



Diskurse des Niedergangs: Reflexionen über das Eigene und das Fremde in osmanischen und türkischen Reiseberichten (Çöküş Diskurları: Osmanlı ve Türk Seyahatnamelerinde Kendi ve Öteki Anlatısı)

Aydın Süer

Wiesbaden, Springer Yayınları, 2019, 269 sayfa, ISBN: 978-365-8265-31-1.

Mustafa GENCER*

Bu değerlendirme yazısı Dr. Aydın Süer'in Berlin Humboldt Üniversitesinde 2017'de tamamladığı doktora tezinin, Almanya'nın önde gelen uzman yayın kuruluşu *Springer VS Wiesbaden* tarafından 2019'da yayımlanan kitabına dairdir. Çalışma Osmanlı İmparatorluğu'nda 18. yüzyıldan itibaren Avrupa'ya seyahat eden resmî ve özel gözlemcilerin anlatılarında Batı veya medeniyet imajının değişim sürecini ve Osmanlı Devleti'ne yansımalarını incelemektedir. İmparatorluk bakiyesi toplumların yenilgiyi kabul etmeleri bir asır sürmektedir. Zayıflama sürecinde yaşanan mağlubiyetler, geri çekilme, toprak ve prestij kayıpları ve nihayet çöküş ve dağılma gibi negatif durumların alıcısı yoktur. Osmanlı İmparatorluğu tarih sahnesinden çekildiği için onun tarihi ve sonu hakkında araştırma yapmanın imkânı mevcuttur. Aydın Süer, tezinde Avrupa karşısında görece gerileyen bir imparatorluğun üstün durumdayken zayıflama sürecine geçişini incelemektedir. Yurt dışına gönderilenlerin veya gidenlerin kaleme aldıkları resmî ve özel seyahat anlatıları üzerinden devlet ve toplum önderlerinin bu süreci nasıl tanımladıklarını, kabullendiklerini, reaksiyon gösterdiklerini ve yaşadıklarını aktarmaktadır.

18. yüzyılın ilk yarısından itibaren özellikle Avrupa başkentleri Londra, Paris, Viyana, Berlin Varşova, Madrid veya Stockholm'u gözlemlemek üzere ilk kez elçiler gönderilmeye başlanmıştır. Bunu daha sonra, yani yüzyılın sonlarında III. Selim zamanında 1793'ten itibaren ilk defa daimî elçiliklerin açılması

* Prof. Dr., Friedrich-Schiller Jena Üniversitesi Din ve Eğitim Araştırmaları Merkezi, mustafagencer1@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9120-1654

izlemiştir. Osmanlı Devleti'nin yeni bir metin tarzının öncüleri olan sefir ve seyyahlar, raporlarında bir yandan kendi toplumlarını eleştirirken, diğer taraftan yükselmekte olan Avrupa karşısında ülkelerinin gerileme ve çöküş tehlikesine işaret etmişlerdir.

Konunun araştırma durumuna bakıldığında mevcutların daha çok seyyah ve seyahate dair olgu bilgisini içeren başvuru kitabı olduğu, karşılaştırmalı araştırmadan yoksun ve teori fakiri oldukları görülmektedir. (s. 2) Yazara göre mevcut araştırmalar, Osmanlı Devleti'ndeki değişim sürecini *Avrupahılışma* ve *Batılılaşma* olarak betimlenen basitleştirilmiş kavramlarla açıklamış ve yazarlarını belirli bir toplumsal elit veya politik grupla ilişkilendirerek seyahat raporlarını da bu bağlamda ele almışlardır. Seyahat raporları belirli elitlerin kaleminden çıkmış bireysel çalışmalar olsalar dahi, bu elit grupların oluşumuna dair sosyolojik problemler analize muhtaçtır. Buna ilaveten çalışmaların çoğu toplumsal değişimi açıklamaktan uzak, tarihsel gelişmeleri evrensel kavramlar üzerinden açıklamaya çalışmakta, konuya özgü ve özgün değerlendirmeler sunmamaktadır. (s. 3)

Yazarın ifadesi ile bu çalışma, tam da bu boşluğu doldurmak ve dinamik sürecin iç yapısını kavramak için yapılmıştır. Bir çağda şu şekilde düşünülür, hissedilir, şiir yazılır, resim yapılır, çalışılır; diğer çağda da başka şekilde demek yerine, malzeme kaynağı olarak tarihe sosyolojik erişim sağlanması amaçlanmıştır. Bu esnada geçmişi kendi içinde ortaya dökmek yerine toplumsal transformasyon süreçlerine dair sosyolojik çıkarımlar üretilmeye çalışılmıştır. Eser, Avrupa hakkında üretilen ve incelenen toplam 27 rapor üzerinden karşılıklı etkileşimi ve eş zamanlı olarak Osmanlı-Türk toplumsal değişimini sistematik şekilde ortaya koymayı hedeflemiştir. Çalışmanın odağında yeni Osmanlı elitlerinin kendilerine ve Avrupa'ya bakışlarını etkileyen, imparatorluğun çöküş tehlikesi algısı bulunmaktadır. Seyahat raporları *kendi* ve *öteki*'nin mahiyetini anlatmaya en müsait kaynak olarak uygunluk arz etmektedir. (s. 4)

Giriş kısmının sonunda çalışmanın bölümleri kısaca tanıtılmıştır. Buna göre birinci bölüm, Osmanlıların Avrupa'ya artan seyahat etkinliği ile değişen diplomasi anlayışını ele alırken müteakip bölüm Osmanlı-Türk literatüründe özel bir tür olarak seyahat raporlarını, Avrupalı türleriyle karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Çalışmanın teorik ve kavramsal çerçevesini ele alan üçüncü bölümü öncelikle diskurun anlatı yapılarını ortaya koyarak metin ve bağlam analizine dair düşüncelere ayrılmıştır. Araştırmanın metot ve yöntemini aktaran dördüncü bölümü, Osmanlı'nın çöküş diskurunu tarihsel ve sosyolojik eserlerdeki kendine özgü anlatı ile ilişkilendiren beşinci bölüm izlemiştir. Altıncı bölümde 27 seyahat raporunun bünyesinden çöküş diskurunun izleri sürülecektir. Raporların oluşumu birkaç yüzyıla uzandığından, ilgili metin paragrafları Osmanlı Devleti'nde uzun erimli toplumsal değişimlerle ilgi kuracaktır. Sonuç bölümü ise çalışmanın vardığı noktayı özetleyecektir. (s. 6)

Eserin ikinci bölümü "Osmanlı Seyahat Raporları-Tarihsel Arkaplan" başlığı (s. 8-43) ile Osmanlı Devleti'nin Avrupa'da daimî diplomatik temsilcilikler açmasının tarihsel serencamı ele alınmaktadır. Bu bölümde, Avrupa'dan 300 yıl *gecikme* ile ilk kez Yusuf Ağâh Efendi'yle 1793 yılında Londra, akabinde Berlin, Viyana ve Paris'e elçilerin gönderilmesi ele alınmıştır. Avrupa cephesinden bakıldığında, bu konuda çok daha

öncesine dayalı bir gelenek olduğu görülmektedir. Gerçekten İstanbul'un fethini müteakip mevcut durumu kabullenen Avrupa'da ilk olarak Venedik Cumhuriyeti, 1454 yılında Osmanlı topraklarında temsilcilik açmıştır. Bunu 1475'te Polonya ve 1497'de Rusya ve diğer Avrupa ülkeleri takip etmiştir.

Bununla birlikte padişahların Avrupa bilimine (*taife-i efrenciyan*) ilgi duydukları ve bunları ülkelerinde uygulamak istedikleri, Kanuni'nin muarızı I. Ferdinand'ın İstanbul'daki elçisi de Busbecq tarafından 1560 yılında dile getirilmiştir. Osmanlılar için diplomasi de bilinmez bir saha değildi. Kuruluşu müteakiben yabancı devletlerle diplomatik ilişkiler geliştirilmişse de daimî temsilcilik tesisinden kaçınmışlardır. Bunun sebebi ise Osmanlı padişahlarının eşitlik ve mütekabiliyet prensibinden özellikle imtina etmeleridir. Öyle ki Osmanlı padişahları kendilerini yeryüzünde Allah'ın gölgesi (*zillullah-i fi'l-arz*) olarak gördüklerinden, kurulacak diplomatik ilişkilerle bu imajlarına hanel geleceğini düşünmüşlerdir. Bunun yerine anlık (*ad hoc*) diplomasi uygulaması ile belirli bir görev için temsilci ve delegasyon gönderimi yapılmış, ayrıca karşılıklı ziyaretleşmeler, "gelene gidilir" (*el-kadimu yüzarü*) kaidesi uyarınca yapılmıştır.

