
AKKÜLTÜRASYON OLARAK MEDENİYET ve ŞİNASİ



*Bedri MERMUTLU**

ÖZET

Batı dünyası 16. yüzyıldan beri kararlı bir var olma çabası içine girerek 17. ve 18. yüzyıllar boyunca kültürel alt yapısını hazırlamış, endüstri devrimiyle de resmen kendi dönemini başlatmıştı. 19. yüzyıla gelindiğinde dünya artık 'Doğu' ve 'Batı' olarak kendini ki medeniyet dünyasına bölünmüş buldu. Batılı olmayan dünya için yeni bir sorunlu dönem başladı. Bu dünyada herşeyin yeri anlaşılabilir bir biçimde değişmekteydi. Tanzimat hareketi Osmanlı toplumunda aynı zamanda bir medeniyet hareketidir. İki medeniyetin doğrudan doğruya karşılaştıkları bir yeniden biçimlenme dönemidir. Başta Şinasi olmak üzere o devrin hemen hemen tüm aydınlarının temel konusu Batı medeniyeti karşısındaki tutum ve eylemimiz üzerinedir. Medeniyet tercihi soyut ve toplum dışı bir ülkü olmayıp toplumun yaşayan değerlerini ilgilendiren bir konudur. Geleneksel kültürün yeni medeniyet karşısındaki varlık hakkı bu konunun en kritik sorunu olmuştur. Radikal bir Batı medeniyetçisi olan Şinasi'nin düşünceleri aynı zamanda Doğu – Batı ilişkilerinin Oryantalist cephesine de ışık tutmaktadır.

Anahtar terimler: Medeniyet, Tanzimat, Şinasi, Akkültürasyon, Oryantalizm

* Yrd.Doç.Dr. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

Reşid Paşa tarafından “terbiye-i nâs ve icra-yı nizamât” olarak tanımlanan “sivilizasyon” kavramı (Karal, 1988: VII, 319) kısa zaman sonra yerini “medeniyet” kavramına bırakarak daha anlaşılır bir hal almıştır. Ancak bu anlaşılabilirliğin kelimedeki kalmaktan öteye gittiğini söylemek zordur. 19. yüzyıl ortalarından zamanımıza kadar aydınlar tarafından belki en çok kullanılan (Günümüzde *demokrasi* kavramı onun yerine geçmiş gibidir.) ama yine de tam olarak ne anlama geldiği belli olmayan bir kavram. Şinasi’nin Reşid Paşa ile ilgisi, o devirlerde örneği çokça görülen bir koruma ilgisinden fazla bir şeydir. Reşid Paşa’nın “sivilizasyon” idealinin gerçek varisi olarak Şinasi’yi görmek gerekir. Osmanlı’nın geleceğini a- “sivilizasyon” a girmesi, b- Avrupa umumi hukukuna iştirâk etmesi maddelerinde gören Reşid Paşa’nın (Karal, 1988: VII, 319) bu düşüncesini paylaşan ve yazdıklarıyla bu düşüncüyü açmaya çalışan kişi Şinasi’dir. Paşa’nın verdiği işaret ve koyduğu hedefi süratle kavraması ve bu yöndeki kararlılığını koruması Şinasi’yi çağdaşlarının önüne geçirerek onu avangard bir aydın olarak özelleştirmiştir.

