



TANZİMAT ROMANINDAKİ BATILILAŞMA KRİZİNE DAİR BİR İNCELEME

An Analysis of the Westernization Crisis in the Tanzimat Novel

Tekin BUDAKOĞLU*

ÖZ

Tanzimat yıllarıyla beraber sosyal hayatı içine alan Batılılaşma olgusu, devlet ve aydınlardan halka doğru uzanan dikey yönlü bir hamledir. Tanzimat yılları, Batılılaşma projesinin çalkantılı evresidir. Bu dönemde Batılılaşmanın derecesi ve hangi alanları kapsayacağı konuları tartışılrsa da bu hamlenin artık ertelenemeyeceği düşüncesi etrafında fikir birliği söz konusudur. Batılılaşmayı halka anlatmak noktasında kendini sorumlu gören Tanzimat ilk evre yazarları da bu temayı sıklıkla kullanmıştır. Özellikle topluma yabancılaşmış, mirasyedi tipler üzerinden geliştirilen yanlış Batılılaşma vurgusu, âdeta bir laytmotif hâlini alır. Bu çalışma, söz konusu tarihsel evreyi Batı'nın geçirdiği sosyolojik dönüşümler bağlamında değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle Batılılaşmanın yansımaları irdelenerek bu kavramın gerek kamuoyu nezdinde gerek yazarlar tarafından bir paradigma olarak algılanmasına engel olan geleneksel yapı ve bu yapıyı oluşturan unsurlar ele alınmıştır. Daha sonra dönem romanlarındaki köksüz, mirasyedi tiplerin Batılılaşmayla olan ilişkileri odağa alınarak bu tiplerin seçimindeki gerekçeler, Tanzimat yazarının iki medeniyet arasındaki konumu, yanlış Batılılaşma kavramının doğru bir önerme olup olmadığı tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Batılılaşma, Tanzimat, modernlik, roman, Daryush Shayegan.

ABSTRACT

The phenomenon of Westernization, which included social life with the Tanzimat years, is a vertical move from the state and intellectuals to the people. The years of Tanzimat were the turbulent phase of Westernization project. In this period, although the degree of Westernization and the areas it will cover were discussed, there is a consensus around the idea saying that this move can no longer be postponed. The writers of the first phase of Tanzimat Era, who considered themselves responsible for explaining to the public what Westernization is, also frequently used this theme. Especially, the false emphasis on Westernization developed over inherited and alienated types almost a leitmotif. This study aims to evaluate the historical

* Doktora Öğrencisi. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: tekinbudakoglu@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-9178-4810.

phase in question in the context of sociological transformations of the West. In this direction, first of all, the reflections of Westernization are examined and the traditional structure and the elements that make up this structure, which prevent this concept from being perceived as a paradigm both by the public and by the authors, are discussed. Later, rootless, inherited types in the novels of the period were focused on their relations with Westernization, and the reasons for the selection of these types, the position of the Tanzimat writer between two civilizations, and whether the wrong concept of Westernization was a correct proposition were discussed.

Keywords: Westernization, Tanzimat, modernity, novel, Daryush Shayegan.

Giriş

Tanzimat yıllarıyla beraber sosyal hayatı içine alan Batılılaşma olgusu, devlet ve aydınlardan halka doğru uzanan dikey yönlü bir hamledir. Tanzimat sanatçıları, henüz bir kamuoyu kimliği haiz olmayan halk kitlesini, Batılı değerler dizisine sevk etme amacı güder. Devletin Batılılaşma gayesi, kısa zaman sonra İstanbul halkının yaşamına da nüfuz edecektir. Tanpınar, devrin panoramasını çikartır:

Yazın Tarabya’da, Büyükdere’de görülen ecnebî kıyafet ve âdetlerini Müslüman halk, artık sık sık gidip gelmeğe başladığı Beyoğlu’nda kışın daha yakından görür. Garp hayatının unsurları taklit ve moda sayesinde gündelik hayatımıza girerler. Beyoğlu’nda umuma açılmış Avrupakârî müesseseler, terziler, manifatura tüccarları, tuvalet eşyası ve mobilya satan dükkânlar, bilhassa Kırım harbinden sonra Müslüman halkın daha sık uğradığı yerler olur. Devrin gazetelerinde görülen ilânlar her gün Avrupa’dan yeni bir modanın girdiğini gösterir. Bugün Büyükdere’de kotra yarışı yapılıyor, ertesi gün İngiliz usulü mobilya satılıyor, daha bir başka seferinde, ecnebî bir kadının “piyano denen ve bizim kanuna benzeyen bir çalgıyı” istenirse “haremlerde” öğreteceği ilân ediliyordu. Türk ricâlinin de bulunduğu sefâret balolarının, süvarelerin havadisleri ağızdan ağıza naklediliyordu (Tanpınar, 2003: 131).