17. yüzyılda Osmanlı padişahlarının evrensel saygınlığı sorgulanmaya başlanmıştır. 1606 yılında Habsburglarla yapılan Zivatorok Barışı dengelerin Avrupa lehine bozulmaya başladığına işaret etmektedir. O zamana kadar anlaşma şartlarını dikte eden Osmanlılar ilk kez tavizler vermek zorunda bırakılmıştır. Anlaşmanın ikinci maddesi, Osmanlı sultanını Habsburg monarkı ile eşit statüye sahip kılıyor ve karşılıklı yazışmalarda Beç kralı veya Nemçe kralı tabiri yerine Romayı çasar (kayzer) ünvanının kullanımını kabul ediyordu. Nitekim bu güç kaybının sebepleri hakkında, -kendisine "Türk Montesquieu" sıfatı verilen- Koçi Bey, ilk kez dönemin padişahı IV. Murad'a (1623-1640) 1630'da devletteki olumsuzlukları eleştiren meşhur risalesini sunmuştur. Ancak Habsburg Krallığı'na karşı askerî yenilgiler; 1664 Vasvar Barışı, 1683 İkinci Viyana Kuşatması, 1699 Karlofça Barışı ve 1718 Pasarofça Barışı Osmanlı'nın Avrupa'dan çekilişini başlatmış ve devleti artık dünya hâkimiyeti yerine statükoyu koruma odaklı savunmacı konumuna getirmiştir.

Bu gelişmeler kötümser ve çaresiz Osmanlı elitlerini Batı'ya karşı gururdan uzlaşya, aldırmaçlıktan dikkatli olmaya sevk etmiş ve reform gerekliliği görüşünü ortaya çıkarmıştır. 1732'de İbrahim Müteferrika'nın *Usulü'l Hikem fi Nizami'l-Ümem* adlı eseri, reform fikrini ortaya koymakla kalmamış; idare, ordu ve dış ilişkilere dair somut reform önerileri sunmuştur. Osmanlı diplomatlarının Avrupa'nın askerî gelişmelerini takip göreviyle gönderilmeleri ve akabinde İstanbul'da askerî uzmanların yetiştirileceği teknik okulların ve akademilerin açılması bu hedef doğrultusunda atılmış adımlardır.

Sultan III. Selim (1789-1807) döneminde Avrupa örneğinde karşılıklı diplomasiye geçilmiş, kurulan *Meclis-i Meşveret* ile üst yöneticilerin müzakerelerle karar alma mekanizmasına entegrasyonu sağlanmıştır. Bu çalışmalar sonucunda, aralarında İstanbul doğumlu Ermeni tarihçi D'Ohsson'un (1787-1820) *Tableau General de L'empire Othoman*'ının da bulunduğu eğitim ve ordu konularındaki 20 rapor padişaha arz edilmiştir. Reform komisyonunun ortaya koyduğu 72 maddelik *Nizam-ı Cedid*; merkezî ve yerel yönetim, ordu, diplomasi ve eğitim alanlarında reformu öngörüyordu. Bu imparatorluğun güç

kaybının akabindeki ilk derin ve sistematik reform uygulaması aynı zamanda devlet idaresinde sultanın otokrasi prensibinden ilk kez sapmasını da beraberinde getiriyordu. (s. 23)

Bu bölümde yazar son olarak, Osmanlı-Türk seyahatnamelerinin oluşum sürecini ve Avrupa seyahat literatürünü karşılaştırmalı olarak mercek altına alıyor. Bugün modern turizmin öncüsü sayılan ilk seyahatnameler, Avrupa'nın din ve iş adamlarının yaptıkları seyahatler sonrasında ortaya çıkmıştır. Ayrıca kutsal mekânlara yapılan hac ziyaretlerine dair raporlar da buna katkı sağlamıştır. Seyahat yazıları ve seyyahlar, Aydınlanma Çağı'nın hem sebebi hem de sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Seyahatin yeni bir formu olan diplomatik misyonlar, ilkin anlaşma görüşmeleri yapmak, mukavele hazırlamak gibi siyasi görevler için oluşturulmuştur. İlerleyen dönemde misyon şefleri bu görevin yanında, buldukları ülke hakkında sistematik bilgi toplayıp gözlemde bulunmuş ve ülkenin toplum, coğrafya, iklim, sanat, tarih konularına dair raporlar hazırlamışlardır. (s. 31)

Avrupa'nın hilafına Osmanlılar seyahatleri hakkında yazmamışlardır. En meşhur seyahatname, 1611 ile 1682 arasında yaşayan ve 10 ciltte 40 yıllık gözlemlerini aktaran Evliya Çelebi'ye aittir. Avrupa seyahat raporları tarzı dışında Osmanlıların kendilerine has yazın türleri vardır. Örneğin bir seferin anlatıldığı *Gazavatname*, *Süleymanname* gibi eserler veya Mekke ve Medine'ye yapılan hac yolculuğuna dair yazılar bunlardandır. Bunların yanında telif eser kabîlinde, Piri Reis'in kaleme aldığı *Kitab-ı Bahriye* gibi yazılar da mevcuttur. Seyahat literatürü olarak özel bir yer tutan ilk sefaretname, 15. yüzyılın ortalarında Avusturya'ya gönderilen Hacı Zağanos Paşa'ya aittir. 18. yüzyıl ortalarından ve özellikle 1815 Viyana Kongresi'nden itibaren Avrupa'ya gönderilen sefirlerden protokol ve kabuller dışında Avrupa'nın durumu ve ilerlemesinin objektif nedenleri üzerine raporlar istenmiştir. Bu dönemde Avrupa'ya seyahat eğiliminde de ciddi artış gözlenmiştir. Ancak bu eğilimin fiiliyata geçmesi ancak Tanzimat döneminde gerçekleşmiştir. Nitekim Vakanüvis Lütü Efendi'ye göre 1830 yılında Sultan II. Mahmud tarafından Avrupa'daki teknik okullara toplamda 150 öğrencinin gönderilmesi planlanmış ancak olası tepkiler üzerine bu plan hayata geçirilmemiştir. Kitapta Mehmet Ali Ayni'ye (1995) atfen 1825'te 150 öğrencinin Avrupa üniversitelerine gönderildiği bilgisi doğrulanmamıştır. 1834-35'te ilk defa İngiltere'ye birkaç zabıt ve talebe gönderilebilmiştir. Bunu subay, memur, ulema, denizci ve hatta imamlar izlemiştir. Bu şahısların yaptıkları çeviri ve telif eserler ile Avrupa'dan ve Avrupa hakkında bilgi transferi gerçekleşmiştir. (s. 39)

“Metin ve Anlam” başlığını taşıyan üçüncü bölüm (s. 44-80) çalışmanın teorik altyapısını teşkil etmekte ve yazarın metni veya çalışmasını üretirken üstlendiği rol ve fonksiyona odaklanmaktadır. Yazar, Aydınlanma Çağı ile birlikte dinî-teolojik ve felsefi gelenekte bir kırılma yaşandığını, geleneksel *insan* kavramının niteliğinin değiştiğini belirtmektedir. Bu yeni dünya görüşü ile insanın, evren, doğa ve dünyaya bakış açısının değiştiği ve insanın kendini ilahın yerine koyduğu belirtilmektedir. Bilimsel, teknolojik ilerlemeye ve insanın, yaratıcı tarafından belirlenen düzene bilgi ve bilim yoluyla etki edebileceği ve kullanılır hâle getirebileceği inancı yerleşmeye başlamıştır. Tarihte ilk kez toplumsal süreçlerin insan tarafından şekillendirilebileceği ortaya çıkmıştır. Siyasal hükümlerlik kendiliğinden

veya ilah tarafından belirlenmiş olmayıp, insan bilimsel-teknolojik ilerleme yoluyla hayat, davranma, hareket etme, toplumsal süreçleri biçimlendirmede merkezî konuma gelmekteydi. Ortaya çıkan sivil toplum ile insanların bağ ve bağımlılıklarını özgürleştiren subjektiflik tasarımı ortaya çıktı ve sonuçta insan, yaratıcı bir subje oldu. (s. 48-49) Toplumun farklılaşması ile birlikte 18 ve 19. yüzyıllarda sanatçı ile eseri, yazar ile metin arasında özgür yazar ve özgün eser anlayışı ortaya çıktı. Sosyal formasyon sürecinin bir ürünü olarak insan, ötekinin bakışı ile kendini tanıyabilir. Ben-kimliğinin gelişmesi ancak subjeler arası diyalog sürecinin ürünü olabilir. Bu bağlamda *anlam* da ancak öteki ile etkileşimle oluşabilir.

