

T.C.
ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

TÜRK ROMANINDA (1950-2000) OKSİDENTALİZM BAĞLAMINDA
BATI ALGISI

DOKTORA TEZİ

İBRAHİM BİRİCİK

DANIŞMAN
Prof. Dr. MUSTAFA KARABULUT

Adıyaman, 2023

ÖZET

TÜRK ROMANINDA (1950-2000) OKSİDENTALİZM BAĞLAMINDA BATI ALGISI

İbrahim BİRİCİK

**Doktora Programı/Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Adıyaman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Haziran/2023
Danışman: Prof. Dr. Mustafa KARABULUT**

Oksidentalizm, genel anlamda Batı'ya dair yorumlar ve incelemeler bütünüdür. Hâliyle buradaki Batı kavramı, coğrafi yönden ziyade uzun bir tarihi süreçte kendine özgü kültürel dinamikler ile Doğu'dan farklılığını bariz bir şekilde hissettiren bir medeniyettir.

Batı'nın ben-öteki düalizmini kullanarak Doğu'yu ötekileştirip hem kendini hem Doğu'yu tanımlaması, oryantalizmin işlevliliğinin göstergesidir. Modernleşme süreciyle Batı'nın Batı-dışı toplumlara kendini sunması, popülerliğin de etkisiyle buna maruz kalan toplumlarda Batı'nın farklı tanımlanmasına neden olur. Bu toplumlarda Batı'ya karşı, Batı'ya rağmen, Batı'ya göre yaklaşımlarla karşıt, Batıcı ve sentezci düşünce sistemlerini oluşturur. Nitekim Osmanlı/Türk modernleşmesinde Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük, Muhafazakârlık, Milliyetçilik, Kemalizm ve Sol gibi ideolojilerin oluşumu, bu süreçte toplumun Batı karşısında konumlanmasından kaynaklanır. Oksidentalizmin bir Batı yorumu olduğu kabul edildiğinde bu ideolojilerle oksidentalizmin kavram alanı da genişler.

Türk edebiyat ve romanı ise başlangıcından itibaren toplumla ilişkisinde şahitlik ve öğreticilik döngüsünde hareket eder. Bundan dolayı yazarlar, roman vasıtasıyla kendi medeniyet tasavvurlarına göre bir Batı algısını romanlarına yansıtır. Yazarların romanlarındaki Batı algısına göre oluşturdukları farklı yaklaşımları; sentezci, karşıt ve Batıcı oksidentalist söylemlerini ortaya çıkarır. Çalışmada 8 yazarın 17 romanı üzerine yapılan derinlikli incelemede roman kahramanlarına ve yazarların hayat görüşlerine akseden Batı tasavvurları bütünlüklü bir şekilde ele alınır. Böylelikle roman üzerinden ele alınan bir “Batı” incelemesi; zengin, çok yönlü ve derinlikli bir manzarayı karşımıza çıkarır. Çünkü siyasetten felsefeye, psikolojiden sosyolojiye, dinden tarihe kadar Batı'nın nüfuz ettiği bir durum inkâr edilemez.

Bu çalışmada amaç, Türk düşünce ve edebiyatında etkin olan yazarlar vasıtasıyla 1950-2000 arası kaleme alınan romanlarda farklı Batı algılamalarını ortaya çıkartarak oksidentalizm kavramının müktesebatına katkı yapmak ve bu farklılıkları oksidentalizm çerçevesinde değerlendirmektir.

Anahtar kelimeler: Medeniyet; Toplum; Roman; Oksidentalizm ve Batı.



ABSTRACT

THE WESTERN PERCEPTION IN THE CONTEXT OF OCCIDENTALISM IN THE TURKISH NOVEL (1950-2000)

İbrahim BİRİCİK

Ph.D. Program / Department of Turkish Language and Literature

Adıyaman University, Graduate School of Education, June/2023

Supervisor: Prof. Dr. Mustafa KARABULUT

Occidentalism is a collection of interpretations and studies on the West in general. As a matter of fact, the concept of the West here is a civilization that clearly makes its difference from the East with its unique cultural dynamics and original formations in a long historical process rather than geographical direction.

