

histo

know History interested people world at bo
since like always interest people bo
read think reading one War time America
love always interest people bo
since like always interest people bo
read think reading one War time America
love always interest people bo
since like always interest people bo
read think reading one War time America
love always interest people bo

Journal of historiography

tarihyazımı

2019

Kış 2019, 1(2)



tarihyazımı
journal of historiography

Editör

Prof. Dr. İbrahim ŞİRİN
Kocaeli Üniversitesi

Yayın Kurulu (Editörler Kurulu)

Prof. Dr. Cenk REYHAN- Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ŞİMŞEK- İstanbul Üniversitesi- Cerrahpaşa
Prof. Dr. Necmettin ALKAN- Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ÖZCAN- Çankırı Karatekin Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih DURGUN- İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Güneş IŞIKSEL- İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Yazı İşleri Sorumlusu

Prof. Dr. İbrahim ŞİRİN- Kocaeli Üniversitesi
Arş. Gör. Burak ASLANMİRZA- Kocaeli Üniversitesi
Arş. Gör. Özge ASLANMİRZA- Kocaeli Üniversitesi

Teknik Destek

Arş. Gör. Burak ASLANMİRZA- Kocaeli Üniversitesi
Dr. Öğrt. Üyesi İbrahim TURAN- İstanbul Üniversitesi- Cerrahpaşa

İngilizce Redaktör

Özge ASLANMİRZA - Kocaeli Üniversitesi

1. Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Nurcan ABACI- Uludağ Üniversitesi

Doç. Dr. Tufan TURAN- Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Fikrettin YAVUZ- Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Aytaç YILDIZ-Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Funda SELÇUK ŞİRİN- Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN- Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Serkan YAZICI- Sakarya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fırat YAŞA-Düzce Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Güneş IŞIKSEL- İstanbul Medeniyet Üniversitesi



tarihyazımı
journal of historiography

Editörden...

Birinci cilt ikinci sayı ile devam ettiğimiz Tarihyazımı Dergisi, Türkiye ve dünya tarihçiliğini anlamlandırmak ve anlam verebilmek, alandaki problemleri görüp çözüm sunabilmek, farklı örnekler ve konularla yayın serüvenine devam etmektedir. Bu anlamda, araştırma makaleleri, yayın kritikleri ve çevirilerle her yönden tarihçilik gündeminin nabzını tutan Tarihyazımı Dergisi, tarihçilik alanında bilgi üretim sürecine dinamik bir şekilde katkıda bulunmaktadır.

Bu sayımızda tarihin mutfağına inmeyi amaç edinerek, ilkinin İlhan Tekeli ile gerçekleştirdiğimiz röportaj ve söyleşi serimize başlamış olmanın da sevincini yaşıyoruz. Bu tür söyleşilerin tarihçiliğin ve tarih alanının zorluklarını ve problemlerini alanında yetkin kişiler üzerinden okuyabilmek, bu kişilerin tecrübelerinden ders çıkarabilmek, tarihi kendini mesele edinenlerin düşüncelerini anlayabilmek adına yararlı olacağına inanmaktayız. Bu türden bir paylaşım, tarih alanında çalışmalarını sağlam bir şekilde yürütmek ve tarihle ilgili dertleri olanlar için bir hemdertlik kuracaktır kanısındaız.

Bu sayımızda dört makale, bir kitap kritiği, bir röportaj ve bir çeviriyazı yer almaktadır. Araştırma makalelerimize kısaca göz attığımızda, Elif Bayraktar Tellan, Ortodokslara verilen bir sürgün ve hapis cezası olan manastırbend uygulamasını manastır belgeleri ışığında incelemektedir. Bu minvalde, Osmanlı arşiv belgelerinden de yararlanan çalışmada Osmanlı Ortodokslarının ele alınan dönemde merkezi idare karşısındaki durumunu gözden geçirmekte ve ve manastır kaynaklarının Osmanlı çalışmalarına sunabileceği katkıya göz atmaktadır. Cenk Reyhan ve Cansu Aksoy, İslamcılık, Türkçülük ve Muhafazakârlık ideolojilerinin önemli temsilcileri üzerinden Şarkiyatçılık kavramına karşı Garbiyatçı söylemi inceleyerek tarihyazımının evrildiği yönü incelemektedir. Tülay Yılmaz, Zafer Toprak'ın tarih alanındaki çalışmalarını ele aldığı makalesinde Toprak'ın tarihçiliğe metodolojik yaklaşımını ve iktisat tarihi üzerinden geç dönem Osmanlı, erken dönem Cumhuriyet dönemi siyasi ve toplumsal yapının dönüşümünü incelemektedir. Sinan Vardar, tarih-felsefe-psikoloji ekseninde George Simmel'in kullandığı terimlerin tarih felsefesi çerçevesindeki yerini ve psikolojizm ile ilintili olarak yeniden-üretimini incelemesini sunmaktadır.

Tülay Gencer ise, okuyucularımıza 2019 yılında çıkan *Tarihçilerden Başka Bir Hikâye* isimli kitabı tanıtmaktadır. Farklı alanlardan yazarların katkıda bulunduğu kitabı Gencer, pozitivist tarihyazımına karşı bir itiraz olarak nitelendirmekte ve toplumla tarihyazımına dair yeni bir açılım getirdiğini ifade etmektedir. Son olarak İbrahim Turan, Stefan

Tanaka'nın kitabından *Kronolojisiz Tarih* isimli bölümü dilimize kazandırmıştır. Bu bölümde yazar, 'metrik kronoloji' temelli bir yaklaşımın negatif yönlerinden bahsederken bu tarz bir kronolojiden ayrılmış, ancak doğal bir kronolojiyi içeren bir tarih yaklaşımını önermektedir.

Farklı konularda sundukları katkıları için yazarlarımıza ve süreçle ilgilenen hakemlerimize teşekkürü borç biliriz. Haziran ayında yayınlanacak ikinci sayımız için de katkılarınızı bekliyoruz.

Sayı Editörü

Prof. Dr. İbrahim Şirin



Araştırma/İnceleme:

**Georg Simmel'in Tarih Felsefesinde Psikolojizmin Rolü ve Tarihin
Yasası Sorunu**

Sinan VARDAR*

orcid/ 0000-0001-5192-5677

Öz: Georg Simmel'in dışsal olayları içsel elementlerin etkileri üzerinden ele aldığı tarih felsefesi, özellikle tarih-felsefe-psikoloji üçgeninde biçim kazanan tarihin niteliği, amacı, yasası ve mânâsı problemlerini tartışan önemli bir üretim alanı olarak kendisini gösterir. Bir sosyolog ve felsefeci olarak Simmel'in kullandığı terimlerin tarih felsefesi bağlamındaki yerleşimi, tarihin yapısal özelliklerinin soruşturulmasında önemli bir kilometre taşı değerindedir.

Anahtar Kelimeler: Georg Simmel, tarih felsefesi, psikolojizm, tarihin yasası.

**The Role of Psychologism and the Issue of the Law of History in Georg
Simmel's Philosophy of History**

Abstract: The philosophy of history, in which Georg Simmel deals with external events through the effects of internal elements, manifests itself as an important field of production that discusses the problems of the nature, purpose, law and meaning of history, which has become particularly shaped in the triangle of history-philosophy-psychology. As a sociologist and philosopher, the

* Arş. Gör., Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, e-posta: vardarsinan@outlook.com

settlement of the terms used by Simmel in the context of philosophy of history has built an important milestone in investigating the structural features of history.

Keywords: Georg Simmel, philosophy of history, psychologism, law of history.

Extended Summary

Purpose

In this study, we will focus on the role of “psychologism” and the “law of history” issue into the Georg Simmel’s theses of the philosophy of history. In this respect, our main aim will be to discuss the indirect relationship between the “internal” and “external elements”, which have an important place in the sociological production of Simmel, and the relationship between history and psychology, which is limited in time limits. To comprehend Simmel’s intellectual production makes it necessary to understand the intellectual ground that influences the existence of his philosophy of history. The discussion of the effects of Kant and Dilthey on Simmel’s philosophy of history is another important objective in this regard. Another aim is to examine Simmel’s theses on the question of historical personality and to discuss how a historical reality can be evaluated according to Simmel. Simmel's philosophy of history and psychological processes of historical personality, which is one of the essential elements of a historical narrative will be examined in our study.

Methods

The primary method of our study will be to examine the basic concepts that Georg Simmel provides within the framework of his sociological and philosophical views. Simmel’s philosophy of history, which will be examined, will form the basis of a discussion that will include analyzes of the Kantian and Diltheyian theses. Since the early period of his philosophical production, Simmel’s theses on the problem of nature, history and the law of history will be analyzed through discussions on

psychologism. Understanding the role of psychologism in Simmel's philosophy of history is important for examining the role of historical personality in the narrative of history. In this direction, in terms of method, Simmel's philosophy of history, philosophical approaches that determine its textual content and the problems included in the same content will be analyzed by discussions.

Results and Discussion

According to Georg Simmel, the theory of knowing comprises an act of "imagining." Simmel criticizes Ranke's criterion of "as it really happened", emphasizing the impossibility of producing the image of a historical event in the way that it really happened. Thus, the criterion of "imagining" gains importance. This act of imagination is one of the basic concepts of Simmel's philosophical text based on psychologism. Simmel's philosophy of history, with its original approaches, brings various expansions to the problem of "historical personality." He criticizes the Hegelian philosophy of history and approaches of that philosophy that make the individual passive in the face of historical narrative. In this context, Simmel's philosophy of history is an important intellectual production, discussing that issue and the relationship between psychologism and the process of the establishment of meaning. In this context, psychology is a priori of historiography. Simmel does not deny or passive the role of the historian in the process of the establishment of meaning. The establishment of meaning is, according to Simmel, the work of the subject who is a historian: the historian establishes the textual structure while establishing the meaning.

According to Simmel, the law of history cannot be timeless. The assumption of an immutable law for understanding historical processes is irrational. Any historical relationship that is seen as deterministic, has developed within the framework of the effect relations of internal elements with each other. In this context, the problem of the law of historical functioning, according to Simmel, shows an intricate structure with the question of the meaning of history.

Conclusion

Despite the criticism of the New Kantians, Georg Simmel, from a Diltheyian point of view, sees psychologism as the preparatory factor of the act of historiographic comprehension and emphasizes that only in this way can we regard the historical character as understandable. As a concept related to the law and meaning of history, psychologism forms the basis of an original reproduction.

According to Simmel, the existence of the law of history depends on the combination of “two world elements”: internal and external elements. The internal-external relationship, which is one of the main elements of Simmel’s sociology, has such an important position in Simmel’s philosophy of history. According to Simmel, the relationship between the internal reactions (unrest, desires, troubles, comfort, etc.) driven by the external events (economic crises, invasions, war situation, accumulation of wealth, etc.) makes history understandable, because Simmel argues that the origin and target points of the act of narrating the external are only the internal character of the relevant historical events. These elements on which historical events are based are so much that it is impossible for all elements to come together and repeat an event. Therefore, according to Simmel, the law of history is not in the world of biological laws involving organism processes such as birth and death; it takes place in the world in which these internal and external elements interact.

Giriş

Georg Simmel'in özgün sosyolojik metinlerinin yanı sıra –özellikle Immanuel Kant'ın ve Wilhelm Dilthey'in etkisinin sıklıkla fark edilebileceği– tarih felsefesi metinlerini de içeren felsefi üretimi, tartışmaya değer bir yere sahiptir (Wolf, 1950: xviii; Pyyhtinen, 2016: 110).** Simmel'in tarih felsefesinin ana hatlarının görülebileceği “*Probleme der Geschichtsphilosophie Eine (Tarih Felsefesinin Problemleri)*” başlığı ile ilk kez 1892'de yayınlanmış olan –ve çalışmamızın temel tartışmalarının ve incelemelerinin ana kaynaklarının başında gelen– ilgili metni ise tarih araştırmaları sürecinde göz önüne alınması gereken “psikolojik koşullar” konusunu; tarihin ereği sorunsalı bağlamında tarihyazımını bir bilim haline getiren yasaların içeriğini; saptanabilir tarih yasaları ekseninde işleyen tarihsel sürecin “mânâsının” neliği ve bu yasalar ile arasındaki ilişkiyi, bir bilim olarak tarihyazımın değerlendirme kıstaslarını içeren önemli yaklaşımlar barındırmaktadır. Simmel'in değerlendirmelerinde rastlanan hatta metnin kimi bölümlerinde öne çıkan psikolojizm ile tarihçi merkezli bir eylem olarak tarihyazımı arasındaki ilişki, metnin temel dinamiklerini oluşturur. Özellikle erken dönem yaklaşımlarına da etki etmiş olan, her bir ulusun ve ona ait ruhun (Simmel zaman içerisinde bu “ruh” ya da *Volksgeist* kavramına mesafeli durmaya başlayacaktır), hususi ve belirli bir evrime ve karakteristiğe sahip olacağı tezini içeren *Völkerpsychologie* kavramı, Simmel'in sosyolojisinde birincil etki merkezi olmuştur (Milà, 2005: 56-57). Bu hususiliğin tarihçi ya da tarih okurunun zihninde yeniden şekillendirilebilir psikolojik koşullar minvalinde kendini gösterdiği tarih felsefesinde, Simmel, psikolojiye önemli bir yer ayırır. Tarihsel deneyimi bu

** Doktorasını 1881'de, Berlin Üniversitesi'nde tamamlayan Simmel, doktora derecesini, maddenin oluş sürecini tamamlanmış değil devamlı bir süreç olarak ele aldığı “*Das Wesen der Materie nach Kant Psysischer Monadologie (Kant'ın Fiziksel Monadolojisine Göre Maddenin Doğası)*” başlıklı çalışması ile almıştır.

çerçevede ele alan Simmel'in tarihin yasasını araştırmaya yönelik tezleri ise çalışmamızın ikinci ayağını teşkil etmektedir.

Simmel'in Tarih Felsefesinde Psikolojizm Rolü Üzerine

Georg Simmel *Tarih Felsefesinin Problemleri* metninin girişinde, bilme kuramının biçimsel anlamda psişik bir "hayal etmek" eyleminden ibaret olduğunu belirtir. Tıpkı Wilhelm Dilthey'in, psikolojizme varan ve bu sebeple Yeni Kantçı düşünürlerin eleştirilerine maruz kalan anlama edimine yönelik yaklaşımı ile benzerlik gösteren (Jung, 1995: 96) bu giriş, Simmel'in metninin devamında özellikle üzerinde duracağı görüleceği psikolojizmin ve o ekseninde beliren felsefi değerlendirmelerinin zeminini oluşturmaktadır. Simmel'e göre, "bilmek" eyleminin yalnızca bir "hayal etmek" eylemi olması ve öznesinin de bir "ruha" sahip olması; tarihsel bilme kuramının, malzemelerini, tarihsel kişiliklerin arzu, duygu, soyutlamalarında bulabileceği sonucunu koşullar. Bu noktada, tarihsel bilme eylemi, şahsiyetlerin psikolojik durumlarının es geçilmemesi gerekliliği ile karşı karşıya kalır. Öyle ki sosyal, siyasal, iktisadî, hukukî ve teknik hadiselerin ruhsal hareketlerden kaynaklanmadığı iddia edilirse, adına "tarih" denilen alandan geriye -Hegel'e atıfta bulunarak zikrettiği biçimde- bir "kukla oyunundan" ötesi kalmayacaktır (Simmel, 2010: 9).

Bir sosyolog ve düşünür olarak Simmel'in, tarihsel bilme eyleminin kritiği üzerine ele aldığı sosyal ilişkilere dayalı dışsal faktörler ile bireyin psikolojik durumunun biçimlendirdiği içsel veriler arasındaki ilişki önem taşır. Simmel'in "metropol tipi insan" değerlendirmesinde de kilit rol oynayan bu ilişki çerçevesinde, bireysellik, -tarih üzerine giriştiği incelemelerinde de benzer suretlerde yer bulan- süratli ve sürekli bir biçimde değişim gösteren dışsal ve içsel uyarıcıların (stimuli) yoğunlaştırdığı bir duygusal bir yaşamın konseptidir. Metropol, yarattığı "metropol insanına" yine kendi yaratımı olan psikolojik koşullar ile biçim verir. Bununla birlikte, Simmel'in sosyolojisinde, metropol,

kendisi ile kır arasındaki farklılık noktasını, ürettiği/yüklediği bilinçlilik miktarında yakalar (Simmel, 1964: 409-410; Simmel, 1995: 30-31). Bilinç, Simmel'in tarih felsefesindeki anahtar kavramlardan biridir. Immanuel Kant'ın insan-tarih-doğa üçgeni adını verebileceğimiz düşünsel denklemden yola çıkarak, "bir şey olarak bilinen (as something known)" insanın doğa ve tarih tarafından yaratılacağını; fakat "bilen (knower)" insanın doğayı ve tarihi yaratacağını belirtir (Simmel, 1971: 4). Simmel, tarih felsefesi üzerine giriştiği sorgulamalarında da dışsal ve içsel etmenleri benzer ölçülerde vurgular ve gerçekleşen dışsal olayların (ekonomik krizler, istilalar, savaş durumu, servet birikimi vb.) güdülediği içsel tepkiler (huzursuzluklar, arzular, sıkıntılar, rahatlık vb.) üzerinden bir tarih okuması yapmanın önemini belirtir. Simmel'e göre, dışsal olaylar kadar bu olayları yaratan ya da karşılayan içsel tepkiler de önemlidir; bu tepkileri ölçmek ise psikoloji yardımı ile imkân kazanır. Tarih ile psikoloji arasındaki bu zorunlu bağı Simmel şu ifadelerle sunar: "Eğer yasa bilimi niteliğinde bir psikoloji varolsaydı, o zaman tarih bilimi, aynı astronominin uygulamalı matematik olması gibi o anlamda uygulamalı psikoloji olurdu (Simmel, 2010: 10)."

Simmel sosyolojisinin ana unsurlarından olan içsel-dışsal ilişkisi, Simmel'in tarih felsefesinde de bu denli önemli bir konumda yer alır. Simmel, dışsal-olanın anlatılması ediminin çıkış ve hedef noktalarının ancak ilgili tarihsel olayların içsel karakterinden kaynaklanabileceğini savunur (Simmel, 2010: 10). Bu ilişkinin anlaşılabilirliği ise tarihçinin -ya da tarihi anlamak isteyen bir araştırmacının- örnek olayların merkezindeki insan figürlerini kendi davranışsal deneyimleri üzerinden özdeşim yolu ile anlamaya çalışmasında imkân kazanır (Simmel, 2010: 27). Tarihçi, ele aldığı tarihsel kişiliğin takındığı tavrın veya yaşadığı sıkıntının bir benzerini deneyimlemiş ise bu tarihsel figürü ve onun serüveninin geleceğini biçimlendiren kararlarını/edimlerini -belirli bir düzeyde dahi olsa- anlayabilir (Simmel, 2010: 26). Bu deneyim -temel kabul edilmek ile birlikte- soyutlama faktörünü de dışlamaz; zira Simmel'e göre, tarihçinin, herhangi bir tarihsel figürün ruhsal durumunu anlayabilmesi için temel aracı, hayal gücüdür. Tarihçi, kendisi ile ne kadar uzak bir geçmişte ya da ne kadar farklı bir ruhsal durumun içinde

bulunmuş olursa olsun bir tarihsel figürün psikolojik koşulunu ancak kendi zihninde, kendi deneyimlerinden faydalanarak biçimlendirmek suretiyle anlayabilir. Bunun için bir “ben ve ben-olmayan” ilişkisi kurmak gerekir; ben olmaksızın ben-olmayanı kavrayabilmek, Simmel’e göre, mümkün değildir. Simmel bu noktada, tarihsel bilme eylemi esnasında ben’in kaldırılmasını bir çelişki olarak görür. Leopold von Ranke’nin “tarihsel hakikatın kendisini” görmek adına “profesyonel” bir tarihçinin ancak belgelerin gerçekliğinde ve yol göstericiliğinde çalışabileceği düşüncesine (Iggers, 2000: 24-25) karşı, Simmel, böylesi bir durumda sorunların aslının tam anlamıyla görülemeyeceğini savunur (Simmel, 2010: 27). Bununla birlikte, Simmel, Ranke’nin “her ne olmuş ise” kıstasını da eleştirerek bir tarihsel olayın görüntüsünün gerçekte nasıl olmuş ise o şekilde üretilmesinin imkânsızlığını vurgular (Schwartz, 2017: 214-215). Bu doğrultuda, Simmel’e göre, tarihçinin -ve anlamın kuruluş sürecinin- varlığı, olayların, figürlerin ve durumların psikolojik koşullarını görmek ve bu deneyim ile zihinsel kategoriler arasında bir ilişki kurmak eyleminde anlamını bulur. Psikoloji, bu minvalde, Simmel için “tarih biliminin a priorisidir (Simmel, 2010: 41).”

Simmel’in ifadelerinde yer bulan bu yeni tarihsel bilme etkinliği, ne idealistlerin yaptığı gibi deneyim payının es geçilerek şahsiyetlerin odağa yerleştirilmesine ne de deneycilerin yöntemindeki gibi tarihsel tasarımın nesneye ve nesne ile ilişkilerine dayandırılmasına dair bir etkinliktir (Simmel, 2010: 40). Simmel, kişileri harekete geçiren bu ruhsal sebepleri anlayabilmenin yolunun ise, özellikle parçalar halinde aktarılan o kişilerin belirli bir bütünsellik içerisinde “hissedilmesinden” ve taşıdıkları çeşitliliğin “içimize yansıtılmasından” geçtiğini savunur. Bu haliyle, tarihçilik, bir sanatçı olmayı koşullar (Simmel, 2010: 28). Simmel’in tarihçi-sanatçı benzeşimi sübjektif sayılabilecek bir hissetme yöntemi ile tablonun eksik parçalarını birleştirmeye dayalıdır. Arthur Schopenhauer’in zamanla nesnenin kendisi haline gelmeye varacak “şeylerde kendimizi bulma (Schopenhauer, 2009: 25)” yöntemine benzer biçimde; Simmel, tarihçi ile tarihsel-olan arasındaki psikolojik bağın söz konusu olmaması durumunda dahi bu bağın varsayılması gerektiğini savunur. Tüm bu işlemler için ise tarihçi iki önemli araca

sahiptir: (I) ruhunda taşıdığı kuvvetler ve kategoriler; (II) gerçek deneyimler. Immanuel Kant'ın *transsendental felsefesini* ve ona içkin olarak, yargının, duyuların işlevi olarak “görmek” ile tasarımları bir bilinçte birleştiren “düşünmek” arasındaki ilişki neticesinde oluşabileceği tezini (Kant, 2002: 55-56) anımsatan Simmel'in bu yaklaşımı; Diltheyci psikolojizmin kendisini göstermeye başladığı yerde önemli bir kopuş yaşar. Ruhta taşınan kuvvetler ve kategoriler ile gerçek deneyimlerin rehberliğinde girilen araştırmalarda, Simmel'e göre, tarihinin genel psikolojik yasalara uygunsuz olduğunu saptadığı verilerin hakikat ile bir ilgisi bulunamayacağını açıklama tasarrufu, onun tarihe ve tarihsel-olana bakış açısını belirleyen nihaî ve kilit değerinde bir husustur (Simmel, 2010: 29-30).

Simmel'in Tarih Felsefesinde Tarihin Yasası Üzerine

Tarih felsefesinin görevinin neliği üzerine giriştiği sorgulama ile başlayan ilgili metnin ikinci bölümü, Simmel'e göre, bir tarih yasasını zorunlu kılar. Üstelik bu yasa çelişki içermeksizin öyle bir ifade ile sunulmalıdır ki “gerçeklerin girişi” birbirlerini izleyen belirli bir devamlılık dâhilinde sürdürülebilir hâle getirilebilmelidir. Bu noktada, Simmel, yasanın varlık koşulunun ve buna ilişkin olası bir açıklamanın, “iki dünya elementinin” birleşiminde söz konusu olabileceğini belirtir. Tarihsel olayların dayandığı bu elementler ise o denli fazladır ki tüm elementlerin yeniden bir araya gelmesi ve bir olay tekrar etmesi imkânsız olarak görünür (Simmel, 2010: 47).

Simmel'e göre, tarihin yasası üzerine üretilen varsayımlar da çeşitli problemler içermektedir. Ekseriyetle rastlanan ve bir tarih yasası olarak kabul edilen “gelişimsel yaklaşım” bu türden bir probleme karşılık gelir. Simmel'e göre; herhangi bir insan topluluğunun “gençlik” evresinde olduğunun tespiti, sonraki süreçte “orta yaş olgunluğu” seviyesine geçişini açıklayacak güçte değildir. İnsanlara yasa olarak görünen bu geçişlilik, Simmel'e göre bir tarih yasası olmayıp tam da sözünü ettiği türden elementlerin varlığı ve etkileri ile biçimlenmiş bir

süreçtir. Yasa, içsel ve dışsal etkilerin oluşturduğu tabloda aranmalıdır (Simmel, 2010: 45-49).

Tarihsel süreçlerin organizmacı bir anlayış dâhilinde değerlendirilmesi ve bunlardan tarihe ait bir devşirilmesi türünden bir yaklaşım düşünüldüğünde, İbn Haldun'un "dönemler kuramı" anımsanacaktır. Dönemler kuramında da görülebileceği gibi, *kuruluş, egemenliğin belirli bir elde toplanması, refah ve büyüme, duraklama ve yıkılış* evrelerinden -ya da buna benzer evreler silsilesinden- müteşekkil bir gelişim denklemi, toplulukların tarihini açıklamak ve anlamak açısından önemli verilere içeriyor olsa da bu tablonun her bir ayağı kendi başına ele alınmaya müsait değildir. Bununla birlikte, devlet, refaha ve büyümeye ulaşmasının gereği olarak duraklamaya ve sonrasında yıkılmaya yazgılı bir yapı (Uygun, 2008: 145-160) olmaktan ziyade; barındırdığı insan topluluklarının birbirleri ile olan ilişkilerinden doğan çeşitli sosyal ve siyasal etmenlerin/elementlerin müdahaleleri çerçevesinde tüm bu evreleri yaşar. Bu doğrultuda, Simmel, tarihin yasasının çıkarılacağı kaynağın, devletin doğup büyüdüktan sonra yaşlanıp ölmesi türünden biyolojik bir algoritmada değil, doğrudan o aşamalara etki eden içsel ve dışsal elementlerin birbirleri ile olan ilişkilerinde yattığını savunur.

Simmel, soruşturmalarının devamında "yasa bilimi" ile "tarih bilimi" arasında keskin bir ayrımın bulunduğunu ifade eder. Simmel'e göre, farklı yöntemler üzerinden ulaşılmaya çalışılan yasanın doğası, düşünseldir, herhangi bir katı gerçekliğe karşılık gelemeyecek mahiyettedir; gerçeğin saptanması "özel bir eylem" vasıtası ile mümkün olabilecektir. Üstelik, yasa bilimi, tarih için önemli sayılan "zamanı ve yeri belli durum" etmenini önemsiz görür. "Yasa bilimi" tabirindeki "bilim" vurgusu ise çoğu kez tarihin yasalara girmeksizin bilim olamayacağı sanrısını doğurur. Buna karşılık, Simmel, tarihsel görüngülerin bir araya gelmiş birçok koşulun neticesinde biçim kazandığını ve bu görüngülerin salt biricik doğa yasası ile anlamlandırılmayacağını savunur (Simmel, 2010: 55).

Simmel'e göre; tarih biliminin bilgi malzemelerinin işlenmesi sürecinde bir "tek çizgилilik" söz konusu değildir. Doğa yasalarında olduğu gibi, bir şey yaşlandığı

için ölmez ya da doğduğu için büyümmez. Aksine, dışsal bir tarihsel olay olarak “ölüm”, “yaşlanmayı” doğuran ruhsal (içsel) sebeplerden kaynaklanarak söz konusu olur. Simmel’in verdiği örnekle; bir intihar vakası kendi başına bir yasa olmaktan uzaktır; salt belirli sosyal ve psikolojik elementlerin etkilerinin bir sonucudur (Simmel, 2010: 63-65). Her ne kadar “metafizik düşünüş” tekrarlandığını gördüğü bir sürecin kendisini ilke olarak sunmaya eğilimli olsa da bu açıklama yalnız başına ilgili sürecin meşru görülebilmesi için yeterli değildir. Üstelik metafiziğin, Simmel’e göre, “kesinlikle deneysiz” bir yöntem barındırıyor oluşu, görüngülerin algılanımı noktasında da bu türden kafa karışıklıklarının oluşmasında önemli bir etmendir (Simmel, 2010: 69-70).

Tarihin yasalarının değişmezliği sanrısı, Simmel’in tartıştığı bir diğer önemli husustur. Simmel’e göre, zamanlar-üstü bir tarih yasasının varlığı söz konusu olamaz. Tarihsel süreçlerin anlaşılması için değişmez bir yasanın varlığı varsayımının akıl dışılığı, ilgili yasanın zaman sınırları içerisindeki sınırlandırılmışlığı görüldüğünde, fark edilebilir durumdadır. Bu suretle A, B’yi getirir türünden bir iddia/tez, başlı başına bir yasa olmaktan ziyade A’nın ve B’nin içsel elementlerinin etkileri ile oluşmuş bir ilişkiye karşılık gelmektedir; ayrıca A ile B arasındaki düz ilerlemeci bir denklem de yasa olamayacak kadar ölümlü ve geçicidir (Simmel, 2010: 78-79).

Tarihsel işleyişin yasası sorunsalı, Simmel’e göre, tarihin mânâsı sorunu ile girift bir yapı göstermektedir. Tarihin bu mânâ arayışı ise bilgi kuramının da ötesinde, “görüngülerin arkasında” konumlanmış durumdadır. Tarihte bir mânânın varlığına ulaşma çabası, Simmel’e göre, bir “amacın” varlığını da koşullar (Simmel, 2010: 84-89).

Mânânın kurulumu, Simmel’de, bu amaç doğrultusunda, belirli ilişkiler çerçevesinde işler. Amaçta kendini bulan mânâ, bu amaç yolunda her ne malzeme kullanılıyor olursa olsun tarih araştırmacısı olan öznenin tasarrufundadır (Simmel, 2010: 89-92). Simmel, tarihin bir mânâsı ve bir hedefi olması gerektiği düşüncesini ise başlı başına bir varsayım olarak görür; diğer yandan Simmel, böylesi bir varsayımın varlığının imkânsızlığı iddiasının, en az karşıtı (imkânlılık) kadar bir

varsayım değeri taşıyacağını ifade eder (Simmel, 2010: 99-102). Tarihi belirli tasarımlar üzerinden anlamak ise, Simmel'in soruşturmalarının neticesinde psikolojizme dayalı bir yeniden-üretim sürecine karşılık gelir (Simmel, 2010: 112-121).

Sonuç

Georg Simmel, Yeni Kantçıların eleştirilerine uğramış Diltheycilikten uyarlanmış bir bakış açısıyla, psikolojizmi tarihsel anlama ediminin hazırlayıcı etmeni olarak görür ve tarihsel karakterin biricik addedilen eyleminin ancak bu suretle anlaşılabilirliğini vurgular. Tarihin yasası ve manası ile ilişkili bir kavram olarak psikolojizm, özgün bir yeniden-üretim ediminin temellerini oluşturur.

İçerdiği özgün yaklaşımlar ile Simmel'in tarih felsefesi, "tarihsel kişilik" sorunsalına da çeşitli açılımlar getirir. Hegelci tarih felsefesinin içeriğini ve bu içeriğin bireyi tarihsel anlatı karşısında edilgen kılan katı çehresini eleştiren Simmel, tarihin yasasının zamanlar-üstü bir biçim kazanabilmesinin imkânsızlığını vurgular. Bu haliyle, Simmel'in tarih felsefesi, sosyolojisine de şekil vermiş olan içsel ve dışsal elementlerin birbirleriyle ilişkileri minvalinde şekillenen, zaman sınırları içinde sınırlandırılmış olan tarih yasasının, mânânın kurulumu sürecinde –ve elbette tarihçinin de bu süreçte oynadığı rol çerçevesinde– psikolojizm ile dolaylı ilişkisini içeren, tartışmaya değer önemli bir düşünsel üretim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Iggers, G. G. (2000). *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*. G. Ç. Güven (Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Jung, W. (1995). *Georg Simmel: Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi*. D. Özlem (Çev.) Ankara: Ark Yayınevi.
- Kant, I. (2002). *Gerçekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek (Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Milà, N. C. (2005). *A Sociology Theory of Value: Georg Simmel's Sociological Relationism*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Pyhtinen, O. (2016). The Real as Relation: Simmel as a Pioneer of Relational Sociology. *The Anthem Companion to Georg Simmel*, T. Kemple ve O. Pyhtinen (Ed.) Londra: Anthem Press, 101-120.
- Schopenhauer, A. (2009). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. L. Özşar (Çev.) İstanbul: Biblos Kitabevi.
- Schwartz, B. (2017). How is history possible? Georg Simmel on empathy and realism. *Journal of Classical Sociology*, 17(3), 213-237.
- Simmel, G. (1971). How is History Possible?. *On Individuality and Social Forms*, D. N. Levine (Ed.) Chicago: The University of Chicago Press, 3-5.
- Simmel, G. (1995). The Metropolis and Mental Life. *Metropolis: Center and Symbol of Our Times*, P. Kasinitz (Ed.) New York: New York University Press.
- Simmel, G. (2010). *Tarih Felsefesinin Problemleri*. G. Aytaç (Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Simmel, G. (1964). *The Sociology of Georg Simmel*. K. H. Wolff (Çev.) New York: The Free Press.

Uygun, O. (2008). *İbn Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.

Wolff, K. H. (1950). *The Sociology of Georg Simmel*. Illinois: The Free Press.



