



Araştırma/İnceleme:

Osmanlı-Türk Garbiyatçı Tarihyazımının Söylemi Üzerine Bir İçerik Analizi

Cenk Reyhan*

orcid/0000-0001-6188-2738

Cansu Aksoy**

orcid/0000-0002-7434-7563

Öz: İnsanların, toplumların kendilerini tanımlama ihtiyacı, ben olmayan'ı da tanımlamaya yönelik bir süreci içermektedir. Ben'in ne/kim olduğuna yönelik soru, ben'in ne olmadığından hareketle öteki'nin sınırını çizer. Bu bağlamda, tarih boyunca toplumlar, kendi anlam ve değerler içeriğini oluşturmak için ilişki içinde olduğu öteki'ne yönelir. Bu bir tanıma/tanınma sürecini ihtiva etmekle birlikte 19. yüzyıla gelindiğinde ben tanımına merkezilik atfeden bir içeriğe dönüşmüştür. Avrupa'da kapitalist yayılcılığın hâkim olduğu bir konjonktürde ben, merkez olma durumunu Şarkiyatçı söylemle sabitleyen bir dönüşüme uğramıştır. Şarkiyatçılıkla yeniden anlaşılan ben-öteki, Doğu-Batı ayrımı karşısında Doğu, ben tanımlamasını da Avrupa'nın öteki'si olma durumundan kurtulmaya yönelik olarak gerçekleştirmiştir. Avrupa merkezin çevre ötekisi olarak kendini kuran Doğu, Garbiyatçı söylem aracıyla çevreden kurtulup merkez olarak kendini inşa etmeye çalışır. 19. yüzyılda Şarkiyatçılığın kavram karşıtı olarak ortaya çıkan Garbiyatçılık, tarihyazımında da merkez olma, farklı olma söylemini kültürel, manevi unsurlar aracılığıyla kurarak meşruluk elde etmeye çalışır. Bunun nasıl gerçekleştiğini incelemek amacıyla İslamcılık, Türkçülük ve Muhafazakârlık ideolojilerinin önemli temsilcileri Garbiyatçı söylem çerçevesinde incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ötekileştirme, Şarkiyatçılık, Garbiyatçılık, Tarihyazımı, İslamcılık, Milliyetçilik, Muhafazakârlık.

* Prof. Dr. Ankara HBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi. (cenk.reyhan@hbv.edu.tr)

** Ankara HBV Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. (cansu.aksoy@hbv.edu.tr)

A Content Analysis on the Discourse of Ottoman-Turkish Occidental Historiography

Abstract: The need for people and societies to identify themselves included a process of defining the non-self. The question of what/who the self is draws the boundary of the other, based on what the self is not. In this context, throughout history, societies turn to the other in which they relate in order to form their own content of meaning and value. This includes the recognition process, but by the 19th century it has been transformed into a content that attributes centrality to the definition of self. In the conjuncture dominated by capitalist expansionism in Europe, the self underwent a transformation that fixed the centrality with orientalist discourse. In the face of the East-West distinction, which is redefined by Orientalism, the East's definition of self has also been aimed at getting rid of being the other of Europe. The East, which established itself as the periphery of the European center, tries to get rid of the periphery through the Occidental discourse and build itself as the center. Occidentalism, which emerged as an anti-concept of Orientalism in the 19th century, tries to obtain legitimacy by establishing the discourse of being different and central through the cultural and spiritual elements. In order to examine how this happened, Islamism, Turkism and Conservatism will be examined within the framework of Occidental discourse.

Key Words: Othering, Orientalism, Occidentalism, Historiography, Islamism, Nationalism, Conservatism.

Extended Summary

Purpose

The struggle for recognition relation between the self and the other turned into the central claim in the 19th century. In this context, Occidentalism, which advocates the Eastern-centrism against the Eurocentric view of Orientalism, has risen. The Orientalist and Occidental discourses, which functionalize this superiority through different ideologies, produced a metahistorical narrative by moving away from the scientific method in historiography. As an example of this, the West, which is seen as a materialist, is regarded as the other in Ottoman-Turkish historiography. It gives moral superiority to the East. Thus, history has become an instrument of centralization.

Further Discussion

The adoption of modernization as a universal principle in the 19th century led to a transformation in the recognition relationship of societies. Founded as a legal institution in the 14th century, Orientalism shaped its identity with the

perception of the superior self by the 19th century. It claims the countries that could not realize modernization in the 19th century were left behind. In this perception, the East has become a research object and the knowledge that reinforced superiority. Against this discourse, which builds Europe-center reductionism, the search for alternative centers has started in the East. As a result, Occidentalism discourse against Orientalist discourse emerged. We can say that the most significant difference of Occidentalism discourse from Orientalist discourse is the way it appears. Orientalist discourse builds its identity through self-definitions, while Occidentalism discourse builds its identity through the state of being other. Therefore, it is the consciousness of belatedness that produces Occidentalism discourse. This consciousness not only creates the self-accepting to be the other but also tries to resemble the other in order to compensate for the belatedness. Thus, it aims to both protect the essence and share the superior self-perception. In order to realize this aim, Occidentalism tries to establish the self-definitions of the West in its essence.

In historiography, this discourse functionalizes different essences against the facts inherent in modernity in the historical context. The ideological framework that makes sense of the historical context leads to a limitation of historical research within a particular perception. In this case, the facts of the past are separated from the facts obtained by scientific methods and become a means of justification. Thus, historiography through the Occidentalism discourse becomes a "metahistorical" narrative.

When we think through the Ottoman-Turkish Occidentalism historiography, the consciousness of belatedness felt in the 19th century constitutes the common point of ideologies. In this historiography, which begins with the ideology of Islamism, the West, the representative of modernity, is considered the other. However, intellectuals, who undertake the mission of "saving the state," accept the necessity of modernity. As a solution, they propose not to take Western morality while applying the technique of its modernity. In this discourse that equates western modernity with materialism, the East is placed in a morally superior position. Against the threat of eliminating the differences with the West as the other through the acquisition of the technique, it tries to find the essence of the civilization that will develop the technique in the East.

In the period of the Republic, although the distinction between technique and morality persisted with the ideology of Turkism, some views accepted the integrity of the two. What is in common with the ideology of Islamism and Turkism is the superiority of morality in the East. The conservative ideology, on the other hand, criticizes the Westernization/modernization policies over idealism pursued in the foundation of the Republic in terms of its positivist content. Therefore, the emphasis on self cultural-moral continues in this ideology.

According to the causal chain that emerges in the historiography of the three ideologies, the modernization that started with the Tanzimat movement led to imitation. Through this discourse, in the essence of the East, there are dynamics of modernization, and this essence has moral content.

Conclusion

Historiography, which has been read through civilizations, has become a constructor of the centers. Therefore, historiography has become a metahistorical narrative, not a field that gives information about what happened in the past. Thus, historiography has been separated from social and historical reality. As can be seen in the examples of Ottoman-Turkish historiography, various ideologies in different historical periods interpreted historical events similarly. What emerges here is not a historical reality, but rather a reading of the motivations of existing identity and historical reality. This motivation stems from the desire to establish its own center against the European center. In conclusion, the historiography, which is established through centers, turns into a classless and boundless metahistorical narrative.

Giriş

Şarkiyatçı ve Garbiyatçı söylem, tanıma/tanınma mücadelesinde tarihin araçsallaştırılmasının tipik örnekleri olarak karşımıza çıkar. 14. yüzyılda Doğu'yu araştırmaya yönelik olarak yapılan araştırmalar, 19. yüzyılda kapitalist sömürgeciliğin söylemsel altyapısı haline gelir. Avrupa'nın, merkez olma iddiasını temellendirdiği bu söylemde, Doğu'nun Avrupa gibi kapitalistleşmemesinin sebebi, "ideal model" olan Avrupa'dan farklı, öteki olması; daha da ileri gidersek, kapitalizmin Avrupa'ya özgüllüğü/biricikliği/aitliği ile ilişkilendirilir. Nitekim bu öngörü ile Şarkiyatçı incelemelerdeki temel sorun "Batı'da yükselen kapitalizmin Doğu'da neden gelişmediği" önermesi üzerine inşa edilir. Böyle bir temellendirmede, Doğu'da kapitalist unsurların olmadığı iddiasından hareketle Şarkiyatçı söylem, dışarıdan bir tahakkümü zorunlu sonuç olarak sunar.

Şarkiyatçı söylemin Avrupa merkezci iddiasına karşı gelişen tepki, alternatif merkez kurgularını da beraberinde getirir. Fakat Şarkiyatçı söylem, bilgi-iktidar ilişkisi üzerinden hegemonik bir inşa geliştirirken ona alternatif bir merkez kuran Garbiyatçı söylem, Şarkiyatçı söylemin ortaya koyduğu farklılıkları kabul eder ve kimliğini bu farklılık zemininde kurar. Dolayısıyla Şarkiyatçı söylemin Avrupa-merkezci görüşüne karşı Doğu-merkezci bir görüş ortaya çıkar. İki söylem arasındaki temel fark, Şarkiyatçı söylemin tanımlamalarının sömürgecilikle örtüştüğü dönemde Garbiyatçı söylemin ortaya çıkmış olmasıdır. Dolayısıyla Garbiyatçı söylem, epistemolojik bir temelden ziyade Şarkiyatçı söylemin üstünlük iddialarını dayandırdığı farkları kabul eder ve bu farkları kültüralist yaklaşımla açıklamaya çalışır. Bunu yaparken sömürgeciliğe karşı tepkiden beslense de bu tepki kültürel özgüllük üzerinden alternatif merkez olma söylemini de açığa çıkarır.

Makalede; önce, ötekilik-ötekileştirme bağlamında, Şarkiyatçı ve Garbiyatçı söylemlere dair kavramsal bir çözümleme; daha sonra, bu çözümleme

çerçevesinde Osmanlı-Türk tarihyazımında Garbiyatçı tarihyazımının söylem analizini yapacağız. Bunu yaparken, geç-Osmanlı ve erken-Cumhuriyet bağlamında dönemin “örneklem” olarak seçilen yazarlarının tarihi olaylara yaklaşımlarını inceleyeceğiz. Böylece, her ne kadar farklı ideolojilerde konumlan(dırıl)salar da; söylemsel iktidar kurma arayışında, Osmanlı-Türk tarihyazımında Garbiyatçı söylemin araçsallatırmasını bu örneklemeler üzerinden çözümlenmeye çalışacağız.¹ Bu çözümlenmeyi, “taklitçilik”, “maddi-manevi ayırımı” ve “karşılaşma ve tanıma” problematiği üzerinden yürüteceğiz. Garbiyatçı söylem, tanım içeriği bakımından ötekileştirmeyi kültüralist zeminde gerçekleştirdiği için örneklemeler, kültür zemininde anlaşılan İslamcılık, Türkçülük ve Muhafazakârlık ideolojilerinin temsilcilerinden oluşmaktadır. Zira, üç ideoloji de Garbiyatçı söylem içinde oldukça yoğun bir şekilde aynı “kavram havuzu”ndan beslenmekte ve ilgili literatür tarihyazımını “medeniyetçilik” problematiği üzerinden incelemektedir.

Ötekilik’ten Ötekileştirmeye²

Ben ve Öteki ayırımı, Ben’in varlığını, anlama ve tanımlama sürecini ifade eder. Ben’in var olmasının koşulu olarak Öteki ile olan ilişki, kendisinin bilincinde olma durumudur. Ben, ancak ben olmayanın imgesiyle birlikte Ben’lik bilincini inşa eder. Bu bilinç inşasının ilk aşamasında, Ben, Ben’lik tanımlamalarını, içinde bulunduğu grubun tanım ve kavramlarıyla açıklar. Dilde kullanımına bakıldığında da Latince idem kökünden türeyen “identité/identity” kelimesi ve Türkçe’deki “kimlik” kelimesini türeten kimsin/kimlerden sorusu mensubu olunan gruba atıf yaparak aynı olma durumunu vurgular (Selçuk, 2011: 8).

Ben’in varlığının tanımlanmasında, kim sorusunun yanıtı olarak verilen cevaplarda Ricoeur, “ne?” sorusuna yanıt verildiğine dikkat çeker: Biz buyuz-biz ötekiler (Ricoeur, 2017: 100). Bir kimlik inşasına yönelik verilen bu cevapta Ricoeur, identite (kimlik) kelimesinin özdeş olmayı içerdiğine dikkat çeker. Bu noktada, Ricoeur, “aynılık”ı *idem*-özdeşliğiyle eşanlamlı alıp *ipse*-özdeşliği olarak “kendilik”le kıyaslar (Ricoeur, 2010: 3-5). Bu kıyasta, aynılık özdeşliği, sayısal ve niteliksel olarak zaman içinde kalıcılık özelliğiyle karşımıza çıkar (Ricoeur, 2010:154-155). Kendi özdeşliği ise, kimliğin zamansal boyutunu oluşturmakla birlikte kalıcılığa ilişkin bir vurgu taşımaz. Fakat kendi özdeşliğinin biricikliğini oluşturan alışkanlıklar ve yatkınlıklar, aynılık özdeşliğiyle birleştirilmeye çalışılır

¹ Gökçe’nin örnekleme-örneklem tanımlaması incelememizin örneklemeleri açısından açıklayıcıdır. Gökçe’in ifadesi ile; “örnekleme”, bir araştırmanın konusunu oluşturan evrenin bütün özelliklerini yansıtan bir parçasının seçilmesi işlemi belirttiği ve “örneklem”in, seçildiği bütünü küçük bir örneğidir (Gökçe, 1988: 77-78). Dikkat edilmesi gereken husus, bu makalede ele alınacak isimler ve söylemlerin, evren, örnekleme ve örneklem ilişkisine bağlı olarak seçilmiş olduğudur.

² Belirtmemiz gereken bir husus, makalede işlenen ötekilik vurgusunun, kavramın doğal durumundan, “ötekilik” halinden farklı olarak; ettirgen haliyle, “ötekileş-tirme” şeklindeki kullanımına işaret etmektedir.

(Ricoeur, 2010: 161). Böylelikle “kendi” ile “aynı” arasında paradoksal bir örtüşme söz konusudur. Ricoeur bu durumun “ipse kimliğin idem kimlik üstüne kapanmasından ibaret olduğunu” ifade eder (Ricoeur, 2017: 101).

Ricoeur’den hareketle diyebiliriz ki, ben’lik inşasında “aynılık özdeşliği” ve “kendi özdeşliği”, “tarih anlatısı” içinde birbirine indirgenmeyen iki bileşen olarak karşımıza çıkar. Ben olarak “kendi”nde karakter özellikleri, aynılık durumuyla örtüştürmeye çalışılır. Böylelikle hem biricikliği olarak kendi’ni korur hem de aynı olma durumunu paylaşır. Fakat aynı olma durumu karşısında özgüllüğünü veren kendi’ne yönelişte ötekilik ilişkisi kurulur. Aynı olma tanımını veren olumsuzlamada açığa çıkan biricik kendi, aynı’nın ötekisi olarak varlık kazanır. Bunu Levinas’tan hareketle açıklarsak, öteki ile ben ilişkisi, ben’in tekil vakası değildir. Ben’in aynı olma durumunu uyandıran öteki, aynı’nın sınırlarına çarpar. Çünkü öteki, aynı’nın içinde düğümlenir (Levinas, 2011: 135). Butler’a göre, insan doğuştan ötekinin eline teslim edilmiştir. Daha baştan öteki’nin dünyasına teslim edilen insan bedeni başkalarının izlerini taşır ve toplumsal yaşantının potasında şekillenir (Butler, 2004: 41). Bu durumda insan, ben’lik tasarımıyla aynı olma durumunu, öteki’yle ilişkisinde anlamlandırdığı olumsuzlamayla kabul eder.

Aynılık ve kendilik alanında ortaya çıkan ötekilik ilişkisi, toplumlar arasında düşünüldüğünde, yalın bir ötekilik halinden ettiren bir “ötekileştirme” haline dönüşür. Schnapper’ın ifadesiyle, modern siyasal toplumun ortaya çıkışıyla ben-öteki ilişkisi iki temel kırılmaya uğrar. İlk kırılma, ben’in öteki’yle arasındaki farkın saptanmasıyla ortaya çıkar. Bu fark, öteki olması dolayısıyla aşağıda olma anlamında tanımlanır. Ben öteki’yi tanımlarken kendi kültürünün ölçütlerini kullandığı için kendini merkez konuma alır.³ Bu durumda öteki, ben-merkezci kültürden eksiktir ve ötekinin çevre olma konumuyla değişmesi mümkün olmayan aşağıda olma durumu statikleşir. İkinci kırılma ise, evrenselcilik ilkesine dayanarak, insan olmak durumundan bütün insanların birliği fikrinden hareket edilmesiyle ortaya çıkar. Yetenek, zekâ veya ahlaki kapasiteleri bakımından eşit olmasalar bile özgürlük bakımından eşittirler. Öteki, bir başka kendi olma durumundadır ve bu bakımdan ilkesel olarak saygı gösterilmesi gerekir. Bu ilkenin toplumsal düzende uygulamasında aynı ya da farklı toplumların iktidar alanındaki eşitsizliğinden çatışma çıkması kaçınılmazdır. Ben, öteki’yi ben’le aynı haklara sahip insani bir varlık olarak tasarlarlarken iktidar alanındaki eşitsizlikten dolayı onu özdeş göremez. Bu durumda, ben, öteki’yi özgürlük sahibi bir varlık olarak görmez. Bu durumda, öteki’yi özgür sahibi özdeş bir varlık haline getirmek için ben kültüründe asimile etmeye yönelir. Bu söylem, öteki’ni dışlamaz ve fakat kendine

³ Lacan’ın ayna evresi teorisi üzerinden düşündüğümüzde çocuk, kendisiyle aynada ilk karşılaşmasında kendini bütünlüklü olarak görür. Aslında ayna gerçekliğin yalnızca bir kısmını yansıtabilir (sağ-sol, ön-arka tersine çevrilmiştir). Bu durumda aynadaki görüntü, yanıltıcıdır. Fakat ilk karşılaşmada çocuk bedenini idealize eder ve bütünlüklü görüntüsü sayesinde her şeyi yapabilme yetisinde hisseder. Burada çocuk, ilk kez benlik imgesine veya içsel ben’e (kendi’ne) ulaşır (Fink, 2019: 134-135). Böylelikle, öteki’nin yansımından gördüğü ben, yanılısamacı bir görüntü olmakla beraber, kendi’ni bütünlüklü algılayışı, üstünlük iddiasına sebep olmaktadır.

benzeterek ben-öteki ilişkisini asimilasyoncu ırkçılığa taşır (Schnapper, 2005: 25-28).