Reşid Paşa Tanzimat’ı ilân eden (muhteri-i Tanzimat) kişi olarak siyaseten tarihsel önemde bir iş yapmış olmakla kalmıyor, Şinasi’nin gözünde o, yeni bir din getiren Peygamber gibi, yeni medeniyeti getiren kişi olarak selâmlanıyordu (medeniyet Resulü). 19.yüzyıl boyunca tarih felsefesi, bilim, siyaset, toplumsal reformların bir araya geldiği bir kavşak noktası gibi medeniyet kavramı yakıcı bir ideal olarak devrin zihniyetine karışmıştı. (Curtius, 1958: 17) Bu güçlü kavram Şinasi’nin elinde ve henüz örselenmemişken kullanılarak devreye girmiştir. Medeniyet kavramının bu bağlamda ilerleme, adalet, özgürlük gibi kavramları kendisinde birleştiren Batılı yeni bir din, daha doğrusu dinin yerine geçen bir “karşı din” olarak ortaya çıktığını söylemek kabildir (Guénon, 1980: 42) Reşid Paşa’yı “Rûm ülkesine revnak u şan veren bir Avrupa’lı büt” olarak tanımlayan Şinasi’nin anlayışındaki bu medeniyetin Avrupalı bir medeniyet olduğuna kuşku yoktur. Aynı devrin adamlarından Cevdet Paşa’ya göre toplumsal bir vakia olarak anlaşılması gereken medeniyet (Meriç Yazan, 1992: 168) Şinasi’ye ve onu izleyenlere göre ulaştırılması gereken bir ideal olarak görülmüş ve bunun adresi de Batı’da gösterilmiştir. Çağın ruhunda medeniyetin bir din gibi algılanması Şinasi bakımından da paylaşılan bir keyfiyettir. Şinasi’nin lügatinde medeniyetin taassup karşıtlığı olarak kullanıldığı görüşü (Kaplan, 1948: 39) doğru ama eksik bir görüştür. Şinasi medeniyeti taassup karşıtlığını da içeren çok yönlü bir kültürlenme seviyesi olarak görür. Tanpınar’ın ifadesiyle “medeniyet kelimesi Şinasi’nin teklif ettiği sistemi, cihazın bütününe hülâsa eder”. (Tanpınar, 1976: 199) Kaplan’ın taassup olarak belirttiği şeyi Weber’in geleneksel davranış dediği şeyle karşılamak mümkün-

dür. Taassup karşıtlığı ise bu duruma göre rasyonel davranış olarak anlaşılabilir ki Batı toplumunun elde ettiği davranış biçiminin bu olduğunda herkes hemfikirdir. *Nakl ü kitabın bizi kadercı yaptığını ama akl ü hesabın bizi tedbirci yapacağını* söylerken (Şinasi, 1287: 41) Şinasi aynı şeyleri söyler. Din (kitap) ve onunla aynı safta bulunan geleneğin (nakl) aşılarak rasyonel bir dünyanın kapılarını açmanın zamanı geldiği görüşü ister istemez Batı medeniyetini işaret eder. Şinasi'nin deist bir düşünceye sahip olması medeniyet arayışında elini serbest bırakarak medeniyete bir karşı din kutsallığı atfetmesini kolaylaştırmıştır. İsmail Habip (İ. Habip, 1340: 46) ve Tanpınar'a göre (Tanpınar, 1976: 200) Şinasi medeniyetten bir din gibi söz eder. Deistlerin aynı zamanda geleneklere karşı olması anlaşılabilir bir tutarlılıktır. Çünkü gelenek de din de irasyonel ön kabuller ve inançlar alanıdır ve *nakle* dayanırlar. Akılcı bir davranışta ya da dünyada bunların yeri olması düşünülemez. İçinde bulunduğu *taze maarif* asrında *köhne Yahudi akaidinin* geçerliği söz konusu değildir. (Şinasi, 1287: 84) Din ve gelenek karşısında Şinasi'nin sergilediği bu radikal tavra devrin diğer aydınları tarafından kolayca iştirâk edileceğini beklemek tabii ki mümkün değildi. Nitekim Ziya Paşa ve Namık Kemal gibi yazarların bu konuda gelenekçi ve çok sıkı *dinci* görüşler geliştirdiklerini görmekteyiz. Bu yazarların stratejisinde Batı medeniyetini geleneklerimize dokundurtmama ve dinimizle ters düşürmeme çabası giderek medeniyet – kültür ayırımını getirmiştir. Medeniyet olayını geleneklerle hesaplaştırmak gerçekten sıkıntılı bir meseledir. Namık Kemal ve benzeri yazarların bu hesaplaşmaya girişecekleri takdirde işin içinden bir yığın yeni sorunlarla çıkacaklarını tahmin etmek zor değildi. Batı medeniyetinin kapsamlı bir modernist proje olduğunu ve modernizmin, karşısında dini ve geleneği görmek istemediğini bu yazarlar kavramış değillerdi. Aydınlanmacı filozofların düşüncelerini büyük ölçüde paylaşıyorlar, Batı medeniyetinin gücünü ve üstünlüğünü kabul ediyorlar ama din ve bir ölçüde gelenekler söz konusu olunca “dur bakalım!” pozisyonuna geçiyorlardı. Daha sonraki yıllarda Ziya Gökalp'in kültür - din - medeniyet ayırımını yaparak geçici bir çözüm bulmasına kadar aydınlarımız yarım yüzyıldan fazla bu sorunla boğuşmuşlardır.