Araştırma/İnceleme:

**Osmanlı Araştırmalarında Yeni Kaynakların Tarihyazımına Katkıları:
Manastırbend Örneği**

Elif BAYRAKTAR TELLAN*

orcid/ 0000-0002-5403-7787

Öz: Bu çalışmada Osmanlı gayrimüslimleri tarafından üretilmiş ve henüz yeteri kadar bilinmeyen kaynakların Osmanlı tarihyazımına ne şekilde katkıda bulunabileceğine bir örnek olarak manastırbend uygulaması ele alınmıştır. Osmanlı döneminde patrikler aracılığıyla Ortodokslara uygulanan bir tür sürgün ve hapis cezası olan manastırbend uygulaması, bu çalışmada Osmanlı arşiv belgelerinin yanı sıra manastır arşivlerinde bulunan yayınlanmış dokümanlarla birlikte kullanılarak incelenmiştir. Osmanlı arşivinde bulunan belgeler sürecin Osmanlı merkezi idaresindeki aşamalarını, karar mekanizmalarındaki süreci ve bu süreçte etkili olan figürleri ortaya koyarken, manastırlarda bulunan yazışmalar bu sürecin devamındaki aşamalar hakkında bilgi verir. Manastırbend uygulamasını tekil olaylar değil bir süreç olarak ele alarak kaynakları analiz eden bu çalışma, on sekizinci yüzyıl ortasından on dokuzuncu yüzyıl ortasına kadar geçen bir zaman dilimi üzerine odaklanarak, Osmanlı Ortodokslarının bu dönemde merkezi idare karşısındaki/içindeki konumunu yeniden değerlendirmekte ve manastır kaynaklarının Osmanlı çalışmalarına sunabileceği katkı potansiyelini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarihyazımı, Manastırbend, Ortodoks Osmanlılar, Patrik, Sürgün

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
elifbayraktartellan@gmail.com

New Sources in Ottoman Studies and their Contribution Historiography: The Case of Confinement to Monasteries

Abstract: This study deals with confinement to monasteries during the Ottoman period as a case study to demonstrate how the sources produced by the Orthodox non-Muslims which have so far remained relatively unknown can contribute to Ottoman historiography. Confinement to monasteries was a kind of punishment of exile and imprisonment applied by the patriarchs to Orthodox people, and this study examines confinement to monasteries through published monastic documents in addition to Ottoman archival materials. The Ottoman documents demonstrate the steps of the procedure in the Ottoman central administration, the decision mechanisms and the actors efficient in this mechanism. On the other hand, the negotiations in the monastic archive documents give information on the following steps. Focusing on a time period from the mid-eighteenth to the mid-nineteenth centuries, this study analyzes the implementation of monastic confinement not on the basis of individual cases but as a procedure, and reconsiders the position of the Ottoman Orthodox vis-à-vis/in the central Ottoman administration, and aims to demonstrate the potential of monastic sources for Ottoman studies.

Keywords: Historiography, Monastic confinement, Orthodox Ottomans, Patriarch, Exile

Extended Summary

Purpose

Historiography on Ottoman non-Muslims has so far been discussed mainly over the issue of privileges and limitations on the jurisdiction of patriarchs. Despite the existence of conflicting approaches, something common in these varying viewpoints is the binary oppositions like Muslims vs non-Muslims, the Patriarchate vs the Ottoman administration *etc.*, which is mostly a problem of sources and methodology. Many contemporary sources including the official documentation of the patriarchs, synod and the patriarchate, letters, notifications and records have remained unexplored, or have been limited to the narrow horizons of ecclesiastical history. Recently, a growing number of historians have started to use these sources in addition to Ottoman archival sources which has also started to influence historiography. The purpose of this study is to demonstrate the potential of these contemporary sources for Ottoman studies through the case study of confinement to monasteries.

Method

In this study, cases of confinement to monasteries during the Ottoman period (mid-18th to mid-19th centuries) will be examined not as individual instances, but as parts of a process. Such an approach will enable us to investigate

the actors efficient in the practice of confinement to monasteries and to analyze the steps and figures in the decision and execution procedure. In addition to Ottoman archival sources, printed documents from monastery archives, basically letters and orders of patriarchs will be used. We will focus on the way the information provided by the monastic documents complement Ottoman documents and how they enable us to see the process involving many silent actors.

Results and Discussion

Confinement to monasteries is a practice that dates to the earliest centuries of the history of Christianity. Recent studies on clerical and lay exiles to monasteries in Late Antiquity and the Medieval period reveal that, the traditional idea that imprisonment as a punishment did not exist before the modern period, needs revision. What does the Ottoman experience of confinement to monasteries has to say? Many kinds of registers prevail in the Ottoman archive, and students of the Ottoman archives are well-aware of this practice. What needs to be explored further is who the agents were in the process of monastic confinement, how the practice was transformed over time, and what this practice says about the institutions of Ottoman non-Muslims and their position in the Ottoman context.

From the mid-eighteenth to the mid-nineteenth centuries, monastic confinement was a very prevalent practice, a punishment of exile and sometimes imprisonment implemented over the Ottoman Orthodox clergymen as well as laymen by the patriarchs. The patriarchs were informed of the misdeeds, and they presented petitions to the Sublime Porte. In their petitions they specified the monastery they required as the place of exile. The monasteries of Mount Athos and Varlaam in Meteora besides others were specified by the patriarchs as places of exile. Upon these petitions, sultanic edicts ordered Ottoman officials to execute the punishments and take the necessary precautions. This part of the story, familiar to many researchers in Ottoman archives, is further supported by documents in the monastic archives. The documents found in monasteries reveal how the patriarchs, backed up by the sultanic orders, regulated the procedure of exile and imprisonment in monasteries. These documents also provide new information on details such as the allowance provided by the patriarchs for the exiled people. More importantly, they clearly reveal the position of the patriarch as a figure in Ottoman administration.

Conclusion

The juxtaposition of administrative and communal documents suggests that by the mid-eighteenth century, the Orthodox patriarchs in Istanbul were agents acting as medium between the Orthodox population and the Ottoman administration. They were not only the religious leaders of the community, but they acted as part of the Ottoman administration. The basis of patriarchal authority stemmed not only from their religious authority, but also from their administrative role in the Ottoman society, i.e. the authority emerging from being part of Ottoman

administration. The collaboration between the Patriarch and the Sultan is evident in the case of monastic confinement, at a time when the Patriarchates were increasingly becoming more institutionalized. This case study further suggests that the documents produced by the Ottoman Orthodox people and institutions -in this case the printed material from monastic archives- offer a new perspective in issues related to the history of the Ottoman non-Muslims in particular, and in Ottoman studies in general.

Giriş

Osmanlı idaresinin gayrimüslimlere yönelik politikaları konusunda mevcut literatürde öne çıkan belirli bakış açılarının bu çalışmalarda kullanılan kaynaklar tarafından büyük ölçüde şekillendirildiğini söylemek mümkündür. Özellikle Osmanlı patriklerinin otoritesi ve imtiyazları meselesinde netleşen ve birbiriyle kimi zaman karşıtlık içinde bulunan temel paradigmalardan ortak özelliği, patrikleri ve buna bağlı olarak Ortodoks halkı, Osmanlı idaresi ve Müslümanlar ile ikili bir karşıtlık içinde konumlandırıyor olmasıdır. Osmanlı gayrimüslimleri konusundaki birçok çalışmada “gayrimüslim-Müslüman”, “Osmanlı idaresi-Patrikhane” gibi karşıtlıklar inşa edilerek “iki tarafın” yalnızca çatışma halinde etkileşimde bulunduğu varsayılmış ve aradaki etkileşim zorunlu bir yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamının sınırlarına hapsedilmiştir. Burada göz ardı edilen, Osmanlı toplumsal, idari ve ekonomik tarihi bağlamında toplumun diğer kesimleri gibi Ortodoks Osmanlıların ve kurumlarının da sabit kalmayıp dinamik bir süreçten geçtiği ve gerek kişisel gerek kurumsal bazda bu değişim süreçlerinin sadece pasif değil aktif bir parçası olduğu gerçeğidir. Bu olasılığı göz ardı eden yaklaşımın belirleyicilerinden biri de kullanılan kaynakların kısıtlılığı ve kaynaklara bakış açısı olmuştur. Bu çalışmada Osmanlı döneminde manastırbend uygulaması örneği üzerinden, farklı kaynakların bir arada kullanılmasının ve kaynaklar ışığında yeni sorular sorulup meseleye farklı bir şekilde yaklaşılmasının Osmanlı gayrimüslimlerine dair mevcut literatüre sunabileceği katkının imkânları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Tarih araştırmalarında kaynaklar çalışmanın içeriğini ne ölçüde belirler? Kaynaklara farklı sorularla yaklaşmak kaynakların sınırlılıklarını aşmaya ne derece yardımcı olabilir? Çağdaş kaynaklarla aramızdaki engeller nelerdir ve nasıl aşılabilir? Söz konusu Osmanlı Ortodokslarının tarihi olduğunda çağdaş kaynaklarla tarihçi arasındaki en önemli engel dil problemidir. Yalnızca Rumca değil, Rusça, Sırpça, Bulgarca ve Arapça dahil birçok dildeki yetersizlik bir yana, bu dillerde mevcut kaynakların varlığı dahi henüz ana akım Osmanlı araştırmalarında

¹ Bu çalışma için kullanılan yayınlanmış manastır arşiv kaynaklarına erişimim ARIT (American Research Institute in Turkey) tarafından 2018 yılında sağlanan W.D.E. Coulson and Toni M. Cross Aegean Exchange Program bursu ile Atina’da gerçekleştirdiğim araştırma sayesinde mümkün olmuştur.

yeterince yer bulamamıştır. Öte yandan Osmanlı coğrafyasındaki ulus devletlere miras kalanlar konusunda yapılan çalışmalarda birçok konu yine Osmanlı tarihçiliği bağlamından kopuk bir şekilde ele alınarak yerel tarihçiliğin veya kilise tarihi gibi özel çalışma alanlarının sınırlarında hapis kalmıştır. Son yirmi yıldır özellikle arşiv kaynaklarının hızlı bir şekilde dijitalize edilmesinin de etkisiyle bu kaynaklar tarihçiler için daha ulaşılabilir olmuş ve Osmanlı tarihçiliğinde yer almaya başlamıştır. Örneğin daha çok Ortodoks kilisesi tarihçilerinin ve Osmanlı tarihi çalışan Yunan araştırmacıların yararlandığı fakat bunun dışında çok az araştırmacı tarafından bilinip kullanılan bazı kaynaklar, daha genel anlamda Osmanlı tarihçiliğine yeni katkılar sunacak niteliktedir. Bu kaynakların Osmanlı arşiv kaynaklarıyla birlikte kullanılması sonucu ortaya çıkan çalışmalar son yıllarda Osmanlı Ortodokslarının tarihine yönelik yeni bakış açıları ortaya koymaya başlamıştır. Bu çalışmaların da katkısıyla Osmanlı Ortodokslarını ve kurumlarını Osmanlı idaresi ile karşılıklı içinde konumlandıran modeller yerine, bunların birbiriyle etkileşim ve iş birliği içinde oldukları ve çok sayıda âmilin geçişken bir şekilde rol aldığı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Gayrimüslimleri Osmanlı ekonomik, idari ve sosyal tarihi içinde konumlandıran bu yeni tablo diğerlerine kıyasla daha fazla boyut ve renk sunmaktadır. Bu yeni yaklaşımın üzerinde etkili olan en önemli metodolojik faktörlerden biri ise kaynakların niteliği ve ele alınma biçimleridir.

Osmanlı çalışmalarında Ortodokslar açısından söz konusu kaynaklar Osmanlı döneminde Rum lisanıyla Ortodokslar tarafından kaleme alınmış olan kilise tarihleri, kronikler, patrik ve sinod tarafından üretilmiş resmî belgeler, mektuplar, kararnameler, yazışmalar ile yerel cemaat ve kilise mahkemesi kayıtlarını içermektedir, fakat yalnızca bunlarla sınırlı değildir. Manastır arşivlerinde bulunan Osmanlı dönemine ait belgelerde ferman ve beratların yanı sıra, Patrikhane'den gönderilen belgeler, manastırlar arası yazışmalar ile diğer mektup ve belgeler de mevcuttur.² Yazılı belgeler dışında, Aynoroz manastırlarında bulunan Osmanlı dönemine ait materyal kültür öğeleri üzerinde yapılan çalışmalar da tarihyazıma çok önemli katkılar sunmaya başlamıştır.³ Bu yazının amacı, söz konusu kaynaklardan manastır arşivlerinde bulunan bir

² Bu kaynaklar konusunda bkz. Alexander J. (2003) The Turkish documents of the Orthodox Christian monasteries as sources for the study of the Ottoman period in Greece. *Balkanlar ve İtalya'da Şehir ve Manastır Arşivlerindeki Türkçe Belgeler Semineri* (16-17 Kasım 2000), Ankara, 2003, 1-7. Osmanlı dönemine ait manastır arşiv kaynaklarının yayınlanması konusunda yapılan en önemli çalışmalardan biri Atina'daki Ethniko Idryma Erevnon (National Hellenic Research Foundation, EIE) bünyesinde yapılan yayınlardır. Bu çalışmalarla ilgili daha fazla bilgi ve yayınların bir listesi için bkz. <http://eie.gr/nhrf/institutes/ibr/programmes/apdresearch-en.html> (Erişim tarihi 21 Temmuz 2018). Patmos, Andros ve Girit manastırlarında bulunan Osmanlı belgeleri için bkz. Vatin N., Veinstein G. (2010). *Documents de travail du CETOBAC N°1-Janvier 2010, Les archives de l'insularité ottomane*.

³ Nikolaos Vryzidis'in Osmanlı döneminde Ortodoks din adamlarının kıyafetleri, kumaşlar ve diğer materyal kültür ürünleri üzerinde odaklanan çalışması için bkz. Vryzidis N. (2019). Textiles and Ceremonial of the Greek Orthodox Church under the Ottomans: New Evidence on Hil'ats, Kaftans, Covers, and Hangings. *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 6/1 (Spring 2019), s. 61-80.

kısımının Osmanlı arşiv kaynaklarıyla birlikte kullanılmasının Osmanlı tarihyazımına ve Osmanlı Ortodoks tarihine yönelik yaklaşımlara sunabileceği katkıyı manastırbend örneği üzerinden göstermeye çalışmaktır. Manastırbend uygulaması Osmanlı Ortodokslarının bir manastıra sürgün edilip orada bir süre tutulması anlamına gelmektedir. Ortodoks geleneğinde yeri olan bu uygulama Osmanlı döneminde nasıl uygulanmıştır? Süreç farklı kaynaklara nasıl yansımıştır ve buradaki bilgiler birbirini ne derece tamamlamaktadır? Kaynaklardaki verilerin değerlendirilmesi özel olarak manastırbend konusuna, genel bağlamda ise Osmanlı tarihçiliğine hangi yeni sorularla yaklaşılmasına olanak vermektedir? Bu yazıda bu soruların bir kısmına kaynakların sunduğu imkânlar ışığında bir cevap aranacaktır.

Yöntem

Bu çalışmadaki temel metodolojik yaklaşımı, manastırbend uygulamasının örneklerini tekil uygulamalar olarak değil, bir süreç olarak ele almak ve mümkün olduğu ölçüde bu sürecin geçirdiği dönüşümü tarihi bağlam içerisinde analiz etmektir. Uygulamayı bir süreç olarak ele alırken farklı kaynaklara yansıyan şekliyle hangi dönemde nasıl mekanizmalarının işlediği, uygulamayı gerektiren fiillerin neler olduğu ve ne şekilde tanımlandıkları, haberleşme süreci, kararın alınması ve uygulanmasında rol alan görünür ve görünmez aktörler üzerinde odaklanılacaktır.

Çalışmada temel olarak kullanılan çağdaş kaynaklar, Osmanlı merkezi idaresindeki süreci gösteren Osmanlı arşiv belgeleri ile manastır arşivlerinde bulunan yazışmalardır. Kaynaklardaki veriler değerlendirilirken, Osmanlı bürokratik dilinin kalıplarının Osmanlı idari zihniyetine dair ne ifade ettiği ve yüzyıllar içinde gelişen söylemin farklı âmiller tarafından nasıl kullanıldığı üzerinde durulacak, Osmanlı arşiv kaynaklarına ek olarak manastır arşivlerindeki yazışmalar, örneğin patriklerin manastır görevlilerine yazdığı mektupların hikâyelere ne şekilde katkıda bulunduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Farklı kaynakların bir arada kullanılması yerleşik tarihyazımında çizilmiş kesin sınırları bir nebze silikleştirirken aynı zamanda birçok yeni soru ortaya çıkacaktır.

Bulgular

Ortodoks Geleneğinde Manastıra Sürülme

Dünyevi hayattan çekilip günahlardan arınma ve korunmaya hizmet eden manastırlar, ulaşımın kolay olmadığı, yerleşim merkezlerinden uzak yerlerde kurulmuştur. Bu özellik kendi iradesiyle manastır hayatına girenlerin dış dünyadan uzak kalabilmelerine imkân tanırken, iradesi dışında manastırlara

gönderilmiş olanların da toplumdan tecrit edilebilmelerini sağlamıştır. Din adamlarının ve diğerlerinin toplumdan tecrit edilmek amacıyla manastırlara sürgün edilmeleri tarihi süreç bağlamında kefarete duygusuyla bağdaştırılmış ve manastır hayatının bireyi dönüştürme potansiyeli, ıslah kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

Hapis cezasının tarih boyunca evrimi konusunda en çok referans verilen çalışmalardan biri olan Michel Foucault'nun 1975 tarihli çalışması "Hapishanenin Doğuşu" kısıtlı bir mekâna kapatılma yoluyla beden üzerinden disiplin kurma yöntemlerinin eskiden beri var olduğunu, fakat birey üzerinde iktidar kurma aygıtına dönüşmelerinin modern dönemde geliştiğini savunur (Foucault, 1992). Modern öncesi dönemde hapis mekânlarının cezanın uygulandığı yerler olarak değil, bekleme döneminde tevkifhane olarak işlediğine dair yaygın kanı ise son dönem çalışmalarda sorgulanmaya başlamıştır. Julia Hillner, Roma dönemi için Jil Harries ve Andrea Lovato, Ortaçağ için Guy Geltner'in son dönem çalışmalarına referans vererek modern öncesi dönemde suç ve ceza uygulamalarının geleneksel olarak kabul gören anlatılardakinden çok daha karmaşık olduğunu öne sürer. Kendisi de çalışmalarında Iustinianus döneminden itibaren Roma ceza hukukundaki dönüşümleri hem seküler yöneticiler hem de din adamlarının bakış açısından inceler (Hillner, 2007; Hillner; 2011; Hillner, 2015; Hillner, Ulrich ve Engberg, 2016). Kilise hukukunda din adamlarının manastırlara sürgün edilmesi ve manastırların kısa süreli gözaltı mekânları olarak kullanılması Roma döneminde yaygın bir uygulamadır. Din adamlarına manastıra kapatılma cezası verilmesi kilise hukukunda ilk defa 506 yılında Agde Konsili'nde yer almış, sonraki konsillerde ayrıntıları netleştirilmiştir (Hillner, 2015: 290-291). Manastırların din adamı olmayan suçluların hapsedildiği mekânlara alternatif oluşturmaya başlaması ve kanunda yer alması altıncı yüzyılda, Iustinianus döneminde başlamıştır. (Hillner, 2007: 206, 208-210) Papa Büyük Gregorius'un mektupları, kendisinin de vermiş olduğu manastıra kapatılma cezasının altıncı yüzyılda artık resmileşmiş olduğunu gösterir (Hillner, 2015: 293; Hillner, 2011). Gregorius ve diğerlerinin verdiği bu cezanın dayanakları arasında konsil kararları ve geleneklerin dışında, Iustinianus döneminde manastır cezasını imparatorluk hukukuna ekleyen yenilikler de bulunmaktadır. Altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde ise manastıra kapatılma din adamı olmayanları da kapsayan ve kefareti de içeren bir ceza haline gelmiştir. (Hillner, 2015: 290-303, Hillner, 2007). Hillner, bu uygulamanın özellikle toplumun üst tabakasını hedeflediğini ve manastırların geleneksel cezalandırma mekânlarına kıyasla şehrli üst tabaka toplumun daha verimli bir şekilde kontrol edilmesini sağladığını öne sürer. (Hillner, 2007: 208) Iustinianus dönemi sonrasında Bizans İmparatorluğu'nda İstanbul ve taşradaki manastırların hapis amacıyla kullanıldığı birçok örnek mevcuttur. Özellikle sekizinci ve onuncu yüzyıllar arasında Bizans İmparatorluğu'nda aristokrat ailelerden ve imparatorluk ailelerinden birçok şahıs manastırlarda tutulmuştur (Hillner, 2007: 237). Hillner hapis cezasının modern dönem öncesinde manastırlardaki öncül uygulamalarına işaret ederken, modern anlamdaki hapishanelerle birebir benzerlik kurmamak konusunda da dikkatli davranır (Hillner, 2011: 470). On dördüncü yüzyılda Venedik idaresindeki Girit

hapishaneleriyle ilgili bir çalışma da yine bu dönemde hukuk sisteminin bir dönüşüm haline olduğu gösterir. Bu dönemde Girit hapishaneleri borcunu ödeyemeyenlerin bekletildiği yerler olarak geleneksel fonksiyonunu devam ettirirken, bir yandan da başka suçların cezalandırılması amacıyla kullanılmaya başlamıştı (Tsougarakis, 2014).

Osmanlı Döneminde Manastırbend Uygulaması

Hıristiyan geleneğinde altıncı yüzyıldan itibaren yer bulan manastıra sürülme cezası, Osmanlı idaresi döneminde de Ortodoks Hristiyanlar için uygulanan bir cezaydı. Manastırbend pratiğinin Osmanlı idaresi boyunca ne şekilde devam ettiğini ve özellikle on sekizinci yüzyıldan itibaren Osmanlı kurumlar tarihi bağlamında nasıl bir fonksiyona sahip olduğunu çağdaş kaynaklar üzerinden değerlendirmek mümkündür. Osmanlı idaresindeki Ortodoks manastırları bugüne kadar ağırlıklı olarak ekonomik fonksiyonları açısından incelenmiştir.⁴ Manastırbend terimi ise Osmanlı arşiv belgelerine aşına olan çoğu araştırmacının belge ve defterlerde karşılaşmış olması muhtemel bir ifadedir ve ceza uygulamaları bağlamında sınırlı derecede ele alınmışsa da Osmanlı idari sistemindeki yerinin bir süreç olarak incelenmesi gereklidir.⁵

Osmanlı ceza hukukunda ehl-i örfün uyguladığı ta'zîr cezaları bağlamında bir mekâna sürgün edilme veya kapatılma türlerinden olan kulebend, kalebend, zindanbend, palangabend, cezirebend gibi uygulamalar mevcuttur (İşbilir, 2016). Bu tür cezalarla ilgili kayıtlara kalebend defterlerinde, ahkâm ve şikâyet defterleri ile perakende belgelerde rastlamak mümkündür. Uriel Heyd, Antik Çağda ve Orta Çağ Avrupa'sında olduğu gibi Osmanlı pratiğinde de özellikle erken dönemde hapis cezasının yaygın olmadığını ve İslam hukukunda yeri olmasına ve fetvalarda da bahsedilmesine rağmen Osmanlı ceza kanunlarında nadiren bahsedildiğini belirtir (Heyd, 1973: 301). Kalebend cezasının on sekizinci yüzyıldan itibaren arttığı ve son yüzyılda oldukça yaygınlaştığı bilinmektedir (Heyd, 1973: 302-303, İşbilir, 2016).

Manastırbend cezası, Osmanlı Hıristiyanlarına patrikleri aracılığıyla uygulanan bir sürgün (nefy) cezasıdır ve kimi zaman kuleye kapatılmayı da (kulebend) içerir. Belgelerde ağırlıklı olarak Rum Ortodoksların, daha az miktarda ise Ermenilerin, patrikleri aracılığıyla bu uygulamaya maruz kaldıklarını

⁴ Bu konuda Elias Kolovos, Phokion Kotzageorgis, Sophia Laiou, Alexander Fotic, Heath Lowry, Nükhet Adıyeke ve Nuri Adıyeke'nin çalışmalarına, manastırların hukuki pozisyonu konusunda ise Evgenia Kermeli'nin çalışmalarına başvurulabilir.

⁵ Kalebend cezasını patriklerin ceza ve yargılama yetkileri açısından ele alan bir çalışma için bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, Kalebend Cezası Bağlamında Osmanlı'da Patrikhanenin Yargılama ve Ceza Ehliyeti Üzerine Bazı Notlar", *Dinsel ve Kültürel Farklılıklann Birarada Yaşamasi: İstanbul Tecrübesi* (ed. Mehmet Fatih Arslan, Muhammed Veysel Bilici), İstanbul, Pelikan Basım, 2010.

görmekteyiz.⁶ Tipik bir manastırbend kaydında patrik, divan-ı hümayuna sunduğu arzuhalde kimin, nerede, hangi fiili işlediğini belirttiikten sonra, failin bulunduğu yerden alınıp sürgün yeri olarak belirli bir manastıra götürülmesini talep eder. 1763 yılına kadar arzuhaller patrikler tarafından kişisel olarak sunulurken, Patrik Samuil Hançerli (Samuel Hantzeris, 1763-1768) döneminden itibaren yalnız patrik değil, “patrik-i İstanbul ve âsitânedede mukîm cemâ’at-i metropolidan” tarafından birlikte sunulmaya başlamıştır. Bu durum, Patrikhane’nin yönetiminde *gerontismos* sisteminin kurulmasıyla ilgilidir.⁷ Bu arzuhallerde manastırbend suçunu gerektiren durumlar belirli kalıplarla ifade edilmiştir; “kendü hâlinde olmamak, ayîne mugâyir harekâta cesâret etmek, ef’âl-i şenî’aya ictisâr etmek, nice harekât-ı nâbercâyaya ictisâr etmek, ‘ırz ve edebe ve evzâ’-i nâhemvâra ibtidâr eylemek, şekâvet üzere olmak, nâsêzâ hâlât / hilâf-ı rızâ hareket [içinde olmak]” ve/veya bunların kombinasyonlarıyla ifade edilen fiillerin ayrıntıları her zaman belirtilmemiştir.⁸ Manastırbend cezasını gerektiren fiilleri tanımlarken nerdeyse tüm belgelerde kullanılan ortak ifade, fiillerin “âyîne mugâyir” olmasıdır ve belgelere düşülen notlarda patriklerin “ayinlerine müteallık düşen umurda her ne

⁶ Bu çalışmada Ermeni patriklerin sunduğu arzuhaller kapsam dışı bırakılmıştır. Hristiyan reaya veya din adamlarının manastırbend değil diğer yerlerde kalebend edildiği durumlar da mevcuttur, fakat bu çalışma manastır cezasıyla sınırlıdır. Bu çalışmada kullanılan belgeler şunlardır: C.ADL.40-2396 (25.08.1245/19.02.1820), C.ADL. 48-2858 (09.05.1233/16.04.1818), C.ZB.76-3765 (18.02.1227/03.03.1812), AE.SMHD.II.65-4641 (18.07.1231/14.06.1816), A.İDVNSMHH.d.31-821 (01.08.985/14.10.1577), AE.SABH.I.161-10769 (07.11.1798/22.09.1784), AE.SABH.I.298-20038 (06.06.1198/27.04.1784), AE.SSLM.III.205-12185 (3 Receb 1212/22.12.1797), C.ADL.102-6114 (10.09.1194/09.09.1780), C.ADL.103-6171 (11.11.1196/18.10.1782, 19 Evasıt-ı Zilkade 1195/ 28 Ekim-7 Kasım 1181), C.ADL.56-3374 (19 Cemaziyelevvel 1231/17 Nisan1816), C.ADL.57-3476 (21 Şevval 1215/7 Mart 1801), C.ADL.59-3576 (1217/1802), C.ADL.59-3577 (04.06.1134), C.ADL.60-3640 (8 Safer 1200/11 Aralık 1785), C.ADL.60-3604 (04.06.1234), C.ADL.60-3642 (22.03.1232/ 9 Şubat 1817), C.ADL.64-3868 (15.08.1194/16 Ağustos 1780), C.ADL.66-3976 (Evahir-i Zilkade 1192,) C.ADL.66-3990 (27 Safer 1247/7 Ağustos 1831), C.ADL.70-4171 (13 Şaban 1204/28 Nisan 1790), C.ADL.75-4531 (29 Receb 1218/14 Kasım 1803), C.ADL.86-5178 (Evail-i Muharrem 1174/13-23 Ağustos 1760), C.ML.641-26334 (3 Muharrem 1199/16 Kasım 1784), C.ML.776-31680 (28.08.1202), C.ZB.6-255 (09.01.1174/21 Ağustos 1760), C.ADL.4-211 (18.01.1215), C.ADL.6-386 (22 Safer 1233/1 Ocak 1818), AE.SMST III 32/2184 (21 Muharrem 1174/2 Şubat 1760), AE.SMST III 325/26135 (Evasıt-ı R 1171, 1757 Aralık sonu), C.ADL.36/2152, C.ADL.57-3425 (3 Şaban 1234/28 Mayıs 1819), AE.SSLM.III 158/9471 (15 Safer 1215/8 Temmuz 1800), AE.SSLM.III 186/9962 (21 Cemaziyelevvel 1213/31 Ekim 1798), C.ADL.78-4689 (4 Şaban 1239/4 Nisan 1824), C.ADL. 63/3764 (27 Şaban 1204/12 Mayıs 1790), C.ZB.75-3734, HAT 183/8445 (29 Zilhicce 1204?/ 9 Eylül 1790?), HAT 184-8513. Ayrıca kalebend defterlerinin transkribe edildiği yüksek lisans tezlerine de başvurulmuştur (Çeribaş, 2018; Uz, 2017; Koca, 2015; Şahin, 2017; Alemdaroğlu, 2018).

⁷ *Gerontismos* sistemi, patrikhane yönetiminde patriğin kişisel varlığına ek olarak metropolitlerden oluşan Kutsal Sinod’un da yönetimde patrikle birlikte idarede söz sahibi olmasıdır ve sancılı bir süreç sonunda 1763’te tamamlanmıştır.

⁸ Neşe Erim’in kalebendle ilgili çalışmasında rastlanan, kamu düzenini bozan diğer suçlar arasında kalpazanlık, sahte evrak düzenlemek, mezhep değiştirmeye zorlamak, yalancı şahitlik, adam öldürme ve yaralama, fuhuş, ırza tecavüz, iftira, küfür, hırsızlık, veraset anlaşmazlığı, müneccimlik, kaleden suçlu kaçırarak, rüşvet ve eziyet bulunmaktadır (Erim, 1984: 83-84).

arz ve ilam ederlerse müsaade edilmesi” gerektiğini belirten berat maddeleri alıntılanmıştır. Patriklerin arzuhallerindeki talepleri Osmanlı idaresi tarafından bu maddeye dayanarak kabul edilir ve uygulanır. Söz konusu fiilleri işleyenler metropolit, piskopos, papaz, keşiş gibi Ortodoks din adamları olduğunda en sık rastlanan ifade “vazîfesi olmayan umûra sülûk etmek / işlere karışmak” olarak nitelenir.⁹ Daha vahim bir fiil ise vergilerin toplanmasına engel olmaya sebep olan (rüsûm-ı mîrînin ta‘tiline bâdi) hareketlerdir.¹⁰ Çoğu zaman şahıslar işledikleri suçu bir daha tekrarlamamaları için defalarca uyarılmış fakat işe yaramamıştır (bi’d-defa‘ât nush ü pend olunmuş ise de isgâ etmediğinden / merkûm pend ü nush olunmuş ise de bir vechle mütenebbih ve mütenassih olmayub harekât-ı sâbıkasında ısrâr etmekte).¹¹ Toplum düzenini bozduğu gerekçesiyle manastırlara gönderilenler arasında “aklına hafiflik gel[en]” veya “aklına hiffet târî ol[an]” “mecnûn”lar da bulunmaktadır. Tüm bu belirtilen sebepler fail için reva görülenlerin gerekçesi olarak belirtilir. ([...] vüçûhla sezâvâr-ı gûşmâl / terbiye / te’dîb). Bunun üzerine failin bulunduğu yerden çoğu zaman yasakçı,¹² kimi zaman da mütesellim, çavuş veya voyvoda aracılığıyla alınıp sürgün yerine gönderilmesi için ricada bulunulur. Arzuhaller incelenip gerekli evrak kontrol edildikten sonra hem failin bulunduğu hem de sürgün edileceği yerdeki kadı, naib, bey, dizdar gibi görevlilere gereken fermanlar gönderilir. Bu fermanlarda failin emr-i hümayun olmadıkça kesinlikle salıverilmemesi emredilir. Kimi zaman failerin başkalarına ibret olması amacıyla sürgün edildikleri de belirtilir (ibreten li’l-gayr).¹³ On sekizinci yüzyılın ikinci yarısından sonra sunulan dilekçelerde, sürgün edilmiş kişinin Patrikhane’den gelen mühürlü arzuhal olmadıkça salıverilmesine (ıtlâk)

⁹ AE.SABH.I.161-10769 (07.11.1798/ 22.09.1784), AE.SABH.I.298-20038 (06.06.1198/27.04.1784), AE.SSLM.III.205-12185 (3 Receb 1212/22.12.1797), C.ADL.102-6114 (10.09.1194/09.09.1780), C.ADL.103-6171 (11.11.1196/18.10.1782, 19 Evasıt-ı Zilkade 1195/ 28 Ekim-7 Kasım 1181), C.ADL.57-3476 (21 Şevval 1215/7 Mart 1801), C.ADL.59-3576 (1217/1802), C.ADL.59-3577 (04.06.1134), C.ADL.60-3640 (8 Safer 1200/11 Aralık 1785), C.ADL.60-3604 (04.06.1234), C.ADL.64-3868 (15.08.1194/16 Ağustos 1780) (ayrıca bkz. Alemdaroğlu 2018, s.499-500), C.ADL.70-4171 (13 Şaban 1204/28 Nisan 1790), C.ML.641-26334 (3 Muharrem 1199/16 Kasım 1784), C.ADL.4-211 (18.01.1215), C.ADL.57-3425, AE.SSLM.III 158/9471 (15 Safer 1215/8 Temmuz 1800) ve diğer örnekler.

¹⁰ C.ZB.6-255 (09.01.1174/21 Ağustos 1760).

¹¹ Çeribaş, 2018: 324 ve C.ADL.78-4689 (4 Şaban 1239/4 Nisan 1824), C.ADL.40-2396 (25.08.1245 /19.02.1820), AE.SABH.I.298-20038 (06.06.1198/27.04.1784), C.ADL.103-6171 (11.11.1196/18.10.1782, 19 Evasıt-ı Zilkade 1195/ 28 Ekim-7 Kasım 1181), C.ADL.57-3476 (21 Şevval 1215/7 Mart 1801), C.ADL.59-3577 (04.06.1134), C.ADL.64-3868 (15.08.1194/16 Ağustos 1780), C.ML.641-26334 (3 Muharrem 1199/16 Kasım 1784), C.ADL.4-211 (18.01.1215), C.ADL.57-3425 ve diğer örnekler.

¹² Yüksek düzey devlet görevlileri, konsolosluklar, patrikhane ve bankalar gibi yerlerde görevli muhafız ve koruma görevlileri için kullanılan bir terimdir. (Canatar, 2002, 66).