Bir anlatının konusu anlatının kendisi tarafından oluşturulmaktadır. Fransız sosyolog Pierre Bourdieu, anlatıyı (diskur) kültürel üretim alanı olarak betimlemektedir. Konuşan kişi, daima dil üzerinden bir yaşam dünyası oluşmuş insan toplumu içinde yaşamaktadır. (s. 54) Anlatı teorisinde insanın konuşması ve düşünmesi anlatı tarafından önyapılandırılmış durumdadır. Diskurdan bağımsız dış dünya mevcut değildir. Ancak anlatı üzerinden gerçekliğe varış mümkündür, çünkü o bizim gerçeklik algımızı belirlemektedir. Dünyanın nasıl ve ne şekilde anlaşılacağı ve yorumlanacağı anlatsal zorlamaların sınırları içinde kavranılabilir. Bu durum metinler için de geçerli olup, metinler daima anlatsal çerçevenin ürünleridir.

Aydın Süer, Fransız filozof Michel Foucault'a atıfla metin yazarının yaratıcılığını sorguluyor ve onu sertçe sınırlıyor. Ona göre yazar, salt konuşan bir birey değildir. Öncesinde subje olarak görülen yazar, entegre bilinç ve niyeti ile metni ürettikten sonra ürünü hakkındaki hâkimiyetini diskura bırakmaktadır. O, yazdığı metnin ne sahibi ne de üreticisidir; hatta kâşifi de değildir. (s. 65) *Anlamın* yaratıcı subje yerine diskursiv bağlamda üretilmesi, toplumun tamamını kapsayan bir anlatının olduğu anlamına gelmemektedir. Tam tersine, diskurlar hiçbir zaman tamamen yerleşmez; onlar daima gerçeği farklı yorumlayan ve farklı anlamlar üreten diğer diskurlarla çatışma hâlinindedir. (s. 66) Dil, ifade, yapı, anlam, anlatı ve arşiv kavramlarına baktığımızda dilin bireye sosyal bilgi ve değerlerin edinimi için bir enstrüman olduğu görülmektedir. Birey, dil topluluğunun içinde doğar ve dil ona dışarıdan verilir. Ancak insan, dil ile bildirimde bulunur, kendini ifade eder ve anlaşmayı sağlar. Ancak dil sayesinde şeyler söylenebilir hâle gelir. Diskur salt bir konu etrafındaki ifadeler yığını olmayıp, yüksek düzeyde düzenlenmiş ifade grupları veya her diskur için özgün içsel kuralları olan anlamlar bütünüdür. Foucault'a göre diskur sadece bir anlam veya gerçeklik içermez, aynı zamanda bir geçmişi ve özel bir tarihi mevcuttur. Metinler farkı kısıtlayıcı faktörlerin çatışması veya etkileşiminin ürünüdür. Bu da metni heterojen, karmaşık, kararsız ve çelişkili yapar. (s. 73-76)

Bu bölümde diskur, metin, yazar, dil, bağlam, metin üretimi ve benzeri konular Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Sara Mills gibi sahasının önde gelen sosyologların görüşleri çerçevesinde ele alınmış; çalışmanın yazar ve metinleri sosyolojik bir süzgeçten geçirilerek, anlama ve yorumlama bilgisi sunulmuştur. Ancak bu sosyolojik bakış açısının kitabın tarihî araştırma konusu ile eklettik bağının kurulması yerinde olurdu. Bu durumda, âdeta konu dışına çıkılarak sosyolojik ve teorik bakış açılarının

aktarıldığı izlenimi ortadan kalkmış olurdu.

“Metodik Yaklaşım” a ayrılan dördüncü bölüme (s. 81-120) başlarken yazar, diskur analizinin, sınırları az ya da çok belirlenmiş araştırma konusuna dair bir sorunsal veya problematik ile başladığına işaret etmiştir. Ardından tezinin Osmanlı Devleti’nin tarihsel süreçte güç kaybına dair diskurların ampirik araştırmasını kapsadığını belirtmiştir. Cevabı aranacak soru ise şudur: Tarihsel süreçte güç kaybı diskuru nasıl ve neden ortaya çıkar, değişir ve nasıl yeni bir gerçekliğe yelken açar? (s. 81) Metinler sosyal değişimlerin göstergesi (indikatör) olabilirler ve bu bağlamda seyahat yazını salt subjektif seyahat deneyimi olmayıp, toplumsal bilgi tasarımının maddi manifestosu olarak anlaşılabilir. Osmanlı zayıflaması *kuruluş efsanesi* ve *altın çağ mitos*u benzeri bir anlatı ve betimlemenin yapısallığını ortaya koyabilir. (s. 87) Metin analizinde metinlerden kaynaklı çalışmanın sorunsalı kapsamında anlamlı görünen ifadelerin süzgeçten geçirilmesi gerekir. Buradan elde edilen tekil mesajlar, araştırma için önem arz eder ve çalışmanın teorisiyle uyumlu anlam bilgisini ortaya çıkarır.

Ancak Rusya ve Avusturya karşısındaki yenilgileri (Karlofça 1699 ve Pasarofça 1718) sonucunda Avrupa güçler dengesinin (*balance of power*) değişmesiyle Osmanlı Devleti diplomatik temsil konusuna önem vermek zorunda kaldı. Osmanlılar batı sınırlarını korumak amacıyla siyasi ittifaklar kurmak ve orduyu da Batılı askerî teknolojiye uyarlamak için harekete geçtiler. Böylelikle Bâb-ı Âli, Avrupa’daki diplomasi trafiğinde aktif olarak yer alabilmek için elçiler göndermeye başladı. Osmanlı seyahatname yazarları Avrupa’nın artan düzeyde güçlenmesi karşısında görece zayıflayan Osmanlı hakkında farklı algı ve kabul duyarlığı göstermişlerdir. Ancak yazıların ana motifi devletin zayıflığı olmamakla birlikte Avrupa ile karşılaşma olmuştur.

Pasarofça Barışı’nı müteakip 1720 yılında Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi’nin Paris’e sefir olarak gönderilmesi Osmanlı dış siyasetinde bir dönüm noktasıdır. Bu adım “Batıya açılan ilk pencere” olarak adlandırılmıştır. Bunun öncesinde 1665’te Kara Mehmed Paşa Viyana’ya ve sonrasında 1732-1733 yılları arasında Yirmisekiz Çelebizade Said Efendi Stokholm’a (İsveç’e) gönderildiler. Kalemiye mensubu (*man of the Pen*) Mehmed Efendi, Seyfiye mensubu (*man of the Sword*) olarak bilinen Mehmed Paşa’ya göre diğer toplumları daha dikkatle gözlemledi. Osmanlıları Avrupa karşısında savunma statüsünde bulunduğu bir zamanda sefire diplomatik misyonu yanında medeniyet ve eğitim konularında incelemelerde bulunma ve bulgularının memlekete uyarlanabilirliği konusunda fikir beyanında/tavsiyelerde bulunması görevi verilmiştir. Fransa Sefaretnamesi, Osmanlıların Avrupa’ya bakışını değiştirmiştir. Paris sosyetesinin adâb-ı muaşeret kuralları, moda ve yemek kültürü, kadınların toplumsal hayata katılımı, opera ve bale gösterileri, mimari ve şehir planlamasına dair görüşler Avrupa’ya merakı uyandırmış ve *Lale Devri*’ne kapı aralamıştır. Ancak Fransa Sefaretnamesi, Mehmet Efendi’nin gözlemlerini yansıtmakla birlikte Avrupa’nın vaziyeti ve felsefesi yahut 18. yüzyıl Avrupa medeniyeti hakkında sistematik ve detaylı rapor olmaktan uzaktır. Bu nedenle tezin başlangıç noktası olarak bu olay, bitiş noktası olarak da Kasım 1922’de Osmanlı Devleti’nin sona ermesi baz alınmakla birlikte karşılaştırma yapılması maksadıyla öncesi ve sonrasında ilaveten birer seyahatname daha dikkate

alınmıştır. Burada yazar, kronolojiye dikkat etmekle beraber seyyahları sadece kronolojik sıraya göre ele almıştır. Bunun yerine kronolojiye de dikkat edilerek öncelik, seyyahların Avrupa’da gönderildikleri şehirlere verilmiştir.