Şinasi'nin deistliği mi medeniyeti bir din gibi algılamasına neden olmuş, yoksa medeniyeti bir din gibi görmesi mi onu deist düşünceye götürmüştür? Bunu anlamak kolay değil, ama çok önemli de değildir. Sonuçta medeniyet karşısında en önemli sorun olan din ve gelenek sorununu çözmüş olmasında akılcı deizm onun yardımına yetişmiştir denebilir. Ancak Şinasi'nin deistlik gibi örneği az görülen özelliğinin yanında ikinci bir vasfı da Doğulu bir Oryantalist olmasıdır. Paradoks gibi görünen bu ifadeyi biraz açmakta yarar var. Edebiyat kitaplarında Şinasi'nin halk edebiyatına ve Türk diline katkıları an-

latılırken onun Durub-i Emsâl-i Osmanî kitabından ve Türkçe'nin en büyük sözlüğünü hazırlamakta iken ömrünün buna yetmediğinden haklı olarak söz edildiği bilinmektedir. Ancak bu çalışmalarının Oryantalist bir projenin parçası olduğu ya bilinmez ya da gözden kaçır. 23 yaşında yetişmiş bir kişi olarak 1849 Nisan'ında Paris'e giden Şinasi, orada hazırlık dönemini geçirdikten sonra 25 Haziran 1851 tarihli oturumda alınan kararlarla Société Asiatique üyesi olmuştur. (Akün, 1970: XI, 547) 1822 yılında modern Oryantalizmin babası sayılan Silvestre de Sacy tarafından kurulan Société Asiatique "bu dönemin en merkezi Oryantalist kurumu"dur. (Said, 1982: 218, 228, 95) Reşid Paşa'nın ilk elçiliği sırasında Paris'te Fransızca'yı öğrenmesinde ve önemli kişilerle tanışmasında Silestre de Sacy'nin yardımcı olduğu bilinmektedir. (Lewis, 1960: 106) Şinasi'nin de Silestre de Sacy'nin oğlu Samuel de Sacy, Lamartin, Renan ve Littré ile kurduğu dostluklar ve ilişkilerin (A.Rasim, 1927: 26; Ebüzziya, 1329: 227) ardında bu Oryantalist mensubiyetin bulunduğu kuşku yoktur. Oryantalistler dünyayı Doğu - Batı olarak ayırırken Doğuyu da bugünkü Doğu ve kadim Doğu olarak iki şekilde görmek niyetindedirler. Bugünkü Doğu, enerjisi tükenmiş ve yaşlanmış bir dünyadır; kadim Doğu ise bilgeliğin görkemli gölgesi altında hükmünü sürmüş bir tarihtir. Oryantalistlerin erüdisyon menziline giren Doğu bu ikincisidir; özellikle filolojik çalışmalarla bu Doğuyu keşfetmek Oryantalist bir tutkudur.

Köhne akideleri açıkça horlayan Şinasi'nin bir Oryantalist Cemiyet mensubu olarak bu yönde söyleyeceği herhalde ilginç şeyler olacaktı. Medeniyet komple bir kişi ve toplum dönüşümü olarak görülürken din ve dinden kaynaklanan ya da kaynaklanmayan gelenekleri dışarıda bırakmanın formülü Oryantalist dilden alınabilirdi. *Asya hikmeti* kavramı Oryantalistlerin eski dünya için buldukları elverişli bir anahtardı. Oryantalist düşüncede ilerleme ve gelişme Doğu ve bir Doğulu için reddedilirken ancak *Doğu hikmeti* gibi terkiplere yaşama şansı verilmiştir. Çünkü böyle bir terkinin ortaya koyduğu anlam, düşüncelerde az da olsa bir hareket yaratmaya müsaittir. Batılı Oryantalistler tarihi, ırkları ve unutulmuş kültürleri yeniden keşfedip klasik Doğu'yu yeniden yaratarak *aklı başında* bir Doğu ortaya çıkardılar. Doğu kelimesi artık *bilgelik* ifade ediyordu. (Said, 1982: 162, 352) Doğu en değerli haliyle ancak yine Batı'nın elinde hayat bulmaktaydı. Renan Nepal Manastırlarında Hint Budizminin ilk anıtlarını keşfetmenin, düşünceye bir nesil skolastik metafizikçinin edemediği kadar hizmet edeceği inancındadır. (Renan, 1965: I, 168) Eski Doğu, Batı'nın kendi iradesiyle yarattığı, "hikmet" in yurdu olan Doğudur. Batı bu Doğu'dan rahatsız değildir. Ancak yaşayan Doğu'nun bu hikmetli Doğu'yla bir ilgisi kalmamıştır. Yaşayan Doğu, kendini hem Batı'ya doğru hem kadim hikmetine doğru değiştirmek zorundadır; ancak bu ikinci-