¹³ C.ADL.64-3868 (15.08.1194/16 Ağustos 1780), C.ML.641-26334 (3 Muharrem 1199/16 Kasım 1784) ve diğer örnekler.

müsaade edilmemesi uygun bir dille talep edilir (itlâkı husûsı ‘arzhâl-i ‘âcizâne ile istirhâma cesâret kılınmadıkça müsâ‘ade-i aliyyeleri buyurulmamak üzere).¹⁴

Osmanlı ceza hukukunda hapis cezasının süresi kanunda belirlenmez, fetvalarda da “tövbe ve salâh zâhir oluncaya kadar” kalınacağı belirtilir (Heyd, 1973: 302). Manastırbend belgelerinde de cezanın ne kadar süreceği kesin olarak belirtilmez ve “ıslâh-ı nefis” edinceye kadar kalacakları ifade edilir. Failin affedilip salıverilmesi prosedürü de yine patriklerin arzuhali aracılığıyla Osmanlı idaresi tarafından emredilir. Sürgün edilmiş kişiler “ıslâh-ı nefis” ettikleri ve akıl sağlığı bozulmuş olanlar “tamâm-ı sıhhat-i akl buldu[kları]/ cenûnî zâ‘il ve ber’-i tâm geldiği” (Uz, 2017: 358) gerekçeleriyle, eski hareketlerini bir daha tekrarlamamak şartıyla sürgün dönemini tamamlarlar.¹⁵ Itlâk için kimi zaman güvenilir (mu‘temedün-aleyh) kişilerin kefil olduğu (tekeffül ettiği) görülmektedir. Bazı durumlarda da af ve salıverilme için bazı şartlar koşulmakta,¹⁶ bunlar yerine getirilmediği takdirde ise daha şiddetli bir şekilde cezalandırılacakları belirtilmektedir.¹⁷ Sürgünden kurtulanlar da bundan sonra “kendi hallerinde olacaklarını” taahhüt etmektedirler. Kalebend defterleri hakkında yapılmış çalışmalarda kalebend, cezirebend, manastırbend gibi sürgün cezalarının sürelerinin belirli olmadığı ve aynı fiilleri işleyenlerin farklı süreler boyunca tutuldukları belirtilmiştir (Erim 1984: 82; İşbilir 2016; Baytimur, 2011: 59; Koca, 2015: 11; Şahin, 2017: 10; Alemdaroğlu, 2018: 132; Uz, 2017: 17; Çeribaş, 2018: 2). Bir kalebend defteri üzerinde yapılan çalışmada itlâka kadar geçen süreler hesaplanmış, en kısa sürenin on gün, en uzun sürenin ise dört yıl olduğu belirtilmiştir (Akşin ve Baytimur, 2010: 805-807). Varlaam Manastırı’nda manastırbend edilmiş bir zimminin salıverilmesi için kaleme alınan bir arzuhalde “iki seneye yakın” süren sürgün dönemi “müddet-i vafire” olarak nitelenmişse de bu tekil belgeye dayanarak bu zaman algısının her dönem veya herkes için geçerli olabileceğini varsaymak mümkün değildir.¹⁸ Fermanlarda sürgüne gönderilenlerin firar etmelerini engellemek konusunda ciddi ifadeler yer alsa da elbette firarın önlenemediği vakalara rastlanır. Kalebend cezalarının bazılarında kale dizdarlarının firara yardım ettikleri kaydedilmiştir (Erim, 1884: 85). On altıncı yüzyıl sonuna ait bir kayıta Aynoroz’a sürülmüş olan eski Varna metropolidi Parthenios’un kaçıp İstanbul’a geldiğini Patrik Ieremias kadı huzurunda ifade ve ispat etmiş, bunun üzerine Parthenios’un yakalanıp yeniden Aynoroz’daki Simona

¹⁴ C.ADL.40-2396 (25.08.1245/19.02.1820, HAT. 774/36278, AE.SABH.I.161-10769 (07.11.1798/22.09.1784), AE.SABH.I.298-20038 (06.06.1198/27.04.1784) ve diğer birçok örnek.

¹⁵ C.ADL.60-3642 (22.03.1232/ 9 Şubat 1817).

¹⁶ Fiili işledikleri yere bir daha ayak basmamak gibi “mersûm ta‘ahhüdü üzere fimâ ba‘d âsitâne-i ‘aliyyeye gelmemek şartıyla cürmi afv ve manastır-ı merkûmeden itlâk” C.ML.641/26334; “piskopos-ı mersûm kazâ-i merkûm ve kurâlarına ta‘ahhüdü üzre ayak basmayup kendü hâlinde olmak şartıyla cürmü afv ve itlâk ve sebîli tahliye olunmak bâbında” Uz (2017), s. 228.

¹⁷ “bundan akdem cesaret itdiği ef’âl-i sâbıkasından isrâr kaydında olur ise te’dîb-i ekser ile te’dîb olunmak şartıyla” HAT. 774/36278.

¹⁸ AE.SMST III 325/26135, Evasıt-ı R 1171, 1757 Aralık sonu.

(Simonopetra) Manastırı'na gönderilmesi emredilmiştir.¹⁹ Burada dikkat çeken önemli bir husus, patriğin bu dönemde iddiasını kadı huzurunda tescil ettirmesidir. On sekizinci yüzyılın başından itibaren ise patriklerin meramlarını arzuhallerinde ifade etmelerinin yeterli olduğunu görmekteyiz.

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıla ait patrik veya patrikhane arzuhallerinde, manastırbend yerinin neresi olacağı arzuhali sunanlar tarafından belirtilmiştir. Manastırbend olarak kullanılmış manastırların önemli kısmı Aynoroz'dadır. Aynoroz yarımadası, adını Kutsal Dağ anlamına gelen Agion Oros'dan alır. Onuncu yüzyıldan itibaren Ortodokslar için en kutsal yerlerden biri olan Aynoroz'da yaklaşık yirmi adet manastır bulunmaktadır. (Talbot ve Kazhdan, 1991: 224-227). Yarımadanın yüksek tepelerden oluşan zorlu coğrafi yapısı hem manastır hayatı hem sürgün için elverişli bir ortam oluşturmaktadır. Manastırbend için en sık kullanılan Aynoroz manastırları Lavra, Hilandar, Vatopedi, İviron, Dionysios ve Simonopetra manastırlarıdır. Hilandar, Lavra ve İviron ve Vatopedi manastırları, kulebend amacıyla da kullanılmıştır. Manastırbend için kullanılmış bir diğer önemli manastır da "Tırhala kazâsında kâ'in Kalambaka'da vâki' " Varlaam Manastırı'dır ve bugün Meteora olarak bilinen bölgededir. Meteora da on dördüncü yüzyıldan beri Ortodoks monastisizminin Aynoroz gibi önemli merkezlerinden biri olagelmıştır (Talbot ve Cutler, 1991: 1353-54). Kayalık yapısı sebebiyle ulaşımın güç olduğu Meteora da inzivaya çekilmek için uygun bir yerdir. Aynoroz ve Meteora bölgelerindeki manastırların fiziksel konumu ve mimari yapıları sürgünden kaçmak için engel oluştururdu. 1789 yılında görevinden azledilen patrik Prokopios, sürgün yeri olan Midilli'ye giderken önce mali hesapları düzenleyebilmek için yeni patrik Neofitos'un ricasıyla bir süre Burgazada'da alıkonmuş²⁰, daha sonra sürgün yerinin Midilli olması mahzurlu görülerek "me'men ve mahfûz" bir yer olan Aynoroz'daki Lavra Manastırı'na gönderilmesine karar verilmiştir.²¹ Prokopios, Lavra Manastırı'nda bir kulede Ekim 1792'ye kadar kalmıştır (Gedeon, 1996: 571).

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl belgelerinde toplum düzenini bozduğu hükmüne varılan Ortodoks kadınların da patriklerin arzı vasıtasıyla kadınlara mahsus manastırlara gönderildiğine dair örnekler mevcuttur (nisvâna mahsus manastır / kızlar manastırı).²² Erkeklerde olduğu gibi kadınlarda da manastıra gönderilme gerekçesi olarak ayınlerine muhalif davrandıkları kaydedilmektedir. Kadınların sürgün edildiği manastırlar arasında karşımıza çıkan yerler Santorini (Santoron) ve Midilli adaları ile Gemlik ve Samokov'daki kadınlar manastırlarıdır. Bazı örneklerdeki kadınlar, "ırz ve edebe" aykırı olarak, toplumun ahlak

¹⁹ A. {DVNSMHM.d..31/821, 01-08-985 14 Ekim 1577.

²⁰ HAT 183/8445.

²¹ C..ML.776/31680, Uz, 2017: 182-183.

²² Bazı örnekler için bkz. C.ADL.40-2396 (25.08.1245/19.02.1820), C.ADL.40-2396 (25.08.1245/19.02.1820), C.ADL.48-2858 (09.05.1233/16.04.1818), C.ZB.76-3765 (18.02.1227/03.03.1812), AE.SMHD.II.65-4641 (18.07.1231/14.06.1816), C.ADL.56-3374 (19 Cemaziyelevvel 1231/17 Nisan 1816), C.ADL.78-4689 (4 Şaban 1239/4 Nisan 1824).

kurallarına uymayan şekilde davrandıkları gerekçesiyle manastır sürgününe gönderilmişse de gayrimüslim kadınların daha ziyade fuhuş gerekçesiyle sürgün edildiğini söyleyebilmek için bu konuda daha fazla araştırma yapmak gereklidir. Kişisel husumet gibi sebeplerin de şikâyete yol açması ihtimal dâhilindedir. 1818 Nisan ayında vaftiz için Topkapı mahallesindeki kiliseye getirilen Zoıçe'nin çocuğu, vaftizden bir gün sonra hayatını kaybeder ve defnedilir. Bu olayda kilise papazlarının bir kusuru olmadığı belirtilir. Fakat kendisinin fahişe, çocuğunun da gayrimeşru olduğu iddiasıyla Zoıçe Gemlik'teki bir manastıra gönderilir.²³

Manastırbend edilme sürecinde işleyen haber mekanizmalarında on sekizinci yüzyılda patriğin merkezi bir konumda olduğunu görüyoruz. İstenmeyen bir vakanın meydana geldiği ve halkın failden kurtulmak istediği durumlarda, Hristiyan reaya kimi zaman metropolitleriyle birlikte, şikâyetçi oldukları durumu patriğe "rûmi hat / rûmi varaka" ile bildiriyorlar; bunun üzerine patrik durumu merkeze ileten bir arzuhal kaleme alıyordu.²⁴ Bu aşamada Ortodoks halkın şikâyeti, patrik, daha doğrusu Patrikhane dâhilinde arzuhali kaleme alanlar tarafından, Osmanlı bürokrasisinin diline tercüme dilip arzuhale dönüştürülüyordu. Bu sadece Rumca'dan Osmanlıca'ya yapılan bir tercüme değildi. Halk arasında ortaya çıkan bir problemi etkin bir şekilde çözmek için merkezi idareye uygun bir dille bildirmenin de yoluydu. Patrik beratlarında da açıkça görüldüğü gibi Osmanlı idaresi de patriğin bu aracı konumunu destekliyordu (Çolak ve Bayraktar-Tellan, 2019).²⁵ Manastırbend örneklerinde, arzuhallerin kalıplaşmış dilindeki maharet, yüzyıllar içinde Osmanlı idaresinin bir parçası haline gelen Patrikhane'nin bürokrasideki yetkinliğinden ve merkezi sistemin işleyişinin bir parçası olmaktan kaynaklanan birikimine dayanıyordu.

Osmanlıca belgeler bize manastırbend edilme prosedürünün yalnızca bir yönü hakkında bilgi vermektedir. Bu aşamada manastır kayıtları yolumuzu bir nebze aydınlatır. Aynoroz manastırlarının ve diğer manastırların Osmanlı dönemine ait belgelerinden bir kısmı yayınlanmıştır. Bu kayıtlar patrikler tarafından manastırlara yazılan mektupları, Patrikhane'den gönderilen Sinod kararlarını ve Aynoroz manastırlarının kendi aralarındaki yazışmaları içermektedir. Osmanlı dönemine ait belgeleri yayınlanmış manastırlardan birisi de Hilandar Manastırı'dır (Anastasiadis, 2002). Bu belgeler arasında manastıra sürülenlerle ilgili mektup ve yazışmalar da bulunmaktadır. Hilandar'a manastırbend edilenlerle ilgili divan-ı hümayuna sunulmuş patrik arzları işleme

²³ C.ADL. 48-2858 (09.05.1233/16.04.1818).

²⁴ C.ZB.76-3765 (18.02.1227/03.03.1812), C.ADL.102-6114 (10.09.1194/09.09.1780), C.ADL.103-6171 (11.11.1196/18.10.1782, 19 Evasit-ı Zilkade 1195/ 28 Ekim-7 Kasım 1181), C.ADL.60-3640 (8 Safer 1200/11 Aralık 1785), C.ADL.64-3868 (15.08.1194/16 Ağustos 1780), C.ADL.66-3976 (Evahir-i Zilkade 1192, AE.SMST III 32/2184 (21 Muharrem 1174/2 Şubat 1760), C.ZB.75-3734.

²⁵ Ortodoks reayanın patrikleri aracılığıyla değil, kadıya arz sunarak köy veya mahallelerindeki bir faili merkeze bildirildikleri ve failerin kalebend edildikleri örnekler de mevcuttur. Aracının patrik, kadı veya ikisinin birlikte oldukları durumlar ile bu durumların niteliği konusunda daha fazla araştırma yapılması gereklidir.

konduktan sonra sürgünün uygulanması için çıkarılmış ferman kayıtlarından İstanbul merkezli prosedürü takip etmenin mümkün olduğunu gördük. Sonrasındaki prosedürü ise manastır ile Patrikhane arasındaki yazışmalardan takip etmek mümkündür. Bizzat patrikler veyahut vekilleri tarafından gönderilen mektuplarda padişahın emriyle ve bir görevli aracılığıyla sürgüne gönderilmiş olan kişiyle ilgili bilgi verilmekte ve manastırdan kaçmaması için gereken önlemlerin alınması emredilmektedir.

Aynoroz manastırları özellikle azledilmiş patriklerin kimi zaman istirahat, kimi zaman da zorunlu sürgün yeri idi.²⁶ 1761’de azledilen Patrik Serafim Vatopedi Manastırı’na gönderilmişti. İstanbul’dan manastıra patrik emri ile Nisan 1761’de mektup gönderilmiş, mektupta sabık patriğin kaçması halinde büyük zarar doğacağı ve meselenin ciddiyeti konusunda “Kutsal Sinod, ileri gelenler ve tüm Hıristiyanların” aynı fikirde olduğu belirtilmişti (Anastasiadis, 2002; 71-72). Bu kişiler “cemaat-i metropolidan, keşişhane mütevellileri ve sair rum reayaları” olarak yeniden divana arzuhal sunmak zorunda kalmışlardı.²⁷ Aralık ayı sonunda yazılan bu arzuhal üzerine Aynoroz naibine ve zabıtine gönderilen bir fermanla da sabık patrik Serafim’in Patrikhane’ye olan 66.200 kuruşluk borcunu ödemediği manastırbend olduğu Vatopedi’den ayrılmasına kesinlikle izin verilmemesi emrediliyordu. Bir diğer örnekte, Ocak 1798 tarihli mektubunda Patrik V. Gregorios, sabık patrik VII. Neofitos’un Stavronikita Manastırı’na gönderileceğine dair Sinod kararının Padişah tarafından onaylandığını bildirip, patriğin manastıra icâb ettiği şekilde kabulünü rica etmiştir. Mektupta Neofitos’un bir yeminle patriklik işlerinden feragat ettiyse de sabık bir patrik olduğunun unutulmaması gerektiği belirtilmektedir (Giannakopoulos, 2001: 137). Bu yemine rağmen Neofitos’un yeniden patrik olduğunu göreceğiz. Manastır arşivlerindeki bir başka kayda göre ise Patrik II. Sofronios 1780 tarihli mektubunda “sultanın da emriyle” Hilandar’a sürgün edilmiş olan sabık Tzerven [metropolidi]nin bir kuleye kapatılıp kaçma ihtimaline karşı çok dikkatli olunmasını emreder ve dengesiz bir karakteri olan bu şahsın Kilise için tehlike arz ettiğini ifade eder (Anastasiadis, 2002: 152-153). Patriklerin ve metropolidlerin politik husumet sonucu görevden azledildikleri durumlarda manastırbend edilmeleri çok yaygın görülen bir uygulamaydı. Dolayısıyla bunlara dair yazışmalarda hâlihazırdaki patriklerin sürgün edilen kişiye karşı Osmanlı idaresinden aldıkları yetki aracılığıyla otoritelerini etkin bir şekilde kullanabildiklerini görmekteyiz.

Patriğin Osmanlı idaresinin bir parçası olarak uygulayabildiği manastırbend cezasında fiillerin “ayine mugayir” olduğunun belirtildiğini gördük. Sürecin uygulanmasına dair belgelerde patriğin otoritesinin kaynağı olarak padişahın verdiği yetkinin yanı sıra, Osmanlı Ortodoksları nezdindeki dini otorite de bulunmaktadır. 1785’te Hilandar görevlilerine yazdığı mektupta İstanbul Patriği Gabriel, Hilandar’a padişah emriyle manastırbend edilmiş olan İmrozlu

²⁶ Buna dair birçok örnek için bakınız Gedeon, M. I. (1996), *Patriarchikoi Pinakes*.

²⁷ D.PSK.24/23. Mübaşir aracılığıyla tahsilatı emredilmiş olmasına rağmen dokuz ay sonra problem hala devam ediyordu.

Anastasis'in kuleye kilitlenmesini ve kaçmasını engellemek için çok dikkatli davranılmasını emreder, aksi halde patriğin haklı gazabına uğrayacaklarını da ekler. Öte yandan patrik, kuleye kapatılacak olan Anastasis'in kötü karakterini düzeltmek amacıyla manastır rahipleriyle düzenli olarak görüşmesini salık verir ve pişmanlık duyduğu takdirde ruhunu kurtarmak için manastırda kalmak isteyebileceğini belirtir (Anastasiadis, 2002: 165). Dini otoritesine dayanarak patriğin de burada ifade ettiği gibi, manastırbend uygulamasında failerin toplumdan tecrit edilerek vereceği zararı engellemenin yanı sıra, suçluların manastırda manevi bir dönüşüm geçirebilecekleri düşüncesi de etkili olmuş görünmektedir.

Patriklerin tehditkâr mektuplarına ve sultanların emirlerine rağmen manastır sürgünlerinden kaçabilenler elbette vardı. Manastırların fiziksel sınırlarını aşmak için yetkilerini suiistimal eden görevliler gerekiyordu. Patrik III. Gerasimos'un Hilandar görevlilerine 7 Haziran 1796 tarihinde yazdığı mektuptan, padişahın emriyle patrikhane yasakçısı tarafından Hilandar'a sürgüne gönderilmiş olan Ganos ve Horas [metropolidi] Kallinikos'un manastırdan bir şekilde kaçmış olduğunu öğreniyoruz. Yıllık ödeneği gönderilmiş olan Kallinikos, Hilandarlılar'ın ihmali yüzünden kaçmış, bu durumdan Patrikhane haberdar dahi edilmemişti. Patrik, mektubunda Bâb-ı Âli'nin sürgün edileni sorup da bulamaması durumunda manastırın başının büyük derde gireceğini ifade eder. Hilandar görevlilerine Kallinikos için gönderilen fermanın mektubu getiren ulak aracılığıyla kendisine gönderilmesini, kaçığın mübaşir aracılığıyla tekrar Hilandar'a gönderileceğini belirtir. Bu sefer rahiplerin onu kuleye kapatıp uyanık olmalarını ve yeniden kaçtırmamalarını emreder. Olay bir daha tekrar ederse Hilandarlılar'ın affedilmeyeceğini, "hem kilise hem dışarı" tarafından cezalandırılacaklarını da ekler. Kallinikos'un yıllık ödeneği (*zootrofia*) yeterli değilse artırılabilirliğini de belirtir ve aksi hareketlerin ağır bir şekilde cezalandırılacağını da tekrar ifade eder (Anastasiadis, 2002: 242-243). Bir sene sonra 24 Temmuz 1797'de bu defa Patrik V. Gregorios, Hilandarlılar'a hitaben bir mektup kalem alır ve sabık Gonas ve Horas [metropolidi] Kallinikos'un kötü davranışları konusunda onları uyarır. Yeniden kaçmaması için çok dikkatli olunmasını ve manastırın güvenli bir yerinde dikkatle muhafaza edilmesini emrederek aksi davranışın tahammül edilmeyeceğini belirtir. Kallinikos'un yıllık ödeneği için gereken 120 kuruşun yine Aynoroz'da bulunan Lavra Manastırı rahiplerinden talep edilebileceğini de ekler. (Anastasiadis, 2002: 255). Kallinikos'un iki sene sonra sürgünden kurtulmuş olduğunu görüyoruz. Hilandar arşivinde bulunan 5 Mayıs 1799'da yazılmış olan mektupta Kallinikos, hakkı olan 280 kuruşun ve kıyafetlerinin derhal -yine Aynoroz'da bulunan Karyes'teki Agios Korytza'sa gönderilmesini talep eder. Kallinikos mektubunda sürgünü boyunca kendisini büyük tehlikelere maruz bırakmış olan Hilandarlılar'dan şikâyet eder. 280 kuruştan 200'ünün ödenek olarak İstanbul'dan gönderildiği halde kendisine teslim edilmediğini, aksine kendisini birçok tehlikeye maruz bıraktıklarını yazar ve hayatta nasıl kaldığına şaşırıldığını belirtir. 80 kuruşun ise kulede kaybolan parası olduğunu, gardiyan Paisios'tan, Pazartesi'den Cuma'ya kulede yarı ölü bir halde kilitli bulunduğu bir zamanda Hilandar görevlisi Makarios'un kıyafetlerini karıştırarak bu parayı gasp ettiğini öğrendiğini bildirir.

İsteğini yapmadıkları takdirde baltacılar kâhyasını göndermekle tehdit eder ve Hilandarlılar'ın cevabını beklediğini belirtir (Anastasiadis, 2002: 326-328). Kallinikos'un mektubu, sesini duymaya alışık olmadığımız karakterlerden birine ses vermesi ve bürokratik süreçlerin ardında kaybolan binlerce örnekten birini renkli bir şekilde göstermesi açısından ilginç bir örnek.

Bu örnekte dikkat çeken ayrıntılardan biri, sürgün edilen kişinin harcamaları için yapılan yıllık ödenek meselesidir. Devletin beden kontrolü aracılığıyla bireyi dönüştürme niyetinin henüz var olmadığı düşünülen "hapisane öncesi" dönemde, mahpusların ihtiyaçlarını kendilerinin karşılaması gerektiğinin kadı sicillerinde kayıtlı olduğu bilinmektedir. Bunun yanı sıra zaman zaman fakir olanlara hazineден ekmek verildiği veyahut hayırseverlerin yardım ettikleri de görülmektedir (Yıldız, 24-25). Manastır kayıtlarında ise patriklerin manastırbend edilenler için ödenek tahsis ettiğini görmekteyiz. Manastırbend edilenlerin yıllık ödeneği ilgili bir ayrıntıyı da yine Patrik V. Gregorios'un mektubundan öğreniyoruz. 1798 Şubat'ında gönderilen mektupta, Hilandar'a kulebend edilmek üzere padişah emri ile yasakçı tarafından gönderilen Aleksios'un manastıra kabul edilip kaçmaması için dikkat edilmesi tembihlendikten sonra yasakçının ödenek olarak senelik 50 kuruş teslim edeceği belirtilir (Anastasiadis, 2002: 280-281).

Manastırbend sürecinin işleyişinin Osmanlı merkezi idaresindeki safhasını gösteren belgelerde patriklerin aracı konumunu gördük. Buna göre patrikler cezayı gerektiren fiili merkeze haber veriyor ve cezanın nerede ve ne şekilde uygulanacağını belirterek kabulünü rica ediyorlardı. Prosedürün uygulanma kısmında yapılacak değişikliklerde patriğin müdahale edebildiğini bir belgeden görüyoruz. Buna göre Patrik V. Gregorios 15 Eylül 1797 tarihinde Hilandar'ın görevlilerine hitaben yazdığı mektupta, bir süre önce manastırbend edilmek üzere gönderilmiş olan Eğrikapı'dan bakkal Hacı Yanni'nin oğlu Aleko'nun genç olduğu için kule cezasından muzdarib olduğunu ve kendisine biraz merhamet gösterilmesini rica eder. Fakat Aleko'nun manastır dışına çıkmasına izin verilmemesi gerektiğini de ekler (Anastasiadis, 2002: 261-262). 1821 isyanı sebebiyle idam edilecek olan V. Gregorios'un ilk patriklik dönemi 1797 yılının Mayıs ayında başlamıştı. Aleko'nun kulebend edilmesini Gregorios mu yoksa kendisinden önceki patrik III. Gerasimos mu istedi bilmiyoruz, fakat yeni gelen patriğin kendisinden önce verilmiş bir cezayı hafifletmek için mektup yazmış olabileceğinin ihtimal dâhilinde olduğunu düşünebiliriz. Bir diğer ihtimal kulebend cezasının da Gregorios tarafından istenip daha sonra hafifletildiği olabilir. Her iki halde de kulebend cezasının manastırbende dönüştürülerek hafifletilmesi talebinin patrik ricasıyla iletildiğini görüyoruz.

Sonuç

Hıristiyanlık tarihinde altıncı yüzyıldan itibaren din adamı olmayanlar için de uygulanmaya başlayan manastır sürgünü son yıllarda özellikle Geç Antik dönem ve Orta Çağ tarihçileri tarafından çalışılarak manastırların ceza çekme mekânları

olarak hapisane tarihindeki yeri bağlamında yeniden değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Osmanlı idaresindeki Ortodoks Hristiyanların manastırbend edildiği Osmanlı tarihçilerince bilinmesine rağmen bu uygulamanın işleyişi, aktörleri ve süreci yeteri kadar ele alınmamıştır. Manastır kayıtlarındaki yazışmalar, cezanın uygulanması sürecindeki bazı ayrıntıları gün ışığına çıkartarak Osmanlı gayrimüslimlerinin kurumsal tarihine katkı sunacak niteliktedir.

Osmanlı gayrimüslimlerine dair tarihyazımında patriklerin yetkileri, imtiyazları ve sınırlılıkları bugüne kadar merkezi bir yer tutmuştur. Bu tartışmalar özellikle beratlar üzerinden yapılmaya çalışılmış, patriklerin pozisyonu, iki ucunda milletbaşı ve mültezimin olduğu bir skala üzerinden tartışılmalıdır. Manastırbend uygulamasını bir işleyiş olarak ele alıp karar ve uygulama mekanizmasında yer alan figürlere baktığımızda öncelikle patriğin konumuna dair bir fikir edinmek mümkündür. Yerel düzeyde istenmeyen olaylardan patriğin haberdar edilmesi süreci, sonrasındaki arzuhal sunma prosedürü ve kararın çıkma süreci, on sekizinci yüzyıldan itibaren patriğin Ortodoks Osmanlılar ile Osmanlı merkezindeki aracı konumunu ortaya koymaktadır.²⁸ Manastır arşivlerindeki yazışmalar ise sonrasında patriğin hangi durumlarda müdahale ettiğini ve uygulamaya dair diğer ayrıntıları göstermektedir. Örneğin cezanın hafifletilmesi, firar durumlarında izlenecek prosedürün açıklanması gibi.

Patrik mektuplarında dikkat çeken önemli ayrıntılardan biri, patriğin manastır görevlilerine yönelik verdiği emirlerdeki dayanak noktalarıdır. Örneğin mektuplarda altı çizilen ayrıntılardan birisi de manastırbend edilenlerin padişah fermanıyla gönderildiğidir. Bu ne anlama gelmektedir? Patriğin Ortodoks Osmanlılara hitap ederken dayandığı yetkilerden en önemlisinin padişah fermanı olmasını, patrik ile sultanlar arasında bu dönemde konsolide olmuş olan iş birliğinin yansımalarından biri olarak değerlendirmek gerekir. Benzer şekilde firar gibi olumsuz durumlarla karşılaşıldığında da hem bu durumdan Osmanlı idaresinin haberi olması ihtimalinde manastırın başına gelebilecek tehlikeler hatırlatılmakta, hem de patriğin bu duruma yönelik öfkesi güçlü bir şekilde ifade edilmektedir. Bu iki unsurun yani hem Osmanlı merkezi idaresinin çizdiği sınırlar hem de patriğin dini otoritesinin birlikteliği, on sekizinci yüzyıl sonunda Patrikhane'nin Osmanlı idaresindeki konumuna dair önemli bir göstergedir.

Manastır arşiv tanıklıklarının Patrikhane'nin Osmanlı idaresindeki dönüşen yeri konusundaki katkısının yanı sıra, Osmanlı döneminde manastır ve hapis mekânları ve uygulamaları arasındaki ilişki konusundaki katkı potansiyeli açısından da çalışılması gereken kaynaklardır. Örneğin sürgün edilenlerin masraflarının kim tarafından karşılandığını yazışmalarda gördük. Bunun yanı sıra süreçte yer alan ve bugüne kadar sesini pek duymadığımız bazı aktörlerin de sesleri bu belgelerde duyulur hale gelmektedir; sürgün edilenler veyahut kulebend cezasına çarptırılanların parasını çalanlar gibi. Yapılacak daha fazla çalışma

²⁸ Bu aşamada yeni sorular ortaya çıkmakta ve bunları cevaplandırabilmek için daha fazla çalışma gerekmektedir. Örneğin kadı ve patriğin aracı konumları farklı dönemlerde ve farklı durumlara bağlı olarak ne şekilde değişmişti gibi.

sonucunda ulaklar, manastır görevlileri, gardiyanlar, sürgünlerin yakınları, politik olarak iş birliği içinde oldukları kişiler gibi başkalarının da seslerini duymak mümkün olabilir.

Bu örneklerde ortaya çıkan farklı pratikler ve çeşitlilikler “modern öncesi” dönemde hapis mekânlarının “modern” dönemden farklı işlediğine dair genel kabulü sarsmasa da en azından farklı uygulamaları ve çeşitliliği göstermesi açısından yeni çalışmaların başlangıcı olma potansiyeli taşımaktadır. Yeni çalışmalar hem Osmanlı dönemindeki pratikler açısından bilгимizi artıracak hem de daha genel anlamda hapis hayatının tarihi gibi konularda Osmanlı idaresindeki örneklerin de dikkate alınması açısından yararlı olacaktır. Dahası “erken modern” ve “modern” terimlerinin Osmanlı İmparatorluğu söz konusu olduğunda Avrupa’yla karşılaştırmalı olarak kullanılıp kullanılmayacağı konusundaki tartışmalarda da yine Osmanlı hapis pratikleri ve mekânları, üzerinde durulması gereken konular arasında görünmektedir.

Manastırbend uygulaması üzerinden yapılan bu küçük çaplı çalışma, manastır arşivlerinin Osmanlı ana akım tarih yazıcılığına önemli katkılar sunma potansiyeli barındırdığını ortaya koymaya çalışmıştır. Manastır arşivlerinde bulunan ve bir kısmı yayınlanmış belgeler, yalnızca gayrimüslimlerin tarihi için değil hem Osmanlı çalışmaları hem de sosyal tarihin diğer soruları için sunacağı katkı potansiyeliyle tarihçiler tarafından çalışılmayı beklemektedir.

Kaynakça

- Akşin A., Baytimur S. O. (2010). 25 Numaralı kalebend defterinin tanıtımı ve kalebend defterlerinin Osmanlı sosyal tarihi bakımından önemi. *XV. Türk Tarih Kongresi (Ankara: 11-15 Eylül 2006), Kongreye Sunulan Bildiriler, IV/I*, s. 783-812.
- Alemdaroğlu, Ş. (2018). *20 Numaralı Kalebend Defteri (1780-1782) Değerlendirme ve metin*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Alexander J. (2003) The Turkish documents of the Orthodox Christian monasteries as sources for the study of the Ottoman period in Greece. *Balkanlar ve İtalya’da Şehir ve Manastır Arşivlerindeki Türkçe Belgeler Semineri (16-17 Kasım 2000)*, Ankara, 1-7.
- Anastasiadis, V. (2002). *Archeio tis I. M. Chilandariou. Epitomes metabyzantinon eggrafon*. Atina: EIE.
- Baytimur, S. O. (2011). *Osmanlı Devleti’nde hapis ve sürgün cezaları (1791-1808)* (Yayımlanmamış doktora tezi). Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Canatar, M. (2002). Kavas. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.25, 66-68.

- Çeribaş, V. (2018). *33 Numaralı Kalebend Defteri (s.1-133/H-1227-1229/M-1812-1814) (Metin ve İnceleme)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çolak, H. ve Bayraktar-Tellan, E. (2019). *The Orthodox Church as an Ottoman institution: A study of early modern patriarchal berats*. İstanbul: Isis.
- Erim, N. (1984). Osmanlı İmparatorluğu'nda kalebentlik cezası ve suçların cezalandırılması üzerine bir deneme. *Osmanlı Araştırmaları*, S.4, 79-88.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu* (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge.
- Gedeon, M. I. (1996). Gedeon, Manuel. *Patriarchikoi Pinakes: Eidiseis istorikai biografikai peri ton Patriarchon Konstantinopoleos*, Atina: Syllogos pros Diadosin Ofeilimon Biblion.
- Giannakopoulos, A. (2001). *Archeio tis I. M. Stavronikita. Epitomes eggrafon, 1533-1800*. Atina: EIE.
- Heyd, Uriel. (1973) *Studies in old Ottoman criminal law* (Edt. V.L. Ménage). Oxford: Clarendon Press.
- Hillner, J, Ulrich, J., Engberg, J. (2016). *Clerical exile in late antiquity*. New York: Peter Lang.
- Hillner, J. (2007). Monastic imprisonment in Justinian's novels. *Journal of Early Christian Studies* S. 15:2; s. 205-237.
- Hillner, J. (2011). Gregory the Great's "Prisons": Monastic confinement in early Byzantine Italy. *Journal of Early Christian Studies* S. 19:3, s. 433-471.
- Hillner, J. (2015). *Prison, punishment and penance in late antiquity*. New York: Cambridge University Press.
- İşbilir, Ö. (2016). Kalebend. *TDV İslam Ansiklopedisi*, EK-2, s. 5-7.
- Koca, U. (2015). *17 Numaralı kalebend defterine göre Hicri 1182-1188 (M. 1768-1774) yılları arasında Osmanlı Devleti'nde suç, suçlu, hapishaneler ve cezalar*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Söylemez, M. M. (2010). Kalebend cezası bağlamında Osmanlı'da Patrikhanenin yargılama ve ceza ehliyeti üzerine bazı notlar. M. F. Arslan, M. V. Bilici (Edt.), *Dinsel ve Kültürel Farklılıklann Birarada Yaşaması: İstanbul Tecrübesi* (s. 135-156). İstanbul: Pelikan.
- Şahin, F. (2017). *11 Numaralı Kalebend defterine göre (s.1-196) H. 1166-1167 /M. 1753-1754 yılları arasında Osmanlı Devleti'nde suç, suçlu ve cezalar (Değerlendirme-metin)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Talbot, A. M., Cutler, A. (1991). Meteora. *The Oxford Dictionary of Byzantium, Vol II*. New York, Oxford: Oxford University Press, s. 1353-1354.