1495’te Macaristan’a gönderilen Hacı Zağanos, ateşkes için gönderilirken 1719’da Avusturya’ya gönderilen İbrahim Paşa, Pasarofça Barışı’nı teyit için gönderilmiştir. 1730’da Avusturya’ya giden Mustafa Efendi, Sultan I. Mahmut’un (1730-1754) cülusunu haber vermek–yanında ülkenin tarihi ile Avusturya ile İspanya arasındaki Miras Savaşlarının nedenlerini araştırmak üzere gönderilmiştir. Yine 1748’de elçi sıfatıyla Habsburglarla mevcut barış anlaşmasını süresiz hâle getirmek için Avusturya’ya giden Mustafa Hattî Efendi’den sonra, aynı ülkeye 1757 yılında giden Ahmet Resmi Efendi, kaleme aldığı *Viyana Sefaretnamesi*’nde Avrupa hakkında tarihsel bilgiler sunmuş ve Osmanlı Devleti’nin zayıflama çağında olduğundan hareketle dış politik vizyonunda barışın önceliğine işaret etmiştir. (s. 103) Ebubekir Ratib Efendi’nin 1790’da kaleme aldığı *Nemçe Sefaretnamesi*’nde Avusturya’nın farklı kurumları –ordudan Millî Piyango’ya kadar– detaylı şekilde incelenmiş ve bu sefaretname *Nizam-ı Cedid* programına da ilham kaynağı olmuştur. 1730’da Polonya’ya giden Mehmet Efendi, yazdığı kısa *Lehistan Sefaretnamesi*’nde dönemin diplomatik ve siyasi durumlarını rapor etmiştir. 1763’te Berlin’e ilk elçi olarak gönderilen Ahmet Resmi Efendi de kaleme aldığı *Prusya Sefaretnamesi*’nde ülkenin siyasi durumunu ve şahsi gözlemlerini sunmanın yanında Büyük Frederik’in bir portresini de yapmıştır. 1790’da Prusya’ya gönderilen Ahmet Azmi Efendi, Rusya’ya karşı belirli anlaşmaları müzakere amacıyla başarısız olmuşsa da *Prusya Sefaretnamesi*’nde ülkenin askerî ve sivil yönetimi ile âdet ve geleneklerini aktarmış, reform yanlısı bir padişah olan III. Selim’e rehber niteliğinde bir eser sunmuştur. Öte yandan Berlin’e ilk daimî temsilci olarak 1797’de Giritli Ali Aziz Efendi’nin gönderilmesi ise Prusya makamlarına önceden bildirilmediğinden, diplomatik bir skandala yol açmıştır. Neyse ki Fransız elçisinin araya girmesiyle Ali Efendi, II. Frederik Wilhelm tarafından kabul edilmiş ve olay kapanmıştır. Ali Efendi bu görevi sırasında elçilik vazifesinden ziyade edebiyat ve felsefeyle ilgilenmiş, Avrupalı âlimlerle yoğun iletişim hâlinde bulunmuştur. Kaleme aldığı *Muhayyemat* başlıklı meşhur eseri, Türkçe ilk eğitim romanı olmuştur.

İspanya’ya 1878’de giden Ahmet Vasıf Efendi’nin *İspanya Sefaretnamesi* bu ülkeye dair tek rapor olup, onun bu misyonu iki ülke arasındaki yeni ilişkileri sağlamlaştırma amacını taşıyordu. (s. 105) Osmanlı Devleti’nin İngiltere’ye 1793-1796 arasında gönderdiği ve izlenimlerini *Havadisname-i İngiltere* adlı sefaretnamesinde kayda geçiren ilk elçi Yusuf Ağâh Efendi, siyasi görevini başarıyla yerine getirmenin yanı sıra İngiliz halkı ve basınının da ilgi odağı hâline gelmiştir. (s. 107)

1797’den beri Paris’te elçilik görevinde bulunan ve dikkatsizliğine atfen III. Selim’in, fermanına “Nasıl bir eşek” derkenarı düştüğü Moralı Seyyid Ali Efendi’nin merkeze çekilmesinin ardından 1802 yılında Amedi Mehmed Said Galib Efendi, Fransa ile barış anlaşması imzalamak üzere gönderilmiştir. Akabinde 1806’da Rusya’ya karşı ittifak anlaşması için Fransa’ya gönderilen Seyyid Mehmed Emin Vahid Efendi de başarısız olmuştur. Paris elçisinin sekreteri olan Mustafa Sami Efendi’nin kaleme aldığı *Avrupa*

Risalesi'ni ilk kez Sultan'a değil, açıkça *halka* hitaben kaleme almış olması, Osmanlı dünya görüşünün değişmesi adına bir belirti olarak görülebilir. (s. 110)

Ülke sınırlaması olmaksızın Avrupa'ya gönderilen önemli dört seyyah; Ömer Faiz Efendi, Şerafettin Mağmumi, Ferit Kam ve Ahmet İhsan'dır. Bunlar belirli bir ülkeye gönderilen sefir olmaktan ziyade birkaç kez Avrupa'nın değişik ülkelerinde gözlemde bulunmuş ve edebiyat, sanat, diplomasi, şiir, mimari ve sair konularda deneyimlerini kaleme almışlardır. Bu özellikleriyle onların diğer diplomatlardan ayrılan yönleri bu çalışmada başarılı bir şekilde ele alınmıştır.

İstanbul belediye başkanı olarak Ömer Faiz, Padişah Abdülaziz'in (1861-1876) şehzade V. Murad ve II. Abdülhamid'in de katıldığı Avrupa'ya seyahatine eşlik etmiş ve 1,5 ay süren bu seyahatin izlenimlerini *Ruzname* adlı eserinde anlatmıştır. Osmanlı hanedanının geleneğini bozan ve Osmanlı idari mekanizmasında rahatsızlığa neden olan bu padişah seyahatinin sebebi, Osmanlıların 4 bin temsilci ile katıldığı 1867 Paris Dünya Fuarı'nda III. Napolyon'un onur konuğu olmasıydı.

Tanzimat'tan önce, daha çok padişahın emriyle diplomatik göndermeler vuku bulurken, sonrasına resmî olmayan seyahatler daha çok yazar, tercüman, siyasetçi, gazeteci gibi mesleklere mensup kişilerce yapılmıştır. Avrupai tarzda bir *Edebiyat-ı Cedide* oluşturmak üzere edebiyat dergisi *Servet-i Fünun*'un sahibi Ahmet İhsan Tokgöz, 1891 yılında matbaa sistemini görmek amacıyla Avrupa'daki değişik şehirleri dolaşmış ve 1930'da *Matbuat Hatıratım* ve *Avrupa'da Ne Gördüm* başlıklı eserleri kaleme almıştır.

1895 yılında Fransa'ya giden Mehmet Enisi, *Avrupa Hatıratım* ve *Alman Ruhu* başlıklı kitaplarında Osmanlı çöküşüne çareler sunmaya çalışmıştır. Aynı yıl Fransa'ya yükseköğrenim için giden ve haftalık *İkdam* gazetesinin Paris muhabirliğini yapan Ali Kemal, *Ömrüm* ve *Paris Muhasebeleri* adlı eserlerinde Fransız düşünce tarzının zenginliğini ve derinliğini Türk gençliğine anlatmaya çalışmıştır. (s. 113)

Siyasi nedenlerden ötürü ülkeden kaçarak Avrupa'ya yerleşen ve Jöntürk muhalefetinin şekillendiği *Askerî Tıbbiye-i Şahane* mezunu olan Şerafettin Mağmumi, 1897'de gittiği Paris'ten 1927 yılında Kahire'de ölümüne kadar İstanbul'a dönmemiştir. Yazdığı 3 seyahatnamesi onun Brüksel, Londra, Almanya ve Fransa günlerine dairdir.