Ricoeur'e göre, bir tehdit unsuru olarak görülen "başkası", başkası olduğundan, dışlama, aşağılama, kabullenmeme gibi durumlara neden olabilir. Aynı'nın başka/öteki ile ilişkisini kabulden redde, dışlamaya doğru kaydıran şey tahammül edilemeyen başkalık kılığındaki aşağılamalar, özsaygıya yönelik gerçek ya da hayali saldırılardır. Bunu izleyebileceğimiz bir alan olarak kurucu şiddetten kalan mirasın anıları, bir kimlik için şan, şeref demekken diğeri için aşağılama anlamına gelebilir. Bunların hafızada belirlenim şekilleri çeşitli şekillerde karşımıza çıkabilen ideolojilerden meydana gelir (Ricoeur, 2017: 101). İdeolojinin hafızayla ilişkilenmesini ise, Ricoeur, şöyle açıklar:

"En derin düzlemde; eylemin simgesel dolayimleri düzleminde hafıza anlatsal işlev yoluyla kimliğin oluşturulmasına katılır. Hafızanın ideoloji haline getirilmesi anlatsal tasarım çalışmasının sunduğu değişik kaynaklarca olanaklı kılınır. Tıpkı anlatıda kişilerin anlatılan olayla aynı anda olay içine yerleşmesi gibi, anlatsal tasarımda da eylemin çerçevesi çizilirken bir yandan da eylemin taraflarının kimliği oluşturulur. Hannah Arendt'in belirttiği gibi, anlatı "eylemi kimin yaptığını" söyler. Manipülasyona, hem unutmaya hem de hatırlama stratejisi halini alan kurnazca bir stratejinin fırsat ve araçlarını sunan şey anlatının seçme işlevidir. (...) Ancak anlatının sunduğu manipülasyon kaynaklarının harekete geçtiği yer ideolojinin iktidarı, tahakkümü haklı çıkarma söylemine dönüştüğü yerdir." (Ricoeur, 2017: 104).

İdeolojinin manipülasyonuna uğrayan hafızadan hareketle oluşturulan tarihyazımını, Hayden White, "metatarihsel" bir anlatı olarak tanımlar. White'a göre, metnin "yüzeyinde" görünen "açıklamalarda" üç temel strateji kullanılmıştır: Biçimsel kanıtlarla açıklama, sergileyerek açıklama ve ideoloji karıştırarak açıklama. Biçimsel açıklamada, Organism, Mekanizm ve Bağlamsalcılık; Sergileyerek açıklamada, roman, komedi, tragedy ve satir; ideoloji karıştırarak açıklamada, Anarşizm, Muhafazakârlık, Köktencilik ve Liberalizm ekleme tarzları söz konusudur. White'a göre, bir tarihçinin üslubunu da belirleyen bu stratejiler, aynı zamanda bir bilinç durumunun ifadesidir (White, 2008: 12).

Bu kullanımıyla tarihyazımı, gerçekten ne olduğunu bilmeye yönelik bilimsel bir faaliyet alanından çıkarak tanıma/tanınma mücadelesinde üstünlük kurmanın aracı haline gelir. Teorik çerçevesi açıklama modellerine dayanmaktan ziyade ideolojiye dayanan bu tarihyazımı, geçmişin bilgisine değil, şimdinin inşasına yönelir. Dolayısıyla bir bilim olarak tarihyazımından çıkarak iktidar söylemi üreten "metatarihsel" bir araç olarak anlam kazanır.⁴

⁴ Krş, Vayne, 2014: 51. Veyne, tarih'çiliği tarihselcilik olarak tanımlama eğilimindedir. F. Meinecke'nin kitabına atfen şöyle yazar: "tarihçiliğin (*historisme*) -ya da isterseniz şöyle diyelim: tarihselciliğin (*historicisme*)". Vayne'e göre, her şey tarihsel olduğuna göre büyük harfli tarih yoktur. s. 31. Nitekim Veyne'e göre, tarihin yöntemi de yoktur. s. 147. O'na göre,

Şarkiyatçılık versus Garbiyatçılık: Dikotomik Zıtlık

Şarkiyatçılık/Oryantalizm (Fr. orientalisme) bir düşünce sistemi olarak Avrupa ve Asya arasındaki ilişkiyi incelemek üzere oluşturulan bir uzmanlık alanı olarak ortaya çıkmıştır (Bulut, 2007: 428).

Şarkiyatçılığa yönelik ilk çalışmalar, 14. yüzyılda Doğu dillerini ve kültürlerini araştırmak üzere Viyana Konsili tarafından bir kürsünün kurulmasıyla yapılmaya başlanmıştır. Batı'nın Doğu'yla kurduğu ilişkinin dinamiklerini oluşturan iktidar, ticaret, rekabet ve askeri çatışmalar Doğu'yu tanımaya, anlamlandırmaya yönelik motivasyonları oluşturduğu söylenebilir. Orient, Akdeniz'in doğu kıyılarından Güneydoğu Asya'ya kadar uzanan bir coğrafyayı tarif etse de araştırma konusu, coğrafi konumdan bağımsız olarak İslam'ın asil yerleştiği bölgeleri tanımlamak için kullanılmıştır. 1498'de Gama'nın Ümit Burnu'ndan Asya'ya gidiş yolunu keşfetmesi, Doğu olarak tanımlanan çalışma sahasını büyük ölçüde genişletmiştir. Fakat ilk sistemli çalışmalar 18. ve 19. yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Britanya'da Asiatic Society (1789) ve Royal Asiatic Society (1823) ; Fransa'da Institut d'Egypte (1821) ve Societe Asiatique (1821) kurulmuş; Almanya'da ise, 1845 yılında ilk Şarkiyatçı dernek açılmıştır. Böylelikle, Doğu dilleri ve kültürlerine yönelik araştırmalar kurumsal bir tabanda ilerletilmiş ve Doğu'ya ilişkin sistemli bir bakış açısı oluşmuştur (Turner, 2002: 67-68).

Şarkiyatçı kelimesi, yapılan çalışmaların niteliğine bağlı olarak farklı anlamlarda kullanılmıştır. 1691'de "bazı Doğu dillerini bilen kimse" anlamında orientalian olarak karşımıza çıkarken kolonizasyon politikalarının bir uzantısı olarak Şarkiyatçı kelimesinin de anlamı dönüşmüştür. İngilizler, Hindistan'da İngilizce eğitime muhalif olanları Şarkiyatçı olarak adlandırmıştır. Fakat Doğu'ya ilişkin araştırmaların artmasıyla birlikte Şarkiyatçı kelimesi, Doğu araştırmalarında uzmanlaşmış kişi anlamında 1779'da Edward Poccoce'yi anlatan bir makalede kullanılmıştır. Fransa'da ise, 1799'da Magasine Encyclopédique'de kullanılmış olup "Doğu İncelemeleri" olarak 1838'de Dictionnaire de l'Académie française'de tanımlanmıştır (Bulut, 2007:428).

Edward Said, Şarkiyatçı söylemlerin salt bir bilgilenme amacından ziyade Batı'nın kendi benliğini yüceltip Doğu'yu ötekileştirme kurgusu oluşturduğunu ifade eder:

"Şarkiyatçılık, Şark'la -Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek-uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta

Tarih'çiliğin en büyük marifeti büyük harfli Tarih fikrinin sıkıntılarını ve tarihsel nesnelliğin sınırlarını ortaya çıkarmak olurdu. s. 51. Konunun ayrıntısı incelememizin sınırlarını aşmaktadır. Konumuzla ilişkisi bakımından, "tarihyazımı"ni ben-öteki geriliminde kimlik inşa sürecinden çıkarıp, tarihsel malzemenin toplumsal kuramla açıklanması ve böylelikle "tarihbilim" olarak açıklama modellerinin oluşturulmasının mümkünlüğü üzerine bir yöntem önerisi olarak bkz. (Reyhan, 2018: 600).

kullanılan bir Batı biçemi olarak incelenebilir, çözümlenebilir” (Said, 2006: 13).

Said’in söyleminden hareketle, Şarkiyatçılık, Batı’nın gözünden bir Doğu portresi çizen bir düşünce geleneğini ifade eder ve ona göre, bu düşünce geleneği, her dönemde üstünlük algısını pekiştirici ve tutarlı fikirlerden hareket eder (Said, 2006: 17). Bu durumda, Batı ve Doğu tarihsel süreçte herhangi bir değişime uğramadığı anlamı doğmaktadır. Fakat her dönemde, Doğu’ya ilişkin bakış açıları, yargılar farklı hatta çelişkili tavırlar barındırır. Örneğin, İstanbul’un Osmanlılar tarafından ele geçirildiği dönemde, Osmanlı Devleti zalim düşman olarak nitelendirilirken 16. yüzyıldan itibaren bu yargılar sarsılmaya başlamıştır. Dolayısıyla Doğu’ya ilişkin görüşlerde bir konsensüs veya tutarlı bir fikir kümesi olmadığını söyleyebiliriz. Bu dönemde, Doğu’ya ilişkin yapılan çalışmalar, dinler çatışmasından ziyade siyasi iktidar çatışması olarak değerlendirilmiş ve yazarlar deneyimlerine bağlı olarak yargılarda bulunmuşlardır. Bazı yazarlar Osmanlı ihtişamını, adaletini, toplum yapısını vb. yönlerini öven yazılar kaleme alırken bazı yazarlar Osmanlı’yı zalim ve barbar olarak nitelendirmişlerdir. Dolayısıyla, edinilen yargılar yazarların kendi bakış açılarını yansıttığı için bir tutarlıktan bahsetmek mümkün değildir (Çırakman, 2002: 195-196).

Şarkiyatçılığın bugünkü kavranış şekliyle egemen söylemi üretmeye yönelik ilk sistemli çabası, Aydınlanma Çağı’nda epistemolojik yaklaşımın dönüşmesiyle birlikte ortaya çıkar. Bu dönemde Batılı filozof ve yazarların, geleneksel sistem içerisinde sıkışmış olan ülkelerle karşılaştıkları anda toplumsal ve siyasal alandaki farklılıkları görmeleri yeni tanımlamaları doğurur. 17. yüzyılda Bacon’ın “bilmek, egemen olmaktır”⁵ şiarıyla epistemolojiye biçtiği değer, insan aklının neyi bilebileceği sorusunu da beraberinde getirir. Buna yönelik olarak Descartes, “metodik şüphe”den hareket ederek bilginin inşa sürecini gündeme taşır. Bacon gibi varolan bütün bilgilerden şüphe duyulması gerektiğini belirten Descartes, aynı zamanda Bacon’dan farklı olarak varlığının önkabulüyle öznesne ilişkisini açıklamaya çalışır. Tin ve madde düalizminde birbirine indirgenemez özlerden hareket etse de özne olarak varoluşunu kabul etmesi bakımından nesnede bulacağı doğruluğu önceden belirler. Bu doğrultuda, kuşku bir sonuç değil, başlangıçtır. Kendi varlığını kabul eden özne, nesnesine kuşkuyla bakmaya karar vermiştir (Bumin, 2014: 37).

⁵ Bacon’ın bilim felsefesine göre, insan zihni doğayı anlayabilecek yetkinliktedir. Fakat insan zihninin doğası, “şeylerde” düzen ve eşitliğin olduğunu kabul etmeye eğilimlidir. Bu nedenle doğadaki karmaşıklığı düzene indirgeyerek anlamaya çalışır (Bacon, 2012: 129). Bu anlamlandırma çabası zihnin idollerinden hareketle kurulduğu için doğaya ilişkin bilgi, kırılmalara uğrar. Bilgideki bu tahribatı düzeltmek için insan doğaya yönelmeli ve deneyimden hareketle bilgiyi açığa çıkarmalıdır. Fakat Bacon’ın işaret ettiği deneyime, şeyleri olduğu gibi kabul etmek için değil; bilgiyi insan yararına kullanmak için başvurulması gerekir. (Bumin, 2014: 22-23) Böylelikle, insanın kendi yararı için doğaya dönmesi ve onu anlamlandırmaya çalışması bağlamında bilgi ve iktidar ilişkisi, ilk kez sistemli olarak Bacon tarafından ele alınmıştır.

Descartes ile birlikte insanın özne olarak deneyim yoluyla bilme eylemini gerçekleştirmesi, Aydınlanma düşünürlerinin ortak noktasını oluşturur. Bilimin deneylerin birikiminden ilerlemesi, bilimin tarihselliğine bir vurgu taşır. Aydınlanma düşünürlerine göre, tarihin merkez noktası modern bilimsel ruhun doğuşudur. Modern bilime dayanmayan her şey tarih dışı olmak durumundadır (Collingwood, 2013: 121). Tarih, modern bilimin doğuşuyla başladığı ve tarihin deneyimden elde edilen bilgilerle “ilerleyen” bir yapısı olduğu görüşünden hareketle, (Özlem, 2012: 73) tarihsel olaylar genelleştirilerek yasaya bağlanmaya çalışılır. Böylelikle toplumların tarihi, bir gelişim çizgisi üzerinden değerlendirilmiş ve farklılık bu gelişim çizgisi üzerinden belirtilmeye çalışılır.

Avrupa merkeziliğin gelişiminin ilk sistemli düşünürü olan Hegel’e göre, bilinç önce kendini bilir; bildiğinin ne olduğunu da ben olmayandan hareketle bilir. Ben olmayan ile ben arasındaki farklılık “özbilinc”i oluşturur. Özbilinc’te açığa çıkan tin ise, kendini tarihin farklı evrelerinde ortaya koyar (Hegel, 2012: 185). Hegel bu şekilde tarihin kaba olguların toplamından meydana gelen bir bütün olarak değil, her evresinde tinin kendisini anlamlı bir süreç olarak göstermesi olarak tanımlamıştır. Bu süreç, tinin gelişim basamaklarını gösteren teleolojik bir süreçtir. Buna göre, dünya tarihinde ilk evreyi Doğulular oluşturur. Doğulular ruhun özgürlüğünü bilmedikleri için tek bir insanı özgür kabul ederler ve bu nedenle despotik rejimle yönetilirler. İradeden yoksun buldukları için kendi bilinçlerinin de farkına varamamışlardır. Özgürlüğün ilk kez ortaya çıktığı Yunan dünyasında da bireyin özgürlüğü yeterince gelişmemiştir. Üçüncü evre ise, Roma dünyasıdır. Burada bireyin özgürlüğü kabul edilir ve fakat bu soyut bir özgürlük olduğundan Roma’nın mutlak iktidarı karşısında sallantıdadır. Özgürlük bilincinin son evresi olarak Hıristiyanlıkla birlikte Tanrı’nın ve insanın niteliğinin birliğini, nesnel hakikatle özgürlüğün ittifakını kavradıklarını ve evrenselliği keşfettiklerini söyler (Cevizci, 2017: 841,843). Hegel’in kendini kendinden olmayanla oluşturan olumsuzlamacı tavrı, ben olmayana yönelik de bir inşayı söz konusu eder. Bu anlamda, 19. yüzyılda işlenen Doğu-Batı teması, Hegel’in sisteminde açığa çıktığı şekliyle özgürlük bilincinde olan ben ve bu bilinçte olmayan öteki’nin tanımı üzerinden Şarkiyatçı söylemi inşa eder.

Bu formuyla Şarkiyatçı düşünce, Foucault’un bilgi-iktidar ilişkisini açıklayan analizi ve Said’in kastettiği üstünlük algısıyla örtüşür ve bu söylem, tarihte olduğu gibi diğer alanlarda da kendini gösterir. Bu dönemdeki Şarkiyatçı metinlerde Doğu bir araştırma nesnesi olarak görülmüştür. Jale Parla’ya göre, Şarkiyatçı söylemi kullanan metinlerde Doğu nesnel bir gerçeklik olarak sunulmamıştır. Doğu, ancak bir metin üzerinden ulaşılabilecek bir nesnedir. Metnin yazarı, Şark hakkında bilgi üreticisi konumuyla nesnesi olan Doğu üzerinde egemendir. Bu metne göre, Doğu hep aynı sıfatlar ve imgelerle tekrar tekrar üretilir ve nesne olarak Doğu hiç değişmez gibi yansıtılır (Parla, 2012: 21-22).

Kendisi hakkında karar veremeyen pasif Doğu imgesi, başkaları tarafından tanımlanmış ve kendisine yabancılaştırılmıştır. Böylelikle, Batı tarafından tanımlanan Doğu, kendisine yabancılaşarak direniş alanı oluşturur. Yabancılaşma sürecinin inşasında Şarkiyatçı söylemin ikircikli bir dil kullandığına dikkat çeken

Bhabha'ya göre, bu dil nesneleştirilen "öteki"nin de direniş alanını oluşturur. Nesne, sömürgeciliği taklit ederek direnir. Böylelikle özne-nesne yapılanması bozulur ve nesne taklit ederek melez bir yapıya dönüşür. (akt. Parla, 2012: 11; Bhabha, 1984: 124) Bu taklitçiliğin yalnızca üstünlük kurma mücadelesi alanında olması dolayısıyla, Doğu da savunma mekanizmasını ötekileştirme üzerine kurmuş olur. Bu yapının oluşturduğu direniş alanı, ötekileştirme politikası doğrultusunda, farklı merkezden aynı pratiği uygulayacak bir mekanizma olarak Garbiyatçı düşünceyi doğurmuştur.