sini yapmak için yine Batı'nın öncülüğü gereklidir. Başka türlü söylemek gerekirse şimdi artık Doğu'nun da Batı'nın da sahibi Avrupa'dır. Bu sahiplenme siyasi, ekonomik ve kültürel hâkimiyete paralel bir sahiplenme olup tarih boyutuna da el koymaya kararlıdır. Avrupa, coğrafi olarak el koyduğu yerlerin tarihle ilişkisini kendisi düzenlemek isterken Doğu olarak adlandırdığı yerlerin geçmiş medeniyetlerini yeniden tanımlıyordu. Ancak bu tanımlamayı Doğuların diliyle değil kendi diliyle yapıyordu. Bu çaba Doğu'yla Batı'yı birbirine yaklaştırma çabası olarak görünse bile, doğrusu, Doğu'yu Batı'ya yaklaştırma çabasıdır. İbn-i Rüşd ve İbn-i Sina gibi isimler akılcı Batı medeniyetinin haklı varlığını Ortaçağ'dan tarif eden Doğu'nun büyük isimleri olarak önemseniyorlardı. İbn-i Haldun'un 14. yüzyılda söylediği şeyler daha az önemli değildi; tavırlar nazariyesiyle her toplumsal ikbalin bir zevali olacağını, bir zaman sonra egemenliğin el değiştireceğini söylüyordu. İşte, büyük hekim haklı çıkmıştır; çünkü medeniyet el değiştiriyor; Batı, yaşlanan Doğu'nun tahtına oturuyor. *Mukaddime* bunun için önemliydi. *Doğu Hikmeti* terkinin Batı düşüncesini harekete geçiren tarafı budur.

1869'da Süveyş Kanalı'nın açılışı töreninde konuşan Papa'nın temsilcisi muazzam bir insanlık cemiyetinin kurulmakta olduğundan söz ederek dünyanın iki ucunun birbirine yaklaştığını, yaklaşırken birbirlerini tanıdıklarını söylüyor ve ekliyordu: "Ey Doğu, Ey Batı, yaklaşınız, birbirinizi selâmlayınız ve kucaklaşınız!" (Said, 1982: 324-325 - F. De Lesseps "Journal et Documents, s. 161'den naklen-) Görüldüğü üzere Batı'nın ajandasında da Doğu ile Batı'nın "kucaklaşması" düşüncesi var. Ancak ne var ki örneğin Panama Kanalı'nda Batı'yla Doğu kucaklaşmak yerine Batılılar Süveyş'te Doğularla kucaklaşmayı tercih ediyorlardı. Tanzimatçıların Osmanlı medeniyetiyle Batı medeniyetini uzlaştırmaya çalışmalarının sakatlığından söz eden Ziya Gökâlîp, sistemleri birbirine aykırı olduğu için iki zıt medeniyetin yan yana yaşamasının mümkün olmadığını söyler. (Ziya Gökâlîp, 1970: 45) Oysa Batı'nın en yetkili ağızları iki dünyayı "kucaklaştırmak"tan, Şinasi ise "izdivaç ettirmek"ten söz ederken böyle düşünmemiş oldukları anlaşılıyor. Şinasi İslâm medeniyetinin vaktiyle bir yandan Batı'ya doğru fetihler yaparken bir yandan da "kudret-i istidad ile maarif-i akliyye-i Yunaniyye'nin çoğunu zabt ü tarif" ettiğini, bunun ise yine bir tür fetih olduğunu (mâl-ı gazâ-yı hikemî) söylerken (Şinasi, 1277) herhangi bir kompleks taşımadığı halde Ziya Gökâlîp İslâm medeniyetinin aslında söz konusu olmadığını, Osmanlıların dahil olduğu medeniyetin, aslında Doğu Roma medeniyeti olduğunu belirtmektedir; çünkü ona göre Osmanlılar Doğu Roma medeniyetini doğrudan doğruya Bizans'tan değil, daha önce Araplar ve Acemler tarafından yapılmış tercüme yoluyla aldılar ve bu yüzden bu medeniyeti İslâm medeniyeti zannettiler. Aslında Doğu me-