Basın hayatı da 19. yüzyıl ile birlikte oldukça hareketli bir evreye girmiş ve Osmanlı ülkesinde birbiri ardına gazeteler yayın hayatına başlamıştır. 1795'te İstanbul'da çıkarılan ilk Fransızca gazete, Paris'teki ihtilal hükümetinin yayın organı idi. 1831 *Takvim-i Vekayi*, 1840 *Ceride-i Havadis*, 1860 *Tercüman-ı Ahval*, 1862 *Tasvir-i Efkâr* ve 1866'dan itibaren *Vatan* gazetelerinde yazarlar, ülkedeki siyasi gelişmelere dair tutumlarını okuyucuyla paylaşmaya başlamışlardı. İslami duyarlığı olan entelektüeller de 1912'de *Sebilürreşad* adını alacak olan haftalık gazete *Sırat-ı Müstakim*'i 1908'den itibaren yayımlamaya başlamışlardı. İslam dünyasını uykudan uyandırmak, fikir ve eylemle yeniden canlandırmak üzere yayın hayatına başlayan bu gazete, Avrupa hakkında ön yargısız bilgi almak üzere 1913 yılında şair ve müderris olan bir yazarını, Ferit Kam'ı Avrupa'ya göndermiştir. Ferit Kam'ın *Avrupa Mektupları*, *Sebilürreşad*'da tefrika edilmiştir. (s. 116)

Bağdat'ta dünyaya gelen Ahmet Haşim'in 1932'deki iki aylık ikametinden doğan *Frankfurt Seyahatnamesi*, günümüz Türk edebiyatında onun Almanya hakkında bilinen meşhur eseridir. 1924 ve 1928'de Paris'te bulunan Haşim, oradaki edebiyat çevreleriyle etkileşimde bulunmuş, İstanbul'a dönüşünde Sanat Yüksekokulunda estetik dersi vermiş, ardından şair olarak yaşamıştır. (s. 117)

Beşinci bölüm (s. 121-148) "Osmanlı Devleti'nin Çöküşü Diskuru" başlığını taşımakla birlikte bu bölümde diskur kavramının metaforik anlamı ve teorisi üzerinde durulmuştur. Osmanlı tarih yazıcılığında da 16. yüzyıldan itibaren bu *çöküş* kavramı kullanılmıştır. Alman sosyolog Reinhart Koselleck'e atıfla "tarihle ilgili orijinal tarih kavramları yoktur; söz konusu olan hep metaforlardır" ifadesi ile yazar, tarihsel çöküş metaforunu şimdiki zaman (peresence) perspektifine sokarak onu negatif algılanan tarihsel akışa yerleştirmektedir. Diskur teorisine göre metaforlar nötr değil, bilişsel değer taşır. (s. 125)

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun I. Osman'ın (1288-1326) vefatından yüz yıl sonra ortaya atılan dinî referanslı bir rüya ile ilişkilendirilmesi, bir *kuruluş mitosudur*. Bu *mitos*'un dinî karakteri hanedana ilahi bir meşruiyet sağlamanın yanında, yükselişini ilahi istemle ilişkilendirmiştir. İmparatorluğun, kuruluşu müteakip geçirdiği büyüme, genişleme, durgunluk, gerileme ve dağılma benzeri evrelere dair dönem sınırları ve isimlendirmeler konusunda tarihçiler arasında ittifak bulunmamaktadır. Osmanlı Devleti'nin gücünün zirvesinde olduğu bir dönemde imparatorluğun kaderi ve gelecekteki huzuru konusunda farklı sesler çıkmaya başlamıştır. Sadrazam Lütfi Paşa'nın (1488-1563) *Asafname*'si bu duruma dair ilk örneklerdendir. Henüz Osmanlı'nın en parlak dönemi olan Kanuni idaresinde dahi kapsamlı bir araştırma ve yazın faaliyeti, gerileme düşüncesinin Osmanlı elitlerince tartışıldığını ortaya koymaktadır. Bu konuda Kırım Savaşı akabinde Avrupa tarihsel literatürüne giren meşhur *Boğaz'daki hasta adam* metaforuna temel teşkil edecek çöküş/gerileme kavramı ilk kez 17. yüzyılda Moldavyalı tarihçi Dimitrie Cantemir tarafından dile getirilmiştir. Çöküş paradigmasına karşı Rhoads Murphey ve Mehmet Genç tarafından ileri sürülen yeni bir tarihsel anlatı, imparatorluğun son döneminde dahi –Avrupa'daki Sanayi İnkılabı'na rağmen– ciddi direniş ve uyum kapasitesi gösterdiği ve varlığını uzun süre devam ettirdiği yönündedir. (s. 132)

Modernleşme teorisi yaklaşımları da Batıcılık kavramı yerine 1960'lardan itibaren nötr ve tüm insanlığı kuşatıcı bir *modernleşme* kavramında karar kılmıştır. Ancak bu yeni kavramın da iddiasının evrensel olduğu belirtilmekle birlikte bakış açısının Avrupa merkezli oluşu eleştirilmektedir. Geleneksel toplumları modern olmayan veya modern öncesi toplumlar olarak gören bu yaklaşıma göre, değişim içinde bulunan modernliğin karşısında geleneğin hareketsiz varlığı yerleştirilmektedir. Artan iş bölümü ve kurumsal farklılaşma/uzmanlaşma toplumsal gelişimin belirleyicisi olduğundan, modernleşme süreçleri geri döndürülemez olması ve ilerlemeci karakteri nedeniyle belirleyicidir. Çağa uyum kapasitelerini artırmak uğruna yapısal yenilikleri gerçekleştiremeyen toplumlar için bu durum göreceli geriliklerin ve çöküşlerinin sebebidir. (s. 136) Bu bağlamda ilerleme kavramı medeniyet kavramı ile bağlantılı olarak kullanılmış ve modern, Batılı, özel, yüksek, gelişmiş kültür anlamında Avrupa'ya özgü

bir fenomen olarak lanse edilmiştir. Avrupalı olmayan toplumlar zorunlu olarak bu Batı modelini benimsemeliydi. Bu durum, Edward Said'in *aktiv Batı* karşısında *pasiv Doğu* ifadesiyle örtüşmektedir.

Modernleşme teorisine bağlanan ümitler Osmanlı Devleti'nin doğası gereği Avrupa toplumlarından farklı yapısı nedeniyle sonuçsuz kalmıştır. Max Weber'in yöneten tipolojisine göre Osmanlı siyasal sistemi geleneksel yönetim tarzına uymaktadır. Bütün siyasal ve idari yapının sultanın egemenliği altında olması *patrimonializm*, *sultanizm*, *Şark despotizmi* gibi kavramlarla ifade edilerek; bu yapının rasyonel sivil ve liberal toplum modeline dönüşü sağlayamadığı için başarısızlığa mahkûm olduğu, dönüşümün dinamik güçlerinin geleneksel güçlere galip gelemediği, bunun da çöküşe neden olduğu belirtilmektedir. Bu durumda Osmanlı çöküşü, Batı tarzı modernleşme güçlerine reaksiyonda gecikmiş veya başarısız olmuş bir denemeden ibarettir. (s. 139-140). Weber'in *sultanizm* kavramı ile tanımladığı devlet ve toplumun değişmezlik tespiti, neticede toplumun kendi gücüyle değişemeyeceğini ve başarısızlığa mahkûm olduğunu ileri sürmektedir. Eğer bir transformasyon gerçekleşecekse bu durum ya doğrudan veya dolaylı dış etki yahut dış güçle olacaktır. Ancak Osmanlı modernleşmesine Batılı düşünürlerin bu yaklaşımları, çalışmada açıkça belirtilen Osmanlı reform siyaseti ve padişahın, bürokrasinin ve ulemanın yenileşme çabaları ile ters düşmektedir. İmparatorluk idaresini statik ve değişmez mekanizma olarak görmek, tarihsel sürece aykırıdır. Modernleşmenin olumsuz sonuçları veya uygulamadaki eleştirel durumları ifade için "dış güçler"i mesul tutmak, bir öz savunma mekanizması olarak devreye sokulagelmıştır.

Osmanlı reform uğraşlarının *kısmi modernleşme* olduğu ve modernleşmenin alıcı toplumda transformasyonu sağlayamaması dinsel nedenlere dayandırılmıştır. Batıdaki sekülerleşme, modernleşme süreci ile doğrudan ilintili olarak dinin toplumsal anlamının zayıflaması sonucu gerçekleşmiştir. *İslam'ın Protestanlaşması (Stauth)*, Protestanlığa eş değer İslam tartışmalarının konusu olmuş; İslami topluluklarda dinî ve dinî olmayan alanların ayrıştırılması genellikle başarısız olmuştur. Dine atfedilen bu anlam bağlamında Osmanlı Devleti'nde *muhafazakâr-dinî* ve *modern yahut Batı oryantasyonlu* iki dikotomik kategori kendini göstermiştir. Dinî güçler Batı Avrupa tarzı çözüm modellerini engellemiş ve toplumsal gelişmelere dinî fatalizm yerine bilimsel anlayış ile cevap verilmesi hususu oldukça geç kavranılmıştır. Bu bölümde, Türk düşün dünyasından İnalçık, Mardin, Göçek ve Berkes gibi yazarların yanı sıra Findley, Quataert, Weber, Owen, İmber ve benzeri yabancı uzmanların görüşleri dikkate alınmıştır.