Türkçe'de Garbiyatçı olarak kullanılan Garbiyatçılık (Fr. occidentalisme), Fransızca "occident" kelimesinden türetilmiş ve Orient'ten türetilen Şarkiyatçılığa karşıt görüş olarak kullanılmıştır. Bu anlamıyla, Garbiyatçılığın tanımsal içeriği coğrafi bir yön değil; bir kültürü tanımlama işlevi görmektedir. Şarkiyatçılığa kıyasla yeni bir inceleme alanı olan Garbiyatçılık, en genel haliyle Doğu'nun ben olarak Batı'yı öteki olarak incelemesidir. Bu tanıma bağlı olarak "Batının ötekileştirilmesi", "Batı karşıtlığı", "Doğu'nun Batı'yı düşmanca resmetmesi" şeklinde özetlenebilecek bir içeriğe sahiptir. Bu kavramın bu şekilde içeriklendirilmesi ise, akademik literatürde ilk kez Edward Said tarafından gerçekleştirilmiştir (Saygın, 2015: 20).

Avrupa merkeziliğin akıl nosyonu ile epistemolojik ve ontolojik bir konuma kendini yerleştirmesi, ona alternatif merkezlerin de doğuşunu hazırlar (Kahraman ve Keyman, 1998: 81). Avrupa merkeziliğin evrensellik iddiasına karşı kendi medeniyetini koruma ve/veya savunma iddiasıyla Garbiyatçı söylem, Şarkiyatçı söyleme karşı bir mücadele alanı olarak ortaya çıkar. Garbiyatçı söylem, Şarkiyatçı söyleme karşı aynı yöntemler üzerinden yürüttüğü mücadelesinde, Avrupa merkeziliğin evrenselcilik iddiasına karşılık yerelleştirilerek anlamlandırılan Doğu merkeziliği yükseltir. Yerelliğin kendine özgülüğünden hareketle oluşturulan "üstün medeniyet" algısı, bilim dilinden arındırılarak ben-öteki ayrımının kavramsal çerçevesini oluşturur. Böylelikle, öteki'yle olan farklılıkları belirtme ihtiyacıyla ben'in kendisinde bulduğu alanlar, bağlamından ve etkileşimlerinden kopartılarak "medeniyetçi" bir kimlik kazanmıştır.⁶

Yukarıda işaret edilen ötekilikten ötekileştirmeye geçişten hareket edersek, Şarkiyatçı söylem, bilgi yoluyla ulaştığı öteki'nden hareketle kimliğini kurar. Şöyle ki, kimliğin aynı özdeşliğinde, kalıcılık özelliğine vuran ötekidir. Öteki'nin varlığından biricikliğine ulaşan ben, ipse ile idem özdeşliğini örtüştürür. Bu örtüşmeden oluşan kimlikte, Levinas'a göre, öteki, ben'in sınırlarından pasif durumdadır (Levinas, 2011: 135). Öteki olma durumundan kendini kuran

⁶ Sosyal bilimler alanında medeniyet üzerinden kavram ve tanımlamalara gitmek, bilginin kişileştirilmesine sebep olmuştur. Garbiyatçı söylem bağlamında düşünüldüğünde, bilginin kişileştirilmesi, Batı modernitesinin bazı yönlerini yabancı bir bilgi olarak reddedilmesinin de yolunu açmıştır. Bu anlayış, yabancı bilgiye karşı yerli bilginin orijinalliyi iddiasını kapsamaktadır. Örneğin, toplumların gelişimine yönelik oluşturulan teorilerde, Marx, Weber ve Durkheim yerine İbn Haldun'un sosyal bilimlerin kurucu olarak kabul edilir. Halbuki, doğal olarak, İbn Haldun'un çalışmalarında endüstri çağında toplumların yapısına ilişkin bir çözümleme yoktur (Turner, 2002: 24).

Garbiyatçı söylem, Şarkiyatçı söylemin öznesi içinde öteki olması bakımından pasif ve durağan benliğine karşı kendi'nin özgüllüğüne yönelir. Bu özgüllüğü, kültürel simgeler üzerinden açıklayan Garbiyatçı söylem, Şarkiyatçı söylemin öteki'sinden aldığı idem özdeşliğiyle ipse özdeşliğini örtüştürür. Özgüllüğe yaslanan kimliklenmedeki motivasyon, öteki'yle olan farklılıktır. Dolayısıyla Garbiyatçı söylem, Şarkiyatçı söylemin farklılıklar üzerinden kurduğu denklemi kabul eder ve fakat Şarkiyatçı söylemin özne inşasındaki yönteminden ayrılır.

Alim Arlı'ya göre, Garbiyatçılığın ne'liğine ilişkin bir araştırmanın yöntemi ancak tarihi-psikolojik bir yöntem olabilir. Şarkiyatçılığın akademik bir disiplin olarak Viyana Konsili'yle başlayan ve farklı imajlar üreten tüzel kurumunun 700 yıllık mirası, Garbiyatçılıkta bulunmamaktadır. Aynı zamanda Batı'nın entelektüel özneleri de düşünce üslubu bakımından Şarkiyatçılık'ın kolektif hafızalarını beslemiştir. Garbiyatçılık ise, bu kadar sistematik bir iç işleyişe sahip değildir. Garbiyatçı söylemi doğuran tarihsel bilinç, Şarkiyatçı söylemin ve modernleşmenin oluşturduğu epistemolojik düzlem ve kavramlarla ilişkilidir. Arlı'ya göre, bu düzlemi oluşturan bilinç, tarihsel gecikmişlik bilinci ve psikolojisiyle ilişkilidir (Arlı, 2004: 60-61).

İlber Ortaylı'nın Avrupa tarihi alanında ün kazanmış Doğu'lu bir tarihçinin olmadığına dikkat çekmesine binaen Arlı, Garbiyatçılığın söylemin tarihsel olarak konumunun, "Batı-dışı kültürlerin aydınlarının Batı'yla ilgili gözlemlerine, anti-sömürgeci söyleme ve kendi kültürel özelliklerine atıflar üzerinden Batı'yla ilgili söz yapıları" olduğu belirtir (Arlı, 2004: 62).

"Kapitalizmin ve modern dünya sisteminin her yeni siyasal tavır alışı, simgeler sisteminin bu bağımlı unsurunun varoluş koşullarını da (söylemini, siyasetini vs.) belirlemektedir. Bu belirlenim oksidentalit söylem dilinin, sürekli mutasyona maruz kalan bir dile (söyleme) düşüncesine neden olmuştur. Bu bilinç bölünmesi (iki uygarlık durumu arasındaki konum) Shayegan'ın tespitiyle, bir teknokratik modernizasyonu ve sonucunda da kültürün kişiliksizleşmesini doğurmaktadır. Bu bilinç özeleştirici üretmez (Shayegan, 1997: 163,131). Bu anlamıyla siyasi dildeki oksidentalit söylem, kültürel şizofreninin bir ürünü olan, bir yanıyla direnişçi, bir yanıyla da savunmacı bir söylem biçimidir." (Arlı, 2004: 65).

Arlı'dan hareketle diyebiliriz ki, Garbiyatçı söylem, Şarkiyatçı söylemin epistemolojik düzlemde işlevselleştirdiği iktidar mekanizması içinde iktidara maruz kalan olarak ben'liğini kurar. Fakat benliğini öteki konumundan alması ve bu konumun gecikmişlik bilinci oluşturması nedeniyle hem gecikmişliği aşmaya yönelik modernleşme isteği hem de öteki konumunu veren tanımları, özgüllüğü içinde temellendirerek Batı-dışı bir merkez olarak Doğu-merkezciliği karşımıza çıkarır. Dolayısıyla, Garbiyatçı söylem yalnızca savunmacı bir söylem pratiği değil, aynı zamanda ideolojiler üzerinden iktidar pratiği de oluşturur.

Bu bağlamda Meltem Ahıska, Şarkiyatçılık ve Garbiyatçılık arasındaki tarih ve iktidar uçurumunu kabul etse de bu uçurumda Batı-dışında nasıl bir iktidar söylemi kurulmak istendiğini inceler:

“(…) belirli teknikleri, imgeleri, ezilmişlikten gelen “bilinç yaralarını” sadece direnç ya da savunmacılık amacıyla değil, toplumu idare etmek, toplum içindeki eşitsizlikleri, çatışmaları yok saymak için kullanan -ve bu kullanımını meşrulaştırmak için de kendi “ötekileri”ni yaratmak için kullanan- bir iktidar söylemini incelerken Garbiyatçılık önemli bir çerçeve olacaktır. Bu noktada Garbiyatçılığı Arlı’nın kullanımıyla “cari” bir bilinç ve duygu durumunun saptaması ve adlandırılması olarak değil, incelemesine bu durumu kaydederek başlayan, Batılı kavramları ve kabulleri bu kayıtle yeniden sorgulayan bir analizin çerçevesi olarak öneriyorum. Garbiyatçılığı bu bağlamda iktidar pratiklerini ve özneliği hem kuran hem de anlamlandıran söylemsel bir harita olarak tanımlayabiliriz.” (Ahıska, 2005: 74).

Ahıska’nın “iktidar pratiklerini ve özneliği hem kuran hem anlamlandıran söylemsel harita” tanımını “tarihsel gecikmişlik bilinci” üzerinden düşündüğümüzde, bunu aşmaya yönelik ideolojik yaklaşımlar, Garbiyatçı söylemle ilişkilendirilerek, kendi yerelliğinde merkez konumunu inşa eder. Böylelikle Garbiyatçı söylem, ilişkilendiği ideolojide ideolojinin temsil ettiği hayali gerçekleştirmeye yönelik söylemsel bir aygıt olarak karşımıza çıkar, diyebiliriz.⁷

19. yüzyılda Batı’nın merkez konumuna karşı geliştirilen ideolojilerde Garbiyatçı söylem, merkez konumunu sağlayacak ben’in yerel/ geleneksel motiflerine işaret eden bir aygıt pratiğidir. Sömürülen özne olarak Doğu, sömüren Batı’nın üstünlük algısını işlevselleştiren rasyonel Batı vurgusuna karşılık ahlak, din, hoşgörü gibi manevi alanın içeriğini oluşturan değerlerle üstünlüğünü inşa etmeye çalışır. Sömüren-sömürülen ilişkisi bağlamsal olarak farklı ideolojik versiyonları barındırır. Ian Buruma ve Avishai Margalit, Garbiyatçılığın geniş bir yelpazede incelenebileceğini söylemişlerdir:

“Garbiyatçılığı tarif edebilmenin bir yolu da; Avrupa’daki anti-reformculuktan Aydınlanma karşıtlığına, Doğu ve Batı’daki faşizm ve nasyonel sosyalizmin çeşitli türlerine, anti-kapitalizm ve anti-globalizme ve nihayet bugün pek çok bölgede hüküm sürmekte olan dinsel aşırıcılığa kadar bütün bağlarını ve iç içe girdiği kesimlerin tarihçelerin izini sürmektir.” (Buruma ve Margalit, 2009: 16)

Fakat Garbiyatçılığın öteki/Batı imgesinde, Batı’yla ilişkilendirilmiş olan modernite reddedilmez fakat modernitenin Batı’yla olan bağları koparılmaya çalışılarak kendi özgüllüğünde bağlamdan koparılır. Dolayısıyla Garbiyatçılık

⁷ Buna ilişkin teorik çerçeve önerisi olarak Althusser’e bakacak olursak, , “İdeoloji, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları hayali ilişkinin bir temsilidir.” (Althusser, 2014: 69) İnsanların ideolojide temsil ettikleri şey, gerçek varoluşları değil, kendileri için temsil edilen varoluş koşullarıyla kurdukları ilişkidir (Althusser, 2014: 71). İdeolojinin egemen olanla ilişkisinde, egemen ideolojinin aygıtları, ideolojinin gerçekleşmesini sağlar (Althusser, 2014:73).

kendi hükümlerlik alanını ve milliyetçi ideolojinin meşruluğunu Batılı olmayan ama modern bir ulus yaratma söylemiyle sağlar (Arlı, 2009: 64). Farklılığın varlığı, kimliğin belirleyicisi olarak kabul edildiğinden yabancı olan öteki'yle benzerlikler gözardı edilerek ben'in özgüllüğünü ifade eden terimlerle kendini tanımlar. Bu nedenle, Garbiyatçılık, öteki'nin modernitesi yerine kendinde alternatif sistemler arayarak Doğu-Batı ayrımının saflığını korumaya çalışır (Koçyiğit, 2017: 144). Böylelikle Garbiyatçı bakış, Doğu-Batı ayrımının ötekileştirici yönünü kabul ederek Şarkiyatçı söylemin bilgi-iktidar ilişkisine kültür-iktidar söylemiyle karşılık vermeye çalışır.

Ben kalarak öteki'yle rekabet etme isteği, seçili modernleşme ve alternatif Batı'lar kurgusunu da beraberinde getirmiştir. Bu durum ben'e yönelik koruma psikolojiyle şekillenerek karşıt unsurlar ortaya atmıştır. Karşıt unsurlar üzerinden kendini biçimlendiren Garbiyatçı söylem, Batı'nın manevi çöküşüne karşı manevi üstünlüğü yerel kültürün özünde bulmaya çalışarak kendi'ni inşa eder. Bu "manevi öz" temelinde Batılılaşmadan modernleşme iddiasını öne çıkarır. Buruma ve Margalit, bunun umutsuz bir çaba olduğunu belirtir. Başka bir yerden alınan bilgi, bağlamından kopartılamaz; pratik olanı almak onun uygulama alanını oluşturacak kültüründe beraberinde getirir (Buruma ve Margalit: 2008: 36). Bu durumda, Batı'dan seçilenin getirdiği kültürü, yerelliğin kültüründe birleştirmeye yönelik her girişim, zihinsel bulanıklığı da beraberinde getirir.

Osmanlı-Türk Tarihyazımında Garbiyatçı Söylem

Avrupa'da kapitalizmin gelişmesiyle birlikte oluşan eşitsiz güç ilişkileri, kapitalistleşmemiş ülkelerde Batılılaşma/modernleşme problematiğini doğurmuştur. Bu eşitsiz güç ilişkisinin oluşumunu Batı dışı toplumların modernleşemedikleri iddiası üzerinden şekillendiren yargıda, tanıma/tanınma mücadelesi, Batılılaşma mücadelesinde anlaşılmıştır. Ahmet Çiğdem, Habermas'ın bir proje, refleksiyon olarak modernite ile bu projeyi, refleksiyonu gerçekleştiren modernizasyon ayrımından hareketle, Batı-dışı toplumların, sadece modernleştikleri ama modern olamadıklarına ilişkin yargıya dikkat çeker. Kapitalizmin getirdiği eşitsiz güç ilişkilerinde Batı-dışı toplumların maruz kaldığı "modern" pratikler, Batı'nın tarihsel evrimiyle kıyasında asla çağdaş olamamıştır. Bu nedenle, Ahmet Çiğdem'e göre, Batılılaşma "telafi edici" ve "tarihsel gecikmişliğin" giderilmesinin bir aracıdır (Çiğdem, 2007:68).

Modernleşme karşısında gecikmişlik bilinciyle modernleşmenin gerçekleştirilmesi, kimlik inşasının içsel motivasyonunu oluşturur. Bu motivasyon, evrensel bir ilke olarak herkesin milliyete sahip olma özneliğini içeren milliyetçilikle eşleşerek Anderson'ın deyişiyle, kendi 'hayal edilmiş cemaati'ni yaratır. Hayal edilen cemaatte, evrensel ilkenin öznel kadimliğini (Anderson, 1995: 20) inşa ederken geçmişe ilişkin ele alınan veriler, hayal edilen cemaatin tarihselliğini yeniden kurar. Bu inşada, geçmişin bazı bölümleri unutulur, bazıları cemaat hafızasının içlemine oluşturur. Gellner'in de işaret ettiği gibi, bu hafıza ve

unutuş ayrımında milletin sınırlarını belirleyen milliyetçilik düşüncesidir (Gellner, 1992: 105). “Hafıza ve unutuş”ta Garbiyatçı söylemi işlevselleştiren, evrensel bir ilke olarak yaslandığı milliyetçilikte öznelliğini yerellik vurgusuyla hayal etmesidir. Öznenin inşasında, hem evrenseli hem özgüllüğü yakalama, öteki olarak üstün Batı imgesine istinaden kurgulandığında hem kendini hem ötekinin sınırlarında kurguladığı ben’liğini birleştirmeye çalışan bir paradoks karşımıza çıkar.

Bu çerçeve üzerinden Garbiyatçı söylemi, Türk tarihyazımında incelediğimizde, 19. yüzyıldan itibaren Batılılaşma/modernleşme problematiğinde Garbiyatçı söylemin temsil ettiği İslamcılık ideolojisinde, ön-milliyetçiliğin öznesi, gelenek içinde açıklanmaya çalışmıştır.⁸ Batılılaşmadan modernleşme iddiasıyla kurgulanan tarihyazımında, geleneğin içinden seçilen kavram ve olgularla modernitenin kavram ve olguları anakronik bir şekilde birleştirilmiştir.