The fact that the West uses self-other dualism to otherize the East and define both itself and the East is an indicator of the functionality of orientalism. The fact that the West presents itself to non-Western societies with the modernization process, with the effect of popularity, causes the West to be defined differently in societies exposed to it. In these societies, against the West, despite the West, it creates opposing, Westernist and synthesisist thought systems with approaches according to the West. As a matter of fact, the formation of ideologies such as Ottomanism, Islamism, Westernism, Turkism, Conservatism, Nationalism, Kemalism and the Left in Ottoman/Turkish modernization stems from the positioning of society against the West in this process. When it is accepted that Occidentalism is a Western interpretation, the concept of Occidentalism expands with these ideologies.

Turkish literature and novel, on the other hand, act in the cycle of witnessing and teaching in their relationship with society from the beginning. Therefore, writers reflect a Western perception to their novels according to their own conceptions of civilization through the novel. The different approaches of the writers according to the Western perception in their novels; reveals synthesisist, oppositional and Westernist occidentalist discourses. In the study, in an in-depth analysis on 17 novels of 8 authors, Western conceptions reflecting on the heroes of the novels and the writers' life views are handled in an integrated manner. Thus, an analysis of the "West" through the novel; It presents a rich, versatile and profound landscape. Because

it is undeniable that the West has penetrated from politics to philosophy, from psychology to sociology, from religion to history.

The aim of this study is to contribute to the acquis of the concept of occidentalism by revealing different Western perceptions in the novels written between 1950-2000 by authors who are active in Turkish thought and literature and to evaluate these differences within the framework of occidentalism.

Key words: Civilization; Society; Novel; Occidentalism and The West.



ÖN SÖZ

*“Er odur ki dünyada koya bir eser,
Estersiz kişinin yerinde yeller eser.”*

(Barbaros Hayreddin Paşa)

Doğu ve Batı, her ne kadar yönleri gösteren düzlemsel ifadeler olsa da bu yönlere değer atfedildiği için asırlardır devam eden münasebetler medeniyet boyutunda algılanır. Batı; Antik Yunan, Roma hukuku ve Hristiyanlığa kadarki süreçten sonra Ortaçağını tamamlayıp Rönesans ve Reform hareketleri ile Aydınlanma felsefesini keşfederek Sanayi Devrimi ve Fransız İhtilali yaparak kendi değerlerini oluşturup bu değerler üzerine yaşam tarzı süren bir toplumdur. Bundan dolayı Batı'nın modernleşmeyle dünya çapında popülarlığını pekiştirdiği ve tahakkümü bir şekilde kendini Batı-dışı toplumlara sunduğu da bir gerçektir. Doğu ise gerek Endülüs gerek Beytü'l-Hikme tecrübesi ile altın çağını yaşayarak Batı'ya kendi rönesansını keşfettirip Batı'nın modernleşmesinin kıvılcımını başlatan bir medeniyettir.

Her iki medeniyetin tarihi süreçte birbirleriyle münasebetleri, kendileri hakkında değişken bir bilgi birikimlerine sahip olmalarını sağlasa da modernleşme ile meydana gelen kırılma noktası, Batı'nın bir medeniyet olarak dünyaya karşı üstünlüğünü ikrar etmesiyle son bulur. Oryantalist çalışmaların da yardımıyla Batı, öteki gördüğü Doğu üstünde tahakküm kurma amacıyla onu tanımlamaya çalışır. Batı bu süreci öncelikle takdir, sonra tespit ve daha sonrası ise kendi emellerine göre tatbik eder. Zira bu tanımlama sürecinde kendini de tanımlar. Gerçeğin iki düzlemi olan dil ve iktidar üzerinden Batı, bu tanımlamaları gerçekleştirir. Oryantalist muhteviyatın bütün mantığını içeren bu tarz uygulamalar, modern dönemlerle birlikte Batı'yı efendi, Doğu'yu ise köle pozisyonuna indirger.

Oysa bu mühim kırılmadan önce Osmanlı nazarında Batı, istisnalar dışında genel kanıda diyar-ı küfür olarak görülüp merak edilesi bir şeyin olamayacağı bir mekânın adıdır. Ancak değişen coğrafi şartlar, yapılan keşifler, Batı'nın Doğu'ya ait merakı ve bilgi birikimi vb. durumlar; Batı'ya karşı bakışın hayranlığa dönüştüğünü gösterir. Böylelikle Batı'ya karşı uyanan merak, bu değişimin arkasında yatan bilinçten ziyade kültüre yönelik öykünmeyi beraberinde getirdiği için meydana gelen Osmanlı/Türk modernleşmesinin serencamı başlar.