- Talbot, A. M., Kazhdan, A. (1991). Athos, Mount. *The Oxford Dictionary of Byzantium, Vol I*. New York, Oxford: Oxford University Press, s. 224-226.
- Tsougarakis, N. I. (2014). Prisons and incarceration in fourteenth-century Venetian Crete. *Mediterranean Historical Review*, 29:1, s. 29-55. DOI: 10.1080/09518967.2014.897052
- Uz, R. (2017). *24 Numaralı kalebend defterine (H. 1203-1205 / M. 1788-1790) göre Osmanlı Devleti'nde suçlar, suçlular ve cezalar (Değerlendirme ve metin)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Vatin N., Veinstein G. (2010). *Documents de travail du CETOBAC N°1- Janvier 2010, Les archives de l'insularité ottomane*.
- Vryzidis N. (2019). Textiles and Ceremonial of the Greek Orthodox Church under the Ottomans: New Evidence on Hil'ats, Kaftans, Covers, and Hangings. *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* 6/1 (Spring 2019), s. 61-80.
- Yıldız, G. (2012). *Mapusâne, Osmanlı hapisanelerinin kuruluş serüveni (1839-1908)*. İstanbul: Kitabevi.



Araştırma/İnceleme:

Osmanlı-Türk Garbiyatçı Tarihyazımının Söylemi Üzerine Bir İçerik Analizi

Cenk Reyhan*

orcid/0000-0001-6188-2738

Cansu Aksoy**

orcid/0000-0002-7434-7563

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

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

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

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

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

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

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

Extended Summary

Purpose

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

Further Discussion

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

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

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

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

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

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

Conclusion

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

Giriş

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

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

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

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

Ötekilik’ten Ötekileştirmeye²

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Şarkiyatçılık versus Garbiyatçılık: Dikotomik Zıtlık

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Osmanlı-Türk Tarihyazımında Garbiyatçı Söylem

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

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

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

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

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

Taklitçilik Anlatısı: Ötekinden Tanımlanan Ben/Biz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Karşılaşma ve Tanıma Anlatısı: Pragmatik Modernlik¹²

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“Dolmabahçe'den Beşiktaş'a giden yol Paris'in hemen birinci derecedeki caddelerinden aşağı değildir. Beyoğlu Caddesi'nin tesviye gören yerleri ve Divanyolu Caddesi Paris'in birinci derecedeki caddelerinin nazireleridir. Şişli'ye giden yeni yolu da hatırdan çıkaramıyorum. Bense planlar üzerinde ettiği mesahaları zihnimde büyülte büyülte şu gördüğüm şeylerden daha pek çok muntazam şeyler göreceğim itikadındaydım.” (Ahmet Mithat, 2015:96).

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

“Şu yoldaki familyaların oldukça bahtiyarlarından birisini ele alalım. Hanesinde kileri yoktur. Tenceresi kaynamaz. Gerek büyüklerinin gerek küçüklerinin giydiği elbiseleri o hanede bitirip dikilmez. Kendilerine mahsus bir kedileri bile yoktur. Yine kendilerine mahsus

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

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

bir yeşil yaprak yüzü görmezler. Lokantalarda yemek yerler. Hazırcılardan giyinirler. Biz yabancılar gibi onlar dahi çamaşırlarını çamaşırcıya yıkatırlar. Kendi inek, koyun veya keçisinden bir kadeh süt sağmak, kendi ağacından bir erik, bir kiraz koparmak onlara nasip değildir. Hâlbuki bunların her birinde bir zevk yok mudur?" (Ahmet Mithat, 2015:769).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ahlakçılık Anlatısı: Maddi-Manevi Ayrımı

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“(…) Şu terakkiyat-ı maddiye ve tedenniyat-ı maneviye muvazenesinde benim için en ziyade tesliyeti, memnuniyeti mucip olan bir şey vardır ki o da bizim Şarklılar gibi henüz müteahhir bulunan memleketler tedenniyat-ı maneviyeden masuniyetle bu yüzden bi’t-tabi mütehasıl olan bahtiyarlıklarını muhafaza edebilecekleri halde Avrupalıların o bahtiyarlığa nail olamayacakları kaziyesidir. Biz kudretimiz yettiği kadar çalışarak terakkiyat-ı maddiye peyderpey nail olabiliriz. Asıl bahtiyarlık hususunda Avrupaca gıptamızı, hasedimizi mucip olabilecek bir hal bulunmadığına kanaat dahi bizim için büyük bir bahtiyarlıktır.” (Ahmet Mithat, 2015: 772).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sonuç

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

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

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

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

Kaynakça

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

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

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

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

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

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



Araştırma/İnceleme:

**Türkiye’de Bir Sosyal ve Ekonomi Tarihçiliği Örneği:
Zafer Toprak**

Tülay Yılmaz*

orcid:0000-0002-2459-9834

Öz: Bu çalışmanın temel amacı, Zafer Toprak’ın tarih çalışmaları üzerinden metodolojik yaklaşımını incelemektir. Toprak’ın çalışmaları, ekonomik ve sosyal tarih alanı içerisinde birçok farklı alana yayılmıştır. Toprak’ın çalışmaları özellikle modernleşme ve Cumhuriyet dönemi Türkiye’si üzerine yoğunlaşmaktadır. Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminin sosyal ve ekonomik hayatına olan yaklaşımı açısından kendisinden önceki tarihçilerden ayrılmaktadır. Toprak’ın çalışmaları, özellikle İTC (İttihat ve Terakki Cemiyeti) ve Cumhuriyet dönemi Türkiye siyasetinin ve toplumunun modern anlamda nasıl şekillendiğini açıkça gösteren örnekler teşkil etmektedir. İlk olarak, ekonomi tarihi alanındaki çalışmaları, bu konudaki argümanları ışığında detaylı bir şekilde incelenmektedir. Özellikle Türkiye ekonomi tarihi yazımı alanına katkıları vurgulanmaktadır. Daha sonra, popülizm, feminizm ve antropoloji çalışmaları argümanlarının bir özeti olarak sunulmuştur. Bu bağlamda, Toprak’ın tarihi çalışmalar üzerindeki metodolojik tavrı, geniş kapsamlı tarihî çalışmaları ışığında detaylı olarak ele alınmaktadır. Ayrıca, bu alanlardaki eksiklikleri ve katkıları analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarih Yazımı, Zafer Toprak, Ekonomi Tarihi, Sosyal Tarih, Türkiye’de Tarih Yazımı

**An Example of Social and Economic Historiography in Turkey:
Zafer Toprak**

Abstract: The main goal of this study is to examine Zafer Toprak’s methodological approach to historical studies. Toprak’s works has influenced many areas of academic disciplines such as economic and social history writing. His studies focused especially on the modernization era and the Republican period of Turkey. He stands apart from historians who came before him with respect to his approach toward social and economic life of the late Ottoman and the early

* Doktora Öğrencisi, Siyaset Sosyolojisi/Sosyoloji, Sosyal Bilimler Fakültesi, Tampere Üniversitesi, Finlandiya, E-mail: tulay.yilmaz@tuni.fi, tlayyilmaz@gmail.com

Republican periods. His studies on the period of CUP (Committee of Union and Progress) demonstrate clearly how Turkish politics and society evolved in a modern sense. For this study, first his studies on the economic history of Turkey were reviewed in detail, with emphasis on his arguments and contribution to those fields. Then, his studies on populism, feminism, and anthropology were presented in a brief manner. In this context, his methodological perspective on historiography was assessed through the lens of his extensive historical studies. In addition, his shortcomings and contributions to these fields were analyzed.

Keywords: Historiography, Zafer Toprak, Economic History, Social History, Historiography in Turkey

Extended Summary

Purpose

History is a matter of interpretation rather than expressing and revealing a scientific reality. Therefore, history is always reinterpreted and reconstructed by different people and at different times. The background, vision, ideology, and personality of historian occupy a large area in his works. In other words, s/he reflects her/his own character and background to her/his own works in a sense. At this point, knowledge of an author before reading her/his works will help to better understand their work. In this respect, Zafer Toprak, who has numerous historical works in the field of economic and social historiography, was examined. Toprak's works were summarized and discussed one by one and then his methodological approach was examined through these works.

Further Discussion

This study sought to examine Zafer Toprak's work as a historian and a well-known academics in Turkey. After a short introduction and his biography in which the evolution of Toprak's history writing i.e. in which period he focused which problems and under which political/social processes his historiography was influenced, were pointed out, his studies on economy, populism, labor, feminism, and anthropology were touched upon briefly to understand his methodological background and the details of his studies.

His theoretical foundation related to modernization theory and the Annales School were examined. He follows a modernization paradigm and focuses his work in this direction. He emphasizes the modernization of the Ottoman Empire in almost all of his studies, from the economy to anthropology, populism, and feminism. Moreover, he takes a modernization paradigm as a stage on which the developed Western countries constitute a reference point. He supports the structural approach toward historical studies and he gives structural explanations. He also looks only at structures when examining the Ottoman Empire and the early Republican period. Although he does not claim that he follows the Annales tradition in his history writing, his structural and total history approach is close to

it. However, he contradicts with the Annales historiography in terms of his enlightenment and progressive approach on history. He sees Turkish history as a progress from the Tanzimat period to present day and he contradicts with the Annales School that stands against modernization paradigm, which Toprak embraces.

His methodological approach to history writing was also examined in terms of his relation with structuralism, narrative, comparison, causality, quantitative studies, and lastly in relation to cultural history. He does not have a narrative historiography approach (perhaps in this sense, too, he can be placed in Annales School tradition). On the contrary, he advocates for descriptive explanations in history writing and he believes it is more scientific than narration. In parallel, he uses descriptive explanations in all of his studies. Besides narrative, it was noted that Toprak does not make clear comparisons in his studies. He evaluates facts and phenomena with reference to the modernization theory implicitly, and compares them with the past in this way, too. Accordingly, Toprak's relation with causality in his studies was examined under the heading of "causality." In his historical studies, we can see that causal relationship takes a large area. That is, he tries to find the answer for question of "how" rather than "what". Also he looks at the external and internal dynamics within society and on structures to reach his outcome. In addition, despite the fact that quantitative studies in social sciences, and especially in economic history, are essential, Toprak does not work with quantitative methods in his studies. This may be thought as a deficiency in his economic studies because in economic history, historians may have to deal with mathematical calculations like annual productivity in agriculture, demographic numbers, and calculation of annual treasury revenues. It is unlikely that the economic situation of the country will be predicted without calculations for these areas. However, as Toprak believes, quantitative studies do not make sense on their own, that is, they need to be in harmony with political and social aspects of a society. Therefore, these entities should not be neglected in order to understand the history of economy. Therefore, it can be claimed that Toprak fills this gap with his studies on ideas and society. Cultural history is essential to explain any phenomenon in a society. For instance, a structure does not take its shape without cultural influence, and culture does not exist on its own in an abstract way from structure. However, Toprak examines structures without looking at culture even if he emphasizes the importance of cultural studies. Because of the fact that structuralist view of history does not allow free will and the effects of cultural differences on the formation of history and society, Toprak as a structuralist social scientist has less interest on the cultural studies.

Conclusion

The book, National Economy still maintains its significant place among the studies on Tanzimat economy up until now. With the National Economy, Tanzimat economy have shifted from provisionalism to economics. In addition, his study on populism is an important one because it maintains the characteristic of being one

collective work among the studies on republican populism in Turkey. Further, his studies on feminism is also very important since he was one of the first male figures who study on feminism when he started to produce in the field in 1980s and 1990s.

All in all, Toprak has made a significant contribution to the development and the progress of Turkish historiography. Toprak's distinctive approach expresses a historical understanding that is largely consistent within itself, in spite of its subjectivities and its apparent shortcomings and some contradictions that I tried to show in this study.

Giriş

E. H. Carr, tarihin bir yorumlama işi olduğunu ve tarihsel yorumlamanın sosyal, politik ve kültürel olaylara ve zamana göre olmak (becoming) süreci olduğunu söylüyor (Carr, 1987: s. 137). Tarihçinin görevinin sadece olayları kronolojik sırayla anlatmak değil, aynı zamanda incelediği tarihi gerçekleri yorumlamak olduğunu vurguluyor. Tarihçilerin gerçekleri yorumlarken her zaman olması gerektiği kadar objektif olamayabileceklerini, yani kendileri de yaşadıkları dönemin bir ürünü oldukları için, tarihî olayları veya durumları daha iyi anlayabilmek adına önce kendimizi çeşitli tarihçilerle tanıştırmamız ve yaklaşımlarını öğrenmemiz gerektiğine dikkat çekiyor (Carr, s. 26). Carr'a göre, bir tarihçi, tarihsel bir gerçeği yorumlarken, kendi tarihsel yargısını ifade eder ve bu yargı geçmiş deneyimlerinin, değerlerinin, inançlarının ve ideolojisinin etkisi altında ortaya çıkar (Carr, s. 135). Bu nedenle, olaylara taraflı bir perspektiften bakmaktayız çünkü herhangi bir tarihçi tarihsel bir olayı yorumlarken, kendi zamanının ideolojisinden, perspektifinden ve yaklaşımından kendini tamamen soyutlayamaz ve kendinden de her zaman bir şeyler katar. Tarihsel olayları ve olguları daha iyi anlayabilmek için, kendimizi belli bir konuyu inceleyen tarihçiyle tanıştırmak ve yaklaşımını anlamaya çalışmamız tarihi anlayabilmek adına daha faydalı olacaktır. Bir tarihçi tarafından bize sunulan tarihsel bir gerçeği incelemeden önce, hangi koşullar altında ve hangi açıdan yazıldığını anlamak için, kendisi hakkında daha fazla şey öğrenmemiz gerekir. Croce, her tarihsel yargının pratik gereklilikleri, devam etmekte olan çağdaş tarihin tüm tarihi çalışmalara özgü özelliklerini verdiğini söylüyor. Bütün tarihsel çalışmalar bir anlamda çağdaş tarih'tir, yani tarih öncelikle geçmişi bugünün gözüyle incelemek ve görmekten ibarettir. Bu sorunun ışığında, tarihçinin asıl görevi kayıt yapmak değil, değerlendirmektir (Carr, s. 26).

Bütün tarihler, düşüncenin tarihidir ve tarih, olayları ve olguları eleştirel bir şekilde yeniden düşünen düşünürün aklından ve tahayyülünden oluşur (Collingwood, 1946; s. 215). Tarihsel gerçeklik (historical facts) bize asla saf ve şeffaf olarak gelmez, çünkü onlar saf ve açık bir biçimde var olamazlar (Collingwood, s. 204). Bir diğer ifadeyle, onlar her zaman kayıt sahibinin zihninin bir yansımasıdır. Collingwood, bir kişi tarihi bir eseri okurken, sadece bu eserler arasında sunulan verileri ve gerçekleri değil, tarihçiyi de bilmelidir, demektedir.

Collingwood'a göre, tarih, tarihçinin oluşturduğu şeydir (Collingwood, s. 204). Tarihin gerçekleri kendi başlarına bir anlam bütünlüğü sağlamazlar; Carr'a göre, ancak yorumlayarak tarihsel veriyi bir anlam bütünlüğüne kavuşturabiliriz. Kısacası, tarih geçmiş ve bugün arasında, sürekli yinelenen ve bitmeyen bir diyalogdur (Carr, s. 123-124).

Bu çalışmanın temel amacı, Türkiye tarih yazımında önemli bir yere sahip olan Zafer Toprak'ı tanımak, çalışmalarının, tarih yazımında hangi alanları kapsadığını görmek ve metodolojik bir çerçevesini çizmektir. Toplum ve ekonomi tarihçisi olarak Toprak'ın çalışmaları, Türk tarih yazımı içerisinde birçok alanda kendini göstermektedir. Ekonomi tarihinden işçi tarihine, feminist tarihten dönemin antropolojik çalışmalarına kadar birçok alanda üretimde bulunan Toprak, özellikle geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerine dair çalışmalar yapmaktadır. Çalışmalarından dolayı birçok akademik ödüle layık görülen Toprak, Boğaziçi Üniversitesi'nde uzun yıllar ders vermiş ve 2013 yılında emekli olmuştur. Koç Üniversitesi'nde tarih dersleri vermeye devam etmektedir.

Akademik Arka Plan ve Ekonomi Tarihçiliği

Çocukluğunun bir bölümünü Heybeliada'da geçiren Toprak, lise eğitimini en başarılı öğrenciler arasına girerek St. Joseph'te tamamlamıştır. Toprak'ın sosyal bilimlere olan ilgisi bu dönemlerde başlamıştır. Lise yıllarında dönemin sol eğilimli literatürünü takip etmesi, kendisinde sosyal bilimlere dair bir ilgi oluşturmuş ve üniversite eğitimini sosyal bilimler alanında yapmasını sağlamıştır. Lise eğitiminden sonra Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'ne başlamış, lisans eğitiminden sonra; yüksek lisans eğitimi için Londra'ya gitmiş ve burada, "1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Anlaşması" üzerine, yüksek lisans tezini hazırlamıştır. Yüksek lisans eğitiminden sonra, 12 Mart 1971 muhtırasından dolayı, bir süre Türkiye'ye gelmeyi ertelemiş ve 1973 seçimiyle birlikte Türkiye'ye dönüş yapmıştır (Özberk, 2016).

Doktora çalışmasını İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesinde tamamlayan Toprak, doktora çalışması devam ederken Boğaziçi Üniversitesi'nde ders vermeye başlamıştır. 1960 ve 1970'lerin politik ortamı Toprak'ın ideolojik duruşu ve akademik çalışmalarında etkili olmuştur. 1970'ler aynı zamanda Türk tarih yazımının da gelişmeye başladığı yıllardır. Bu dönemde, birçok tarihçi, Annales Okulu'nun tarih yazımına getirdiği yenilikler çerçevesinde çalışmalar yapmış ve Türkiye'de tarihçilik gelişim evresine girmiştir. Fakat 1980 darbesiyle birlikte Türkiye neo-liberal ekonomi politikalarına geçmiş, 1960 ve 1970'lerin görece özgürlük ortamı yok olmuş ve bundan akademi de nasibini almıştır. Bu yeni neo-liberal dönemde, işçi hakları ve görece liberal ortamın getirdiği özgürlükler yok olmuş, hak talep hareketleri bastırılmıştır. Buna karşın Toprak, dönemin birçok muhalif akademisyeni gibi ekonomi, sınıf, makro yapılar ve işçi sınıfı alanına vurgu yapan çalışmalar yapmış ve bu dönemde bu tarz çalışmalar nicelik ve nitelik bakımından gelişme göstermiştir. Yine neo-liberalizm ile gündeme gelen post-

modernizm'e karşı Zafer Toprak; bütünlüğü, ekonomik yapıları ve sınıf olgusunu savunmuş ve bu alanda çalışmalarına devam etmiştir (Özberk, 2016).

Toprak doktora tezi olarak Türkiye'de Milli Ekonomi (Toprak, 2012) adlı çalışmasında sınıf ve ekonomik yapı üzerine yoğunlaşmış, yükselmekte olan post-moderniteye karşı, makro-yapılar üzerinde durmuş, sınıfların oluşumunu irdelemiş ve Türkiye'nin modernleşmesi sürecinde sürekliliğe vurgu yapmıştır. Cumhuriyet dönemi tarihçiliği, Türkiye modernleşmesini Cumhuriyet'in başlangıcı olarak ele alırken, Toprak, modernleşmeyi Tanzimat dönemiyle birlikte başlatmış ve Cumhuriyet döneminin Tanzimat'ın uzantısı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Diğer bir deyişle, Türk modernleşmesi sürecinde kırılmaların değil devamlılığın olduğunu, modernleşme anlamında bütün yeniliklerin Cumhuriyet döneminde değil aksine Tanzimat döneminde başladığını ifade etmiştir.

Toprak'ın doktora tezini hazırladığı yıllarda, Türkiye ekonomi tarihi üzerine hâkim olan tartışmalar, Emperyalizm (Hobson, 1902), Asya Tipi Üretim Tarzı (Doğan Avcıoğlu, İsmail Cem, Muzaffer Sencer, Idris Küçükömer, Sencer Divitcioğlu, Stefanos Yerasimos, Çağlar Keyder, Huricihan İslamoğlu İnan, Yahya Tezel, Şevket Pamuk, Reşat Kasaba gibi isimler ATÜT üzerine değerlendirmeler yapmışlar) ve Bağımlılık (Prebisch ve Hans Singer, 1949, Wallerstein, 1980) kuramı çerçevesinde şekilleniyordu. 1960'ların liberal ortamı sayesinde Marksist yazın Türkiye'ye de girmiş ve bu dönemde Türkiye'nin ekonomik geri kalmışlığı tartışmaları yoğunlaşmaya başlamıştı. Dönemin entelektüelleri, Türkiye'nin neden geri kaldığı ve neden gelişemediği gibi sorulara, bu kuramlar vasıtasıyla cevap aranmaya çalışıyorlardı (bkz. Yılmaz, 2017: s. 32-43). Fakat Toprak, Milli Ekonomi 'de, bütün bu tartışmaları bir kenara bırakıp, son dönem Osmanlı ekonomisinin aslında dünya ekonomileri paralelinde gelişmekte olduğunu, salt liberal ekonomi politikalarının terk edilmeye başladığını, bunların sonucu olarak da devletçilik politikalarının uygulamaya konulduğunu göstermeye çalışmıştır. Yine ekonomiye paralel olarak, toplumun da bu doğrultuda evirildiğine ve geliştiğine vurgu yaparak, son dönem Osmanlı ekonomisini geri kalmışlıkla, emperyalist devletlerin sömürgesi veya yarı sömürge olmakla suçlayamayacağımızı iddia etmiştir (Toprak, 2012).

Toprak, bu dönemde birçok aydın ve bürokratin, Osmanlının uyguladığı liberal politikaların bir an önce terk edilmesi gerektiğini vurguladıklarını ve bu çerçevede düzenlemeler ve yasalar çıkarıldığını; yine aynı doğrultuda, milli ekonominin gelişmesi için bir gereklilik olan yerli bir burjuva sınıfının yaratılmaya çalışıldığını öne sürüyor. Yerli bir burjuva sınıfı yaratmak adına, Türk-Müslüman unsurun ticaret ve farklı sanayi dallarında etkinlik göstermeleri sağlanmış; birçok yasal kolaylık sunulmuş ve devlet eliyle sermaye olanakları sunulmuş, bu yeni burjuva sınıfının gelişmesine katkıda bulunulmuştur. Ekonominin bel kemiği olan, bankacılık sektörünün gelişmesi için çaba sarf edilmiş ve daha önce yabancı sermayeye ait olan bankacılık sektöründe Müslüman-Türk iş adamları boy göstermeye başlamıştır. Ülkenin ekonomik sistemini geliştirmek için benimsenen korporatizm çerçevesinde toplumun bütünleşmesi sağlanmış ve küçük sermayenin büyümesi doğrultusunda devlet ekonomiye müdahale hakkını elinde

tutmuştur. Korporatizm ve solidarizm ile Müslüman-Türk unsur birleştirilmeye çalışılmış, küçük sermayenin büyümesi sağlanmış ve sınıf ayrımının olmasına engel olunmuş yani imtiyazsız ve sınıfsız bir toplum yaratılmaya çalışılmıştır (Toprak, 2012).

İşçi Sınıfı

Türkiye’de Milli Ekonomi çalışması paralelinde, Toprak, dönemin işçi hareketlerini incelemiş ve modern anlamda işçi hareketlerinin ilk nüvesinin Tanzimat döneminde görüldüğünü, işçi bilincinin yine bu dönemde oluştuğunu söylemiştir. Tanzimat öncesi Abdülhamid döneminde küçük çaplı işçi hareketleri görülse de bunlar maaş artışı talebinin dışına çıkamamış, fakat Tanzimat’ın ilanı ile birlikte işçiler maaş taleplerinin yanı sıra sosyal haklarını da talep etmiş ve bunun için aylar süren grevlere başlamışlardır. İşçilerin greve gitme nedenleri; kötü çalışma koşulları, günlük on iki saatten fazla mesai yapmaları, herhangi bir sağlık güvencelerinin olmaması gibi sebepler olduğunu söylemektedir. 1908 Devrimi’nin yaratmış olduğu görece özgürlük ortamında, işçiler hak talebinde bulunabileceklerini düşünüp, grevlere başlamışlardı. Ülkenin dört bir yanında, fabrikalarda ve ağır sanayi kuruluşlarında işçiler ayaklanmış ve maaş artışının yanı sıra, sağlık güvencesi, sendikal haklar, daha az mesai saati gibi taleplerde bulunmuşlardı. Bu doğrultuda, çok kısıtlı da olsa, işçilerin çalışma şartlarında bazı düzenlemeler yapılmış ve işçi hakları artık gazete ve dergi köşelerinde tartışılmaya başlanmıştır. Dönemin bazı dergileri, endüstriyel iş sahalarının önemini vurgulamaya başlamış ve ülke ekonomisinin gelişmesinin ön şartı, bu alanların gelişmesi olduğuna inançları her geçen gün artmaya başlamıştı. Aynı doğrultuda işçi haklarına da vurgu yaparak yazılar yayınlıyorlardı (Toprak, 2016).

Bir diğer taraftan baktığımızda, her ne kadar Hürriyet’in ilanı eşitlik, adalet ve özgürlük bağlamında işçileri cesaretlendirmiş olsa da Tatil-i Eşgâl kanunuyla birlikte işçiler bastırılmış ve sendikal hakları ellerinden alınmıştır. Bu kanundan sonra uzun bir süre işçiler sendikal örgütlenmeye gidememiş, hak talebinde bulunamamıştır. İttihat ve Terakki üyeleri, Hürriyet kavramının yanlış anlaşıldığı ve bir an önce bu grevlerin bastırılması gerektiğini düşünmüş ve bu doğrultuda en sert tedbirleri almaktan geri durmamıştır (Toprak, 2016).

Kadın Hakları

Yine ilk feminist kadın hareketleri de 1908 Devrimi sonrası ortaya çıkmış ve kadınlar, devrimin yarattığı özgürlük ortamında sadece anne ve eş pozisyonunda değil, artık birey olarak kendilerini ifade etmeye başlamışlardır. Kadınların giyim kuşam değişikliği, kamusal alanda görünmeye başlaması ve liberal ortamın yarattığı kadın erkek eşitliği söylemi kadınları etkilemiş ve dönemin kadın entelektüellerinin dile getirdiği kadın hakları üzerinden kadınlar,

toplumda özne olmak için hak taleplerinde bulunmaya başlamışlardır. Toprak'a göre, her ne kadar annelik ve eş olma durumuna vurgu yapılsa da Türkiye'de görülen kadın hareketleri Batı'daki kadın hareketlerinden etkilenmişler. Kadınlar, Batı'daki kadınlarla aynı ölçüde hak taleplerinde bulunmuşlardır (Toprak, 2015).

1908'den sonra kadınların eğitime önem verilmiş; kadın liseleri açılmış ve meslek okullarında kadınlara da eğitim vermeye başlanmıştır. Toprak, feminist hareketlerin ortaya çıkmasındaki temel etkenin sadece, 1908 Devrimi'nin yaratmış olduğu özgürlük ortamının olmadığını, aynı zamanda, I. Dünya Savaşının yarattığı ortamın da etkili olduğunu vurguluyor. Savaş döneminde erkek iş gücünün azalması, erkeklerin askere alınması, kadınların iş hayatında görülmesine olanak sağladı. Artık kadınlar erkeklerin çalıştığı gibi fabrikalarda çalışmaya başlamıştı. Bundan dolayı, toplumda kadınların iş hayatına atılması gerektiği doğrultusunda yazılar yazılıyor, makaleler yayınlanıyor ve kadınlar çalışma hayatına özendiriliyordu. Ülkenin ekonomisinin çökmemesi için kadınların iş hayatına girmesi kaçınılmazdı. Ancak bu şekilde iş gücü krizi aşılabılır ve ülke ekonomisi toparlanabilirdi (Toprak, 2015).

Dönemin birçok aydını iktisat kitaplarında, gazete ve dergi gibi yayın organlarında, kadın erkek iş bölümüne değiniyor ve kadınların da Avrupa'da olduğu gibi, erkeklerle aynı alanda çalışabilmesi ve üretime ortak olması gerektiği tartışılıyordu. Dönemin birçok aydını, her ne kadar kadının geleneksel rollerine sadık kalması gerektiğine vurgu yapsa da nihayetinde kadın da erkek gibi dışarıda çalışabilmeli, eğitim alabilmeli ve erkeklerin sahip olduğu birçok hakka sahip olması gerektiğini söylüyordu. Bütün bu tartışmalar ve dönemin gereklilikleri doğrultusunda, kadın özne olabilmiş ve haklarını talep etmek için sesini yükseltmeye başlamıştı. Kadının kamusal alanda görülmeye başlaması, kadın erkek ilişkilerinde de değişime sebep olmuş, dönemin gazete ve dergileri, kadın ve erkek ilişkileri bağlamında anketler düzenlemeye başlamıştı. Görücü usulü evlenme tartışmaya açılmış, erkeklerin ve kadınların evlenecekleri kişilerde ne gibi özellikler aradıkları gazete anketleriyle araştırılmaya tabi tutulmuştu. Toprak'a göre bu durum açıkça gösteriyordu ki, modern hayat toplumun en derinine kadar işlemeye başlamış ve geleneksel yapı çözülmeye yüz tutmuştu (Toprak, 2015).

Toprak; ekonomi, işçi ve kadın hareketlerini büyük oranda modernizasyon teorisi bağlamında ele alıyor ve ekonominin modernleşmesiyle beraber toplumun bütün kesimlerinde eş zamanlı bir modernizasyonun gerçekleştiğini vurguluyor. Toprak, ekonomi, kadın ve işçi hareketlerini incelerken, hepsine bir bütün olarak bakıyor ve yapılarıdaki değişimin birbirlerini nasıl etkilediğini ve nasıl toplumsal ve bütünsel bir değişime olanak sağladığını inceliyor. Ekonomi alanındaki çalışmalarında, bankacılıktan, mecliste tartışılan konulara kadar her alana bakıyor. Dönemin aydınlarının ekonomi politikası üzerindeki söylemlerini inceliyor ve bunun yapılan yasalara nasıl etki ettiğini değerlendiriyor. İşçi hareketleri üzerine yaptığı çalışmalarında, dönemin işçi grevlerini, hak taleplerini ve bunlar doğrultusunda elde ettikleri kazanımlar ve kayıpları irdeliyor. Yine aynı doğrultuda geçmişteki işçi hareketleri ile aralarındaki farklara değiniyor. Kadın hareketi incelemelerinde kadınların söylemleri ve talepleri, dönemin aydın

kadınlarını ve yazılarını inceliyor. Kadınlar için açılan eğitim kurumlarının yanı sıra, değişimin getirdiği toplumsal bunalımlara “kadın intiharlarına” değiniyor. Kısacası kadın hareketlerini incelerken tek taraflı bakmıyor ve bir bütün olarak birçok alandaki gelişmeleri takip ediyor. Burada not edilmesi gereken en önemli hususlardan biri de toplum ve ekonomi tarihçisi olan Toprak, Türkiye’de kadınların tarihsel olaylara katılımıyla ilgilenen ilk erkek tarihçilerden biri olduğu söylenmelidir. Toprak, 1980’lerin ortalarında, özellikle de popüler tarih dergilerinde, Türkiye’de sosyal tarihin gelişiminde önemli rol oynayan kadınlarla ilgili farklı konular hakkında konuşmaya başlamıştır. Toprak, kadınların toplum içindeki konumlarını modernleşme açısından incelemesine rağmen, özellikle toplumun çok farklı kesimlerinden gelen kadınların tarihine de bakıyor. (Türkiyede Feminizm, Toprak)Örneğin, sadece göz önünde bulunan ve entelektüel kadınlara değil, aynı zamanda gazete ve dergi köşelerindeki kadınlarla alakalı köşe yazılarını ve anketleri de inceliyor. Toprak’ın “Türkiye’de Feminizm” adlı çalışması dünya yazını ile karşılaştırıldığında çok güçlü görünmemesine rağmen, Toprak’ın kadın çalışmaları Türkiye bağlamında ufuk açıcı ve bu literatürün gelişmesini sağlamaya yönelik olduğu unutulmamalıdır.

Popülizm (Halkçılık)

Toprak Popülizm çalışmasında da yine, milli ekonomi, işçi hareketleri ve kadın hareketlerindeki modernizasyon yaklaşımına benzer bir şekilde, Türkiye’de popülizm akımını inceliyor. Erken Cumhuriyet dönemi popülizminin Rusya’nın Narodnik hareketinden esinlendiğini, köylü ve alt sınıfa vurgu yaparak toplumun bütünleşmesinin sağlanmaya çalışıldığını öne sürüyor. İkinci meşrutiyet yıllarında ulusal kimlik arayışı, dayanışmacı ve bütüncül bir toplum modelini gündeme getirmiş ve güçlü bir orta sınıfın olmayışı, popülist gelişmelerin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştı. Toprak, Türkiye’de milliyetçilik ve halkçılığın aynı anlama geldiğini ve halkçılığın Meşrutiyet yıllarına ve Cumhuriyet Türkiye’sinin ilk evrelerine damgasını vuran bir tür popülizm olduğunu iddia ediyor. Türkiye’de görülen bu popülist akım, Rusya’dan etkilenmiş ve Rusya’da eğitim görmüş aydın Müslüman aracılığıyla Türkiye’de kök salmıştı. Yani, Rus Narodnik hareketi, modernleşmede gecikmiş olan Türkiye için çok uygun bir örnek teşkil ediyordu. Toprak’a göre, Narodnik veya halkçılık Türkiye’de aynı zamanda toplumcu bir özellik taşıyordu. Amaç toplumu birleştirmek, sınıfsal ayrımı ortadan kaldırmak ve ülkenin gelişmesini sağlamaktı. I. Dünya Savaşı’nın neden olduğu ekonomik buhran, toplumda eşitsiz gelir dağılımı, çökmekte olan ahlaki yapı gibi sorunlar, meşrutiyeti ve cumhuriyeti popülizme yönlendirmiş ve bu döneme, halkçılık damgasını vurmuştu. Türkiye’de popülizm, savaş yıllarında Gökalp öncülüğünde solidarizm ile bütünleştirilerek, devletin takip ettiği resmi bir ideolojiye dönüştürüldü. Bunun sonucunda, Halk Fırkası bu ideoloji çerçevesinde ortaya çıktı (Toprak, 2013).