20. yüzyılda milli öznenin inşasında, ‘özel’ malzemenin değil, öznenin inşa süreci esas alındığında, İslam reformizyle modern milli devletin arasındaki süreklilik devam etmiştir (Bora, 2014: 16). Yerli özü koruyarak evrensel moderniteye erişme hedefinde kuruluşa ilişkin tarihyazımında tipik söylemlerinden biri ‘sentezlemek’ olmuştur. Fakat bunu evrensel medeniyet karşısında alternatif bir medeniyet olarak değil, aynı evrensellik adına ama etnosentrik bir medeniyetçilikle birleştirilen yorumlar da mevcuttur (Bora, 2014: 24). Her iki durumda da, modernleşmenin özünü kendini içinde yakalayan ve modernleşmeyi kendinde yükselten bir söylem izlemek mümkündür. Muhafazakâr ideoloji, kültürel ve sosyal değişmelere karşı tepkisinde özlük iddialarını devam ettirir. Fakat Muhafazakâr ideolojide öz, farklı bağlamlarda farklı içerikle yeniden inşa edilir. Ahmet Çiğdem’e göre Muhafazakâr ideoloji, her tarihsel-toplumsal değişim karşısında başka ‘yeni’ bir sabiteyi araçsallaştırarak (Çiğdem, 1997: 34), anakronik tarihyazımını devam ettirir. Bu yazım, Garbiyatçı söylem üzerinden birbirinin alternatifi olmayan olgu ve kavramları medeniyetçi bir tutumla kıyaslayarak Doğu merkezi kurmaya çalışır.

Taklitçilik Anlatısı: Ötekinden Tanımlanan Ben/Biz

Şarkiyatçı öznenin öteki tanımından ben’lik bilinci oluşturan Garbiyatçı söylem, öteki olması bakımından farklılıkları benimseyerek özgüllük alanına yönelir. Özgüllük iddiasında, farklılığı ön kabul olarak almasından dolayı, kendi

⁸ Bununla ilişkili olarak, ahlak, maneviyat vb. kültür kodları içeren bir kavram havuzundan beslenmesi bakımından “Türk sağ”na -İslamcılık, Türkçülük ve Muhafazakârlık- karşılık gelen “Osmanlı-Türk garbiyatçı tarihyazımının söylem analizi”ne dair araştırma evrenimizin, bütünüün özelliklerini yansıtan örneklemelerini seçeceğiz. Bu kapsamda, az gelişmişlik, sömürgeleşme vb. ekonomi kodları içeren bir kavram havuzundan beslenmesi bakımından “Türk sol”u çalışmamızın kapsam ve amacının dışında kalmaktadır. Buna dair bir örnek (Avcıoğlu, 1987: 118-122).

öteki imgesini yaratır. Bu bağlamda, öteki ile olan ilişkide, öteki'ne ilişkin tanımlar, öze bir tehdit olarak algılanır, değerlendirilir. Fakat aynı zamanda, öteki'ne ilişkin tanımlar, kendi özünde yeniden yaratılır. Böylelikle Garbiyatçı söylem, ötekisi olduğu ben'in içinde hem aynı hem biricik kalmayı hedefler. Tarihsel bağlam içerisinde, Batı ve Batılılaşmayla olan mesafeye göre şekillenen alternatif modernite tanımları, bu çerçevede karşımıza çıkar. Alternatif modernitelerde ortak dayanak, öze ilişkin vurgular taşımasıdır. Garbiyatçı söylem, geçmişten seçilen olgu ve kavramlarla, Batı modernitesinden seçilen olgu ve kavramların örtüştüğü kadarıyla Batılılaşmanın mümkün olduğu iddiasını öne sürer. Fakat bu ayıklama yapılmaksızın evrensel bir olgu olarak modernite, bir taklitçilik ürünü olarak kabul edilir. Böylelikle Garbiyatçı söylem, Şarkiyatçı söylemin indirgemeciliğine karşı kendi indirgemeci mekanizmasını kurar.

Tarihyazımında Garbiyatçı söylemin modernleşme bağlamında Doğu-Batı indirgemeciliğini işlevselleştirdiği ilk neden, Tanzimat dönemidir. Tanzimat'ın yüzeyde kaldığı ve "devlet nasıl kurtulur?" sorusuna cevap olamadığı iddiası, alternatif cevapları doğurmuştur.⁹ Fakat bu cevaplar, sosyo-ekonomik bir zeminden ziyade Doğu-Batı geriliminde kültüralist bir eleştiri zemininde ilerlemiştir. 19. yüzyılda İslamcılık ideolojisiyle işlenen bu nedensellik çerçevesinde Garbiyatçı söylemin sinir uçları oluşmaya başlamıştır.

Yeni Osmanlı hareketiyle başlayan bu eleştirilerin ortak noktası, Tanzimat'la birlikte Osmanlıların kültür benliklerini kaybetmeye başladığı iddiası olmuştur. Bu durumun yol açtığı olumsuz sonuçların önüne geçmenin yolu ise, şeriat kurallarının yeniden uygulanmasıdır (Mardin, 1991: 92). Dolayısıyla, şeriat kurallarına uyduğu sürece, gerekli olduğu kadar Batı'nın kültürü değil, tekniği alınması gerekir. Bu anlamda, Tanzimat Batıcılığı eleştirisi¹⁰ üzerinden ideolojik bir tavır ortaya koyan Namık Kemal, şeriat kurallarının uygulanması halinde Batı'yla aralarında bir fark kalmayacağı şeklinde yorumlar:

⁹ Timur Kuran'a göre, az gelişmişlik yorumlarının nedeni olarak dış müdahalelerin sunulması, Ortadoğu'nun neden daha önce değil de o dönemde emperyalizme yenik düştüğünü anlatmaz (Kuran, 2018:38). Bu yenik düşmenin sebeplerinden biri, Ortadoğu ve Avrupa'daki kurumların yapısal dönüşümlerdir. Batı'daki kurumların kendini sarsıcı ve kendini dönüştürücü nitelikte olmasına karşın Ortadoğu'daki kurumlar, dayatıcı ve pekiştirici bir nitelik göstermiştir. Dolayısıyla Batı'dan alınan kurumlar, eleştirilerin aksine hızlı dönüşümlerin ve zenginliklerin artmasına sebep olmuştur. Kuran'a göre bu eleştiriler, zaman dışı ve bağlamdan kopuk bir etkinlik kavramına dönüşmüştür (Kuran, 2018:56,58).

¹⁰ Namık Kemal, yazılarında hiçbir zaman tam anlamıyla Batılılaşma taraftarı olmamıştır. Onun fikirleri esas itibariyle, İslam geleneklerine dayanmıştır. Özellikle hocası Lefkoşalı Galip ve Meclis şairleriyle kurduğu ilişki, onun klasik geleneğe bağlılığında önemli bir rol oynamıştır. Aynı zamanda Bektâşi aile geleneğine sahip olma ihtimali nedeniyle, sıradan insanların dertlerine ilgi, Namık Kemal'in fikirlerini etkilemiş olabilir. Bu nedenle Şerif Mardin, Namık Kemal, Avrupa'da gelişen genel oy fikrini kolaylıkla kabul etmiş olabile ihtimali üzerinde durmuştur. Mardin'e göre Namık Kemal, İslam gelenekleriyle Avrupa'nın liberal sisteminin öngereklerini birleştirmeye çalışmıştır. Fakat bu sistemde siyasi fikirlerin bazılarını ön plana çıkarırken bazılarını arka plana atması nedeniyle zaman zaman uyumsuzluklar belirgin bir hal almıştır (Mardin, 1996: 321).

“İslamiyeti medeniyeti hazıra ile imtizactan beri zanneden Avrupalılara ise bu fikirlerin butlanını isbat etmekte hiç su’ubet çekilmez. Mesela memalik-i garbiye ile ihtilata başladığımız zamanlar daha kanunun tarif ve maksadından gafil birtakım cahillere her türlü tertip ve intizam ve esas kaideden muarra birkaç havatır yazdırıp da adına kavanın-i cedide denilerek güya Devlet-i Aliyye’nin hükümet-i dünyevisini hükümet-i diniyesinden tefrike bir tarik açılmış ve o suretle memalik-i Osmaniye medeniyet-i hazıra dairesine idhal edilmiş gibi gösterilmek istenileceğine yapılan ıslahat-ı sahiha –ki alelulum fıkha mutabık ve belki ahkam-ı şer’iyenin en küçük bir faslında olan kavaid ve fevaid-i medeniye bunların cümlesine keyfiyet ve kemmiyetçe birkaç kat faiktir –eğer şeriat namına ilan edilmiş olsa idi ve fıkrasının fıkrasına tatbiki kabil olmayan mahud Kanun-ı Ceza Fransa düsturundan istirak edileceğine fikhın ukubat faslı tedvin olunsa idi Avrupaca İslamiyetle medeniyet beyninde tezdad bulunduğuna dair vücudundan şikayet olunan fikirlerin husulüne bile meydan kalmaz idi” (Namık Kemal, 2005/1288: 142).

Namık Kemal’in Batı modernitesinin özünü İslamiyet’te bulma çabası, moderniteyi kendi özgüllüğünde hem kabul eden hem yadsıyan bir çelişkiyi gösterir. Ona göre, Batı modernitesini gerçekleştirmek, zorunlu bir olgu olmakla birlikte bu Batılılaşmayı değil, öze dönüşü ifade eder. Böyle bir çelişkide çıkış noktası, Şarkiyatçı söylemden hareketle oluşturduğu ben tanımından özgüllük alanına yönelirken motivasyonunu iktidar olma söyleminden almasıdır. Çünkü ona göre, Batılılaşmak yerine öze dönülseydi, Şarkiyatçı söylemin merkez/iktidar konumuna ulaşmak mümkündü. Dolayısıyla ideolojik tarihyazımında, İslamcılık moderniteyi gerçekleşmenin nedenselliğini oluşturur. Bu nedensel zincirde, hem öteki’nden aldığı ben tanımından özgüllüğe yönelme hem de bu özgüllükte öteki’ni bulma çabası vardır. Dolayısıyla, bu ikircikli görüşte Batı, tamamen reddedilmez. Batılılaşma kendinde olana yönelten ve Doğu-merkezi gerçekleştirecek olan teknik bilgi sınırıyla karşımıza çıkar.

“Bir de farz edelim ki medeniyetin Avrupa’daki hali bin türlü nekayıs ve seyyiat ile malamal imiş. İktisab-ı medeniyete çalışan akvam için tamamı tamamına Avrupa’ya taklid etmek neden lazım gelsin?

(...) Kendi ahlakımızın ilcaatı, kendi aklımızın tasvibatı asar-ı medeniyetin füru’atına ma’a-ziyadetin kâfidir.

Hatta öyle memul ederiz ki şeriat-ı İslamiyenin kavaid-i münciye ve mevki ve halkımızın kabiliyat-ı fevkaladesi elde iken Kıbt ve Keldan ve Yehud ve İran ve Sırp [Arap?] ve Yunan zamanlarında altı-yedi kerre marifetin darümuallimini ve terakkiyatın merkez-i intişarı olan memalik-i Osmaniye’de iş layıkıyla tutulur ise measir-i bedi’asına dünyayı harabe [hayran] edecek yolda bir medeniyet vücuda getirilebilir” (Namık Kemal, 2005/ 1288: 360-361).

19. yüzyılın önemli isimlerinden biri olan Ali Suavi'nin ideolojik tarihyazımı da benzer şekilde nedensellik kurar. Her ne kadar Ali Suavi, Namık Kemal'in İslami geleneklerle liberal ön-gereklerinden bir sentez çabasına karşı çıkıp doğrudan İslami atıfla bir düşünce sistemi oluştursa da konjonktürel bilinci, benzer eleştiriler üzerinden bir tarihyazımı oluşturur.

“Biz tevarih-i ümemi (milletlerin tarihlerini) ibret nazarıyla mütalaa ettiğimizde görürüz ki dünyada namları kalmayan milletler bütün diğer milletlere taklit ile mahv oldular. Taklit etmeyenler velev (hatta) devletini dahi kaybetmiş olsa yine baki kaldılar. Ezcümle (mesela) Yahudiler 3400 seneden beri hala eskisi gibi daimdirler” (Ali Suavi, 1993: 151).

Ali Suavi'nin tarihyazımına göre, Osmanlı Devleti'nin hastalığı taklittir. Burada önemli bir nokta, dönemin aydınlarında görüldüğü gibi Ali Suavi de Şarkiyatçı söylemin Osmanlı Devleti'ne ilişkin “hasta” tanımını kabul etmiş ve bunun üzerinden bir tarihyazımı oluşturmuş olmasıdır. Bu yazımda Ali Suavi, hastalığın nedeni olarak özgüllüğün kaybı olarak İslam'a dayanan ahlak ve adetlerin değişmesini gösterir (Ali Suavi, 1993: 149-150). Taklit yoluyla gerçekleşen bu dönüşümün Osmanlı Devleti'nin yıkılmasına sebep olacağını ifade eder:

“Yazık yazık, Osmanlılar taklitte bir dereceye vardılar ki Fransız kanunnamesinden dört lakırdı tercüme edip işte bu kanun ile amel ediniz diye haber ettiler. Sanki altı yüz şu kadar seneden beri bu koca devlet ve millet şeriatsız kanunsuz imiş de şimdiki vükela (bakanlar) onlara şeriat (kanun) yapmaya kalkışmış.

Hatta Avrupalılar diyorlar ki, Osmanlı devleti yaşayamaz; zira şeriatsız hiçbir devlet baki olamaz. Osmanlı hükümeti ise şeriatını terketmiş Fransız kanunundan dört lakırdı tercümesiyle kırk milyon nüfusu idare etmek kabil midir (mümkün müdür)” (Ali Suavi, 1993: 153).

19. yüzyıl sonlarında, aynı ideolojik sermayeyle, Batı taklitçiliğine karşı İslamcılık ideolojisinin önemli temsilcilerinden biri olan Said Halim Paşa karşımıza çıkar. Fakat Said Halim Paşa'nın Batılılaşma eleştirisi, II. Meşrutiyet'le başlamıştır. Ona göre, 1909'da yapılan değişikliklerin sonucunda, usuller, adetler, sınıflar ve sosyal tabakalar ortadan kalkmış ve hercümerç meydana gelmiştir. Bu değişikliklerin bir diğer sonucu ise, ilerlemiş milletlerin sahip olduğu haklara sahip olmanın hırs ve iştihayı arttırmış olmasıdır. Bu durumda, maddi duruma tahammülün azaldığını söyleyen Said Halim Paşa'nın, bunu Osmanlı gelenekleriyle bağdaştırmaması (Said Halim Paşa, 1991: 12), Şarkiyatçı söylemle örtüşür. Yine Şarkiyatçı söyleme bağlı olarak Said Halim Paşa, Avrupa'nın üstünlüğünü kabul eder. Fakat bu üstünlüğün Batı'ya mahsus koşullarda şekillendiğini iddia ederek Batı ve Doğu arasında belirgin bir ayırım olduğunu belirtir:

“Batının medeniyeti, siyasi ve sosyal müesseseleri, bizde pek tabii olarak hayranlık uyandırmıştır. Bu hayranlığın sevki ile Avrupa

milletlerinin tecrübelerinden istifade etmeyi şiddetle arzu ediyoruz. Bu arzu, bizim fikir hayatımıza, felsefemize, siyasi ve sosyal faaliyetlerimize başkaca bir özellik getirmektedir.

(...) Fakat Garb'ın düşünce tarzı ve ruh halleri ile Şark'ın düşünce ve ruhu arasındaki ortak noktalar, -ekseriya umulanın aksine- pek azdır. Bu yüzden böyle bir istifadeye kalkışmak çok tehlikeli olur." (Said Halim Paşa, 1991: 39).

20. yüzyılda, Osmanlı'da, İslamcılık ideolojisinin, ulus inşa sürecine cevap verememesi, Türkçülük ideolojisinin ön plana çıkmasına yol açar. Fakat bu ideolojik dönüşümde nedensel zincir, aynı içerikle devam eder. Şarkiyatçılığın ötekisi olan ben, taklitçiliğin ürünüdür. Bundan kurtulmanın yolu, kendi özgüllüğünü oluşturan kültürel farklılıklardır. Fakat İslamcılık ideolojisiyle arasındaki fark, özgüllüğü oluşturan kültürün seküler alana atıf yapmasıdır. Bu farka rağmen Türkçülük ideolojisi, İslamcılık'la aynı yöntemi paylaşır: Batı'yla olan farklılıkları belirginleştirmek ve bunu yaparken Batı modernitesini kendi değerleriyle örtüştürmek:

"İşte bizde daima böyle olmuştur! Türklüğün mazisi tetkik olunsun: görülecek ki birbirine ittisali olmayan birçok tarih devreleri yaşamışız; müesseselerimiz muzafferiyet iğtinamlarıyla ani bir surette dolan, fakat menbanı milli bir iktisattan almadığı için yine ani bir surette boşalmağa mahkum olan istila devletlerinin hazinelerine benzemiş. Tekamülden doğma müesseselerimizi tarihi ittisallerini temin ederek canlı ananeler haline sokacağımıza, bunları bir tarafa atarak her ülkeden "tarihsiz, ananesiz" kaideler suretinde müesseseler almışız" (Gökalp, 1976: 22-23).

Ziya Gökalp'e göre, taklitçilik kendi özgüllüğüyle çelişkiye düşülmesinin en önemli sebebidir. İslamcılık ideolojisinde bu çelişkinin sebebi, dini bir temelle açıklanırken Türkçülük ideolojisi, bunu seküler bir temelle açıklamaya çalışır. Fakat kavramlar değişse de içerik olarak taklitçilik, aynı nedensellik üzerinden kimlik kaybı sonucunu doğurur. Dolayısıyla, üst yapıda gerçekleştirilmeye çalışılan modernite, taklitçilik olarak açıklanır. Batılılaşma olarak görülen bu modernleşme çabaları, taklitçilikle yorumlandıkça menfi bir anlamda karşımıza çıkar. Çünkü Batılılaşma kavramının, öteki add edilenin ismine vurgu yapması, özgüllük iddiasına tehdit unsurudur. Bu tehdide karşılık modernleşme, Batılılaşmadan gerçekleştirilmek istenen bir olguya dönüşür:

"Tanzimatçılar, Osmanlı medeniyetini garp medeniyetiyle telif çalışmışlardı. Halbuki iki zıt medeniyet yanyana yaşayamazlar; sistemleri biri birine muhalif bulunduğu için ikisi de biri birini bozmağa sebep olur. Mesela, garbın musiki fenniyle şarkın musiki fenni biri biriyle itilaf edemez. Garbın tecrübi mantığıyla şarkın iskolastik mantığı yekdiğerleriyle barışamaz. Bir millet ya şarklı olur, ya garplı olur. İki dinli bir fert olamadığı gibi, iki medeniyetli bir millet

de olamaz. Tanzimatçılar, bu noktayı bilmedikleri için, yaptıkları teceddutte muvaffak olamadılar.” (Gökalp, 1976: 40).

