça konuşan misafir üyelerle Avrupalı üyeler arasında tercümanlık yapması ve üyelerin birbiriyle iletişim kurmasına yardımcı olması, üyeler tarafından memnuniyetle karşılanmış ve bu durum, yazarın satırlarına kendi kahramanlarinkine benzeyen bir başarı olarak yansıtılmıştır:

“Edebiyat-ı Arabiyeye dair sözlerini bitirdikten sonra dilimin dönebildiği kadar bir Arapçayla meramını Şeyh Hamza ve Şeyh Ömer Efendilere icmalen tefhim eylediğimde ziyadesiyle memnun olarak onlar dahi mülahazalarını dermeyan ettiler. Fazıl şeyhlerin mülahazalarını Fransızca olarak sahib-i makaleye tefhim eylediğimde hüzzarın kâffesi Arap fazılların fikirlerini anlamış olmalarından dolayı ziyadesiyle mahsus kalarak: ‘İşte müzakere böyle olur. Her lisan ve ilmin müntesibi kimse riyaset ona verilmelidir.’ tarzındaki sözler huzzar meyânında epeyce meydan aldılar ki buna kalben memnun oluyor idiysem de saded haricindeki sözler bu misilli içtimâta malayani addolunacaklarından riyaset çingırağını çalıp hüzzarı sükûta davet etmeye de hasbe'l-vazife mecbur oluyordum.” (A. Mithat, 2015: 182 AVC)

Romanlarında Osmanlı kültürünün temsilcisi olarak yabancı memleketlere gönderilen kişilerin, Avrupalıların sürekli hayranlık duydukları kişiler olması, yazarın bu yaklaşımıyla da yakından ilgilidir. Özellikle *Ahmet Metin ve Şirzat*'ın başkahramanı Ahmet Metin'in ve *Paris'te Bir Türk*'ün başkahramanı Nasuh'un oluşturulma gayelerinin tamamen bununla ilgili olduğu düşüncesini taşıyoruz. Kahramanların romanda yer alan yabancı kişiler tarafından takdir edilmesi sayesinde bu beğeni, okuyucuya Batılıların dahi takdirden geri kalmadıkları örnek bir başarı olarak sunulmaya çalışılır. Örneğin eserin olumsuz nitelikleri ağır basan

kahramanlarından Neofari'nin Ahmet Metin hakkındaki düşünceleri Avrupalı bireyin ortaya koyduğu katıksız bir beğeni olarak düzenlenmiştir:

“ - Bu Genç Osmanlı hakikaten fevkalade bir adamdır. Vusul ve malumatna ve her hal ve şanındaki terbiyesine, nezaketine nazaran bu adama ‘Osmanlı’ ve ‘Türk’ ve ‘Müslüman’ demeye insanın dili varmayacak geliyor. Zira şimdiye kadar almış olduğumuz malumata göre zihinlerimiz bu isimleri barbar, cahil, zalim gibi sıfatlar ile müteradiftir diye telakkiye meyletmişti. Bu adam en fazıl Avrupalılar gibi bir şey! Bir mükemmel Avrupalıdan bir farkı var ise o da yalnız iffet-i fevkaladesinden ibarettir.” (A.Mithat, 2013E:346 AMŞ)

Bu beğeni cümleleri içinde önemli bulduğumuz bir diğer yaklaşım da Batı kamuoyunun Osmanlılarla ilgili fikirlerinin yanlış olduğuna yönelik karşı çıkıştır. Batılıların sahip olduğu Osmanlı algısının yanlışlıklarla dolu olduğuna işaret eden “Zira şimdiye kadar almış olduğumuz malumata göre...” ifadesi yazara bu alanda itirazlarını rahatça ortaya koyma imkânı sunar. Bu imkânı değişik romanlarında kullanan Ahmet Mithat, böylece bu yanlış düşünceleri çürütmeye çalışır. *Ahmet Metin ve Şirzat*'ın yanısıra *Felatun Bey'le Rakım Efendi*, *Demir Bey Yahut İnkışaf-ı Esrar*, *Gönüllü* gibi eserlerde rastladığımız bu çabanın en belirgin şekilde görüldüğü eser ise *Paris'te Bir Türk*'tür. Romanın Avrupa'ya seyahatin anlatıldığı kısmı adeta bu görevin ifa edilmesi için tasarlandığı hissini vermektedir. Özellikle Türklere ve İstanbul'a dair üretilen fikirlerin ve sanat ürünlerinin gerçekten kopukluğu, seyyahların ve sanatçıların penceresinden yansıtılan Osmanlı imajının gerçeklerle ilgisi olmadığını vurgulaması bakımından önem taşır. Romanda yer alan kimi diyaloglar, Batı bilim ve sanat çevrelerinin Doğu ile ilgili bilgilerin yetersizliğine rağmen kesin hükümlere varmada ne denli cesur davrandıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu bölümler –kanımızca- edebiyatımızda bir kurmaca eserde derli toplu bir biçimde ilk oryantalizm eleştirisinin ortaya konması bakımından da önemli bir yere sahiptir. Bu diyaloglar -Said'in on yıllarca sonra ortaya koyacağı- aynı literatürden beslenen kaynakların belli şablonları belirginleştirme çabalarının ilk defa ortaya konması bakımından da öneme sahiptir. Nasuh'un ve Cartrisse'in diyalogları Batılı bilim adamı ve araştırmacıların yetersizliklerinin ortaya konması hususunda başarılı diyaloglardır. Bu diyaloglarda yazarın Batılı araştırmacılara yönelik yetersizlik düşüncesi dile getirilmekle kalmaz bu düşünce okuyucuya aktarılmaya çalışılır. Bu bölümde Cartrisse'in Racine'i İranlı

şairlerin taklitçisi bularak beğenmemesi üzerine geçen konuşma, muhtevası bakımından kuvvetli eleştiriler barındırmaktadır:

Nasuh: “İran şairlerini iyi tanımış olmalısınız ki madam onlar ile Racine arasında bir mukayeseye muktedir olabilirsiniz.”

Cartrisse: “Evet! Biraz tanırım.”

Nasuh: “Öyle ise Farsça dahi biliyor olmalısınız.”

Cartrisse: “Pek az.”

Gardiyanski: “Pek az Farsça ile bu mukayese mümkün müdür?”

Cartrisse: “Evet mümkündür. Pek az Farsça öğrenirsiniz. Şark edebiyat tarihini de okursunuz. Zaten o tarih size Şark edebiyatına dair pek büyük malumat verir. Birtakım kitaplar tavsiye eder. Onları ve bazı İran ediplerinin eserlerinden mevcut olan tercümeleri de toplarsınız, iş biter, gider.” (A. Mithat, 2017C: 24 PBT)

Avrupa gezisinde karşılaştığı Batılı bilim adamlarının lisan yeterliliklerini şüpheyile karşılayan ve Rus profesörün konuşmaları eşliğinde bu düşüncesini okurlarına duyuran Ahmet Mithat’ın, bu bölümde söz konusu düşüncelere ilave ettiği önemli bir düşünce daha vardır. Bu düşünce, Avrupa’nın Doğu bilgisinin belirli kaynaklara dayanılarak üretilmesi ve temel kabullerde görülen yanlışlıkların literatürün tamamına sirayet ettiği biçiminde özetlenebilecek düşüncedir. Cartrisse’in Şark edebiyat tarihlerine duyduğu güven, konuyla ilgili diğer eserlerin de gözden geçirilmesiyle pekiştirilmekte ve böylece Batılı bireyin pek az lisan bilgisine sahip olması sorun olmaktan çıkarken Batılı birey, Doğu’yla ilgili yargısını rahatlıkla verebilmektedir. Böylece Avrupalı birey açısından “...iş biter, gider.” (A. Mithat, 2017C: 24 PBT) Bu eleştirinin oryantalizm eleştirilerinin doğuşundan çok daha önce seslendirilmiş olması yazarımızın oryantalizm karşıtı söylemin ilk örneklerini ortaya koyduğunu göstermektedir. Üstelik Ahmet Mithat bu eleştirisini sadece Cartrisse’in konuşmalarıyla sınırlı bırakmadan çok daha ciddi bir düzeye yükseltir. Yazar, eleştirisini kişilerin tavırlarından hareketle ortaya koymayı bırakarak doğrudan Batılı bilimsel bilgiyi eleştirilerinin hedefi haline getirir. İmparatorluk kütüphanesini besleyen en önemli kaynak olan İmparatorluk matbaasını gezen Nasuh, burada ilk on altı sayfası basılmış Arapça bir kitaba rastlar. Bu Arapça kitabın ilk on altı sayfasında birçok yanlış bulan Nasuh, bu yanlışları müdürün isteği/izni üzerine düzeltir. On altı sayfada rastladığı seksenden fazla yanlış düzelten Nasuh, bu düzeltmelerle Batılı bilimsel bilginin yanlışlarla örülmüş halini ortaya koyar. Ahmet Mithat’ın Avrupa seyahati boyunca düzeltmek istediği birçok yanlışlıkla karşılaşması ancak bunlardan

bazılarını düzeltebilmesine karşın Nasuh, anlatıda bu bakımdan çok daha şanslıdır. Bu iki sayfalık bölümde (A. Mithat, 2017C: 181-182 PBT) Batılı filolojik/bilimsel bilginin doğrudan doğruya eleştiriye konu olması, dönemi bakımından ileri düzeyde bir Batı eleştirisidir. Üstelik bölümün sonunda tashih cemiyeti reisinin, Şark dilleri musahhihlerinin “*En sonra bir hata-sevap cetveli koyarız.*” önerisine verdiği “*Böyle gider ise kitabın ekine başkaca bir cilt olarak bir cetvel ilavesi lazım gelir.*” cevabı Batılı bilgiyi gönlünce hırpalamaya çalışan yazarın kendi sesinden izler taşımaktadır.

Batılı bilimsel bilgiye yönelik eleştirilerini aynı zamanda Batılı sanat eserlerinde görülen Şark tasvirlerine de yönelten Ahmet Mithat, eserin bazı bölümlerinde bu eleştirisini dile getirmiştir. Özellikle Avrupalı ressamın ve sanatçıların Şark tasvirlerinin kurgulanmış tasvirler olmasına dikkat çeken yazara göre bu eserlerde yer alan sahnelerin tamamı muhayyilenin kurguladığı sahneler olup gerçekle bağdaşmamaktadır. Gemide tanıştığı James adlı İngiliz ressamın resimleri bu düşüncenin aktarılmasına hem örneklik oluşturmakta hem de Batılı sanatsal üretimi gerçek karşısında keskin bir karikatüre dönüştürmektedir. Üstelik ünü ve daha önemlisi yeteneği olmayan bir ressamın çizdiği Şark tablolarıyla bir gün ünü olacağını düşünmesi, bu hayalini “*Şarkta bir fakir. Meşhur İngiliz ressamı Mister James tarafından resmolunmuştur.*” (A. Mithat, 2017C: 32 PBT) cümlesiyle ortaya koyması yazarın, Batılı sanatçıların Doğu’ya hangi niyetlerle yaklaştıklarını ortaya koyması bakımından da önemlidir. Batılı sanatçıyı Şark karşısında kendini harikalar/gariplikler ülkesinden manzaralar taşıyan kişi gibi görmesi yazarın eleştirisine konu olan bir diğer husustur. Bu eleştirinin boyutlarının ve niteliklerinin daha iyi anlaşılması için uzunca olmasına rağmen bu bölüme çalışmamızda yer veriyoruz:

“Üç arkadaş Monsenyör Autrans’ı ayağında sarı mest pabuç ve kıçında bir Rumeli poturu, onun üzerinde bir güzel Toska fistanı, daha üzerinde bir örtü ve başında dahi bir zeybek külahı olduğu halde put gibi bir garip vaziyette durmuş ve İngiliz Mister James marifetiyle kara kalem resmini aldırılmakta bulmuşlardı. Nasuh Efendi bunu görünce kahkaha ile gülmekten kendini men edemedi.

James: “Güzel değil mi mösyö? Şu resm-i Türkî!... Şey Türk resmi güzel değil mi? Ne acayip?”

Nasuh: “Acayip olduğunu teslim ederim. Fakat güzel değildir. Hem bu kıyafetle Türk yoktur ki!”

Autrans: “Evet efendim, yoktur! Fakat bizim hayalimiz gayet geniş olduğu cihetle biz bunu pek güzel tasavvur ve tahayyül ettik.” (A. Mithat, 2017C: 31 PBT)

Kara kalemle zaptedilmeye çalışılan sahnenin kuruluşu, dikkatli bir biçimde incelendiğinde Batılı sanatçının Doğu karşısında takındığı tavrı bütüncül bir biçimde yansıtmaya kudretine sahip görünmektedir. Bu sahnede yer alan kişi, Doğulu kılığına girmiş bir Batılıdır (Monsenyör Autrans), üstelik söz konusu kişinin duruşu da doğal olmaktan uzak, yapay bir duruştur ve özellikle kurgulanmıştır. Bunlara ilave olarak birlikte giyilmeyen elbise çeşitleri de bir araya getirilerek sanat eserine aktarılan sahne bir kere daha Batılı sanatçının gayet geniş hayaline göre ayarlanmıştır. Birbiriyle uyumsuz elbiselerin dışında Doğu'ya ait hiçbir unsur bulunmamasına rağmen ortaya çıkan şekil, Batı'nın gözünden yansıyan Doğu'dur. Bu sahnenin kurgulanmasındaki her bir ayrıntının bu konudaki eleştirileri ortaya koymak amacıyla özel biçimde bir araya getirildiği, bunun da başarılı biçimde gerçekleştirildiği açıktır. İlk bölümünü incelediğimiz sahneye dair konuşmaların devamında bu sahneyle ilgili Batılı sanatçı adayının mantıklı ancak her şeye rağmen gerçekten kopuk açıklamalarına şahit oluruz:

“Autrans: ‘Şu kıyafette gördünüz resmin altına şu ibare yazılacak: Şarkta bir fakir. Meşhur İngiliz ressamı Mister James tarafından resmolunmuştur.’

Nasuh: ‘İyi! Lakin böyle bir fakir olmaz!’

Autrans: ‘Olur efendim olur! Bu fakir değil mi ya? Elbisesi olmadığından ötekiden berikiden birer elbise dilenmiş. İstanbul'da türlü türlü milletlerin ekspozisyonu olduğundan her millet kendisine kendi kıyafetinden birer şey vermiş, bu hâsil olmuş. İstanbul'da şalvar üzerine palto giyen ve dar pantolon üzerine Şart modasınca koca bir kırmızı kuşak bağlayıp daha üzerine dahi salta giyen vesair bu tür karışıklık yapan adamlar az mıdır?’ (A. Mithat, 2017C: 31,32 PBT)

İngiliz ressam James'in bir diğer Doğu resmi ise bir ehlikeyfin portresinden oluşmaktadır. Bu resimde görülen ehlikeyfin elleri hatta neredeyse bütün parmak araları keyif verici unsurlarla doludur. Ehlikeyfin bu haliyle görünümü, neredeyse bir keyif verici maddeler vitrinine dönmüş durumdadır:

“Resmin üçüncüsü, gecelik kıyafetinde ve bir elinde çubuk diğerinde nargile marpucu, ağzında sigara ve bir elinin iki parmağı arasında kocaman bir kahve fincanı ve diğerinde bir şarap kadehi olduğu halde aldırıp altına dahi “İstanbul'un bir ehlikeyfi. Meşhur ressam İngiliz Mister James tarafından resmedilmiştir.” ibaresi yazılmıştı. Vuku bulan istizahlar üzerine Monsenyör Autrans “İstanbul'da türlü türlü keyif veren şeyleri merak eden adamlar olduğunu inkâr edemezsiniz ya? Farz ediniz ki o adam merak ettiği keyif veren şeylerin hepsini birden kullanıyor. Artık resimde bu kadarlık da mübalağa olmaz ise zevki çıkmaz.” diye bunu bu şekilde izah etti ve yorumladı.” (A. Mithat, 2017C: 31-32 PBT)

Keyif verici maddelerin hepsini birden elinde tutan ehlikeyfin aşırılıkla dolu görünümünün –güya- sanat eserinde Doğu'ya dair aşırılıklar düşüncesini beslemesi,

gerçekle ilgisi olmamasına rağmen sanatçının “*bu kadarcık mübalağa*”sı aracılığıyla Batılı zihnin beklentilerine uygun hale getirilmesi, Batılı sanat ürünlerinde görülen Doğu imajının nasıl oluşturulduğuna yönelik ciddi bir eleştiridir. Bu eleştirinin devamında Nasuh’un bu yanlışlıkları düzeltmekten aciz kalacak hale gelmesinin temel nedeni eserde “*Bir kere Mister James İstanbul'da böyle şeyler var olmasına katiyen inanmış.*” (A. Mithat, 2017C: 33,34 PBT) cümlesiyle ortaya konur. Cümlelerin içeriği, Batılı sanat/sanatçının eleştirisinin ortaya konması ve boyutlandırılmasında önemli yer tutar. İstanbul’dan Avrupa’ya doğru yola çıkan geminin yolcularından biri olan James, İstanbul’da bu görüntülerle/görünümlerle karşılaşmamasına rağmen gerçek olarak kendi zihninin üretimi olan sahneleri resmetmekte, gerçeği kendi istek ve muhayyilesine göre üretmektedir. Hayalin ve mübalağanın gerçeğin yerine ikame edildiğini anlatmasının yanısıra Batılı sanatçının/bireyin yarattığı hayali, “gerçek”ten daha değerli gördüğünü anlatması bu sahneyi ayrıca kıymetli kılar.

Sanatçının Batı’nın izlenimlerini şekillendiren bir başka kaynak olan gezi yazıları ile ilgili eleştirileri bu bölümün son kısmını oluşturur. Cartrisse’in “*Ben zannederdim ki İstanbul’da hala değirmen taşı kadar sarıklı ve belleri yatağanlı ve piştovlu adamlar görecekim.*” (A. Mithat, 2017C: 38 PBT) sözleriyle başlayan bölüm, yazarımıza Osmanlı ve Doğu hakkındaki gezi yazılarını ve diğer metinleri eleştirme fırsatı sunar. Nasuh, bu beklentinin nereden kaynaklandığını merak etmekle birlikte bilginin kaynağı hakkında aslında bir tahmine de sahiptir. Bu tahminin doğru olup olmadığını anlamak amacıyla bu fikri birinden duyduğu bilgilerle mi yoksa bir seyahatname aracılığıyla mı edindiğini sorar. Bu soru, anlatıda “*İstanbul’u ilk hayal ettiğiniz surette bulamamış olduğunuzu beyan ettiğinizden bizim için bunun hikmetini anlamak üzere o ilk hayalinizin kaynağını ve vasıl yerine anlamak lazım geldi de onun için bu sual varit oldu.*” biçiminde ortaya konur. Cartrisse tarafından verilen cevap Nasuh’un tahminlerinin doğru olduğunu ortaya koyar. Zira bu beklentinin kaynağı musavver bir İstanbul seyahatnamesidir. Hatta Cartrisse bu kitapta ağaçlara ve dükkân saçaklarına yirmi kadar da adamın asıldığı Parmakkapı adlı bir yerin resmini de gördüğünü dile getirir. Umuma arz edilen eserlere herkesin inandığı gibi kendisinin de inandığını belirten Cartrisse’in sözleri, Avrupa kamuoyunun gezi yazıları ve diğer metinlere duyduğu güveni ve onlardan etkilenişini ortaya koyar. Bu tür metinlerin yalnızca eski dönemlerde değil, içinde buldukları zamanda bile aynı

bakış açısıyla yazılmaya devam edildiğini ortaya koyan Nasuh'un bu iddiasını kanıtlamak için yolculardan Monsenyor Autrans'ın yazdığı metni ödünç alması ve okuması Avrupalı bireyin nasıl bir metinle karşı karşıya olduğunu anlaması/göstermesi bakımından önemlidir. Ancak bu bölümde daha önemli olan şey söz konusu metinlerin bir bütün olarak eleştirinin hedefine konmuş olmasıdır. Autrans'ın yazdığı, gerçekte ilgisi olmayan bölümlerin yer aldığı metnin okunmasından sonra romanda, Avrupalı bireylerin tamamına yakınının belirtilen yanlışlıkları kabul ettiğini görürüz. Hatta romanın ikna edilmeye çalışılan kahramanlarından Cartrisse bile en sonunda bu konuda suçun bu çeşit eserleri yazan kişilerde olduğunu kabul ederek : *“İşte bizim Avrupalıların Türkiye'yi layığıyla tanıyamamaları bu zevzek muharrirlerin bu gibi hezeyannamelerinin suçudur. Monsieur Nasuh doğrusu ya hak kazandı.”* itirafıyla Nasuh'un haklılığını kabul etmek zorunda kalır. Bu tür eserlerin yazılma ve basılma nedeni ise roman kahramanlarından Gardiyanski tarafından ortaya konur. Gardiyanski'ye göre bu tür eserlerin basılması tamamen maddi nedenlere bağlıdır. Garipliklerin anlatılmasını bekleyen bir okuyucu kitlesinin beklentilerine uygun metinler üreten ve gerçeği bozuluma uğratarak beklentiye karşılayacak bir kurguyu gerçeğin yerine ikame eden yazarların bu davranışlarının temel nedeni eserlerden kazanacakları paradır. Bu düşünce Gardiyanski tarafından : *“Ya herifler ne yapsınlar efendim? Bu gibi uydurma şeyler ile okuyuculardan beş on para dolandırmazlar ise ne ile yaşasınlar?”* biçiminde ortaya konurken konuşmalara katılan bir diğer kişi olan Kaliksberg'e göre nedenlerden biri de politik gerekliliklerdir: *“Bir milletin gerçek halinin ecnebler nazarında meçhul kalması bazı ince politikalar münasebetiyle kârlı bir şeydir.”* (A. Mithat, 2017C: 41 PBT) Ahmet Mithat, aynı bölümün içinde yazılı metinlerdeki Doğu imajının ortaya çıkma nedenlerini kısa ancak çarpıcı biçimde anlatmayı başarır. Eserin genel amaçları göz önüne alındığında bu bölümde, Batılı zihnin çalışma biçimi, kendisini oluşturan kaynakların neler olduğu, bu kaynakların içerdiği bilgilerin doğruluğu bakımından sorgulanması gibi amaçlara ulaşıldığı görülmektedir. Üstelik yazar, bu konuya eserin ilerleyen bölümlerinde tekrar değinerek o ana kadar söylediklerine yeni bir ilave yapmaktan kaçınmaz. Bu kısımda Doğu imajının garip ve olağanüstülükleri besleyecek biçimde sunulmasının nedenlerinden birinin de yayınevleri olduğu ortaya konur. Nasuh, karşılaştığı

James'e, Autrans'ın nerede olduğunu sorduğunda onun yazdığı seyahatnameyi satabilmek için yayınevlerini gezmekle meşgul olduğunu öğrenir. Bu esnada uğradığı yayınevlerinden biri metni yayımlanacak kadar ilginç bulmaz. Bu düşüncelere yer verilen bölüme göz atarak yazarın ortaya koyduğu düşüncelere göz atalım:

“Nasuh: “Sizin Monsenyör Autrans nerelerde?”

James: “Paris'te! Paris'te! Yolda yazmış olduğu seyahatnameyi satabilmek ile meşgul. Fakat ‘Tour de Mont’ gazetesine götürmüş, almamışlar. ‘Charivari’ gazetesine götürmesini tavsiye etmişler. Oraya götürmüş. Charivari'ye konulacak kadar tuhaf bulmamışlar. Kitapçı Hachette'lere filanlara başvurmuş.” (A. Mithat, 2017C: 316-317 PBT)

Doğu imajının ortaya çıkma nedenlerine yönelik düşüncelerin yoğun biçimde anlatıldığı bölüm, dönemi göz önüne alındığında ilginç ve isabetli eleştiriler içermektedir. Yazarın, bu imajın değişik nedenlerden dolayı bilinçli bir biçimde ortaya konduğundan haberdar olduğu açıktır. Doğu'nun, Avrupa'nın zihninde hep *Bin Bir Gece Masalları* tadında ve kıvamında sunulmaya çalışılması; yazar ve yayınevlerinin maddi kaygılarından, okuyucunun muhayyilesini tatmin edecek acayıplıklar diyarı anlatısı beklentisinden ve devletlerin politik ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır. Ancak bir bütün olarak düşünüldüğünde bu imajın birden fazla kaynak aracılığıyla sürekli beslendiği ve etkin bir biçimde Batılı zihnin oluşmasında etkili olduğu da eserde başarılı biçimde ortaya konmuştur.