Toprak, Türkiye’de popülizmin köycülük hareketine benzediğini ve dönemin aydınlarının, popülizm için geleneksel kültürün kaynağı ve koruyucusu olan köylülüğe sahip çıkılması gerektiğini düşündüklerini söylüyor. Ve bu doğrultuda, toplumsal bütünlüğü sağlamak için bir tür devlet ideolojisi olarak popülizm takip edilmeye başlandığını iddia ediyor. Bu dönemde, yabancı yayınlar Türkiye’ye girmiş ve Osmanlı aydını Avrupa’yı takip etmeye başlamıştı. Sosyoloji ve antropoloji gibi bilim dalları Türkiye’de de tartışılmaya başlanmış ve bu alanda yazılar yayınlanıyordu. Kısacası, aydınlanma düşüncesi Türkiye’ye de girmiş ve dergilerde de bu bağlamda tartışmalar başlatmıştı. Bu yıllarda, avam kelimesi yerine artık halk kelimesi kullanılıyor, halkçılık ve dayanışmacılık önem kazanıyordu. Halka gitmek ve halka inmek Osmanlı aydınının şiarı olmuştu. Bir ulusun halktan oluştuğunu ve bundan dolayı halktan ayrı bir ulus kavramının düşünülmemeyeceğini ve uluslaşabilmek için halka yükselmek gerektiğini düşünüyorlardı. Yani Osmanlı aydını halka doğru inmeli, halkı anlamalı ve toplumu bütünleştirmeliydi. Bu doğrultuda, halk ve üst tabaka kaynaşacak ve daha güçlü bir ulus oluşturulacaktı. İlk görev gençlere ve aydınlara düşüyordu, halka incek ve halkla bütünleşeceklerdi. Toprak, bu dönemki popülist hareketlerin, 1950’lerden sonra ortaya çıkan ve günümüzdeki popülist hareketlerden tamamen farklı bir nitelik taşıdığını ileri sürüyor. Bu dönemdeki halkçılık bir devlet ideolojisiydi ve sınıfları ortadan kaldırmayı amaçlıyordu. Halkı yükseltmek ve halka inmek gibi kaygılarla ortaya çıkmış ve toplumun bütünleşmesini amaçlamıştı (Toprak, 2013).

Toprak, diğer çalışmalarında olduğu gibi, popülizmin, Türkiye’nin modernleşmeye başlamasıyla birlikte Osmanlı toplumuna girdiğini dile getiriyor. Sosyoloji gibi bilim alanlarının Türkiye’de tartışma konusu olmaya başlaması; Aydınlanma’dan etkilenen aydınların toplumu ele alarak nasıl bir ulus inşa edileceğini düşünmeleri üzerine, popülist söylemin de Türkiye’ye girmiş olduğunu ve zamanla bir devlet ideolojisi haline geldiğini iddia ediyor.

Antropolojik Çalışmalar

Toprak’ın antropoloji çalışmalarına geldiğinde kendi içinde bazı sorunlar taşıdığı gözlemleniyor. Toprak, bu çalışmasında, Mustafa Kemal’in entelektüel uğraşları üzerinde duruyor ve dönemin antropolojik çalışmalarını inceliyor. Mustafa Kemal 1930’larda kültürel çalışmalara ağırlık vermeye başlıyor ve bu doğrultuda Türk Tarih Tezi ve Antropoljik Irk çalışmalarına bizzat ön ayak olup bu alanlarda çalışmaların yürütülmesini sağlıyor. Toprak, bu çalışmaların yıllardır Türk tarihçiliğinde haksız yere suçlandığına vurgu yapıyor ve bu çalışmaların temel amacının ırkçılık olmadığını, aksine Türkiye sınırları içerisinde yaşayan bütün toplulukların aynı ırktan geldiğine vurgu yapıldığı iddia ediyor. Kürt, Türk, Laz ve Çerkez gibi etnik ayrımların yapılmadığını, hepsinin aynı ırka mensup olduğunu ve asıl amacın Avrupa’da yürütülen ırkçı çalışmalara cevap vermek için bu çalışmaların başlatıldığını öne sürüyor. Avrupa’daki beyaz ırk ve sarı ırk ayrımında Türklerin sarı ırka mensup olduğu ve sarı ırkın aşağı bir ırk olduğu iddia

ediliyordu. Bu durumdan rahatsız olan Mustafa Kemal, Türk ırkının sarı ırka mensup olmadığını aksine beyaz ırktan geldiğini kanıtlamaya çalışmış ve bu doğrultuda antropolojik ırk çalışmalarını yürütmüştür. Bu çalışmaların sonunda her ne kadar, dünya genelinde ve Türkiye’de bazı çevreler tarafından kabul görmese de Mustafa Kemal, beyaz ırka mensup olduğunu bu çalışmalar aracılığıyla kanıtlamıştır. Toprak bu çalışmalar, her ne kadar olumlu sonuçlar doğurmasa da dönemin bir gerekliliği olduğunu ve ulus-devlet inşası için yapılması gerektiğini öne sürüyor. Bu çalışmaları dönemin kendi gereklilikleri doğrultusunda incelemek gerektiğini, aksi halde anakronizme düşmüş olacağımızı iddia ediyor (Toprak, 2012).

Yine antropolojik çalışmalar kapsamında ele alınabilecek Kürt Sorunu çerçevesinde, Kürtlere karşı bir ayrımcılık olmadığını, Kürtlerin de Türk ırkına mensup olduğunu ve aslında Kürtçe olarak bilinen dilin “Dağ Türkçesi” olduğunu iddia eden çalışmaları inceleyen Toprak, bu bağlamda da yine etnik bir ayrımcılık veya asimilasyon olmadığını, aksine yine ulus-devlet çerçevesinde farklı etnik grupları kendi bünyesine dâhil etmeye çalıştıklarını söylüyor. Kürt bölgelerinin, ekonomik ve sosyal anlamda geri kalmış olması, bölgedeki aşiret reislerinin bölge insanı üzerinde baskı uygulaması, vergi vermemesi ve devlete karşı çıkması, Türkiye Cumhuriyeti’nin bir an önce önlem almasını gerektirmiştir. Toplumsal mühendislik çerçevesinde, Türkiye Cumhuriyeti gereken tedbirleri almak zorunda kalmış ve bu bölgeyi iyileştirmek ve bütüne dâhil etmek için bazı askeri müdahalelerde bulunmuştur. Kısacası, Toprak, devletin Kürt politikasının dışlayıcı değil, aksine kapsayıcı bir niteliğe sahip olduğuna inanıyor (Toprak, 2012). Fakat gözden kaçırdığı nokta, Toprak bütün bu çıkarımları devlet kaynaklı belgelerden elde edip ve bunların objektif olduğu varsayımıyla bu sonuca varıyor. Hâlbuki söz konusu resmi tarih yazımı olduğunda Toprak, resmi tarih yazımına karşı çok net bir tavır alıyor ve sert bir şekilde Erken Cumhuriyet dönemi resmi tarihçiliğini eleştiriyor. Çağdaş tarihçiliğin resmi tarih yazıcılığından uzak durması gerektiğini ve daha nesnel tarihçiliğin benimsenmesi gerektiğini vurguluyor. Tarihin “bilgi” olarak iktidar grupları veya hükümetler tarafından işlevselleştirildiğini belirtiyor. Cumhuriyet dönemi Türkiye’sinin, her ülke gibi, hiç şüphesiz ulusçuluğu vurgulayan baskın tarihsel bir bilince sahip olduğunu vurguluyor.

Bu bağlamda sorgulanması gereken temel nokta Toprak’ın bir taraftan resmi tarih yazımını sert bir şekilde eleştirirken bir diğer taraftan devlet kaynaklı resmi belgelerin gerçeği olduğu gibi gösterdiği ön kabulünü neden tercih ettiğidir. Toprak gibi bir tarihçinin bu belgeleri incelerken daha nesnel olması ve resmi tarih yazımının nesnellliğini sorgularken bu tutumunu bu konuda da sürdürmesi beklenirdi.

Metodolojik Yaklaşımı

Bu çalışmada, yukarıda kısaca bahsedilen Toprak’ın çalışmalarının genel analizi ve argümanlarının sunulmasından sonra, metodolojik yaklaşımı ele

alınmıştır. Bu doğrultuda, öncelikle belirtmek gerekir ki, Toprak, Osmanlı modernleşmesini, modernite teorisi kapsamında ele alıyor ve ortaya çıkan bir değişimin diğerlerini de etkilediğini söylüyor. Bu bağlamda yaptığı bütün çalışmalar bir bütünlük arz ediyor. Osmanlı Tanzimat dönemini, Osmanlı Rönesans'ı olarak ele alıyor ve birçok yeniliğin bu dönemde başladığını çalışmalarıyla göstermeye çalışıyor. Türkiye modernleşme tarihine ilerleme olarak bakıyor ve bu doğrultuda gelişmeleri ele alıyor.

Annales Okulunun oluşumuyla beraber bu akım tarih yazımına değer biçilemez bir vizyon ve yeni bakış açıları sunmuştur. Dünya genelinde olduğu gibi Türkiye tarih yazımı alanında da sayısız çalışmaya ilham kaynağı olmuş ve bu doğrultuda tarih yazımının devlet ve büyük adamların merkeze alındığı tarihçilikten daha sosyal bir tarihçiliğe doğru evrimleşmesini sağlamıştır. Her ne kadar Toprak kendisini açıkça Annales Okulu takipçisi ilan etmese de Toprak'ın çalışmalarının Annales okulunun total history ve yapısalcılık bağlamında Annales ekolünün ve sosyal tarih anlayışının bir uzantısı olduğunu iddia edebiliriz. Annales Okulu gibi tarihe bir bütün olarak bakıyor ve bu bütün içerisindeki yapısal parçaları inceleyip genel bir sonuca varmaya çalışıyor. Fakat Toprak'ın tarih yazımı, Annales Okulu'nun kesinlikle karşı durduğu aydınlanmacı ve ilerlemeci tarih anlayışıyla çakışmaktadır. Toprak, yapısalcı ve bütüncül bir tarih anlayışına sahip olsa da Osmanlı tarihini aydınlanma ve ilerleme üzerinden ele alıyor. Annales okuluna paralel olarak, Toprak, Marksist tarih yazımı içerisinde ele alınabilir. Marksist sınıf kavramı ve yine yapısalcılığının Toprak'ın eserleri üzerinde hâkim olduğunu görüyoruz. Annales Okulu'nun öncülüğünü yaptığı betimleyici (descriptive) tarih yazımını destekliyor ve öyküleme (narrative) tarih yazımından uzak duruyor. Tarih yazımında bilimselliği ve rasyonaliteyi savunuyor. Bu anlamda da, Toprak, Annales Okulu tarih yazımı çerçevesinde değerlendirilebilir (bkz. Yılmaz, 2017: ss.192-199).

Toprak, tarih yazımında her ne kadar açıkça bir karşılaştırma yapmasa da kendi içerisinde gelişmiş Batı ülkelerini referans alarak ve modernizasyon teorisi çerçevesinde üstü örtük bir karşılaştırma yaparak, Osmanlı toplumunu açıklamaya çalışıyor. Toprak bütün çalışmalarında, tarihte nedensellik üzerinde duruyor ve herhangi bir olayın ortaya çıkmasındaki nedenleri inceliyor. Bu anlamda, Toprak'ın, çalışmalarında çoklu nedensellik ilişkisi kurduğu söylenebilir. Ekonomi tarihi alanında niceleyici çalışmaların önemi çok büyük olsa da Toprak niceleyici çalışmalar yapmıyor. Bu durum her ne kadar bir eksiklik gibi görünse de Toprak, bu alanda daha çok fikirler tarihi kapsamında ele alınmalıdır. Toprak'a göre, niceleyici çalışmalar her ne kadar ekonomi çalışmalarında büyük önem taşısa da toplumsal, fikirsel ve ideolojik tarafı olmadan, niceleyici çalışmalar sadece sayılardan ibaret olacaktır ve kendi başına topluma dair bir açıklama getirmeyecektir (Toprak, 2007).

Toprak, 1980'lerin resmi tarih anlayışına karşı net bir tavır sergiliyor ve tarih biliminin daha rasyonel temellere oturtulması gerektiğine inanıyor. Yine dönemin neo-liberal yaklaşımı eleştiriyor ve post-modernite ile tarih biliminin yapısalcılıktan uzaklaştığını, artık bütüne değil tekil parçalara önem verildiğini,

sınıf kavramının ortadan kalktığını, gerçek ve kurgu arasındaki farkın yok olmaya başladığını vurguluyor. Bundan dolayı, yapısalcı bir tarih anlayışının benimsenmesi gerektiğini dile getiriyor. Ancak yapısalcı ve bütüncül bir tarih anlayışıyla birlikte toplumun gerçeğine ulaşılabilirliğini vurguluyor (Yılmaz, 2017: s.183-184).

Post-modernite ile birlikte önem verilmeye başlanan kültürel çalışmalar alanında, herhangi bir çalışması mevcut değil. Kültür olmadan, sadece yapılarla toplumu açıklayamayız. Yapıların oluşumu, kültür ve bireyden bağımsız değildir. Bireyin anlam dünyası içinde bulunduğu kültürden etkilenerek şekil alır ve bu da bütüne yansır. Fakat Toprak'ın yapısalcı tarih anlayışı, kültüre ve bireye bakmaya izin vermez ve dolayısıyla kültür çalışmaları Toprak için yapılardan daha az önem taşımaktadır. Entelektüel tarih kapsamında da Toprak'ın birçok çalışma yapmıştır. Toprak'ın fikir tarihi alanında yaptığı çalışmalar, dönemin aydınlarının ideolojik yaklaşımını ve fikirlerine dair bilgi edinmemizi sağlamaktadır. Bu anlamda da yine, Toprak'ın, Türk tarihçiliğinde önemli bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz (bkz. Yılmaz, s. 224-228).

Bütün bunların yanı sıra, Toprak dönemin siyasi durumundan etkilenmiş ve özellikle 1990'lar sonrasında hem çalışmaları hem de siyasi duruşunda değişimler göstermiştir. 1990'ların neo-liberal ve post-modern yaklaşımına karşı bir tavır sergilemiş, sosyal bilimler alanında, bütünlüğü ve büyük yapıları vurgulamıştır. Özellikle 2001'den sonra, AKP rejiminin muhafazakâr, İslamcı politikalarına karşı bir tavır almış ve Cumhuriyet dönemi politikalarını savunur bir pozisyona geçmiştir. Tarihçiliği de bu doğrultuda evrilmiş ve AKP'nin politikalarından etkilenen seküler birçok kesim gibi, erken Cumhuriyet dönemi yazınına bu tavrını aksettirmiştir (Yılmaz, s.18-19).

Toprak, Tanzimat dönemi ekonomi tarihini, Türkiye'de modernizasyonun başlangıcı olarak açıklıyor ve bu konuda, alanında hala öncülüğünü korumaktadır. Türkiye modernleşmesi Cumhuriyet dönemi ile başlatılırken, Toprak aksini kanıtlamış ve Tanzimat dönemiyle başladığını iddia etmiştir. Yani Cumhuriyet dönemi bütün yeniliklerin başlatıldığı bir dönem değil, Tanzimat döneminin bir devamı niteliğindedir. Bunun yanında, Toprak Dünya tarihçiliğini yakından takip eden bir tarihçidir. Bu anlamda, Türkiye'de tarihçiliğin daha bilimsel temellere oturtulmasında emeği geçmiş ve aynı zamanda özellikle Tarih ve Toplum ve Toplumsal Tarih gibi dergilerdeki yayınları sayesinde tarih biliminin popülerleşmesine katkıda bulunmuştur. Tarihi salt bilimsel ve akademik alandan çıkartarak günlük bir uğraş haline getirmiştir. Boğaziçi Üniversitesinde Atatürk Enstitüsü bünyesinde sayısız öğrenci yetiştirmiş ve Türkiye'de Tarih biliminin ilerlemesi ve gelişmesine çok büyük katkılarda bulunmuştur. Atatürk Enstitüsü'nün geliştirilmesi ve daha bilimsel temellere oturtulması anlamında büyük emek harcamış ve bugün Atatürk Enstitüsü'nün Türkiye'nin sayılı Tarih bölümleri arasında yer almasını sağlamıştır. Bundan sonra, Atatürk Enstitüsü, dünyaya Atatürk ilke ve inkılaplarını tanıtan bir kurum olmaktan ziyade Türkiye'nin genel olarak modernleşme serüvenine eğilen, dünya yazınına takip eden, daha modern ve bilimsel bir kurum haline dönüşmüştür. Türkiye'de

kurulmuş olan Atatürk Enstitüleri, tarihi 19 Mayıs 1919'da başlatıp, 1938'de bitirirken, Toprak, modern Türkiye tarihini Tanzimat'tan başlatıp günümüze kadar getirmiştir. Bir diğer taraftan, Enstitünün İngilizce ismini Atatürk Institute for Modern Turkish History olarak değiştirmiştir. Son olarak, Toprak'ın kurumsal tarihçilik tarafının da göz ardı edilmemesi gerekir. Bütün bu entelektüel uğraşların yanında, Türkiye'de belli başlı kurumlar için tarihsel araştırmalar da yapmıştır. Bunlardan bazıları; Geçmişten Geleceğe Anadolu Sigorta Türkiye'nin Sigortası (2010), Ulusaldan Küresele Millî Reasürans T.A.Ş. ve Türkiye'de Reasüransın Evrimi (2009), Cumhuriyet'in İlk Bankası'nın Müzesi (2007), Bir Geleceğin Geçmişi – 1948'den 1998'e Akbank Tarihi (1998), Sümerbank Holding A.Ş. (1990), Sanayileşmede Tarihsel Perspektif: Ulusal Cam Sanayi ve Teknoloji Transferi (1985).

Sonuç

Zafer Toprak, Tanzimat ve erken Cumhuriyet dönemlerinin ekonomik ve sosyal yönünü inceleyen, Türkiye'nin önde gelen tarihçilerinden biridir. Bu tezin kapsamını, hayatı, eserleri, tarihi anlayışı, Türkiye tarihçiliğinde katkıda bulunduğu alanlar ve tarih yazımına getirmiş olduğu yeni bakış açıları, yaptığı çalışmaların Türkiye'deki aynı konulu literatürde nereye konumlandığı gibi başlıklar oluşturmuştur. Kadın tarihinden popülist ve entelektüel akımlara, ekonomi ve sosyal tarihten antropolojiye kadar geniş bir yelpazedeki konuları ve çalışmaları, onu, Türkiye tarih yazımında dikkate değer ve değerli bir tarihçi yapmaktadır. Türkiye akademisinde, oldukça verimli olan bilim insanlarından biri olduğunu söylemek abartılı bir söylem olmayacaktır. Bu yorumlar ışığında, bu çalışma Zafer Toprak'ın tarihsel metodolojisini ve çalışmalarını ele almıştır. Toprak'ın çalışmalarının kapsamından önce, nasıl bir tarihçi olduğunu, hangi akımlardan etkilendiğini ve bunu çalışmalara nasıl yansıttığını incelemektedir. Çalışma ilk olarak, Toprak'ın biyografisi kapsamında, eğitim hayatına, akademik kariyerine ve verimliliğine değinilmiştir. Hangi dönemde hangi konulara ilgi duyduğu, hangi alanlarda üretim yaptığının küçük bir tasarımı yapılmaya çalışılmıştır. Daha sonra Toprak'ın ekonomi tarihi alanındaki eserleri, bu eserlerdeki metodolojik yaklaşımı ve bu dönemde ekonomi tarihi alanında hangi düşünce sistemlerinin ve teorik çerçevelerin kullanıldığını, hangi ekonomik tartışmaların yürütüldüğüne ve Toprak'ın bunlardan farkına değinilmiştir. Toplumsal tarih alanında, hangi alanlarda ne yazdığı, belli başlı alanlarda sunmuş olduğu argümanlarına ve toplumsal tarih alanına ne gibi katkılar sunduğuna vurgu yapılmıştır. Toplumsal tarih alanında, "halkçılık" (popülizm), "feminizm", "antropoloji" gibi alanlarda bütüncül olarak bir dizi araştırma yapmıştır. Toprak'ın metodolojik incelemesi kapsamında, ilk olarak ekonomi ve sosyal tarihi alanlarına değinilmiş buradaki metodolojik yaklaşımı ele alınmıştır. Daha sonra, modernite ile olan ilişkisi ve bu ilişkinin yazılarındaki etkisine, aydınlanmacı ve ilerlemeci bakış açısına vurgu yapılmıştır.

Toprak her zaman Cumhuriyet dönemi resmi tarihçiliği ile kendisi arasında bir mesafe koymuş ve bunu her fırsatta eleştirmiştir. Çağdaş tarihçiliğin resmi tarih yazıcılığı ile arasında mesafe koyması ve daha objektif bir tarihçiliğin benimsenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Her ne kadar Toprak kendisinin Annales Okulu'nun bir takipçisi olduğunu açıkça söylemese de Annales Okulu'nun Türk tarihçiliğinde çok önemli etkilere sahip olduğunu söylemektedir. Kendi yazılarında da Annales Okulu'nun etkilerini görmek zor değildir. Yani, belirli bir olayla veya olaylarla değil, bir bütün olarak tarihe bakmaya çalışmaktadır. Fakat bir diğer taraftan, Toprak, tarihi neyin ve kimlerin yazdığı konusunda klasik tarih yazımı yaklaşımını sürdürmektedir. Sadece yapılar bakmakta ve yapıların kısa vadeli dönüşümleri incelemektedir. Her ne kadar büyük insanların (great men) tarihe şekil verdiklerini iddia etmese de yazılarında sıradan insanların tarihin oluşumu üzerindeki etkisine rastlamak pek mümkün değil.

Toprak, geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi iktisat tarihine, kopmalardan ziyade bir bütünlük ve devamlılık süreci ile yaklaşmaktadır. Türkiye ekonomisinin gelişmesinin 1838'den beri devam ettiğini, ara sıra ortaya çıkan kesintilerle ilerlediğini söylemektedir. Buradan yola çıkarak, sürekliliğin Toprak için yapılan tarihsel çalışmalarındaki değişim kadar önemli olduğunu görebiliyoruz. Yine bu açıdan Annales Okulu'na yakın durduğu iddia edilebilir. Bütün bunların yanında, Toprak'ın çalışmalarında çoklu nedensellik önemli bir yere sahiptir. Olguyu tek taraflı değil bir bütünlük içerisinde, ekonomiden toplumsala, fikirselle oluşumlardan gündelik hayata yansımalarına kadar birçok açıdan ele almaktadır. Ortaya çıkan sonuçların birçok nedene bağlı olarak toplumda kendini gösterdiğini savunuyor.

Sonuç olarak, Türkiye'de en üretken tarihçiler arasında sayılabilecek ve sayısız ödüle sahip Zafer Toprak, Türkiye tarihçiliğine çok büyük katkı sağlamış ve Türkiye tarihçiliğinde Tanzimat dönemi üzerine yaptığı çalışmaları, bu dönemin ekonomik yapısına dair bir dönüm noktası oluşturmuş ve bu döneme dair yeni bir bakış açısı getirmiştir. Her ne kadar kendi içinde bazı eksiklikler ve öznel çelişkiler barındırsalar da Toprak'ın çalışmaları kendi içerisinde bir bütünlük oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Carr, Edward Hallett (1987). *What is History?*. London: New York: Victoria: Toronto: Auckland, Penguin Books.
- Collingwood, R.G. (1946). *The Idea of History*. New York: Oxford University Press.
- Collingwood, R.G. (1990). *Tarih Tasarımı*. Trans. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Ara Yayıncılık.
- Seren, Ahmet [Toprak, Zafer] (1977). "Türkiye İşçi Sınıfı ve Tarihte 1 Mayıslar (1906-1925)," *Yurt ve Dünya* (3) 393-412.
- Toprak, Zafer, (2016). "Aydınlık Dergisi [1921-1925], Marksizm ve Feminizm," *Müteferrika* (50) 4.

- (2014). "II. Meşrutiyet'te Popülizm: Falih Rıfkı ve Ziya Gökalp'in Halkçılık Anlayışları", in Yakın Türkiye Tarihinden Sayfalar - Sina Akşin'e Armağan, ed. Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- (2016). "Tarih Yazımında Bilimsellik," interviewed by Fevziye Özberk. Bilim ve Ütopya (262) 76-85.
- (2007). "Tarih Yazımının Evrimi ve Türkiye'de Çağdaş Tarih," içinde, Sosyal Bilimler Öngörü Çalışması, 2003-2023 - Türkiye Bilimler Akademisi Raporlar, Ankara; TÜBA Yayını. 228.
- (2016). Türkiye'de İşçi Sınıfı 1908-1946. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- (2015). Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- (2013). Türkiye'de Popülizm 1908-1923, İstanbul: Doğan Kitap.
- (2012). Türkiye'de Milli İktisat 1908-1918, İstanbul: Doğan Kitap.
- (2012). Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji, İstanbul; Doğan Kitap.
- (2010). Geçmişten Geleceğe Anadolu Sigorta Türkiye'nin Sigortası, İstanbul; Anadolu Sigorta Yayını.
- (2009). Ulusaldan Küresele Millî Reasürans T.A.Ş. ve Türkiye'de Reasüransın Evrimi, İstanbul; Milli Reasürans Yayını.
- (2007). Cumhuriyet'in İlk Bankası'nın Müzesi, İstanbul; Türkiye İş Bankası Yayını, 2007 (Müze katalogu).
- (1998). Bir Geleceğin Geçmişi - 1948'den 1998'e Akbank Tarihi, İstanbul; Akbank.
- (1990). Sümerbank Holding A.Ş. İstanbul; Creative Yayıncılık, 188 s.
- (1985). Sanayileşmede Tarihsel Perspektif: Ulusal Cam Sanayi ve Teknoloji Transferi.
- (2003). İttihat-Terakki ve Cihan Harbi - Savaş Ekonomisi ve Türkiye'de Devletçilik 1914-1918, İstanbul: Homer Kitabevi.
- (1995). Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950) Milli Burjuvazi, Milli İktisat-Milli Burjuvazi, İstanbul; Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- (1995). Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950) İttihat-Terakki ve Devletçilik, İstanbul; Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Toprak, Zafer ve Şevket Pamuk (eds.) (1982). Türkiye'de Tarımsal Yapılar (1923-2000), Ankara; Yurt Yayınları, 1988.
- (1982). Türkiye'de Milli İktisat (1908-1918), Ankara; Yurt Yayınları.
- (2012). "Türkiye'de Çağdaş Tarihçilik ve Eric Hobsbawm Faktörü", Toplumsal Tarih (227) 36-49.
- (2012). "Erken Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Tarihçilik," Bugünün Bilgileriyle Kemal'in Türkiye'si- La Turquie Kamâlisme, İstanbul; Boyut Yayıncılık, 176-181.

- (2011). "Westphalia'dan Dersim'e Kürt Sorunu," in Kürt Sorunu ve Devlet – Tedip ve Tenkil Politikaları (1925-1947), ed. Tuğba Yıldırım, İstanbul; Tarih Vakfı Yurt Yayınları, vii-ix.
- (2010). "Doğu Anadolu'da 'Uygarlaştırıcı Misyona,' in Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik – Dersim-Sason (1934-1946), İstanbul; Tarih Vakfı Yurt Yayınları, vii-xx.
- (2010). "Doğu Sorunu ve Necmeddin Sahir Silan'ın Raporları," Toplumsal Tarih (195) 48-56.
- (2010). "Toplumsal Mühendislik ve Necmeddin Sahir Silan," içinde: 'Doğu Sorunu' – Necmeddin Sahir Silan Raporları (1939-1953), derleyenler: Tüba Akekmekçi & Muazzez Pervan, İstanbul; Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ix-xxiii.
- (2007). "Türkiye'de Enflasyon ve Yapısal Dönüşüm: II. Dünya Savaşı Örneği," Sentez – Sosyal Bilimler Dergisi (1) 10-12.
- (2006). "Proto-Globalization and Economic Change in the Late Ottoman Empire: A Commentary," in New Perspectives on Turkey [Special Issue on Comparative Turkish and Japanese Modernities] (35) 129-134.
- (2003). "Railways, The State and Modernity," in Iron Track – Age of the Train, Yapı Kredi Cultural Activities, Arts and Publishing, 10-23.
- (2000). "Social Project in the Second Constitutional Period (Meşrutiyet): Solidarity, Profession and National Economy," in The Great Ottoman, Turkish Civilisation –2- Economy and Society (editor: Kemal Çiçek), Ankara; Yeni Türkiye, 245-263.
- (June 1999). 'Postmodernite, Kültür ve Tarih', Tarih Vakfından Haberler/ Aylık Bülten.
- (1999). "From Liberalism to Solidarism: The Ottoman Economic Mind in the Age of the Nation State (1820-1920), in Studies in Ottoman Social and Economic Life, editörler: Raoul Motika, Christoph Herzog, Michael Ursinus, Heidelberg; Heidelberger Orientverlag. 171-190.
- (1977). Ahmet Seren [Toprak, Zafer], "Türkiye İşçi Sınıfı ve Tarihte 1 Mayıslar (1906-1925)," Yurt ve Dünya (3) 393-412.
- (1977). Onur, Hakkı. [Toprak, Zafer], "1908 İşçi Hareketleri ve Jön Türkler," Yurt ve Dünya (2) 277-295.
- Welskopp, Thomas (2003). "Social History" in Writing History Theory & Practice, eds. Stefan Berger, Heiko Feldner, Kevin Passmore. London: Arnold.
- Yılmaz, Levent (2011). "Bir Tarihçinin Metnini Okumak," in Tarih Nasıl Yazılır? Tarih Yazımı için Çağdaş Bir Metodoloji, ed. Ahmet Şimşek. İstanbul: Tarihçi Kitapevi.

Yılmaz, Tülay (2017). A Critical and Methodological Assessment of Zafer Toprak's Historical Studies. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Röportaj

PROF. DR. İLHAN TEKELİ ile RÖPORTAJ

Sibel YALI*

orcid: 0000-0002-1435-3726



Sibel YALI: Sevgili Hocam, uzun zamandır sizinle bir röportaj yapabilmeyi umuyordum. Öncelikle vakit ayırdığınız için teşekkür etmek isterim. Çoğumuz sizi şehir/bölge plancısı ve sosyolog olarak tanıyor halbuki sizin akademik tarihçilik ve tarih yazımı alanlarında da çalışmalarınız bulunuyor. Hatta Tarih Vakfı kurucuları arasında yer alıyorsunuz. Mühendislik bilimi ile başlayan akademik yolculuğunuz şehir ve bölge planlama ve teorisi ile makro coğrafya, göç ve politik davranış gibi alanlara yayılarak nasıl evirildi? Bizi kariyer yolculuğunuz hakkında bilgilendirebilir misiniz?

* İstanbul Üniversitesi, e-posta: ataman_si@yahoo.com

Prof. İlhan TEKELİ: Ben İzmir doğumluyum, İlk ve orta eğitimim İzmir’de gerçekleşti. 1955 yılında o yılların efsaneleşmiş Atatürk lisesinden mezun olduktan sonra, İTÜ İnşaat Fakültesine girdim. O yıllarda sadece iki okul İTÜ ve Siyasal Bilgiler Fakültesi giriş imtihanı yapıyordu. İzmir Atatürk Lisesi mezunlarının büyük kısmı da bu iki okula giriyordu. Fen kolu mezunu olarak ben de İTÜ’ye girdim. 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesi olduğunda ben son sınıf öğrencisiydim. O yıl mezun oldum. Atatürk Lisesinde çok daha renkli, öğrencilerin değişik alanlardaki ilgilerini cesaretlendiren bir eğitim görmüştüm. Oysa İTÜ mühendislik eğitimi bana oldukça kuru gelmişti. O yıllarda Türkiye’de mühendis talebi çok yüksek, mühendis sayısı azdı. Yeni mezunları almak için tüm kurumlar yarışlıyordu. Ben de doğrudan hayata atılmadan önce askerlik görevimi yaparak, hayata atıldıktan sonra kariyerimin kesintiye uğramamasını istediğimden o yıl sonunda askere gittim.

Polatlı topçu okulunda okuduktan sonra şanslı bir kura çekerek Ankara’da Milli Savunma Bakanlığı İnşaat Emlak’ta inşaat mühendisi olarak çalışmaya başlamıştım. Asker arkadaşım Şadi Cindoruk bana o yıllarda TBMM’nin bahçesindeki barakalarda eğitim yapmakta olan ODTÜ’de şehir ve bölge planlama bölümünde eğitimin başladığını, benim de başvurabileceğimi söyledi ve beni bölümün barakasına götürdü. Henüz iki öğrenci başvurmuştu, beni de kabul ettiler. Kabul edildiğimi bizim albaya bildirmişler, albay beni çağırıyor böyle bir şeyin olamayacağını sertçe bildirdi. O günlerde İnşaat Emlak’ın başında bulunan Sabri Özel Paşanın İzmir’e teftişe gitmesi gerekmiş, beni mühendis olarak yanına verdiler. Paşayla aynı arabada seyahat ettik. Üç dört gün süreli Türkiye’nin nasıl kurtulabileceğini konuştuk. Paşa beni çok sevdi ve yakınlık gösterdi. Teftişin sonunda benim Şehir ve Bölge Planlama okumama izin çıktı. Ben de yedek subaylığımı yaparken şehir ve bölge planlama eğitimine devam ettim. Askerliğimi tamamladıktan kısa bir süre sonra ben de yeni mesleğimin diplomasını aldım. Benim önümde bir kapı açılmıştı, ben de bu kapıdan yeni bir mesleğe geçmiştim.

Yeni kapıların açılması sürdü. Askerlik görevini tamamladığımda, daha öğrenciliğim sürerken İmar ve İskan Bakanlığı Bölge Planlama Dairesi bana Zonguldak Bölge Planlama çalışmasının başına geçerek bu projeyi yönetmeyi önerdi. Ben genç bir ekiple bu projenin başına geçip tamamladım. O yıllarda proje başında bulunanlar OECD finansmanı ile bilgi ve görgüsünü artırmak için yurt dışına gönderiliyordu. Beni de gönderdiler. MIT ve Pennsylvania üniversitelerinde okuyarak Bölge Bilimi alanında bir

yüksek lisans derecesi daha aldım. ABD’de Washington’da, Tennessee Valley’de, Portorico ve Venezuela’daki planlama çalışmaları konusunda çok verimli bir inceleme gezisinde bulundum. 1966 yılında Türkiye’ye döndüğümde kendimi şehir ve bölge planlama alanında iyice donatılmış olarak görüyordum.

Türkiye’ye döndüğümde önümde bir başka kapı açıldı. ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü, şehir planlama yüksek lisans programı yanısıra bölge planlama yüksek lisans programını açmaya karar vermişti. Hazırlıklar yapılıyordu. Ben ABD’den bu konuda bir diplomayla dönüyordum ve bir bölge planı yapmış bulunuyordum. Bu bölümde ders vermeye davet edildim. 1967 yılından itibaren yarı zamanlı olarak ders vermeye başladım. ABD’ye gitmem dolayısıyla İmar ve İskan Bakanlığına mecburi hizmetim bulunuyordu. Tam zamanlı olarak üniversiteye geçemiyordum. Doktora çalışmamı kısa sürede bitirmem halinde, mecburi hizmetimin devralınacağını ve bölümün kurulmasından sorumlu olacağımı bildirdiler. Böylece bana akademisyen olma yolu açılmış oldu. Ben de İTÜ’de “Sosyal Sistemler, Sosyal Değişme ve Yerleşme Yapıları” konusundaki tezimi 1969 yılında tamamladım. Bu tez benim sosyal bilimler formasyonumun gelişmesine çok yardımcı oldu. Sistem kuramını kullanabilme performansım çok gelişti. Erdal İnönü’nün rektörlüğü sırasında da ODTÜ ile tam zamanlı öğretim üyesi sözleşmesi imzaladım. Böylece benim plancı bürokrat konumundan akademisyenlik konumuna geçişim tamamlanmış oldu.