Cumhuriyet’in ilan edilmesiyle kuruluşa ilişkin tarihyazımının nedenselliğinde taklitçilik, bir meşruiyet kazanma sebebi olarak karşımıza çıkar. Cumhuriyet kurucuları, taklitçilikle çürümüş olan bir yapıyı özüne döndürerek bir zafer kazanmıştır. Bu bağlamda oluşturulmuş tarihyazımında öteki, hem Batı hem Batılılaşma yanlısı Osmanlı bürokratıdır:

“Garp demokrasilerinin bu avare hayranları değil midir ki, bizim çocukluğumuzda, dışarıdan bize (hürriyet) getirecek olan (düveli muazzama) gemilerinin Akdeniz ufuklarında gözetleyip dururlardı? Kendi hükümdarlarının zulmünden kurtulmak için ikide bir ecnebi sefaretlerinde kendilerine bir sığınaç aramağa giden devlet adamları, ceplerinde himaye kağıtları ile dolaşan entelektüeller hep bu çeşit liberallerin içinden çıktı idi. O zamanlar Avrupa’ya kaçmak, bize en yüksek bir cesaret ve kahramanlık hadisesi gibi görünürdü. Ömürlerinde bir defa Avrupa’ya kaçmamış fikir adamlarının ne sözüne ne özüne itibar edilirdi. Zira istiklalini kaybetmiş ve her şeyini Avrupalıların hüküm ve nüfuzuna terketmiş olan bir memlekette her şeyi Avrupa’dan beklemek, onun iradesi haricinde bir hadisenin vuku bulabileceğine ihtimal vermemek, hatta hürriyeti, adaleti bile bu milli istiklal gasıplarının yerine aramağa gitmek Türk perverliğinin bir an’anesi haline girmişti.” (Karaosmanoğlu, 1933/1979:30).

Osmanlı Devleti ile Cumhuriyet arasındaki modernleşme aşamalarında bağlantıyı yadsıyan tarihyazımında, Cumhuriyet’in halk için yapıldığı vurgusu taşınır. Fakat bu “halk için” yapılan devrimin teorik zeminini oluşturan Batılı fikirlerin vurgusu, arka plana atılarak öze dönüş olarak yorumlanır:¹¹

“Mustafa Kemal inkılabını Tanzimat hareketinin bir devamı gibi görenler bu hareketin öbürüne ne kadar zıt olduğunu hiç değilse bu noktada hissetmelidirler. Başlı sıkıştıkça ecnebi sefarethanesine sığınan tanzimatçı devlet adam ile, Anadolu köylüsünün kucağına

¹¹ Kuruluş anlatısında, Türk Devrimi’nin özgüllük iddiası, hem Osmanlı’daki Batılılaşma hareketleriyle hem de Batı’da gerçekleşen devrimlerle yapılan kıyaslarda kullanılmıştır. Türk Devrimi’nin fikri kadrosunu oluşturan Mahmut Esat Bozkurt da bu iddianın başka bir örneğini verir: “Muhtelif sebeplere, zaruretlere göre yürüyen inkılaplar, şüphe yok ki, aynı mahiyette tecelli edemezler. Gerçi halk ihtilallerinin hedefleri birdir; halk hâkimiyetidir. Bu, her memleketin her milletin tarihine, tarihin ve bugünün vaziyetine, ruhiyatına göre cihazlarla takviye olunarak manasını ifade edebilir. Ortada bir inkılap, yılmaz ve kararları çok kati muazzam bir inkılap vardır. Manası tahakküm ve tasallut olan kan dökücü bir eskilik yıkılmış, yeni Türkiye vücut bulmuştur. Böyle bir eserin herhangi bir milletin esasları kopya edilerek bekasına imkân var mıdır? Bunun kendine mahsus vaziyeti, bir anlamı yok mudur? Türk kendisine has bir şey yapmak kabiliyetinden mahrum mudur? Hangi millet, hangi kavim uluorta taklitçilikle bir inkılabı başarabilmiştir? Tanzimat’tan beri kopya usulünü takip eden hangi yenileşme, hangi ıslahat hareketi başarılı olmuştur?!.. Asrımız anayasa hukuku ve asrımızın medeni milletleri ve bunların inkılapları halk hâkimiyetini hedefledi ve hedefliyor. İşte bizim benzemek mecburiyetinde bulunduğumu, bu noktadır, bu esastır.” (Bozkurt, 2014: 195)

atılan milli devlet adamı arasında keskin bir antagonizmden başla ne bulunabilir? Bunlardan biri şahsi hürriyetini, ferdi selametini arıyan, öbürü milli istiklali ve millet içinde hürriyetini isteyen adamdır.” (Karaosmanoğlu, 1933/1979: 30-31).

Cumhuriyet’in kuruluş ilkelerinde Batılılaşma, uygarlaşma, muasır medeniyetler seviyesi vb. vurgular, Batı’nın ulaşılması, benzenilmesi gereken bir hedef, ideal olarak varlığını devam ettirir. Fakat Garbiyatçı söylemi başlıca çelişkilerinden biri, bu benzemenin taklitçilik olmadan ne kadar ve nasıl olacağına ilişkin soruları yanıtsız bırakmasıdır.

“Mamafih, zaruri ve hayati olan bu Garp’a dönüşü, sathi bir Garp mukallitliği haline sokmak, Garp’tan gelmeyen her hangi şeyi hata telakkisi, çok yıkıcı bir zihniyettir. Tesirler, temayüller nereden gelirse gelsin, bir milletin bekası, kendi varlığına, ruhuna, harsına bağlılığı sayesinde ancak onları esaslı surette memleketimize yerleştirmesi ile mümkün olur. Bu ileri gidişte, mazinin daimi ve elzem kıymetleri arasındaki muzır ve geçici olanları ayıklayabilmek, ancak bir milletin millet olarak kalmasını temin edebilir.” (Adıvar, 2009:213-214).

Cumhuriyet’in Batı ve Batılılaşmayla olan ilişkisinde kuruluş ideolojisi gereği, modernleşmeyle olan yakın teması, bir muhalefet hareketi olarak Muhafazakâr ideolojinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Öteki ile olan yakınlığa karşı daha mesafeli bir ilişki öngören ve yine aynı terminolojiyi kullanan Muhafazakâr ideoloji, kültürel zemin ayrımında farklı bir atıf grubu/kavram havuzu oluşturmuştur. Muhafazakâr ideolojinin tarihyazımında, Osmanlı Devleti ile olan bağın koparılmasına yönelik tarihyazımına eleştiri yürütülür. Fakat Osmanlı Devleti’ne yaklaşım, Batılılaşma algısıyla aynı bulanık çerçeveye sıkıştırılır. Osmanlı Devleti’nin klasik dönemi, ulus devletin kendi sermayesi olarak nitelendirilirken Batılılaşma hareketleri taklitçilik olarak nitelendirilir. Osmanlı modernleşme hareketleri ile Cumhuriyet’in kuruluşu arasındaki bağ, bazı yazarlar tarafından Cumhuriyet eleştirisinde açığa çıkarken bazı yazarlar tarafından gözardı edilir. Hilmi Ziya Ülken Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük arasındaki geçişli taklitçilik üzerinden açıklar:

“Batıcılık hareketi, İslamcılıktan eskidir. Ahmet III zamanında başlamış ve Selim III ile ilk başarısını kazanmıştır dersek yanlış olmaz. Ondan sonra sürekli olarak Türkiye’nin yöneldiği taraf Batı’dır. Çünkü, yenilmelerinin sebebini Batı’nın üstünlüğünde görmektedir. Fakat bir buçuk yüzyıl süren bir bocalamaya rağmen batılılaşmada emin bir adım atılmamış görünüyor. Bugün hala «Batılılaşmanın neresindeyiz» diye soranlar olduğu gibi, iki yüzyıllık bir gecikmenin sebebini soranlar da bulunuyor. Batılılaşmanın bu iradesiz ve plansız hareketidir ki, kendi tepkisi olan “İslamcılık”ın türlü şekillerini yarattı. Ancak İslamcılığın öfkeli bir ifade şeklini alması, batılılaşma adı altında girişilen yüzeysel taklitçilik oldu. Ancak, İkinci

Meşrutiyet'in batıcı hareketleri artık Tanzimat'ın "medeniyetçilik"i gibi sabit klişelerden kurtulmaya başladı." (Ülken, 1979: 205)

Muhafazakâr ideoloji de İslamcılık ve Türkçülük ideolojisinde olduğu gibi Batılılaşma zorunluluğunu kabul eder. Fakat Batılılaşmanın ne kadar olması gerektiği, taklitçiliğin ne olduğu gibi sorular yanıtız bırakılır. Cumhuriyet dönemindeki tarihyazımında, Kurtuluş Savaşı'nın yarattığı ifade edilen bilinç travmalarının nedeni olarak taklitçilik gösterilir. Bu Batılılaşma problematiğinde en yakın çözüm olarak taklit edileni kendi kültüründe yeni bir forma dönüştürme iddiası sunulur:

"En koyu bir görenek hayatı içinde bile, için için kaynayan bir takım sıkıntılar, türlü türlü hareket ve yenilik temayülleri mevcuttur. Yalnız bunların gayr-i meş'ûr ıstıraplar halinden meş'ûra çıkması için behemehâl başka mahiyetlere, yabancı milletlere temas lâzımdır. Nitekim en büyük tahavvül hareketlerinin büyük muhâceretlerle ve milletleri sarsan büyük muharebelerle vukua geldikleri görülüyor... Taklitten ibdaya geçmek için behemehâl yeni bir mefkûreye ihtiyaç vardı... Taklitten ibdaya hızlanabilmek için tahavvül lüzûmunu daha şiddetle duymak ihtiyacı vardı. Nitekim bir asırdan beri geçirdiğimiz mühlik tecrübeler artık başımızın çaresini aramağı ihtar ediyordu. Hele son suikastları tevlit ettiği can korkusu bütün ruhumuzu toplattı. Ve içimizdeki, mazimizdeki en derin ve gizli kabiliyetleri ayaklandırarak bizi dehamıza kavuşturdu" (Tunç, 1923: 37).

1950'lilere gelindiğinde Muhafazakâr ideolojinin Cumhuriyet'in kurucu ideolojisiyle olan bağları zayıflamaya başlar. Bu dönemde, İslamcılık ideolojisi, Muhafazakârlık içine eklemlenir. Fakat, kuruluş ideolojisinde İslamcılık ideolojisinin gericiklikle anılması, Muhafazakârlıkla aynı kaynaktan beslense de, İslamcılık akımını ayrı bir fraksiyon olarak karşımıza çıkarır. Bu fraksiyonda, Osmanlı'daki modernleşme hareketleriyle başlayan taklitçiliğin bir sonucu olarak Cumhuriyet'in kurulduğuna ilişkin kurduğu bağda, Batılılaşma olgusu, karşıt kavramsal bir anlam kazanır:

"(...) Tanzimatçıların Frenkleştirme (Batılılaştırma) hareketi, Müslüman Türk milletinin hükümranlığını sarstı; içtimai (sosyal) hayatını bozdu; Müslüman Türk heyet-i içtimaiyesini (toplumunu) Hristiyan heyet-i içtimaiyesinin tesir ve nüfuzu altına soktu, devleti iflasa sürükledi, zayıf düşürdü. Nihayet Moskof orduları İstanbul kapılarına dayandı. İttihatçılar aynı zihniyeti takip ederek memleketi farmason localarından idareye kalkıştılar. 10 seneye varmadı; koskoca İmparatorluğu inkıza (yıkılmaya) sürüklediler, devletin temellerini yıktılar. Kı'alar elden gitti, memleket parçalandı, perişan oldu. Kalan bir karış toprakta Halkçılar, İttihatçılardan devraldıkları sapık, bozguncu zihniyeti bütün hızıyla yürüttüler. Bütün gayz (öfke, hınç) ve kinleriyle milletin maneviyatına saldırdılar. Mukaddesatına hucüm ettiler. Din müesseselerini kapattılar, mekteplerden din

derslerini kaldırdılar. Allah, Peygamber tanımayan derbeder (başboş, sersem) bir nesil yetiştirdiler” (Eşref Edip, 2013: 42).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, 19. yüzyıldan uzanan Batılılaşma problematiğinde, modernleşme bir yükselme, medenileşme algısı oluştururken modernleşmenin Batılılaşma olarak isimlendirilmesi, bir kimlik kaybı korkusu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, taklitçilik üzerinden kurulan bu ayırmda, ötekinin simgesi, kavram ve olgulardan koparılırken ben'in varoluşu onunla ilişkilendirilir.

Karşılaşma ve Tanıma Anlatısı: Pragmatik Modernlik¹²

Garbiyatçı söylemde tarih, ben'in üstünlüğünü meşrulaştıracak bir araç olarak kullanılır. Bu tarihyazımında, Batı'nın modernitesi, Doğu'nun tarihindeki olaylarla eşleştirilerek Şarkiyatçı öznenin ben'lik tanımlamalarına ulaşılmaya çalışılır. Doğu'nun geri kalmışlığının sebebini özden uzaklaşmak olarak görmenin ve Batılılaşma hareketlerini taklitçilik olarak yorumlamanın temellendirmesi, geçmişteki olayların “ilerleme” paradigmasına yerleştirilmesiyle yapılmıştır. Burada Garbiyatçı söylem, Batı dışında bir modernleşmenin kendi özgüllüğü sahasında mümkün olduğu iddiasıyla karşımıza çıkar. Böylelikle, toplumu hem Batılı hem de kendi olarak sergilerken gecikmişliği örtmeye çalışır. Toplumsal hafızasının manipülasyonu olarak, yukarıda işaret edilen teorik çerçeve üzerinden; modernite, tarihsel bağlamından kopartılıp bir sabite olarak düşünüldüğünde, üstünlüğü paylaşma iddiasında aynılık özelliği olarak ortaya çıkar. Fakat Garbiyatçı söylem, aynılık durumunu, 'kendi' unsuru olan gelenekselliğin özgüllüğünde çözmeye çalışır. Bu durumda, özgüllük iddiası yüklenen gelenek, tarihsel koşullarda değişen farklı nedensellik örüntülerinde karşımıza çıkar. Öyle ki gelenek, modern öncesi çağda klasik imparatorluğu yaşatırken modern çağda, modernleşmeyi sağlayan bir neden olarak bağlantılandırılır. 19. yüzyılda ilerleme

¹² Osmanlı-Türk Garbiyatçı söylemi, her ne kadar gelenekselliğin üzerinden özgüllük iddiası öne sürse de kendini modernitenin aygıtlarıyla sergiler. Bizatihi iktidarın sembolleri bile modernlik içerir. İdeolojilerin çerçevesinde iktidar mekanizması kuran ve işleten modern aygıtlar, gündelik yaşam içinde sembollerle işlenir. Mardin'e göre, ideolojilerin soyut ifadeleri, gündelik hayatta bilinen somut sembollere dönüştürülür (Mardin, 2015: 96). Bu bağlamda, II. Mahmud, Abdülmecid ve Abdülaziz tebanın/halkın arasına karışan ve devlet meşruiyetini kişisel bir tezahür olarak sunan modern halk hükümdarı olarak karşımıza çıkar. II. Abdülhamid ise, seleflerinin tersine geleneksel dönem padişahları gibi görünmeden iktidarı kurmak amacındadır. Fakat klasik iktidar mekanizmasından farklı olarak iktidar mekanizmasını semboller dünyası üzerinden küRAR. Bu iktidar mekanizması, tarihsel bağlam içerisinde binalar, köprüler, barajlar ve saat kulelerindeki vb. simgesel anlamlar üzerinden kurulur. Bu tarihsel bağlam, Tanzimat'tan itibaren Osmanlı Devleti'ni reformize etme/modernleştirme çabasıdır (Deringil, 2002: 31, 44). Zeynep Çelik'e göre, kent dokusu üzerinde Avrupa tarzında yapılan reformların amacı, Osmanlı Devleti'ni “kurtarmak”tı. Bu sebeple, İstanbul Batı ölçütlerine göre düzenlenmeliydi (Çelik, 1998: 127). Dolayısıyla, Garbiyatçı söylemle içeriklendirilmiş ideolojiler, her ne kadar özgüllük ve geleneksellik vurgusu taşısa da, vurguyu oluşturan semboller modern aygıtlar üzerinden gerçekleşmesi bakımından özgüllük iddiasını çürütür.

paradigmasına eklenmek için oluşturulan bu nedenselliğin bir örneğini Ali Suavi'de bulmak mümkündür:

“Aynı bu Müslümanlar, şu anda dünyaya ilmin yayılmasını, kitapların çokça basılmasını mümkün kılan kağıdı icad ettiler. Fethettikleri diyarlar sayesinde öyle coğrafya kitapları yazdılar, öyle ülkeleri tanıttılar ki Avrupalılar ismini ve varlığını bile bilmiyordu. Bu ülkeler Müslümanların gemilerine, yaptıkları seferlere karşı koyamadılar. Onlar tarih ilmini dünyaya takdim ettiler. Dünyada ilk defa, kurdukları üniversitede cebir ve aritmetik okuttular. Avrupa'ya pusula kullanmasını ve barutu onlar öğretiler. Onlar tıp ilmini geliştirerek modern tıbbı kurdular. Girdikleri her ülkeye kendi dinlerini, sanatlarını, ilimlerini ve dillerini de takdim ettiler. Bu Müslümanlar bütün ülkelerle ilişkilerini sürdürmekle beraber, karakterlerinden taviz vermediler.