Bu sürecin kimi zaman İstanbul'un fethiyle kimi zaman Lale Devri ile kimi zaman Tanzimat ile başlatıldığı yaklaşımların ortak noktası; Batı'nın araştırılmasına matuftur. Batı'nın bir realite olarak kabul edilip gerektiğinde zihni bir değişimin kabullenilmesi, kültürel

değişimin hoş görülmesine kadar gidecek bir yaklaşım, Osmanlı/Türk modernleşmesinin kadim gelenekteki altın çağlardaki zihniyetten kopuş gösterdiğinin sonucudur. Batı, artık tetikte olunması gereken yakın öteki; örnek alınması gereken bir öğretmen konumuna çıkar. Bundan dolayı gerek Osmanlı/Türk düşüncesinde, sosyolojisinde ve politikasında “Batı’ya karşı, Batı’ya rağmen ve Batı’ya göre” değer üreten Osmanlı döneminde Osmanlıcılık, Türkçülük, Batıcılık/Medeniyetçilik, İslamcılık yaklaşımları olduğu gibi Cumhuriyet döneminde Kemalizm, Muhafazakârlık, Milliyetçilik, Liberalizm, Sol ve yine İslamcılık yaklaşımları da vücuda gelir. Batı var olduğu sürece ona göre algılardan müteşekkil yaklaşımlar varlığını devam ettirir.

Batı’nın bu şekilde farklı algılamaları doğurması, tek bir anlama gelen oksidentalizmin de kavram çeşitliliğine neden olur. Genellikle oryantalizmin bir intikam meleği olarak kabul edilen tersine şarkiyatçılık gibi dar bir kalıba sokulmak istenen oksidentalizm, bu çalışmayla birlikte farklı anlam alternatiflerine kavuşacaktır. Zira küresel ölçekten ulusal ölçeğe kadar Batı-dışı dünyanın Batı’yı farklı anlamalarına ve algılamalarına imkân veren yaklaşımların da oksidentalizm olarak nitelenmesi, kavrama yönelik bir muğlaklığı baş gösterir.

Bu durum akla, Mevlana’nın “Körler ve Fil” kıssasındaki her körün kendi algısına göre fili tanımlamasını akla getirir. Oksidentalizmin merkezi tanımının Batı’yı tam anlamıyla tanımlayamayacağı açık olduğu için ona yardımcı olacak külli bir Batı bilgisi, farklı oksidentalizm tanımlarının yapılmasıyla mümkündür. Mısırlı akademisyen Hasan Hanefi’ye göre oksidentalizm, Doğu’nun meşru müdafaasını ifade eden bir *bilimken*, Ian Bruma ve Avisha Margalit’e göre bilimden ziyade *Avrupa/Batı düşmanlığıdır*. Couze Venn ve George Yong-Boon Yeo’ya göre ise *daha iyi Batılı olabilmenin yollarını* araştıran bir alandır. Her üç görüşün ortak paydası; Batı’nın incelenerek algılanıp kurgulanmasıdır. Bu yaklaşımlar, Türk düşüncesinde de karşılığını bulur.

Bu çalışmada yapılan tasnifatla Osmanlı/Türk modernleşmesi ve 1950’den sonraki yazılan romanlardaki Batı algısı da nazara alınarak sentezci, karşıt, Batıcı oksidentalist yaklaşımla oksidentalizm kavramı tüm yönleriyle ele alınmaya çalışıldı..

Edebiyatın da şahitlik ettiği bir gerçek olduğu için Tanzimat döneminden itibaren Batı’nın toplum nazarında algılanış biçimi romanlara yansır. Batı’nın algılanıp kurgulanmasında ise farklı oksidentalist tutumlar göze çarpar. Bunlardan ilki, Doğu’yu merkeze alarak kendini özne ile konumlandırıp gelenekselliği ve kültürel değerleri