Paris'te Bir Türk anlatısında Avrupa bilincinin belli amaçları karşılayacak biçimde ortaya koyduğu üretilmiş Doğu/Osmanlı imajlarına karşı çıkan ve bunların yanlışlığını ortaya koyan Ahmet Mithat, bir başka eserinde Avrupa muhayyilesinin en merak ettiği alan olan haremi doğru biçimde ortaya koymaya çalışır. Bu alanın, oryantalist metinlerde anlatıldığı gibi şehvet ve aşırılıklarla “malamal” bir alan olmayıp gündelik hayatın her türlü izini taşıdığını ortaya koyan yazar, haremi gündelik bir yaşam alanı olarak tasvir etmeye çalışır. Özellikle *Felâh Bey'le Rakım Efendi*'nin Avrupalı kahramanlarını bu amaçla Rakım Efendi'nin mahrem yaşam alanına sokan yazarın, bu alanın anlatımında ortaya koyduğu bazı temel düşüncelerin edebiyatımızda başkaca metinlerde de işlendiğini görmek, onun ortaya koyduğu fikrin başka isimlerce de ilgi çekici bulunduğunu göstermektedir. Özellikle Rakım Efendi'nin evine misafir olan ve erken vakitte güneş doğmadan bir kır gezisi yapmak üzere kalkan Josefino'nun her iki medeniyetin zaman alışkanlıklarına dair

söyledikleri önemlidir. İki farklı medeniyetin zamanı değerlendirme alışkanlıklarının kıyaslandığı bu bölümde yazar, birçok sahnede yer verdiği Avrupalı kahramanın ağzından Osmanlı tavrının doğrulanması/yüceltilmesi tekniğini bir defa daha devreye sokarak Josefino'nun ağzından Osmanlı/İslam kültürünün zaman kullanımını över:

“Josefino- (Osmanlıların o sabah sefasını pek beğenip) Lakin ne âlâ şey! ...Vallahi pek âlâ! Ben hemen diyebilirim ki müddetü'l- ömr sabahtan evvel kalkmamışımıdır. Ne hoş! Biz biliyoruz ki şimdi bir saat sonra sabah açılacak ve biz de onu göreceğiz. Öyle değil mi? (A.Mithat, 2017E:123 FBRE)

Avrupa yaşam tarzının gece geç saatlere kadar devam eden hareketliliğinden dolayı sabahın erken saatlerine şahit olma imkânına sahip olamayan Josefino'nun sabahın erken saatlerinde kalkması ve bunu beğenmesi, bu karşılaştırmanın Osmanlı kültürünün zaman anlayışının ön plana çıkarılması amacıyla oluşturulduğunu düşündürmektedir. Bu düşüncenin edebiyatımızda sonraki zamanlarda Ahmet Haşim'in *Müslüman Saati*'yle belirginleşmesi, Ahmet Mithat'ın bu ilginç konuya edebi bir metinde ilk işaret eden isim olmasını değiştirmez. Tekrar yazarın Avrupalı bireylerin Osmanlı yaşam tarzıyla ilgili yorumlarına yer verdiği bölüme dönersek Josefino'nun iki farklı yaşam tarzıyla ilgili karşılaştırmalara devam ettiğini görürüz. Josefino'ya göre tabiatın iki nimetinden yalnızca birine sadece akşam/gece saatlerine yaslanan Avrupaî yaşam tarzı bu bakımdan daima bir monotonluk üzeredir. Oysa zaman kullanımı bakımından Osmanlı yaşam tarzı sabahın ve akşamın ikisini de değerlendirme hususunda daha başarılıdır:

“Josefino- Türklerin her hali Avrupa'nın her halinden iyi... Vakıa Avrupa'nın dahi eğlencesi çoktur, ama “monoton” daima bir siyak üzeredir. Bir kere kış geceleri uzun olduğu zaman alafranga saat 1on ikiden yani gece yarısından evvel yatılmaz. Hele saat ikiye kadar da oturulduğu olur ya! Bu halde uyandığımız zaman yine ortalığı gündüz olmuş buluruz yani demek isterim ki biz tabiatın yalnız bir akşam letafetinden müstefit oluruz.” (A.Mithat, 2017E:124 FBRE)

Yazarın özellikle İngiliz Ziklas ailesini evinde misafir etmesi ve kendilerine neredeyse bozulmamış bir harem âlemi göstermesi, bu bölümün yazarın haremle ilgili Batılı kaynaklarda ve zihinlerde yer alan düşüncelere karşı ortaya koyduğu alternatif bir anlatı oluşturma niyetini belirginleştirmektedir. Bu sahnenin anlatıldığı bölümde yer alan “*Rakım'ın hanesinde ne görseler bunların nazar-ı istigrabını celp ederdi.*” (A.Mithat, 2017E:147 FBRE) ifadesi edebiyatımızda *Gizli Mabet*'e kadar uzanan Batı'ya ait aşırı meraklı bir tavrın dile getirilmesinde atılan ilk adımı ele verir. Sonraki yıllarda Ömer Seyfettin'in karikatürize ettiği bu tavrın anlatımında

kurgulanan sahneler aynı zamanda başka konuların dile getirilmesine de yarar. Anlatıda yer alan Mister Ziklas'ın Şark sofrasının her bir ögesini mantık üstü bir merakla teker teker incelemesi romanda *Gizli Mabet* anlatısının prototipi olması bakımından önemlidir:

“Nihayet taam vakti gelmekle Rakım müdevver sofraya iskemlesi, pirinç sini, sofraya bezi, uzun peşkir elinde olduğu halde Ziklas'ın bulunduğu odaya girip kaşıklik kesesi, ekmeğin sepeti, tuzluk, biberlik, erkân minderleri hâsılı tamam alaturka bir sofranın kaffe-i levazımını Ziklas'a gösterdi. Deli İngiliz bunları alıp birer birer bakar ve her biri hakkında malumat-ı mufassala alıp her aldığı malumata dahi başka başka şaşardı.” (A.Mithat, 2017E:151 FBRE)

Ancak Mithat, daha uzun soluklu anlatısında Ömer Seyfettin'in anlatımındaki humor boyutuna erişmeyi başaramaz, bunu yerine dikkatini başka konuların ortaya konmasına hasreder. Özellikle Ziklas ailesinin kızlarının Rakım'a olan ilgilerinin yavaş yavaş belirginleşmeye başladığı ana tekabül eden Şark hanesini ziyaret kısmı, yazarın birçok eserinde ortaya koyduğu Osmanlı kadınının Batılı kadından daha şanslı olduğu fikrinin bir kere daha ortaya konmasına da hizmet eder. Üstelik bu sahnede yer alan hür ve Batılı kız kardeşlerin karşısına konulan bir esire aracılığıyla bunun yapılmaya çalışılması Ahmet Mithat'a has özgüvenli tavrın ürünüdür.⁹¹ Canan'ın, eserde Osmanlı kadınının temsilcisi olmasının yanısıra ağırlıklı olarak Avrupa ve Doğu âleminde esirelerin karşılaştırılmasında fonksiyonel olarak kullanılması, Canan'ın çok işlevli bir biçimde esere dâhil edildiğini gösterir.⁹² Eserde yer alan konuşmalar bir anda *Rakım Efendi ve Felatun Bey*'in çerçevesini aşarak *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi*'ne, oradan da *Müşehadet*'in sınırlarına ulaşır. Özellikle şu bölüm, anlatıma *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi*'nin göndermelerle dâhil olmasını sağlar:

⁹¹ Zengin bir İngiliz ailesinin kızlarının karşısına Canan'ın konması ve bu kişiler aracılığıyla Osmanlı kadınının temsilinin yanısıra esaret meselesinin tartışılması, karakterlerin eşitsizliği düşünüldüğünde gerçekten de ancak Ahmet Mithat'ın özgüvenine yakışır bir karşılaştırmadır. Yazarın birçok meselede “-ivermek” kolaylığıyla meseleleri halletmesinin sonraki dönemlerde yapılan olumsuz değerlendirmeleri tetiklediğini ileri süren Nüket Esen, bu yaklaşımına örnek olarak Tanpınar'ı gösterir. “Modern bunalımlar ve endişelerle yaşayan ve yazan” Tanpınar'ın Mithat'ın bu “buhransızlığından” ve özgüveninden rahatsız olduğu dile getiren yazara göre, Ahmet Hamdi'nin yazara olumsuz ve sınıfsal yaklaşımının nedenlerinden biri de bu husustur. (Nüket Esen, *Hikâye Anlatan Adam: Ahmet Mithat*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s.24.)

⁹² Eserin ilerleyen bölümlerinde Canan'ın Ziklas ailesinin kızlarına tercih edilmesinin ve evin hanımı olmasının yalnızca eserin kendisine ait bir kurgudan kaynaklanmadığı kanısındayız. Canan'ın varlığı ve evin hanımı olmasıyla Ahmet Mithat'ın birçok eserinde savunduğu “cariyelerin veya esirelerin ilerleyen zamanlarda hanelerinin hür ve şerefli hanımları oldukları düşüncesi” arasında da bağlantılar mevcuttur ve Canan bu düşüncenin anlatı içerisinde doğrulandığı örnek bir isimdir.

“Salonda valide ile kızlar Canan’a şaşmaya başlarlar. Bunlar esir denilen şey *Amerika’da olduğu misilli* adeta behâim gibi tavluya bağlanır zannında bulduklarından bu esirin nasıl bir esir olduğuna şaşmakta mazurdurlar. Bir de Canan oldukça galatsız bir Fransızca ile bunların halini hatırlı sormaya başlayınca taaccüpleri dahi ziyade artarsa da istizah-ı meseleye muvaffak olacakları için memnun olurlar.” (A.Mithat:2017E:146 FBRE, italik vurgular bize aittir.)

Özellikle Avrupa’nın besleme anlayışıyla Şark âleminin cariyeye anlayışını birçok eserinde karşılaştıran, cariyelerin ilerleyen zamanlarda hanelerinin hanımları olmalarına karşın beslemelerin hayatlarının genellikle sefaletle dolu olduğunu ileri süren yazar, *Müşahedat*, *Henüz On Yedi Yaşında*, *Ahmet Metin ve Şirzat* gibi birçok eserin diyaloglarında bu düşünceye yer verirken bu defa Canan aracılığıyla düşüncesini canlı kanlı bir kişiliğe dönüştürmeyi tercih eder.

Kendini Osmanlılık ve Türklük âleminin kalemşoru olarak gören sanatçının bazı eserlerinde Osmanlılığı (*Avrupa’da Bir Cevelan*), bazı eserlerinde ise (*Ahmet Metin ve Şirzat*) Türklüğü ön plana alması, değişen siyasi ve kültürel şartlara göre kendini yeniden kurguladığını düşündürmektedir. Özellikle *Ahmet Metin ve Şirzat*’ta roman kahramanın kendini Türk olarak nitelemesi, aynı eserde Osmanlılıkla ilgili düşüncelere sahip olmasına bir engel teşkil etmez. Çıkacağı yolculukta gemisinin kadınlar haricindeki tüm çalışanlarını Türklere oluşturan Ahmet Metin, bu anlayışını eserde savunur:

“Öyle olacak ya! Tayfalarımız dahi Türk! Aşçılarımız da Türk! İstitar mani olmasaydı hizmetçi kadınları dahi Türk’ten alır idim. Ben neyim? Ben Türk değil miyim? Türk olan yine Türk olana ragıptır.” (A.Mithat, 2013E:83 AMŞ)

Bu düşüncelerin ortaya konmasından sonraki bölümde, Ahmet Metin’in yabancıların kurduğu gemicilik kulüplerinden hiçbirine üye olmaması onun Osmanlılık gururunun bir gereği olarak anlatılır. Osmanlı topraklarında yabancıların kurduğu kulüplere üye olmak, kahramanın Osmanlılık gururunu zedeleyeceğinden bu konudaki düşüncelerini Ahmet Metin’in cümleleriyle dile getirir:

“Binaenaleyh hiçbir kulübe mukayyet olmayı, bu tevazuuma mütenasip bulamam, dedi. Nazikâne redd-i teklif eyledi ki asıl sebebi Osmanlı toprağında, Osmanlı sularında ecnebi namına mensup bir cemiyete iltihakı hamiyet-i Osmaniyesine mugayir bulması kaziyesiydi... Şu halde Kadıköy kulübüne aza yazılmak bu büyük yürekli, büyük azimli Osmanlı için bir tenezzül demek idi.” (A.Mithat, 2013E:100 AMŞ)

Daha önce de belirttiğimiz gibi Osmanlılık ve Türklük söz konusu olduğunda kalemşor edası takınan yazarın bazı meselelerle ilgili düşüncelerinde toplumsal ve ahlakçı bir yaklaşımın hâkim olduğu görülür. Örneğin fuhuş ve benzeri

kötülüklerin aslen İslam âleminde bulunmadığını, bunların tamamının Frenk etkisiyle Doğu âlemine ithal edildiği düşüncesi, onun bu meseleye tamamen açık vermeme kaygısıyla yaklaştığını göstermektedir. Benzer meselelerde metinlerini adeta bir savaş düzeni içinde sıkı bir şekilde örmeye çalışan yazarın, böyle durumlarda yazma eylemini kâğıt düzleminde bir mücadele olarak algıladığını görmekteyiz. *Henüz On Yedi Yaşında*'nın kahramanı Ahmet Efendi'nin fuhşun, Osmanlı ve İslam diyarında ortaya çıkmasıyla ilgili düşüncelerinin aktarımı tam da bu düşünme biçiminin yansımalarını taşır. "*İstanbul'da Tanzimat'ın hüküm ve kuvveti arttıkça alafranga adetlerin dahi taammüm etmiş ol*"masını (A.Mithat, 2017D,206 LR) tasvip etmediği birçok değişimin ana nedeni olarak gören yazar, Tanzimat öncesindeki birçok olumsuzluğun nedeni olarak da İslam mülküne giren Batılıları görmektedir. Bu düşüncesini "*Ahmet Efendi başını önüne eğdi, uzun boylu düşündü. Onun inancına göre bizim memleketlerde kerhanelerin çıkışı Avrupa medeniyetinin yayılması üzerine olmuştu.*" (A. Mithat, 2013: 138 HOY) cümlesiyle ortaya koyan yazar, eski zamanlardaki fuhuş alışkanlıklarını da Frenklerin mahallerine mahsus adetlerin yayılmasıyla açıklamaya çalışır. "*O Frenkler yok mu o Frenkler? İşte onlar herhangi memlekete girmişlerse orada bu murdarlık türemiştir.*" (A. Mithat, 2013: 159 HOY) Bu düşüncesini Beyoğlu örneğinden hareketle ortaya koymaya çalışır. Düşüncesini kabul edilebilir hale getirmek için Beyoğlu ve Galata'yla Anadolu ve Asya'yı karşılaştırır. Bu yerlerden Beyoğlu ve Galata, Frenklik âleminin örneklerini oluştururken Anadolu ve Asya bozulmamış Şark âleminin numunesidir:

"Beyoğlu ahalişi yüz bin nüfussa binden fazla âşık fahişeleri, yirmi bin oranında da zamparaları vardır. Yüzde bir açık fahişeyi, yüzde yirmi açık zamparayı Anadolu ve Asya'nın içeri taraflarında hangi memleketlerde bulabilirsiniz? Bir seyahatimde Kozan taraflarında bir muhtarla konuştum. Memleketlerinin iffetinden pek şükreder görünüp 'Şu kadar ki askere verdiğimiz adamlar döndükleri zaman tek tük bazı haşarlıklarda bulunmaya başladılar. Birtakım akıllı kısa karıları kandırabildiler; her ne kadar terbiyelerini verdikse de işin ilerisinden korkular.' demişti. Demek oluyor ki o delikanlılar da buralarda alışıyorlar da memleketlerine bu âdeti götürüyorlar. Sözün kısası bizde İslam'da olsun Hristiyan'da olsun bu fena âdetin bulunmadığına ve yalnız Avrupalılarla birlikte memleketimize girmiş bulunduğuna hiç şüphe etmem." (A. Mithat, 2013: 159-160 HOY)

Osmanlı ülkesinde yaşayan gayrimüslimleri de kültür ve tabiyet bakımından Osmanlı toplumunun bir parçası sayan yazarın yalnızca Müslüman ahalinin değil aynı zamanda gayrimüslim ahalinin ahlak ve adet bakımından bozulmalarının nedenini olarak Avrupa etkisini göstermesi eserde işlenen düşüncelerden biridir.

Yazara göre gayrimüslim kızların kötü yola düşmesi de Frenklerin drahoma âdetinin yayılması nedeniyle gerçekleşmektedir:

“Bizim yerli Hristiyanlarda bu kötü adet yokken Frenkler türediği zamandan beri bu da türemiştir. Drahoma âdeti zaten Hristiyanlıkta var mıdır? Bugün başlarına yerli başlıklar giyen Hristiyan kavimlerinde çeyiz denen şey tıpkı bizim Müslümanlarda olduğu gibidir ama yerli Hristiyanlarımızdan birçoğu başlarına şapka giydikleri zamandan başlayarak Avrupa adetlerini dahi alarak drahomayı nikâhın ilk esası saymışlardır. Ermeni kadınlarının dünkü güne kadar yaşmaklı olduklarını unuttuk mu? Bugün de Anadolu'da ve Arabistan'da Hristiyan kadınların İslam kadar örtülü olduklarını görmüyor muyuz? ... Evet! Doğu milletini Batı milleti bozmuştur.” (A. Mithat: 2012:158-162 HOY)

Ahmet Mithat'ın Avrupa izlenimlerine yer verdiği eserindeki bazı satırlar yazarın Avrupa'ya karşı duruşunu incelemeyi mümkün kılar. Gelişmişliğin ve medeniyetin merkezi sayılan Paris'i o ana kadar okuduklarının eşliğinde değerlendirmeye çalışan yazar, gerçek Paris'le karşılaştığında metinlerdeki Paris anlatılarının kimi yönlerinin abartılarla yüklü olduğunu fark eder. Sanatçının salt bir hayranlıkla Paris'i görmediğini ortaya koyan bu satırlar, onun bazı beklentilerinin boşa çıktığına işaret eder. Osmanlı matbuatının ve Avrupa'da üretilen metinlerin abartılı olduğunu çekinmeden ortaya koyması, Ahmet Mithat'ın kültür ve gelişmişlik hususlarında Avrupa'ya telaşsız ve serinkanlı bir biçimde yaklaştığını göstermektedir. Bu düşüncelerini ortaya koyduğu satırları inceleyerek yazarın yaklaşımında etkili olan tutum ya da tutumları belirginleştirmeye çalışacağız. Öncelikle birçok eseri süsleyen Seine nehri anlatılarının gerçekte bağdaşmadığını ortaya koyan yazar, gerçekte beklentinin karşı karşıya geldiği anı satırlarına yansıtır. Üstelik bu hayal kırıklığı sadece Seine nehriyle karşılaştığında ortaya çıkmaz; yazar, opera binası ve meşhur Eyfel kulesini de anlatıldığı gibi ihtişamlı bulmaz. Çoğu zaman metinlerarasılıklarla desteklenen büyülü ve muhteşem Avrupa düşüncesinin çatırdamaya başladığı anlar⁹³ yazarın satırlarına şöyle yansır:

⁹³ Mekanlar ya da nesnelere hakkında ifrata varan mitik düşüncelere sahip insanların bu mekanlar ya da nesnelere karşısında geliştirdikleri tavırların günümüz psikolojisinde birer sendrom olarak tanımlanmış olması ilginç. Biz burada nesnelere karşı bireylerin geliştirdikleri bazı ruh hallerini örneğin Stendhal sendromunu görüşümüzün dışına çıkararak şehirlere, mekânlara yönelik tavırlara yer vermek istiyoruz. Örneğin dini duyguları güçlü bireylerin mitik tasavvurlardan yola çıkarak kapıldıkları “Kudüs sendromu”, kişilerin gerçekte bağlarını kopararak kendilerini dini karakterlerle özdeşleştirmelerine neden olur. Özellikle Kudüs'ü ziyaret eden bireylerde görülen bu sendromun bizim toplumumuz açısından başka anlamlara sahip olduğunu düşünüyoruz. Sanatçımızın ve elitimizin mitik ve seküler bir bakışla yöneldiği Paris'in, her türden “anlatı”nın büyüyle bizim toplumumuzda adeta seküler bir Kudüs sendromuna yol açtığını söylemek mümkün. Özellikle Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin anlatımıyla muhteşemleşmeye başlayan ve Avrupalı anlatılarla muhteşemliği katmerlenen Paris'in sahip olduğu bu büyülü atmosferin hilafında yazabilmek güçlükler

“İlk evvel Sen nehrini gördüğüm zaman hayalimde ona vermiş olduğun vüsate nispet pek dar bulmayayım mı? ...Nehrin tamamını görüyoruz. Tamamını gördüğümüz halde de benim hayalimdeki Sen nehrine nispetle pek dar bir nehir görüyoruz... Kezalik büyük operanın önünden geçtiğimiz zaman Hamdi Bey operayı irae eylediği halde ben göremiyordum. Gazetelere konulan resimlerine göre ben öyle bir operayı görecekim ki önüne gelip de cephesine baktığım zaman başından fesim düşecekti. Burada ise bir köşeye sokulmuş yamyassı bir şey görünüyor. ... Eyfel Kulesi karşına geçtiğim zaman onu hayalimdeki cesamet ve irtifaından daha pek az görürsem istigrap olunmaz mı? Bu kuleye dair neler okudum, neler yazdım? ... İşte şimdi o kulenin karşısındayım. Hani ya bulutları yarıp zirvesi üst tarafına çıkacak kadar irtifa nerede? ... İşte kule karşımda ama nazarım öyle tabakat-ı illiyyine doğru fırlayıp gitmiyor. Hemen hemen Yeni Cami minaresinin iki misli gibi bir irtifa tasavvur ettiren bir kule görünüyor.” (A. Mithat, 2015: 95 AVC)

Yazar bu satırlarıyla kanonik bir Avrupa söylemine karşı çıktığının farkındadır. Okuyucularının şimdiye kadar sahip olduğu düşünceleri boşa çıkaracak gözlemleri dile getirmeyi sürdürürken gördüklerini, okuyucunun bildiği mahallerle karşılaştırarak onları ikna etmeye çalışır:

“Dolmabahçe'den Beşiktaş'a giden yol Paris'in hemen birinci derecedeki caddelerinden aşağı değildir. Beyoğlu Caddesi'nin tesviye gören yerleri ve Divanyolu Caddesi Paris'in birinci derecedeki caddelerinin nazireleridir. Şişli'ye giden yeni yolu da hatırdan çıkaramıyorum. Bense planlar üzerinde ettiği mesahaları zihnimde büyütle büyütle şu gördüğüm şeylerden daha pek çok muntazam şeyler göreceğim itikadındaydım.” (A. Mithat, 2015: 96 AVC)

İzlenimlerini dile getirdikten sonra tamamen okuyucuya yoğunlaşan ve zihnen rahatsız ettiği okuyucunun gerçeği kabullenmesi için çaba harcayan yazar,- bizce- anlatımındaki en büyük silahı olan sohbet havasını devreye sokarak her bir okuyucuyla teker teker konuşurcasına onları gözlemlerinin doğruluğu hususunda razı etmeye çalışır. Üstelik bu anda kendisi de okuyucusundan farklı bir durumda değildir. Avrupa anlatılarıyla taglit edilmiş olan zihnini dolduran ifrat, gözlemleri sonucunda yıkılmıştır ancak bu yıkım, gerçeği gözden kaçırarak bir tefrite de dönüşmemelidir. Metinde kendini okuyucunun gören gözü olarak konumlandırıan yazar, kendisi gibi zihni taglit edilen okuyucuya temkinli davranmayı tavsiye eder.

İçeriyor. Bunu çalışmamızın konusu bakımından sınırlandırdığımızda ise karşımıza çıkan tabloda anlatının büyütlü hale getirdiği Paris izlenimine sahip Osmanlı elitinin ve okurunun karşısına beklenenlerin bulunmadığı bir Paris anlatısı koymanın zorluğu ortada. Bu zorluğu yaşayan Ahmet Mithat'ın Paris'in büyüsunü kısmen bozan anlatısında okuyucuya kendini inandırmada zorluklar yaşayacağını öngörmesi ve anlatı tekniğini buna uygun tasarlaması incelenmesi gereken ilginç bir alan ortaya çıkarıyor. Ahmet Mithat'ın anlatısını modern psikolojinin terimleri eşliğinde incelemek gerekirse yazarın aslında “Paris sendromu” anlatısının ilk örneği verdiğini söylemek mümkün. Paris sendromu -Kudüs sendromunun aksine- kişinin gittiği şehirde beklediklerini bulamaması biçiminde özetlenebilir. Günümüzde özellikle Paris'i ziyaret eden Uzak Doğulu turistlerde görülen bu sendromda kişiler, Paris'in beklentilerini karşılamaması yüzünden sendrom olarak nitelenebilecek ruhsal travmalar yaşıyorlar. 1986 yılında Japon Profesör Hiroaki Ota tarafından tanımlanan bu sendromun bir anlatıda ilk kez dile getirilmesi de Ahmet Mithat'a nasip olmuş görünüyor.

Üstelik kendi gözlemleri, Paris’i ya da bir Avrupa şehrini ilk gören birinin gözlemlerinde bulunması muhtemel yanlışlıklardan uzaktır, çünkü birçok Avrupa şehrini gördükten sonra Paris’i temaşa eylemektedir:

“Ama ey kari! Yine istidad-ı mübalağa-perestiye kapılıp da hakikatı kaybetmeyelim. Şimdiye kadar hayalimi taglit etmiş olan ifratı bu defa tefrite tahvil ederek evvelkiye makûs bir hatada dahi bulunmayalım. ... Avrupa’nın sair birçok yerlerini de görerek alışkın bir fikir ve nazarla Paris’e gelmiş olduğumdan tetebbuat-ı vakıam karilerim nazarında sıhhate pek karip bir suret hâsıl edeceğini kaviyyen ümit eylerim.” (A. Mithat, 2015: 96 AVC)

Paris’i ifrat ve tefrite kaçmadan görmeye çalışan yazarın, aslında Avrupa’yı da benzer bir bakış eşliğinde tarassut altına aldığı görülmektedir. Avrupa’yı maddi ve manevi olarak ikiye ayıran yazar, manevi açıdan alacağımız hiçbir şey bulunmayan kıtadan maddi açıdan faydalanmamız gerektiği kanaatindedir. Yaklaşık bin sayfalık izlenimlerinden sonra Avrupa’ya yaklaşımını eserinin sonunda adeta sistematik hale getiren yazar, Avrupa’ya nasıl yaklaşmamız gerektiği sorununu tam olmasa da tama yakın bir gerçekliğe tekabül edecek biçimde çözdüğü düşüncesindedir. Bu meselede “*hall-i kat’iye takarrüb et*”tiğini (A. Mithat, 2015: 1000 AVC) düşünen yazara göre Avrupa’dan alınacak şeyler yalnızca binalar, yollar vb. unsurlar değildir. Esas alınması gereken unsurlar her milletin kendine ait olması gereken “*müesat-ı aliye ve sinaiye*”si, “*asar-ı tarihiye*”sidir. (A. Mithat, 2015: 1000AVC) Buna rağmen umutsuz değildir, herkesin elbirliğiyle çalışmasıyla uzun yıllar sonra da olsa Avrupa düzeyine ulaşabileceğimizi belirtir. Ahmet Mithat’ın bu düşüncesi, kurulacak yeni devletin hedeflerinden birisi olarak belirlenen modernliğe ulaşma hatta onu aşma amacının ilk defa dillendirilmesi bakımından da ilginç bir nokta oluşturur.