Tarih bize, bu tarihte Avrupalıların karanlık ve cehalet içerisinde gömülü olduklarını anlatır. Avrupalılar, Gırnata'da Müslümanlar tarafından üretilen ipek ve ipek ürünlerini almaya gelirlerdi. (...) (Müslümanlar) Ta ki öyle bir hale düştüler ki ellerindeki yünlerini, ipeklerini, pamuklarını, Avrupalılara yok fiyatına satıp daha sonra onların bunlarla ürettikleri ürünleri elli kat fiyatına geri alır oldular. Bu demektir ki, Müslümanlar arasında bilim ve sanat yok olunca refah da yok oldu.” (Ali Suavi, 1993: 160-162).

Doğu'daki bu üstünlüğün, ilericiğin kaybedilme sebebi olarak Ali Suavi, İslamın temelini oluşturan adalet kavramını işaret eder. Ona göre, sanat ve bilimin gelişmesi, refahla mümkün olur; refah ise, adaletle mümkündür. Adalet, İslam'ın temelidir ve devleti de kurtaracak olan İslam'ın adaletini tesis etmek gerekir (Ali Suavi, 1993:190).

Benzer şekilde, Said Halim Paşa da tarihyazımında, Ortaçağ'da “karanlık olan Batı”nın karşısında üstün bir Doğu betimler:

“O sırada Doğu, yüksek medeniyetin verdiği insanîyetçi fikir ve hislerin tesiri altında müsamahakar ve medeni bir ahlaka sahipti.

Batı medeniyeti ise, Doğu'nunkinden çok aşağı bir ahlak seviyesinde bulunan bir muhit içinde gelişti. En ilkel his ve inançlara bağlı bulunan bu insan toplulukları, dolayısıyla maddeci bir karaktere, saldırgan ve müstebit bir ruh haline sahip oldular. Mezhep mücadelelerinden doğan kin ve nefretle beslendiler.

Zamanla kader icabı, cihanı aydınlatmak vazifesi Avrupa'ya geçti. Batı'nın, barbarların hakkıyla torunları olan cismani önderleri, bu sırada, Roma İmparatorluğu'nun enkazını henüz paylaşmışlardı.

O zamanki üstün durumdan istifade eden Avrupa, cismani önderlerinin tahrip edici ihtiraslarıyla ruhani reislerinin dini

nefretlerini birlikte ve serbestçe yayarak alemi karanlığa boğmuştur.”
(Said Halim Paşa, 1991:129).

Ali Suavi'nin İslami özlerden uzaklaşma olarak gördüğüne nedene ek olarak Said Halim Paşa, Batı'nın ahlaki yozlaşmasına maruz kalmayı ekler. Ona göre, Batı üstünlüğü ele geçirdikten sonra Doğu'nun müsamahakar ahlakının aksine tecavüzkar bir tutumla Doğu'ya saldırdı.¹³ Bu saldırılara en çok maruz kalan Yakın Doğu, devamlı harp halinde olduğu için hükümdarlarına itaat etti. Bu sebeple sosyal ve siyasi gelişmeler Yakın Doğu'da mümkün olmadı ve eskiden Batı'nın bulunduğu konuma düştü (Said Halim Paşa, 1991:130). Böylelikle Said Halim Paşa, Şarkiyatçılığın öteki tanımı üzerinden ben'i kurgularken, ben içeriğini oluşturan nedenlerin Batı'yla olan ilişkiler olduğunu ileri sürer. Bu durumda, ben-öteki geriliminde Doğu'nun Batı'ya karşı düşmanlığının “meşru müdafaa” olarak görür (Said Halim Paşa, 1991:141).

Doğu-Batı karşılaşmalarında, Doğu'nun Batı üstünlüğünü paylaştığı yönündeki yorumlamalardan biri de Ahmet Mithat Efendi'ye¹⁴ aittir. Fakat Ahmet Mithat, bu karşılaştırmayı yaşadığı dönem üzerinden de yapar ve yaşadığı dönemdeki İstanbul ile modern kent temsili olan Paris'i karşılaştırır:

“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 büyülte büyülte şu gördüğüm şeylerden daha pek çok muntazam şeyler göreceğim itikadındaydım.” (Ahmet Mithat, 2015:96).

Ayrıca Ahmet Mithat'a göre, modern kentin işbölümü, hayatı teknikleştirmiştir. Ona göre, bu işbölümü hayattan zevk almaya engeldir. Dolayısıyla İstanbul, modern bir kent olarak Paris'e benzerken özgüllüğünü de korur:

“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

¹³ Pozitivist Ahmet Rıza da her ne kadar batılılaşma konusunda Said Halim Paşa'dan daha ılımlı davransa da Batı medeniyetinin başarısının barbarlığını kaldırmadığını, ahlaka erişmediği sürece Batı'nın eksik kalacağını vurgulamıştır. Ayrıca Ahmet Rıza'ya göre Batı, Doğu'dan ve İslam düşünürlerinden aldığı esinleri de inkar etmemelidir (Bora, 2014: 68).

¹⁴ Ahmet Mithat, Abdülhamid destekçisi olması nedeniyle özellikle Namık Kemal tarafından çokça eleştirilmiştir. Daha sonraki dönemlerde de Ahmet Mithat, istibdat yanlısı bir figür olarak değerlendirilmiş ve ona yönelik bir nevi indirgemeci eleştiriler verilmiştir. Fakat Niyazi Berkes, Ahmet Mithat'ın eserlerinde, geleneklere karşı sıkı bir bağlılıktan ziyade geleneklerin bazılarını eleştirdiğini belirtmiştir (Berkes, 2015: 372-373). Nüket Esen ise, Ahmet Mithat'ın Avrupa seyahatinden sonra Batılılaşmaya bakışında farklılıklar olduğunu ve kültürel açıdan beslenmeye başladığına dikkat çeker. Bu değişimin gözlemlendiği en tipik örnek, Avrupa'da Adab-ı Muâşeret veya Alafranga kitabıdır (Esen, 2014:84).

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?" (Ahmet Mithat, 2015:769).

Cumhuriyet dönemine doğru Batı ve Batılılaşmayla olan bağ kuvvetlenirken, Batılılaşma pratiklerinin Türklere uzak bir gelenek olmadığı yönünde bir tarihyazımı karşımıza çıkar. Bu tarihyazımında, Hıristiyanlığın geçmişi ile Müslümanlığın tarihselliği karşılaştırılarak benzer bir tarihsellik oluşturulmaya çalışılır. Bunun örneği olarak Ahmet Ağaoğlu,¹⁵ Batılılaşmanın bir zorunluluk olduğunu ifade ederken bunun önündeki engelin din olmadığını ifade eder:

"Bizim bugünkü zihniyetimiz ve anlayışımızla medeni ve çağdaş Hıristiyan aleminde görülen haller mukayese edilirken, pek çokları aradaki tezadı İslam dininin dünya işlerine karışmış olmasına ve Hıristiyanlığın ise böyle bir karışmadan çekinmiş bulunmasına bağlıyorlar. Böyle bir telakki tarzı bizce pek yanlıştır. Gerçekten Kuran-ı Kerim dünya işlerine karışmış ve onun bazı kısımlarını düzenlemişken, İncil böyle bir müdahalede bulunmamıştır. Fakat, ne İslamiyet yalnız Kuran' dan ve ne de Hıristiyanlık yalnız İncil' den ibarettir. Her iki din, bu kitaplarla beraber birçok geleneklerin, rivayet ve hadislerin, imamların ve din büyüklerinin davranış, görüş, fikir ve yorumlarının bütününden meydana gelmiştir." (Ağaoğlu, 2013:29-30).

Ağaoğlu, bu ortaklığa rağmen, Müslümanların geri kalmasının sebebinin, Batı'nın din ve dünya işlerini birbirinden ayırıp serbestlik ve hürriyete doğru ilerlerken Müslümanların ise, bu serbestlikten yoksun kalıp buldukları yere saplandığı şeklinde açıklar. Fakat, bağlamdan ve zamandan bağımsız şekilde Hıristiyanlık ve İslamiyet karşılaştırmasında İslamiyet'e üstün bir konum biçer:

"Bu hal orada da şimdiye kadar devam edegelmiş olsaydı, iki alem arasında denge olacaktı. Hatta aynı saha üzerinde aynı yolda yürüyen iki ümmetten İslam cemaati daha üstün olacaktı. Çünkü İslamiyet Hıristiyanlıktan ilerlemeye ve yükselmeye -tarihin de ispat ettiği gibi- daha müsaittir." (Ağaoğlu, 2013:37).

Cumhuriyet döneminde, Batı'nın Doğu'dan geri kaldığı söyleminde, ulus inşa sürecine bağlı olarak Doğu içinde de merkez ve üstün olan bir Türkiye imgesi karşımıza çıkar. Örneğin, Celal Nuri İleri de Ahmet Ağaoğlu gibi Batılılaşma

¹⁵ Ağaoğlu, Batılılaşmayı ve Batı medeniyetini bir bütün olarak alır. Ona göre, medeniyet bir bütündür. Dolayısıyla, Batı'yı süzgeçten geçirip zararlı taraflarını almamak mümkün değildir (Ağaoğlu, 2013: 23).

zorunluluğunu kabul ederken Doğu'da Batılılaşmaya en yakın konuma Türkleri yerleştirir:

“Mesela yalnız maddi silahta da değildir. Silah ancak iki hasım karşı karşıya gelince kullanılır bir alettir. Bir mübarezeyi başarabilmek için her hususta tecehhüz etmek lazım. İktisaden ve irfanen müsellaht olmayan bir millet, ne kadar büyük bir askeri kabiliyette mecbul olursa olsun, sonunda yine yaya kalır.

İşte kazıye bundan ibarettir. Şark bunu anlamamış ve bunun içindir ki Garp medeniyetine iştirak edememiştir. Asya'nın bu galiz uyuşukluğundan ve uykusundan ilk uyanan bizleriz.” (İleri, 2000: 71).

Fakat İleri, üstün ben'i inşa eden tarihyazımını Türk tarihi bağlamında Doğu-Batı arasında da yapar. Ona göre, Türk Devrimi çağa damgasını vuran Fransız Devrimi'nden de farklıdır. Fransa, sahip olmadığı bir hak için devrimi gerçekleştirirken Türk Devrimi özünde Fransız Devrimi'yle kazanılan haklar bulunmaktadır. İleri'nin Garbiyatçı söylem örneğinin önemli bir noktası, üstün ben'in inşasında modern kavramların modern öncesi dönemlerde bulunarak anakronizmden beslenmesidir:

“Fransız ve Türk inkılaplarını karşılaştıracak olursak görürüz ki bunların birbirleriyle alakaları yoktur: Fransa'da eski devlet tarzında, ictimai tabakalar arasında hukuken korkunç bir müsavatsızlık, bir uçurum vardı. Bizde, Araplar ve Kürtlerle meskun cihetlerdeki örfi müsavatsızlık biraz istisna edilmek şartıyla, Fransa'da olduğu gibi, halk tabakalarının müsavattan mahrumiyetleri vaki değildir. Daha doğrusu, bütün tabakat, müsavatsızlıktan değil, idaresizlikten muztaribdiler. Fransa'da bir tarafta kral, asilzadeler ve papaslardan mürekkep bir ekalliyet, diğer tarafta da halk ki pek büyük ekseriyet bir teşkil etmekte idi, mücadele halinde bulunuyorlardı.

Türk cemiyeti, menşei gününden beri “demokrat” olduğundan, bizim tarihimizde asalet rütbelerine tesadüf edilmez. Böyle bir tabaka olmadığı halde Türk ma'şerlerinde hükümdarların bulunması acibedir!” (İleri, 2000: 87).

Muhafazakâr ideoloji içinde de Batı ve Doğu aynı tarihselliğe sahip olduğu görüşü devam ettirilir. Fakat Peyami Safa, bu benzerliği, Batı etkisi olarak yorumlar. Ona göre, Doğu'ya atfedilen özelliklerin esası, Batı'ya dayanmaktadır:

“Kaderciliğin bir garp akidesi olduğunu, İslâm ve Türk düşünce ve ananelerine sonraları dışarıdan karıştığını belirttikten sonra bu bahsin esasını hatırlatayım: Avrupa, Yunan, Roma ve Hıristiyanlık tesirlerinden doğmuştur. Şark Budist ve İslâmdır; fakat bu iki tesir birbiriyle karışmış değildir. İslâm şark içinde asırlardan beri Arap ve Acem kültürüyle yetişen Türk milleti Yunan, Roma ve Hıristiyanlık tesirlerinin mahsulünden başka bir şey olmayan Avrupa kafasını benimseyebilir mi? Evet çünkü bundan sonraki bahislerde görüleceği gibi İslâm şark, Akdenizlidir ve daha ziyade garplı sayılır. Evet, çünkü

İslâm ve Türk düşüncesi, Yunan düşüncesini, yalnız yaşamakla kalmamış ortaçağda onu Avrupa'ya tanıtmıştır. Evet, çünkü İslâm dini Hıristiyanlığın bir antitezi değil, tekâmülüdür. Fakat bu iki din ayrı ayrı nasıl birer istakâmet almış ki, İslâm ve Türk düşüncesi, ortaçağ kafası içinde kalarak Hıristiyan garp medeniyetinin bilhassa Rönesanstan sonraki yürüyüşüne katılamamış?" (Safa, 2010: 191-192). Bugünkü Avrupa kafasının teşekkülünden büyük âmillerden biri olan Türk ve Arap rasyonalist felsefesinin şarkta uğradığı mukavemet garptakinden çok fazladır. Avrupa'da, bütün hücumlara ve tenkitlere rağmen Rönesansa kadar yaşayan ve hiç şüphesiz modern çağın doğumunu hazırlayan bu düşünce, şarkta mistik ve ilâhiyatçı görüşün galebesiyle, yarı yolda kalmıştır.(Safa, 2010: 206) İki zıt istikamete doğru çatallanan İslâm felsefesinin akılcı ve tabiatçı kolu daha ziyade Hıristiyan garp, imancı ve ilâhiyatçı kolu da daha ziyade İslâm şark üstünde tesirini devam ettirir. Burada oldukça garip bir çaprazlama ve bir tesir mübadelesi göze çarpar. Hıristiyan garp, akılcı ve tabiatçı düşünceyi İslâm şarktan almış ve İslâm şark da imancı ve ilâhiyatçı düşüncesinde Hıristiyanlığın tesiri altında kalmıştır. Nitekim İslâm dini de kitabında rasyonalist (akılcı) bir ruh sahibi olduğu halde sonradan mistik bir düşünce doğurmuş. "(Safa, 2010: 207).

Peyami Safa'nın kendi içinde Batı'yı bulma konusunda yarattığı çarpıklığı, Mehmet Kaplan teorileriyle manevi değerleri birleştirerek yaratmaya çalışır. Ona göre, Müslümanlar Batılılaşmayı kabul ederken de öz olarak manevi değerlerini muhafaza ederler. Bu bakımdan Müslümanlığın maneviyatını Batı romantikleri ile eşleştirmeye çalışır:

"Batı kültür ve medeniyetinin tesirine en çok maruz kalan Türkiye'de İslamiyet'ten doğan eski kültür dallarından çoğu kırıldığı, bozulduğu veya güdük kaldığı halde, İslamiyet bir inanç ve ibadet sistemi olarak varlığını korumaktadır. Türk halkının büyük bir kısmı İslam dininin manevi değerlerine bugün de inanmaktadır. Onun vecibelerine de elinden geldiği kadar riayet eder. Halk tabakasının dışında Batı kültürü içinde yetişen aydınlardan bir kısmının şuurlu olarak dini duygularını muhafaza etmeleri ayrıca dikkat çekicidir. (...) Dini inançlar ve müesseselerin yıkıldığı ülkelerde, onların yerini birer din müesseseleri haline gelen ideolojiler almıştır. Dinler gibi çağdaş ideolojilerin de duaları, efsaneleri, mabedleri, heykelleri, resimleri vardır. Fakat akli temele dayanan ideolojilerde dinlerdeki derinlik, güzellik ve derin manalar yoktur. Hegel ve Kant'dan sonra varoluşçu filozoflar, dinden hareket etmek suretiyle yeni bir felsefe vücuda getirmişlerdir. Batıda eski Yunan ve Hıristiyan mitolojisine dayanan pek çok yeni sanat eseri vücuda getirilmiştir. Bu örneklerle bakarak felsefe, sanat ve kültür kaynağı olabileceğine şüphe yoktur." (Kaplan, 2007: 114-115).

Mehmet Kaplan'ın manevi vurgusunu, Ahmet Hamdi Tanpınar da Bergsonizm üzerinden takip etmek mümkündür. Bergson felsefesine göre, bilimin bulguları özü itibariyle bilimsel olmayan bir gerçeklik anlayışına ulaşmak için kullanılmıştır. Bu materyalist yaklaşıma karşılık vitalist bir tavır geliştirerek bilimin kapsamının oldukça dar olduğuna, dolayısıyla her şeyi açıklamaya yetmeyeceğine dikkat çekerek yaşam fenomeninin, bilinç ve özgürlüğün sadece “sezgi” yoluyla anlaşılabilirliğini savunmuştur (Cevizci, 2017:975).¹⁶ Tanpınar'a göre, Batı'nın gelişmişliğini kabul etmek ve takip etmek zorunluluktur. Fakat Batı'nın maddi olarak üstün olduğu yerde Doğu, “hayat”ı temsil eder. Dolayısıyla maddi-manevi ayrımı da paylaşan Tanpınar, geçmişten seçtiği olaylardan hareketle nasıl Batılılaşmak gerektiği sorusunu sorar.