önceleyerek Batı'nın kolonyal ve sömürü faaliyetlerini hesaba katarak ve onun karşısında dik durarak Batı'yı kurgulamaktır. İkincisi ise oryantalizmin içinden tevellüt etmiş denilebilir. Oto-oryantalizm de denilen bu durum, Batı medeniyetini kendine kültürel kaynak olarak alan Doğulu bireyin, Batılının gözlükleriyle, kendi toplumuna bakışını betimleyen bir kavramdır. Böylece Batılı kültürle yetişen Doğulu bazı aydınlar (Cemil Meriç'in tabiriyle Batı'nın yeniçerileri olan müstağripler); Batılılaşma idealini, Batılıların elinden alıp müntesip oldukları topluma bizzat kendileri uygulamaya başlar ve böylece kendi içlerinde Batı medeniyetini yeniden kurgulamış olurlar. Oksidentalizm yaklaşımının ikinci tutumuna tekabül eden Batıcı oksidentalizm yaklaşım ya da oto-oryantalizm, Türk aydınının da kimliksel değişim sürecini yansıtan bir durum olagelmıştır.

Üçüncü olarak sentezcilik belki de hem Türk düşüncesinde hem de edebiyatında kendine önemli bir yekûn teşkil eden bir yaklaşımdır. Batı'nın sahip olduğu değerler inkâr edilmeyip kendi medeniyet değerlerine de sahip çıkan bu yaklaşımda Batılılaşmadan ziyade modernleşmeye odaklanılır. Bunun da alternatif modernlikler çıkardığı malumdur.

Temel anlamda Batı'yı algılayıp kurgulamaktan geçen oksidentalizm, Türk romanında kendine zengin bir muhteva bulur. Çünkü Batı; siyasetten felsefeye, dinden tarihe ve sosyolojiye kadar her alanda inkâr edilemeyecek kadar bir etki alanına sahiptir. Tanpınar'ın nesillerin beraber okuyacağı beş kitabın bile olmamasına vurgu yapmasında farklı Batı algılamaları ve Batı tasavvurları ile şekillenen nesillerin kutuplaştıklarına gönderme vardır. Kendine özgü bir Türk modernleşmesinin ve Batılılaşmasının macerası da gerek toplumda gerekse de toplumun nabzını tutan yazarlarda yansımaları gösterir. Özellikle yazarların, bu sürecin bizzat şahidi olması; roman kurgularında kendi Batı algılamalarından ve medeniyet tasavvurlarından etkili izler barındırır. Bundan dolayı bu çalışmada; tarihsel, biyografik ve sosyolojik eleştiri kuramının ana umdelerinden hareket edilerek toplum-yazar-eser bağlamında farklı Batı algılamaları tespit edildi.

Türk romanında Batılılaşmayı odak noktası alan çalışmalar 1950'ye kadarki sürece odaklandığı için ve alana dair de 1950 sonrası bir boşluk olduğu için bu çalışmanın zarureti ortaya çıktı. Çünkü bu çalışma ile 1950-2000 arası Türk romanındaki Batı algısının ne tür değişimlere maruz kaldığı tespit edilmeye çalışıldı. Nitekim bu, içinde Batılılaşma sürecinin sonuçlarını da ihtiva etmektedir. Oksidentalizm ise gerek sosyoloji, gerek felsefe gerekse de politika alanında bir elin parmaklarına geçmeyecek şekilde Türkçe çalışmalara konu olur. Zira

Oksidentalizm üzerine yayımlanan kitapların ve dergilerin azlığı da bu kavramın yeni yeni disipline edildiğini ve araştırılarak kavramsal çerçevesinin çizildiğini göstermektedir. Edebiyat alanında ise bu kavramla yeni tanışılır.

Ele alınan bu çalışmanın siyasetten felsefeye, sosyolojiden tarihe kadar disiplinlerarası ilgiye mazhar olan edebiyat alanında yapılması, Türk romanının ana umdelerini şekillendiren bir Batı realitesini dikkate alması hasebiyle edebiyat alanına katkı sunacağı gibi diğer alanlardaki teorik tanınırlığa da katkı yapacaktır. Çünkü bazı çetrefilli teoriler, felsefi yaklaşımlar ve psikolojik sendromlar, edebiyat eserinin kurgusuyla çok rahat bir şekilde açığa kavuşmaktadır.