Yazar tarafından ortaya konan Osmanlı yenileşmesi, Avrupa ilerlemesinden bazı bakımlardan farklılaşır. Örneğin Ahmet Mithat, modern Avrupa toplumlarında var olan ırkçı yaklaşımın kesinlikle karşısındadır. *Çingene* adlı eserinde toplumların farklı ırklara yaklaşımını inceleyen yazarın bu amaçla Çingeneleri gündeme getirdiği anlaşılmaktadır. Hintli Selimcan’ın anlatımıyla Osmanlı ve İngiliz toplumlarının farklı topluluklara yaklaşımını kıyaslayan yazar, bizim toplumumuzda yalnızca Çingeneler gibi ufak bir zümrenin bu olumsuzluktan etkilendiğini ancak İngilizlerin tüm Hintlileri hakir gördüğünü ortaya koyar. Bu yaklaşımı hoşgörmediği anlaşılan

yazarın konuyla ilgili düşüncelerini okuyucuya romanın kahramanı Hintli Selimcan aktarır:

“İngilizler bizim Hintlilerin topuna birden hor bir gözle bakarlar. Buralarda Çingenelerin uğradıkları itişirilip kakıştırılmalarından daha fazla hakaret görürler. Onları insan yerine bile koymayıp belki de kendi köpeklerini Hintlilere tercih eder ve yeğ tutarlar. Bu hal Hintlilerin de İngilizlerden nefretlerine sebep olur.” (A. Mithat: 2012: 33 ÇİN)

İnsanların ırksal özelliklerinden dolayı farklı biçimde değerlendirilmesini dinin yaklaşımına ters bulan yazar (A. Mithat: 2012: 35 ÇİN) Osmanlı toplumundaki ayrımla ilgili sorgulayıcı bir tavır takınır. Ancak bundan çok daha fazlasının Avrupa toplumlarının kabullerinde bulunduğunu ortaya koyarak bu toplumların ırkçı yanlarını dile getirmeye çalışır.

Kültürle ilgili düşüncelerini incelemeye çalıştığımız sanatçı, bu görüşlerini kumaca eserleri ağırlıklı olmak üzere kaleme aldığı tüm eserlerinde okuyucularına aktarmak amacıyla yoğun bir tempou içinde çalışır. Bu yoğun tempo, edebiyatımızda ona has hiç kullanılmamış bazı benzetmelerin yapılmasına kapı aralamıştır. Sanatçının eserlerinin hacimleri ve ilgili olduğu alanlar göz önüne alındığında olağanüstü bir hızla çalıştığını söylemek mümkündür. Okuma eylemini, yazmayı besleyen temel saik olarak gören yazarın okuma ve yazmaya ayırdığı zamanı düşünmenin ne kadar yoğun çalıştığını anlamak için kâfi geleceğine inanıyoruz. İnsanın sahip olduğu kısacık ömrü verimli bir biçimde değerlendirmenin zorluğunun farkında olan yazarın, çalışmaya bakışını “*Ömürden istifade etmek sel önünden kütük kapmaya benzer.*” (A. Mithat, 2011: 98 BMKKM) cümlesiyle özetlemesi onun çalışma hususundaki anlayışını ortaya koyar. Hayatı boyunca yazmaya gayret eden ve bu hususta insanüstü bir çaba sergileyen yazar, her insan gibi kendisinin de hızla ölüme doğru yürüdüğünün farkındadır. Bu farkındalığın onun satırlarına yansımaları ise *Zeyl-i Hasan Mellah*'ta karşımıza çıkar:

“Düşününüz bir kere hepimiz nereye gidiyoruz? Ölüme değil mi? Hem de nasıl gidiş bilir misiniz? Adeta siyasetgaha idam edilmeye gidenlerin gidişi gibi! Aramızda şu fark var ki onların yolu gayeti 5-10 dakikalık yol olup her adım atıkça o belalı mevkie yaklaşırlar. Bizim yolumuzun ise ne kadar uzak olduğunu kimse bilmeyip şu kadar var ki her nefes aldıkça oraya yaklaşmaktayız. Pekâlâ, müstehak-ı idam olan eli bağlı götürüyorlar da bizim elimiz niçin bağlı değildir? İşte nokta-i dikkat burasıdır. Bizim elimiz bağlı değilse gözümüz bağlıdır. ‘Gel sana ciciler alayım.’ diye çocuk aldattıkları gibi talih ve nasip ve hırs ve âz, hani ya şu felek denilen şey-i muhayyel yok mu? İşte onu teşkil eden sevaik-i derun bizi aldata aldata götürüyor. Götüre götüre ölüme

götüreceğini ve elbet öldüreceğini ise emsalimizle görüyoruz.” (A.Mithat, 2000I: 273-274 ZHMSE)

Her an ölümüne yürüyen Ahmet Mithat’ın amacı ise kalemiyle vatanına ve milletine hizmet etmektir. Bu amacı gerçekleştirmek için yaptığı işi “hizmet-i tahririye” olarak adlandıran yazar, hizmetinin Tuna gazetesi muharrirliğiyle başladığını belirtir:

“Bence pek mukaddes olan mebd-i mezkûr 1282 senesinde Tuna gazetesi muharrirliğidir. Bu hesapça 24-25 senedir ki din ve devletime velev ki pek nacizane olsun hizmet-i tahririyede bulunuyorum.” (A. Mithat, 2017B: 19 RAVA)

Yazı hayatının, 1865 yılından *Jöntürk*’ü yayımladığı 1909 yılına kadar yaklaşık kırk beş yıl sürdüğü görülmektedir. Bu kırk beş yılda yapmaya çalıştığı şey, Beşir Fuat’ın kendisine yazdığı son mektupta belirttiği gibi çok yaşamak ve milletine hizmet etmektir. (A.Mithat, 2014C: 60 BF) Bu hizmetin kendisi için adeta bir tabiat-ı saniye olduğunu belirten yazarın, amacını gerçekleştirebilmek için kaleme aldığı eserlerden bir kısmının roman olması, amaçlarını ulaştırmaktan sanatçıyı alıkoymaz. Zira sanatçıya göre kurmaca eserler okuyucuya, sadece hissi konuların anlatımından elde edeceği lezzetleri vermekle mükellef değildir. (A.Mithat, 2002: 32 AS) Kendi amaçlarına uygun bir kurmaca anlayışı ortaya koymaya çalışan ve bu amacı eserlerinde gerçekleştirmeye çalışan sanatçıya göre romanın en büyük meziyetlerinden biri okuyucunun değişik alanlardaki istifadesine imkân tanınmasıdır. Ona göre roman okumanın birden fazla nedeni vardır. Bunlardan biri elbette okuyucunun –bugünün ifadesiyle- metin karşısında estetik bir zevk almasıdır ancak bu amaç diğer önemli bir amacın gözden kaçmasına neden olmamalıdır. Sanatçıya göre roman, içerdiği anlatı teknikleri sayesinde, göz kamaştırıcı bir biçimde karşımızda duran farklı bir âlem hakkında bize doğru bilgiler verme görevini de yerine getirmelidir. Sözlü anlatı geleneğinin kuvvetli olduğu, sözlü anlatıların (Hz. Ali Cenkeri, Köroğlu vb. sözlü anlatılarda olduğu gibi) aynı zamanda milli bir tavır oluşturmada kendiliğinden işin içine karıştığı bir Doğu toplumunun bu öğrenme biçimini, okumaya tahvil ederek edebi metni bir öğrenme nesnesi haline getirmeyi tasarlar. Bu bağlamda yazarın anlatma usulünün sohbet sıcaklığını taşıması; zaman zaman okuyucunun, karşısındaki sözlü anlatıyı dile getiren anlatıcıya müdahalesini andıran biçimde metinde yazarın işine karışması gibi Ahmet Mithat anlatılarına özgü durumların yalnızca Avrupalı anlatı biçimlerine yönelik acemilikten kaynaklanan

birer durum olmadığı kanaatindeyiz. Eserlerde yer alan bu hususların teknik bakımdan birer eksiklik olarak kabul edilebilmesi elbette mümkündür. Ancak ifade etmek istediğimiz husus, bu eksikliklerin ya da yetersizliklerin yazara farklı/sözlü bir anlatı geleneğinden faydalanma imkânı da sunduğudur. Bu bakımdan geleneksel anlatının sıcaklığından faydalanma, okuyucunun metnin içinde aktif bir biçimde yazarla işbirliği yapması, bazı sahnelerde okuyucunun razı edilmesi için yazarın çaba göstermesi; Batı anlatı geleneğinin yabancı olduğu durumlar olmasına rağmen Ahmet Mithat anlatılarında sıkça rastladığımız hususlardır. Yazarın birçok konuda Avrupalı usulü tamamen kabul etmeyip kendince bir usul oluşturmaya çalışması edebi eserin nitelikleri söz konusu olduğunda da kendini gösterir.⁹⁴ Toplumun kültür düzeyi, anlatı alışkanlıkları, Avrupa anlatı tekniği gibi birçok hususu kendi amaçları çerçevesinde yeni ve kendine özgü bir karışımla biraraya getiren yazarın eserlerini bu gözle incelemenin gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Yazarın özellikle teoriden ziyade pratik amaçları önceleyen yaklaşımı, kurmaca anlayışını da pratik amaçlarıyla uyumlu hale getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında bazen yazara kazan kaldıran bazen de eserde yer alan olayların ve kişilerin akıbetleriyle ilgili yazara ricalarda bulunan proaktif bir okuyucu kitlesinin varlığı, onun teşebbüsünün; halkı okuma, öğrenme pratiğine dâhil edebilmeyi başarması anlamına da gelmektedir. Yazar, böylesine kıpır

⁹⁴ Kavcar'ın Türk romanının belli bir dönemini incelediği eserinde belirttiği, Ahmet Mithat'ın Batılı roman ve hikâye ile Türk halk hikâyelerini uzlaştırma çabalarının Batılı yazın anlamında tecrübesi olmayan geniş halk kitlelerinin buna alıştırılmasıyla ilgili olduğu düşüncesi, birçok çalışmada da kabul edilen ve tekrarlanan bir düşüncedir. Biz ise yazarın Batılı tekniklerden faydalanan ancak kendi söyleyişimizi taşıyan bir anlatma biçimine ulaşmaya çalıştığını düşünüyoruz. Bu çabalarıyla yazarın Batı anlatı tekniğini milli unsurlarla yoğurarak bize özgü bir anlatı usulü ortaya çıkarmaya çalıştığı kanaatindeyiz. Tanzimat döneminin en önemli niteliğinin düalizm olduğu düşünüldüğünde sanatçıların bu düalizmi aşmak için değişik fikirler taşımaları, var olan karmaşanın düzene tahvili bakımından önem taşımaktadır. Üstelik bu düalizm sadece edebiyat ve sosyal bilimlerin diğer alanlarıyla sınırlı kalmamakta, örneğin coğrafya gibi sayısal temele sahip bir alanda bile kendisini göstermektedir. Coğrafi işaretlemenin temeli kabul edilebilecek bir başlangıç noktası olarak Greenwich meridyeninin uluslararası ortak bir nokta kabul edilmesi ancak 1884 yılında gerçekleşmiştir. Bu ana kadar Osmanlı çizimlerinde başlangıç noktası olarak Ayasofya'dan geçen meridyen kabul edilmiştir. Bu olay, teknik bir konuda bile farklı kültürler/devletler arasında nasıl bir üstünlük mücadelesinin devam ettiğine işaret eder. Osmanlı kültür/bilim dairesinin pes etmesi anlamına gelen Greenwich kabulünün edebiyat ve diğer alanlarda yaşanmadığını düşünmek için bir sebep bulunmamaktadır. Bu bağlamda Ahmet Mithat'ın edebiyat tasarımının Avrupa usulünden faydalanarak kendimize özgü bir anlatı formülü ortaya koyma amacına yönelik olduğunu düşünüyoruz. Cemil Meriç de yazarın bu konudaki gayretlerini romanı millileştirmek/Osmanlılaştırmak olarak değerlendirir. (Meriç, 2010:295) Yazarın bugün birer kusur olarak değerlendirilen bazı özelliklerine bu gözle bakmak, kanaatimizce onun anlatı biçimlerine/usullerine başarısızlık/yetersizlik temelli bakışın dışında yeni bir bakış açısıyla bakmayı zorunlu kılmaktadır.

kıvrık bir okuyucu kitlesine yönelik kaleme aldığı kurmaca eserlerde estetik zevkle faydayı neredeyse eşitleyerek –hatta çoğu durumda faydayı ön plana alarak-kendine özgü bir roman anlayışını ortaya koymakla kalmaz, bu eserlerin ön sözlerinde ya da uygun bölümlerinde bu anlayışı hakkında okuyucusunu sık sık uyararak hangi gözle metne yaklaşması gerektiğini hususunda okuyucuya hatırlatmalarda bulunmaktan geri kalmaz. Yazarın bu uyarılarından birine de *Mesail-i Muğlaka*'da rastlamaktayız. Eserde yazar, okuyucuyu romana nasıl bakması gerektiği konusunda bir kez daha uyarırken romana yüklediği işlevler konusunda fikirlerini ortaya koyar. Öğrenmenin, romana yüklediği temel işlevlerden biri olduğunu belirten yazar, bu öğrenme eyleminin hedefleri konusunda da okuyucuya bilgi verir. Yazara göre romanda dahi öğrenmek zorunda olduğumuz en acil konu “Avrupa ahvalidir”. Aşırı Batılılaşmaya kapı aralanan ve alfranga tiplerin romanlarda ve sokaklarda boy göstermeye başladığı bir zaman diliminde yazar, Avrupa'nın hayranlık ve bilinçsizlikle kabulüne karşı durarak onun tüm görünümünü, özelliklerini incelemek ve okuruna aktarmak istemektedir:

“Roman okumaktan maksat nedir? Yalnızca eğlence mi? Öyle bile olsa Avrupa zeminlerindeki vüs'ata nazaran eğlencesi de elbette daha ziyade olabilir. Yok! Roman okumaktan maksat insanın bilmediği şeyleri bu vesileyle öğrenmek midir? O halde bizim için öğrenmesi hem de ne kadar mükemmeli mümkün ise o kadar mükemmel olarak öğrenmesi nafi olan şey mutlaka Avrupa ahvalidir. Gerek ahval-i hasenesi gerek ahval-i seyyiesi! Zira kendi terakkiyat-ı maddiye ve maneviyemiz emrinde istidlal, imtisal eylediğimiz şeyler hep Avrupa ahval-i maişet-i medeniyesidir.” (A.Mithat, 2003: 56 MM)

Yazarın kurmaca ve kurmaca dışı eserlerini kaleme almaktaki temel maksadının mütekâmil bir eser ortaya koymaktan ziyade edebiyatın olanaklarından faydalanarak okuyucusuna bazı fikirleri aktarmak olduğunu *Letaif-i Rivayet*'te ortaya koyduğu satırlardan anlarız. Yine kendisine özgü bir seçicilikle okuruna Batılılaşma konusunda yol gösteren yazar; bu satırlarında da modernleşmede ihtiyacımız olan şeyin teknik ve maddi unsurlar olduğunu, manevi alanda Avrupa'dan zaten daha ileride bulunduğumuz hususunda karilerini bir kez daha uyarır. Bu satırlar, maddi unsurları almada isteksiz/yavaş davranmasına rağmen moda vb. alanlarda hesapsız bir hızla ilerleyen topluma, bu gidişi hakkında dışardan bakışla bir durum muhasebesi sunmaya yöneliktir. Bu durum muhasebesinde yazar, görünen feci sona ve manevi tenzile yönelik endişelerini ortaya koyar:

“Zira maksadım kendilerine bir roman beğendirmek değil, belki *Cevelan* nam seyahatnamemde tafsil etmiş olduğum veçhile Avrupa'nın enzar-ı hayretimizi kamaştırın terakkiyat-ı maddiyesine mukabil ahlak-ı İslamiye ve Osmaniyeye'nin gayretkeşi olanların kemal-i dehşetle telakki etmeleri lazım gelen terakkiyat-ı makusesi ne gibi fecaiye meydan açtığı hakkında bir misal daha göstermektir.” (A.Mithat, 2017D, 823 LR)

Bunu yaparken okuyucusunun değişik kültür düzeylerinden oluşan heterojen bir kitle olduğunu unutmayan yazarın; olayları, kavramları her bir okuyucunun anlayabileceği düzeyde anlatma başarısı göstermesi farklı işlevler yüklediği metnin başarılı olmasının önünü açar. Kurmaca metinlerde kişilerin ve olayın esas düşüncenin dile getirilmesine yardım etmesi, yazarın halkın kültür düzeyine dair gerçekçi düşüncelere sahip olması ve bu kitleyi yakından tanınması, hem düşüncelerin anlatılmasında ve kitlenin eğitilmesinde hem de bu kitlenin sadık bir okuyucu biçimine dönüştürülmesinde yazara kolaylıklar sağlamıştır:

“Ha şunu da arz ve ihtiyar ederim ki hikâyemiz fenni olacağına göre bu hikâyede karilerimize fünün dersi vereceğimiz zannolunmasın. ... Esna-yı hikâyede fünün ve sanayiye taalluku zaruri olan bazı yerler geldikçe onları fünün ve sanayiye hiç taalluku olmayan zevatın hatta kadınların bile anlayabilecekleri derecelerde sadeleştirerek izah eyleyeceğiz.” (A.Mithat, 2002C: 5 FRAD)

Sanatçının kurmaca eserlerinde görülen ve üslubunun en belirgin özelliği olan araya girişler, sohbetlerde görülen başka konularda söz söyleyip konuya tekrar dönmenin metne yansımış biçimleri olarak kabul edilebilir. Bu tekniğin yazara, istediği her konuda okuyucuya bilgi aktarmayı mümkün kılması, yazarın temel amacı olan “*malumatı tevsi etme*” amacıyla da örtüşür. Bu bakımdan bunu kullanışlı bulan ve teknik bir kusur olarak görmeyen yazarın açıklamaların uzadığı anlarda okuyucusuna seslenerek temel amacının malumatlarını tevsi ettirmek olduğunu hatırlatması bu amacı ne kadar önemseydiğini gösterir. Bu bölümlerde okuyucuya adeta metnin patronunun kendisi olduğunu hatırlattığı anlarda okuyucunun isteklerine de duyarsız kalmadığını belirtmesi, onun okuyucuyla ortak noktada bulunduğu anlardır:

“Saded-i asliden biraz tebaüd eylediksek ziyanlı mı çıktık? Roman okumaktan maksat yalnız masal mı dinlemektir? Biz her romanımızda karilerimizin malumatını tevsi edecek birkaç lakırtı söylemezsek içimiz rahat edemez. Lakin biz sözümüzde tabii değiliz ya sözümüz bize tabiidir. Sadedden tebaüd eylemiş sayılırsak işte yine saded dâhiline tahvil-i kalem ediveririz.” (A. Mithat, 2000E: 91 TAA)

Metne yüklediği işlevlerle okuyucunun isteklerini uygun noktalarda bir araya getirmeyi başaran yazarın, kurmaca eserlerde bile Avrupa'yı tanımayı kendisine bir konu olarak ittihaz etmesiyle kurmaca kavramının içeriğini tanzimi

arasında da ilintiler vardır. Bir kısım eserleri adaptasyonlardan oluşan sanatçının bu uyarlamalarda kendisine nasıl bir rol biçtiğini yine kurmaca metinlerde ortaya koyduğu bilgilerden hareketle öğreniriz. Yazara göre kurmaca eserin içerdiği anlam örüntüleri başka bir anlam evrenine ait olduğundan eserin bire bir çevrisini yapmak faydasızdır. Roman tercümesini yalnızca teknik bir beceri olarak görmeyen yazar, bu eserlerde vakayı, karakterleri gözden geçirmekle de yetinmez. Onun için asıl önemli olan husus, zemini ve eserin bakış açısını yerlileştirmektir. Kurmacanın medeniyet/anlam transferinde yüklendiği rolün farkında olan sanatçı, bu anlam yükünü kendi ifadesiyle bir “zabıta memuru” (A.Mithat, 2003: 11-12 MM) gibi kontrol etmekle kendini yükümlü sayar. Kurmaca eserlerin adaptasyonunda bu eserleri Avrupa’nın, ancak kendi istediği ve kendi onay verdiği kadar sızabileceği geçiş kanalları haline dönüştüren yazar, bu konuda hanesini gözetip kollayan bir “efendi baba”nın hassasiyetini sergiler. Zaman zaman sansürden şikâyetçi olan yazarın, sahip olduğu iktidarı “kültürel sansür” amacıyla kullanmaktan çekinmemesi ilginç bir tenakuz oluşturur. Böylelikle uygun hale getirdiği eserlerin okuyucusuyla buluşmasına izin veren sanatçının bu uygulama hakkında bilgi verdiği satırlara yine *Letaif-i Rivayat*’ta rastlarız:

“...Karilerim mutad-ı acizanemi bilirlir ki tercüme suretiyle bile Avrupa’dan aldığım romanlar üzerinde daima birçok tadilat icra ederim de badehu onları ahlak-ı umumiye-yi Osmaniyemize tavsiye ederim. Çünkü Avrupa’dan gelen şeylerin çürüğü sağlamından, kötüsü iyisinden pek ziyade olduğunu iyi tecrübe etmişimdir.” (A.Mithat, 2017D:702 LR)

Bu açıklamalardan; yazınsal üretimine devam eden sanatçının, yazınsal ürünler hakkında iki gerekliliğe uymakla kendini yükümlü tuttuğunu görmekteyiz. Bunlardan ilki, yazınsal ürünün onu üreten milletin kültürel kodlarını içerdiğine dair düşüncedir. Buna göre sanatçı, edebi ürünü kültürel açıdan evrensel bir boyutta ele almamakta, her ürünün üretildiği millete ait kültürel kodlar içerdiğini düşünmektedir. Bu bakımdan yabancı kurmaca eserlerin kültürel bakımdan ciddi biçimde tadil edildikten sonra tercüme edilmesi ve yayımlanması gerektiğini kanaatindedir. Ancak bu gözden geçirme esnasında işe koşulması gereken bir başka unsur daha vardır. Bu unsur da eserin içinde bulunan asrın özelliklerini de ihtiva etmesi gerekliliğidir. Yazar, bu düşüncelerini toplu bir biçimde *Müşahadat*’ta dile getirir:

“Şimdi her milletin romanı kendi istidad-ı milliyesine göre yapılmak ve fakat ait olduğu asır tabiat-ı galibesinden ayrılmamak lazım gelip bu halde ecanibden alınacak romanları

da ona göre intihap eylemek ve bade'l-intihap yine tadilat-ı lazimedede gaflet gösterilmemek lüzumuna dikkat edebilecek olursak bizim için romanı ve romancılığı kendimize lazım olacak kadar anlamış bulunduğumuz hükmolunur.” (A.Mithat, 2000K: 7 MÜŞ)

Tercüme eserlere yönelik yaklaşımını söz konusu etmeye çalıştığımız yazar, edebi eserin içeriği ile ilgili düşüncelerini eserin arka planında yoğunlaştırır. Her eserin üretildiği ortamın ve kültürün milli izlerini taşıdığına işaret eden yazar, Avrupa okuyucusunun büyük bir zevkle okuduğu Don Kişot hikâyesinin Osmanlı okuyucusu tarafından eksiksiz biçimde anlaşılabilmesi için okuyucunun eserle ortak bazı kültürel kodlara sahip olması gerektiğini dile getirir. *Çengi*'de ortaya koyduğu bu tespit, dönemi için edebi ürünün arka planı ve anlam yükü hakkında dile getirilen önemli bir düşüncedir. Örneğin Don Kişot hikâyesinin anlaşılabilmesi için en azından okuyucunun şövalyelik ve Orta Çağ hakkında bir bilgiye sahip olması gerektiğini yolundaki tespitler, eserle okuyucu arasında var olması gereken ortak kültürel alanı işaret etmesi bakımından önemlidir:

“... hikâyenin hakkıyla ve layıkıyla zevkini çıkarmak Avrupa'da ezmine-i mutavassıta adet ve etvarını ve bahusus şövalyeler tarihi ile bir de bunlara isnat edilen hikayat-ı garibeyi bilmeye mütevakıf olduğundan ve bunlar bilinmedikçe Don Kişot hikâyesinin bir zevki çıkmayacağından tercüme külfetini ihtiyara mecburiyet görülemez. Bahusus hikâyemiz sırf Don Kişot hikâyesi olmayacağından ve Osmanlılık ahlak ve etvarı dâhilinde teşkil edeceğimiz bir Don Kişot'un garabeti...” (A.Mithat, 2000: 7 ÇEN)

Bu ortaklıkların bulunmadığı eserleri istifade edilemeyeceği gerekçesiyle çevirme zahmetine girmeyen yazarın, çevrilmeyi hak eden eserleri de ayrıca kültürel açıdan gözden geçirmesi; onun yabancı eser karşısında takındığı aşamalı bir tavra işaret etmektedir. Bazı durumlarda tadil edilmesi mümkün olmayan ilgi çekici bir vakanın Osmanlı toplumuna uyumlu versiyonunu yazmaktan geri kalmayan yazarın *Çengi*'yi böyle bir düşünce ile ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Don Kişot'un aşırılıklarının yerine Doğu'nun kendine has aşırılıklarını koyarak zemini tamamen millileştirmeye çalışan yazarın bunun için bizdeki cin, peri vb. unsurlardan faydalanması hem eserin yerli bir biçimde yeniden inşası gayretini içerir hem de bu konuya aşina okuyucunun rahatlıkla takip edip anlayabileceği bir metni kurgulama çabasını yansıtır.

Edebi metnin yalnızca üretildiği kültürel ortamların değil aynı zamanda yazarın düşünce ve his dünyasından derin anlamlar taşıdığını fark etmesi, romanı araşsal kullanma becerisine sahip olan yazar için elbette şaşılabilecek bir durum değildir.