“İngiliz demokrat, aristokrat, tüccar ve azami ferdi. Fransız akılcı. Alman meloman, idealist, daüssıllı ve metafizik, ampiri ile yahut Prusya disiplini ile tatlı bir hülyayı yerleştirmiş. Bir kelime ile romantik, islav mutlağın peşinde. Biz Türkler neyiz? Biz Türkler ki tarihte ve hayatta mevcuduz. Bugünkü nüfusumuzla aşağı yukarı dünyanın yetmişte biriyiz. Tarihimiz her şeyden sarf-ı nazar –yani pek az şeyden doğrusu-sadece tazyikle Avrupa'nın teşekkülünde, Araplardan sonra en büyük amillerden biri oluyor; Hıristiyanlığı çıkarırsak Türk tehlikesi Avrupa'yı birleştiriyor, bir yığın idare şekilleri kurmuşuz ve acayip bir salata olmasına rağmen büyük bir imparatorluğu beş asır devam ettirebilmişiz. Biz neyiz? Hangi kusurlarla malulüz? (...) Dikkatsizlik fazla enfüsi olmak, sadece devlete güvenmek, tembellik, lirizm ihtiyacı ve cehalet ve gurur mu? (...) Belki de Türk simasını asıl eski Osmanlı'da yüzlerce mağlubiyetin, yıkılışın ve açıkça ilan edilmiş bir manevi katliamın neticesinden uzak olan yahut onarı henüz kendi medeniyetinin ve yaptıklarının gururundan geri kalan şeylerle örten (Abdülmejid devri ve daha evveli Tanzimat) bu Osmanlıda aramalıyız.” (Tanpınar, 2007: 230-231).

Sonuç olarak maddi-manevi ayrımı kabul etmekle birlikte, Batı'ya ait kavramları kendinde bularak veya sentezleyerek ulaşılan sonuçlarda, Batılılaşmadan modernleşmenin bir reçetesi verilmeye çalışılır. Dolayısıyla

¹⁶ Bergson'a göre, bilinç hallerimizin dışında, ondan bağımsız bir hayat görüşü veya anlayışı parçalara ayrılmış bir görüştür. Fakat bilinçli bir manevi yaşamda bütünsel bir yaşam görüşü gündeme gelir ve hayatı anlama çabamıza manevi yaşamımız gerçek yol gösterciliği yapar. Çünkü süregelme bilincimize ve evrene özgüdür ve bu nedenle evrim yaşamın özünü oluşturur. Hayatta önceden hazır verilmiş formlar yoktur; hayat kendi formlarını sürekli olarak yeniden yaratır. Birbirine karşı olan eğilimlerle hayatın kendisini yeniden yaratmasına Bergson, “elan vital” (hayat hamlesi) adını verir. Elan vital, hayatı gittikçe daha da karmaşık formlara ulaştıran içsel bir atılım veya ittirmeden meydana gelen durmaksızın yenilenen bir yaratmadan meydana gelir. Bergson, bu yüzden hayatın gerçekleştirilmesini gereken bir amacı olduğu düşüncesini reddeder. Hayatın önceden verili bir modele dayandığı anlamına gelen amaçsal yaklaşıma karşılık, hayat hamlesinin durmadan yenilenen atılımında değişen koşullar belirleyici olur; ki bunu önceden kestirebilmek mümkün değildir (Cevizci, 2017: 982).

Batılılaşmadan modernleşme isteği, toplumsal hayatın düzenleyicisi olarak farklı koşullarda toplumu yeniden inşa eder.

Ahlakçılık Anlatısı: Maddi-Manevi Ayrımı

Garbiyatçı söylem, taklitçilik eleştirisi üzerinden kurguladığı özgüllük iddiasını, kültüralist zeminde somutlaştırır. Bu zeminin yapıcı unsurları, Şarkiyatçı söylemin Doğu'ya ilişkin mistisizm vurgusundan hareketle manevi Doğu tanımını kabul eder. Buna karşılık öteki olan Batı'yla arasındaki zıtlık unsuru, maddi çerçeveye sınırlandırılır. Maddi olanla ilişkide, geri kalmışlık veya gecikmişlik bilincini bastıran, maneviyatın yüceltilmesidir. Doğu'nun dinlerin doğduğu yer olması ve/veya öznel olarak Müslümanlığın 600 yıl boyunca farklı etnik, din ve mezhepten insanların bir arada yaşamasını sağlaması, ahlaki üstünlüğün tarihsel nedenleri olarak karşımıza çıkar. Bu nedensel bağda, maddi alanda Batı'nın ilerlemesi kabul edilse de karşıt iktidarı, maneviyatla ilişkilendirilmiş bir kültürle kurar. Böylelikle Garbiyatçı söylem işlevselleştiği ideolojide, kimliğin yeniden inşacısı olarak karşımıza çıkar.

Tarihsel düzlemde bu ayrımı takip ettiğimizde, 19. yüzyılda modernitenin bir icadı olan milliyetçiliğin yoğun baskısı karşısında Garbiyatçı söylem, refleks olarak mevcut araçlarla yeniden özne inşasına girişir. Osmanlı'da İslamcılık ideolojisiyle başlayan bu yeniden özne inşası, mevcut olan üzerinden kendini kurgulayıp alternatif olarak Doğu-merkez iddiasını öne sürerken modern bir aygıt olarak ideolojiye başvurur. Bu paradoksun sürekliliği ise, Şarkiyatçılığın Batı imgesinin yerine Garbiyatçılığın Doğu imgesinin geçmesi isteğine dayanır. Böylelikle, öteki'nde bulunduğu modern aygıtlarla kendi özgüllüğünün iktidarını kurar.

“(…) Şark'ta cinslik davasına bedel tevhi davası vardır. Yani Türklük hakim değildir. Müslümanlık hakimdir. Avrupa'da ise din hakim değil, cinslik hakimdir.

İşte Şark ile Garbın farkı budur. Nafile yere Avrupa kitapları ve gazeteleri Türk kalmadı, filan gibi bahslarla uğraşmasınlar. Zira Şark'ta Türklük davası yoktur. Kaldı ki Garb'ın cinslik davası mı daha ziyade bekaya medardır (kalicıdır) yoksa Şarkın Müslümanlık davası mı?

Bu meselenin muhakemesine gelince elbette Şarkın hali daha iyidir. Zira mesela Fransız Fransızlık davasıyla otuz milyon kadardır. Lakin Türkler Müslümanlık davasıyla iki yüz milyondur. Cins mahvolabilir. Müslümanlık mahvolmaz. Binaenaleyh hiçbir vakitte Türkler mahv olmayacaktır. İşte mesele budur. Bahsimiz cins ve millet meselesidir.”
(Ali Suavi, 1993: 167)

Avrupa'da milliyetçiliğin gelişimine ilişkin tarihyazımında Ali Suavi, Avrupa'nın romantik tarihyazımını esas alsa da, Hobsbawn'ın işaret ettiği gibi,

“politik millet” ile modern millet iki ayrı olguyu barındırır. Avrupa tarihinden örnekler sunan Hobsbawn, politik milletin seçkin bir sınıfla sınırlı kaldığını ve modern milletin kapsamı açısından farklı olduğuna dikkat çeker. Örneğin Sırplar, Osmanlı hakimiyetinde buldukları sürede bir devlet olma idealini edebiyatlarıyla beslemişlerdir ve fakat bu ön-milliyetçilik değil, ön-milliyetçilik potansiyelidir (Hobsbawn, 2010: 94-96). Bu bağlamda, Ali Suavi'nin farklılık ölçütü¹⁷ olarak belirlediği milliyetçilik, Doğu-Batı ayrımı üzerinden inşa edilen tarihyazımında, nedensel olarak değil, refleks olarak karşımıza çıkar.

Said Halim Paşa da Ali Suavi gibi milliyete dayalı ayrımların Osmanlı Devleti için mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre, bir toplumda ortaya çıkan fikirler, o toplumun ihtiyaçlarını yansıtır. Osmanlı Devleti'nde bu fikirlerin olmaması, ihtiyaç duyduğu fikirleri özünde barındırmasıdır (Said Halim Paşa, 1991: 26):

“Batı toplumlarında ise; bunun aksine olarak aynı memlekette oturan, aynı mezhebe ve ırka mensup kimselerin bile sosyal ve siyasi bakımlardan birbirlerinden farklı mevkilerde bulunmaları dikkati çekmektedir. (...) Sosyal mevkilerdeki farklılık ve eşitsizliklere veya şahıs ve sınıfların imtiyazları esasına dayanarak kurulmuş olan bu cemiyetlerde, istibdat ve tegallübün kanunen cevaz bulması ve bir meşruluk kazanması da zaruri olmaktadır. Şu basit mukayese bile bize gösterir ki: İstibdadın Batı cemiyetlerindeki şeklinin aslı, menşei ve mahiyeti, İslam cemiyetlerindeki şeklinin asıl, menşe ve mahiyetinden büsbütün farklıdır. Bu sebeple, istibdadı önlemenin usulü de Batıda başka, bizde başka olacaktır.” (Said Halim Paşa, 1991: 25)

Ahmet Mithat da Batı'nın maddi yönünün Osmanlı Devleti'nde eksik olduğu ön kabulüyle tarihyazımını biçimlendirir. Fakat Ahmet Mithat'a göre, manevi olanı

¹⁷ İslamcılık ideolojisi, imparatorluk yapısının bir ürünü olması nedeniyle, modern ideoloji ve fikirlere bağımlı İslami geleneklerle kurgulamak zorunluluğu taşır. Bu anlamda Namık Kemal, Rousseau'nun genel irade kavramında toplumun kendi arasında ve iktidar ile yaptığı sözleşmeyi şeriata dayandırarak açıklamaya çalışmıştır (Mardin, 1996:324). Benzer şekilde, Ali Suavi de iktidarın kaynağı problemini İslami referanslarla açıklamaya çalışmıştır. Fakat Namık Kemal'in Batı'yla İslami gelenek arasında sentez oluşturduğu yerde Ali Suavi, doğrudan İslami geleneği merkeze almıştır: “(...) ‘Souverainete’ ne demek? Bu kelime fil-asl (köken olarak) Liatince ‘suprenus’ lafzından mehuz (türemiş) ki manası dilediğini yapar, hakim-i binnefs (kendine hakim), amir-i mutlak (mutlak amir), fail-i muhtar (istediğini yapmakta serbest).

Peki kendiliğinden hüküm eden ve bil-cümle (bütün) eşya üzerine kudret-i kamilesini (mükemmel gücünü) vaz eden (koyan, yürüten) kimdir? Cenab-ı Allah'dan gayri (başka) bu sıfatta muttasıf (bu sıfata sahip) yoktur. İşte bu manaca insandan hiç ferd yoktur ki ‘Souverainete’si olsun. Zira kimse ne idrakinde ve ne de iradesinde kendiliğinden değildir. (...) Bize derlerse ki şu şerh olunan (açıklanan) mana souverainete, bir zatın kendisidir, insanın bin-nisbe (nispeten) ‘souverainetes’i vardır. Evet öyledir. İnsan ne akılcı ne de iradece ve ne de bunların semeratı (ürünü) olan e’alce (fiillerce) diğer insanın tabi (bağlısı) ve mahkumu değildir. İşte insanın, ebna-yı cinsi (kendi türünden olanı insana nisbette ‘souverainete’si vardır. Yani fil-asl (esasen) muhtar-ı kamildir (hür irade sahibidir). (Ali Suavi, 204-205)

koruyarak maddi olanı almak gerekmektedir. “Avrupa’da Bir Cevlan” isimli eserinde, özellikle Paris’e hayranlık duyan Ahmet Mithat’a göre, Batı’nın maddi yönleri Doğu’nun ahlakıyla birleştirilmelidir. Garbiyatçı söylem bağlamında, manevi bakımdan üstün olan Doğu’nun üstünlüğünü pekiştirecek ve ilerletecek olan Batı’nın maddi yönüdür. Buna karşılık Batı, maddi yapısıyla sınırlanmış olması nedeniyle, Doğu’dan aşağıda yer alacaktır.

“(…) 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 mütehasıl 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.” (Ahmet Mithat, 2015: 772).

19. yüzyılda Şarkiyatçı söylemin Şark tanımı, 20. yüzyılda Türkçülük ideolojisinde de ön kabul olarak alınmıştır. Buna istinaden Türkçülük ideolojisi, manevi Doğu olarak özgüllük inşa ederken dini vurguları sahiplenmiştir. Hobsbawn’ın deyişiyle, ön-milliyetçilikte din, milletin üyeleri arasında tekel oluşturabilecek bir bağ olma tehdidinde rağmen paradoksal şekilde üyeler arasında çimento işlevi görür (Hobsbawn, 2010: 89).

Halide Edip Adıvar’ın tarihyazımında Doğu-Batı arasındaki farklılık, bireyin maddi olanla ilişkisini sınırlanması bağlamındadır. Bu haliyle Batı’da yükselen bireycilik, Doğu’da farklı bir görünüş kazanır. Bu nedenle, Batı ve Doğu arasındaki tarihi gelişim de farklı olmuştur. Her ne kadar Adıvar, bu durumun dengeli olmasından yana olsa da betimleme açısından bireyciliği evrensel bağlamından kopartarak medeniyetler içerisinde bir okuma gerçekleştirir:

“Eğer bu devirleri tetkik eden bir kimse bunların zevahirini deler de arkadaki ferde gözü ilişirse, hiç beklemediği bir hadise ile karşılaşır, Şark’taki ferdin çok bariz bir şahsiyete sahip olduğunu görür. Bu şahsiyet bilhassa Garp’la mukayese edildiği zaman kendine mahsus bir manzara arz eder. Acaba Şark’taki fert, perde arkasında ve daima büyüklerin ayakları altında yaşarken nasıl olmuş da nevi kendine mahsus bir şahsiyete sahip olabilmıştır? Cevabı belki şu olabilir: Dimagını ve ruhunu maddi realitelerden uzaklaştırmak suretiyle! Hükümdarın eli, her hangi bir işaretle, tıpkı bir yıldırım kuvvetiyle ferdin kafasını gövdesinden ayırabilir. Şark’taki fert için, devlet veya devleti temsil eden insan, müşahhas bir kader bir alın yazısıdır. İşte bundan dolayı eski Şark medeniyetlerinde devlet ya da hükümdarı değiştirmek için –eğer varsa- çok az ses yükselmiş, nadiren teşebbüslere girilmiştir. Bu nevi fertlerin gözü ister istemez kendi

ıçlerine çevrilmiştir. Çünkü maddi varlıkları, vücutları kendilerinin değildir.” (Adivar, 2009: 27).

Türkçülük ideolojisini İslamcılık ideolojisinden ayıran nokta ise, Batılılaşmayla araya konulan mesafenin kısılmasıdır. Fakat bu geçişte, evrensel olguların millileştirilerek sunulması bakımından medeniyetçi anlayış devam ettirilir. Namık Kemal’in sentez fikrinin bir başka versiyonu olarak evrensel olgular her ulusun farklılığından yola çıkılarak kültüralist zeminde çözülmeye çalışılır. Bu söylemin temsilcilerinden biri olan Ziya Gökalp, hem moderniteyi aynılık iddiasındaki ben’de bulur hem de özgüllük iddiasındaki kendi’de kültürel ayrışmayı, farklılaşmayı konu edinir:¹⁸

“Evvela, (hars) milli olduğu halde, (medeniyet) beynelmileldir. Hars, yalnız bir milletin dini, ahlaki, hukuki, muakelevi, bedii, İktisadi ve fenni hayatlarının ahenkdar bir mecmuasıdır. Medeniyetse, aynı (mamure) ye dâhil birçok milletlerin İctimai hayatlarının müşterek bir mecmuudur. Mesela Avrupa ve Amerika mamuresinde bütün Avrupalı milletler arasında müşterek bir (garp medeniyeti) vardır. Bu medeniyetin içinde biri birinden ayrı ve müstakil olmak üzere bir İngiliz harsı, bir Fransız harsı, bir Alman harsı ilh. mevcuttur.” (Gökalp,1976: 25-26).

Cumhuriyet’in kuruluşuna ilişkin tarihyazımında bu maddi-manevi ayrımı, Osmanlı Devleti’nden farklı olma vurgusuyla işlenir. Bu farklılığın temelinde Osmanlı modernleşmesinin öncü kadrolarının ve fikirlerinin olması, kuruluşa ilişkin tarihyazımının temel çelişkisi olarak karşımıza çıkar.

¹⁸Tarihyazımında Ziya Gökalp’in hars-medeniyet ayrımı, başka tarihçiler tarafından da nedensel olarak ileri sürülmüştür. Bunun bir örneği olarak İbrahim Kafesoğlu, “Türk Milli Kültürü” isimli eserinin giriş kısmındaki metodolojik açıklamayı bu ayrımla başlatmıştır: “Görüldüğü üzere, bu tariflerde dikkati çeken ortak noktalardan biri, “kültür”ün daha ziyade her topluluğun kendine mahsus yaşayış ve davranış tarzı olmasıdır. Kültürün bu manası Z. Gökalp tarafından yapılan tarifte daha da açık belirtilmektedir: “kültür (hars), bir milletin dini, ahlaki, hukuki, muakalevi (intellectuel), bedii (estetique), lisani, iktisadi, fenni (thecnique) hayatlarının ahenkli mecmuasıdır.” Demek ki, belirli bir topluluğa ait sosyal davranış ve teknik kuruluşlar “kültür”ü meydana getirmektedir. Medeniyet ise, başka bir mana taşır. Medeniyet milletlerarası ortak değerler seviyesine yükselen anlayış, davranış ve yaşama vasıtaları bütünüdür. Bu ortak değerlerin kaynağı kültürlerdir mesela Batı medeniyeti denildiği zaman, din bakımından Hristiyan toplulukların manevi-sosyal değerleri ile, müsbet ilme dayalı teknik anlaşılır. Halbuki Batı medeniyetine bağlı milletlerden herbiri ayrı bir kültür topluluğudur. (...) Kültürün doğuşunda, aşağıda görüleceği gibi coğrafi durum ve insan unsuru başlıca rol oynadığından ve topluluklar ancak yaşadıkları bölge şartlarının etkisi altında kendi kültürlerini kurabileceklerinden, çeşitli kültürler arasında ilerilik, yükseklik vb. gibi ayrımlar yapmak, bazılarını üstün, bazılarını iptidai saymak ilmi anlayışa uygun düşmez. Bu gibi hükümlere, ancak, tek bir kültürün tarih içinde seyrinde müşahade edilen gelişmeler açısından, yani aynı kültürün çeşitli evreleri birbirleriyle karşılaştırılırken gidilebilir.” (Kafesoğlu, 2012: 16-17).