deniyeti denen medeniyetin aslı Grek medeniyetidir. (Ziya Gökâlîp, 1970: 44) Birbirine aykırı gibi görünen bu yaklaşımların aynı temelden hareket ettiklerini söylemek mümkündür. İster eski Yunan düşüncesiyle biçimlenmiş ve gelişmiş İslâm medeniyeti olsun, isterse çağdaş Batı medeniyetinin kendine paralel bulunduğu *hikmet* sahibi İslâm düşünürleri olsun Batı ile buluşmaya engel sayılmamaktaydı. Tam tersine, ulaşılması ve buluşulması gereken yerin Batı medeniyeti olduğu noktasında kolaylık yaratıyorlardı. Bu, hem Şinasi cephesinden hem Gökâlîp cephesinden böyledir. Gökâlîp, medeniyet mensubiyeti bakımından asıl yerimizin Batı olmasından daha doğal bir şey olmadığını; Şinasi ise “Asya’nın aklı-ı pirânesi”nin Avrupa’nın yeni gelişmekte olan dinamizmiyle çok uygun bir sentez oluşturacağını ifade etmekle farklı bir şey söylemiş olmazlar. Üstelik ikisinin de rahatsız olduğu şey mevcut durumumuz, yani Batı’yı kendimize yabancı görmemizdir. Bu genel çerçevede bir sorun olmadığı halde bundan sonraki yönelimde farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Gökâlîp medeniyeti dinden ve kültürden ayırırken Şinasi medeniyeti kültürle birlikte, hatta kültür olarak görür; dine ise bu tabloda yer bile vermez. Zaten Şinasi’de dini devre dışı bıraktıran neden büyük ölçüde medeniyetin bir kültür olarak algılanmış olmasıdır. Hayatla ilgili alanları tek başına dolduracak güç din değil medeniyet olunca bu medeniyeti kültür olarak anlamak gerekecektir. “Eski”nin yerine “taze maarif”i koymak kültürel bir dönüşümden başka anlam taşımaz. Ayrıca Şinasi’nin eserlerinden elde edilen anlamıyla medeniyet çok yönlü bir kültürleşmedir. Buna göre medeni toplumlarda maarif faaliyetine yüksek değer verilir ve bu yüzden halkın görüş alanı genişler. Halk politikayla yakından ilgilenerken yönetime görüşleriyle yön verir. (Şinasi, 1277; 1278) Medeniyet barışçıdır; istilâcılığa karşıdır; bağımsızlığa saygılıdır. Medeniyet Avrupa’ya ait bir “hâl”dir; şimdiki hâliyle en yüksek seviyesini yaşamaktadır. Medeniyet geçmiş değerlerden sıyrılıp yeni değerler dönemine açıktır. Bu yeni değerler daha insanîdir. (Şinasi, 1280 b) Çağdaş medeniyet ekonomik gücü önceleyen ve endüstriyi ekonominin motoru olarak gören sanayi medeniyetidir. Medeni toplumlar zengin ve müreffeh toplumlardır. (Şinasi, 1279 b) Medeniyet akılcıdır; medeniyetin temeli hikmettir. Hikmet kavramını burada sebeplilik ilişkisi anlamına düşünmek mümkündür. Toplum bu esasa göre örgütleyip düzenlemek gerekir. (Şinasi, 1280 a) Medeniyet Avrupa’nın eseri ve onun yaşadığı bir olgunluk hâli olmakla birlikte belli bir ırkın ya da kitanın tekelinde değildir. Avrupalı olmayanlar da bu medeniyete katılabilirler ve katılmalıdırlar; yoksa cehalet içinde kalarak sayılan niteliklerden yoksun yaşarlar. (Şinasi, 1279 a)