Edebi ürünlerin yazarlarının izleriyle malamal olduğunu, çoğu zaman da yazarın kendi düşüncesini ortaya koymak ve benimsetmek için kurmacadan faydalandığını bilen Ahmet Mithat, Avrupalı yazarları amaçları bakımından değerlendirerek onların eser yazmadaki niyetlerini ortaya koymaya çalışır:

“Bunlardan bazıları sosyalist güruhuna tabi olduklarından şerait-i hazira-i medeniye'nin hedmine saidirler. Romanlarını da o maksat üzerine yazarlar. Diğer bazıları mahza Nasraniyet kilisesinin düşmanı ve diğer bazıları yalnız onun dostu olarak birinci sınıf, halkı Nasraniyetten tenfire; ikincisi bilakis tergibe yarayacak masallar söylerler. Kimi hükümet-i haziralardan dostu, kimi düşmanıdır. (A.Mithat, 2000K: 6 MÜŞ)

Özellikle realist ve natüralist yazarları, sahip oldukları dünya görüşü ve bakış açısı bakımından kendine yabancı bulan Ahmet Mithat'ın daha çok romantik yazarları tercih etmesinin nedeni romantiklerin ona göre “*fazilet-i insaniyeden başka hiçbir şeye hadim olmamaları*”ndan kaynaklanmaktadır. (A.Mithat, 2000K: 6 MÜŞ) Romantik yazarların devirlerinin geçmekte olduğunun ve bu yazarların Avrupa'da artık “*istihfaf ve istihza*”ya (A.Mithat, 2000K: 6 MÜŞ) uğradıklarının farkında olan yazar, buna rağmen kendisine uygun bulduğu bakış açılarından dolayı onları beğenmektedir. Bu beğenin arka planında belki de romantik yazarların -kendisi gibi- dini, kültürel değerlere bağlı olmaları yatmaktadır. Ayrıca romantik yazarların ürettiği eserlerde karmaşa yerine değerlerin –hala- ayakta kalabildiği klasik toplum yaşamaktadır. Bu bakımdan klasik Osmanlı değerlerinin ve toplum yapısının savunucusu olan Mithat'ın romantik yazarları kendisine yakın bulması anlaşılabilir bir durumdur.⁹⁵ Dolayısıyla Ahmet Mithat'ın romantizmi benimsemesi ve romantikleri tercih etmesinin nedenlerinden biri olarak gösterilen Avrupa edebiyatını geriden takip etme düşüncesi her ne kadar kronolojik bakımdan tamamen temelsiz bir düşünce olmasa da yazarın romantik yazarları tercih etmesinin bundan bağımsız biçimde bilinçli bir tercih olduğuna inanıyoruz. Üstelik ona göre bu yazarların eserlerinde, seküler bir yaklaşımla alt üst olan kavramların karmaşası da bulunmamaktadır. Kavramların başkalaşması, yeni anlamlar kazanması karşısında

⁹⁵ *Müşehadat*'ta yer alan aşağıdaki satırlar, yazarın yabancı eserleri olduğu gibi tercüme etmeyi tercih edenlere yönelttiği eleştirileri de içermektedir. Giderek yaygınlaşmaya başlayan ve Servet-i Fünun'la birlikte yerleşen eseri tamamen tercüme etme tercihi, yazara göre eseri yazan sanatçıların hizmetkâr oldukları “emrazlar”dan dolayı yerinde bir tercih değildir: “*Avrupa romancılarının asıl ne gibi emraza hizmetkâr olduklarını bilmediğimiz halde romandan romancılıktan bahsederiz. Bunların aynen tercümesi müfit olmadıktan başka latif dahi olmayıp tab'-ı Osmaniye mülayim gelmeleri için tadilen tercüme usulünü bile ileriye götürememiştir.*” (A.Mithat, 2000K: 7 MÜŞ) Bir usul olarak eserin tamamının aynen tercüme edilmesini tercih etmeyen Ahmet Mithat, bu düşüncenin karşısına kendi fikirlerini koyar.

huzursuzluk duyan sanatçının bu karmaşanın nedeni olarak seküler eğitimle yeniden biçimlendirilen modern toplumu görmesi, bu toplumun anlatıldığı eserlere karşı da onu mesafeli kılmaktadır:

“Papazlara talim ve terbiye-i etfal hizmetlerine rekabet için “laik” namıyla sivil mektepler teşkil eyledi. Netice ne oldu? “Hikmet” namıyla dinsizlik meydan aldı. “Edebiyat” namıyla fuhşiyat tezyin olundu. “Serbesti” namıyla serbazi tevsi etti.” (A.Mithat, 2014B: 94-95 HP)

Yazarların sahip ve hizmetkârı olduğu emrazlar söz konusu olduğunda (A.Mithat, 2000K: 7 MÜŞ) Ahmet Mithat’ın en fazla duyarlılık gösterdiği yazarlardan biri de Emile Zola’dır. Ahmet Mithat, Zola’ya ait eserlerin sıradan okuyucu tarafından okunmamasından duyduğu memnuniyeti ortaya koymaktan çekinmez. Zola’nın eserlerinin yalnızca insanın kötü yönlerini ortaya koyduğu için okunmaması gerektiği düşüncesine karşı çıkan Mithat’a göre, yazarın esas suçu kötülüklerin süslü ve heves edilecek bir tarzda dile getirilmesidir. Özellikle Zola’nın “*muhakematında fenalıkları iyi ve iyilikleri fena göstermek safsatasını da havi ol*”ması (A.Mithat, 2003: 11-12 MM) Zola hakkındaki olumsuz düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Ahmet Mithat’ın, yazarın topluma ait değer yargılarını alt üst etmesine tepkiyle yaklaştığı görülmektedir. Toplumsal düzenin temelini oluşturan bu değerlerin alt üst olmasının ortaya çıkaracağı zihinsel karmaşadan çekindiği anlaşılan yazar, bu yüzden “*fikirlerinde metanet-i mahlube bulunmayan*” kişilerin bu eserleri okumasına karşı çıkar.⁹⁶ Mithat’ın Zola’ya karşı çıkmasındaki bir başka neden ise Zola tarafından ortaya konan karakterlerin geleneksel değerlerle barışık olmamasıdır. Eserlerin kahramanlarının yeni bir insan tipinin örnekleri olduğunu düşünen sanatçı, eseri okuyan kişilerin karakterlere, dolayısıyla onların fikirlerine olumlu yaklaşmasından ve kendisine örnek olarak kabul etmesinden çekinmektedir. “*Zola’nın iyi adamlar olmak üzere tasvir edeceği insanlar*” için “*din, iman[in] en büyük muayyebattan addolun*”ması (A.Mithat, 2003: 354 MM) Zola’nın roman kahramanlarını tehlikeli birer kişilik haline getirir.

⁹⁶ Bu yeterliliğe sahip olamayan kişiler için bulduğu çözüm yolu ise mütercimın eser karşısında “zabıta memuru” tavrı takındığı çeviri biçimidir. Kendisinin çevirdiği eserlerde bu rolü üstlendiğini belirten yazar, bu düşüncesini de dile getirmekten ve savunmaktan çekinmez: “...şair-i hakîmin bilinmemesini arzu eylediği ‘mafiha’ işte Emile Zola ve emsalinin asarıdır. ‘Ey, bunlar bu kadar fena da siz niçin okudunuz mu?’ diyeceksiniz. Hakkınız var ama bu bizim sanatımız iktizasındandır. Biz bir nevi zabıta memuruna benzeriz. İyileri de görürüz fenaları da! Bizim bu nazarımız sizde dahi varsa o halde bu nevi asarı siz dahi görmelisiniz. Yok ise görmemeniz görmekten hayırlıdır.” (A.Mithat, 2003: 11-12 MM)

Üstelik Zola ve benzeri naturalist romancılar yalnızca eserlerinde yer alan karakterler yüzünden değil, ortaya koydukları toplum tasavvurları bakımından da Osmanlı toplumunun bireyleri açısından zararlıdır. Anlatılarda yer alan Fransa ve Paris tasvirleri, Osmanlı değer ölçüleri bakımından yüz kızartıcı bir toplumsal yapının anlatımını içermektedir:

“Bu zamanın tabii romancılarına bakılacak olursa dünyada ve bhusus dünyanın Fransa denilen kısmında ve hele Fransa'nın da Paris denilen kısmında fezail-i beşeriyeden hiçbir eser kalmamış olmak lazım gelir. Meşguliyet-i umumiye fuhuştan ibaret olarak emraz-ı şehvaniye, ağraz-ı siyasiyeye karışıp kabiliyet-i cinaiye dahi bunların rengini kızartmakla Paris'in dünya yüzünden vücudu kaldırılması ehem ve elzem bir şehir olması lazım gelir. O Paris ki Emile Zola ve rüfekası orada kokotlardan ve bunlara perestiş erbabından ve bir de akşama yiyeceği olmadığı halde yine tembellikten vazgeçmeyerek her nereden gelirse gelsin velev ki karısının, kızının, hemşiresinin iffeti pahasına hâsıl olsun bir şişe şarap ve konyak veya rakı ile günlük taam intizarında bulunan erbab-ı sefaletten başka hemen kimseyi görmezler.” (A.Mithat, 2000K: 45 MÜŞ)

Natüralist eserin bu yüz kızartıcı ve değer yargılarını ifsat edici özelliklerin anlatımı olmaksızın da yazılabileceğini iddia eden Ahmet Mithat, bu iddiasını gerçekleştirebilmek için yine değer yargıları ve ahlaki bakımdan arındırılmış bir eser numunesi olarak *Müşahadat*'ı kaleme alır. Eserin başarılı ya da başarısız olmasından ziyade bizim için önemli olan tarafı, bu düşüncenin sanatçı tarafından içtenlik ve ısrarla savunulmasının yanısıra bu görüşün sanatçıya uygulamaya konulabilecek kadar gerçekçi gelmesidir. Yazarın, değer yargıları bakımından yıkıcı etkilere sahip eserlerden okuyucunun uzak kalması düşüncesi böylece hayata geçirilmiş olur. Ahmet Mithat'ın bu tarz eserlerden etkilenen kişileri dile getirdiği son eseri *Jöntürk*'tür. Okuduğu eserlerden dolayı toplumuna yabancılaşmanın yanısıra ahlaki değerler açısından da dejenerasyona uğrayan Ceylan, yazar açısından bir bakıma Osmanlı toplumuna uyumlu hale getirilmemiş tercüme eserlerin kurbanıdır. Bu kurbanların Osmanlı değer yargılarına duyarsız hale gelmesi, hatta bunları geri ve yetersiz bulması, toplumda ortaya çıkmaya başlayan yeni bir insan tipinin anlatımına olanak verir. Bu yeni insan, geleneksel düşüncenin dışında olmakla yetinmez, geleneksel düşünceye tamamen zıt yeni fikirler içindedir⁹⁷:

⁹⁷ Ahmet Mithat'ın kaygıyla izlediği bu yeni “insan tipi”nin ortaya çıkması farklı açılardan incelenebilir. Bu insan tipinin Mithat'ın ifadesiyle “tanassur etmiş”çesine toplumdan ayrışması sadece kişisel bir korkuya dayanmaz. Beyrut'taki Cizvit Mektebi'nde okuyan Beşir Fuat'ın düşünceleri, tavırları ve bir intiharla kendini telef etmesi eğitilmiş genç kitlenin karşı karşıya kaldığı yeni bir

“Yeni fikirler içinde! Anlıyor musunuz? Bunu pekiyi anlamınızı arzu ediyoruz. Bu yeni fikirlerin en aşağı dereceleri bile bazı müşkülpesentleri bihakkın düşündürmektedir. Hâlbuki yeni fikirlerin yüksek dereceleri o kadar müthiştir ki o derecelere varanlara Müslüman demek yalnız ‘Müslümanım’ diye ikrarlarından dolayı mümkün olabilip tasdikleri araştırılacak olursa hiç de mümkün olamayacağı görülür. ‘Hafazanallah tanassur etmişler mi?’ diyeceğiz? Yeni fikirlerde Nasraniyet dahi yoktur. Fikirleri o dereceye kadar tevessü edince Nasraniyet dahi kalmaz. Bunlara ‘Avrupalı’ demek belki caiz olabilecek ise de sözün doğrusunu söyleyelim ki terakkiyat-ı fikriyenin o derecesi Avrupa’da mehasin-i ahlak gayretinde bulunanlar nezdinde de istihsan edilememektedir. (A. Mithat, 2003C: 464 JT)

Etkileri bakımından edebi eserin gücünün farkında olan sanatçının, Batılı edebi eser karşısında takındığı tavır, onu kendi ait olduğu Avrupalı köklerinden mümkün olduğu kadar uzaklaştırarak Osmanlı iklimine uygun hale getirmeye çalışmak biçiminde tezahür eder. Kısacası Osmanlılaştırmak istediği yeni bir edebiyat anlayışı oluşturmaya çalışır. Bu tutum, Tanzimat dönemi aydınının Batılılaşmak gibi bir kaygısının olmadığını, onlara göre Batı’nın düşüncesiyle, edebiyatıyla milli kütüphaneye eklenmesi gereken bir raf olduğunu (Meriç, 2015: 491) belirten Cemil Meriç’in işaret ettiği tutumla da uyumludur. Metnin gücünün ve içerdiği tüm anlamların farkında olan Ahmet Mithat, bu farkındalığından dolayı gücünün yettiği kadar kendi anlam dünyamızın yükünü üstlenen metinler üretmeye çalışmış, kendini okuyucusuyla buluşturacağı yabancı metinleri “sterilize” etmekle yükümlü tutmuştur. Üstelik her düzeyden ve yaştan insanın ihtiyacını karşılamak amacıyla ilkokul düzeyinden dinler ve felsefe tarihi alanına kadar geniş bir çerçevede kendi kültürünün değerlerini savunan ve gerektiğinde yeniden üretmek amacını güden metinler ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bakımdan Ahmet Mithat’ın metinlerinin anti-oryantalist bir yan taşımakla kalmayıp aynı zamanda fütursuzca üzerine gelen bir medeniyet dairesine yönelik eleştirileriyle ilk oksidentalist metinler olduğunu söylemek de mümkündür.

duruma işaret etmektedir. Eğitilmiş, genç kesimin karşı karşıya kaldığı bu başkalaşma, gerçekten de tanassur etme boyutuna da taşınmıştır. Üstelik bu olay Batılılaşmayı tek çare olarak gören Tefvik Fikret’in oğlunu da, “nisvan-ı İslam”ın numunesi olarak sunulan Fatma Aliye Hanım’ın kızını (kudretli Ahmet Cevdet Paşa’nın torununu) da aynı potada eriterek birinin Amerika’da diğerinin ise Fransa’da son nefeslerini vermelerine kadar uzanmıştır. Namık Kemal’in torunu olan Selma Ekrem ise yaşadığı bu ülkede (Türkiye) boğulduğunu ifade eder. Selma Ekrem’in genç yaşta Amerika’ya gitmesi, şapka giyebilmek için ülkesini terk ettiğini söylemesi dikkat çekicidir. Ekrem’in kaleme aldığı kitap (*Peçeye İsyân* adıyla dilimize çevrilmiştir.) self oryantalizmin açıkça görüldüğü bir metindir. Adı geçen kişilerin tamamının ortak noktası ise yabancı okullarda eğitim görmüş olmalarıdır. Cemil Meriç, bu durumu Türk aydınının şuurunun burkulması olarak görürken, Beşir Fuat hakkındaki yargısı “Beşir Fuat’ı Cizvitler zehirledi.” şeklindedir. (Meriç, 2010:288) (Beşir Fuat-Beyrut Cizvit Mektebi; Haluk- Amerikan Koleji; İsmet- Dame de Sion; Selma Ekrem- Amerikan Koleji)

1.7. Felsefe ve Hikmet

“Bilmek düşünmekten akdemdir. İnsan bilmediği şey üzerinde tefekkür edemez. Mahsusatı pek çoktur. Demek oluyor ki çok düşünmek için çok bilmeli. Mahsusatında düçar-ı galat olursa yani bildiklerini yanlış öğrenir ise tefekküratı da yanlış olur. Netice-i tefekküratı yani hükümler de batıl olur. Öyleyse insan doğru öğrenmeli, doğru bilmeli ki doğru düşünüp doğru hüküm verebilsin.” (A. Mithat, 2016C:191-192 TH II)

Türk edebiyatında olduğu kadar Türk düşünce dünyasında da kendine has bir yeri olan Ahmet Mithat Efendi'nin bu alandaki önemini anlamak için Hilmi Ziya Ülken tarafından kaleme alınan ve halen ülkemizde alanının önemli eserlerinden biri olarak görülen *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eserde yazara ayırdığı sayfalara (yaklaşık on iki sayfadır) bakmak yeterlidir. Döneminde yaşayan az sayıda kişi Ülken tarafından bu uzunlukta bahse konu edilmiştir. Hele matbuat âlemindeki yazarlarımızdan hiçbirinin, Batılı entelektüel çevrelerde ünlü olan Büchner, Schopenhauer, Draper, Chateaubriand gibi kişilerin her birine karşı ayrı ayrı reddiyeler yazmadığını düşündüğümüzde Mithat'ın felsefe ve din konularına gösterdiği ilginin boyutları ortaya çıkmaktadır. Üstelik ölümüne kadar geçen sürede Ahmet Mithat'ın “*bizde felsefe alanında en çok yayın yapan kişi olarak görün*”mesi de (A. Mithat, 2016C:13 TH) dikkate alındığında yazarın felsefeye duyduğu ilginin boyutlarını anlamak tam olarak mümkün hale gelmektedir.

Bütün bunlara rağmen Ahmet Mithat'la ilgili çalışmalarda görülen bazı eksikliklerin yazarın özellikle felsefeyle ilgili çalışmalarında da göze çarptığını dile getiren Utku-Çevikbaş, (A. Mithat, 2016C:7-8 TH, ön söz) bu eksikliklere işaret ederken Mithat'la ilgili izlenen adeta kalıplaşmış yol haritasını ortaya koymaya çalışırlar. Bu eksikliğin dile getirildiği bölümde, yapılan çalışmaların kısa bir değerlendirmesini yapan yazarlara göre bu çalışmaların içeriği; “*biyografisinden felsefe ilgisi çıkarmak*”, “*karakteristik Ahmet Mithat romanlarından felsefe, hikmet ve filozof, hâkim kavramlarının, alt kültürün algılayışını yansıtan pejoratif kullanımlarını alıntulamak*”, “*oldukça erken bir metne başvurarak yine Ahmet Mithat'ın kaleminden söz konusu alıntının doğurduğu algılama biçimine bir tashih imkânı bulmak*”, “*başta Ahmet Hamdi Tanpınar, Hilmi Ziya Ülken ve Orhan Okay olmak üzere klasik kaynaklara mükerrer atıflar*”dan (A. Mithat, 2016C:7 TH) ibarettir. Bu kısırlığın nedenlerinden en önemlisinin yazara dair metinlere nüfuz

etmede çekilen güçlük olduğuna değinen yazarlara göre, birçok Ahmet Mithat çalışması orijinal metinlerin gözden geçiril(e)memesi/ulaşıl(a)maması ya da bu metinlere nüfuz edilememesi “*ve belki de akademik kolaycılık ve pragmatizm nedeniyle*” (A. Mithat, 2016C:7-8 TH) ancak ikinci el kaynaklar aracılığıyla yapılmaktadır. Yazarlara göre, kabaca bu şekilde değerlendirilebilecek felsefe alanındaki Ahmet Mithat çalışmalarının sonucu olarak ortaya “*eksik, çarpık hatta hayali bir felsefi Ahmet Mithat portresi*” çıkmaktadır. Yine bu çalışmalarda ortaya çıkan derinlik eksikliğini giderilmesinde de – yazarla ilgili çalışmalarda çok sık başvurulduğu üzere- ‘*Bilindiği üzere Ahmet Mithat bir vulgarizatör*’ bahanesinin ardına sığınılmaktadır. (A. Mithat, 2016C:8 TH) Yazarların ortaya koyduğu bu değerlendirmede yer alan eleştirilerin birçok noktada haklılık payı taşıdığını belirtmek gerekir. Örneğin Ülken’in çalışmasında yazarın son dönem ürünü olan ve döneminin felsefe alanındaki önemli çalışmalarından biri olan *Tarih-i Hikmet*’in adı yanlış da olsa anılmasına rağmen kitabın içeriğinden bahsedilmemiştir.⁹⁸

Ahmet Mithat’ın felsefeyle ilgili yönünü ele alan çalışmalara yönelik Utku ve Çevikbaş’ın eleştirilerine dayanak oluşturan felsefi eserler, yazarın emekli olduktan ve değişik kurumlarda muallimlik yapmaya başladıktan sonra kaleme aldığı eserlerdir. Bunlardan ikisi aynı adı (*Tarih-i Hikmet*) taşımaktadır. Diğer eser ise (*Tarih-i Hikmet’in Zübdesi*) ilk yazılan *Tarih-i Hikmet*’le aynı bölüm adlarını taşımakta ve soru-cevap biçiminde bir tekrar ve temrin kitabı hüviyetindedir. Bu bakımdan söz konusu eserin, öğrencilerin felsefe tarihi alanındaki bilgilerini pekiştirmeye yönelik bir egzersiz kitabı olduğunu söylemek mümkündür.

Kendileri tarafından günümüz harflerine çevrilen bu eserlerin bilinen diğer eserlerden çok daha farklı özellikler taşıdığını belirten Utku ve Çevikbaş’a göre, bu çalışmalar; Ahmet Mithat’ı felsefe ve felsefe tarihi yazımında bir ilk olma noktasına

⁹⁸ (Bk. Ülken, 1992:77) Eserin adı *Hikmet-i Tarih* biçiminde yanlış bir şekilde Ülken’in eserinde zikredilmiştir. Bu bakımdan yazarların ortaya koyduğu eleştirilerden büyük kısmının Ülken’e yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Ülken, Ahmet Mithat’ı incelediği bölümde romanlardan ve bazı dergi, gazete yazılarından faydalanmasına rağmen yazarın felsefe alanındaki eserlerinden çok fazla faydalanmamış, hele *Tarih-i Hikmet*’e hiç başvurmamıştır. Ülken, daha çok gazete yazılarından hareketle Mithat’ın felsefe alanında yüzeysel bilgilere sahip olduğunu belirterek bu yüzeyselliği “*Bu fikirler, bugünkü bilgimize göre pek sathi görünmektedir.*” (Ülken, 1992:119) ve “*Bununla birlikte Ahmet Mithat’ın vulgarisateur olduğunu unutmamalı ve bu yayınlardaki felsefe ufkunun darlık sebeplerini burada aramalıdır.*” (Ülken, 1992:116) biçiminde açıklamaya çalışır.

taşımaktadır. *Tarih-i Hikmet* adlı eserlerin ülkemizde “*felsefede modern tarih yazımının bizdeki ilk örneklerinden*” (A. Mithat, 2016C:16 TH) olduğunu belirten yazarlar, Mithat’ın geç dönemine ait bu eserlerin, gerek dili gerekse içeriği bakımından onun erken dönem eserlerinden ciddi farklılıklar taşıdığını belirtirler. Ahmet Mithat’ın gazeteciliği bıraktığı dönemde kaleme alınan bu eserlerin, diğer eserlerde görülen “gazeteci”, “fıkra muharriri” ve “polemikçi” bir dille değil, “*Darülfünun kürsüsünde ders veren akademik kimlikli bir Ahmet Mithat*” (A. Mithat, 2016C:13 TH) diliyle yazılmış olması ve akademik bir birikim taşıması, yazarın felsefe alanındaki eserlerinin erken dönem ve geç dönem biçiminde ikiye ayrılmasını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca Ahmet Mithat’ın Dar’ül-Fünun hocalığı konusunda Tanpınar’ın⁹⁹ düşüncelerine karşı çıkan Utku-Çevikbaş, bu hocalığın bir lütuf olmaktan çok onun her iki âlemi de yakından tanıması yüzünden verildiğini dile getirerek, bu vazifeye görevlendirilen Emrullah Efendi’nin “*öğretim kadrosunda aradığı temel hususiyeti[n] bir yandan İslam-Osmanlı kadim geleneğini, diğer yandan modern Batı kültürüne birlikte nüfuz edebilme kabiliyetine haiz model figürlerden biri olmasının*” Ahmet Mithat’ın seçilmesinde önemli rol oynadığını belirtirler. (A. Mithat, 2016C:11 TH)

Mithat’ın çevrilen son eserleriyle, felsefe alanındaki Ahmet Mithat çalışmalarının tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini ifade eden Utku ve Çevikbaş, bu farklılığı ifade etmek için Mithat’ın eserlerinin erken ve geç dönem olarak iki farklı başlık altında incelenmesi gerektiği tezini ileri sürmüşlerdir. Özellikle son yazdığı felsefe tarihiyle ilgili eserlerin gerçekten gazetecilik dilinden uzak akademik bir yaklaşım içermesi, bu düşüncenin doğruluğunu ortaya koymaktadır. Bu bakımdan biz de öncelikle erken dönem ilgilerinin ortaya çıktığı süreci ve bunun çıktılarını inceledikten sonra yazarın son yıllarında ortaya koyduğu olgunluk dönemi eserlerini ayrıca incelemeyi uygun buluyoruz. Bu bakımdan çalışmamızın ilk bölümünde Ahmet Mithat’ın felsefe ilgisinin ortaya çıkmasıyla ilgili bir yol haritasını belirginleştirmeye ve bununla ilgili düşüncelerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

⁹⁹ “*Bu itibarla onun Darülfünun hocalığı kadar tabii bir şey yoktu. Şu şartla ki onu ilmine verilmiş değil kademine verilmiş bir mükâfat telakki edelim.*” (Tanpınar, 1992:413)

İmparatorluğun Tuna, Rusçuk gibi Avrupa'ya açık kentlerinde de Bağdat gibi Asya'da bulunan kentlerinde de görev yapan Ahmet Mithat'ın sahip olduğu karşılaştırmalı anlayışın bu geniş coğrafyada tanıştığı kişilerin katkısıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Tuna vilayetinde Fransızca öğrendiği Cankof'dan dil dışında başka alanlarda da faydalanmış, burada kendi âlemi içinde Avrupa'ya bir pencere açabilmiş olan Mithat, bu pencereyi Bağdat'taki görevinde tanıştığı Hamdi Bey'in tavsiyeleriyle genişletmiş ve onun tavsiyeleriyle daha nitelikli eserlere ulaşmayı başaramıştır. Üstelik Ahmet Mithat yine Bağdat'ta özellikle Muhammet Can Attar'dan Doğu hikmetini ve İslam felsefi yaklaşımını da öğrenmiştir.