Büyük Fransız inkılabında hâkim olan üslup korkunç bir guillotine üslubudur. (...) Kendisine Fransız ihtilalinin kanlı *terreur*'lerinden daha müthiş şeyler atfedilen muasır Rus inkılabında ise böyle bir haile edebiyatından eser bulamayız. (...) kökten değişme tecrübesi ifade eden bu inkılap, onu yapan milletin mistik ruhuna rağmen herhangi bir fabrika üslubunun fenni sadeliğinden fazla bir şey arzetmez.

(...) acaba, kendi inkılabımızın bünyesinden doğmuş olan üslubun karakteristik vasıflarını kafi bir vuzuh ile sezebiliyor muyuz? Hemen itiraf edeyim ki ben de geçen ayın milli bayram şenliklerine gelinceye kadar Türk inkılabının kendine has bir üslubu olduğunu hissetmiş değildim. Ne vakit ki Gazi, millete yeni hitabesini okudu, o vakit inkılabımızın üslubu, bütün kendine has güzellikleriyle, yeni bir mimari gibi gözüm önünde çizgilenip *tecessüm* etti.

(...) Öyle ki, bütün Milli Mücadele devrindeki neşriyatımda bu yeni ses benim için yepyeni bir milli estetik'in şiarı olmuştu. Meşrutiyet devrinde, gene biz, Namık Kemal'in romantik vatanperverliğine düşmeyen bir yurtculuğu ve Balkan komitacılarının azgın milliyetçiliğine benzemeyen bir millet sevgisini edebiyata sokabilmek için yıllarca çalışmıştık. Bundan nasıl bir meyva topladığımızı, bu çeşit edebiyattan nefret eden ince zevk sahipleri bize hala tiksinerik anlatabilirler." (Karaosmanoğlu, 1979/1933: 23-25).

Muhafazakâr ideolojiyle Türkçülük ideolojisinin önemli kesişim noktası, Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımına yaptığı vurgudur. Aynı vurgu üzerinden Muhafazakâr ideoloji, aradaki farkı belirtirken Türkçülük ideolojisinden daha baskın şekilde maneviyata vurgu yapar. Bu vurgu, Doğu'nun Batı üzerinde üstünlük kurma iddiasının temel argümanını oluşturur. Muhafazakâr ideolojinin yaptığı mistik vurguda, Türkçülük ideolojisinin maddi bir alana tekabül eden milliyet fikrini manevi alana doğru çekerek onu özgülleştirme iddiası vardır. Ahmet Hamdi Tanpınar, bu geçişin önemli bir örneğidir. Seküler olanla ilişkisi devam etmekle birlikte, Tanpınar'da hissi ve manevi duyular, milli kimliği oluşturur:

"Hem şarklı, hem garplı olabilir miyiz? Elbette ki hayır. Fakat garplı bir şarklı olabiliriz. Şark bizim şimdilik çekirdeğimizdir. Ve galiba da uzun zaman öyle kalacaktır. Hüviyetimizden milletçe çıkma imkânımız olmadığına göre aksi kabil değildir. (...) şarkı bilmeyen ve bizi en basit unsurlarımızla tanımayan bir insan ne dereceye kadar kendisini -Türklüğünü inkâr etmemek şartıyla- hakiki münevver addedebilir? Kültür veya medeniyet, *région*, vatan ve dünya olmak üzere genişler. Ziya Gökalp'in medeniyet ve hars diye yarattığı ikiliğe ben de muterizim. Ama *régionaliste* olmadan dahi bir memleketin mevcut olduğu inkâr edilemez. Kaldı [ki] millet diye bir *camia* ve onun mazisi de var. Ve bizde bu *camia* tarihiyle ayrı bir medeniyetten

geliyor. Bu aynılık bizatihi bir realite olduğuna göre bence ona cevap veren bir hissi taraf bulunması lazım.” (Tanpınar, 2007: 264).

Mustafa Şekip Tunç, Tanpınar’da görülen Şark’a sahip çıkma isteğini doğrudan Batılı öteki’ne karşı kimlik koruma refleksiyle gerçekleştirir. Tunç’un tarihyazımında Garp doğrudan emperyalizmle eşleşir. Dolayısıyla Batılılaşma imgesi, ötekileştirme unsuruyken Şark medeniyetinden yükselecek olan modernite bir hedef haline gelir:

“Din, sanat ve ahlak gibi ruh ilimlerinin anası olan Şark’ın en esaslı ve en yüksek bir medeniyetin yuvası olduğundan asla şüphe etmeyelim. Garp’ın bugünkü medeniyeti Hazret-i İsa gibi büyük bir Şark çocuğundan bir parça nur almasaydı o hain ve hilekar hodkamlığıyla çoktan yıkılmış bulunurdu. Büyük peygamberlerle en büyük ahlak dahilerini yetiştiren Şark nazirsiz medeniyet hazinelerini muhafaza ve tenmiye ettikçe çok geçmeden kendini bulacak ve son lokmasıyla yırtık abasına kadar göz diken Garp tufeylilerine yol verecektir.” (Tunç, 1337:4).

Maddi-manevi ayrımının temalarından biri de, Avrupa’nın gelişmek için gerekli maneviyatı Şark’tan aldığı görüşüdür. Şark’tan aldığı hammadde Avrupa’da işlenmiştir fakat öz olarak Şark’ta bulunması bir merkez olma potansiyeli olarak sunulur:

“Maddî ve manevî kıymetlerin mübadelesinde, ırkların ve milletlerin işbirliğinden, dinlerin, sistemlerin, menfaatlerin rekabetlerinden doğan bu Avrupa, gayet mahdut bir toprak üstünde bütün fikirlerin, akidelerin, keşiflerin yığıldığı bir çarşıdır ki yeryüzünün her köşesinden oraya maddî ve manevî kıymetler akını başladı. Bir yandan Amerika’nın yeni toprakları, Afrika ve Okyanuslar. Uzakşark’ın eski imparatorlukları oraya ham maddelerini yollarken, öte yandan ihtiyar Asya’nın bilgileri, felsefeleri, dinleri de uyanık Avrupa kafasını beslemeye gelmişlerdi. Ve Avrupa denilen o kudretli makine, şarkın kendisine yolladığı - maddî veya manevî- ham maddeleri işleyerek ondan yepyeni maddeler, fikirler, buluşlar çıkardı.” (Safa, 2010 151-152)

Maddi-manevi ayrımında, Batı’nın maddeciliğine ruh katacak olan ve/veya maneviyat vurgusu taşıyan Batı romantizmini yükselten unsurun Şark’tan geldiği söylemi, medeniyetlerin birbirinden etkilenerek ve eklemlenerek oluşumunda merkez arayışı, ötekileştirici bir unsur olarak karşımıza çıkar.

Sonuç

19. yüzyılda Şarkiyatçılığın kavram karşıtı olarak ortaya çıkan Garbiyatçılık, tarihyazımında da merkez olma, farklı olma söylemini kültürel, manevi unsurlar aracılığıyla kurarak meşruluk elde etmeye çalışmıştır. Avrupa

merkezin çevre ötekisi olarak kendini üreten Doğu, Garbiyatçı söylem aracıyla çevreden kurtulup merkez olarak kendini inşa etmiştir. Dolayısıyla Garbiyatçı söylem, belli bir tarihsel karşılaşmanın sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu karşılaşma olgu olarak modernleşme/kapitalistleşmeye tekabül eden geç kalınmışlık bilincinin ürünüdür. Şarkiyatçı söylemden hareketle, geç kalmışlığını kabul eden Garbiyatçı söylem, aynı nedenlere dayanarak modernleşme iddiasındadır. Fakat Şarkiyatçı söylemden aldığı kimlik tanımı, farklılık üzerinden belirlendiği için Garbiyatçı söylem de farklılığı beslemeye devam etmiştir. Bu nedenle Garbiyatçı söylemin hedefi, Batılılaşmak değil, modernleşmektir. Bu paradoksu kültürel zeminde açıklamaya çalışan Garbiyatçı söylem, çoğu kez modeniteye ait olgu ve kavramları 'kendi' geçmişiyle örtüştürmeye çalışmıştır. Böylelikle tarihyazımında hem kendi olma hem de aynı olma durumunu anakronik bir şekilde devam ettirmiştir. Bu durumda denebilir ki, tarihyazımında bilimsel yöntem ile kimlik mücadelesi arasındaki fark, tarihin araçsallaşması ve amaçsallaşması üzerinde belirmiştir.

Bu bağlamda, Osmanlı-Türk tarihyazımında, aralarında belirgin bir geçişgenlik olan İslamcılık, Türkçülük ve Muhafazakârlık ideolojilerinin önemli temsilcileri olarak incelediğimiz yazarlar, öteki'ne karşı ben'in üstünlüğünü kim olarak kuracağını ve nasıl gerçekleşeceğini inşa eden iktidar aygıtı olarak Garbiyatçı söylemi kullanmışlar, bunu yaparken belirgin bir kesişme noktasında bulunarak, kültürel kodlarla /medeniyetçilik vurgusuyla örülmüş aynı kavram havuzunu oluşturmuşlar, aynı atıf gurubundan faydalanmışlardır. Örneklerde de görüldüğü üzere, bu ideolojilerde izlenebilen Garbiyatçı söylem, benzer ifadelerin tekrarı ile -geleniğin ve modernitenin kavram ve olgularını anakronik bir şekilde birleştirerek- kültüralist bir tarihyazımsal alan oluşturmuştur.

Bu söylem üzerine inşa edilen Osmanlı-Türk tarihyazımında, tarihinde son iki-üç yüzyıllık süreçte "yapı"ya dair yaşanan sorunlar, biz'e ait olan ile olmayan arasındaki kriz üzerinden okunarak, "tarihsel-toplumsal yapı"ya dair bütünsel unsurlar/öğeler ve bunların birbirleri ile olan etkileşimi ve içkinliği gözden kaçmış, "hamasi" bir dile dönüşmüştür. Tarihin, bu şekilde kültüralist kodlarla kimliklendirilmesi (X alemi/dünyası/kültürü/medeniyeti vb); tarihyazımını, tarihsel ve toplumsal gerçekliklerden koparıp, bütün bir X alemi/dünyasını/kültürünü/medeniyetini sınırsız ve sınıfsız, bütünselci bir tarihsel ve toplumsal tahayyüle, ütopyik, sanatsal yazına; "metatarihe" dönüştürmektedir.

Kaynakça

Adıvar, H. E. (2009) *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri*. İstanbul: Can.

Ağaoğlu, A. (2013) *Üç Medeniyet*. İstanbul: Doğu.

Ahıska, M. (2005) *Radyonun Sihirli Kapısı Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*. İstanbul: Metis.

- Ahmet Mithat Efendi (2015) Avrupa'da Bir Cevelan. İstanbul: Dergah.
- Ali Suavi (1993) El Hakimu Huvallah. *Ali Suavi*. Hüseyin Çelik. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Ali Suavi (1993) Müslümanlık Kalkınmaya Engel Değildir. *Ali Suavi*. Hüseyin Çelik. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Ali Suavi (1993) Osman. *Ali Suavi*. Hüseyin Çelik. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Ali Suavi (1993) Taklit. *Ali Suavi*. Hüseyin Çelik. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Althusser, L. (2014) *Devletin İdeolojik Aygıtları*. A. Tümertekin (Çev.) İstanbul: İthaki.
- Anderson, B. (1995) *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması*. İ. Savaşır (Çev.) İstanbul: Metis.
- Arlı, A. (2004) *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*. İstanbul: Küre.
- Arnason, J. P. (2017) Doğu Bat: Yanlış Dikotomiden Eksik Yapı-Bozumuna. *Tarihsel Sosyoloji*. Bekir Balkız (Çev.) İstanbul: Işık.
- Avcıoğlu, D. Türkiye'nin Düzeni, İstanbul: Tekin 1987.
- Bacon, F. (2012) *Novum Organum*. S. Önal (Çev.) İstanbul: Say.
- Berkes, N. (2015) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. A. Kuyaş (Yay. Haz.) İstanbul: Yapı Kredi.
- Bora, T. (2014) *Türk Sağının Üç Hali*. İstanbul: Birikim.
- Bulut, Y. (2007) Oryantalizm, *İslam Ansiklopedisi*, (33), 428-437.
- Bumin, T. (2014) *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Buruma, I., Margalit, A.(2009) *Garbiyatçılık*. G. Turan (Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Butler, J. (2005) *Kırılgan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü*. B. Ertür (Çev.) İstanbul: Metis.
- Cevizci, A. (2017) *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say.
- Collingwood, R.G. (2013) *Tarih Tasarımı*. K. Dinçer (Çev.). İstanbul: Doğu-Batı.
- Çelik, Z. (1998) *19. Yüzyılda Değişen İstanbul*, S. Deringil, (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Çiğdem, A.(2007) Batılılaşma Modernite ve Modernizasyon. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* (3) T. Bora, M. Gültekingil (ed.) İstanbul: İletişim.
- Çırakman, A. (2002), Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi. *Doğu-Batı*, (20), 181-198.
- Deringil, S. (2002), *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Gül Çağalı Güven (Çev.), İstanbul: Doğan.
- Fergan, E.E. (2013) *Kara Kitap*. F. Gün (Haz.) İstanbul: Beyan.

- Fink, B. (2019) *Lacan'da Aşk*. E. Okan Gezmiş, Z. Oğuz (Çev.) İstanbul: Kolektif.
- Gellner, E. (1992) *Uluslar ve Ulusçuluk*. B. Ersanlı Behar, G. Göksu Özdoğan (Çev.) İstanbul: İnsan.
- Gökalp, Z. (1976) *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. İ. Kutluk (Haz.) Ankara: Emel.
- Gökalp, Z. (1976) *Türkçülüğün Esasları*. M. Kaplan (Haz.) İstanbul: Milli Eğitim.
- Gökçe, B. (1988) *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Savaş.
- Hegel, E. (2012) *Tarihte Akıl: Tarih Felsefesine Bir Giriş*. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu (haz.) *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*. 184-188.
- Hobsbawn E. J. (2010) *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*. O. Akınhay (Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- İleri, C.N. (2000) *Türk İnkılabı*. B. Biliktü (Haz.) İstanbul: Kaknüs.
- Kaplan, M. (2007) *Dil ve Kültür*. İstanbul: Dergah.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1933/1979) *Fikirde İstiklal*. *Kadro*, (22), C. Alpar (Yay. Haz.), Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi, 28-32.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1979) *Türk İnkılabında Üslup*. *Kadro*, (23), C. Alpar (Yay. Haz.), Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi, 23-25.
- Kemal N. (2005) *Medeniyet. Osmanlı Modernleşmesi Meseleleri*. İ. Kara, N. Yılmaz Aydoğdu (Yay. Haz.) İstanbul: Dergah.
- Koçyiğit, D. (2017) *Batı'yı Kurgulamak-Doğu'yu Sunmak, Doğu'yu Kurgulamak-Batı'yı Sunmak*. *Türk Dili Edebiyatı* (57), 133-160.
- Kuran, T. (2018) *Yollar Ayrılırken: Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslam Hukuku'nun Rolü*. İstanbul: Ayrıntı.
- Levinas, E. (2011). *Tanrı, Ölüm ve Zaman*. I. Ergüden (Çev.) Ankara: Dost.
- Mardin, Ş. (1996) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan (Çev.) İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (2015), *İdeoloji*. İstanbul: İletişim.
- Namık Kemal (2005) *Şark Meselesi. Osmanlı Modernleşmesi Meseleleri*. İ. Kara, N. Yılmaz Aydoğdu (Yay. Haz.) İstanbul: Dergah.
- Özçelik, T. G. (2015) *Doğu ve Batı Diktonomisinin Yarattığı Gerçeklik: Oryantalizm-Oksidentalizm*. *International Journal Of Eurosia Social* (6) 168-193.
- Özlem, D. (2012) *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos.
- Parla, J. (2012) *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim.
- Reyhan, C. (2018) *Tarih, Tarihçilik ve Tarihyazımı Üzerine*. *Turkish History Education Journal*. (7), 578-603.
- Ricoeur, P. (2010) *Hafıza Tarih Unutuş*. E. Özcan (Çev.) İstanbul: Metis.

- Ricoeur, P. (2011) *Başkası Olarak Kendisi*. H. Hünler (Çev.) İstanbul: Doğu Batı.
- Safa, P. (2010) *Türk İnkılabına Bakışlar*. İstanbul: Ötüken.
- Said Halim Paşa (1991) *Buhranlarımı ve Son Eserleri*. İstanbul: İz.
- Said, E. (2006). *Oryantalizm*. B. Ülner (Çev.) İstanbul: Metis.
- Saygın, A. (2015) 20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık (Oksidentalizm) Üzerine Bir İnceleme. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki*. A. Sönmezay (Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Tanpınar, A.H. (2007) *Günlüklerinin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*. İstanbul: Dergah.
- Tunç, M. Ş.(1337)Sanatın İç Yüzü. *Dergah*.
- Tunç, M. Ş.(1337)Sanatın İç Yüzü. *Dergah*.
- Tunç, M.Ş.(1923) Taklidden Ebdaya. *Dergah*, 42.
- Turner, B. (2003). *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. İ. Kapaklıkaya (Çev.) İstanbul: Anka.
- Ülken, H. Z. (1992) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken.
- Ülken, H. Z. (1992) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken.
- Veyne, P. (2014) *Tarih Nasıl Yazılır?* Nihan Özyıldırım (Çev.) İstanbul: Metis.
- White, H. (2008) *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupasında Tarihsel İmgelem*. Ankara: Dost.