Tanpınar’ın bu şehir tasviri, kılık kıyafetlerin, evlerin, kısacası görmeye dayalı “dış”ın ve bir medeniyet dairesinin anahtar kodlarını barındırmaktan uzak kotra yarışı, çalgı eğitimi, balo gibi “eylem”lerin resmigeçididir. Oysa paradigmaya dair cevher, “iç”te ve “düşünce”de gizlidir. Halkın Batılılaşma olarak gördüğü bu sosyal değişimler, yeniliğe dair düşüncelerin henüz anlaşılmasından ve etraflarında olumlu veya olumsuz kamuoyu oluşmasına

imkân tanımayan bir hızla yaşama ancak dış kabukta kopya edilebildiklerini ve bu nedenle esas mesele hâline gelemediklerini gösterir. Denebilir ki hareketin dikey yönlü oluşu nedeniyle yenilik girişimleri yüzeyde kalır.

Bir süre sonra, bu yeni kozmolojinin sınırlarına dair tartışmaların yükselmesi olağandır. Batılılaşmayı bir bütün hâlinde, hâlihazırdaki kültürün üzerine geçirmenin bir kimlik bunalımı tehdidi taşımasına karşın, etkiyi belirli alanlarla sınırlandırmak da Batılılaşmanın uyumsuz addedilmesi ya da eski kültürün dinamikleri arasında kaybolması riskini beraberinde getirir.

Aydınlar bu noktada Batılılaşmanın doktriner yapısı hakkında bir karar vermek zorunda kalacaktır. Batılılaşmayı reddedenlerin sayısı gittikçe azalır, buna karşın II. Meşrutiyet'in ardı sıra Abdullah Cevdet'in sürüklediği Garpcılık akımı savunucuları ise Batılılaşmanın ön koşulsuz kabul edilmesini istemektedir. Her şeyden evvel Doğulu zihin yapısının terk edilmesini şart koşan bu aydınlara göre, fert düzeyindeki zihinsel dönüşüm tamamlanmadan hayata geçirilecek herhangi bir iyileştirme, soruna çözüm olmaktan uzak kalacaktır. Önlerindeki büyük engellerden biriye din kurumudur. Garpcılar, terakkiye sekte vurduğu görüşünden hareketle din ve toplumsal yaşamın köklerine nüfuz eden değer yargılarını eleştirir. Yanı sıra Batılı sosyo-kültürel paradigmanın oluşması için tekke ve zaviyelerin kapatılması, medreselerin Batı modeline göre dizayn edilmiş eğitim kurumlarıyla değiştirilmesi, hatta bütün mezheplerin tek bir mezhep çatısı altında birleştirilmesine kadar varan ve dilden kadın haklarına, eğitimden askeri reformlara uzanan geniş ve sistematik bir planları da mevcuttur (Hanioğlu, 1992: 150-151).

Devlet kademesinin, münhasıran padişahın Batılılaşma merakı ise ilk anda bir oksimoron izlenimi vermesine karşın, altında yatan gerekçeler irdelendiğinde anlaşılabilir bir girişim hâlini alır. Öyle ki Batı; bayındır şehirleri, ekonomisi, tekniğinin yanı sıra cumhuriyet, demokrasi gibi yönetime dair yenilikçi prensipleri de haiz bir medeniyettir. Padişah sınırsız güçlerini halka devretmek konusunda istekli olmadığına göre, onun Batılılaşmadaki temel hedefi, gerçek anlamda Batı'ya dair paradigmanın hâkim anlayış olması değil, yozlaşmış yapıların "tanzim edilerek" eski hâline getirilmesi ve devletin bu yolla ayakta tutulmasıdır. Dolayısıyla Garpcıların aklındaki Batılılaşma ile erki elinde tutan padişahın Batılılaşma tasavvurları birbiriyle örtüşmez.