Bütün bu değerler ve vasıfların kültürel mahiyette olduğuna şüphe yoktur. Ayrıca, medeniyet kavramının Şinasi’de taassup karşıtlığı olarak kullanıldığı

görüşünü gelenek karşıtlığı olarak düzeltirsek kültür kavramının medeniyet terimi içine nasıl yerleştirilmiş olduğu daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Bu durumda karşılıklı bir kültürleşmeden mi yoksa tek yönlü bir kültürleşmeden mi söz edildiği önemli bir soru olarak karşımıza çıkar. Ziya Gökalp için sorun çözülmüştür; medeniyet unsurları alınacak, kültür unsurları ise korunacaktır. Ancak Şinasi'nin bu konudaki önerisi bu kadar açık değildir. Hemen yukarıda anılan görüşleriyle medeniyeti bir kültür olarak gördüğü ve ona katılmanın gerekliliğini belirtmiş olmakla birlikte ünlü ifadesinde yer bulan "*Asya'nın akl-ı pirânesiyle Avrupa'nın bîkr-i fikrini izdivaç ettirmek*" (Şinasi, 1280 c) hedefi farklı şeyler ifade ediyor görünmektedir. Burada daha eşit seviyede bir buluşma söz konusu edilmekle birlikte yaşanmış olan şarkın Avrupa'ya bir şeyler vermek yerine, yerini ona bırakmak durumunda kalacağı realitenin hükmüne daha uygun düşecektir. Şinasi'nin, Oryantalist programın eşliğinde böyle bir söylem geliştirdiği düşünülse bile bu renkli ifade Oryantalist anlayışı romantik bir üslupta aşan ve gerçekçi olmaktan uzaklaşan bir söylemdir. Doğu ile Batı arasında bir eşitlik arayışı çabası olarak Şinasi'den beklenmeyen bir iyimserlik ifadesi şeklinde algılanması bir yana, Şinasi'nin medeniyeti total bir din gibi kabul eden düşünce sistemi içinde bu söyleme tanınacak haklı bir yer bulmak zordur. Ancak onun mensup olduğu Oryantalist programda bu konunun kıyasında benzer şeyler söylenmiş olmakla birlikte iki dünya arasında bir *izdivaç*tan samimi olarak söz edilmemiştir. Papa'nın temsilcisinin sözünü ettiği *kucaklaşmanın* iki kıta arasında gittikçe hızlanan bir ayrışmayı önlemekten uzak parlak bir retorik olduğu inkâr edilemez. Doğu muhtemelen böyle bir rüyayı görme eğilimindeydi; Batı ise bu rüyayı bir oyalama ve okşama aracı olarak kullanmayı kendi için uygun görmüş olabilir. Ancak Şinasi'nin böyle bir rüyası gerçekten var mıydı? Başka bir ifadeyle, Batı'nın, hatta Batı'nın Şark'a en yakın kolu olan Oryantalist meslektaşlarının bu rüyayı paylaştıklarına inanıyor muydu Şinasi? Pavet de Courteille Osmanlı'nın hikemî şiirler şairi Nabi'nin eserini Fransızca'ya tercüme ettiği zaman Şinasi'nin tavsiye ve yardımlarını gördüğünden bahsederek ona teşekkür eder. (Akıncı, 1973: 72-73) Nabi gibi tipik bir Doğulu şairin Oryantalistler tarafından gördüğü ilgi *Asya'nın akl-ı pirânesi ile Avrupa'nın bîkr-i fikrini izdivaç ettirecek* bir ümit vermiş ise bunun yersiz bir ümit olduğunu söylemek gerekir. Batılıların Doğu üzerine yürüttükleri hummalı erüdisyon faaliyeti tek bakışlı değildi. Renan'ın İbn-i Rüşd'ü uyandırmasıyla De Courteille'in Nabi'yi yeniden konuşturması aynı şey değildir. İbn-i Rüşd Batı akılcılığına uzanan bir zekâ olarak tebci edilirken Nabi Doğu'nun tarif edilen silüetini çarpıcı biçimde dile getiren bir örnek olarak takdim görmektedir. Nabi'nin mısralarında dile gelen Doğu Hikmetinin tipik söylemlerini Batı düşüncesiyle izdivaç ettirmek