İstanbul'a döndükten sonra gazetecilik ve yazarlığı daimi mesleği haline getiren Ahmet Mithat'ın, imparatorluğun değişik bölgelerinde yaptığı gözlemler, belki de onun inkılapçı olmasına rağmen ihtilalci olmamasının en önemli nedenidir. Eğitim yoluyla halkın aydınlatılmasından daha önemli hiçbir meselenin bulunmadığına kani olan yazar, gazetecilik ve yazarlığını da bu gerekliliğin emrine vererek ömrü boyunca kendine mahsus bir çizgide bu ihtiyacı karşılamaya çalışmıştır.

Ahmet Mithat'ın felsefe, özellikle Batı felsefesine karşı konumunu belirlemede özellikle sürgün yıllarında yaşadığı bunalımların etkisinin olduğu açıktır. Sürgünden önce Avrupai birçok fikri *Dağarcık*'ta söz konusu eden yazar bu görüşleriyle dikkatleri üzerine çekmeye başlıyordu. Ahmet Mithat "*Dağarcık*'ta *İnsan*' başlıklı yazılarında o zamana kadar alışılmamış bir tarzda ve cesaretle, insanın evrimci ve natüralist bir görüşten açıklamasını yapıyor"du. (Ülken, 1979:118) Ancak bu görüşlerin açıklamalarını yine İslam akidesi ve felsefesine dayanan bir anlayışla yapmaya çalışan yazarın modern Avrupa düşüncesini klasik İslami anlayışla buluşturup telif etmeye çalıştığı görülür. Ancak bu yaklaşımı bile yazarı, özellikle Genç Osmanlılarla yakınlığı da göz önüne alındığında sürgüne gitmekten kurtaramamıştır.

Ebuzziya Tevfik'in ifadesiyle 1155 gün süren¹⁰⁰ Rodos sürgünü onun düşünce hayatını kalın çizgilerle ikiye ayırır. Öncesinde Avrupa felsefi düşüncesini kısmen benimser görünen ancak bunu İslam anlayışıyla telif etmeye çalışan Ahmet

¹⁰⁰ Aktaran Abdurrahman Şeref Bey, 1328:1113-1119.

Mithat'ın sürgünden sonra daha net bir tavır belirlediğini görürüz. Rado'nun ifadesiyle sürgünden İstanbul'a dönen Ahmet Mithat Efendi artık "*büsbütün başka bir 'Efendi' olmuş ve düşüncesi yepyeni bir doğrultuya çevrilmiştir.*" (Rado,1986:5) Aynı hususa dikkat çeken ve Rado'yla benzer düşüncelere sahip olan Ülken ise bu değişimi ve değişimin sonrasına yansımaları şöyle dile getirir:

"Sürgünden dönüşünde fikirlerinde esaslı değişiklik olmuştu. Avrupa'ya, Hıristiyanlık âlemine karşı, Namık Kemal gibi Müslümanlığı savundu. Fakat Mithat Efendi, felsefenin bütün kısımlarında yüzeyseldi. Eserleri her konuya dokunur. Türkiye'nin yetiştirdiği en büyük publiciste ve öğreticidir. ... Din felsefesinde İslamiyet'e kuvvetle bağlıdır ve bütün felsefi görüşünü bu mihrap etrafında toplar." (Ülken, 1979: 119)

Ahmet Mithat'ın felsefeye karşı düşünceleri yalnız bu alana münhasır değildir. Genel olarak hesapsız ve denetimsiz bir hürriyet anlayışının devleti tehlikeye düşüreceği düşüncesine sahip olan yazar tarafından "*...fikirde anarşiye karşı disiplin, iktisatta açık gümrüklere karşı himaye ve tekel, edebiyatta realizme karşı ahlakçılık, hürriyete karşı baskı fikri savunulmaktaydı.*" (Ülken, 1979:112) Bu bakımdan Ahmet Mithat, "*Abdülhamid devrinde devlet adamlarının kafasına yerleşen ve Maarif çevrelerinde hüküm süren bu yeni görüşü yayma bakımından*" önemli bir yere sahiptir. (Ülken, 1979:112)

Yazarın üstlendiği önemli devlet görevlerinden biri de Stocholm'daki Müşterekler Kongresi'ne Osmanlı devletini temsilen aza olarak gitmesidir. O zamana değin yalnızca kitaplardan tanıdığı Avrupa'da geçirdiği üç aylık zaman düşüncelerinde değişiklikler yapmıştır. Özellikle yazıları ve eserleriyle tanıdığı isimlerle tanışması, genel olarak Avrupalı bilim adamı yapısını yakından tanınması, Mithat Efendi'ye yeni pencereler açmıştır. Özellikle oturumlara katıldığında karşılaştığı bazı ifadeler ve Avrupalı bilim adamlarının kimi alanlardaki sathi bilgileri Ahmet Mithat Efendi'yi şaşırtmıştır. Toplantıdan arta kalan zamanlarda delegelerle sohbetlere koyulan Ahmet Mithat'ın "*çoğu vakti İslamiyet hakkında yanlış bilinenleri düzeltmekle geçiyordu.*" (Findley, 1999:34 AMA) Bu deneyimlerin, yazara Avrupa kaynaklarını daha eleştirel bir gözle bakma hususunda bir imkân sunduğu ortadadır. Böylece Ahmet Mithat; Büchner'in, Schopenhauer'un, Draper'in, Adam Smith'in ve Chateaubriand'ın görüşlerine karşı reddiyeler yazma gücünü kendinde bulmuş, bu alanda kendini gösteren ilk yazar olmuştur. Söz konusu eserlerle -özellikle *Ben Neyim?*'le- Ahmet Mithat, Osmanlı'da materyalizme karşı ilk

ciddi eleştirileri ortaya koymayı başarabilen isimdir. (A. Mithat, 2016B: 11 BN, Nurettin Gemici, Önsöz) Avrupai düşünce cereyanlarının özellikle dönemin gençleri üzerindeki etkisini gören Ahmet Mithat, Osmanlı kültürel çerçevesine zarar vereceğini düşündüğü bütün Avrupa kaynaklı düşünceleri yani “*muarız gördüğü tüm spekülâtif felsefe eğilimlerini ‘hikmet-i maddiye’ başlığı altında toplar*”rken (A.Mithat, 2013F:20 SHC-önsöz) bu düşüncelerin karşısına İslam dinini temel alan geleneksel felsefi yaklaşımları koyar ve bu düşünce bütünü “*hikmet-i İslamiye*” olarak nitelendirir.

Felsefe alanındaki çalışmalarını kısaca özetlediğimiz Ahmet Mithat’ın Rodos’ta geçirdiği sürgün günleri, yazarın Batı felsefesine yönelik tavrını içselleştirmesinde önemli bir zaman dilimi olarak göze çarpmaktadır. Üç seneyi aşkın bu sürgün esnasında ciddi bunalımlar yaşayan Ahmet Mithat’ın bu bunalımları aşmak için gerekli zemini geleneksel düşünceden ve dinden bulması, felsefeye karşı mesafeli düşüncesinin de oluşmaya başladığı andır. Bu anlamda Mithat’ın felsefi kavramların yardımıyla yaşadığı bunalımları aşmaya çalışması, ancak bunu başaramaması; söz konusu kavramlara işlevselliği, derinliği, kullanışlılığı gibi birçok açıdan olumsuz yaklaşması sonucunu doğurur. Sürgünde yaşadıklarını dile getirdiği *Menfa* adlı eserinde o dönemde yaşadığı iç çalkantıları ve vardığı sonuçları dile getirirken bu düşüncelerin izlerine rastlarız:

“Nerede o dince lâkaydi de bulunan hâkimlerimiz? Fikr-i celil-i ulûhiyet ve diyanet benim cidden ve hakikaten ve maddeten imdadıma yettiği zaman karşıma çıkmış olsalar idi sakallarını, saçlarını yolar idim. Kitapları elime geçse idi cayır cayır yırtar veyahut cayır cayır ateşe yakar idim. Bunların ebâtıl-ı hezay’anı vakt-i yüsret ve suhulette efkâr-ı bâgieleri önünde mümânaat edecek hiçbir mezalim bulunmayıp da kendilerini haşa sümme haşa mertebe-i ulûhiyete karib bir makam-ı tekebbür ve ta’zimde buldukları zaman tefevvüh olunmuş birtakım bî-mânâ türrehâtır.”(A. Mithat, 2013C:127MNF)

Bu anlatımıyla felsefeye karşı mesafeli duruşunu ilan eden Ahmet Mithat, Schopenhauer’ın düşünceleriyle de yazardan fragmanlar içeren bir kitap sayesinde tanışır. Ahmet Mithat’ın bu eseri okuma biçimi ilginçtir. Böyle bir kitabı okumasının nedenini sanatının yazıcılık olmasına bağlayan ve bu yüzden hoşlanmasa bile bu tür eserleri okumak zorunda olduğunu belirten yazar (A.Mithat, 2013F:34 SHC), okuma ihtiyacını temelde iki nedene bağlamaktadır. Bunlardan ilki kendisinin sütunlar dolusu yazma mecburiyetini hakkıyla yerine getirebilmesi için ifa etme zorunda

olduğu “*sahifeler, ciltler dolusu okuma*” gerekliliğidir. (A.Mithat, 2013F:34 SHC) Bu niteliğe sahip olmayan okumaları zaman kaybı olarak değerlendiren yazarın, bu tür eserleri okuma mecburiyeti aynı zamanda bunları “*sevgili karileri[n]e ihbar etme*” vazifesinden kaynaklanmaktadır. (A.Mithat, 2013F:34 SHC) Bu sebeple Schopenhauer’ın metinlerinden fragmanlar içeren eseri gözleriyle yercesine (A.Mithat, 2013F:34 SHC) okumaya başlayan sanatçının eseri incelemesi, mekân değişikliklerine rağmen kesintisiz devam etmiş, o günün gecesinde ancak son bulur ve “... o gün vapurda Beykoz'a gelir iken ve o gece hane[sin]de saat altı buçuğa kadar 225 sayfalık cildi yutarcasına okuyup bitir”ir. (A.Mithat, 2013F:34 SHC) Eseri eleştirel gözle ikinci defa okuyan yazarın özellikle eserde var olan karamsar yaklaşımdan oldukça rahatsız olduğu görülür. Bu yaklaşım belki de sanatçıya Rodos’un buhranlı günlerini hatırlattığından özellikle bu hususa dikkat çeken Ahmet Mithat, kitabı beğenmeme nedenini temelde “*Müslümanların pek mükemmel bir hikmete malik ol*”ması olarak gösterir ve bu yüzden bize yani Müslümanlara “*hikmet beğendirmek biraz müşkül ol*”acaktır. (A.Mithat, 2013F:33 SHC) Felsefenin aynı zamanda insanlığın başlangıcı, sonu gibi konularla ilgilendiğini ve bu hususlarda insanlığı karamsarlığa sürüklediğini belirten yazar, bunu bir “*zehr-i hikmet*” olarak niteler. Bu zehr-i hikmetin insanı zehirlemesi durumunda insanın “*yalnız bu âlemdeki hayatını mahvetmiş olmakla kal[madığını] hayat-ı ebediyesini dahi mahvetmiş olması[nın] mümkün görül*”düğüne (A.Mithat, 2013F:38-39 SHC) dikkat çeken yazarın bu uyarısının nedeni aynı sayfada yer alır. Özellikle iyi bir eğitim almayan gençlerin felsefi temellere sahip olmadan Avrupalı felsefi düşüncelere dalmasını hoş karşılamayan yazar, endişeleri açıkça dile getirmekten çekinmez:

“Hele şu zamanlarda gençlerimizden birçoğu hikemiyat-ı cedideye rağbette karanlığa saldırırcasına bir savlet gösteriyorlar ki kendilerinde matlubumuz olan kudret-i temyiz hâsıl olup da bu hikmetlere rağbetinin dahi ondan sonra husûle gelmiş olduğuna emniyet edebilmek mücib-i memnuniyet olabilir ise de tahsil programları zaten malumumuz olup hususi mütalaa için yaşlarının ne kadar müsait olabileceği dahi meydanda idiğinden o kudrete temyiz kendilerinde mevcudiyeti bi’t-tabii meşkûk olur. Hal böyle olunca ‘Filan hâkim şu mütalaa imiş.’ diye gencimizin o mütalaa bir akide-i esasiye olmak üzere kabul edivermesi ne büyük tehlike hükmünü alır.” (A.Mithat, 2013F:38 SHC)

Felsefi yaklaşımının temellerini İslami bir görüşten besleyen yazarın üzerinde durduğu en temel mesele, özellikle Avrupalı felsefecilerin din kavramına karşı takındıkları olumsuz tavidir. Bu yaklaşımda yer alan olumsuzluğun köken

itibariyle Hristiyanlık dinine yönelik bir tavır olduğuna dikkat çeken yazar, böylece din kavramı altında dile getirilen olumsuzlukların ancak Hristiyanlık söz konusu olduğunda geçerli olabileceğini belirtir. Aynı yaklaşımın İslamiyet için geçerli olamayacağı düşüncesini ileri sürmesi, din kavramının genellenerek Avrupalı düşüncede tüm dinlere karşı sergilenen kapsayıcı olumsuz tavrı geçersiz kılma çabasına yöneliktir. Özellikle Voltaire’le ilgili düşüncelerini dile getirdiği eserinde bu konuya değinen Ahmet Mithat’a göre “*Voltaire[in] mezalim-i diniyeye mukavemetinden dolayı Avrupaca kazanmış olduğu büyüklüğü*” (A.Mithat, 2013D:184 VOL) bizde kazanması mümkün olmadığı düşüncesini ileri sürer. Bu bakımdan dine karşı taassup ve tahrifatı mahvetmek için Osmanlılarda bir felsefecinin çıkmasına ihtimal vermeyen Mithat, Avrupa felsefe tarihinde ortaya çıkan bu mücadelelerin yine bu bakımdan Avrupa’ya özgü bir durum olduğunu düşüncesini taşır. Bu bakımdan gençlerin Avrupalı filozofların ya da felsefi cereyanların etkisinde kalarak böyle bir fikre sahip olmalarını, felsefe alanında yeterli bilgiye sahip olmamalarıyla izah etmeye yönelir. Bu etkiyi azaltmak hatta yok etmek amacıyla felsefenin dinle karşı karşıya gelmediği İslam felsefe tarihinden birçok ünlü ismi zikreder. Bu çatışmalarda din-bilim gibi iki olgunun yanında aynı zamanda Avrupa’da yaşanan mezhep savaşlarının da etkili olduğu dile getiren yazara göre, İslam dünyasında görülen Şiilik-Sünnilik gibi iki farklı anlayışı, Avrupa’da görülen mücadelelerle kıyaslamak mümkün değildir. Yazara göre “... *bizde Şi’iyyet ve Sünniyet gibi en kuvvetli münakaşa bile Protestanlık ve Katoliklik muhaberatı derecesine*” varmamıştır. (A.Mithat, 2013D:187 VOL) Bu nedenlerden dolayı felsefeye ilgi duyan ve uğraşanların bu minvalde çaba sarf etmeleri yazara göre gereksizdir. Yazara göre böyle bir figür, Türk toplumunda “*ne dince ne de siyasetçe*” (A.Mithat, 2013D:187 VOL) gereklidir. Böyle düşünceler taşıyan kişilerin vatana, millete değil kendilerine bile bir faydası dokunmayacaktır. (A.Mithat, 2013D:186 VOL) Yazar, felsefi düşünceye yönelik temel yaklaşımlarını Voltaire örneği üzerinden dile getirmeyi tercih eder.

Felsefecinin Osmanlı toplumunda üstlenmesi gereken rol hakkında düşüncelerini de yine Voltaire ile ilgili yazısında dile getiren Mithat’a göre Osmanlılık âleminde Voltaire gibi insanların “*ehemmiyeti, ... kendi milletine*

muallim-i küll olmak derecesindeki hizmet-i talimiyesinden ibaret”tir. (A.Mithat, 2013D:188 VOL) Bu bakımdan felsefeyle uğraşan gençlerin Avrupalı felsefecilerin din ve papazlara yönelik tutumlarını benimsemesine gerek olmadığını bir kez daha dillendirir. Bu durumun sekülerleşme gibi yeni bir kavram alanının ortaya çıktığı Avrupa’nın kendine özgü tarihsel ve kültürel şartlarından kaynaklanan oraya özgü bir durum olduğunu tekrarlamaktan geri kalmaz. Ancak burada yazarın felsefe ve din kavramlarını adeta birbirine yapışık kavramlar olarak konumlandırmasından dolayı çoğu kez her iki konuyu müstakil olarak ele almak neredeyse imkânsız hale gelir. Bu durumun yazarın İslam felsefe anlayışının temelini dine dayandırmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Nitekim bu yaklaşımı Draper’in kaleme aldığı din ve bilim çatışması üzerine yazılmış eser karşısında da sergileyen yazar, reddiye eksenini İslamiyet’in Hristiyanlıktan farklı olduğu, bu yüzden Hristiyanlık için ileri sürülen hükümlerin İslamiyet için geçerli olamayacağı temeline dayandırmıştır. Reddiye olarak nitelenebilecek eserlerinin neredeyse tamamında benzer bir mantıktan hareket eden sanatçının Avrupalı felsefe cereyanlarında yer alan din karşıtı niteliğin; Hristiyanlık karşıtı bir nitelik olarak okunması gerektiği biçimindeki açıklaması, bu eserde de kendini gösterir. Ahmet Mithat, Schopenhauer’ın dine karşı düşüncelerinin temelde tüm dinleri içine alan bir geçerliliğe sahip olmadığını, bunun Hristiyanlıkla ilgili karşı çıkışlar olduğunu belirtmesi özellikle gençlere yönelik ortaya konmuş bir açıklamadır:

“Biz düşünceğiz ki onların dinsizlikleri yine kendi dinleri aleyhine bir isyandan ibarettir. Hem bu isyanda hakları ve hiç olmazsa mağduriyetleri müsellemdir. Zira onların dinleri bir esaret-i fikriye demek olup o zinciri kırıp da hürriyet-i fikriye âlemine can attıkları zaman birçok köşelerde asıl hürriyet-i tamm-i fikriyenin vasıl olabileceği hakayık-ı İslami’yeden birçoklarına bila-ihthiyar ve an-cehl vasıl olmaktadır.”
(A.Mithat, 2013F:52 SHC)

Hristiyanlık tarihinin fikri açıdan bir esaret dönemi sayılabileceğini savunan Ahmet Mithat, İslamiyet’in ise akılla yoğrulmuş ve alanında uzman binlerce kişinin ince emeklerini taşıyan, dolayısıyla mükemmellik mertebesine varmış bir yol olarak tanımlanabileceğine dikkat çeker. Yazara göre, ortaya çıkmaya başlayan yeni felsefi düşünceler, İslamiyet’le karşılaştırıldığında, onun mükemmelliği yanında ancak bu yolda yürüyenlerin birkaç defa gelip geçmekle açtıkları birer patika hükmündedir:

“Din denilen şey en vasi bir şehrah-ı hikmettir ki öyle Schopenhauerizm, filanizm fistanizm gibi yalnız güzergâhını tayin etmiş olanların birkaç defa açık gelip geçtikleri patikalara benzemez. Belki bir kitab-ı semavi ile ilk güzergâhı tayin olunan o şehrah üzerinden nice bin mühendisîn-i ukâla ve hükemâ işleyerek iktiza eden yerlerini içtihadat-ı müdekkikaneleriyle tenvir ede ede düşürecek yerlerine korkuluk ve atlambaç yerlerine köprü gibi şeyler yapa yapa körlerin bile kat-ı menâzile muvaffak olabilecekleri mertebe-i mütemmemiyete vardırılmıştır.” (A.Mithat, 2013F:77 SHC)

Hristiyan teolojisinin açmazlarından dolayı Hristiyanlıktaki Tanrı anlayışının, kavrayışın ötesinde ve akli zorlayıcı özellikler taşıdığına dikkat çeken yazar, Avrupalı felsefeci ve düşünürlerin Hristiyanlık karşıtı söylemlerinde dile getirdiği Tanrı tasavvurlarının İslamiyet’in görüşleriyle birebir uyuştüğunu dile getirerek bunun, İslami kavramların ve kabullerin akla uygunluğunu bir defa daha ispat ettiğini belirtir. Schopenhauer başta olmak üzere Kopernik vb. isimlerin ileri sürdüğü itirazların ancak Hristiyan teolojisine yönelik birer itiraz olabileğini belirten Mithat, bu kişilerin ortaya koydukları itiraz ve tasavvurlarla aslında İslamiyet’in tasavvurlarına yaklaştıklarını dile getirir:

“Schopenhauer güya ulûhiyeti red ve inkâr için ‘Kopernik kiliselerinin Rabb’ini göklerden tard eyledi. Hakikat-i halde Cenab-ı Allah her yerde hazırdır. Üzerine yazdığımız levhada da hazırdır. Mübarek arkanızı dayadığımız sandalyede de.’ diyor ki güya en münkirane söylemiş olduğu bu söz ile reddettiği şey Nasraniyet ve kabul ve tasdik eylediği şey dahi İslamiyet olmuş bulunuyor. İslamiyet’in hak olarak bize kabul ettirdiği Allahu Zül-Celal göklerde değil ve hiçbir mekânda mütemekkin değildir ki Kopernik, Mopernik onu tarda muvaffak olabilsin! Schopenhauer’in dediği gibi yazdığımız levha, oturduğumuz sandalye dâhil huzur ve nazar-ı ilahide mevcut ve malum olduğundan Schopenhauer dahi o vacib’ül-vücutu inkâra muktedir olamaz ve olamıyor.” (A.Mithat, 2013F:79 SHC)

Ahmet Mithat’ın Schopenhauer hakkındaki ortaya koyduğu eleştiriler, ilk dönem çalışmalarının neredeyse tamamında görüldüğü gibi elbette felsefi yoğunluk içeren, bir diğer söyleyişle alan içinden eleştiriler değildir. Ancak bu dönem çalışmalarında yazarın amacının da salt felsefi alanda bir reddiye yazmak olmadığını söylemek gerekir. Ahmet Mithat’ın amacı felsefi bir çalışma ortaya koymaktan çok, bu felsefi anlayışın toplumsal yansımalarına karşı bir uyarı metni ortaya koyma, okurlarını yaygınlaşan bu düşüncelere karşı besleme telaşındır. Kısacası yazar, Schopenhauer’ın felsefi düşünme biçiminden ziyade bu düşünme biçiminin “*etik sonuçlarıyla inanç düzleminde boğuşmaktadır.*” (A.Mithat, 2013F:26-27 SHC-önsöz) Bunu yaparken de “*kendisinin ve okurunun kültürel tahayyülünü kullanan*” yazar, metnin oluşumunda “*Osmanlı-İslam tecrübesinden kaynaklanan yerel ve ‘apolojetik’ bir söylem düzeni*”ni işe koşacaktır. (A.Mithat, 2013F:26-27 SHC-önsöz)

Yazarın felsefi alanda ortaya koyduğu bir diğer eser olan *Ben Neyim*'de de bu anlayışın izleri görülür. Nitekim Ahmet Mithat'ın kaleme aldığı eserin temel amacının bu tarz düşüncelerin pratik yansımalarına karşı bir set çekmek olduğunu söylemek mümkündür. Materyalist anlayışın Osmanlı toplum dokusunda oluşturacağı tahribatı önceden görebildiğini düşünen yazarın, bu tahribatın oluşmaması için özellikle gençlere yönelik olarak kaleme aldığı eserde, bu düşüncelerin yaygınlaşması halinde ortaya çıkmasını beklediği tehlikeleri sıralaması önemli bir ipucu olarak görülmelidir. Materyalist anlayışın -yazara göre- en tehlikeli yanı eserde ortaya konmaya çalışılır:

“...bu hikmet tabiiyatı da maneviyatı da ale'l-umya reddedivererek sırf maddeden ibaret bulunan mahiyetini malumat-ı nakısa ve kasıra erbabına ve hele cühelaya kolayca öğrettiğinden onu kabul edenler pek kolay çoğalıyorsa da netice-i halde insanlığı o unvandan beklenen fezailden bi't-tecrit adeta behimiyet menziline indirmesi ile erbabını kâffe-i alayık-ı beşeriyeden mücerret ve bütün mükevvenat aleyhine ve hatta kendi nefesine bile düşman bir cani edip bırakıyor.” (A. Mithat, 2016B: 13 BN)

Özellikle *Avrupa'da Bir Cevlan*'da ayrıntılı biçimde ortaya koyduğu Avrupa toplumlarının kimi sosyal özelliklerinin Osmanlı toplumunda da yayılması tehlikesi, yazarı bu tehlikeli dönüşümün esas nedeni saydığı materyalist düşünceye karşı bir karşı duruş sergilemeye zorlamaktadır. Ahmet Mithat'a göre bu düşüncenin Osmanlı zihninde yeşermesi durumunda ortaya çıkacak toplumsal yapıda, var olan pek çok nitelik anlamını yitirerek tesirini kaybedecektir. Bu düşünce sahiplerinin toplumsal bağlardan kendilerini azade görmesi, yazar açısından tehlikelerin en büyüğüdür:

“Evet! Kaffe-i alayık-ı beşeriyeden mücerret! Zira analık, babalık, evlatlık, kardeşlik gibi alayıkı o kutsiyet-i kadimesinden iskat eyledikten maaada izdivacı safderunane bir esaret hükmüne koyarak men ile ve münasebet-i rical ve nisvanı da vuhuşun ve tuyurun münasebat-ı hayvaniyesi suretine ifrağla validiyet ve mevludiyeti ve binaenaleyh uhuvvet vesair gûne karabeti hükmen dahi ortadan kaldırıyor. (A. Mithat, 2016B: 13-14 BN)

Böyle bir anlayışın hâkim olduğu toplulukların toplum ya da millet olma niteliğini kaybederek kuru birer kalabalığa dönüşeceğini dile getiren yazara göre “*Bu halin taammülü lazım gelse maazallahu Teâla heyet-i içtimaiye-i beşeriye bir köpek sürüsüne dönecek*”tir. (A. Mithat, 2016B: 13-14 BN) Yakından tanıdığını düşündüğü Avrupa toplumlarındaki zaafı, bireylerin materyalist anlayışa sahip olmalarına bağlayan yazara göre, bu anlayışın sonuçlarından biri de intiharların çoğalmasdır: “*Onun için bu hikmet-i acibenin çoğaldığı yerlerde cinayetler çoğalıyor. İntiharlar*

da çoğalıyor ki işte kendi nefislerine adavet ve hıyanet demek dahi budur.” (A. Mithat, 2016B: 14 BN) Maddiyun yani materyalist anlayışın insani niteliklerin ortadan kalkması sonucunu ortaya çıkardığına işaret eden Ahmet Mithat, eleştirilerinin bir kısmında da hayvanların yavrularına karşı üstlendikleri analık babalık vazifesinden bahsederek, materyalist düşüncedeki insanların ise böyle bir sorumluluğu reddederek hayvandan aşağı bir derekeye indikleri düşüncesini ortaya koyar:

“Hayvanat da birer hiss-i hayvani var. Birer vazife-i hayvaniye var. Onlarda bunlar dahi yok. Bir çift güvercin yavrusuna anası babası müddet-i medide yiyecek içecek getirmek, uçmayı öğretmek suretiyle analık babalık ediyor. .. Maddiyun ise hayvan mıdır ya? Onlar çocuklarını doğar doğmaz piçhaneye bırakıyorlar. Kanunlar nazarında cezası idam bir cinayet olmasa belki de doğar doğmaz yavrularını boğarlardı.” (A. Mithat, 2016B: 16-17 BN)

Yazar, hal böyleyken bu düşünce sahiplerinin başka insanlara ve başka toplumlara nasihat vermesini, onların anlayışlarını eleştirmesini gülünç olarak niteler. Bu düşünce sahiplerinin içinde yuvarlandıkları derekeden başkalarına söyleyebilecekleri hiçbir sözleri olmadığını ileri sürer. Bu kişiler hakkında yazarın ortaya koyduğu tarifi şiddetli bir lisanla kaleme alınmış olması dikkatlerden kaçmaz. Buna göre materyalist anlayışı, bireyin “*azgıncasına almış olduğu bir terbiye*” olarak betimleyen yazar, söz konusu bireyleri de “*ana baba şefkatini, evlat karındaş muhabbetini, vatan sevdasını, kavanîn-i ilahiye ve medeniye inkiyad gayretini, insaniyet-i melekane lezzetini kaybetmiş olan zavallı dall*” olarak tarif eder. (A. Mithat, 2016B: 48 BN) Özellikle bu kişilerin başka toplumlar hakkında yargılarda bulunmasını “*dall*”in [yoldan çıkmış, sapıtılmışın] bir de “*mudill kesilmesi*” [yoldan çıkaran, yanlış yola teşvik edici] olarak görür ve bu hareketin –en azından- Osmanlı milleti mensupları açısından gülünç/yersiz bir hareket olarak görülmesi gerektiği kanaatini ortaya koyar. (A. Mithat, 2016B: 48 BN) Materyalist düşüncenin insanı, özellikle toplumsal ve insani sorumluluklardan azade kılarak kendi küçük menfaat dünyasına hapsettiğini ve bu yüzden sorumluluklar dairesinin “*küçüle küçüle nihayet ‘nefsi’ menziline in*”diğini belirten Mithat, bu yüzden materyalizmin, kibirli/inatçı ve isyankâr tabiatlı kişilerde yayılarak bu düşüncenin “*erbab-ı sefili[nin] de çoğal*”dığını belirtir. (A. Mithat, 2016B: 17 BN)

Bu açıklamalarda dikkat çeken en önemli sözcüklerin “*dall, mudill, erbab-ı tabayi*” ve “*bağiyeye*” olduğunu özellikle ifade etmek gerekir. Materyalist düşünce mensuplarının, özellikle -her Müslümanın bildiği bir surede (Fatiha) geçen (ve leddâllîn)- “dall” kelimesiyle ve aynı kökten “mudill” kelimeleriyle nitelenmesinin Müslüman bireylerin en iyi bildiği metnin anlatımından ve anlam dünyasından faydalanma amacına yönelik olduğu kanaatindeyiz. Üstelik “*kibirli, inatçı ve isyan etmişler erbabi*” gibi bir kullanımın da İslam terminolojisindeki aynı bilindik kalıbın gücünden faydalanmaya yönelik olduğu açıktır. Bizce bu kavramların özellikle seçilmesinde, bu kavramlara karşı dinsel terminolojinin barındırdığı örtük olumsuz anlamdan faydalanma düşüncesi önemli rol oynamıştır. Bu sözcüklerin seçimi sayesinde materyalist düşünce sahiplerinin din alanının tamamen dışında konumlandırılması işi, her Müslümanın kesin bir biçimde bildiği kelime ve anlatım kalıplarından faydalanarak yapılmıştır. Bir başka söyleyişle bu sözcüklerin İslami terminolojideki anlam halelerinden faydalanarak materyalist düşünce, klasik İslam düşüncesinde yer alan ve dine karşı çıkan/koyan düşüncenin yerine konumlandırılarak her iki yaklaşım arasında bir eş-anlamlılık/konumluluk üretilmiştir. Özellikle yazarın materyalizm eleştirilerinin devamına baktığımızda Allah ve ahiret inancının reddedilmesi üzerinde durarak Mithat’ın kendi yaklaşımını, klasik yaklaşımın gölgesinde inşa etmeye çalıştığı görülür. Materyalist anlayışta insanın tesadüfler sonrası kendi kendine ortaya çıktığı görüşünün, Allah inancını ve ahiret inancını ortadan kaldırması, yazarın eleştirilerini yoğunlaştırdığı noktayı oluşturur. Yazar, bu görüşün insanın anlamına/değerine yönelik açıklamalarını alaycı bir dille okuyucuna aktarır:

“Onlar nazarında ben neymişim biliyor musunuz? Gülmemenizi daha şimdiden ihtar ile işte haber vereyim: Ben deriden mamul bir torba içine yani bir tulum derununa konulmuş bir miktar et, yağ, kemik, su falandan ibaret imişim. Yalnız sen değil nev-i beşer böyledir. Darılma efendim! Bütün mükevvenat ve mahlûkat böyledir.” (A. Mithat, 2016B: 19 BN)

Materyalist düşünce sahiplerinin özellikle ahiret kelimesini hiç duymak istemediklerini belirten yazar, aynı zamanda bu düşünce sahiplerinin İslam düşünce sisteminde yer alan bir düşünme biçimi olan “*eserden müessire intikal*”i de kabul etmediklerini, “*Bu herifler eserden müessire intikal kaide-i kadimesini hükümden düşürmeye çalışıyorlar.*” (A. Mithat, 2016B: 24 BN) cümlesiyle ortaya koyar.

Materyalist görüş sahiplerinin esassız görüşlerini fenni delillerle desteklemeye çalıştıklarını (A. Mithat, 2016B: 25 BN), bu yüzden onların düşüncelerinin reddinin klasik yaklaşımlarla mümkün olmadığını belirten yazar, bu düşünceye karşı çıkanların ancak fünuna dair yaklaşımlarla onların görüşlerinin çürüklüğünü ortaya koyabileceğini belirtir:

“Onlar meydan-ı mübarezeeye dühul için elde fünün bulunmaktan başka silah dahi kabul etmiyorlar. Kütüb-i semaviye onlarca berâhin ve delalil-i gayr-ı makbuledendir. Berâhin-i akliye bile kabul olunmuyor. Ta ki fünün-ı mevcude mütedavileye muvafik olmadıkça!” (A. Mithat, 2016B: 26 BN)

Ortaya koydukları görüşlerinin tamamının temelde “*bir sani’-i vacibü’l vücudun reddi*”ne dayandığını belirten yazar, materyalist görüşün canlıların ve insanın kendi kendine ve “tesadüf” sayesinde olduğu fikrini çürütecek (A. Mithat, 2016B: 31vd. BN) uzun bir akıl yürütmeye de eserinde yer verir. Bu akıl yürütme sonrasında varlıkların kendi kendine var olabileceği düşüncesini çürütüğünü ileri süren yazar, aynı zamanda eserinin bazı bölümlerinde eserden müessire ulaşma yöntemine de başvurur. Evrenin bu gözle görülmesi gerektiğini düşünen yazara göre “*Bir zerreden alınız da feza-yı bi-nihayeye varıncaya kadar görülen intizam bir akl-ı küll, bir kudret-i muhite cümlemizi hayran*” eylemektedir. Bu sistematik yapı içinde görülen iç içe geçmiş birimlerin hepsinde “*bir kanun[un] ferman-ferma ol*”ması hepsinin “*ilk kumandayı bir kumandandan almış oldukları*”na işaret olarak kabul edilmelidir. (A. Mithat, 2016B: 21-22 BN)

Materyalist düşünceyi çürütmek amacıyla İslam felsefesinin, yetiştirdiği parlak isimler ve kuvvetli geleneğine rağmen yaratıcıyı inkâr etme yoluna hiç gitmediğini belirtmesi, yazarın, materyalist anlayışın karşısına ünlü İslam filozoflarını çıkarmasıyla sonuçlanır. İslam ve Avrupa felsefe gelenekleri arasındaki yarığa işaret eden Ahmet Mithat, İslam âleminde yetişen parlak isimlerden hiçbirinin İslamiyet’i ve onun kavramlarını yok saymadığına dikkat çeker:

“İslam’da bunca hükema geldiği halde hiçbirisi Avrupa felasifesinin yaptıkları gibi İslamiyet’i ret ve inkâr etmemişlerdir. İbn’ü-r Rüş’ler, İbn-i Sina’lar, Abdülkadir Geylani’ler, Celaleddin-i Rumi’ler, Muhyiddin-i İbn-i Arabi’ler ve emsali ulema ve hükema ve sair yüzlerce kibar-ı evliya “verese-i enbiya” ünvan-ı şerifine ilm ü irfanlarının ve fart ve fazl-ı hikmetlerinin kesreti ile [bila-iştibah] layık ve ahra olup bunların hiçbirisinde zünun-ı batıladan eser görülmeyip daima aksini tervec etmişlerdir.” (A. Mithat, 2018:45 İSTB)

Materyalist felsefi düşünceye sahip olan bireylerin kendi iç dünyalarını tatmin edecek bir noktaya ulaşamadıklarına işaret eden Ahmet Mithat'a göre hikmet eksikliği, bu kişilerde görülen intiharların temel nedenini oluşturur. Bu eksiklikten dolayı söz konusu bireylerin ruhlarının daimi ıstırap içinde olduğunu dile getiren yazar, bir yandan materyalist düşüncenin, diğer yandan santimentalist düşüncenin etkisinde kalarak intihara yönelme ihtimaline dikkat çeker. Hikmet eksikliğinden kaynaklanan boşluk nedeniyle kendi düşünce ve ruh alemlerinde “*itminan-ı kalbi mucip olama*”yan bu kişilerin “*bir yere bel bağlayamadıklarını*” ve bu yüzden nazarlarında “*ruhun da hayatın da ehemmiyeti kalmayıp her cihetle meyus ve makhur olmaktan ise bari geberip gidelim*” (A. Mithat, 2016B: 37-38 BN) dediklerini dile getiren yazar, asrın bireye yüklediği mutsuzluk yükünün kaynaklarından birinin bu düşünme biçimi olduğunu ileri sürer.

Materyalist düşünce sahiplerinin beşeri faziletlerden kaynaklanan tüm maneviyatı kaybetmesine dikkat çeken yazara göre, böylece ortaya çıkan inkârlar neticesinde insanın manevi hasletlerini kaybetmesi, onu “*mertebe-i behimiyete indirmekle dahi kalmayıp*” intihara sürüklemektedir.

Ahmet Mithat'ın felsefi cereyanlara duyduğu ilgi, felsefeyle ilgilenen bir kişinin felsefe alanında ortaya koyduğu çalışmalar gibi değerlendirilemez. Sanatçının amacı, doğrudan felsefeyle ilgilenmekten ziyade Avrupalı felsefi cereyanların toplumsal etkilerini azaltmaya çalışmaktan ibarettir. Eski ve yeninin birarada hüküm sürdüğü Tanzimat döneminin bu özelliği bir başka ifadeyle aslında bir kaosa işaret etmektedir. Düşünceden siyasete, askerlikten ekonomiye kadar tüm alanlarda kendini hissettiren bu derin kaosun toplum üzerindeki olumsuz etkilerini azaltmaya çalışan yazarın felsefeyle ilgisi, aslında Osmanlı toplumunda, felsefi düşüncenin “*etik sonuçlarıyla inanç düzleminde boğuşmak*”tan ibarettir. (A.Mithat, 2013F:26-27 SHC-önsöz) Batı'dan gelen yeni düşünme biçiminin aslında yeni bir insana işaret ettiğinin farkında olan yazar, bu yeni insanın toplumun kendi dinamikleriyle ürettiği bir insan olabilmesi adına, kendini hissettirmeye başlayan bir akıntıya karşı eserlerini kaleme almıştır. Tüzer'in ifadesiyle Osmanlı toplumuna yeni bir kimlik oluşturma çabasını ömrü boyunca sürdüren yazarın ilk döneme ait felsefe çalışmaları (Tüzer,2014: 188), alana yönelik olmaktan ziyade oluşturmaya çalıştığı yeni kimliğe

yönelik olarak değerlendirilmelidir. Yerleşik Osmanlı kültürünün ananevi unsurlarının sürekli aşındığı fark eden, bu aşınmanın önüne geçmek için çabalayan sanatçının Batı'dan gelen düşünce ve felsefe akımlarına yönelik tavrı kendini, kaleme aldığı *Ben Neyim?* adlı eserin son cümlesinde tam anlamıyla belirginleşir: “*Hazelehümullah /Allah onları başarısız kılsın!*” (A. Mithat, 2016B: 60 BN)

Yazarın değişik kurumlarda muallimlik yapmaya başlamasından sonra kaleme aldığı eserlerin yer aldığı olgunluk dönemine kadarki halka açık felsefe faaliyetlerinin genel görünümüne dair düşüncelerimizi ifade ettiğimiz bu ilk bölüm, felsefenin kendisinden ziyade modernleşme ve toplum üzerindeki etkilerinin ön plana alındığı bir bölümdür. Bu bakımdan yalnızca bu ilk dönemin ele alınması, çoğu zaman Ahmet Mithat'ın felsefeyle ilgili tavrında önemli değişiklikleri barındıran geç döneminin görmezlikten gelinmesine neden olmaktadır. Oysa “*1908'den 1912'de ölümüne kadar bu dönem Ahmet Mithat'ın ... gazeteci kimliğinden ve onun doğurduğu sorunlardan uzaklaştığı bir süreçtir.*” (A. Mithat, 2016C:10 TH) ve bu değişiklik yazdığı metinlere de yansımıştır. Belli bir konuda ders alan kitleye (üniversite öğrencilerine) yönelik yazılan bu eserler, halka yönelik eserlerden temelde farklılıklar taşımakta ve eserlerdeki akademik yaklaşım ve dil kendini belli etmektedir. Bu bakımdan yazar, *Tarih-i Hikmet*'lerde –özellikle ikincisinde- “*Fransızca felsefe tarihlerini ve genel felsefe metinlerine müracaatla telif niteliğinde bir çalışma ortaya koymuştur.*” (A. Mithat, 2016C:14-15 TH) Bu telif mahiyetindeki çalışmada Ahmet Mithat, Batılı çerçeveye genel olarak bağlı kalmakla birlikte, Batılı çerçevenin İslam felsefe geleneğini yok sayan tutumuna karşılık İslam felsefecilerinin de esere ilave edileceğini bildirerek kendine göre eksiksiz bir felsefe tarihi kitabı yazmayı amaçlar.

Yazarın, Müslüman entelektüelin felsefeye genel yaklaşımını izahta kullandığı çerçeve, aslında tüm alanlarda yabancı kültürlerden alımlama anlayışının temelini oluşturan düşüncedir. Buna göre Müslümanlar felsefeye –diğer alanlarda olduğu gibi- “*... hikmet ve hakikatin kademine kail olduğumuz için hikmet ve hakikati eskilerden, yenilerden kimler elinde bulur isek mal-i zayi'mizi bulmuş olmak salahiyetiyle onu alırız.*” (A. Mithat, 2016C:31-32 TH I) mantığıyla yaklaşmışlar ve bu çerçevede farklı “*münazarat-ı hikemîye*”leri, “*asıl hakiki ve ezeli olan hikmete*

doğru yollar açıl”ması (A. Mithat, 2016C:31-32 TH I) için bir fırsat olarak görmüşlerdir. Ancak felsefe tarihine dengeli bir yaklaşımın şart olduğunu ileri süren yazara göre insanların kendi felsefe geleneklerinin dışındaki yaklaşımlara duyarsız kalmaları onları tarihin dışına itilme gibi bir tehlikeyle karşı karşıya bıraktığı gibi “umumiyetten cuda düşmesi” gibi sonuçlarla karşılaşmak da mümkündür. Bunun yanı sıra “ *kendi mevcudiyet-i şahsiyetinden bi’t-te’arri kendisini hiç hükmünde bırak*”ması ve “*yalnız başkalarına tabii kalması da iyi bir şey değildir.*” (A. Mithat, 2016C:33 TH I) Bu bakımdan milletlerin felsefeye dair kendilerine özgü birer yaklaşıma sahip olmaları gerekliliğine işaret eden yazar, İslam felsefe tarihinin böyle bir nitelik taşıdığını dile getirir. İslam felsefecilerinin, dışardan aldığı fikirleri kendi düşünce ve inanç âlemi içinde yeniden şekillendirdiğini belirten yazar, bu yaklaşımı çerçevesinde İslam felsefecilerinin “*Yunan ve Latin ve Mısır ve Asur ve Fürs ve Hint felsefelerine onların kitaplarını bi’t- tercüme vukuf hâsıl ettiği zaman onları red ve imha etme*” diğini, hatta yeni karşılaştıkları düşüncelerde bulunan her türlü “*hata[yı] tashih ve izale ederek ve bu suretle savablarını kendisine katarak*” asırlar boyunca “*hikmet-i İslâmiyeyi tevsî’ ve ta’Mike yol aç*”tıklarını dile getirir. (A. Mithat, 2016C:43-44 TH I) Aynı tutumu kendisinin de sürdüreceğini ifade eden yazar, esas kaynağa bağlı kalmak şartıyla kaynağının yani Fouillee’nin eserinin “*...malayani cümlesinden ma’dut olan zevaidini tayy*” edeceğini belirtir. Bu aşamadan sonra onların yerine “*hikmet-i islamiye tarihinden ahz ve iradı lazım gelen şeyleri zam ve ilave eylemek şartıyla!*” eserini kaleme alacağını da dile getirir. Bu yola başvurmak zorunda kalmasıyla ilgili de bilgi veren yazara göre Avrupalı diğer felsefe tarihi kaynaklarında olduğu gibi kendi kaynağında İslam felsefecilerine oldukça az yer verilmiştir. Bu bakımdan kaynağının “*Farabi ve İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd gibi bazı hüküma-yı İslamiye hakkında birkaç sözden maada hikmet-i İslamiyeye hiç iltifat etme*”mesi yazarı bu yola başvurmaya zorlamıştır. (A. Mithat, 2016C:54 TH I) Bu yaklaşımın Avrupa merkezli felsefe tarihi yazımı geleneğine karşı önemli ve özgün bir yaklaşım olması felsefe tarihi yazıcılığımız bakımından değerlidir. Yazarın diğer alanlarda olduğu gibi ilgili alanın gerekliliklerini ihmal etmeden Avrupamerkezcilik izlerini tashih etmeye çalışması, tam anlamıyla oksidentalizm ve özgün bir yaklaşımın ortaya çıktığı erken bir tarihi işaret eder.

Mevcut felsefe yaklaşımlarını Avrupa ve İslam felsefi yaklaşımları biçiminde ikiye ayıran yazara göre her iki yaklaşım biçimi kendine özgü farklılıklar taşımaktadır. Buna göre İslam felsefecileri vahyin etkisini inkâr etmeden kendilerine bir düşünme geleneği ihdas etmişlerdir. Bu geleneğe göre İslam felsefecileri ilk hakikatin (hakikat-i iptidaiye) Hz. Âdem'e indirilen Rabbani talimde bulunduğunu ve düşünme geleneğinin buradan neşet ettiğini ifade etmişlerdir. (A. Mithat, 2016C:33 TH I) Yazar, buna karşılık Avrupa düşünme geleneğinde vahyi unsurların bulunmadığını; bu geleneğin, medeniyetin her sahasında olduğu gibi hikmetin de insanoglunun vahşet ve iptidai cehaletinden başladığını düşünen bir anlayışa sahip olduğunu belirtir. Bu yaklaşımın da insanın yeryüzüne inmesinden sonra vahyî hakikati unutulması yüzünden –vahiy dikkate alınmadığında- haklı olarak görülebileceğini ifade eder. İki düşünme geleneği arasında temel fark olarak vahyin bulunduğunu dile getiren yazara göre İslam geleneği vahyi temel almasına rağmen, Batı geleneği kendine yeni bir çıkış noktası bulmaya çalışmış, bunu da insanlığın ilk zamanlarına sabitleyerek ortaya koyma amacını gütmüştür.

Kapağındaki ifadelerden¹⁰¹ yazarın ölümünden sonra yayımlandığı anlaşılan ikinci *Tarih-i Hikmet*'te de yazarın –ilk eserde olduğu gibi- başta Fouillee'den faydalandığını, bunun yanısıra Janet, Boirac, Penjon gibi felsefe tarihçilerinin eserlerini de kaynak olarak ele aldığını görmekteyiz. Bu çeşitlilik eseri zenginleştirme adına olumlu katkılarda bulunmuş, ortaya daha zengin ve ayrıntılı bir metnin çıkmasını sağlamıştır. İkinci eserde yer alan, bilginin düşünmenin sıhhatine dair katkısı üzerine kaleme alınmış aşağıdaki paragraf Ahmet Mithat'ın felsefe alanındaki temel yaklaşımını içeren güzel ve derli toplu bir örnektir:

“Bilmek düşünmekten akdemdir. İnsan bilmediği şey üzerinde tefekkür edemez. Mahsusatı pek çoktur. Demek oluyor ki çok düşünmek için çok bilmeli. Mahsusatında dışar-ı galat olursa yani bildiklerini yanlış öğrenir ise tefekküratı da yanlış olur. Netice-i tefekküratı yani hükümler de batıl olur. Öyleyse insan doğru öğrenmeli, doğru bilmeli ki doğru düşünüp doğru hüküm verebilsin.” (A. Mithat, 2016C:191-192 TH II)

Yazarın son dönem eserleri, içerikleri ve ciddi dilleri göz önüne alındığında alandaki diğer eserlerden epeyce farklılık taşımakta, okuyucunun karşısına ciddi bir bilgi birikimine sahip, akademik kimlikli bir Ahmet Mithat portresi sunmaktadır. Bu

¹⁰¹ Eserin kapağında yer alan “*Müelliften alınan mezuniyet üzerine Hukuk matbaası sahibi tarafından tab' edilmiştir.*” (A. Mithat, 2016C: 189 TH II) ifadesi ve basım tarihinin 1330-1914/1915 olması eserin Ahmet Mithat'ın ölümünden sonra yayımlandığını ortaya koymaktadır.

bakımdan bu eserler, Meriç'in "*Mithat Efendi ele aldığı bir düzine ilimde üniversite hocalarımıza diz çöktürecek kadar vukuf sahibidir.*" (Meriç, 2015:280) şeklindeki iddialı yaklaşımının –en azından dönemi düşünüldüğünde- felsefe alanındaki doğruluğunu ortaya koymaktadır.



SONUÇ

“Adam manzaraya bakmaktadır, gölde yüzen ördeklere, bağlı olduğu ipi geren köpeğe, dolaşan sevgililere. Güneş sırtını ısıtmaktadır, hafif bir rüzgâr esmektedir. Aşağıda yer alan dünya onundur, bakışının nesnesidir, onun varlığı ile dünyanın eylemleri anlam kazanmaktadır. Oturduğu yer olan park merkezde yer almaktadır. Adam esner, gerinir ve ...”