Osmanlı toplumu, Batı medeniyetinin Kutsal Varoluş Hiyerarşisi'ni bozan din, özgürlük, bilim, sanat, teknik, sanayi gibi alanlardaki keskin dönüşümleri doğuran krizleri derinlemesine yaşamadığı ve bunları yeni bir bilinç

düzeyiyle aşma fırsatı bulamadığı için ucu tekil iktidar yapılanmasına varan cemiyet kültürü, on dokuzuncu yüzyılda henüz tartışmanın odak noktası değildir. Bu yüzden Tanzimat sanatçıları her ne kadar Batılılaşma hayranı görünseler de bu yapıyı temellerinden sarsmayı düşünmezler; her yenilik hamlesi, Osmanlı kimliğini sarsmayacak bir bilincin kıvrımlarında sıygaya çekilir. Dolayısıyla “Asya’nın akl-ı pirânesiyle Avrupa’nın bıkır-i fikrini izdivaç ettirmek” (Kaplan 1948’ten akt. Parla, 2012: 16) amacındaki Tanzimat sanatçıları, Batılılaşmanın köklerine inerek onu anlamaya çalışacakları bir proje olarak yorumlamak yerine, iki medeniyet arasında -daima Osmanlılığın baskın çıkacağı- bir orta yolu bulma çabası içine girerler. Jale Parla tespitinde haklıdır, “Roman yazarı bir yenilikçi ve reformcu olarak tavır aldı, ama vesayetçiliği her zaman yenilikçiliğinin önüne geçti. Çünkü roman yazarına göre ortada eğitilecek bir halk ile siyasi vasisini kaybetmiş bir kültürün acil bir vasi gereksinimi vardı.” (2012: 13).

Parla’nın çalışması temelde, padişahın sarsılan otoritesi nedeniyle boşta kalan bu vasiliğe, kurmaca düzeyinde yazarın talip olduğu fikrine dayanır. Bu durumu doğuran unsur ise kadir-i mutlak muktedir figürünü şart gören hiyerarşik algının yerli yerinde durmasıdır; bu nedenle metin düzeyinde okuru, yazar gibi kurucu paydaşlardan biri olarak keşfetmelerine ket vuran tekil merkezli bu kozmoloji algısı, toplumun işleyiş sistematiği için de geçerlidir ve doğal olarak romancılar, vesayeti meydana getiren sistemi anakronik bulmak yerine, vasinin yerine bir yenisini geçirmeyi düşünürler. Osmanlılığa, örfe, ahlâka ve İslam’ın buyruklarına hâlel getirecek yenileşme emarelerine karşı durmalarına rağmen Batı’nın teknik ve bazı sosyal prensiplerinin kültüre tatbik edilmesini uygun gördükleri gerçeği, bazı soruları da beraberinde getirir. Her şeyden önce sosyal reform, teknik, terakki vb. unsurlar, kültür ve inançtan soyutlanabilir mi? Yanı sıra ekonomik yapılanma gibi, ilk anda bir uygarlığın toplum bilimsel karakterini çıkartmada din ve gelenek kadar hayati görünmeyen kimi unsurlar, yeri geldiğinde bütün yaşam dinamiklerini koordine eden bir üst-iktidar gibi hareket etmiyor mu? Öyleyse bir dünya görüşünü neredeyse tamamen reddedip, aynı zamanda yine bu yaşamsal kodların ortaya çıkarttığı bazı getirileri bir palimpsest misali kopyalamaya çalışmak, sonu baştan belli olan trajik bir girişim hâlini almaz mı?

Yaralı Bilinç’te, İran modeli üzerinden, modernlik projesini ıskalamış toplumların zihin haritasını belirlemeye çalışan Daryush Shayegan, modernliği geriden takip eden İslam toplumlarının, karşılaştıkları bu yeni dünyayı objektif olarak yordayamadıkları görüşünü ileri sürer. Önceleri Batı’nın göz alıcı dünyası bir coşku doğursa da kendine özgü kimliği olan modernlik,

bu toplumlarda bir paradigma düzeyinde algılanamadığı gibi, nesnel ölçütler yerine gelenek ve ahlâkın kriterlerine göre eleştiriye tutulmuştur. Böylelikle Batı, bir kurtuluş ya da özgürlükten çok, var olan değerleri yozlaştırmaya ve gelenekle bağlarını kopardığı için toplumu kolaylıkla hükümler altına almaya niyetlenen bir heyula olarak görülmeye başlanmıştır. (2018: 13-14).

Burada esas sorun dinin farklılığından değil, yaşama dair değerler dizisinin mutlak olarak din etrafında şekillenmesinden kaynaklanır. Esasında her ne kadar Aydınlanma, Hristiyanlığın sorgulanmasını var oluşuna payanda yapmış olsa da Batılılaşma, diğer İslam toplumlarında olduğu gibi Osmanlıda da bir yönüyle Hristiyanlaşma biçiminde anlaşıldığı için, teolojik kökenli olsun olmasın, modernliğe dair her hamle şüpheli karşılanacak ve modernliği var eden gelişmeler kamunun bilincinde mayalanma fırsatı bulamayacaktır.