Avrupa'nın ulaştığı birçok temel değerden vazgeçmesi demek olacaktır. Şu halde Avrupa Doğu'ya bakarken tek ve eşit bir şekilde bakmak zorunda olmayacaktır. Şinasi ve Batılı Oryantalistler Asya hikmetini ya da akl-ı pirânesini Avrupa'nın fikriyle birleştirmek isterken olsa olsa Batı düşüncesinin dokusuyla uyuştüğunu düşündükleri bir Asyatik hikmeti kastediyor olmalıdırlar. Kendi özgün bütünlüğü içindeki Asya aklı ile Avrupa'nın bir sentez düşüncesi hatta bir işbirliği olamazdı. En iyimser beklentisini Ahmed Midhat Efendi'nin şu ifadelerinde bulduğumuz haliyle bile Avrupa ile Asya arasında bir alışverişin gerçekleştiğini söylemek zordur: "İmdi Şark ve Garp dest-i vifak ve muavenetini birbirine uzatıp terakkiyat-ı maddiye ve maneviyeye yekdigerinin tettebbuat ve taharriyatına muavenet edecek olurlarsa ikisi de bu mut'ib ve müşkil işlerini kolaylaştırmış olurlar" (A.Midhat, 1307: 288) A. Midhat Efendi'nin görüşünde Doğu ve Batı'nın birbiriyle karışması değil karşılıklı yardımlaşması yer alır. Doğu'nun değerleri arasında o da "hakayık-ı elsin ve eknâh-ı hikemiyye" gibi Oryantalistlerin ilgi konularını zikreder (A.Midhat, 1307: 289) ama bunlar yine şarkın değerleri olarak kalacak; onlara ilgi duyan Batılılara araştırmalarında yardımcı olunacaktır. "Dest-i vifak ve muavenet" yani yardımlaşma ve diyalog gerekli ama birleşme söz konusu değil. A. Midhat Efendi'nin önerisinde daha gerçekçi ve uygulanabilir bir beklenti söz konusu olmasına rağmen Batılı anlayışın bu objektif beklentiye bile cevap verdiği söylemeyecektir. Batılılar bilim adına dahi Doğu'da aradığı şeyi kategorize ederek arıyor, kendi lehine önceden verilmiş hükümler için kanıtlar bulmaya çalışıyordu. Şinasi'nin kişisel dostları arasında bulunan Renan, 1848 yılında yazdığı yazılarda Doğu memleketlerinden Avrupa'ya eğitim almak için gelen gençlerin eninde sonunda bu bilimle birlikte rasyonel yöntemi, deneysel zihniyeti ve tenkit zihniyetini alarak din masallarına inanmanın imkânsızlığını beraberlerinde ülkelerine alıp götüreceklerine inandığını söyleyerek, ekliyordu: "daha şimdiden mutaassıp Müslümanlar buna kaygılanıyorlar. Fakat şüphe yok ki, şimdi tehlike sandıkları bu fikirler modern metotlarla uyum sağlayan zekâlarda Kur'an'dan daha fazla kuvvet bulmakta gecikmeyecektir". (Renan, 1965: I, 60) Bu anlayışta değil bir izdivaçtan, karşılıklı bir alışverişten bile eser bulmak mümkün değildir. Çünkü Batılılar kendi tezlerinin ve konumlarının gerçekliğine öylesine inanmış bulunuyorlardı ki karşılardaki dünya insanların kendi kabullerine katılacaklarından kuşku duymuyorlardı. Geleneklerin ötesinde, dinsel inanç alanı gibi duyarlı alanlara da kuvvetle gireceklerini ve kendi kabullerini oraya yerleştireceklerini emin ve kesin bir dille ifade ediyorlardı. Bu özgüven içindeki Batılıların bilim, düşünce, inanç ve tüm hayat tarzı seviyelerinde Doğu'dan bir şey almayı akıllarından bile geçirmediikleri anlaşılmalıdır.

17. yüzyıldan itibaren Batı ile Doğu arasında simetrik olmayan tek taraflı bir kopmayla gittikçe Doğu'dan uzaklaşan Batı, Doğu'ya yaklaşmak yerine, hep kendi kabulleri lehine Doğu'yu kendisine yaklaştırmaya çalışmıştır. Génon'un ifadesiyle, "gerçek bir yakınlaşma Batı'ya düşerken, bugüne kadar onun gösterdiği kavrayırsızlık yüzünden bu yakınlaşma gerçekleşmemiştir". (Génon, 1980: 76, 109, 143)