Bundan dolayı siyaset bilimi alanında bu kavramın muğlaklığına ilk neşteri vuran ve kavramı vuzuha kavuşturmada ilk adımı atan Dr. Abdullah Metin'e ve edebiyat sahasında tam teşekküllü bir çalışmayla kavramı tanıtan ve geniş bir literatür ağıyla kavramın çeşitliliğini gözler önüne seren Dr. Demet Koçyiğit ve Dr. Kudret Savaş'a teşekkürü bir borç bilirim. Tez izleme süreçlerinde gerekli uyarıları, naif zihni dokunuşlarla yapan Dr. Mehmet Sümer Hocam iyi ki varsınız. Desteklerini benden esirgemeyen Prof. Dr. İbrahim Halil Tuğluk Hocam'a ise bu süreçte beni yalnız bırakmadığı için müteşekkirim. Son olarak bıkmadan usanmadan yanırlarımı düzelten, tavsiyeleriyle ve ilmi birikimiyle tezin son haline gelmesini sağlayan Danışman Hocam Prof. Dr. Mustafa Karabulut ise bu süreçte en büyük destekçimdi. Var olsun. Enstitü işlerinden tezin okunmasına kadar yardımını benden esirgemeyen değerli arkadaşım Ufuk Sarıtaş'a ise gönülden müteşekkirim. Eşimden ve çocuklarımdan ise bu süreçte kendilerine gerektiğinde zaman ayıramadığım için özür dilerim.

İbrahim Biricik
ADIYAMAN-2023

....../....../20....

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Adıyaman Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

İbrahim BİRİCİK

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
BAŞLIK SAYFASI.....	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ.....	vii
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	xi
İÇİNDEKİLER.....	xii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	xvii
1.GİRİŞ.....	1
2.OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ EKSENİNDE BATILILAŞMANIN SERGÜZEŞTİ.....	12
2.1.Lale Devri.....	13
2.2.Tanzimat Dönemi.....	20
2.3.Sultan II. Abdülhamid Dönemi.....	26
2.4.II. Meşrutiyet Dönemi.....	27
2.5.Milli Mücadele Dönemi.....	31
2.6.Erken Cumhuriyet Dönemi.....	32
2.7.Demokrat Parti Dönemi.....	37
2.8.Darbeler Dönemi.....	39
2.9.1990'lı Yıllar Dönemi.....	41
3.BİR KAVRAM OLARAK OKSİDENTALİZM.....	43

3.1.Ahmet Midhat Efendi'den Cemil Meriç'e Bir Kavramın Sergüzeşti:Müstağrip.....	45
3.2.Osmanlı-Türk Modernleşmesinde Oksidentalîst Söylemin Oluşumu.....	48
3.3.Oksidentalîzmin “Ne”liğı, Mahiyeti.....	54
3.3.1.Oksidentalizm, tersine şarkiyatçılık mıdır?.....	57
3.3.2.Oksidentalizm, mûtedil bir yaklaşım mıdır?.....	67
3.3.3.Oksidentalizm, nasıl daha iyi Batılı olunur anlayışı mıdır?.....	72
3.4.Oksidentalîzmin “Nasıl”lığı, Keyfiyeti.....	74
3.5.Oksidentalîzmin “Niçin”liğı, Sebebiyeti.....	81
4.OKSİDENTALİZMİN TEMEL MANTIĞI: BEN VE ÖTEKİ DÜALİZMİ..	99
5.OKSİDENTALİZMİN FİKRÎ VE FİİLÎ KAYNAKLARI.....	110
5.1.Oryantalizm/Şarkiyatçılık.....	110
5.1.1.Edward Said'in oryantalizme etkisi.....	115
5.1.2.Oryantalist mantığın gizli gücü olan örtük oryantalizm.....	121
5.1.3.Oryantalist mantıkta gerçeğin manipülesi olan taraflı tarih yazımı.....	129
5.2.Avrupa-Merkezcilik.....	134
5.3.Emperyalizm.....	149
5.4.Alman Romantizmi.....	154
6.TÜRK ROMANINDA SENTEZCİ OKSİDENTALİST YAKLAŞIM.....	160
6.1.Medeniyet Buhranından Sentezciliğe Uzanan Tereddüdün Aydınından Alegorik Bir Tespit: “Biz İnsanlar”, “Yalnızız”	168
6.1.1.Romanın ulusal alegori ile imtihanı.....	168
6.1.2.Türk usulü bir muhafazakârlık.....	174
6.1.3.Biz İnsanlar romanı.....	188
6.1.4.Yalnızız romanı.....	192