Shayegan, Batı modernliğini kurduğuna inandığı Rönesans, Reform ve deniz yollarının açılması gelişmelerine İslam dünyasının tamamen yabancı kaldığını vurgular (2018: 20). Bu yabancılaşma, kuşkusuz teknik ya da maddî ilerleme hareketlerinden çok, Aydınlanmacı düşünce sisteminin uzağına düşülmesi sonucunu yaratan bir yabancılaşmadır. Böylelikle gündelik hayatı organize etmek isteyecek kadar müdahaleci olan din olgusu, tali yoldan devreye girerek, yaşamsal kodların kendi hâkimiyet alanını tehdit etmeyen girişimlerini dahi henüz baştan ortadan kaldırır. Dolayısıyla Tanzimat sanatçılarının Asya ve Avrupa arasındaki izdivaç hayali (Kaplan 1948'ten akt. Parla, 2012: 16) bir uyum intibası yaratamaz: Dinin mutlak irade konumuna evrildiği toplumlardaki etkisi, onun onayı olmaksızın girişilen değişim eylemlerinin, yeni düşünce ve değerler sistemini içselleştiremeyen bireylerin bilinci üzerinde tahribat yaratmasına neden olacak kadar güçlüdür. Shayegan, ontolojik uyuşmazlığın yol açtığı bu tahribata, farazi bir "ben" üzerinden mim koyar:

Tüm derinliğiyle karşımda yayılan yeni nesnel ve beni hazırlıksız yakalayan yeni fikirler bana yabancı. Bunları tanımak için zihnimde ne elverişli sözcükler ne de uygun tasvirler var. Bilgi alanımda apansız ortaya çıkıyorlar ve ele geçirilmez tarafları var. Bunları gördüğüm, bunlardan yararlandığım, bunlara hükmettiğim kadar maruz kaldığım da doğru, fakat hafızamın akışında bir yerlerde asılı kalıyorlar. Oluşumlarının tarihini çizemiyorum, doğuşlarına da tanık olmadım. Ne ortaya çıkışlarından önce art arda gelen bunalmımları yaşadım, ne de onlara varolma olanağı veren üretim biçim-

lerini. Sıyırıp atamadığım zorlamaları başıma musallat eden, alışkanlıklarımı altüst eden ve bir türlü açıklığa kavuşturamadığım akıl almaz şeyler bunlar (2018: 15).

Her toplumsal değişim ardında bazı uyumsuzluklar, anlam bunalımları, melez kimlikler bırakır. Batı toplumlarındaki “ben”, Aydınlanma hamlesine içkin bütün aşamaları geçirmiş olmasına rağmen, Marx’ın da dikkat çektiği üzere, kapitalizmin ulaştığı nihai kimlik neticesinde çevresine ve kendisine yabancılaşır. Hâl böyleyken dinin kılavuzluğundan bir an olsun şüphe duyduğu için Aydınlanma paradigmasını dizayn eden epistemolojiye ve buna bağlı olarak bilimsel, teknik hamlelere kulağını tıkayan toplumlardaki “ben”in ise söz konusu yabancılaşmadan daha derin travmalar yaşamaması; ret ya da kabullerinde akliselim karar verememesi, Batılılaşma konusu özelinde “sahte modernlik” (Shayegan, 2018: 17) yaşamaması anlaşılabilir değildir.

Şerif Mardin, bu epistemolojik farklılıkları göz ardı etmeksizin, daha çok sosyal yapının tersyüz oluşuna odaklanır. Ayanlık, pazar ve sanayi inkılaplarının kaçırılması, Şerif Mardin’e göre Osmanlı’nın Batı paradigmasının uzağına düşmesindeki önemli kırılmalardır (1991: 30). Onun sıraladığı bu üç gelişme de dikkat edileceği üzere ekonomik yapılanmaya ilişkindir. Kapitalizmin bütün ekonomik yapılanma ve düzeni massetmesi, servet aktarımındaki sosyal ve siyasal dengeleri yerinden oynatmıştır. (Mardin, 1991: 30) Servetin toplumsal ilişkiler ağı kurmasını ilga eden kapitalizm, Osmanlı yaşamında yüzyıllar boyunca kökleşen kültürel atmosferi de derinden sarsar ve anakronizm doğurur. Zira Osmanlı’da servetin aktarılması da hâlâ geleceksel tarzdadır ve bu tarzın değişmesi adına ne halk ne de seçkin zümre arasında bir istek söz konusu değildir. Sosyal tabanı olmayan bu ekonomik sistem değişikliği, “askerî kahramanlık ve yeniden-üleşim düzeni üzerinde” (Mardin, 1991: 66) yükselen Osmanlı toplumunun değerlerine bir saldırı olarak görülür ve hem halk hem de üst sınıf tarafından dirençle karşılaşılır. Bu sosyolojik bağlam, Tanzimat romanının üzerine kurulduğu zemini oluşturur. Dolayısıyla bu romanların müsriflik ve mirasyediliği toplumsal yabancılaşmanın laytmotifi olarak mimlemeleri, ekonomik sistemdeki söz konusu eklen kaymasıyla anlam kazanır.