Jean Paul Sarte tarafından kaleme alınan ve Uluç tarafından aktarılan bu hikâyenin kahramanının rahatlığı ve gözünün önündeki uzamı kendi zaviyesinden görme/tarif etme/yazma hakkını tabii biçimde kendinde görmesi, dünya tarihinde son iki asırda görülen Batımerkezciliğin adeta anlatıya dökülmüş biçimi olarak karşımıza çıkar. 16. asırdan başlayarak ivme kazanan ve dünyanın geri kalanı hakkında güç, iktidar, çıkar ve bilginin birlikte kullanılarak oluşturulduğu, Batı’yı dünyanın temel iktidar alanı olarak imleyen oryantalist yaklaşımın öznesi de parktaki bireyin güveni ve eminliğiyle dünyanın geri kalanını tanımlama ve dünya tarihini Batı öncülüğünde yeniden yazma girişimini 19. asır sonu itibarıyla tamamlayarak kurduğu yeni paradigmanın keyfini –parktaki adam gibi- sürmeye başlamıştır. Bu tavır, II. Dünya Savaşı’yla birlikte her ne kadar daha sofistike biçimlere evrilmişse de oluşturulan oryantalist literatürün izlerini ve temel kabullerini pek çok alanda görmek hala mümkündür. Bu literatürün ortaya çıkardığı en net manzara ise parktaki bireyin kendi bakışının dışında bir bakışın olmadığını ve daha da kötüsü –en azından o an için- olamayacağını düşünmesine yol açan Avrupamerkezci ve panoptik bakış açısıdır. Bu bakış açısında Batı’nın dünya deneyimleri ve insanlık tarihi için bir referans noktası olarak belirlenmesiyle birlikte Batı; coğrafyadan tarihe, ekonomiden felsefeye kadar tüm alanlarda insanlığın tek muharrik merkezi olarak tanımlanmış, medeniyetin, farklı milletlerin değişik zamanlarda katkıda bulunduğu devamlılık arz eden bir süreç olduğu gerçeği bir karanlık perdesinin arkasına ötelenmiştir.

Ancak cihan harplerinden sonra hızla gerilemeye başlayan Batılı tahakkümün kaba biçimleri hızla ortadan kalkmasına rağmen zihinsel izleri; bazı sosyal, siyasal ve ekonomik kurumlar aracılığıyla ve özellikle Batı paradigmasının geçerliliğine inanan Batı dışı entelektüeller aracılığıyla sürdürülmeye çalışılmıştır. Bilginin merkezi niteliğini kısmen kaybetmesi ve sorgulanması, söz konusu bilginin

nitelikleri hakkında dünya çapında şüphelere yol açmıştır. Söz konusu bilgilerin bir yandan dünyaya ilişkin bilginin genişletilmesi amacını taşıdığını ama bir yandan da yalnızca kolonici görüşlere hizmet ettiğini ileri süren bazı bilim adamları, bu yüzden oryantalist bilgiye “lekelenmiş bilgi” adını verir. Bu bilim adamlarından biri olan Kabbani’ye göre “... bugün bile, koloni çağının bitmesine karşın, bu lekeli bilgi, oldukça belirgin biçimlerde hâlâ bizimle birlikte.” (Kabbani, 1993:166) Kabbani’nin “lekeli bilgi” adını verdiği bu bilgi, farklı uluslardan bilim ve düşünce adamlarının çalışmaları sonucunda ortaya konan Batımerkezciliğe dönük eleştiriler sayesinde tartışılır bir hale gelmiştir ve halen de bu tartışmalar devam etmektedir.

Kısaca, Batı’nın diğerleri hakkındaki bilgisi ve tasarısı biçiminde tanımlanan oryantalist bakışın karşısında diğer milletlerin yetersizlik duygusunu yok ederek Batı’yı kendi zaviyelerinden izlemeleri ve analiz etmeleri şeklinde kısaca özetleyebileceğimiz oksidentalit tasavvurun dile getirilmesi bile Batımerkezli tasavvurda ciddi rahatsızlıklara yol açmıştır. Bölümün başında oryantalist tasavvuru betimlemek amacıyla alıntıladığımız Sartre hikâyesinin devamı, aslında bu tasavvurun, karşısına çıkan oksidentalit bakıştan duyduğu rahatsızlığı da çarpıcı biçimde dile getirmektedir:

“Adam esner, gerinir ve başının arkasına doğru bakar ki gördüğü şey, *donup kalmasına, korkmasına neden olur*. Tepenin daha yukarılarında parkta *oturan* bir adam daha vardır ve *manzaraya göz gezdirmektedir*.” (italik vurgular bize aittir.)

Hikâyede gözümüze çarpan –bizce- en önemli ve rahatsızlık verici husus, bakma ve tarif etme hakkının bir başkasında da olabileceği düşüncesidir. Öykünün ikinci kişinin rahatlığı ve huzuru -üstelik bir başkasına zarar vermeksizin- kendine bir bakış açısı oluşturmasından ve kendine özgü bakışını kuracak bir konum ihdas etmesinden kaynaklanmaktadır. Temelde diğeri açısından bir zarar ihtiva etmeyen bu bakışın en büyük tehlikesi ise o ana dek hikayedeki tek bakış kurma hakkına sahip ilk kişinin bakma hakkına ve biçimine yani bir diğeri ifadeyle tek ve doğru bakış olduğu ileri sürülen Avrupa merkezci bakışa alternatif oluşturmasıdır. Türk sözcüğünün aslında Çince’den gelmesi, İngiliz sözcüğünün Latince kökenli olması ve bugün hem bir kıtaya hem de bir uygarlığa ad olan Avrupa (Europa) sözcüğünün köken olarak Lübnan’daki Sur şehrinin kralı olan Agenor’un kızının adı olması, medeniyetin tek bir odaktan/konumdan bakılarak oluşturulamayacağına en güzel

kanıttır. Bu anlamda oksidentalizm -Avrupa merkeziliğin dayatıldığı insanlık tarihinin son dönemi hariç- insanın tarihi ve fikri serüveninin asli akışına yani farklı gözlerin/kültürlerin bakışıyla görülebilmesi anlamına da gelmektedir.

Oksidentalizme karşı ileri sürülen eleştirilerin ezici bir kısmında, onun düşmanca tutumundan ve –safir aralarında-muhtemel tekel kırıcı niteliğinden bahsedilir. Özellikle oksidentalizm denildiğinde akla ilk gelen eserlerden biri olan, Bruma ve Margalit tarafından yazılan eser, oksidentalist tasavvuru mümkün olan en olumsuz açıdan mahkûm etmeye yönelir. Oksidentalist tasavvurun şiddet ve terörle ilintili biçimde ele alınmaya çalışıldığı eserde, bu tasavvur biçiminin adeta bir Taliban ya da Vehhabi bakış açısının çağdışı biçimlerine denk geldiği; medeniyet, şehir gibi temel kavramlara karşı mesafeli hatta öfkeli bir tavra sahip olduğu ileri sürülür. Ancak İslam tarihinin ilk yıllarında Yesrib'in (adının) İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte Medine'ye (şehre) dönmesi, İslam kültürünün büyük şehirlerde (Şam, Bağdat, İstanbul, Tebriz, İsfahan, Kahire, Buhara, Belh...) gelişmesi ve buna benzer birçok tarihi olgu; bu düşüncenin fikri temellerinin olmadığını, söz konusu eleştirilerin temelde başka korkuların örtükleştirilmesi görevini üstlendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Üstelik açık biçimde bilindiği gibi –özellikle İslam dünyasında- oksidentalist tasavvur tam da adı geçen anlayışların (Taliban anlayışı ya da Vehhabilik) ve merkezlerin dışında kalan, İslam tarihinin verimli alanlarında nüve bulmuş bir tasavvurdur. İslam dünyasında özellikle Türkiye ve Mısır gibi bölgelerde, kavram her yönüyle tartışılırken adı geçen anlayışların, bu bölgelerin endemik fikir ve inanç iklimlerinde kök salmadığını göz önünde tutmak gerekir.

Osmanlı sahasında Batı'nın dönüştüğü yeni biçimlerin farkında olan ilk kişinin Kâtip Çelebi olduğu düşünülürken bu saha için, Batı probleminin aslında kökü eskiye dayanan sorunlardan biri olduğu söylenebilir. Bu gerçek aynı zamanda Bruma ve Margalit'in oksidentalizmin kökünün Alman romantiklerine dayanan ve Avrupa'da ortaya çıkan bir düşünce olduğu savını da çürütmektedir. Osmanlı alanının sorunlarından biri olarak ortaya çıkan Batı problemi, özellikle Avrupa devletlerinin güçlenmesi sonrasında yakıcı biçimde kendini hissettirmeye başlamış, uzunca bir zaman devlet katının önemli sorunlarından biri olmaya devam etmiştir. Bu sorunu çözmek adına alınan tedbirler, mahiyeti bakımından belli bir zamana

kadar Batılılaşma'yı değil, modernleşmeyi esas almış, bu bakış açısı da kendi varlığının yeni biçimlerde nasıl sürdürülebileceği düşüncesine odaklanmıştır. Bu odak noktasında Osmanlı eliti, Batı hakkında -donanımı izin verdiği ölçüde- analizler yapmaya girişerek kendini bu işe hasretmiştir. Söz konusu fikri mesai de (Osmanlı kültür havzasında) Avrupa hakkındaki ilk Avrupa dışı izlenimlerin, analizlerin ve eleştirilerin vücut bulmasıyla sonuçlanmıştır. Buradan hareketle dünya savaşları sonrasına tarihlenenen oksidentalizmin bizde -bilinenin aksine- yaklaşık üç asırlık bir geçmişe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda Osmanlı kültürünün, Batı karşısında -diğer kültür havzalarından farklı olarak- belli bir birikim çerçevesinde bir karşı duruş inşa etmeye çalıştığını söylememiz gerekir. Dolayısıyla oksidentalizm hakkında verilen Avrupa kaynaklı olduğu ve cihan harpleri sonrasına tarihlendiği şeklindeki yargıların Osmanlı birikimi dikkate alınmaksızın verilmiş eksik yargılar olduğunu belirtmek gerekir.

Avrupa'nın bir güç merkezi biçiminde ortaya çıkmasıyla buna cevap verme zorunluluğu hisseden Osmanlı elitinin tavrını temelde iki biçimde ifade etmek mümkündür. Bunlardan ilki, gezdiği Frenk diyarlarında hep kâşaneler gördüğünü ifade eden yaklaşımdır. İkincisi ise özellikle Ahmet Mithat'ın *Cevelan*'ında vücut bulduğu şekilde kendini ortaya koyan yaklaşımdır. Bu yaklaşımda yazar, Osmanlı elitinin rüya şehri Paris'i bazı noktalardan beklediği gibi bulmadığını, muhayyilesinde adeta modern bir Apollo tapınağına dönüşen Paris tiyatro binasının silikliğini, bazı caddelerin İstanbul'daki caddelerden farkı olmadığını ifade etme gücünü kendinde bulurken¹⁰² kendi toplumunun eksiklerini de açık bir biçimde dile getirmekten çekinmez. Bu görme biçiminin temsilcilerinden biri olan Ahmet Mithat'ın söz konusu eserini bu bakımdan edebiyatımızda ayrı bir yere konumlandırmak gerekir. O zamana kadar-hatta o zamandan sonraki- eserlerden farklı olarak *Cevelan*; Mithat'ın, gözleri kamaşmadan ve kendini özgün bir ben olarak konumlandıran sıcak ancak dikkatli bakışını içermektedir. Bu bakışın en önemli yanı ben'in, diğer ben'in farkında olması ve gezdiği yerleri bir karşılaştırma

¹⁰² Bu ifadeler basit bir beğenme ya da beğenmeme içermekten fazla anlama sahiptir. Bu yargılar, göz kamaştırıcı bir durum karşısında birey(ler)in gerçeği gözden kaçırıp kaçırmadıklarıyla ilgili bir tavra işaret eder. Bu bakış açısında Avrupa, karşı konulamaz değildir; iyi-kötü, benzer-farklı yönleriyle kıyaslanabilir bir taraftır ve eleştirilebilir/analiz edilebilir biçimde görülür ki yargıların en kıymetli tarafını bu örtük zihinsel duruş oluşturmaktadır.

sahası olarak algılamasıdır. Mithat'ın temsil ettiği ben, bu gezide kendini bağımsız bir ben olarak kurmaya o kadar hazırlanmıştır ki gezerken bir başkasından yardım almak yerine haritalardan ve gezi rehberlerinden istifade etmeyi kendi özgürlüğünün bir parçası olarak algılamaktadır. Bu bakımdan Mithat, özgün ve özgür bir birey olarak dünyanın dört bir tarafını gezen Batılı gezginin özgürlüğüne meydan okurken kendi duruşuyla bu özgürlüğün ve yeterliliğin bir adım ötesine geçmeye çabalar.

Kendini inceleyen ve düşünen bir özne olarak konumlandırıran Ahmet Mithat Efendi'nin bu tavrı yalnızca *Cevelan*'la sınırlı değildir. Diğer eserlerinde de aynı tavra rastlamak mümkündür. Özellikle romanlarının kahramanlarını da bu bakışı yansıtmaya yarayan birer ben olarak kurgular. Kahramanının öne çıkarmak istediği niteliklerine göre romandaki diğer Avrupalı karakterleri inşa eden Mithat'ın, Avrupa toplumunu farklı katmanlardan oluşan bir bütünlük içinde kurması, tek katmanlı ve özleştirici oryantalist bakış açısının karşısındaki daha realist bir oksidentalist bakışa işaret eder. Ancak Batı'nın tahakküm edici gücüne metinde cevap verme güdüsü bu realist tavrı zaman zaman zedeler. Özellikle tahkim edilmiş Osmanlı karakterlerinin karşısına çıkan Batılı kadının, eserlerin sonunda Osmanlı erkeğini saygın ve ülkesinde yaşamaya razı olduğu bir eş olarak görmesi, reelde karşılaşılan iktidarsızlık probleminde karşı yazarın metinde inşa ettiği iktidara işaret eder. Avrupalı kadının onayı, okura Batılı bireyin onayı biçiminde sunularak dönemsel olarak ihtiyaç duyulan özgüven tesis edilmeye çalışılır.

Ahmet Mithat metinlerinin genel özelliklerinden biri de Avrupa eleştirisinin yine Avrupalı kaynaklara dayanılarak yapılmasıdır. Bu eleştiri, geleneksel kültür öğelerinin yeni bir bakış açısıyla yorumlanarak eleştiri eylemine dâhil edilebilmesine de zemin hazırlar. Temel amaç, eleştirilerin Avrupalı bilgi kaynaklarından yola çıkılarak yapılması sayesinde bunlara sistem içi ve Batı mantığıyla kurgulanan bir eleştiri mahiyeti kazandırmaktır. Bu eleştirilerin kapsamının oldukça geniş olduğunu ve Avrupa bilincini oluşturan her bir kavramın neredeyse bu eleştirilerden payını aldığını dikkate almak gerekir. Din, tarih, medeniyet tarihi, ekonomi, siyaset, askerlik gibi birçok alanı kapsayan bu eleştiriler, Mithat'ın karşısına dikilen tahakkümi bilginin çözümlenmesi çabalarını içerir. Dönemin gereklerinden kaynaklanan acelecilikle, bazen de ilk olmanın getirdiği eksiklikle zaman zaman

derinlik kaybeden eleştirilerin -tam da Hanefi'nin dile getirdiği- oksidentalist tavrın filizlendiği ruh haline işaret etmesi önemlidir. “*Avrupa'nın düşüncesini inceleme[nin], ne zaman, nasıl başladığını, hangi yollarla kültürlerini yazdıklarını*” bilmenin, “*kalbimizden Batı korkusu çıka[ra]cak, kendimize güvenimiz[i] ge[tire]cek*” (Aktaran: Metin,2013:112) yegâne yol olduğunu söyleyen Hanefi'nin işaret ettiği yolda ilk adımları atanlardan birinin de Ahmet Mithat olduğunu görmek, oksidentalist çabanın erken filizlendiği coğrafyalardan birinin de Türkiye olduğunu işaret etmesi bakımından önemlidir.

Ahmet Mithat Efendi'nin ortaya koyduğu tavrın erken oksidentalist tavlardan biri olduğunu, Hanefi'nin bir oksidentalistin yol haritasını çizerken ortaya koyduğu aşamalardan da anlayabiliriz. Hanefi bu aşamaları “*Avrupa'nın düşüncesini tarihsel olarak okumak, Batı'nın felsefesini, kültürünü kendi sınırlarına çevirmek, Avrupa'nın kültürel yayılmacılık fikrini onların zihinlerinden silmek, toplumların başkasının zihniyle değil kendi zihniyle düşünmesini sağlayarak ülkelerimizde yaratıcılığa fırsat vermek, eksiklik ve mükemmellik düşüncelerinden kurtulmak; böylece yaratıcılık düşüncesinin önünü açmak, tarihi başkasından öğrenmek değil, kendimiz inceleyip yazmak, yeni bir felsefe ile tarihe bakmak, bilginin nakli sürecini tersine çevirmek, oryantalizmi bitirmek yani incelenenken inceleyen olmak, Avrupa'nın bakış açısını normalleştirmek*” şeklinde özetler. (Aktaran: Metin,2013:112) Yukarıda belirtilen iş ve eylemlerin birçoğunun, Mithat'ın ömür boyu devam eden yazma eyleminin temel amaçlarını oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Ahmet Mithat'ın kaleme aldığı tarihle ve medeniyet tarihiyle ilgili eserleri, - Osmanlı okuru için- hem modern Avrupa'nın tarihsel kökenlerine ışık tutması, hem de Avrupalı müverrihlerin yazdığı Osmanlı ve İslam tarihlerine yönelik itirazları içermesi bakımından zikredilen oksidentalist yol haritasıyla uyum göstermektedir. Özellikle *Müdafaa ve Niza-yı İlm u Din* ciltlerinde ve kısmen *Üss-i İnkılap*'ta bundan fazlasının olduğunu söylemek mümkündür. Modern oryantalist bilginin sonuçlarına yönelik itirazlar ortaya koyan yazar; din, dinler tarihi, coğrafya ve tarih alanlarında ortaya çıkan oryantalist tahakküme karşı, yine Batılı bilgi kaynaklarının çelişki ve eksiklerinden faydalanarak toplumsal bir buhrana dönüşme tehlikesi

taşıyan Batı karşısındaki savunmasızlık haline son vermeyi amaçlar. Bu çalışmalarda Ahmet Mithat'ın, oryantalist bilginin belli amaçlarla sistematik hale getirilen (bilimsel) sonuçlarının dikkatli bir biçimde ve belli menfaatler çerçevesinde kurulduğunu fark eden ilk isimlerden biri olması da önemlidir. Said'in kendisinden onlarca yıl sonra sistematik bir biçimde derli toplu ortaya koyacağı bu yaklaşımı, Mithat Efendi'nin birçok eserindeki bölümlerde daha dağınık bir biçimde görmek mümkündür. Bu açıdan Ahmet Mithat, Meriç'in ifadesiyle “*lafızların peşine takılan devrin entelijansından*” farklı bir nitelik taşımaktadır. Batı medeniyetinin arka planına yetişme şartlarının elverdiği sınırlar içinde vakıf olan ve bu medeniyetin niteliklerini kendisinden sonra gelen kuşaktan daha şumüllü biçimde fark eden yazar, Avrupa'nın görünen şaşaa'nın arka planına nüfuz ederek matbuatımızda belki de sömürgeciliğin bu şaşaadaki payına ilk defa dikkat çeken isimdir. Türk okuyucusunun ancak 2015'te tam metin biçiminde okuma imkânına kavuştuğu Las Casas'ı 1890'larda okuyan ve Avrupa medeniyetinin farklı kıtalardaki dışavurumları hakkında güncel ve tarihi bilgilere sahip olan Ahmet Mithat, bazı açılardan – suçlamaların aksine- Batılı bazı kritik bilgilere döneminin diğer entelektüellerinden çok daha önce ulaşmayı başarmıştır. Batı medeniyetinin tarihsel arka planı hakkında geniş bilgilere sahip olan yazarın bugün tartışılan oryantalizm, sömürgecilik, Batımerkezcilik gibi birçok konuyu sistematik hale getiremeden ilk defa dile getirmesi hem Türk kültür dünyası hem de bu konuların tartışılması bakımından kayda değer başarılarıdır. Bu hususta söylenebilecek belki de tek eksiklik, yazarın bu konularla ilgili farkına vardığı durumları farklı eserlerde dağınık bir biçimde dile getirmesi olabilir. Bir diğer söyleyişle Ahmet Mithat, bu konularda dönemiyle kıyaslandığında oldukça ileri görüşlü bir şekilde çıkarımlarda bulunmuş, ancak bu çıkarımları üzerinde fikirlerini derinleştirerek kavramları sorunsallaştırmayı başaramamıştır. Bu husustaki eksikliği dile getirirken aslında tam da bu noktada söz konusu dönemde yaşayan herhangi bir Osmanlı entelektüelinin Mithat Efendi'nin yaptıklarından daha iyisini yapabilmesinin kültür ve ortam bakımından mümkün olup olmadığı sorusu ortaya çıkar ki bu soruya müspet cevap verebilmek oldukça zordur.

Ahmet Mithat'ın eserlerinde ve yazılarında gördüğümüz Osmanlı gururu, onu Batı karşısında ayakta tutan en önemli motivasyon kaynaklarından biridir. Ancak

bu gurur, yalnızca romantik bir gurur olarak görülmemelidir. Söz konusu tutum, romantik niteliklerin yanısıra tarihsel bir nitelik de taşır ve Osmanlı devletinin gerekli adımları atması halinde Batı karşısında tarihsel direnç noktası özelliğini koruyabileceğini savlar. Yaşadığı toprakları bu bakımdan bir direnç alanı olarak tanımlayan yazar, okyanus ötesine göçme hayalleri taşıyacak bir sonraki nesille temelden farklılıklar taşıdığı gibi self-oryantalistik söylemlere kendini kaptırmaması bakımından da önemli ve özgün bir duruş sergiler.

Batı'nın kendi dışındaki milletlere uygun gördüğü ve edebi eserlerine kadar yansıtarak içselleştirdiği Cuma ya da Pocahontas rollerinin¹⁰³ tamamını redderek zihnen özgül/n bir duruşu dönemin okuyucusuna aktarmaya çalışan yazarın bu düşüncelerinin, oksidentalist bir tavrın ortaya çıkması ve işlemesi noktasında kendine özel bir konum kazandırdığını söylemek mümkündür. Batı'nın edilgenlikle tanımladığı Doğulu –ya da eksiksiz biçimde söylemek gerekirse Batı dışı- birey tasavvurunu; yaşamı ve kalemiyle etkisizleştirmeye çalışan yazarın kaleme aldığı metinlerin tamamında kendini ve kahramanlarını geniş bir kültürel arka plandan beslenen son derece etkin bireyler olarak konumlandırması, temelde Batımerkezci dünya görüşünün tahakküm ediciliğine yönelik ortaya konan tepki ve kurgulardır. Kültürel bakımdan İslam dünyasının ve Osmanlı alanının modern Avrupa'nın nüvelerinin filizlenmesinde münbit bir kaynak görevi üstlendiği görüşünü savunması, kimi medeniyet tarihçileri tarafından bugün de dile getirilen düşüncelere kaynaklık etmesi ve bu düşüncenin ilk örneğini oluşturması bakımından önemlidir.

Batı'nın Doğulu kadınla ilgili düşüncelerine karşı çıkararak kadının Batı tarihindeki kayıp birey olduğunu dile getirir ve her şeye rağmen Batı medeniyetinin hala erkek egemen niteliğini ifadeden geri kalmaz. Modern dönem düşünürlerinin ortaya koyduğu bu çıkarımın Osmanlı alanında ilk defa Ahmet Mithat tarafından

¹⁰³ Cuma'nın Batı-Batı dışı ilişkilerde Avrupa'nın onayladığı ikinci dereceden ve yardımcılık düzeyini asla zedelemeyen bir alt düzey duruşu ortaya koyduğu açıktır. Bu tavır, denk olmayı talep etmeyen ve denk olmamayı-hep Cuma olarak kalmayı- da onayan bir tavidir. Hollywood'un zaviyesinden sevimli bir çizgi film karakterine dönüştürülen Pocahontas'ın rolü ise daha ileri bir aşamaya işaret eder: *"Pocahontas'ın yaptıkları iyi yerli rolünü tam olarak doldurabiliyordu, zira o kendi halkını yüzüstü bırakıp, yüce faziletini bir beyazı kurtarmak için feda etmişti. İtaatkârca boyun eğiyordu, kendini öne çıkarmıyor ve değiştirilmeye yatkınlık gösteriyordu: Bir kızıl derili, bir prenses iken, saygılı bir Hristiyan eşe dönüşmüştü."* (Kabbani, 1993:13) Böylece Pocahontas, medenileştirme misyonunun başarılı evrensel örneklerinden biri haline gelir.

telaffuz edilmesi de önemlidir. Değişik eserlerinde dağınık bir biçimde dile getirdiği Batı eleştirileri bir araya getirildiğinde Mithat'ın Batı'ya yönelik tespitlerinin isabetli erken dönem tespitler olduğunu söylemek mümkündür.

Batı dışı toplumlarda, gerekli toplumsal sınıfların oluşmamasının bu toplumları, modern toplum olma yolunda geri bıraktığı düşüncesinin karşısına Avrupa toplumlarındaki aristokrasinin kast benzeri yapısını koyarak hangi toplumsal yapının-günümüz tabiriyle- daha insancıl olduğu karşı eleştirisiyle buna cevap verir. Özellikle Osmanlı toplumundaki katmanlar arası geçişkenliğe –başta kendisi olmak üzere- birçok örnek vererek ideal toplumla ilgili Batılı çıkarımları sorgular. İslam ve Osmanlı'ya yönelik kılıç ve barbarlık suçlamalarına özellikle Balkanlar'da asırlardır süren Osmanlı barışını örnek göstererek karşılık vermekle yetinmez, açgözlülük ve yayılcılık isteğinin dünya çapında bir felakete kapı aralamak üzere olduğunu belirterek yaklaşan I. Dünya Savaşı'na işaret eder. Hristiyanlık, sömürgecilik, misyonerlik ve medenileştirme misyonları arasındaki ilişkiye işaret ederken papalığın bunlarla ilişkisini de ortaya koymaya çabalar. Bu yönüyle Ahmet Mithat, Batı medeniyetini erken dönemde (1870-1900 arasında) analiz etmeyi başaran kişiliğiyle Türk garbiyatçılığının en önemli isimlerinden biri olmayı hak etmektedir.