6.2.“Akile Hanım Sokağı”nda Türkiye’nin Modernleşme Panoraması.....	200
6.2.1.Akdeniz medeniyeti ekseninde sentezci bir muhafazakârlık.....	201
6.2.2.Akile Hanım Sokağı romanı.....	207
6.3.“İbrahim Efendi Konağı”ndan Çatı Katına: Bir Medeniyetin İflası.....	214
6.3.1.Batı karşısında medeniyet muhafazası.....	214
6.3.2.İbrahim Efendi Konağı romanı.....	218
6.4.“Aynadaki Yalan”ın Sırrına Eren Naci’nin Batı Medeniyetini İfşası.....	227
6.4.1.Milliyetçilik, muhafazakârlık, islamcılık terkinde bir Necip Fazıl.....	230
6.4.2.Aynadaki Yalan romanı.....	233
6.5.A’rafta Olan Sentezci Bir Tanpınar.....	247
6.5.1.Ne içindeyim sahnenin ne de büsbütün dışında: a’rafta.....	256
6.5.2.Kendi hayatımıza ait yaşam/hayat şekilleri.....	263
6.5.3.Sahnenin Dışındakiler romanı.....	270
6.5.3.1.Bilinçli bir Batıcı: Sabiha.....	275
6.5.3.2.Alafranga geleneğin bir devamcısı: Kudret Bey.....	277
6.5.3.3.Bir imparatorluk melankoliği: Nasır Paşa.....	278
6.5.3.4.Modern bir model: İhsan.....	279
6.5.4.“Mahur Beste”de medeniyet tınıları.....	280
6.5.5.Mahur Beste romanı.....	281
6.5.6.“Saatleri Ayarlama Enstitüsü” modernleşmeye çalışan Türkiye’nin zihinleri ayarlama enstitüsü mü?.....	295
6.5.7.Saatleri Ayarlama Enstitüsü romanı.....	298
7.TÜRK ROMANINDA KARŞIT OKSİDENTALİST YAKLAŞIM.....	315
7.1.“Gül Yetiştiren Adam”ın Pasif İslamcı Direnişindeki Oksidental İzlenimler.....	316

7.1.1.Batı'ya karşı bir tepki olarak islamcılık düşüncesi.....	316
7.1.2.Rasim Özdenören'in islamcılık yaklaşımı.....	325
7.1.3.Gül Yetiştiren Adam romanı.....	328
7.2.Kemal Tahir'de Ontolojik ve Geo-politik Bir Ayırım: “Devlet Ana”nın Kerimliği- Feodalitenin Zalimliği.....	337
7.2.1.Kemal Tahir ve Türk düşüncesi.....	338
7.2.2.Kemal Tahir ve roman.....	341
7.2.3.Oksidentalizm, Doğu-Batı ve ötekilik.....	345
7.2.4.Devlet Ana romanı.....	349
7.2.5.“Devlet” kavramı.....	352
7.2.6.Doğu'da ve Batı'da devlet algısı.....	359
7.2.7.ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı).....	361
7.2.8.Kemal Tahir, yerlilik ve ATÜT.....	364
7.2.9.Bozulmuş ATÜT ya da kerim devlet modeli.....	368
7.2.10.Osmanlılık siyaseti.....	375
7.3.“Yorgun Savaşçı”ların “Yol Ayrımı”ndaki Kaderi: “Kurt Kanunu”na Uğramak.....	382
7.3.1.Kemal Tahir ve Batı(cı)laşma eleştirisi.....	385
7.3.2.Yorgun Savaşçı romanı.....	391
7.3.3.Esir Şehrin İnsanları romanı.....	398
7.3.4.Esir Şehrin Mahpusu romanı.....	401
7.3.5.Kurt Kanunu romanı.....	402
7.3.6.Yol Ayrımı romanı.....	405
8.TÜRK ROMANINDA BATICI OKSİDENTALİST YAKLAŞIM.....	413
8.1.“Sessiz Ev”in Çılgınlıklarında Türkiye Panoraması.....	420