"Seyahat Raporlarında Çöküş Diskuru" başlıklı altıncı ve son bölümde (s. 149-198) ilkin "Osmanlı kendi ve Avrupalı öteki" başlığı ile kimlik yapılandırılmasında bireysel ve kolektif *farkın* oluşumuna değinen yazar; *ötekinin* ırk, dil, kast, cinsiyet, sınıf, yaşam tarzı ve benzeri durumlarına göre kategorize edildiğini belirtmektedir. Gerçeklik ve kimlik yapılandırılmasının bu süreçte basmakalıplara/stereotipleştirmeye ihtiyaç duyduğunu ve stereotipin insanlara ve gruplara atfedilen karmaşık kompleksler olduğunu ifade etmektedir. (s. 150) Bütün yazarlar *kendi* olarak Osmanlı Devleti ile seyahat ettikleri *ötekini*, yani Avrupa'yı ayrıştırmışlardır. Avrupa kavramı 1720'lerde Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'de, 1495 veya 1719 tarihli daha eski metinlerde farklı dinî aidiyetler, tek bir Avrupa'dan bahsedilmeksizin *öteki*

olarak ifade edilmektedir. Ancak 18. yüzyılda ortak bir Avrupa kavramı yerleşmiştir. Buna mukabil popüler kavram *Frengistan/Frenkler* daha nadir görülmeye başlanmıştır.

19. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa-Şark (Europa-Orient) ayrıştırıcı karşılaştırması tuhaf bulunan olayları da kapsamıştır. Bu zümreden olarak 1807’de Viyana, Paris ve Varşova’da halkın hamamlarda insanların akan suyun altında yıkanmak yerine ördek gibi suya dalıp çıkma ile yetindikleri, İspanya Kralı’nın resepsiyonunda yemek esnasında çalınan müziği elçinin işkence gibi addetmesi ve benzeri konular, Avrupa’da yaşananlara dair ikilem ve İstanbul’a özlem, raporlarda dile getirilmiştir. 1913’te Marsilya’dan Paris’e yaptığı tren seyahatinde bir yolcu ile sohbetinde yaptığı bir gafı ustalıkla örtbas eden Ferit Kam, hatıratında “Avrupa’da olduğumu unutmuşum” şeklinde refleksini dile getirmiştir. Benzer durumda 1867’de Paris’e giden İstanbul Belediye Başkanı Ömer Faiz, meslektaşının İstanbul’da sokakların temizliği konusundaki sorusunu şaşkınlıkla karşılamış, bu işin şehir idaresinin görevi olduğunu o ana kadar bilmediğini hatıratına yazmıştır. (s. 156) Ahmet Haşim’in 1933’te kaleme aldığı “Mentalite Farkı” başlıklı bir olay, yalanın Şark dünyasında kurnazca kullanımına dairdir. Frankfurt Hastanesinde gece servisinde kendisini tedavi eden sportif hemşirenin hizmet aşkına öylesine memnun kalmıştır ki, ona gayriihtiyari olarak “Seni beraberimde İstanbul’a götüreyim” dediğini aktarır. Ciddi olmayan bu dostane jest ve nazik teklife karşı hemen cevap vermeyen hemşire, on gün sonra, çağırmadığı hâlde neşeli olarak karşısına geçerek “Teklifini mektupla anneme sordum, onlar seninle İstanbul’a gitmeye izin verdiler” dediğinde hissiyatını “Korkudan donakaldım” şeklinde yazmıştır. (s. 158)

Osmanlı üstünlük diskuruna dair bölümde 19. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı sosyal yapısının padişahın şahsi otoritesine ve ona sadakat ve itaate dayalı tüm dünyevi gücü elinde tuttuğu belirtilmiştir. Osmanlılar için bu tutum, Osmanlı olmayanlar ve tabiatıyla Avrupalılara karşı üstünlük algısını besliyordu. Elçi Yusuf Ağâh Efendi Londra’ya gönderildiğinde, İngiliz Kralı III. Georg’un III. Selim’in fermanını yüksek saygı ile karşıladığını sembolik bir davranış olarak okumak da mümkündür. Benzer şekilde Seyyid Vahid, Fransız Hariciye Nazırı Talleyrand’ın kendisini protokolün hilafına konutunda ziyaret ettiğini yazmıştır. Osmanlı Devleti’nin ünü ve görkemi raporlara yansımıştır. Ahmet Resmi Efendi, Avusturyalıların Osmanlılara eş değer olmadığını “öğle güneşi kadar açık” şeklinde ifade etmiştir.

En geç 1789’da Napolyon’un Mısır seferi Osmanlılara gerilemenin salt askerî düzende tedbirlerle önlenemeyeceğini göstermiş olmalı ki, ıslahat girişimleri askerî alan dışına yayılmıştır. 1821’de *Tercüme Odası*’nın ihdası, 1827’de Avrupalı eğitimcilerin desteğiyle daha sonra kurulacak İstanbul Üniversitesinin nüvesi olan *Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane*’nin kurulması, 1851’de Avrupa bilim akademileri örneğinde *Encümen-i Daniş*’in -Ahmet Cevdet Paşa’ya 12 ciltlik *Tarih-i Cevdeti* yazdırmıştır-kurulması, ayrıca modern bilimleri genç aydınlara tanıtmak amacıyla 1861’de *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye*’nin kurulması bu bağlamda eğitim ve bilimsel bir çabanın ürünüydü. Avrupa örneğinde kurulan bu ve benzeri askerî ve sivil eğitim kurumları, geç 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti’nin

özellikle uluslararası arenada karşılaştığı meydan okumalara karşı yeni bir sosyal tabaka oluşturmayı hedeflemişti. Geçekte kurulan okul ve akademiler subay ve sivil bürokratları yetiştiren yeni bir Osmanlı yönetici sınıfını ortaya çıkarmıştır. Bu sınıfın, padişah otoritesine keskin bir sadakati yoktu. Oluşan yeni yapılar padişahın doğrudan veya dolaylı kontrolü dışında yeni ilişkiler ağının oluşumunu kolaylaştırmıştır. (s. 166)

Buna dair ilk sinyalleri Ebubekir Ratib Efendi'nin raporunda görmekteyiz. Viyana Şark Akademisi (*Orientalische Akademie in Wien*) öğrencilerinin “Osmanlılar neden siyasete ilgi duymuyor?” sorusuna karşılık şaşkınlık içinde Osmanlıların da bu konuda eserleri olduğunu anlatır. Raporunun birçok yerinde, tarih öğreniminin önemine vurgu yapar ve Avrupa’da siyaset bilimi hakkında sayısız literatüre dikkat çeker. Sefir Ahmed Resmi'nin *Prusya Sefaretnamesi* de Büyük Frederik'in portresini ve onun tarih ilmine hâkimiyetini rapor eder. (s. 167) Olayların sistematiğini kuran ve devamlılığını yorumlayan bilim dalı olarak tarih ve tarih yazımı Osmanlı tarih yazıcıları arasında mevcut değildi. Tarih yazımının şahsılıktan arınması 19. yüzyıl başlarından itibaren söz konusu olmuştur.

İbn-i Haldun 1377’de kaleme aldığı *Mukaddime*’sinde, devletler gibi insan hayatını da büyüme, durgunluk ve çözülme dönemlerinden oluşan üç safhaya ayırır, ki son periyotta halk şatafat ve lükse yatkın olup, savaşıma kabiliyetlerini kaybeder. İbn-i Haldun’un görüşlerine karşılık İspanya elçisi Ahmet Vasıf’ın yanı sıra eserini Türkçeye çeviren Tarihçi Ahmet Cevdet, onun tarih ve toplum teorisi olan *asabiyyeti*, sadakatin sultandan sultanlığa kaymasını yeni bir çağın yaklaştığı şeklinde yorumlar. Millî ideale daha yatkın olan millet kavramını kullanarak padişahın toplumu (reaya kavramı yerine bunu kullanır) ile yabancılaşması Ebubekir Ratib Efendi'nin *Nemçe Sefaretnamesi*’nde (1791-92) de gündeme gelir ancak bu henüz halkın egemenliği ve toplumsal sözleşmeye dayalı devlet anlayışından uzak bir durumdur. *Osmanlı milleti (nation)* kavramı 20 yıl sonra gündeme gelecektir. Kurulan akademi ve okullardan yetişen yeni elitler edindikleri pozitif bilimleri toplumlarına uyguladıklarında yeni toplum modelleri ve vizyonları gelişti. Diskur teorisi bağlamında ifade etmek gerekirse, padişahın niyeti kendine sadık elit oluşturmakken, dışarıdan gelen yeni diskursal elementlerle toplumsal bir dönüşüm ortaya çıktı. (s. 174)

Bu bölümün son konusu, üstünlükten kimlik kaybına evrilen süreci işler. 19. yüzyılın ortalarından itibaren seyahat raporları -Ömer Faiz hariç- padişahın şahsına özel atıfta bulunmamaya başladı. Örneğin Mustafa Sami, 1838’deki Avrupa hatıratını *halka* ithaf etmiş, Ahmet İhsan ve Mehmed Enisi ise kitaplarını okurlarına adanmışlardır. Enisi, Avrupa’ya karşı üstünlük ve yüceliği Osmanlı Devleti’ne aidiyet, Türk veya Müslüman olmak durumu üzerinden değerlendirmektedir.