Ancak bu niteliklerinin ağır bastığı eserlerinden en önemlilerinin hala Türk okurunun karşısına çıkarılamamış olması, çevrilenlerin de hak ettiği ilgiyi tam anlamıyla görememesi, kendi değerlerimizi nisanın tozlu raflarına terk ederek başka/yabancı kaynaklara dört elle sarılma biçimindeki tavrımızın devam ettiğini göstermektedir. Üstelik onun ikinci dereceden bir yazar olduğunu ve temel katkısının halk kitlelerini eğitmekten ibaret olduğunu savlayan kanonik edebi görüşün, yazarın anlaşılmasında zihinsel bir bariyer görevi üstlenmesi de bir başka dezavantajdır. Ancak yazar, tüm bu mânialara rağmen “küllerinden doğan bir anka” gibi son yıllarda tekrar Türk okuyucusunun ve araştırmacısının gündemine girmeyi başarmıştır. Bütün bu gelişmelere rağmen yapılması gereken Ahmet Mithat Efendi'nin –günümüz alfabesine aktarılmamış- eserlerinin okuyucuya sunulmasının yanısıra o dönemde aynı biçimde düşünen başka isimlerin de dikkatli bir biçimde incelenmesidir. Çünkü Ahmet Mithat, takındığı özgüvenli ve kararlı tavrıyla Batı'yla

ilişki kurmada Türk aydınına ve okuyucusuna yeni bir pencere aralamıştır, ancak ortaya koyduğu bu tavır bakımından yalnız değildir.



KAYNAKÇA

Abdurrahman Şeref, “*Ahmet Mithat Efendi*”, Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası, cüz 18, İstanbul:1328.

Ahmet Mithat, *Acayib-i Alem*, TDK Yay., Ankara: 2017.

....., *Ahmet Metin ve Şirzat*, TDK Yay., Ankara: 2013.

....., *Alayın Kraliçesi / Alayın Kraliçesi'ne Zeyl*, Homer Kitapevi, İstanbul: 2015.

....., *Altın Aşıkları*, TDK Yay., Ankara:2003.

....., *Arnavutlar Solyotlar*, TDK Yay., Ankara: 2002.

....., *Avrupa'da Bir Cevelan*, Dergâh Yayınları, İstanbul: 2015.

....., *Beliyat-ı Mudhike ve Karı Koca Masalı*, İletişim Yayınları, İstanbul:2011

....., *Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa*, Dergâh Yayınları, İstanbul: 2016.

....., *Beşair-i Sıdk-ı Nübüvvet-i Muhammediye*, Seçkin Kitaplar, İstanbul:2007.

....., *Beşir Fuat*, Dergah Yayınları, İstanbul: 2014.

....., *Cellat*, Dergâh Yayınları, İstanbul: 2017.

....., *Cinli Han*, TDK Yay., Ankara: 2000.

....., *Çengi*, TDK Yay., Ankara: 2000.

....., *Çingene*, Sel Yayıncılık, İstanbul: 2012.

....., *Demir Bey Yahut İnkişaf-ı Esrar*, TDK Yay., Ankara:2002.

....., *Dürdane Hanım*, Akçağ Yay., Ankara: 2005.

....., *Esaret*, Akçağ Yay., Ankara: 2014.

....., *Eski Mektuplar*, TDK Yay., Ankara:2003.

....., *Fatma Aliye Hanım Yahut Bir Muharrire-i Osmaniye'nin Neşeti*, Dergâh Yayınları, İstanbul:2016.

....., *Fatma Aliye Hanım, Hayal ve Hakikat*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.

....., *Fazıl ve Feylesof Kızım Fatma Aliye'ye Mektuplar*, Klasik Yay., İstanbul: 2013.

....., *Felatun Bey İle Rakım Efendi*, Dergâh Yayınları, İstanbul: 2017.

....., *Felsefe-i Zenan*, Sel Yay., İstanbul: 2008.

-, *Fenni Bir Roman Yahut Amerika Doktorları*, TDK Yay., Ankara:2002.
-, *Gürcü Kızı Yahut İntikam*, TDK Yay., Ankara:2003.
-, *Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar*, TDK Yay., Ankara:2000.
-, *Henüz 17 Yaşında*, Kapı Yay., İstanbul:2013.
-, *Hikmet-i Peder*, Dergâh Yayınları, İstanbul:2014.
-, *İstibşar*, Çizgi Kitapevi, Konya:2018.
-, *Jön Türk*, TDK Yay., Ankara:2003.
-, *Kafkas*, Dergâh Yayınları, İstanbul:2017.
-, *Karnaval*, TDK Yay., Ankara:2000.
-, *Letaif-i Rivayat*, Çağrı Yay., İstanbul:2017.
-, *Menfa*, Kapı Yay., İstanbul:2013.
-, *Mesail-i Muğlaka*, TDK Yay., Ankara:2003.
-, *Müdafaa 1*, (Yayımcı bilgisi yok), İstanbul:1300.
-, *Müdafaa 2*, (Yayımcı bilgisi yok), İstanbul:1300.
-, *Müdafaa 3*, (Yayımcı bilgisi yok), İstanbul:1302.
-, *Müşahedat*, TDK Yay., Ankara:2000.
-, *Niza-yı İlm u Din 1*, (Yayımcı bilgisi yok), İstanbul: 1312.
-, *Niza-yı İlm u Din 2*, (Yayımcı bilgisi yok), İstanbul: 1312.
-, *Niza-yı İlm u Din 3*, (Yayımcı bilgisi yok), İstanbul: 1315.
-, *Niza-yı İlm u Din 4*, (Yayımcı bilgisi yok), İstanbul: 1317.
-, *Paris'te Bir Türk*, Tema Yayınları, Ankara:2017.
-, *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Alemi*, Dergâh Yayınları, İstanbul:2017.
-, *Sayyadane Bir Cevalan*, Dergâh Yayınları, İstanbul:2017.
-, *Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi*, Çizgi Kitapevi, Konya:2013.
-, *Sevda-yı Say u Amel*, Kitap Dünyası, Konya:2016.
-, *Süleyman Musli*, TDK Yay., Ankara:2000.
-, *Şeytankaya Tılsımı*, Dergâh Yayınları, İstanbul:2013.
-, *Taaffüf*, TDK Yay., Ankara:2000.
-, *Tarih-i Hikmet*, Sırat-ı Müstakim Matbaası, İstanbul: 1328.
-, *Tarih-i Hikmetin Zübdesi- Sual ve Cevaplı Tarih-i Hikmet*, (yayımcı bilgisi ve tarih bilgisi yok)
-, *Tarih-i Hikmet*, Hukuk Matbaası, İstanbul:1330.

....., *Tarih-i Hikmet*, Çizgi Kitabevi (birleştirilmiş basım ve ön söz), Konya:2016.

....., *Üss-i İnkılap*, Dergâh Yayınları, İstanbul:2013.

....., *Voltaire*, Çizgi Kitabevi, Konya:2013.

....., *Zeyl-i Hasan Mellah Yahut Sır İçinde Esrar*, TDK Yay., Ankara:2000.

Ahmet Mithat, Vizantel Paşa, *Konak*, Kırk Ambar Matbaası, 1294, İstanbul.

Ahatlı Erdinç, “*Bir Oksidentalizm Çağrısı: Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı’da İslam Çalışmaları Sempozyumu*”, Marife Oryantalizm Sayısı, Konya:2002.

Al- Azami Muhammet Mustafa, “*Müslümanlar İslami Çalışmalar Üzerindeki Müsteşrik Otoritesini Niçin Reddetmelidirler?*”, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı, İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, İstanbul:2007.

Baharoğlu, Ömer, *Oryantalizm, İslam ve Türkler*, Toker Yayınları, İstanbul:2006.

Bakırcıoğlu N. Ziya, *Başlangıcından Günümüze Türk Romanı-Yıllara ve Yazarlara Göre Romanımızın Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul:2004.

Bakic-Hayden Milica: “*Sürekli Çoğalan Oryantalizmler*”, Oryantalizm Tartışma Metinleri (Editör: Aytaç Yıldız), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul: 2014.

Bargan Hüseyin, “*Ahmet Mithat Efendi ve İdil-Ural Türkleri*”, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, S: 13, Ankara:2002.

Bayar Yener, *1873-1875 Orta Anadolu Kıtlığı*, basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul: 2013

Bernal Martin: *Kara Atena*, Kaynak Yayınları, İstanbul:1998.

Birinci Ali, *Tarih Yolunda-Yakın Mazinin Siyasi ve Fikri Ahvali*, Dergah Yayınları, İstanbul:2012.

Boettke- Leeson- Lemke Peter, *Wife Sales*, Review of Behavioral Economics, 2014- 1: 2014.

Boyacıoğlu, Fuat, *Fransız Roland Destanında Endülüs Müslümanları*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul: 2015.

Bulut Yücel, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, İstanbul: 2014.

Buruma, Ian, Margalit, Avishai, *Garbiyatçılık- Düşmanlarının Gözünde Batı*, YKY, İstanbul: 2009.

Carrier James G., “*Oksidentalizm: Tersine Dönmüş Bir Dünya*”, Oryantalizm Tartışma Metinleri (Editör: Aytaç Yıldız), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul: 2014.

Bartolome de Las Casas, *Kızılderililer Nasıl Yok Edildi*, Şule Yayınları, İstanbul:2015

Cesaire Aime, *Barbar Batı*, Doğu Kitabevi, İstanbul: 2015.

Clifford James, “*Oryantalizm Üzerine*”, Oryantalizm Tartışma Metinleri (Editör: Aytaç Yıldız), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul: 2014.

- Coşan Leyla**, *Tanrım Bizi Türklerden Korum*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul: 2012
- Cuayyıt, Hişam**, *Avrupa ve İslam*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Curtis, Michael**, *Şarkiyatçılık ve İslam*, Matbu Kitap, İstanbul:2015.
- Çapanoğlu Münir Süleyman**, *İdeal Gazeteci Efendi Babamız Ahmet Mithat*, Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, İstanbul:1964.
- Çaycı Ahmet**, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat*, İnsan Yayınları, İstanbul:2015.
- Çırakman Aslı**, “*Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem*” Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı, İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, İstanbul:2007.
- Çonoğlu, Salim**, *Bir Hayat Hikâyesinin Kâğıttan Tanıkları- Hikâye ve Romanlarında Ahmet Mithat Efendi*, Dergâh Yayınları, İstanbul: 2015.
- Davutoğlu Ahmet**, “*Medeniyetlerin Ben-İdraki*”, Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, sayı 3, İstanbul:1997.
- De Busbecq Ogier Ghiselin**, *Türk Mektupları*, İş Bankası Yayınları, İstanbul:2014.
- Düğer Selçuk**, *Kadın Seyyahların İzlenimlerinde Osmanlı ve Batı Dünyası*, Gece Kitaplığı, İstanbul:2016.
- Enver Abdülmalik**, “*Krizdeki Oryantalizm*”, Oryantalizm Tartışma Metinleri (Editör: Aytaç Yıldız), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul:2014.
- Esen, Nüket**, *Hikâye Anlatan Adam: Ahmet Mithat*, İletişim Yayınları, İstanbul: 2014.
- Fahreddin Rızaeddin Bin**, *Ahmet Mithat Efendi*, Ferfir Yayınları, İstanbul:2018
- Faroqhi, Suraiya**, *18. Yüzyıl Anadolu Kırsalında Suç, Kadınlar ve Servet*, Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları (ed. Madeline C. Zilfi), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul:2000.
- Fatih Kerimi**, “*Ahmet Mithat ve Şimal Türkleri*”, Türk Yurdu, sayı 30, İstanbul:1912.
- Fatma Müge Göcek-Marc David Baer**, *18. Yüzyılda Galata Kadı Sicillerinde Osmanlı Kadınlarının Toplumsal Sınırları*, Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları (ed. Madeline C. Zilfi), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: 2000.
- Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri**, *Ahmet Mithat Efendi*, Cumhuriyet, 29. 12. 1944.
- Findley V. Carter**, *Ahmet Mithat Efendi Avrupa’da*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: 1999.
- Gasset Y Ortega**, *İnsan ve Herkes*, Metis Yayınları, İstanbul:2011.
- Germaner, Semra**, “*Oryantalizm ve Osmanlı Modernleşmesi*” Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı, İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, İstanbul:2007.
- Gezgin Hakkı Süha**, *Ahmet Mithat*, Vakıf, 28.12.1944.

Göka Erol, *Türklerin Psikolojisi- Tarihin Ruhumuzda Bıraktığı İzler*, Timaş Yayınları, İstanbul:2008.

Gökçek, Fazıl, *Küllerinden Doğan Anka, Ahmet Mithat Efendi Üzerine Yazılar*, Dergâh Yayınevi, İstanbul: 2017.

....., *Osmanlı Kapısında Büyümek, Ahmet Mithat Efendi’Nin Hikaye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar*, İletişim Yayınları, İstanbul:2006.

....., *Ahmet Mithat Efendi’nin Romanlarında Osmanlı Tarihinin Osmanlılık İdeolojisi Bağlamında Yorumu*, III. Milletlerarası Tarihî Roman ve Romanda Tarih Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı, Konya:2015.

Gökyay Orhan Şaik, “Önsöz: Kâtip Çelebi, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri”, Kâtip Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara:1991.

Gövsa İbrahim Alaaddin, *Ahmet Mithat Efendi* (Büyük Adamlar Serisi), Resimli Ay Neşriyat, İstanbul:1927.

Gülensoy Tuncer, *Barbar Türkler*, Akçağ Yayınları, Ankara:2011.

Halliday Fred, “*Oryantalizm ve Eleştirmenleri*”, Oryantalizm Tartışma Metinleri (Editör: Aytaç Yıldız), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul: 2014.

Hanefi Hasan, “*Oryantalizmden Oksidentalizme*”, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı, İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, İstanbul:2007.

Hazard Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Tur Yayınları, İstanbul:1981

Heller Erdmute, *Arabeskler ve Tılsımlar- Batı Kültüründe Doğu’nun Tarihi ve Öyküleri*, İmge Kitabevi, Ankara:2000.

Hentsch Thierry, *Hayali Doğu-Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Bakışı*, Metis Yayınları, İstanbul:2008.

Hobson M. John, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, YKY, İstanbul:2015.

Hourani Albert, *Batı Düşüncesinde İslam*, Sarmal Yayınevi, İstanbul: 1994.

Hüseyin Asaf, *Batının İslamla Kavgası*, Pınar Yayınları, İstanbul:1991.

Irvin Cemil, *Avrupalı Esirelerin Müslüman Efendileri- “Türk” İllerinde Esaret Anlatıları*, Kitap Yayınevi, İstanbul:2005.

İlter Tuğrul: “*Keşfin Beyaz Mitolojisi: “Yeni Dünya”nın Keşfinden “Olgular”ın Bulgusu Yoluyla George Bush’un Yeni Dünya Düzen(ler)ine.*” Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark (Editörler: Keyman, Mutman, Yeğenoğlu), İletişim Yayınları, İletişim Yayınları, İstanbul:1999

İnankur Zeynep, “*İstanbul Kaprisleri*”, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı, İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, İstanbul:2007.

Kabbani Rana, *Avrupa’nın Doğu İmajı*, Bağlam Yayınları, İstanbul:1993.

Kahf Mohja, *Batı Edebiyatında Müslüman Kadın İmajı*, Küre Yayınları, İstanbul:2006.

Kahraman Kemal, “*Oryantalizmin Gölgesinde Divan Şiiri*”, Marife Oryantalizm Sayısı, Konya: 2002.

Kalın İbrahim, *Ben, Öteki ve Ötesi*, İnsan Yayınları, İstanbul:2016A.

....., *İslam ve Batı*, İSAM Yayınları, İstanbul:2016B.

Karpat Kemal H, “*Balkanlar*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.5, TDV Yayınları, İstanbul:1992.

....., *Osmanlıdan Günümüze Edebiyat ve Toplum*, Timaş Yayınları, İstanbul:2011

Kavcar Cahit, *Batılılaşma Açısından Türk Romanı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara:1985.

Keyman Fuat, Mutman Mahmut, Yeğenoğlu Meyda, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İletişim Yayınları, İstanbul:1999.

Kirby Vicki: “*Kopma Noktasında: Feminizm ve Klitoris Sünneti*”. Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark, İletişim Yayınları, İstanbul:1999

Kömeçoğlu Uğur (2007) “*Oryantalizmin Yankısı veya Yankılanıp Duran Oryantalizmler*”, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı, İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, İstanbul:2007.

Kula Onur Bilge, *Batı Edebiyatında Oryantalizm I*, İş Bankası Yayınları, İstanbul: 2011(A)

....., *Batı Edebiyatında Oryantalizm II*, İş Bankası Yayınları, İstanbul: 2011(B)

Kudret Cevdet, *Ahmet Mithat*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara:1962.

Las Casas Bartolome, *Kızılderililer Nasıl Yok Edildi*, Şule Yayınları, İstanbul:2015

Lewis Bernard, *Çatışan Kültürler- Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudiler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınevi, İstanbul:2014.

....., “*Oryantalizm Sorunu*”, Oryantalizm Tartışma Metinleri (Editör: Aytaç Yıldız), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul:2014.

Lila Abu-Lughod: “*Oryantalizm ve Orta Doğu Feminizm Tartışmaları*”, Oryantalizm Tartışma Metinleri (Editör: Aytaç Yıldız), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul:2014.

Maoulouf Amin, *Ölümcül Kimlikler*, YKY, İstanbul: 2015.

Madran H. Andaç Demirtaş, *Sosyal Kimlik ve Ayrımcılık*, Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar (editörler Kenan Çayır ve Ayan), Bilgi Üniversitesi Yayınları; İstanbul: 2012.

Makdisi Ussama, “*Osmanlı Oryantalizmi*”, Oryantalizm Tartışma Metinleri (Editör: Aytaç Yıldız), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul: 2014.

Mardin Şerif, “*Edward Said, Oryantalizm ve İslam Çalışmaları*”, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı, İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, İstanbul:2007.

....., *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul: 2010.

....., *Türk Modernleşmesi-Makaleler*, İletişim Yayınları, İstanbul: 2009.

Meriç Cemil, *Kültürden İrfana*, İletişim Yayınları, İstanbul:2015.

....., *Kırk Ambar*, İletişim Yayınları, İstanbul: 2010.

Meriwether Margeret L., “*Yeniden Kadınlar ve Vakıf Üstüne: Halep, 1770-1840*”, Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları (ed. Madeline C. Zilfi), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: 2000.

Metin Abdullah, *Oksidentalizm- İki Doğu İki Batı*, Açılım Kitap, İstanbul:2013.

Mishra Pankaj, *Asya'nın Batıya İsyanı*, Alfa Yayınevi, İstanbul:2013.

Morin Edgar, Ceruti Mauro, *Bizim Avrupamız - Çözülüyor mu Yoksa Başkalaşımı mı Uğruyor*, İletişim Yayınları, İstanbul:2014.

Morin Edgar, *Avrupa'yı Düşünmek*, Afa Yayınları, İstanbul:1995.

Mutman Mahmut, “*Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslam*”, Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark (Editörler: Keyman, Mutman, Yeğenoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul:1999.

Nadi Yunus, *Cumhuriyet Yolunda*, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş., İstanbul:1999.

Okay Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Dergâh Yayınları, İstanbul:2008.

Öner Mustafa, “*Ahmet Midhat Efendi İdil-Ural'da*”, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, sayı 6, Ankara:1998.

Parla Jale, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İletişim Yayınları, İstanbul:2012.

....., *Babalar ve Oğullar-Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul:2009.

Pirenne Henri, *Hazreti Muhammed ve Şarلمان-İslam Fetihleri ve Ortaçağ Batı Uyarlığı*, Pınar Yayınevi, İstanbul:2012.

Rado Şevket, *Ahmet Mithat Efendi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara:1986.

Rasch Gustave, *19. Yy. Sonlarında Avrupa'da Türkler*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul: 2004.

Rodinson Maxim, “*Oryantalizmin Doğuşu*”, Marife Oryantalizm Sayısı, Konya: 2002.

Rubin Andrew N, “*Edward W. Said*”. (Editör: Aytaç Yıldız). Oryantalizm Tartışma Metinleri, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul:2014.

Said W. Edward, *Medyada İslam-Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?*, Metis Yayınları, İstanbul:2008.

....., *İktidar, Siyaset ve Kültür*, Hece Yayınları, Ankara:2016.

-, *Kış Ruhu*, Metis Yayınları, İstanbul:2016.
-, *Şarkiyatçılık- Batı'nın Şark Anlayışları*, Metis Yayınları, İstanbul:2014.
- Saygın Alkım**, *20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık*, Açılım Kitap, İstanbul:2017.
- Schick Irvin Cemil**, *Batının Cinsel Kıyısı- Başkalkıç Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul:2000.
- Shah Fariba Zarinebaf**, “*Osmanlı Kadınları ve 18. Yüzyılda Adalet Arama Geleneği*”, Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları (ed. Madeline C. Zilfi), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: 2000.
- Spivak Gayatri Chakravorty**, “*Otuz Yıl Sonra İstanbul'da Oryantalizmi Okumak*”, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı, İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, İstanbul:2007.
- Sunar Lütfi**, “*Şarkiyatçılığı Niçin Yeniden Tartışmalıyız?*”, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı, İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, İstanbul:2007.
- Sungu İhsan**, *Ahmet Mithat Efendi'nin Hayatı Üzerine*, (konferans metni, *Ahmet Mithat'ı Anıyoruz-Bir Jübile'nin İntibaları*'ndan) Vakıf Matbaası, İstanbul:1955.
- Tanpınar Ahmet Hamdi**, “*Türk Edebiyatında Cereyanlar*”, Edebiyat Üzerine Makaleler, Dergâh Yayınları, İstanbul:1998.
- Tez Zeki**, *Avrupa'da Türk İzi- Oryantalizm ve “Turquerie”*, Hayykitap, İstanbul, 2015.
- Togan Zeki Velidi**, *Hatıralarım*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara:1999.
- Toner Jerry**, *Homeros'un Türkleri*, Tarih ve Kuram Yayınları, İstanbul:2015.
- Topçu Hayrunisa**, , “*Tatar Türkleri Arasında Bir Yenilikçi: Ahmet Mithat*”, IV. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu, Niğde:2017.
- Tüzer İbrahim**, *Ahmet Mithat Anlatılarında Kimlik İnşası ve Modernizm*, Akçağ Yayınları, Ankara:2014.
- Uluç Güliz**, *Medya ve Oryantalizm*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul: 2009.
- Uluyazman Aydın**, “*Hatıralarla Ahmet Mithat Efendi*”, Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, C: 1995/I, Ankara: 1995
- Us Hakkı Tarık**, *Bir Jübilenin İntibaları*, Vakıf Matbaası, İstanbul:1955.
- Ülken Hilmi Ziya**, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul:1992.
- Yalçın Hüseyin Cahit**, *Hüseyin Cahit Yalçın'ın Sözleri* (konuşma metni, *Ahmet Mithat'ı Anıyoruz-Bir Jübilenin İntibaları*'ndan), Vakıf Matbaası, İstanbul: 1955.
- Vasunia Phiroze**, “*Helenizm ve İmparatorluk*”. (Editör: Aytaç Yıldız). Oryantalizm Tartışma Metinleri, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul:2014.

Yavuz Hilmi, “*Oryantalizm Üzerine Bir ‘Giriş’ Denemesi*”, Marife Oryantalizm Sayısı, Konya:2002.

Yazgıç Hayri, *Ahmet Mithat Efendi-Hayatı ve Hatıraları*, Tan Matbaası, İstanbul:1940.

Yeğenoğlu Meyda, *Sömürgeci Fantaziler- Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis Yayınları, İstanbul:2003.

Yeğenoğlu Meyda: “*Peçeli Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*”, Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark (Editörler: Keyman, Mutman, Yeğenoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul:1999.

Yıldız Aytaç, (editör), *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul:2014.

Yıldız Aytaç, “*Sunuş*” (Editör: Aytaç Yıldız). Oryantalizm Tartışma Metinleri, Doğu-Batı Yayınları, İstanbul: 2014.

Young Robert J.C., “*Edward Said’in Post-Kolonyal Karasızlığı*”, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı, İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları, İstanbul:2007.

Zilfi Madeline C., *Geçinemiyoruz: 18. Yüzyılda Kadınlar ve Hul*, Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları (ed. Madeline C. Zilfi), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul:2000.

Watt Montgomery, *İslam Avrupa’da*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul:1989.

İnternet Kaynakçası

<http://akademikperspektif.com/2015/06/27/irlandada-patates-kitligi-ve-sultan-abdulmecid/>, 20.07.2018)

<https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/search/results?basicsearch=wife%20sales&retrievecount=ycounts=false>, 2018)

<https://www.cotswolds.info/strange-things/wife-selling.shtml>, 2018)

<http://www.danceshistoricalmiscellany.com/id-sell-my-wife-if-anybody-would-buy-her-wife-sales-in-england/>, 07.07. 2018)

<https://www.elitereaders.com/old-english-custom-of-wife-selling/?cn-reloaded=1>, 2018)

<https://www.historic-uk.com/CultureUK/How-much-is-your-wife-worth/>, 2018)

<https://www.historyextra.com/period/wife-for-sale/>, 2018)

<http://www.kerimusta.com/martini-tufekleri/>, 17.07. 2018)

<http://www.sabahulkesi.com/2014/01/01/avishai-margalit-ile-oksidentalizmi-%C3%BC%C5%9Fmanlar%C4%B1n%C4%B1n-g%C3%B6z%C3%BCnden-bat%C4%B1y%C4%B1-konu%C5%9Ftuk/>, 02.05.2018)

<http://www.worldhistorysite.com/populationi.html>, 11.10.2017.)

http://idp.bl.uk/4DCGI/education/orientalists/index.a4d#German_Delegation, (16.01.2017),

Proceedings (Extract) of XII. International Congress of Orientalists, Rome, October 1899

http://www.siiir.gen.tr/siiir/c/constantino_kavafis/barbarlari_beklerken_1.htm, 15.10.2018.

<http://www.yildizsarayivakfi.org.tr/tarihce/> (19.07.18)