8.1.1.Orhan Pamuk'ta yazı ve roman: katharsis, mimesis ve ideoloji gerilimi.....	421
8.1.2.Sessiz Ev romanı.....	431
8.1.2.1.Reformist ateist Doktor Selahattin.....	434
8.1.2.2.Mazbut gelenekçi Fatma Hanım.....	439
8.1.2.3.Tarihçi yabancılaşmış aydın Faruk Darvinoğlu.....	441
8.1.2.4.Kapitalist, pragmatist Metin Darvinoğlu.....	443
8.1.2.5.Devrimci sosyalist Nilgün Darvinoğlu.....	444
8.1.2.6.Milliyetçi ülkücü Hasan.....	444
8.2.Kimin ve Neyin "Yeni Hayat"ı.....	446
8.2.1.Postmodern durum, teori ve söylem.....	447
8.2.2.Postmodern kurgu, oryantalist art-niyet ve Orhan Pamuk.....	448
8.2.3.Yeni Hayat romanı ve Batıcı oksidentalist söylemin inşâsı.....	462
8.2.3.1.Kitabın "Yeni Hayat"ı.....	466
8.2.3.2.Rıfki Hat'ın "Yeni Hayat"ı.....	468
8.2.3.3.Doktor Narin'in "Yeni Hayat"ı.....	470
8.2.3.4.Ziya Gökalp'ın "Yeni Hayat"ı.....	474
8.2.3.5.Nahit/Mehmet/Osman'ın "Yeni Hayat"ı.....	476
8.2.3.6.Karemelaların "Yeni Hayat"ı.....	480
9.SONUÇ.....	483
KAYNAKÇA.....	494
ÖZGEÇMİŞ	

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Akt.	: Aktaran
ATÜT	: Asya Tipi Üretim Tarzı
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
CHF	: Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
CIA	: Central Intelligence Agency
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DP	: Demokrat Parti
Dr.	: Doktor
Ed.	: Editör
E.T.	: Erişim Tarihi
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
ICANAS	: International Congress of Asian and North African Studies
İBB	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
İMF	: International Monetary Fund
İTC	: İttihat ve Terakki Cemiyeti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
JA	: Journal Asiatique
JAOS	: Journal of the Royal Asiatique Society
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MGK	: Milli Güvenlik Kurulu
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
NTV	: Nergis Televizyonu
Prof.	: Profesör
S.	: Sayı

Söy.	: Söyleşi
ss.	: Sayfa Sayısı
Sy.	: Sayfa
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TC	: Türkiye Cumhuriyeti
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TRT	: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu
v.b.	: ve benzeri
Vol.	: Volume
Yay.	: Yayın
YKY	: Yapı Kredi Yayınları
YTB	: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı
ZDGM	: Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft

1. GİRİŞ

"Mufasssal kıssa başlarsın, garip efsane söylersin"

(Baki)

Batı, gerek bir medeniyet gerekse de bir realite olarak Doğu ya da İslam toplumları ile asırlardır etkileşim halinde olan dinamik bir olgudur. Bu karşılıklı etkileşim ve münbit döngü, her iki medeniyetin de birbirlerini çoğu alanda tamamlanmasına ve tanımlamasına yardımcı olur. Bu tamamlayıştta, birbirini öteki görmeye alışan bakış açısı önemli bir etkindir.

Batı, Antik Yunan'dan itibaren belli bir felsefi gelenek üzerine kendini bina ettiğı devirlerde Doğu'nun ayrılmaz bir parçasıdır. İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte Hristiyanlık inancıyla kendini İslam'a karşı konumlayan Batı için Doğu ötekileşmenin adresi haline gelir. Günün İslam'ı içinse zaten Batı, hem Doğu'nun hem de Batı'nın sahibi olan Allah'ın arzında bir parça olsa da Kafırûn Sûresinde dile getirilen “*benim dinim bana senin dinin sana*” hüküm ile ontolojik ötekinin konumundadır. Ancak İslam'ın Batı'yı bu şekilde ontolojik öteki pozisyonuna koyması, Batı'nın modern zamanlarda Doğu'yu oryantalist söylemle art-niyetli ve sömürücü bir şeklide ötekileştirmesinde çokça uzaktır. Zira Abbasiler döneminde Bağdat merkezli bir ilim ihtişamına sahip bir İslam medeniyeti, bir öteki olarak Batı'dan “Beyt'ül-Hikme” kurumu ve yapılan tercüme faaliyetlerinden yararlanmasını bilir. Zira Doğu çoğu alanda müstefit olduğu Batı'dan bu ilim hareketi vesilesiyle ve mezc olan bir İslam yorumu ile kendini Batı'ya tanıtmayı bilir ve Batı'daki Rönesans hareketinin kıvılcımını başlatır. İlerleyen süreçte gerek Selçuklular gerekse de Osmanlılar için Batı, i'lay-ı kelimetullahı yaymak için görülen bir dar'ül-harptir.