1913 yılında Ferid Kam, Berlin Kraliyet Müzesinde Türk dikiş sanatına dair tekstil süslemelerini gördüğünde gururlanarak, bunların *Singer* makinelerle dikilen güller kadar güzel olduğunu belirtmiştir. Öte yandan Avrupa’nın teknik erdemleri raporlarda sıklıkla yer etmeye başlamış; demir yolları, tramvaylar, su kanalları, telgraflar, telefonlar, gece aydınlatılan cadde ve parklar, kısacası gördükleri yenilik ve hüneler seyyahların gözünde Avrupa’yı ilerlemenin merkezi olarak görmelerini sağlamıştır.

Ömer Faiz ve Şehzade Murad'ın geç vakitte aydınlatılan *Paris Hotel de Ville* hakkındaki gözlemine dair şu konuşması dikkat çekicidir:

“Murad: Nasıl bir nadide ve dikkate değer bir görünüm. Gerçekte insanlar sanki gün ortasında güneş ışınlarını almış ve saklamışlar, şimdi gecelerin karanlığını aydınlatmak için kullanıyorlar.

Ömer Faiz: Bizde de güneş ile ilgilenenler var, efendim.

Şehzade Murad şaşkınlıkla sordu: Ah, acaba bu kim ki?

Ömer Faiz: Şairlerimiz, efendim. Şairlerimiz güneşle ilgileniyorlar. Onlar sevgililerini gecelerini gündüze çeviren güneş ile karşılaşıyorlar. Buradaki güneş ilgilileri kimyager veya bilim insanı, aramızdaki küçük fark işte budur.” (s. 178)

Seyahatnamelerde ayrıca Avrupa'da paraya verilen önem eleştirilmektedir. Avrupa medeniyetine belirli bir yüzeysellik ve hissiyatsızlık atfedilmekte ve Avrupa âdeta dört dörtlük çalışan mekanik bir makineye benzetilmektedir. Öte yandan Avrupa'daki ilerlemenin kabulü, zorunlu olarak kendi geriliğini ortaya çıkarmakta ve seyahat yazınına kaydedilmektedir. Özellikle Avrupa'daki öğrenme isteği, bilime gösterilen alaka ve tüm Avrupa'da halkın tamamının okuryazar oluşunu Şerafettin Mağmumi ve Faiz Efendi vurgulamışlardır. Bu noktada yazarlar, Avrupa'nın ileri tekniğinin alınmasını yaşamsal görev olarak addediyorlardı. Ortaya çıkan soru, neyin muhafaza edileceği konusunda düğümleniyordu. İslam aidiyeti kimliğin temel bileşeni olarak korunmalı, Şark'a dair özellikler ve varlığından gurur duyduğumuz şeyler muhafaza edilmeliydi. (s. 189)

Osmanlı, Türk, Müslüman veya Şarklı gibi kimlik tasarımı, Osmanlı düşünürlerinin artık padişahın ortak aidiyet vakfetmediği farklı kimliklendirme modelleri olarak karşımıza çıkmakta ve yeni meşruiyet prensipleri arayışına kapı aralamaktadır. Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü sağlayacak ve çöküşe karşı duracak *Osmanlılık* -din ve etnik aidiyetlerden bağımsız olarak imparatorluğun tüm vatandaşlarını kuşatan *Osmanlı milleti* tasarımı- ve buna karşın Türk halkları idealize eden *Pantürkizm* ve İslam'ı öncü kimlik belirteci sayan *Panislamizm* gibi kolektif kimlik tasarımları Avrupa'daki Aydınlanma ve Fransız İhtilali'nden etkilenmiştir. Bu bağlamda Fransız İhtilali, 19. yüzyıl Osmanlı entelektüellerine cemiyet, sadakat, özgürlük, bağımsızlık, hukuk ve temsil konularında alternatif toplum modelleri sunmuştur. (s. 190)

İleri Avrupa karşısında geri *Şark* dikotomisi, Osmanlı varyantı ile ileri ve medeni İstanbul'un Osmanlı-Türk eliti karşısında imparatorluğun Arap taşrası ikiliğini ortaya çıkarmıştır. Bu şekilde Avrupa'nın ileriliği devralınmış ve ülkenin geri kalan bölge ve gruplarına üstünlük algısı yaratılmıştır. Avrupa'nın izinden gitmek, kendi kimliğinden tamamen vazgeçmek tehlikesini de içermektedir. Entelektüellerin bir kısmı bu ikilemi *Osmanlı* ve *Şark* kavramlarını ayrıştırarak, Oryantalizmin objesini *kendinden ötekine* atfetmekle bulmuşlardır. Ahmet İhsan, İstanbul'a doğru yaptığı gemi seyahatinde subayların disiplinsizliğini Almanya ve Avusturya ile karşılaştırarak, *Şark durumları* tabiriyle dile getirmiştir. Çöküş ve eski kimliğin kaybı tehlikesi kolektif yaşanan kültürel travma ve *eski* Türklere atıflı nostaljik odaklanmaya neden olmuştur. Nostalji söylemi, yaşanan *anın* geçmiş ile anlamlı bağlamını kurar. Ömer Faiz'in *Osmanlıların* hatalarından bahsederken, onları art arda sıraladığımızda Viyana'ya sığmayacağı gibi İstanbul'a kadar uzanacağını belirtmesi, Osmanlıları aktör olarak çöküş tarihinin içine yerleştirmektedir. (s. 193)

Avrupa seyahatini müteakip Sadrazam Mehmed Emin Âli Paşa, Keçecizade Fuat Paşa ve diğer üst düzey erkânın toplandığı İstanbul buluşmasından bahisle Ömer Faiz, hazirunun ekseriyetinin, çözümü kendi köklerimizden uzaklaşmadan Avrupa'nın bilim ve tekniğini almada gördüklerini, söz sırası kendine geldiğinde provoke bir tez ileri sürdüğünü rapor etmektedir.

“Sıra geldiğinde, paşam! Bu ülkelerden her şeyi almalyız, hatta İslam'ı bile! Odadaki derin sessizliği bozarak, 'Evet paşam, evet efendim, İslam'ı dahi almalyız. Hristiyan oldukları hâlde bilgileri, görgüleri, medeniyetleri, çalışkanlıkları, hakkaniyetleri ve eşitlikçi yaklaşımlarının tamamı İslam'ın emirleridir. Aslında onlar farkında olmadan mühtedi olmuşlardır. [...] Eğer biz bilgisizlik yerine bilimi, gerilik yerine medeniyeti, tembellik yerine çalışkanlığı, el işleri yerine makineyi, şehir ve köylerde kir yerine temizliği, hurafe yerine tıbbi, deve yerine demir yolunu, yelkenli yerine gemiyi edinebilirsek; erkek ve kadınlar olarak tek millet olursak, o zaman hayatta kalabilir ve hem dinimizin hem de ülkemizin saygın geleceğini kurabiliriz.” (s. 196)

Maalesef hiçbir seyahat raporunda çöküş diskurunun sorun edildiğine rastlamıyoruz. Eski seyahatnameler, ilgili ülkelerin devlet yapıları, askerî ve vergi düzeni hakkında bilgi vermekle yetinmişler ve kendilerinden emin olarak, devletin eski gücüne bu şekilde kavuşacağına inanmışlardır. Sonraki raporlar devletin zayıflığını kabullenmiş görünmekte ve daima karmaşık hâle gelen ve anlaşılması zor dünyada konumlanmaya çalışmışlardır. Gözlemciler kendi dillerinin sınırlarını bildiklerinden, Avrupa eserlerinin Türkçeye çevirisini talep etmişlerdir. Zayıflık göstergesi ve kendi kimliğini kaybetme tehlikesi, bir İngiliz diplomatı ile İstanbul'a seyahat eden bir Osmanlı nazırının konuşmasından da anlaşılmalıdır. İngiliz diplomatın nazıra *“Etrafa baktığında yüzündeki düşünceli ve kederli yüz ifadesini buraları kaybettiğinize mi yormalyım?”* sorusu üzerine nazır *“Yok, kaybettiğimiz topraklara üzülmiyorum, elimizdekileri nasıl koruyabiliriz, onu düşünüyorum”* karşılığını vermiştir.