1960’lı yılların ikinci yarısından sonra Türkiye’nin sol yazına açılması dolayısıyla ben de sol yazını öğrenmeye başladım, soldaki siyasi gelişmelerle ilgilenmeye başladım. Bütün bunların dışında şehir planlama eğitimim sırasında bize kent sosyolojisini öğreten Mübeccel Kıray’la dostluğumuz gelişti. Her Cuma günü Mübeccel Kıray’ın bir açık salon gibi çalışan evine gitmeye başladım. Güncel siyasal ve sanat olaylarının değerlendirildiği bu yemekli geceler bir “rahle-i tedris” gibi çalıştı. Benim topluma ve içinde gelişen yaşama eleştirel olarak bakabilme kapasitemi geliştirdi. Benim sosyal bilim formasyonumun gelişmesi bakımından bir başka önemli şans Nusret Hızır’ın Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesinden emekli olmasından sonra önce Şehir ve Bölge Planlaması bölümünde ders vermesiyle başladı, bu dersler bölümler arası çekemezlik dolayısıyla sürdürülemez hale gelince, Nusret Hızır Salı geceleri Ayşe Abla okulunun sınıflarında bize, bilimsel felsefe, sembolik mantık ve felsefe tarihi dersleri verdi. Bu on yılı aşkın bir süre sürdü. Bu ikinci “rahle-i tedariste” epistemoloji ve felsefi formasyonu elde etmiş oldum.

Üniversite’de tam zamanlı öğretim üyesi olduktan sonra akademik faaliyetlerim birden artmaya başladı. 1972 yılında uluslararası bir yarışmayı kazanarak iki dostumla birlikte Ford Vakfından göç konusunda bir araştırma fonu kazandık. Yine aynı yıl ABD’de gelişmiş bulunan bölge bilimi alanının Avrupa’ya aktarılmasını sağlayacak Karlsruhe Üniversite’sinde yapılan toplantılar içinde aktif olarak yer aldım. 1973 yılında “Mekan Organizasyonuna Makro Yaklaşım” başlıklı çalışmamı doçentlik tezi olarak verdim. Bu temelde bir coğrafya çalışmasıydı. Böyle aktif bir akademik faaliyet içine girdiğim bu dönemde ilk tarihyazısını 1970 yılında yazdım. “Evolution of Spatial Organization in the Ottoman Empire and Turkish Republic” başlıklı yazının yazıldığı o yıllarda mekan organizasyonlarını açıklamakta tarihten yararlanılmıyor ve daha çok neoklasik iktisadın getirdiği açıklamalarla yetiniliyordu. Bu yazı yankı yarattı. Friedman ve Alonso bu yazıyı alanın temel okuma kitabına (reader) aldılar. Bu yazı dolayısıyla 1975 yılı bahar döneminde UCLA’de ders vermeye çağrıldım. ODTÜ’ye döndüğümde Tarık Somer rektörlük yapıyordu. 25 arkadaşımınla birlikte benim de sözleşmem feshedildi. Üniversite dışında kaldım.

Üniversite dışında kalmam bana yeni kapılar açtı. Vedat Dalokay’ın Ankara, Erol Kösenin İzmit Belediyesinde danışmanlık yapmaya başladım. Bu beni yerel yönetim alanına soktu. O dönemden sonra yerel yönetim programları, yerel yönetim tarihleri kalıcı bir ilgi alanım haline geldi. Üniversitenin kararını Anayasa mahkemesinden bozarak 1978 yılında üniversiteye döndükten sonrada belediyeçilik konusundaki çalışmalarım sürdü, hala daha sürüyor. Bu çalışmalar sırasında geliştirilen “ Toplumcu Belediyeçilik” anlayışı ve “İzmir Modeli” sık sık atıf alan çalışmalar oldu.

İlk tarih yazım şehir ve bölge planlama konusunda olmuştu. Ama benim tarih alanındaki çalışmalarımın çoğu Selim İlkin’le birlikte yazdıklarım oldu. ODTÜ’den arkadaşım olan Selim İlkin’le çok sayıda araştırmayı büyük bir uyum içinde yapmayı başardık. Bu Türkiye’de çok rastlanan bir durum olmadığı için de sık sık bunu nasıl başarıyorsunuz diye de sorgulandık. İlk çalışmalarımız Cumhuriyetin erken dönem iktisat ve planlama tarihleri üzerinde oldu. İlk yayınlanan kitabımız “Savaş Sonrası Ortamında 1947 Türkiye İktisadi Kalkınma Planı”, 1974 yılında yayınlandı. Bunu 1977 yılında yayınlanan “1929 Dünya Buhranında Türkiye’nin İktisadi Politika Arayışları” izledi. Arkasından başkaları geldi.

Benim tarihle ilişkimi daha da güçlendiren bir başka gelişme 1991 yılında Türkiye Ekonomik ve Sosyal Tarih Vakfının kurulması oldu. 12 Eylül 1980 sonrasında Türkiye dışında yaşamak durumunda kalan Orhan Silier Hollanda'daki Sosyal Tarih Arşivinde çalışmıştı. Türkiye'ye dönünce, öncülük etti, Tarih Vakfı kuruldu. Ben de vakfın girişimci heyeti içinde bulunuyordum, kurulduğunda vakfın başkanı Tarık Zafer Tunaya olacaktı. Ama vakfın kuruluş işlemleri sürerken hoca vefat edince, Vakfın başkanlığını yapmak bana kaldı. On yıldan fazla süre başkanlık işlevini yerine getirdim. Orhan Silier'in çok içten ve adanmış genel sekreterliği çok önemli gelişmelerin gerçekleşmesini sağladı. 27 yıl geçtikten sonra geriye dönüp baktığımda Türkiye'nin tarih yazıcılığına çok önemli katkılar yaptığımı görüyorum. Tarih Vakfı'nda aldığım bu görev beni yeni araştırma alanlarına yöneltti, tarih eğitimi ve tarih yazıcılığı alanlarında yazmaya başladım. Bunlar zaman içinde birikerek kitap haline geldiler. Tarih Vakfı kurulduğunda Türkiye'de başka demokratik sivil toplum kurumları gelişmeye başlamıştı. Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, Tema Vakfı, Doğal Hayatı Koruma Vakfı vb. gibi. Bu Türkiye için yeni bir olguydu. Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşları bir kamusal özne olmak iddiası taşıyarak ortaya çıkmıştı. Ben de bu olguyu kuramsallaştırmaya ve ona dayanarak bir STK etiği oluşturmaya dönük yazılar yazmaya başladım.

Benim kariyer oluşturma öykümü biraz ayrıntılı olarak anlatmaya başlayınca konuşma uzadı. Uzatmamın temel nedeni Türkiye'de bir kariyer oluşturma nasıl sürprizlerle dolu olabileceğini göstermekti. Sanıyorum ki bunu gerçekleştirdim. Anlatımı birkaç cümleyle sonuçlandırmak istiyorum. Bu yıllardan sonra ODTÜ'de derslerimi vermeye devam ettim. Değişik alanlarda kitap yayınlamam sürdü. 1995 yılında Türkiye Bilimler akademisine üye seçildim. 2004 yılında ODTÜ'de yaş haddinden emekli oldum. Aynı yıl Ahmet Necdet Sezer tarafından YÖK genel kurulu üyeliğine atandım. Burada iken Türkiye Yükseköğretim Kurumu için uzun erimli bir stratejinin hazırlanmasına eğilerek raportörlüğünü yaptım. 2008 yılında sürem dolduğunda bu strateji üniversitelerde tartışılarak yayınlanmış bulunuyordu. Bu yıl Tarih Vakfı yazılarımı Toplu Eserler başlığı altında toplayarak 26 ciltlik bir çalışma olarak yayınladı. Derslerimi vermekten kopmadım. ODTÜ'de birinci dönemde yeni planlama düşüncesi, ikinci dönemde sosyo-mekansal süreçler hakkındaki doktora derslerimi sürdürüyorum.

YALI: Hocam, anlattığınız süreci okuyan genç arkadaşlarımızın sürprizlerle dolu bir ülkede kendi kariyer yolculuklarında sizden ilham alacaklarını ümid

ediyorum. İlerleyen yıllarda çalışmalarınızı kentleşme ve kentsel politika, ekonomi politikası, kent ve toplum tarihi ile özelde Türkiye ekonomi tarihi ve Türkiye'deki yerel yönetimlerin teorisi ve tarihi gibi konulara yoğunlaştırıyorsunuz. Bu odaklanmanın temel nedenlerini öğrenebilir miyiz?

TEKELİ: Benim çok yaygın bir ilgi alanım var. Bu saydığınız alanların hemen hepsinde yayınlanmış kitaplarım ve yazılarım bulunuyor. Bu çeşitlilik içinde bazı alanlarda tarih odaklanmaları bulunuyor. Önce bu kadar yaygın alanda neden çalışma yaptığımı açıklayayım. Gerçekte, bu açıklama neden benim tarih çalışmalarım belli alanlarda yoğunlaşmış olmasına da bir açıklama getirmiş olacak. Bu alanlardaki çalışmaların hepsini tabii ki merak ederek yaptım. Başkalarından aldığım yardımlar oldukça sınırlı kalmıştır. Bunların her birinin hamuruna ellerim bulaşmıştır. Bu konuların ele alınmasının nedeni Türkiye'nin karşılaştığı sorunlardır. Bu araştırmaları bir plancı olarak bu sorunların çözülmesi gerekli/yararlı gördüğüm için yaptım. Ben çok disiplinli bir planlama alanından geldiğim için çok değişik disiplinleri kapsayan alanlara yayılmam kolay oldu. Çok değişik alanlarda çalışmayı gerçekleştirdikten sonra bu tür çok değişik alanlarda çalışma yapabilme kapasitem gelişti. Bir anlamda çok disiplinli hale geldim.

Yabancı ülkelere gelenler sizin alanınız nedir diye sorduklarında, yanıtlamakta zorlanıyorum. Hepsini saymam kuşku yaratıyor. Soru soranların ilgisini çekeceğini sandığım birkaç alanı sayıyorum. Ya da genel olarak sosyal bilimlerle ilgileniyorum diye geçiştiriyorum.

YALI: *Disiplinlerarasılık ve birlikte üretim anlayışı pek çok ülkede kültürel bir sorun olarak karşımıza çıkıyor maalesef. Siz bu soruna bir çözüm bularak üstesinden gelebilmişsiniz. Yeni jenerasyonun bundan feyz alabilmesini umuyorum. Tarih özeline dönecek olursak disiplinle bağınızı bu kapsamda kurup geliştirdiğinizi söyleyebilir miyiz?*

TEKELİ: Benim Selim İlkin arkadaşım ile yaptığım tarih çalışmaları dört grup içinde toplanabilir. Ben ve Selim İlkin 1960 sonrasında çok sayıda sosyal bilimcinin tarihyazıcılığına girdiği dönemde ilk tarih kitaplarımızı yayınlamaya başladık, bu kitaplar Türkiye'nin erken iktisat ve iktisadi planlama tarihi üzerinde yoğunlaştı. İttihad Terakkiyi ve Kurtuluş Savaşında yerel direnişlerin mantığını ve mekanizmalarını tanımaya yöneldi.

Türkiye'nin AB ile ilişkilerini geliştirme çalışmalarının yoğunlaştığı yıllarda AB-Türkiye ilişkileri tarihine yöneldik. Belli bir süre sonra, siyasal kamu alanında Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşındaki performansı konusundaki hakikat ötesi söylemlerin çok yaygın hale gelmesini içimize sindiremediğimiz için İkinci Dünya Savaşı tarihini yazdık. Ben bir şehir plancısı ve yerel yönetim danışmanı olduğum için kendi başıma yazdığım tarih yazıları ve kitapları yerleşme ve yerel yönetim tarihi üzerinde yoğunlaştı.

YALI: *Hakikat ötesi meselesine referans verdiniz. Bu çerçevede konuşmalarınızda "akademide epistemolojik komünite" meselesine de dikkat çekiyorsunuz. Nedir bu meselenin özü? Bu konudaki hassasiyetinizin nedenlerini öğrenmek ve duyurmak isteriz.*

TEKELİ: Bu kanımca çok önemli bir konu. Bizim akademik terfi sistemlerimiz, akademisyenleri tek bir birey olarak gerçekleştirmiş olduğu performans üzerinden değerlendirmektedir. Bu yanıltıcı bir kanı yaratmakta, akademisyenlerin kendi içine kapanık olarak, çevresiyle çok ilişki kurmadan tek başına çalışarak, terfi için gerekli puanları toplayarak terfi etmeye çalışmaya yöneltmektedir. Türkiye'de bu çok yaygındır. Kanımca, günümüzde bu tutum Türkiye'deki üniversitelerin en önemli sorunu haline gelmiştir. Bölümler içindeki öğretim üyeleri birbirinin ne yaptığını bile bilmez halde gelmişlerdir. Üniversitelerde önemli bir çözülme bulunmaktadır.

Oysa 19 yüzyılın ilk yarısının von Humbolt üniversitesinden beri, akademik üretim bireysel olmaktan kurtarılarak sosyalleştirildiğinde bilime katkısının ve verimliliğinin arttığı bilinmektedir. Akademik yaşamın doyurucu hale gelebilmesi iddia taşıyabilmesiyle olanaklıdır. Günümüzde bir akademisyenin hem bu iddiayı formüle edebilmesi, hem iddiasını gerçekleştirebilmesi hem de dünya akademik komünitelerince kabul edilmesini sağlaması için akademik dünyanın küçük bir nişinde "bir epistemolojik komünite" içinde yer alması gerekmektedir. Günümüzün epistemolojik komüniteleri tabii ki yalnız Türkiye içine kapalı olmamalı dış dünyadan akademisyenlere ya da ilgililere açık olmalıdır.

Eğer yetkili bir pozisyonda olsaydım Türkiye'deki akademik terfi sistemlerinin bu bakımdan gözden geçirilmesini sağlamaya çalışırdım. Böyle bir değişikliğin Türkiye'deki üniversitelerin "affective" kapasitesini yükseltebileceğini düşünüyorum.

YALI: İnternet üzerinden isminizi arattığımda ilk 30 saniyede yaklaşık 400 bin sonuçla karşılaşyoruz. Açıkçası, farklı dillerde yüzden fazla kitabı, altı yüzden fazla makalesi ve konferans tebliği bulunan, sosyal bilimler alanında birçok ödül sahibi bir akademisyen için bu veriyi oldukça düşük bulduğumuzu belirtmeliyiz. Özellikle "tarih alanı" için sormak isterim. Disiplinlerarası çalışan ve üreten bir akademisyen olarak göz önünde olmamak bir tercih mi?

TEKELİ: Sorunuz hak ettiğinden daha az ilgi görmek gibi bir yargıyı içeriyor. Normal olan sayının daha yüksek olması gerektiği konusunda referans olacak bir bilgiye sahip değilim. Ama Türkiye’de entelektüeller arasında hak ettiğinden daha az ilgi gördüğü konusunda oldukça yaygın eğilim bulunmaktadır. Ben bu durumdan rahatsızım. Böyle bir duruma düşmek istemem. Ben genel olarak Türkiye’de gördüğüm ilgiden memnunum. Galiba insanlar belli bir yaşı geçmesine rağmen hala aktiflerse ve bir şeyler üretiyorlarsa bir ilgi yoğunlaşması oluyor. Benim bu konuda ilginç bir ölçütüm var. Yaşlanmanıza rağmen belli konularda insanlar size başvuruyorlarsa yaptıkları işlere sizi katmak istiyorlarsa, hala işe yarıyorsunuz demektir. Bu durum beni mutlu ediyor.

Bir kişinin toplumca benimsenmesi ve ona atıf yapılmasının iki değişkene bağlı olduğunu düşünüyorum. Bunlardan biri ürettiğinin değeri ve miktarı iken ikincisi bunun kamu alanına yayılması ve duyulması için özel bir çaba gösterilmesidir. Ben hem benden olan talepleri karşılamak, hem de merakımı tatmin etmek için çok sayıda üretim yapıyorum. Çalışma ve yaşam biçimim oldukça büyük bir zamanı bu üretime ayırmama olanak veriyor. Ama bu ürünlerin duyulması konusunda sistematik bir çaba göstermiyorum. Üretenim yayma konusunda da tamamen duyarsız kalmasının bir sorumsuzluk olduğunun bilincindeyim. Örneğin son iki üç yıldır şimdiye kadar yazdığım kitapları ve yazıları academia.edu sitesine girdim. Başvuru almak bakımından en üst yüzde 0,1 diliminde bulunuyorum. Bunu öğrencilere karşı duyduğum sorumluluk dolayısıyla yaptım. Zamanım ve sağlığım el verdiğiince yapılan yazı, konuşma ve mülakat taleplerini karşılamaya çalışıyorum. Ama birçok şeyi de yapamıyorum. Yazıları yayınlamak için impakt faktörü yüksek yayın organlarını seçerek orada yayınlamaya çalışmıyorum. Ben yapığım çalışmayı yayınlamak için bir yer seçmiyorum. Yaptığım çalışmayı talep edenler ya da, hocam bir kitabınızı verin yayınlayayım diyenler yayınlıyor. Ama yine de yazdığım hiçbir yazının yayınlanmadan kalmasına gönlüm razı olmuyor. Eninde sonunda hepsi yayınlanmış oluyor.

Yaşam biçimim ve toplumsal çevrem bu kadar ve daha çok iç piyasadan kaynaklı bir ilgi yaratıyor. Bu kadarı da bana yetiyor. Bun artırmak için bir çaba göstermeyi içim çekmiyor.

YALI: *Bilgi çağında yaşıyor olmamıza rağmen hakikat-sonrası üretimle mücadele ediyoruz. Medyada bilgiler yerine kendilerinin bilge olduklarını iddia edenleri görünce böyle bir soru sorma cüretini gösterdim. Bu benim kişisel görüşüm. Deneyimli ve donanımlı insanların medyada daha çok görünür olmasını talep ediyorum. Akademi terfi sistemlerine getirdiğiniz eleştirinize istinaden sormak isterim. Bir söyleşinizde "akademiye rağmen akademide yenilik yapılmalı" diyorsunuz. Sizce akademi yeniliğe engel mi? Bu konuda verebileceğiniz örnekleri duyurmak isteriz?*

TEKELİ: Türkiye’de üniversitelerin ilericiliğin yuvası olduğu konusunda bir algı bulunuyor. Bu algı 27 Mayıs 1960 müdahalesinden sonra toplumda yerleşti. Demokrat Parti iktidarının özellikle son yıllarında üniversitenin kaynakları çok kısılmıştı. Üniversite öğretim üyelerinin maaşları enflasyon karşısında hızla erimişti. Üniversite DP iktidarına etkili bir muhalefet yapıyordu. Askerler DP iktidarını sonlandırırken meşruiyetini sağlamakta üniversitenin ve gençliğin desteğinden yararlanmıştı. 1963 yılında yürürlüğe giren Birinci Beş Yıllık Devlet Planının hazırlanmasında üniversite kadrolarından yararlanılmıştı ve Planda üniversiteye kalkınmaya öncülük yapacak bir kurum olarak bakılıyordu. Bu bakış açısı yerleşti. 1970’li ve 1980’li yıllarda üniversitelerde yaşanan bu bunalımlar sırasında ilericilik kanısı sürekli yeniden üretilebildi.

Oysa üniversite tarihi üniversitelerin çoğunlukla muhafazakar kurumlar olduğunu gösteriyor. Bu kurumların muhafazakarlığının gerisinde kilisenin denetiminde ve lonca formunda kurulması yatıyor. Nitekim dünyanın yaşadığı büyük bilimsel devrim üniversitelerde gelişmemiştir. İster İtalya’da, ister İngiltere’de, ister Fransa da olsun bilimsel devrimler üniversite dışında gelişen bilim akademilerinde gerçekleşti. Kendisini önce liman kentlerindeki üniversitelere, daha sonra da gecikerek kilise üniversitelerine taşıdı. Unutulmamalı ki Türkiye’de 1933 yılında Üniversite Reformunu gerçekleştiren Reşit Galip’in gerekçesi Darülfünun’un Cumhuriyetin İnkılapçılığına yeterince uyum yapamaması olmuştu.

Günümüzün dünyası tabii ki daha farklıdır. Büyük ekonomilerin üniversiteleri yenilikçiliğe önem vermekte üniversiteler yenilik üretecek şekilde yeniden örgütlenmektedir. Üniversitelerin rektörü olabilmesi için iyi bilim adamları olmaktan çok üniversiteyi geliştirecek projelere sahip olması ve bu dönüşümü gerçekleştirecek bir kapasiteye sahip olması gerekmeğe başlamıştır. Birçok üniversite kendilerini girişimci üniversite diye adlandırmaktadırlar. Üniversitelerin iş dünyasının yenilikçilik taleplerini karşılayacak biçimde yeniden örgütlenmesi onları muhafazakar olmaktan kurtarmıyor. Günümüz dünyasında BM ve ulus devletlerden oluşan yönetim sistemi artık dünyayı yönetemiyor. İçinde bazı üyeler bunu dile getirirse hatta çözümler üretmiş olsa da, üniversiteler bunun dünyayı dönüştürecek bir siyasal hareket haline gelmesini sağlamaya yönelik kurumsal pozisyonlar alamıyor. İster gelişmiş, ister gelişmekte olan ülkelerinin iktidarları bu kurumları denetim altına almakta evcilleştirmekte çok sayıda araçla donatılmış bulunuyor.

YALI: *Yine bir söyleşinizde "her tarihsel etkinlik anlamını topluma ilişkisinden alır" önermesinde bulunuyorsunuz. Bu bağlamda akademik tarihçiliği eleştirerek popüler tarihçiliğin neden rağbet gördüğüne referans veriyorsunuz. Sizce akademik tarihçiliğimizde nasıl bir problem var?*

TEKELİ: Eğer bir ülkede yaşayan insanlar yaşamlarını anlamlı kılmak için tarihleriyle ilişki kurmak durumundaysalar o ülkede hem akademik tarihçilik, hem de popüler tarihçilik yapılacaktır. Bu tarihlerin her biri farklı bir muhatap grubu için, farklı nitelikte bir tarih olarak üretilecektir/yazılacaktır. Bu tarihlerin herbiri farklı ürünlerdir. Bu ürünlerin göreceği işlevler farklıdır. Bir ulusun tarih bilinci elde etmesi için birlikte kullanılacaktır. Her iki tarih türü arasında bir tamamlayıcılık vardır. Bir ülkede akademik tarihçilik alanı geliştikçe popüler tarihçiliğin konuları çeşitlenecek, kullanılabilir malzemelerin konuları çeşitlenecek, kullanılabilir malzeme zenginleşecektir. Popüler tarihçiliğe halkın ilgisi artıkça, akademik tarihçilik de bu ilgiden pay alacaktır. Bu iki tarihçilik arasında bir karşıtlık yaratılmasını, bir yandan Türkiye'nin ötekileştirici siyasal kültürünün bu alan sızması olarak yorumlarken, öte yandan bu iki alanın konulardan kaynaklanan bir gerilim nedeni olmamasına rağmen yaşanan bir gerilim bulunuyorsa, bunu Türkiye'de tarihçilik alanında değişik siyasal partilerin ötekileştirmeye dönük "tacit" amaçlarının bir sonucu olarak görmek doğru olur.

YALI: Bu bağlamda akademik tarihçiliği yaşamdan kopuk ve sıkıcı bir alan olarak gördüğünüzü söyleyebilir miyiz? Genç kuşak için bu konudaki tavsiyelerinizi öğrenebilir miyim?

TEKELİ: Akademik ve popüler tarihçiliğin iki ayrı tür ürün olduğunu kabul ettiğimizde akademik tarihçiliğin kaçınılmaz olarak sıkıcı olacağını iddia etmek yanlış olur. Ürünün niteliğine göre bir akademik tarih iyi ya da kötü yazılmış olabilir. İyi yazılmış bir akademik tarih sıkıcı olmaz. Ama popüler tarih geniş okuyucu kitlelerine ulaşmayı amaçladığı için sıkıcı olmamak durumundadır. Sıkıcı olarak yazıldıysa onu daha başlangıçtan popülist bir tarih olarak ele alamayız.

Sıkıcı olarak yazılıp yazılmamak akademik bir tarih için ayırıcı bir özellik değildir. Akademik tarihçilik tarihçiliğin ayırıcı özelliği yazıldığı dönemdeki tarih yazıcılığına ilişkin olarak tarihçiler komünitesinde kabul edilmiş yöntemlere ve verilere uygun olarak hazırlanmış/yazılmış olmasıdır.

Tabii ki, unutmamalıyız ki sıkıcılık subjektif bir değerlendirmedir. Kimin okuduğuna göre değişecektir. Bir akademisyenin çok merak uyandırıcı bulduğu bir metni, akademik yaşamın uzağındaki, iyi yazılmış entelektüel yükü fazla metinleri okuma alışkanlığı olmayan bir kişi sıkıcı bulacaktır. Unutulmamalı ki iyi akademik metinleri okuma alışkanlığı olan bir kişi de popüler tarih metinlerinden kısa sürede sıkılacak, elindeki kitabı bir tarafa bırakacaktır.

Galiba, iki ayrı tarih ürününü “sıkıcı olup, olmama” üzerinden tanımlamaya çalışmak çok yanıltıcı olabilecektir.

YALI: *Tarih metodolojisi ve yazımı alanında kaleme aldığınız kitaplarınıza referansla bir soru yöneltmek istiyorum. Bu çalışmalardan biri de üç cilt halinde yayınlanan "II. Dünya Savaşı Türkiye'si". Bir konuşmanızda bu eseri çok uzun bir sürede hazırlayabildiğinizi ve eserin nihayet içinize sindiğini vurguluyorsunuz. Bu çerçeveden baktığımızda ülkemizde akademik tarihçilik alanında ortaya konulan eserlerin ya da doktora tezlerinin disiplin açısından yeterince tatmin edici olduğunu söyleyebilir miyiz?*

TEKELİ: Tatmin edici ya da tatmin edici değil diye Türkiye tarihçiliğinin tümünü kapsayan genel geçer bir yargıyı ifade etmek doğru olmaz. Günümüzde Türkiye'deki akademik tarih araştırmaları ve verilen tezler arasında büyük bir kalite farklılaşması bulunmaktadır. Yapılan çok iyi çalışmalar olduğu gibi, çok yetersiz tezler de bulunmaktadır. Ama Türkiye'nin tarih araştırmaları konusunda geldiği noktayı, örneğin 20 yıl öncesine göre daha olumlu olarak değerlendiriyorum. Türkiye'deki tarih yazıcılığının gelişmesi konusuna daha iyimserim.

Bu iyimserliğimin iki nedeni var, bunlardan birincisi Türkiye'de yedi yıldır, tarih yazıcılığı konusunda tarih yazıcılığı konularının tartışıldığı, üniversiteler arası bir çalıştay düzenlenmesi ve nihayet Tarihyazımı Dergisinin yayınlanmaya başlamış olmasıdır. Bu toplantıların bir kısmına katıldım. Türkiye'deki tarihyazıcılarının tarih yazıcılığı sorgulamaya başlamasının önemli sonuçlar doğurduğunu ve gelecekte bu olumlu etkinin daha da artacağını düşünüyorum.

İkinci önemli etki Türkiye'de üniversite sayısının artması ve ülkenin hemen hemen tüm illerine yayılmış olması tarihçi akademisyen sayısını, dolayısıyla verilen tarih ürünlerinin miktarını artırması dolayısıyla ortaya çıktı. Bu gelişmenin beraberinde siyasal tarih alanı dışında sosyal tarih çalışmalarının çeşitlenmesini artırdı. Yerel tarih çalışmaları da çeşitlenerek gelişti.

Bu tür olumlu gelişmeler olurken, bir de olumsuz gelişme yaşanmaya başladı. Tarih siyasal partiler tarafından araçsal olarak kullanılmaya başlandı. Tarihin anlatı formu çok ikna ediciydi. Siyasi pratik içinde tarih kullanılmaya başladı. Ama günümüzde siyasi pratik içinde hakikat ötesinin kullanılmasının adeta kalıcılaştırmış hale gelmesiyle, tarihin araçsal kullanımı bir araya gelince çok önemli sorunlar doğmaya başladı. Beklenilebileceği gibi siyaset bu amaçla daha çok popüler tarihçiliği kullanıyor. Toplumda her siyasal görüş kendi resmi hakikat ötesi tarihlerini yazmaya başladı. Bu da akademik tarihçilerin sorumluluğunu artırdı. Akademik tarihçilerin namuslu kalması daha da önem kazandı.

YALI: Akademik tarihçilerin namuslu kalması meselesi önemli dediniz. Bu durumda akademik tarihçilik alanında üretim ve kariyer yapmayı düşünen genç arkadaşlarımıza tavsiyelerinizi öğrenebilir miyiz?

TEKELİ: Bir genç içten bir merakı ve ilgisi varsa tarihçi olmalıdır. Bir tarihçi kendisini alana ömür boyu adamalıdır. Birikimi arttıkça, yaşam deneyimi biriktikçe daha başarılı derinlikli bir tarih yazıcısı haline gelecektir.

- Tarihçi olacak kişi geniş bir dil bilgisi: İngilizce, Fransızca vb. batı dillerini, Arapça ve Farsça vb.- kaynak dillerini bilmedir.
- Epistemolojik bir kavrayış sahip olmalı yani tarih nedir, temelleri neye dayanır gibi sorulara cevap aramalı yaptığı işin felsefesini bilmelidir. Bu konular da kaygıları olmayanlar yazdıkları tarihlerin başarısını değerlendirme olanağına sahip olamayacaklardır. Yazarken kolayca savrulabileceklerdir.
- Ayrıca sosyal bilimler araştırma müktesebatına sahip olmaları gerekir. Yani sosyal bilgilerin araştırma yöntemlerini bilmelidirler. İdiografik bir bilgi olan tarihin, nomotetik sosyal bilimlerden farkını bilmeli, tekili kurmada nomotetik bilginin sınırlarının neler olduğunun farkında olmalıdır.
- Coğrafya bilmelidir. Sadece zaman üzerinde duran, mekanı ihmal eden bir tarihçi birçok ilişkinin nedenlerini kavrayamayacaktır. Tarihe yakın bilimlerin hepsini bilemese de kendi konusu ile ilgili bir kısmını bilmelidir.
- Tarihyazıcısı araştırmalarından elde ettiği kanıtlardan bir anlatı oluşturma kapasitesini oluşturmalıdır. Unutulmamalı ki tarih yazılırken geçmişten günümüze uzanan bir anlatı gerçekleştirilir. Ama bu anlatı kurgulanırken günümüzden geçmişe uzanan bir ilişkilendirmeden yola çıkılır.

Genç kardeşlerim bilmeli ki, bir tarihçinin bu dillere ve sosyal bilim muktesabatına sahip olması, kurduğu tarih anlatısını etkilemesi halinde önemlidir. Ama bu bilgilerin izleri yazdığı tarihte sürüleliyorsa önemini yitirmekte adeta bir süs halinde kalmaktadır.

YALI: Yukarıdaki soru ile bağlantılı olarak sormak istediğim bir soru Türkiye'deki akademik tarihçiliği, konu tercihleri, üretim yaklaşımları, bilgi üretim mekanizmaları ve diğer akademik kriterler açısından nasıl buluyorsunuz? Bu konudaki düşüncelerinizi bizimle paylaşabilir misiniz?

TEKELİ: Dünya'da olduğu gibi Türkiye'de de tarih yazıcılığının sürekli olarak konularını çeşitlendirdikleri, yaşamın gün geçtikçe daha geniş bir alanını içermeye başladığı söylenebilir. 1960'lı yıllara kadar Türkiye'de tarih bir ulus devlet inşasının

sorunlarına yönelmişti. Bu bakımdan siyasal/askeri tarih ağırlıklı bir çizgide faaliyet gösteriyordu. Bu çizgiye Atatürk'ün yine ulus devlet inşası sürecinin bir parçası olarak geliştirdiği Türk Tarih Tezi, Tarih Kurumunun çalışmalarını ve Arkeoloji araştırmalarını eklemek gerekir.

1960 sonrasında bir yandan Türkiye'nin sol düşüncenin gelişmesine olanak vermesi, öte yandan Türkiye'de kalkınma planlarının yapılmaya başlaması, siyasette kalkınmacı bir söylemin yer etmeye başlaması, tarihin konularına yenilerini ekledi. Bu bakımdan Doğan Avcıoğlu'nun Türkiye'nin Düzeni kitabı bir dönüm noktası oluşturdu denilebilir. Tarih kalkınmada/gelişmede doğru yolun bulunmasını sağlayacak yeni bir araçsallık kazandı. Tarih siyasal bir pozisyonu savunmanın aracı haline geldi. Tarih alanına bir entellektüel ilgi yoğunlaşması oldu. Sosyal bilim alanından çok sayıdaki araştırmacı tarih alanına girdiler. Geleneksel siyasal tarihin konuları dışında, sosyal konularda tarih yazmaya başladılar. Bunlardan en bilineni Mete Tuncay'ın Türkiye'de Solun Tarihini birkaç kere daha derinleştirerek yazması oldu. Selim İlkin ve Benim tarih alanına girip eser vermemiz bu gelişmenin sonucu olmuştur.

1990'lı yıllardan sonra Türkiye'de tarih yazımı konusunda yeni bir çeşitlenme daha yaşandı. Bunda iki önemli etken bulunuyordu. Biri post- modernitenin gelişmesiydi. İkincisi ise 1991'de Türkiye Ekonomik ve Sosyal Tarih Vakfının kurulması oldu. Post-modernizm mikro tarihçiliğin gelişmesinin yolunu açtı. Kültürel çalışmalar alanının tarih yazıcılığı üzerindeki etkileri ortaya çıkmaya başladı. Tarih Vakfının faaliyetleri tarihçilerin faaliyet alanını, tarih akademisyenliği ve öğretmenliğinin sınırları dışına taşımaya yardımcı oldu. Sergi küratörlüğü, kurum tarihi yazıcılığı, yerel tarih yazıcılığı vb. alanları tarihçilerin gelir getirebilecek bir etkinlik alanı olarak gelişmesinin yolunu açtı. Sözlü tarihin saygın bir tarihçilik alanı olarak ortaya çıkmasını ve yerleşmesini sağladı. Çevre tarihçiliği konularında ilk toplantıları yaptı, tarih eğitimini kritik gözle tartışma konusu haline vb. getirdi. Günümüzde Türkiye'de tarih yazıcılığı yeni alanlara yayılmaya devam ediyor diyebilirim.