“Yanlış Batılılaşma”, Doğru Tespit mi?

Tanzimat ilk evre romanları üzerinde fikir birliğine varılan meselelerden biri, ana izleklerin başında yanlış Batılılaşma olgusunun geldiğidir. Yazarlar, kendi dilini dahi bilmeyen, gösteriş meraklısı ve komik durumlara düşen Batı

özentisi tiplerle her fırsatta alay eder. Bu tiplerin herhangi bir kökleri yoktur, çevrelerinde neler olup bittiğini tam olarak kavrayamazlar. Sözgelimi *Araba Sevdası*'nın Bihruz Bey'i masraflarını karşılayacak gücü gitgide azalmasına rağmen arabalara olan tutkusundan bir an olsun vazgeçemez, aşkında ve diğer aksiyonlarında gerçekçilikten tamamen uzaktır. Ne kendi dilini ne pek özendiği Fransızca'yı doğru dürüst konuşabilir, her fırsatta servetinden istifade edilmesine aldırış etmez, kılık kıyafetinden yiyip içtiklerine kadar her şeyin Batı menşeli ve modaya uygun olmasına dikkat eder, öldüğünü sandığı sevdiğinin hastalığını bile Donkişotvari bir tavırla romantize etmeye çabalar. Aynı minvalde ün kazanan Felâton Bey'in de ondan aşağı kalır yanı yoktur. Her an Batılı görünme kompleksi damarlarına işlemiş, ne içinde olduğu ne öykündüğü toplumu anlayabilmiş, yüzeysel bir züppe motifidir o da.

Şerif Mardin, bu dönemde Batılılaşmayı sosyal taklitçilik olarak algılayan bir Jön Türk kitesinin var olduğunu söylese de (1991: 43-44) yine de benzerlerinin toplumun içinde yaşaması, Tanzimat romancısının bu karton tipleri neden seçtiğini ilk anda açıklayamaz.¹ Gerçekten Batılılaşmayı düşünen bir zihnin, toplumun bu yanlış örnekleri kopyalamasını ya da en azından Batılılaşmaya karşı bir nefret geliştirme olasılığını hesaba katmış olması gerekirdi. Dönem romancısının esasen Osmanlı kimliğini sarsmamak; dolaşısıyla Batılılaşma etkisini minimum düzeyde tutarak geleneksel kodların arasında soğurmak gayesi, bu olasılıkları göz ardı etmesini açıklayabilir. Yine Şerif Mardin, Bihruzvari tiplerin bir sosyal denetim aracı olarak kullanıldıklarını işaret eder. Bu tipler, çevrenin kurallarına razı olmayan bireylerin toplumsal bünyeden bir safra olarak atılacağı imajını besler. (Mardin, 1991: 45) Hâlihazırdaki sosyal çevre, elbette bireyi dinin, geleneğin çemberine yeniden entegre edecektir.

Bu dejenere tiplerin seçilmesi, romancıların kapitalist ekonomi modeline bir karşı duruşu olarak okunabilir. Yine de bu tipler gibi bir anda servete konan kişiler, kapitalist pazar ekonomisi öncesinde de varlıklarını bir şekilde kontrolsüzce tüketebilirdi. O halde bu tipoloji seçiminin temelinde, servetlerini "hangi yolla" tükettikleri mi öne çıkmaktadır? Romancıların seçimleri, Batılı gibi yaşamak için servetlerini yiyip bitiren bu snopların tavırlarından daha farklı nüansları kriter olarak baz almış olmalıdır. Bu noktada Mardin'in

¹ Tanpınar da burada söz konusu ettiğimiz *Felâton Bey ile Râkım Efendi ve Araba Sevdası* romanlarını, yazarlarının kendi nesillerini hikâye etmek amacıyla kaleme aldıkları fikrindedir (2003: 490).

çıkarmı anlam kazanır. Bihruz, Felâtun ve türevleri, kişisel servetleri ya da ekonomik ikballerinden çok, “askerî kahramanlık ve yeniden-üleşim düzeni üzerinde” (Mardin, 1991: 66) anlam kazanan sosyal yapıyı bozdukları için hedef tahtasındadır.