Ele alınan bu çalışmada incelenen seyahatname ve sefaretnamelerde ana motif, Osmanlı Devleti'nin çöküş algısı etrafında şekillenmiştir. Avrupa'ya seyahat ve farklı insan gruplarıyla kontak yoluyla alınan yeni bilgi, Osmanlı elitinin diskur repertuarını genişletmiştir. 17. yüzyılda siyasal elit önemli ölçüde saray hizmetlilerinden, Yeniçeri Ocağından ve ulema sınıfından yani padişahın yakınında olanlardan müteşekkil iken 18 ve özellikle 19. yüzyılda, sultana bağımlılıktan kurtulmuş sivil bürokrasinin hegemonyası hüküm süremeye başlamıştır. Diplomatlar da bu sınıfa aitti ve onlar yoluyla Avrupa'ya açılım, Osmanlıların Avrupa'ya bakışını da değiştirmiştir. Buradaki merkezî soru; hangi şekilde yeni elementlerin eskiyle birleştirileceği ve bundan sonra neyin yeni, neyin eski olarak addedileceğiydi? İslami anlatı da bu süreçten nasibini aldı. Avrupa ile bağdaştırılan rasyonellik, bilim veya teknik ilerleme aslen İslami değerlerdi. Öyleyse yapılması gereken, kaybolan *gerçek İslam'a* hayat kazandırmaktı. Namık Kemal, Afgani, Said Halim Paşa ve Mehmet Akif, yazılarında Batı'nın bu meydan okumasına İslam'dan cevap veriyorlardı. Milliyetçi fikirlerin yayılmasıyla İslami mirasın Türkler tarafından korunacağı düşüncesinden hareketle seyahat raporlarında Türk-İslam kolektifi ve sinonimi kullanıldı. (s. 203)

Osmanlıcılık ise imparatorluğun dinî ve etnik azınlıklarını özellikle kapsıyordu. Hedef, kaybedilen toprakların geri alınmasıydı. Osmanlı halklarının eşitliğini vurgulayan 1838 Gülhane Hatt-ı Hümayunu, 1856 Islahat Fermanı ve son olarak 1878 Kanun-i Esasi'de İslam'ın devlet dini ve Türkçenin resmî dil olduğu sanki çelişki gibi görünse de kimlikle ilgili bu tutarsızlıkların ortadan kaldırılması 1923'te

Cumhuriyet'in kuruluşuyla dahi mümkün olmadı. Nitekim Türk milliyetçiliği de gazi, vatan gibi dinî elementleri ve kavramları devraldı. *Osmanlıcılık* düşüncesinin izleri de 1924 Anayasası'nın kimlik tanımında *Osmanlı* yerine *Türk* tabiri konularak alındı. Hatta muasır medeniyete erişme hedefi de Türk milletine aktarıldı. (s. 205)

Kuruluşundan bu yana yüz yıl geçmiş olan Cumhuriyet Türkiye'si'nin kendini büyük Osmanlı idealinin – gerek siyasi ve gerekse toplumsal– mirasçısı olarak görmesi, 19. yüzyılın yarısından sonra geçmişle tam bir kırılmanın olmadığını göstermektedir. Çöküş diskurunun etkileri, Osmanlı sonrası Cumhuriyet'e aktarılmıştır. Örneğin 19. yüzyıl Osmanlı'sından farklı olarak çağdaş Türk kimlik politikasında zaman zaman yeni içerik ve vurgusuyla *Yeni-Osmanlıcılık* (neo-Osmanizm) kavramı kullanılmaktadır.

Önceki seyahatnameler, imparatorluğun eski askerî gücüne yeniden ulaşma hedefini ifade ederken; sonraki seyyahların eserleri, problematiği kaçırılan ilerlemenin ve medeni geri kalmışlığın nasıl telafi edileceği noktasına odaklanıyordu. Erken dönem seyyahları, Osmanlı Devleti'nin üstünlüğünden emin olmakla birlikte, Avrupa'nın teknik imkânlarına ve ordularının etkililiğine hayranlıklarını dile getirmekten kendilerini alamıyorlardı. İşte, hakkında rapor verilen bu ve benzeri durumlar, söylenebilecek olanın sınırlarını zorluyor ve diskursal bir dönüşüme kapı aralıyordu. Farklı diskurların bileşenleri arasında yeni bir ilişkilendirme meydana geliyordu. 18. yüzyıl Osmanlı'sında değişen mimari buna örnektir. Yirmisekiz Mehmet Efendi, Versay gibi bazı Fransız saraylarının inşaat planlarını İstanbul'a getirmiş ve oradaki mimarlar Fransız tarzını yapılarına (Örneğin 1755'te tamamlanan Nuruosmaniye Camii) uyarlamışlardır. Benzer durumda Osmanlılar da 1453 sonrasında Ayasofya'dan aldıkları üslubu Osmanlı mimarisine katmışlardır. Opera ve geleneksel musiki ve yeni biçimiyle müzik sanatında da benzer aktarım olmuştur.

Yazara göre bu çalışmanın amacı, metinlerdeki diskurlar arası iç içe geçişlere işaret etmek ve Osmanlı seyahat yazınına da farklı diskurların kavşak noktaları olarak anlamaktır. Birkaç asır devam eden sayısız girişimlere rağmen bugüne kadar *kendi ve öteki* ile *eski ve yeni* arasındaki sınır belirlenebilmiş değildir. Bu anlatının hâlen devam ettiği, son cümleden de anlaşılmaktadır: Şimdi ve burada veya gelecekte Türk kimliğinin anlamı sorusunun cevabı ucu açık kalmalıdır. (s. 214)

Kitabın 215-269. sayfalarında 54 sayfalık kaynakçaya yer verilmiştir. Yaklaşık 700 farklı çalışmanın incelenmesiyle hazırlanan bu tezde, otorite yazarların eserlerine atıfta bulunulmuştur. Osmanlı tarihine ve tarih sosyolojisine dair kısımlarda Savaş, Kuran, Bora, Karamuk, Hanioglu, İnalçık, Berkes, Genç, Adanır, Mardin, Göçek, Parla ile Kocka, Koselleck, Blumi, Findley, Neumann, Faroqhi, Davison, Lewis gibi otorite kalemlerin eserlerinden yararlanılması; Türkçe, Almanca, İngilizce ve kısmen Fransızca dilindeki eserlerin değerlendirilmesi çalışmanın itina ile hazırlandığını göstermektedir. Bu durum, çalışmanın ilgili ayrıntı konularında da kendini göstermektedir. Örneğin sanat ve mimarideki diskuru tanımlamak ve betimlemek için Filiz Yenişehirlioğlu, Eyüp Çelik ve Michaila Stajnova; Evliya Çelebi konusunda Robert Dankoff; Busbecq hakkında Ignace Dalle gibi yazarların eserlerine işaret edilmiştir.

Çalışma sosyoloji ile tarihin kesişim noktalarında dolaşmış, tarih araştırmasına sosyolojik anlatı (diskur)

ve teorik çerçevesinden bakmıştır. Bu da salt tarihçi veya sosyolojik bakış açısına ufuk katmış, yeni yaklaşım, anlam ve yorumları ortaya çıkarmıştır.

Yazar Aydın Süer, Almanya'nın Trier ve Humboldt Üniversitelerine sosyoloji öğrenimi görmüş, akabinde Weingarten Pedagoji Üniversitesi İslam Teolojisi/Din Eğitimi bölümünde çalışmıştır. Tarihî sosyoloji, kültürel ve dinî sosyolojinin yanı sıra Almanya ve Avrupa'da İslam ve Müslüman yaşamına dair araştırmalarına Humboldt Üniversitesi İslam Teoloji Enstitüsünde devam etmektedir. Ayrıca Köln merkezli, uluslararası eğitim, tolerans ve anlayış hedefli Elhamra Topluluğu adındaki STK'nin danışma kurulu üyesidir. Eğitim hayatı ve sosyalleşmesini Almanya'da tamamlamış olan yazarın, Osmanlı tarihine dair üç sacayaklı (sosyoloji-tarih-diplomasi), teorik ve somut incelemelere dayalı bu akademik çalışması takdire şayandır. Osmanlı-Türk tarihi hakkında Almanya'da yapılmış bu değerli çalışma, bugüne kadar hiçbir dilde değerlendirilmemiştir. Türkçe okurun ve Türk akademisinin ilgisine sunulan bu yazının çalışmanın gerek sorunsal, literatür taraması, teorik çerçeve gibi metodik gerekse üslup ve pratik olarak Almanya'da yapılan doktora araştırmalarının mahiyeti hakkında bir fikir sunacağı da düşünülmektedir.