YALI: Türkiye'de tarih yazıcılığının yeni alanlara yayılmaya devam ettiğini söylediniz. Bu bağlamda toplumun ve akademinin tarih algılayışına yönelik önceki sorularla bağlantılı bir soru sormak istiyorum. Sizce Türkiye coğrafyasında entelektüel anlamda bir eşitsizlikten bahsedebilir miyiz?

TEKELİ: Bu soruyu yanıtlarken çok dikkatli olmak gerekir. Genel olarak kapitalizmin işleyişinin coğrafi eşitsizlik yarattığı bilinmektedir. Bu eşitsizlik kapital dağılımında da olduğu gibi insan kaynakları dağılımında da kendisinin göstermektedir. Makro düzeyde böyle bir durum saptaması yapılabilir. Ama böyle bir genel özellikten yola çıkarak tek tek entellektüeller, akademisyenler üzerinde konuşulmaya başlandığında yaşadıkları yerlerin onlar üzerinde bir ön yargı oluşturması tehlikesini taşımaktadır.

Özellikle entellektüeller üzerinde konuşuyorsak, onların entelektüel olma niteliklerini, yalnız yazdıklarını söylediklerini içeriği bakımından değerlendirmek yetersiz kalır, çevrelerini etkileme güçleri de çok önemli hale gelir. Ekonomik olarak gelişmesi çok düşük bir yerden, oranın gerçekliği içinde çok etkili bir entelektüel çıkmış olabilir.

Bu entelektüel kapasitenin mekansal kümelenmesinin bir göstergesi olarak Türkiye'deki kültür endüstrisi odakları ve onların ilişkilerine bakabiliriz. Türkiye'de hakim olan kültür endüstrisi odağı İstanbul'dur. Ankara ve İzmir kültür endüstrileri İstanbul'dan bağımsız bir varlık oluşturmakta zorlanmaktadır. Ama çok büyük olmasa da Diyarbakır'da İstanbul'dan bağımsız bir kültür endüstrisi odağı oluşmuş bulunmaktadır. Bu da, bu konuda yargılar geliştirmekten kaçınmanın gerekliliğini ortaya koyan bir fenomen olarak ortaya çıkmaktadır.

YALI: *Konuyu Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardında köktenci değişimlerin yaşandığı radikal modernite dönemi bağlamında ele alacak olursak zengin kültürel bir birikimin üzerine inşa edilen Türkiye Cumhuriyeti'nde entelektüel bir süreklilik yaşanmamasının nedenleri neler olabilir? Akademinin bunda bir payı olduğunu söyleyebilir miyiz?*

TEKELİ: Türkiye'de Cumhuriyetle birlikte, Türkiye'de entelektüel, daha geniş olarak formüle edersek, kültürel bir kesiklilik yaratılmıştır, saptaması yapılmakta, tarihçilerin bir kısmı bunu normal görmekte, bir kısmı da Cumhuriyet'i eleştirmek için kullanmaktadırlar. Benim kanım yaşam kültüründe çok büyük bir kesiklilik olmadığını, kesiklik yargısının daha çok siyasal yaşam için kullanılabileceğini, bunun da normal/beklenen bir şey olduğunu düşünüyorum. Bu konuda akademiyanın toplumun diğer üyelerinden ayrı özel bir etkisi olduğunu düşünmüyorum.

Cumhuriyetin erken dönemini eleştirmek isteyenler bu kesiklilik argümanı kullanırken, unuttukları şey Osmanlı toplumunun 19.yüzyılın ikinci yarısında modernleşme konusunda önemli bir yol aldığıdır. Radikal modernite projesini bir kesiklik olarak görmek yerine varolan bir sürecin hızlanması diye görmek belki daha doğru olacaktır. Bu entelektüel kesiklik yargısını bir eleştiri yargısı olarak kullananlar, bu kesikliğin eski entelektüel geleneğin kendisini yeniden üretemeyişinin, onun zafiyeti anlamına ya da yenildiği anlamına gelebileceğini de unutuyorlar. Nitekim Osmanlı döneminde modernleşme projelerini uygulayanlar, geleneksel kurumları kaldırma yoluna gitmemiş kendi kendine sönmümlenmesine bırakmışlardır.

Kesiklilik argümanın gerisinde sürekli homojen olarak akıp giden bir zaman kabulü bulunmaktadır. Tarih bu mutlak zaman içinde gerçekleşmektedir. Ama Deleuze gibi zaman göreliliği olarak kabul edilirse ve zamanın farkına varmamızı değişimin sağlayacağı kabul edilirse, yaşanan değişikliliğin oluşturduğu bir zaman olacaktır. Buna dayanarak bir kesiklilik yargısı üretilemeyecektir.

YALI: *Dikkat çektiğiniz olumsuz tablo dışına çıkarak Türkiye'deki tarih alanında iyi yapılan işlere yönelirsek, bu kapsamda aklınızda yer eden isimleri ve eserleri bizimle paylaşabilir misiniz?*

TEKELİ: Bu çok kapsamlı bir soru, bir mülakatın sınırları içinde, kimseye haksızlık yapmadan yanıtlamak olanaksız. Ama yine de sorunuzu yanıtlamaya çalışacağım. Türkiye'de tarih yazıcılığı üzerinde son yıllarda yayınlar başlamıştır. Zaman içinde gelişecektir. Onun için Türkiye'de isimleri verirken, tarih yazıcılığı kuramına katkılarından çok tarihe katkılarını ön plana alacağım Osmanlı ve Türkiye tarihçiliği açısından; Halil İncılık, Cemal Kafadar, Şevket Pamuk, Ömer Lütfi Barkan, Tarık Zafer Tunaya, Salih Özbaran, Taner Timur, Zafer Toprak, Şerafettin Turan'ın adları sayılabilir. Türkiye tarihi üzerinde çalışan yabancı tarihçiler olarak; Bernard Lewis, Suraiya Faroughi, Andrew Mango üzerinde durabiliriz. Sanat tarihçileri olarak Doğan Kuban, Metin And, Gülru Necipoğlu'nu ön plana alabiliriz. Aydın Sayılı bilim tarihçisi, Doğan Özlem felsefe tarih felsefecisi olarak öne çıkar. Arkeolog tarihçiler içinde ise Halet Çambel, Tahsin Özgüç, Sedat Alp, Ekrem Akurgal sayılabilir. Böyle bir konuşma içinde adlar sıralanırken kaçınılmaz olarak önemli haksızlıklar yapılacaktır. Benim listem de bundan muaf değildir.

YALI: *Malumunuz gelişmiş ülkelerde lisans eğitimleri STEM'e doğru kayıyor ve tarih disiplini dahil sosyal bilimler alanında major tercihlerde bir düşüş yaşanıyor. Bu durumun lise öğrencisinin tercihlerini de etkileyebilecek olmasından hareketle birçok tarih öğretmeniz ve akademisyen tarihçimiz sosyal medyada 'tarih dersleri lisede zorunlu olmalı' şeklinde fikir beyan etti. "Tarih Bilinci ve Gençlik" projesini yönetmiş bir akademisyen gözüyle bu konudaki değerlendirmenizi öğrenebilir miyiz?*

TEKELİ: Yapılanmacı olarak öğretilen tarihin matematik gibi temel formasyon derslerinden biri olması gerektiğini düşünüyorum. Bu durumda zorunlu mu seçmeli mi tartışması önemini yitirmektedir. Kanımca sorun tarih öğretilsin mi öğretilmesin mi değil, nasıl öğretilsin sorusudur. Tarih bir ideolojik şekillendirme aracı olarak görülüyorsa zorunlumu yoksa seçmeliyi öğretilsin tartışması yapılabilir. Eğer insanların özgür ve demokratik yaşamasından yanaysanız, zorunlu öğretime karşı çıkmamız bir tutarlılık sorunu haline gelir. Eğer tarih öğretimi yapılanmacı bir anlayışla öğretiliyorsa, tarih dersi programlarda temel formasyon dersi olarak görülmeye başlarsa zorunlu olması kaçınılmaz olacaktır.

YALI: *Aslında size sormak istediğim çok fazla soru var ancak zamanın sınırlı olması açısından ve konuyu toparlayabilmek adına yöneltmek istediğim son soru 'tarih eğitimi'ne ilişkin olacak. Sizce, tarih eğitiminin iddiası ne olmalı? Bu konudaki düşüncelerinizi öğrenebilir miyiz?*

TEKELİ: Bence tarih eğitimine öğrencilerin ideolojik olarak biçimlendirilmesinde bir araç olarak kullanılıyorsa, tarih eğitiminin öğrencinin generik kapasitelerini geliştirme bakımından önemini fark edilmesini engelliyor. Dünya'da tarih derslerinin ilk ve orta öğretiminde zorunlu ders olarak yer almasının ulus devlet oluşumuyla ilişkili olduğu bilinmektedir. Yurttaş yaratmakta araçsal olarak kullanılmaktadır. Bu öğretmen merkezli, sınıfa hapis, ezberci bir eğitim döneminde durum buydu. Ama 1970'li yıllardan sonra tarih eğitimi yapılanmacı bir eğitim haline gelince durum tamamen değişti. Öğrencinin arkadaşlarıyla birlikte ele aldığı tarih konusunu işler ve eldeki kanıtları, verileri kullanarak bir anlatı kurgulayarak, kendi yargısını geliştireceği kabul edilince ulaşılmak istenen öğrenci ideolojik olarak biçimlendirilmiş bir öğrenci olmaktan çıkmıştır. Ulaşılmak istenilen, kendi yargılarını geliştirebilme kapasitesine sahip

demokratik/aktif bir yurttaştır. Ona kazandırılan çok önemli, yaratıcılığın önünü açan bir generik hünerdir. Böyle baktığımız zaman tarih eğitimin temel ve merkezi öneme sahip dersi haline gelir.

Böyle öğretilmiş bir tarihin öğrenciye kazandıracığı diğer önemli nitelik, nomotetik sosyal bilimlerin, öğrenciyi deterministik bir nedensellikle koşullanmasından kurtulma ve olumsal (contingent) olanın potansiyelini fark etme yolunu açacaktır. Eğer Bourdieu'nun sosyal bilimlerin hepsinin evrensellik iddiasından vazgeçerek tarihsel olarak kurulması konusunda yaptığı öneri hatırlanırsa, olumsal olanın potansiyelinin fark edilmesinin önemi daha iyi anlaşılacaktır.

YALI: Sevgili hocam, zaman ayırdığınız için çok teşekkür ederiz.



Yayın Kritiği:

Tarihçilerden Başka Bir Hikâye

(Edt: Ebru Aykut, Nurçin İleri, Fatih Artvinli)

Can yayınları, İstanbul, 2019, 255 sayfa.

Tülay GENCER*

orcid: 0000-0002-8194-4307

Giriş

Tarih ve edebiyat birbirinden farklı; ama aynı zamanda aralarında bir o kadar ortak hususiyet barındıran ve yakın ilişkiler kurabilen disiplinlerdir. Amerikalı tarihçi Jean Quataert ikisi arasındaki ilişkiyi, öğrencilerine şöyle açıklamaktadır: “Ben kurgu yazmak istedim ama kurgu tasarlayabilecek kadar yaratıcı gücüm yok, dolayısıyla tarihe yönelmemin sebebi kurgu yazamamamdır. Çünkü orada öykü hazır.” (Talay, 2000: 4) Bu açıklamaya göre tarihi edebiyattan ayıran en önemli unsur “kurgu”dur.

Tarihin ve edebiyatın sınırları noktasında Georg Simmel, tarihçinin gerçekleri psikolojik süzgeçten geçirerek yorumlaması ile edebiliğe yaklaştığını, fakat edebiyatçının sahip olduğu yorumlama, biçimleme özgürlüğünün tarihçide kısıtlı olduğunu söyler. Fakat edebiyatçının da işini kolay bulmaz. Keza, edebiyatçı işin başında istediği bir karakter yaratma özgürlüğüne sahiptir; görünüşteki bu

özgürlük aslında edebiyatçının kendi dünyasının da bir şekilde sınırlandığı anlamana gelir. Edebiyatçının bu seçimi aynı zamanda eserde ele alınacak diğer kişileri, durumu, olayları, zaman ve mekân kurgusunu da baştan belirlemiş olmaktadır. Dolayısıyla seçim yazara kendi yarasını dayatmaktadır: “*ilkinde özgürüz, ikincisinde uşağız*”. Oysa tarihçilik, bunu tersine çevirmektedir. Nitekim tarihçi işe başlarken bulduğu malzemeye bağımlıdır; fakat bu malzemenin bütün içinde biçimlenmesinde özgürdür. (Simmel, 2008: 28) Peki ne kadar özgürdür? Fowles, romancıların birinci bölümün on üçüncü bölümün gereceğini baştan belirlediği sabit bir plana bağlı kalarak yazmadıklarını; karakterlerin ve olayların yazara karşı özerklik kazanarak karşı çıkmaya başladıkları bir durumda yazarın metinde tanrı rolünü oynayabilmesinin zorlaştığını iddia etmektedir. (Fowles, 2005: 92-93) Bu tarz sorular edebiyat ile tarihin iç içe geçmişliğinde cevaplanması zor sorulardır ve tarihin bir anlatı formu içinde ancak dile getirilebileceği gerçeği bu zorluğun temel nedenini oluşturmaktadır. (Safran-Şimşek, 2011: 205) Bununla birlikte Fowles’in ifadesiyle üzerinde uzlaşılan nokta şudur: “Bu dünya kadar gerçek, ama ondan farklı dünyalar yaratmak” (Fowles, 2005: 92) Bu yaratım işi farklı yöntemler ve saiklerle yapılmaktadır. Yavuz Selim Karakışla bu bağlamda tarihi romanları dört kategoriye böler. Birincisinde; tarihi olaylar temel alınır, kurgusal öykü bunun üzerine oturtulur. İkincisinde, tarihi olaylar zinciri korunmaya çalışılarak roman şeklinde tarih anlatılır. Üçüncüsünde, tarihsel bir dönem arka plana alınarak olmamış olaylar bunun üzerinden anlatılır. Dördüncüsünde, tarih yeniden kurulup yorumlanarak ideolojik tarihi romanlar ortaya çıkarılır.

Mete Tunçay buna bir de spekülasyon üzerinden yazılan romanlar olarak *counter factual* türü ekler. Karakışla, bu türün bir spekülasyon ile kurgulanmasından kaynaklı yazarın esere başlamadan önce okuyucu uyarmasının şart olduğunun altını çizer. (Talay, 2000: 5,9) Nitekim bu türde yazılmış *Aykırı Tarih Hikâyeleri* adlı kitaptaki yazarlardan Robert Silverberg de aynı şeye dikkat çekerek hikâyesine başlamadan önce şöyle bir açıklama yapar. “Alternatif tarih öyküsü yazmanın bir püf noktası var: zihninizde yarattığınız dünya tarihinin

gerçek tarihten uzaklaştığı noktayı okuyucuya hissettirme tarzı. Gerekli bilgiyi aktarabilmek amacıyla kimi zaman yazar, kâhine, görüntülere, düşlere ve bazı açığöz karakterlerin kurnazca anlatılarına sığınır. Kimi zaman da bilgiyi olduğu gibi ortaya koyarak sadece laflar. Ve bazen de yazarın kendisi oturup açıklayıcı bir önsöz yazar.”(Silverberg, 2002: 109)

Türkiye bağlamında bakıldığında ise tarih-roman ilişkisi neredeyse Türk romanı kadar eskidir. Cumhuriyet döneminde özellikle yeni bir ulus devletin inşasında resmi ideolojiyi destekleyecek mahiyette romanlar Yakup Kadri, Halide Edip, Reşat Nuri, Aka Gündüz, Burhan Cahit Morkaya gibi isimler tarafından yazılmış; öte yandan Refik Ahmet Altınay ve Reşat Ekrem Koçu’dan Abdullah Ziya Kozanoğlu, Turhan Tan, Feridun Fazıl Tülbentçi ve Nihal Atsız’a uzanan milliyetçi muhafazakâr çizgide daha popüler yayınlar da yapılmıştır. 1960’lı yıllarla beraber tarih tekrar edebiyatın ve genel anlamda Türk düşüncesinin gündemine girmiştir. Başta Kemal Tahir olmak üzere Samim Kocagöz, Hasan İzzettin Dinamo, Erol Toy, Tarık Buğra, Selim İleri ve Sevinç Çokum gibi yazarlar tarihsel roman kategorisini zenginleştirmişlerdir. (Türkeş, 2002: 166-212) Fakat tarihi roman türü Türkiye’de özellikle 1980’lerden sonra yükselişe geçmiş 1990’lı yıllarda ise büyük ölçüde Osmanlı tarihini kendisine konu edinmiştir. Bu dönemde önceki dönemlerde olduğu gibi tarihe veya tarihsel roman ideolojik, araçsal ve işlevsel bakımdan ele alınmamıştır. 90’larda sadece toplumsal etki yaratmaya çalışmak için değil, estetik özerklik de yaratmak için çaba gösterilmiştir. Daha önce romancı yazdıklarının tek gerçek olduğu iddiasındayken, artık evrensel bir gerçekten söz edilmemektedir. 90’lara kadar romanlar genellikle ulusal kimlik oluşumuna hizmet etmiş ve okurun eleştirel düşünmesine müsaade edilmemişken, 90’lardan sonra okur, kimlik üzerinden eleştirel düşünceye zorlanmıştır.

Değişen bu tavrıda roman ve tarihe yeni tanımlar getiren postmodern akımın da etkisi olmuştur. (Çeri, 2000: 19,26) Orhan Pamuk’un Beyaz Kale (1985) romanı bu dönüşümün başlamasında belirleyici olmuştur. Tarihi tez içermeyen roman, tarihsel zemin üzerinde estetik arayışlara girmiş, kimlik çizmek yerine kimlik arayışı tarihsel çerçevede irdelenmiştir. (Çeri, 2000: 19; Korat, 2009: 26)

Nitekim Pamuk da konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: “...kitaplarımda benim görüşlerim her zaman arkada kalsın isterim ve görüşlerimin çelişkili olmasını severim. Çünkü benim için kitabı ayakta tutan şey, onun içindeki çatışmalardır... Bir kitap, bir fikirle değil, en azından iki fikirle yazılır.” (Pamuk, 2006: 103) 1980’li yıllardaki bu canlanmanın ardında postmodernizmin sosyal bilimlere özelde de tarih bilimine yönelik getirdiği eleştiriler bulunmaktadır. Yeni tarihselci kuramın ortaya çıkışı da bu durumun tezahürlerinden biridir. Aslında başlangıçta bir edebiyat eleştirisi olarak ortaya çıkan Yeni Tarihselci yaklaşıma göre sosyal ve kültürel dokuyu yansıttığı sürece metinler politik oluşumlardan başka bir şey değildir. Tarih salt gerçeklerden oluşan tutarlı bir sistem değildir, tarihsel gerçeklik görecelidir ve edebiyat, tarihi temsil eden bir araçtır. Böylece Yeni Tarihselcilik, hem tarihi anlatılara hem de edebiyat incelemelerine yeni bir bakış açısı sunmuştur.

Yeni Tarihselcilik’e göre edebi bir metin yazıldığı dönemin özelliklerini göstermeli, o dönem içerisindeki bütün ayrıntılara yer vermeli ve gündelik hayatı yansıtmalıdır. Bu tavrın bir sonucu olarak Yeni Tarihselcilik; geleneksel tarihin önemseydiği savaşlar, kahramanlar ve liderler yerine, göz ardı edilen sıradan ve günlük hayattan konular üzerinde durmuş; ezilenler, ırksal meseleler, köle ticareti gibi olaylarla ilgilenmiş, kadınların dünyası, azınlıklar, deliler ve suçlular üzerinde yoğunlaşmıştır.(Erdemir, 2018: 302-310.) Bu bağlamda siyasi ve kronolojik anlatıya karşı çıkarak insana dair her şeyi tarihin gündemine sokan ve bunu yaparken de disiplinler arası işbirliğini savunan ve “birey kavramının tarihsel boyutunu alt sınıflara doğru” genişletmeyi amaçlayan Annales ekolü ile (Ginzburg, 1999: 15) İkinci Dünya Savaşı sonrasında Marksist geleneğin bu çizgide geliştirdiği “aşağıdan tarih” (Hobsbawm, 2009: 248-266) anlayışı da *Tarihçilerden Başka Bir Hikâye*’nin değerlendirebileceği ve yazarların Türkiye örneğinde katkıda buldukları teorik zemin olarak zikredilebilir.

Tarihçilerden Başka Bir Hikâye

Kitap, “tarihin suskunluklarını kendine dert edinmiş, geleneksel tarihçiliğin yeterince alaka göstermediği konular ve öznelere ilgilenen, ama aynı zamanda tarihsel bilginin sınırlarının da farkında olan” 14 tarihçi tarafından kaleme alınmış bir hikâye kitabıdır. Yazarlardan üçü, aynı zamanda kitabın editörleri olarak kitaba dair açıklamalarını giriş kısmında yazmışlardır. Yazarlara göre geçmişi hikâyeleştirmek için illa bir tarihçi olmak gerekmemektedir. Nitekim hali hazırda tarihi roman olarak bir edebi tür vardır. Fakat tarihçilerin araştırma malzemesine pek çok insana nazaran daha yakın olması yazarlara bir cesaret vermiştir. Ayrıca her tarihçinin, hikâyesini kendi çalışma alanı içinde (belki çok defa hayalini kurduğu) karşılaştığı malzemelerle ortaya çıkarması da görece bir kolaylık sağlamıştır. Bu malzemeler bazen bir gazete haberi, bazen bir günlük, bazen bir arşiv belgesi vb. olmuştur. Bununla birlikte yazarlar, olay örgüsünün tarihçiliğin zorunlu kurallarını takip etse de tamamını tarihsel bir kayda bağlı kalarak yazmadıklarını belirtmişlerdir. Bir başka ifadeyle tüm hikâyeler belli bir tarihsel zaman içinde geçmekle birlikte, yazarlar geçmişe dair bir hakikati gösterme iddiasında olmamıştır. Sonuç olarak bu durum, kimi hikâyelerin bir zamanlar var oldukları kesin olan kişileri “olanaklı dünyalar” a taşınmasına, kimi hikâyelerin ise hiç var olmayan kahramanlar ile onları olanaklı tecrübelerin faili, mağduru veya tanığı olarak ele almasına neden olmuştur. Yazarların hikâyelerinde genellikle kadınlar, köleler, çocuklar, köylüler, mecnunlar, mahpuslar vb. sıradan insanları seçmesi bilinçli bir tercihtir. Keza, Türkiye’de Yeni-Osmanlılık anlayışına paralel olarak yükselişte olan tarihsel filmlerin etkisinden ve geçmişi belli kalıplara göre değerlendiren tarih yaklaşımından uzaklaşma çabası içindedirler. Dolayısıyla yazarlar amaçlarını, popüler tarihten ve konvansiyonel tarihçilikten farklı bir anlatı ortaya koyabilmek olarak belirlemişlerdir. (Aykut vd. 2019: 9-13) Fakat kitabın yükselişte olan bir başka tarih anlatımına katkı sunduğu da bir gerçektir. Nitekim kitaba yazdığı sunuş ile Oktay Özel de kitabın yükselen bu yaklaşımın bir parçası olduğunu belirtmektedir. Özel, global/makro tarih ile mikro tarih

araştırmalarının eş zamanlı bir yükselişinden bahsetmiş ve her yerelliğin kendi makro çerçevesinde birlikte ele alındığını söylemiştir. Türkiye’de son yıllarda artan orta memur, asker, bürokrat, edebiyatçı vb. gibi sıradan insanlara ait hatırat, günlük vb. basımı vardır. Özel’e göre bu yayınlar tarihçilerin sıkıcı, okunamaz, banal metinler üretmedeki ısrarı karşısında başka bir şey gösterme çabasına iyi bir örnektir. Dolayısıyla *Tarihçilerden Başka Bir Hikâye*’nin tarihçinin bu malzemeler karşısındaki sessizliğini, isteksizliğini bozma/aşma denemesi olarak görülmesi gerektiğini düşünmekte, fakat kitabın bir tarih metni olarak okunmaması gerektiğini de belirtmektedir. Nihayetinde tarihçiler bu denemede muhtemel olana dair bir kurgu ile anlatılarını zenginleştirmeye çalışmışlar, bunu yaparken de yerel ile globali bir araya getirmeye çalışılmışlardır. (Özel, 2019: 16-18)

Şüphesiz bunu büyük ölçüde başarmışlardır. Keza pek çok hikâye böyle bir bileşenden oluşmaktadır. Fakat bunun her zaman ustalıkla yapılmadığı da görülmektedir. Kimi hikâyeler bir edebiyatçının kaleminden çıkmış gibiyken kimi hikâyelerde yazarın tarihçi kimliği fazlasıyla belli olmaktadır. Okuyucu, çoğu hikâyede hangi malzemenin kullanıldığını açık şekilde fark etmektedir. Burada kastedilen (hikâyelerin pek çoğunda yapıldığı üzere) kullanılan malzemelerin açık olarak sergilenmesi değildir. Nitekim bunların verilmesi okuyucunun (özellikle bir tarihçi ise) kaynağı görmesi, merakını gidermesi adına yerinde olmuştur. Kastedilen malzemenin örtük bir şekilde metine yerleştirilmeye çalışılması sırasında ortaya çıkan iğretiliktir. Bir başka deyişle yazar, tarihçi kimliğinden kurtulamamış ve vermek istediği bilgileri bu kez dipnotta değil, metin içinde vermiştir. Öyle ki birkaç hikâyede bu bilgileri yerleştirme çabası, metindeki kopukluğun fark edilmesini engellemiştir. Elbette yazarların iyi bir edebiyat yapma iddiaları yoktur. Nihayetinde bu, tarihi hikâye etme adına tarihçi kimliği ile yazılan bir denemedir. Dolayısıyla metin içindeki göze batan bilgilere ya da kopukluklara rağmen hikâyelerin tarihe bir ruh kattığı aşikârdır. Tüm hikâyelerin 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın ilk yarısında geçtiği de belirtilmelidir. Bunun yanı sıra (belki bir kadın okuyucu olmanın ortaya çıkardığı refleksle) hikâyelerin pek çoğunda kadın karakterlere merkezi bir yer verilmiştir. Yazarlar bir özne olarak

en çok kadını tarihin içinde görünür kılmaya çalışmış gibidir. Ya da tersten bir okumayla kadın olmanın tarih boyunca beraberinde getirdiği bir mağduriyetin sürekliliğine işaret edilmiştir.

Örneğin kitabın ilk hikâyesi misyonerlik ile ilgilidir ve hikâye Amerika'dan Harput'a gelen Protestan misyoneri Arabella üzerinden anlatılmıştır. Arabella'nın Diyarbakır'ın yerlisi olan Protestan papaz Thomas Boyacıyan ile evlenme kararı alması misyonerler ile Arabella arasında bir mücadele başlatmış fakat Arabella bu mücadeleyi daha en başından kaybetmiştir. Keza erkek yöneticilerin otoritesi görüldüğünden yüksektir ve kadınlar sadece okullarla ilgilenmektedir. Misyonerlerin, bu evliliğin halkla aralarındaki mesafeyi bozacağını hatta evlilik yolunu kullanarak pek çok kişinin Amerikalaşmaya başlayacağı iddiasına karşılık Arabella misyonerleri ikiyüzlü olmakla, halkla kendilerini eşit görmemekle suçlamıştır. Hikâyede; dönemin Harput'unun demografik, ekonomik, sosyolojik panoraması verilirken, Diyarbakır-İstanbul, Osmanlı-Amerika kıyaslamaları ve Arabella özelinde bir kadın olmanın zorluğu da anlatılmıştır. (Sipahi, 2019: 29-51)

Dördüncü hikâye, yine merkezinde kadın olan bir misyonerlik hikâyesidir. Anadolu'nun kuraklık ve kıtlık içinde olduğu 1873 yılında Talas'tan Maraş'a doğru bir yolculuğa çıkacak olan Protestan Misyoner lyman Bartlett, işleri eşi Cornelia'ya bırakmıştır. Sağlığı iyi olmadığı halde önceliği aç bir halkı doyurmaya vermiş olan Cornelia, yazık ki evinde bir gece aç bir grup çocuğun saldırısına uğramıştır. Saldırıdan sağ kurtulmakla birlikte Cornelia, açlıktan kırılan bir halkı düşünmekten kurtulamamıştır. (Ertem, 2019: 91-112)

Üçüncü hikâyenin merkezinde bu kez ölmüş bir kadın olan (aşufte) Kamelya Hanım vardır. Cinayeti aydınlatacak olan polis müfettişi Celestin Bonnin, polis teşkilatı ile hapishanelerin ıslahı için Sultan Abdülhamit'in isteğiyle İstanbul'a gelmiştir. Cinayete alakalı olarak güç de olsa bir Paşa'nın sorgulanması gerekmiş, fakat yazık ki ancak dosya kapatıldıktan sonra Paşa'nın tüm gücünü kullanarak olayı kısa sürede kapattığı anlaşılmıştır. Hikâye, dönemin Osmanlı ve Batı kriminal incelemelerine dair bilgiler verirken, Abdülhamit Dönemini de resmetmiştir. (İleri, 2019: 75-90)

Beşinci hikâyede Mahbube ve eşi Derviş Resul tarafından kandırılarak bir kuyuya hapsedilen köle Zeynep anlatılmıştır. Özgür olmak vaadiyle efendisinin evini soyan Zeynep, yazık ki yazgısını değiştirememiştir. Hikâye bir kölenin günlük hayatının yanı sıra kıtalararası yolculukta ve esir pazarlarında yaşadıklarını anlatması adına da dikkat çekicidir. (Özdemir, 2019: 113-122)

Altıncı hikâyede Ali Faik Bey'in evinde besleme olan Ayşe ve diğer iki kadının hikâyesi anlatılmıştır. Taşradan İstanbul'a acı dolu bir yolculukla gelen Ayşe, Ali Faik Bey'in tecavüzlerinden ve eşinin eziyetlerinden yorulmuş, gidecek yeri olmamasına rağmen aşüfte olarak bilinen Halime'nin yardımıyla evden kaçmıştır. Fakat geride bıraktığı bir kadın daha vardır. O evden başka gidecek yeri olmadığı için kaderine razı olmayı seçen abla dediği kendisi gibi besleme Gülizar. (Özbek, 2019: 123-131)

Yedinci hikâyede, başka bir Ayşe anlatılmıştır. Savaştan daha zor olan belki de savaşanların geride bıraktıklarıdır. Eşini Balkan Harbi'nde şehit veren öksüz Ayşe, sahipsiz ve aç-biilaç kalmış, kendisine maaş bağlanacağını düşünürken Bursa Belediye Azası Hacı Ahmed'in çiftliğinde kapatma olmuştur. Köyden üç kadının Ayşe'nin peşine düşmesi onu kurtarmak için meclise mektup yazmaları bile netice vermemiş ve tahkikat, Ayşe'nin ahlaksız bir kadın olmasına rağmen Hacı Ahmed'in evinde bir evlat gibi bakıldığı şeklinde sonuçlanmıştır. Hikâye hem Ayşe'yi hem onun için mücadele veren kadınları anlatmaktadır. Ne yazık ki hukukun güçlü olan ile kurduğu ilişki bu mücadeleyi boşa çıkarmıştır. (Oğuz, 2019: 133-142)

Onuncu hikâyede bu kez Antalya'nın bir köyündeki Koca Kadın Zeynep ve kızı Hatice anlatılmıştır. Hatice'nin amcası Süleyman Çavuş, çıkarları gereği Zeynep'i Yaban Hüseyin'e değil köyden Zilili Ali oğlu Hüseyin'e nikâhlamak için uğraşmaktadır. Öyle ki bu uğurda Zeynep'in ırzına geçilmesini bile sağlamıştır. Sonuç olarak iki yalnız kadının var olma mücadelesinde Süleyman Çavuş'un ve köyün çıkarları galip gelmiştir. Hikâye bir "öteki" yaratmanın kolaylığına da dikkat çekmektedir. Nihayetinde köyden Zilili Ali oğlu Hüseyin, Yaban Hüseyin'den daha makbuldür, keza bir yabancı değildir. (İlaslan, 2019: 181-200)

On ikinci hikâyede Şirket-i Hayriye vapurunda doğurmak zorunda kalan Leman Hanım üzerinden, doğuma katılan ebe Hayriye Hanım ve Doktor Dutciyan Efendi'nin çekişmesi anlatılmaktadır. Aslında bu mücadele bir eski-yeni mücadelesidir. Öyle ki Leman Hanım'ın bile karnı burnunda vapurda olmasının nedeni bununla ilgilidir: modern şartlar içinde hastanede doğum yapmak. Hikâyede kadının günlük hayatta işgal ettiği yerin giderek artmasına dikkat çekilmiş, konuyla ilgili olarak pek çok bilgi de verilmiştir. (Balsoy, 2019: 221-229)

On üçüncü hikâyede Sivas'ta, Cumhuriyet'in 15. Yıldönümü'nün kutlandığı baloya hazırlanan bir ilkokul öğretmeni Münevver Hanım anlatılmıştır. Münevver Hanım modernliği, kaynanası Hafize Hanım ise gelenekselliği temsil etmektedir. Gelin-kaynana olan iki kadının anlaşmazlığı bu modern-geleneksel çatışması üzerinden anlatılmıştır. (Ural, 2019: 231-237)

Elbette sadece kadınların mağdur olduğu bir düzenden bahsetmek mümkün değildir. Örneğin dokuzuncu hikâyede, Kosova'nın Gilan kasabasında Kolağası Rıza Efendinin oğlu Ahmet'in, kasabanın zengin tüccarlarından Said Ağanın oğlu Hüseyin'in tecavüzüne uğraması anlatılmıştır. Rıza Efendi, bıkmadan usanmadan hakkını aramış; fakat gittiği her yerden eli boş dönmüştür. Bunda, Kosova Valisi Mahmud Şevket Paşa'nın, bölgenin nüfuzlu ağaları ve tüccarları ile kurduğu ilişkinin payı büyüktür. Sonuç olarak Gilan kasabasını koruyup kollayan Rıza Efendi, iş kendi oğlunu korumaya gelince güçlünün hukukuna yenilmiş, aciz kalmıştır. Hikâyede Kosova örneği üzerinden toplumsal sınıfların durumu, bunların İstanbul ile kurduğu ilişki de anlatılmıştır. (Oruçoğlu, 2019: 171-179)

On dördüncü hikâyede hukukun hakkını teslim etmediği başka biri anlatılmaktadır: İzmir Hapishanesi'nde görevli başefendi. Hapishane Müdürü Sabri Bey'den daha fazla çalışan başefendi, mahpuslardan bazılarının dışarıda olduğunun anlaşılması üzerine işinden olmuştur. Yazık ki suçsuzdur ve bu işe izin verenin Müdür Sabri Bey olduğunu bildiği halde suçsuzluğunu ispatlamaya ömrü yetmemiştir. Hikâyenin arka planında yangından sonra toparlanmaya çalışan İzmir anlatılmıştır. (Adak, 2019: 239-249)