Tanzimat devrinin ikili medeniyet anlayışının realist cephesinde geleneksel kültür unsur ve değerlerinin korunması emeli varken idealist tarafında da Şark ve Garp medeniyetlerinin sentezlenmesi rüyası vardır. İdealist tarafıyla ikili medeniyet anlayışının sınırları zamansal olarak Birinci Dünya Savaşına, yani Osmanlı devletinin çöküşüne kadar uzanabilmiştir. Bu tarihten sonradır ki medeniyet karşısında yeni bir vaziyet alışla ya tam teslimiyetçi ya da düşmanca bir ayrışım ortaya çıkmıştır. Bu sentez umudunun yok olmasında Birinci Dünya Savaşında karşılaşılan medeniyetin saldırgan yüzü kadar İslâm ya da Doğu medeniyetinin taşıyıcısı ve temsilcisi konumunda bulunan Osmanlı'nın devreden çıkması da etkili olmuştur. Ziya Gökalp'in medeniyet tezi bu yeni ortamın bir ürünü olarak yeni bir uzlaştırma denemesidir. Şinasi medeniyet sorunu içinde geleneği yok saymış ama Asya'nın hikmetini de adeta bir pazarlık unsuru gibi öne sürmüştür. Batıların bu hikmetten ne kadar şey alıp almadığı meselesi sadece Oryantalist arayış seviyesinde cevabını bulurken *Avrupa'nın yeni fikirleri ve taze maarifi* Doğu toplumları için yaşamsal bir zaruret olarak sunulmuştur. Bir tarafta nihayet tarihsel bir nesne haline getirilerek yararlanılan Doğu ile öbür tarafta aktüel dinamizmiyle hayatı ele geçiren Batı arasında belki bir ilişkiden söz edilebilir ama eşit bir ilişkiden söz edilemez. Burada kültür alışverişi terimi yerine Doğu toplumları için ancak tek taraflı kültür alış söz konusu olacaktır. Tanzimat aydınlarının aslında Osmanlı devletinin varlık gücüne dayanarak bir türlü yok sayamadıkları yerli ya da geleneksel kültür mirası, bir ikilem yaratmış görünse bile onların Batı medeniyetine katmak istedikleri öz sermayeleri olarak hesaplarında tuttıkları bir tedarik idi. Bu anlamıyla medeniyet bir kültürleşme olayı olarak düşünülmüşse de gelişen olaylar ve özellikle de Batı'nın böyle bir alışverişe kapalı oluşu tek taraflı bir kültürlenmeye götürmüştür. ▽

KAYNAKÇA

- AHMED MİDHAT, *Avrupa'da Bir Cevlân*, İstanbul, 1307.
- AHMED RASİM, *İlk Büyük Muharrirlerden Şinasi*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1927.
- AKINCI, Gündüz, *Türk-Fransız Kültür İlişkileri*, A.Ü.D.T.C.F. Yayınları, Ankara, 1973.
- AKÜN, Ömer Faruk, "Şinasi", *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt XI, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, ss. 545-560.
- CURTİUS, Ernest-Robert, *Fransa Üstüne Deneme*, Sabahattin Eyüboğlu (Çev.), İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul, 1958.
- EBÜZZİYA TEVFİK, *Numune-i Edebiyat-ı Osmaniyye*, 6. baskı, Matbaa-i Ebüzziya, 1329, Kostantiniyye.
- GUÉNON, René, *Doğu ve Batı*, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1980.
- İSMAIL HABİP, (Sevük), *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1340.
- KAPLAN, Mehmet, "Şinasi'nin Türk Şiirinde Yaptığı Yenilik", *İ.Ü.E.F. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, Cilt II, Sa. 1-2, İstanbul, 31 Aralık 1948, ss. 21-42.
- KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Cilt VII, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1988.
- LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Metin Kıratlı (Çev.), 2. baskı, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1960.
- MERİÇ YAZAN, Ümit, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, 3. baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- RENAN, Ernest, *Bilimin Geleceği*, Cilt I, Ziya İshan (Çev.), 2. baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965.
- SAİD Edward W, *Oryantalizm*, Nezih Uzel (Çev.), Pınar Yayınevi, İstanbul, 1982.
- ŞİNASİ, Tercüman-ı Ahvâl, No. 2, 13 Rebiülahir 1277.
- _____, Tasvir-i Efkâr, No. 1, Selh Zilhicce 1278
- _____, Tasvir-i Efkâr, No. 53, 8 Recep 1279 a
- _____, Tasvir-i Efkâr, No. 79, 8 Şaban 1279 b
- _____, Tasvir-i Efkâr, No. 147, 11 Cemaziyülahir 1280 a
- _____, Tasvir-i Efkâr, No. 164, 11 Şaban 1280 b
- _____, Tasvir-i Efkâr, No. 192, 28 Zilkade 1280 c
- _____, *Müntehabat-ı Eş'arım*, Tasvir-i Efkâr Matbaası, İstanbul, 1287.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 4. baskı, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1976.
- ZİYA GÖKÂLP, *Türkçülüğün Esasları*, Mehmet Kaplan (Haz.), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970.