Bihruz ve Felâtun, bozulmanın, kökten yüzeyle itilmenin alegorileridir. Bu yansıma, Bihruz’un nazarında tek yönlü ilerlerken Felâtun’un karşısında ayakları yere daha sağlam bastığı izlenimi veren Râkım figürü yer alır. Öyle ki Râkım iyi eğitim görmüş, pek çok alanda bilgi sahibi, kendi dili kadar Fransızcası güçlü, memuriyetinin yanında başta hocalık olmak üzere tercüme gibi işlerde de çalışarak geçimini sağlayan, ailesine düşkün örnek biridir.

Berna Moran, yanlış Batılılaşma timsali olan Felâtun karşısında Batılılaşmayı doğru anlayan ve uygulayan Râkım’ın çıkartıldığını düşünür ki (Moran, 2001: 48-49) genel kanı da bu yöndedir. Oysa Râkım, bizzat onu kaleme alan romancısı gibi Batılılaşmanın epistemolojik ve ontolojik krizlerini haliyle yaşamamış bir tiptir. Her durumda daha itidalli davrandığı, refaha ulaşma gayretinde ve tutumlu olduğu doğrudur; buna karşın özellikle tüketim ekonomisine karşı çıkması, sosyal yapının mirasyedilik eliyle bozulduğu düşüncesinden bakıldığında ne kadar olumlu görünse de yalnızca bu nitelikler onu doğru Batılılaşmış bir figür olarak sunmaya yeterli midir? Râkım, Batılılaşma projesinin kritik evrelerini yaşamış ve bunun sonucunda doğruyu bulmuş bir karakteri haiz değildir. Tanpınar’ın, bu romanda hiçbir felsefi ve toplumsal huzursuzluğun yer almadığına, aynı zamanda Râkım Efendi’nin uykusuz tek bir gecesi bile olmadığına dair tespiti, Râkım Efendi’nin iki medeniyet arasındaki krizlerden münezzeh ruhunu deşifre eder. Tanpınar, Râkım Efendi’nin ahlâk anlayışındaki genel kabule de şerh düşer. Râkım Efendi’nin Frenk bir metresi vardır, öğrencisi olan Ziklas’ın kızını kendisine âşık etmiş, oportünist bir kişiliktir. Felâtun ve Râkım’ı karşılaştıran Tanpınar, şu soruyu sormaktan da geri duramaz: “Fakat acaba hangisi hakikaten ahlâklıdır? Şüphesiz Râkım Efendi, kitaba uydurulmuş ahlâktır.” (2003: 458-459). Dolayısıyla Râkım’ın olumlanmasındaki başat rolün, ekonomik yapıyı bozmama endişesi olduğu iyice belirginleşmektedir. Berna Moran, Felâtun’un metresi uğrunda harcadığı paraları duyan Râkım’ın onu önce uyardığı ancak Felâtun’un harcadığından daha fazlasını kazandığına dair açıklamasının ardından hesap tuttuğu için meselede herhangi bir sorun görmediği pasajın altını çizerek (2001: 52-53). Demek ki bütçe açık vermediği

sürece Tanzimat romancısının en büyük tehlike olarak gördüğü Batı şehviliği² dahi göz ardı edilebilir.

Râkım'ın olumlu sayılabilecek kimi nitelikleri -iktisat örneğinde olduğu gibi Batı menşeli oldukları kabul edilse dahi- Batı paradigmasına bağlı olarak billurlaşamazdı; zira toplumun yaşama ve aşma fırsatı bulamadığı sosyo-kültürel krizlerin şeceresi bu zihin yapısının oluşmasına engeldi. Felâton ve Bihruz'un Batı değerler dizisinden bihaber oluşları, hicvetmek amacıyla Tanzimat romancısının bilinçli tercihidir; buna karşın Râkım'ın izlenmesi gereken bir Batılılaşma sürecinin örneği olmaması da romancıların bu paradigmayı doğru algılayabilecekleri kozmolojinin henüz kök salmadığına ayrıca delalettir. Bu noktada bir soru daha çıkıyor karşımıza: Batı değerler dizisinin net bir sistematığı ve buna bağlı olarak karakter düzeyinde doğru bir prototipi yoksa Felâton ve Bihruz'un "yanlış Batılılaştıklarına" nasıl ikna olabiliriz?

Her şeyden önce "yanlış Batılılaşma" tabiri, doğru bir Batılılaşma tarzının var olduğu ön kabulünü beraberinde getirir. Oysa topluma ait kodları -yüzeysel kopyalamalar biçiminde olsun olmasın- farklı bir sosyo-kültürel yapılanmanın kodlarına entegre etmeye çalışmak, toplum kadar onu var eden bireyleri de şoka uğratır. Dolayısıyla herhangi bir bütünleşme girişimi, doğal olarak zihinlerde ve eylemlerde çarpıklık, tutarsızlık, ikircim yaratmaya namzettir; hatta bunu zaruri kılar.