Tabii işinin hakkını teslim eden insanlar da vardır. Örneğin ikinci hikâyede, Topbaşı Bimarhanesi Baştabibi Mongeri bunlardan biridir. Mongeri, başarılı bir öğrencilikten sonra geldiği İstanbul'da Sultanın kız kardeşini tedavi etmeyi başarmış ve Süleymaniye Bimarhanesi'ne baştabip olmuştur. Çabaları ile bimarhanenin Topbaşı'na taşınmasını bile sağlamıştır. Mongeri bu gayretini adli vaka dosyasında adı geçen Kevork için de gösterecektir. Mekteb-i Tıbbiye öğrencisi olan Kevork, bir doktor olabilecekken ne yazık ki annesinin ölümüne neden olan ve şimdi de kendisiyle birlikte kardeşlerini perişan eden babası Haciki'yi öldürmüştür. Cinayetin bir cinnet sonucu mu kasıtlı mı işlendiğini ise Mongeri'nin titiz çalışmaları ve araştırmaları belirlemiştir. Hikâyede bu iki karakter üzerinden aile kavramı da sorgulanmıştır. Mongeri hep sevilen bir çocuk olmuş, kendisine hep iyi ve merhametli biri olması salık verilmiştir. Kevork ise şiddetin, açlığın, kötülüğün içinde büyümüştür. (Artvinli, 2019: 53-73)

Sekizinci hikâye, bir başka Mekteb-i Tıbbiye hikâyesi gibi görünse de aslında Turgutlu kasabasındaki Çerçi Hasan'ın ve ona eşlik eden diğer fırsatçıların, açgözlülerin hikâyesidir. Çerçi Hasan üç kez evlenmiştir. Eşlerinden birincisi salgında ölmüş ve geride 4 çocuk bırakmıştır. İkincisi, Aktar Avram Efendi'nin hamile kalabilmesi adına verdiği ilaçlardan ötürü ölmüştür. Üçüncü eş Zehra ise Avram Efendi'nin ilaçları ile hamile kalsa da yazık ki bir ucube doğurmuştur. Hikâye bu ölü ucubenin Mekteb-i Tıbbiye'ye gelmeden önce, bir gösteri parçasına ve en nihayetinde bir alışveriş nesnesine dönüşmesini anlatmaktadır. (Aykut, 2019: 143-170)

On birinci hikâyede ise Osmanlının yeniden tek vücut olma çabası anlatılmaktadır. Hikâye, Meşrutiyet arifesinde Balkanlardaki komitacılık ile başlamış, Balkan Savaşları ile devam etmiştir. Osmanlı'ya güvenmeyen ve birbirine düşman olan Bulgar, Rum komitacılar Meşrutiyet'in ilanı ile bir araya gelmiş, öyle ki bir Bulgar komitacısı olan köylü İlya, Meşrutiyet'ten bir yıl önce Hamid'in ajanı diye öldürdüğü müfettişin yerine geçmiş, hatta İttihatçı Kolağası Tahsin Bey ile Osmanlılığı canlandırmak üzere ortaklık bile kurmuştur. 31 Mart isyanını bastırmak için yola çıkan Tahsin Bey'in gönüllü taburuna da katılan İlya, dönüšte

kendini yeni bir sürecin içinde bulmuştur. Değişen şartlar ve Balkan Savaşları'nın başlamasıyla tüm komitacılar tekrar birbirine ve elbette Osmanlı'ya düşman olmuştur. Hikâye İttihatçı Tahsin Bey tarafından İlya'ya yazılan mektupla bitmiştir: “Zorbalar toprağa hâkim, kanuna galip çıktı. Milletlerimizin birbirini boğazlaması arifesinde, yine de ümid ederim bir daha mütegalibe uğruna düşman olmayız. Selamlar ederim.” (Zeren, 2019: 201-2019)

Sonuç

Tarihçilerden Başka Bir Hikâye, Türkiye'deki belge odaklı, pozitivist, kendine dönük tarihçilik yaklaşımına bir itirazdır. Bu itiraz, “geçmiş olduğu gibi gösterebilmek” iddiasındaki Rankeci objektivizmin geçerliliğini sorgulamaktadır. Bu noktada kitabın yazarları malzemelerine bağlı kalarak, geçmiş gerçeğin farklı açılardan algılanıp kurgulanabileceğini gösterme gayretindedirler. Edebiyatın eşiğinde ve ışığında tarih anlatısının geçmiş gerçekliği çarpıtmadan, tarihçiye ve okuyucusuna yeni yollar açabileceğini düşünmektedirler. Bunu yaparken de özellikle geleneksel tarihin görmezden geldiği konuları yani “sıradan”ı seçmişlerdir. 19. yüzyıldan 20. yüzyıl ortalarına uzanan sürece yukarıda hikâyeler ekseninde bakıldığında farklı bir modernleşme manzarası ile karşılaşıldığı aşikârdır. Yazarların farklı disiplinlerden gelmelerinin de bu metinlerin ortaya çıkmasında muhtemelen payı vardır. Türkiye'deki tarihsel roman ve belgesel roman geleneği düşünüldüğünde tarihten edebiyata yönelen bir teşebbüs olması da ayrıca önemlidir. Yazarlar tarihçi reflekslerini terk etmeden (malzemeye bağlı kalarak) postmodernizmin sosyal bilimler epistemolojisine meydan okuyarak ortaya koyduğu soru ve sorunlara yanıt vermeye çalışmışlar, böylece farklı disiplinlerin tarihçiliğe katkıda bulunmasını da sağlamışlardır. Toplumla bağlantılı ve daha demokratik bir tarih yazımının kurumsallaşmasına da yeni bir açılım getirdikleri rahatlıkla söylenebilir.



ÇEVİRİ:

Kronolojisiz Tarih¹

(History Without Chronology)²

Stefan TANAKA

Çeviriyazı: İbrahim Turan*

orcid/0000-0001-5823-2742

Değişen Geçmişler³ (The Pasts They Are A-Changin')⁴

Bilgi sözcüğü ve kavramı bugün her yerde. Ne anlama geldiğini tam olarak bilmesek de “bilgi devrimi” hakkında çok şey duyuyoruz. Bilgi, veritabanları ve

¹ Prof. Dr. Stefan Tanaka'dan 28.11.2019 tarihinde e-posta yoluyla alınan izin ile ile “History Without Chronology” kitabının bir nevi özeti olan son iki başlığı Türkçe'ye çevrilmiştir.

² Yazar bu kitabında; zaman, zamanın tarihi, mutlak zaman, doğrusal-ilerlemeci zaman, çoklu zaman, görellik, nesnellik, tarihin tarihi, değişim gibi kavramları irdeler. Metrik kronoloji temelli bir yazım ve öğretiminin tarih disiplinine neden ve nasıl zarar verdiği konularını tartışmaya açarak metrik kronolojiden arındırılmış ancak kendi deyişimiyle doğal kronolojiyi içermeye devam eden bir tarih yaklaşımı önerir.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, HAY Eğitim Fakültesi, E-posta: ibrahim.turan@istanbul.edu.tr

³ (ç.n.) Yazar çoklu geçmiş (ve tarih) düşüncesini savunduğundan metin içerisinde geçmiş kelimesini genellikle çoğul formunda kullanmıştır. Bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Geçmiş algımızı geçmişler ve dahası şimdiki zamandaki geçmişler olarak genişletecek bir tarih önermeyi umuyorum. Bu, farklı formatlarda kanıtların kullanımına izin veren ve tarihlerin günümüze olan bağlantılarını genişletmek için anlatı stratejileri öneren bir tarihtir” (Tanaka, 2019, s.8).

⁴ Bu alt başlığı Chris Lorenz'in “Avrupa kronosentizmine” (2017) alternatifler aramızı öneren tarih ve zaman üzerine yazdığı güzel makaleden alıyorum. Elbette bu başlık Bob Dylan şarkısının (biraz değiştirilmiş) hali. Lorenz'in değindiği arayışı, dijital medya karşısında geçmişlerin nasıl değiştiğini düşünerek genişletiyorum.

algoritmalar giderek daha da yaygın hale geliyor ve bir su baskını gibi etrafımızı sarıyor. Bilgi enflasyonunu yönetmek için ortaya çıkan “Büyük Veri” yeni (veya son) çaremizdir. Günümüzdeki bilgi enflasyonu ile modern tarihin ortaya çıktığı dönemdeki enflasyon arasında benzerlikler vardır. Tarihçiler uzun zamandır bilgiyi; gerçekler ve belgeler olarak ele aldılar. Algoritmalar ise daha fazla veriyi düzenlemek, yönetmek ve kontrol etmek içindir. Her ikisi de objektiflik veya tarafsızlığa dair iddialarda bulunur, ancak daha önce belirttiğim gibi çok önemli bir varyasyon olan, konumlanmışlık,⁵ belgeleri ve “gerçekleri” daha az kararlı hale getirir; elektronik medya ise kararlılık surlarını daha savunmasız kılıyor. Günümüzde veri ve bilgi dinamiktir. Belgeler elektronik olarak üretilir, iletilir, çoğaltılır, saklanır ve okunur. Ayrıca, her adımda, yine dinamik elektronik araçlar yer alır. Özgünlük, orijinallik ve gerçeklik iddiasına geri dönmemizi sağlayacak maddesellik artık yoktur (Ernst 2002: 115). Bu durum, yani gerçekler veya veriler ve bunların bakış açısına bağlı olarak değişen anlamları, her zamankinden daha fazla bir şekilde konumlanmışlığı inceleme ihtiyacını doğurmaktadır.

Dijital çağımızda, tarihçiyi belirli bir zaman ve mekânın gerçeklerini betimleyebilen uzman olarak görme fikri, internetin giderek hızlanan hatırlama yeteneği karşısında boşuna bir çabadır. Ancak tarihçilerin – ve tarihsel bilginin- rolünün giderek daha önemli hale geldiğine inanıyorum. Toplumbilimci John Miles Foley bizi şöyle uarmaktadır: “Metinlerin ideolojisinden kaynaklanan beklentileri- bilginin, sanatın ve fikirlerin sonlu, sabit şeylere dönüştürülebileceği fikrini- bir kenara koyun ve geçmişin yollarını keşfederken ortaklaşa oluşturduğunuz ve kendisiyle sürekli tartıştığınız gerçekle kucaklaşın” (2012: 74). Foley’in söz ettiği yollar (sibernetik bilimlerde genellikle göz ardı edilen anlamlar, göstergebilim, yorumlar ve perspektiflerdir -ki bunlar Claude Shonnon’un klasik makalesinde yer alan “gürültü” kategorisi (Shannon ve Weaver, 1949) altında değerlendirilebilir) tarihçiler ve hümanistlerin ortamı, yerleşikliği,

⁵ (ç.n.) Yazar burada anlamın veya kimliğin soysal, tarihi, coğrafi ve kültürel bağlama göre değişmesini ifade eden “situatedness” kavramını kullanmıştır. Tanaka, kitap içinde bu kavramı özellikle tarihin ve zamanın göreceliliğini irdelediği bölümlerde sıklıkla kullanır.

konumlanmışlığı ve çevreyi anlamak için kullandığı metodolojik bir güçtür. Burada Droysen'in "Yorum olmadan gerçekler aptaldır" (1967) ifadesini hatırlamak önemlidir; ancak bu söz "yorum olmadan veriler aptaldır" olarak değiştirilirse günümüz için daha anlamlı olacaktır. Certeau tarafından tanımlanan mistikler gibi,⁶ bağlamı geçip konumlanmışlığa odaklandıklarında tarihçiler "insanların iletişim kurması için mekânı yeniden düzenleyebilirler."

Bu sorgulama, kronolojik zamandan çoklu zamana geçiş ile başladı. Tarih sadece geçmişin tasviri değildir. Tarih ve geçmişler aynı zamanda birer aktördür, insanların durumları anlamak için kullandıkları filtrelerdir; herhangi bir etkileşimin temel koşulu haline gelirler. Olaylar birçok kişi tarafından yorumlanır (ve değiştirilir)- tanık (veya tanıklar), tarihçi ve okuyucu (izleyici) tarafından. Perspektif, doğal olarak tekli bakıştan çoklu bakışa dönüşür. İlginçtir ki bu durum Jordan (2018) ve Marcus (2018) tarafından yayınlanan, yapay zekanın derin öğrenme alt alanında, bağlamından ayrılmış verilerin sınırlılıklarına işaret eden makaleleri hatırlatıyor. Tekrarlama, aynı şekilde, mevcut bilgi sistemimizin bir parçası gibi görünüyor. Ranke'nin 1830'lardaki kâğıt arşivi ile günümüzdeki dijital arşivlerin oluşturulmasında bir paralellik görünmektedir. Bilgi, sosyal çevrenin kısaltmasıdır ve veriye anlam kazandırır, hatta varoluşa bile. Bu veri soyutlaması bana Macy Konferansları'nda tartışılan anlam ve insan değişkenliği konularını hatırlattı.⁷

Bu, beşeri bilimler için "salt" bir itiraz değildir; her şeyi hatırlayan ve verilerini yorumlayamayan (veya unutamayan) bir toplum hayal etmek zor. Geçmişin önemli olduğunu söyleyen ifademi değiştirmeliyim: önemli, ancak bütün geçmişlerin hatırlanması gerekmiyor. Alexander Luria (1987), klasik eseri "Bir

⁶ (ç.n.) "On altıncı ve on yedinci yüzyıl Avrupa mistiklerini inceleyen Certeau, bunların bir zamanlar düzeni sağlayan epistemolojiden koparılmak suretiyle istikrarı bozulmuş bir dünyada nasıl çalıştıklarını ve "gerçekliklerinin" nasıl bozulduğunu ortaya koymuştur (1992, 2015). Bildiğimiz gibi mistikler bu mücadeleyi kaybedip; modern bilgi sistemimizin de temeli olan rasyonel ve bilimsel bir bilgi sistemi tarafından yeni yaratılmış bir geçmişe gönderildiler" (Tanaka, 2019, 11).

⁷ Sibernetik ve beşeri bilimler arasındaki ilişki üzerine derinlemesine monografiler için bkz. Hayles (1999) ve Clarke (2009).

Mnemonist'in Aklı"nda her şeyi hatırlayan birini kaleme almıştır. Ancak S.'nin uzun vadeli planlama yapması imkansızdı; o her zaman, şimdiki zamandı (geçmiş hala hatırlanıyor ve aktiftir). Buna rağmen her şeyi kaydeden bir toplum haline geldik (Mayer-Schönberger 2009). Şimdiki zamanla veya -yirminci yüzyıldaki zaman algımızla tutarlı olan- genişletilmiş şimdiki zaman anlayışımızla ilgili endişeleri görebiliyorum. Hartmut Rosa'a göre (2003) güncel odaklı zaman algımız, sürekli ileri doğru hareket -ki o bunu hızlanma olarak tanımlar- ettiğini varsaydığımız sistemimizin bir ürünüdür.

Macy Konferansları'nın transkriptlerinin giriş bölümünde, Claus Pias, sibernetiklerin, özellikle geri bildirim ve homeostaz aracılığıyla, çok yönlü bir zaman anlayışı getirmesine rağmen, belki de geleceğe yönelik ufukumuzu kısaltmaya yardımcı olduğunu öne sürmektedir (2016). “Aniden akla yatkın görünüyordu... uygun şekilde yönlendirilmiş iletişim ve kontrol mekanizmaları mevcut olduğu sürece 'bilinçli insan hedeflerini' programlamak mümkün olacaktı. Bu nedenle sibernetiklerin zamanı, gelecek zamanda tamamlanmışlık gibi bir şey olurdu: Her şey olmuş olacak” (2016: 20-21). Pias, veri- merkezli disiplinlerde (Büyük Veri gibi) davranış tahminine yönelik araştırmaların neden önemli görüldüğünü açıklar. Yapay zekâ, bilgisayar bilimleri ve robotik gibi alanlar, makinelerin (eski davranışlardan yola çıkarak) geleceği tahmin için geliştirdiği modellere muhtaçtır. Bu modelleri kullanarak örneğin silah hedefleme, otonom araçlar ve sosyal medya alanlarında nelerin olabileceğini tahmin edebilirler. (Hedefli reklamcılık, “bilinçli insan hedefleri” kavramına yeni bir anlam kazandırmaktadır.) Bilinenlere dayanan tahmin, kestirim veya öngörü kullanılarak geleceğe dair birkaç örüntü veya model geliştirilmesi yeterli olacaktır. Doğrusal zamanın kaçınılmaz mirası burada da karşımıza çıkıyor. Peter Bexte, “Modern toplumlar, bağımlıların uyuşturucu satıcısına muhtaç olduğu gibi geleceğe muhtaçtır” diyor (2011: 222). Bu; bugün veri, daha önce gerçeklerdi. Her iki durumda da kayıt tutmaya ilişkin bir saplantı var. Bu saplantı ile Benjamin'in

⁸ (ç.n.) The future perfect tense.

“gerçekte olduğu gibi” aktarım iddiasının yirminci yüzyılın uyuşturucusu olduğu (1968) ifadesi arasında bir paralellik görüyorum.⁹ Bu sözler, dışlama hareketinin her iki ucuna da yöneliktir; belli bir geçmiş, gelecek olanı dengeler. Buna iyi bir örnek olarak, yirminci yüzyılın (keşke erken 20. yy olsa diyeceğiniz) cinsiyet ve ırk klişelerini ortaya koyan arama algoritmaları raporlarına bakılabilir (Jobin 2013; Chemaly 2015). Tarih ve onun çeşitli yöntemlerinin bir filtreleme sistemi olarak kullanıldığını kabul etmeliyiz.

Bunu gündeme getirmedeki amacım, bu arayışların gerçekliğini veya yanlışlığını tartışmak değil. Bu arayışlar, değişim ideolojisinin, çoklu zamanların bir arada varoluşunun ve her olayın içinde meydana gelen işlemlerin çözümlenmesi gereğini öne sürüyor. En azından bu, zamanın geçmiş, şimdi, gelecek gibi basit (ve mistik) kavramının ötesinde bir zaman anlayışı gerektirir. Bu doğrusallık, farklı zamansallıkların mekanik bir işlemi desteklemek için kullanılma işlevlerini görmezden gelir; (modern toplumun diğer yapılarında olduğu gibi) teknolojinin -veya yeninin- geçmişi korumadaki etkisini yok sayar. Teknolojik yenilik, “her şey olmuş olacak” yargısını destekler (Pias 2016: 21). Daha genel olarak, teknolojik ilerleme inancına hizmet eden tekrarlayıcı sistem, aynı zamanda sosyal medyanın iletişim dünyasıdır – ki bu dünya geri besleme döngüleriyle sürdürülen sürekli hediye sistemi (örneğin sosyal medyada beğenilmek) olarak tanımlanabilir. Tahmin, beklenti ve tekrarlama arasındaki bu ilişki yeni değildir. Tarih içinde her zaman var olmuş ancak ilerleme olarak maskelenmiştir. Nowotny (1994) buna genişletilmiş şimdiki zaman diyor. En azından, bu kategorilere gömülü içerikleri de dikkate almalıyız. Gelecek düşüncesini sorgulamamız gerekir; beklenti, gelecek veya hedef aynı şey değildir.

Yenilik ideolojilerinin olumsuz etkilerine rağmen tarihçiler, kullandıkları farklı yollar sayesinde zamanlar arasındaki ilişkiyi anlayabilecek en donanımlı bilim insanları arasında sayılabilirler. Bu, Derrida'yı tekrarlamak ve onun deyişyle

⁹ (ç.n.) Yazar burada kitapta kullandığı şu ifadelerle gönderme yapmaktadır: “Bu Benjamin’in nesnelci tarihin “yüzyılın en güçlü uyuşturucusu” olduğu yönündeki ifadesini açıklığa kavuşturur (1999: 463). Basit konum, doğrusal nedensellik ve azaltılmış bir arşiv yanlış bir kesinlik algısını oluşturur ve korur (Tanaka, 2019: 127).

“kullandığımız yollar (her kim için kullanıyorsak), geçmişimiz, tarihimiz ya da geleneklerimizin, makyajımızın bir parçası” olduğuna odaklanmaktır (akt., Kleinberg 2017: 5). Her biri- geçmiş, tarih ve gelenekler- aslında düşündüğünüzden daha geniştir ve mevcut tarih anlayışımızın izin verdiğiinden çok daha aktif bir rol oynamaktadır.

Son olarak, bu araştırma, Aydınlanma öncesi (ve modern olmayan) uygulamaların yanı sıra, güncel bilime dönmenin önemini ortaya koymaktadır. Var olan model ve desenlerdeki sibernetik dönüşüm, kronolojisiz tarihi nasıl algıladığımıza dair düzeltmeleri öngörmek için bir başlangıç olabilir. Zaman dilimleri çok daha kapsamlı ve değişken olmalıdır. Geçmiş, tarihleri kronolojik zaman tabutundan kurtararak onları daha önemli kılacak alanlar içerebilir. Bu geçmiş ölü, uzak bir geçmiş değil, bugün ve yarınla ilgili fikir ve uygulamalara sahiptir. Öte yandan, geniş ölçüde farklı disiplinlerden bilim insanları ilginç bir şekilde, gelişme teleolojileri veya homojenleştirici yapılardan uzaklaşarak geçmişte insanların kullandıkları (ve kullanabilecekleri) anlayış, işletme ve etkileşim biçimlerine yöneliyorlar.

Teorik fizikçi Carlo Rovelli, kronolojik zamandan arındırılmış bir dünyanın “en basit şekliyle, Newton'dan önce algıladığımız gibi” görüneceğini öne sürüyor (2018: 117). Tarihçi Helge Jordheim (2012) on sekizinci yüzyıl kronolojilerinin yeni tarihin temeli olduğunu, ancak bunların zamanın birleştirilmesi ve dünya tarihinin formüle edilmesinden önceki evrensel tarihin kronolojileri olduğunu iddia etmektedir. Andrew Shyrock ve Daniel Lord Smail (2011) “derin zaman” üzerinde tartışmaktadır. Folklorist Foley (2012) sözlü iletişim modunun günümüzdeki dijital iletişim modlarına daha çok benzer olduğunu ve metin tabanlı iletişimin bunların ikisinden daha farklı olduğunu savunuyor. Siegfried Zielinski gibi medya arkeolojisi alanında çalışan pek çok uzman, “eskide yeni bir şey bulmak” amacıyla uzak geçmişe bakıyor (2006: 3). Olayları ve periyotları eski veya modası geçmiş olarak tanımlayan kronolojik sıralamanın aksine bu bilim insanları geleceğimiz için öneriler sunabilecek anlayış ve etkileşim biçimlerini araştırıyorlar. Fakat bu “daha iyi” bir zamana romantik kaçış değildir. İnsanların ve

şeylerin nasıl birlikte çalıştığına (ve bu karmaşık etkileşimleri nasıl yeniden sunabileceğimize) dair ipuçları arıyorlar. Bunlar, gözlemcilerin aynı zamanda aktör olduğu, çoklu bakış açılarının kabul gördüğü ve geçmişin mirası olan anlayış ve uygulamaların insanların uyumunu etkilediği dünyalardır. Bu, Certeau'nun (2015; 1992) mistiklerle ilgili çalışmalarının amaçlarından biridir; yani tarih insanların nasıl iletişim kurduğunu yeniden vurgulamalıdır.

Alçakgönüllülük

Alçakgönüllülük, yirminci yüzyılın zamanlarını kucaklayan tarih anlayışına başlangıç için iyi bir yerdir; geçen yüzyılda ortaya koyduğumuz dünyayı düzenleyen, sıraya koyan ve bilen evrensel bir sistem oluşturma çabasının anlamsızlığının farkına varmalıyız. Aydınlanmanın hedefi buydu; bu amaç matbaa ile başlayan bilgi enflasyonunu yönetmeyi amaçlayan bir sisteme dönüşmüştür. Bu sistemin iskeleti ise Newton'un bilimi tarafından oluşturulmuştur. Bu sistemin kusurlu olduğunu biliyoruz; çünkü Mitchell (2009) tarafından yukarıda belirtilen belirsizliği¹⁰ beraberinde getiriyor. Tarihin, zaman üzerinde farklı düşünmesini öneren alçakgönüllülük iddiası, iki yüzyıldan beri kullanılan sistem ile biraz uyumsuz olabilir. Fakat bunu dile getiren ben ilk değilim. Bu durumu Gabrielle Spiegel, "Tüm alçakgönüllülükle hem biçim hem de anlamlarını kazandıkları sosyal bağlamlara geri döndüğümde Ortaçağ tarihi metinlerini kültürel fenomenler olarak okuduğumuz iddiamı kaydetmek istiyorum" şeklinde ifade etmiştir (1997: 110). Bu ifadeyi bir kelimeyi silerek geliştirebiliriz; Ortaçağ. Bu evrilmeye dışlanmışlar- geçmiş, yabancı, Şark ve marjinalleşmiş- artık modernin kurucusu

¹⁰ (ç.n.) Yazar burada Melanie Mitchell'in önceki bölümlerde yer verdiği şu sözlerine gönderme yapmaktadır: "Melanie Mitchell şu anki bilgi sistemimizin kısıtlamalarının Newton'un zaman ve uzay anlayışına dayandığını ifade eder: "Pek çok fenomen indirgemeci programı engelledi: görünüşte hava ve iklimin tahmin edilemez görünmezliği; canlı organizmaların karmaşıklığı ve adaptif doğası ve onları tehdit eden hastalıklar; toplumların ekonomik, politik ve kültürel davranışları; modern teknoloji ve iletişim ağlarının büyümesi ve etkileri; ve zekanın doğası ve bilgisayarlarda zeka yaratma olasılığı "(2009: x). Bu, bilimlerin -fen, sosyal, beşeri- çoğunu kapsar! Dünyamızı anlamak için giderek daha az uygun hale gelen bir sistem kullanıyoruz." (s. 148-149).

değil bilgilendiricisidir. Kronoloji metriği olmadan, önceki dönemlerle olan benzerlikleri görebiliriz. Bunu, Nicholas de Cusa'nın, "Öğrenilmiş Cehalet" (1967) adlı eserinden öğrenebiliriz. De Cusa için, insan kavrayışı asla ilahi olan Maksimum'a erişemez. Buna, -tüm boşlukları doldurarak- eksiksiz bilgiye olan inancımızı ya da tarihin sonuna ulaştığımız yargısını da ekleyebiliriz. Netlik ve idrak iddiamız kesinlikle anlaşılabilir, ancak dünyanın bu çeşitliliğini ve insanların yapabileceklerinin bir sınırı olduğunu düşündüğümüzde, bilmenin imkansızlığının farkına varmalıyız. Bu iddianın ipuçlarını fen bilimlerinde bulabiliriz; Bertalanffy (1968), organizmaların dinamik olduğunu savunur: bunlar sadece nesnelere değil, aynı zamanda aktördürler; (yarı) kararlı durumlarda bile sürekli bir değişim içerisinde, madde ve enerji ile etkileşime girerler. Temsil ve anlayış, gözlemci ve gözlenen arasındaki ilişkiye bağlı olarak değişir.¹¹ Sheila Jasanoff, "bilimsel bilginin tarafsızlığına uyum sağlayacak ve geri dönüşü olmayan bir belirsizlik altında hareket edecek disiplinli yöntemler" (2007: 33) önermektedir. Bu ifadede geçen bilimsel kelimesi yerine tarihsel kelimesini kullanabiliriz. Jasanoff "alçakgönüllü teknolojiler" için çağrıda bulunuyor. Bu teknolojileri tanımlarken, aslında benim tarihin gücü olarak gördüğüm (veya olması gereken) durumu açıklar: bu araçlar "bizi kaynaklarımızın muğlaklığı, belirsizliği ve karmaşıklığını düşünmeye zorluyor" (2007: 33). Bu, pek çok tarihin bahsedilen değişkenleri kapsamak için yapmaya çalıştığı şeydi. Yine de var olan yapı ve klasik yöntemlerin bizi farklı bir yöne yönlendirdiğine inanıyorum.¹² Heterojenlik ve değişim kavramını yeniden gözden geçirme konusundaki vurgum bir düşünmeden ziyade, geçmişlerimiz

¹¹ (ç.n) Yazar bu konuyu zamanın göreliliğini tartıştığı birinci bölümde geniş olarak ele alır: "Güncel çalışmalar bizim uzun zamandır sosyal bilimlere geçerli olduğunu bildiğimiz bir fenomenin fen bilimleri için de geçerli olduğunu ortaya koymaktadır; yani gözlem, gözlenen varlığı değiştirir (kuantum fiziğine göre gözlem ve ölçüm eylemleri görülenleri etkiler) (Adam, 1990) ve perspektif gözlemcinin konumuna bağlıdır" (s. 44).

¹² Jasanoff bu teknolojileri tarif etmeye şöyle devam ediyor: "Alçakgönüllülük bize sorunları farklı bir şekilde ifade etme konusunda daha fazla düşünmemizi, böylece etik boyutlarının aydınlığa kavuşturulmasını, hangi yeni gerçeklerin aranması gerektiği ve ne zaman daha fazla (net) açıklama için bilime başvurmamamız gerektiğini öğretir. Alçakgönüllülük bizi, insanların zarar görmelerine neden olabilecek ihtimalleri hafifletme, risk-fayda dağılımına dikkat etme ve öğrenmeyi teşvik eden veya caydırıcı sosyal faktörler hakkında düşüncelerimizi ifade etmeye yönlendirir" (2007: 33).

hakkında yeniden düşünme önerimin eyleme geçmiş halidir. Bu değişkenlikten rahatsız olanların, tekil bir gerçeğe yönelik arayışın Aydınlanma efsanesi olduğunu anlamalarının zamanı gelmiştir. Nesnelliğin göreliliğin karşıtı olmadığını yazan Bertalanffy'yi (1968) hatırlamalıyız; ona göre görelilik, normdur.

Kısa vadeli sonuçları belli değil; risk söz konusu. Ancak bu seçeneği, mistik olduğu kanıtlanmış ve insani organizasyondan ziyade mekanik için uygun bir sistemi takip etmekten daha doğru buluyorum.

Kaynakça

Adam, Barbara. (1990). *Time and Social Theory*. Philadelphia: Temple University Press.

Benjamin, Walter. (1968). "The Storyteller." In *Illuminations*, edited by Hannah Arendt and translated by Harry Zohn, 83–109. New York: Schocken Books

Bertalanffy, Ludwig von. (1968). *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. Revised edition, New York: George Braziller.

Bexte, Peter. (2011). "Uncertainty in Grammar / The Grammar of Uncertainty: Some Remarks on the Future Perfect." *From Science to Computational Sciences: Studies in the History of Computing and Its Influence on Today's Science*, edited by Gabriele Gramelsberger, 219–26. Zurich: diaphanes

Certau, Michel de. (1992). *The Mystic Fable*. Vol. 1, *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Translated by Michael B. Smith. Chicago: University of Chicago Press.

Certau, Michel de. (2015). *The Mystic Fable*. Vol. 2, *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Edited by Luce Giard. Translated by Michael B. Smith. Chicago: University of Chicago Press.

Chemaly, Soraya. (2015). "What Gender Stereotypes and Sexism Have to Do with Algorithms and Robots." *Huffington Post*, July 27, 2015. <http://www>

.huffingtonpost.com/soraya-chemaly/what-gender-stereotypes-and-sexism-have-to-do-with-algorithms-and-robots_b_7880906.html.

Clarke, Bruce. (2009). "Heinz von Foerster's Demons: The Emergence of SecondOrder Systems Theory." In *Emergence and Embodiment: New Essays on SecondOrder Systems Theory*, edited by Bruce Clarke and Mark B. N. Hansen, 34–61. Durham: Duke University Press.

de Cusa, Nicholas. (1954) 1967. *Of Learned Ignorance*. Translated by Germain Heron. London: Routledge and Paul.

Droysen, Johann Gustav. (1967). *Outline of the Principles of History*. Translated by E. Benjamin Andrews. New York: Howard Fertig.

Ernst, Wolfgang. (2002). "Agencies of Cultural Feedback: The Infrastructure of Memory." In *Waste-Site Stories: The Recycling of Memory*, edited by Brian Neville and Johanne Villeneuve, 107–20. Albany: State University of New York Press.

Foley, John Miles. (2012). *Oral Tradition and the Internet: Pathways of the Mind*. Urbana: University of Illinois Press.

Hayles, Katherine. (1999). *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.

Jasanoff, Sheila. (2007). "Technologies of Humility." *Nature* 450 (November): 33.

Jobin, Anna. (2013). "Google's Autocompletion: Algorithms, Stereotypes and Accountability." *Sociostrategy* (blog). Accessed July 18, 2016. <http://sociostrategy.com/2013/googles-autocompletion-algorithms-stereotypes-accountability/>.

Jordheim, Helge. (2012). "Against Periodization: Koselleck's Theory of Multiple Temporalities." *History and Theory* 51 (May): 151–71.

- Jordan, Michael I. (2018). "Artificial Intelligence—the Revolution Hasn't Happened Yet." *Medium* (April 18). <https://medium.com/@mijordan3/artificial-intelligence-the-revolution-hasnt-happened-yet-5e1d5812e1e7>.
- Kleinberg, Ethan. (2017). *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past*. Stanford: Stanford University Press.
- Lorenz, Chris. (2014). "Blurred Lines: History, Memory and the Experience of Time." *International Journal for History, Culture and Modernity* 2, no. 1: 43–62.
- Luria, Alexander R. (1987). *The Mind of a Mnemonist*. Translated by Lynn Solotaroff. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marcus, Gary. (2018). "Deep Learning: A Critical Appraisal." arXiv:1801.00631 [cs.AI], accessed July 26, 2018.
- Mayer-Schönberger, Viktor. (2009). *delete: The Virtue of Forgetting in the Digital Age*. Princeton: Princeton University Press.
- Mitchell, Melanie. (2009). *Complexity: A Guided Tour*. Oxford: Oxford University Press.
- Nowotny, Helga. (1994). *Time: The Modern and Postmodern Experience*. Translated by Neville Plaice. Malden: Polity.
- Pias, Claus. (2016). "The Age of Cybernetics." In *Cybernetics: The Macy Conferences, 1946–1953*, edited by Claus Pias, 11–26. Zurich-Berlin: Diaphanes.
- Rosa, Hartmut. (2003). "Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society." *Constellations* 10, no. 1: 3–33.
- Rovelli, Carlo. (2018). *The Order of Time*. Translated by Erica Segre and Simon Carnell. New York: Riverhead Books.
- Shannon, Claude E., and Warren Weaver. (1949). *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana: University of Illinois Press.

Shyrock, Andrew, and Daniel Lord Smail. (2011). *Deep History: The Architecture of Past and Present*. Berkeley: University of California Press.

Spiegel, Gabrielle M. (1997). *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Tanaka, Stefan. (2019). *History Without Chronology*. Lever Press. Erişim (25.10.2019): <https://www.jstor.org/stable/10.3998/mpub.11418981>.

Zielinski, Siegfried. (2006). *Deep Time of the Media: Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means*. Translated by Gloria Custance. Cambridge, MA: MIT Press.