Shayegan, baskın kültür öğelerinin bir başka kültür üzerine boca edilmesini yamalama olarak adlandırırken kuşkusuz bu tabirle, kelimenin duruma uygun anlam zenginliğinden yararlanmak ister. Öyle ki yamalanan unsur önceki formundan uzaklaşsa da yepyeni bir forma da kavuşamaz; ne bir sorun olmadığına delalettir ne de çözümün kusursuzca bulunduğu. Yamalanan unsur, âdeta bir ara durumda ve ara formda sıkışıp kalmıştır.

Yamalama, çoğu zaman bilinçsiz bir işlemdir; birbirini tutmayan iki dünyayı bir bilginin tutarlı bütünlüğü içinde özdeşleştirmek için, bu dünyaların birbirine bağlanmasıdır. Yamalama, eşbiçimlilik eksikliğini silmeye ve çokbiçimli iki paradigmayı epistemolojik olarak uzlaştırmaya çalışır; eski ve yeni paradigmaların, onları birbirinden farklılaştıran duraklamalardan ötürü ortak ölçüsü kalmamıştır. Yamalama, gerçekliği içi boş bir söyleme indirger bir bakıma; bu söylemin modern ya da arkaik olması önemli değildir. Ama bu in-

² Jale Parla, Tanzimat romancılarının şehviliği esas kaçınılması gereken şeytan olarak gördüklerini ileri sürer (2012: 19).

dirgeme sorgulamasız, mesafe bırakılmadan ve eleştirisiz yapılıır. Yamalama, şeylerdeki pürüzleri kaplayan ince bir vernik katıdır, yüzeyi hafifçe kazındığında çatlaklar ve hatalar ortaya çıkar (2018: 91).

Bihruz'un, Felâton'un, benzer görünümdeki diğer roman tipleri ve onların ilhamını oluşturan Tanzimat bireylerinin züppelikle örtülen cilalarının altında da amorflaşan bir kimliğin kalıntıları harelenir. Batı'nın izlediği yön-teminin aksine, yaşamı çepeçevre saran din kurumu ve onu besleyen gelecek mücadeleden kaçınan, bilimsel ve teknik aksiyon hamlelerini ıskalamış cemiyetçi bir zihin yapısının ne ontolojik ne epistemolojik metamorfozu tamamlaması beklenemeyeceği için bu tiplerin kişisel dönüşüm hevesleri de gerçeklikten uzaktır. Dolayısıyla, hangi medeniyete ait olursa olsun, bir kültür dairesinin bakış açısını meydana getiren ara olaylar atlandığında, ortaya çarpık kimlikler çıkacaktır. Bu bir yanlış anlamadan, doğrusu varken eğrinin tarafını tutmadan ziyade, trajik bir maruz kalma durumudur.

Geriye, bu tiplerin geleneksel kodlar üzerinden eleştirisi kalır: Felâton, Râkım ve türevlerinin Batılılaşmasındaki “yanlılık”, elbette Batılılaşmanın üzerine yamalanmaya çalışıldığı eski kültürün değer yargılarına göre tanımlanır. Tanzimat romancısı, seçkin zümre ve halk arasındaki köprüleri atan bu köksüzlerle sınırsızca dalga geçerken, intizamı bozulan toplumu yeniden eski ayarlarına, debdebeli günlerine döndürme üzerine kurulu düşünce yapısından yola çıkar. Bu bakışta Felâton düzeni bozan bir anomali, Berna Moran'ın “münasip miktar Batılılaşmış bir adam” (2001: 55) dediği Râkım ise, Batılı paradigmayı “münasip” düzeyde tutmaya yarayan bir sigorta rolünü üstlenir.

Sonuç

Roman türü, Georg Lukács'ın da vurguladığı üzere, bütünlük algısına göre dizayn edilen klasik toplumun yerine geçen ve parçalanmayla şekillenen modern toplumun ürünüdür. Bütünlükten parçalanmaya doğru evrilen bu süreç, insan bilincindeki eksen kaymasıyla koşut ilerler (2017: 11). Batılılaşma paradigmasının üzerine eklenildiği bu bilinç modeli, Rönesans ve Reform gibi kırılmaların sonucunda dinin yadsındığı, bilime ve rasyonel akla dayanan birey merkezli, pozitivist dünya görüşünden el alır. Bu sosyolojik kırılmaların yankı bulamadığı toplumlar ise benzer bilinç algısına ulaşmakta geç kalır. Bu minvalde Osmanlı toplumu, modernitenin birkaç yüzyıldır yaşamsal kodlarını şekillendirdiği Batı medeniyetiyle karşılaştığında, yaşamın hâlâ dini kriterlere göre idame edildiği, cemiyetçi bir karaktere sahiptir.

Bu nedenle Tanzimat ilk evre romancılarıyla alay ettikleri züppe tipler arasında bir analogi söz konusudur. Her ikisi de oluşum aşamalarını tanımadığı yeni bir bilinç modelinin etkilerine maruz kalmıştır:³ Felâton, Bihruz ve türevleri kadar, onları kaleme alan yazarları da Batılılaşmayı ve onu meydana getiren zihin dünyasını tam olarak kavrayamamıştır. Dolayısıyla mirasyedi tiplerin davranışlarındaki aşırılıklar bir yana bırakıldığında, Batılılaşmanın bu tipler ve yazarları üzerinde benzer reaksiyonlara yol açtığı görülür: Yabancı bir kültürü var olan kültüre ekleme, Shayegan'ın tabiriyle yamalama. Öte yandan farklılık ise Felâton gibi mirasyedi tiplerin, bu ekleme işlemini eleştirisiz ve sınırsız uygulaması karşısında Tanzimat romancısının Râkım gibi hesapçı ve planlı olmasında açığa çıkar.

Tanzimat romancısının, Jale Parla'nın "mutlak metin" (2012: 23) dediği İslam epistemolojisinden kopamayışı, onların nezdindeki Batılılaşmanın da imkânsızlığına delalettir. Râkım gibi Batılılaşmanın yoğrulduğu düşünce ikliminden uzak tipler, bu romancıların "ilmi ve fenni almak ancak ahlâk ve din yönünden uzak kalmak" kaidelerini perçinleme görevi görür. Buna karşın, dini ve ahlâkın yayıldığı uzam olan toplumun cemiyetçi yapısını korumanın, ilim ve fenne giden zihin dünyasına da perde çekmek anlamına geldiğini göz ardı ederler.

Böylece kültürlerin çarpışmasından bir ara alan doğar. Bu alan, çarpıklıkların, ikircimlerin, yozlaşmaların alanıdır ki yamalanmış kültürler bir yanıyla bu alana girmekten kaçamazlar. "Entegrizm zekâyı, fevri ve bilinçdışı refleksler düzeyine düşürür. Ve her tür zekâ düşüşü, içinde çöküşün nüvesini taşır." (Shayegan, 2018: 40). Bihruz ve Felâton bu çöküşü aksettiren kültürel sancının uzantılarıdır. Yaşanması gereken ancak görmezden gelinen toplumsal travmalar, onların bünyelerinde belirginleşir. Onlar, doğru Batılılaşma güzergâhı bulan toplumun yanlış Batılılaşmış safraları değil, kaçırılan dönüşümlerin artık göz ardı edilemeyeceği noktada ortaya çıkan trajik sonuçlarıdır.

Onların yanlış Batılılaşmasına dair söylem ise Râkım'a "münasip miktar Batılılaşmış bir adam" (Moran, 2001: 55) imajı veren ve bu sayede Batı değerler dizisini kendisine entegre ederek Batılılaşmanın yıpratıcı etkilerinden en az hasarla kurtulmaya çalışan dini tandanslı, cemiyetçi geleneksel paradigmadır. Bu nedenle Râkım, Batılılaşmaya dair örnek bir rol model olma-

³ Tanzimat romancıları da ilk eserlerinde Batı romanlarını taklit eder. Yanı sıra giriştikleri adaptasyonlar aracılığıyla Batı kültürünü, hâlihazırdaki kültüre entegre etmeye çalışırlar.

nın tam tersine Batı'yı kadın hakları, esaret gibi birkaç sosyal reformdan ibaret gören Tanzimat romancısının eve dönüş biletidir.

Kaynakça

- Hanioğlu, M. Şükrü (1992). "Batılılaşma". *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.5. İstanbul: TDV Yayınları, 148-152.
- Lukács, Georg (2017). *Roman Kuramı*. Çev. Cem Soydemir. İstanbul: Metis Yayınları.
- Mardin, Şerif (1991). "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma". *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları, 23-81.
- Moran, Berna (2001). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, Jale (2012). *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Shayegan, Daryush (2018). *Yaralı Bilinç: Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2003). *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

"COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Teşekkür: Makalenin ortaya çıkış sürecindeki desteklerinden dolayı Öğr. Gör. Çağla Anılmış Soydemir'e teşekkür ederim.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Acknowledgment: I would like to thank Lecturer Çağla Anılmış Soydemir for her support during the writing process of the article.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.