Doğu ve Batı; tarihin ilerleyen sürecinde böylelikle coğrafi konumlanmalarından ziyade kendilerine özgü yaşam şekillerinin, davranışsal reflekslerin ve inanç sistemlerinin oluşturduğu müteşekkil medeniyetler haline gelir. Bu medeniyetlerin tarih sahnesinde birbirlerini algılamaları ve bakış açısı üretmeleri, karşılıklı bumerang ilişkileri ile şekillenmeye meyyaldir. Doğu nazarında kimi zaman dost olan Batı, Haçlı seferleri ile düşman olarak algılanmaya başlar; kimi zaman ise zarar görülmeyecek ve ilgilenilmeyecek bir komşu olarak görülen Batı, modern zamanlarda kendini aşağılayana intikam beslenen bir topluluk olur. Her dönem, iki medeniyetin birbirlerini tanımlamasıyla ve birbirlerine karşı

konumlanmasıyla geçer. Osmanlı'nın son iki yüz yılına kadar farkına varmadığı Batı, Osmanlı'nın tüm ticaret yollarını kapatmasından ve fetih baskısından dolayı kendine çözüm aradığı için Haçlı seferleri sırasında tattığı Doğu'nun zenginliklerinin sömürülmesi işlemine yenedünyanın keşifleriyle devam eder.

Batı'nın fikri ve iktisadi açıdan yeni dünyalarla karşılaşması, Ortaçağın skolastik zincirlerini kırarak Tanrı-insan-dünya tasavvurundaki paradigma değişikliği, Batı'da meydana gelecek medeniyet algısındaki önemli bir kırılma noktası olur. Sömürü faaliyetleriyle eş zamanlı götürülen medeniyet anlayışı, dünyanın her tarafına Batı'nın popülaritesini yayar. Medeniyetin hem teknik hem de kültür boyutunun etkisi altına aldığı toplumlarda Batı'ya öykünme kaçınılmaz olur. Batı'nın “modernleşme” olarak dünyaya pazarladığı bu etkide, modern zamanlarla birlikte ilmi araştırmalarına gölge düşen ve bilginin lekelenmesiyle bilgiyi, amacına ve sömürüsüne alet eden bir oryantalist söylemin varlığı inkâr edilemez. Doğu bilimi, bilgisi anlamına gelen bu oryantalizmde Edward Said'in öne sürdüğü art-niyet, Batı'nın bir şekilde gazabına uğramış toplumlarda bir can simidi olur ve kendi davalarına Batı'nın bu art-niyetini bir delil olarak gösterirler. De-kolonizasyon veya postkolonyal hareketlerde Batı'nın gülen yüzünün perde arkasına bir tepki olduğu açıktır. Nitekim Dünya savaşları da bunu kanıtlar niteliktedir. Bu toplumların Batı'ya bakışları da masum ve sevecen zaten olmaz. Bu bakışlarda Batı'ya karşı tepki ve nefret iç içedir.

Batı'nın Doğu'ya karşı bakışını sistemleştirdiği bir oryantalizmi varken Doğu'nun Batı'ya karşı bakışını sistemleştirdiği bir oksidentalizmi, oryantalizm kadar kurumsal bir düzlemde değildir. Tarihte her ne kadar Beyt'ül-Hikme tecrübesi ile Batı'nın incelendiği bir dönem olsa da Doğu, yeri gelir Batı'ya karşı ilgisiz kalır ve bu ilgisizlik Batı hakkında bilgisizliği netice verir. Oysa Batı'nın oryantalizmle Doğu'ya karşı daima diri tuttuğu ve taze merakını daima işlettiği bir sistemsal mekanizması mevcuttur. Batı hakkında bilgi ve algılar toplamı olarak görülen oksidentalizm ise söylemsel düzeyini kuvvetlendirme aşamasındadır. Nitekim “*The West and the rest*” anlayışıyla dünyaya bakan bir Batı'ya karşı dünyanın geri kalanın bakış açısı geniş bir nazar barındırır.

Batı-dışı toplumların Batı ile yaşadıkları hoş olmayan münasebetlerden müteşekkil bir bakış açısını, oksidentalizm olarak öne sürmek oryantalizmde düşülen ötekileştirme hatasının tekrarından başka bir şey değildir. Oryantalizmin intikam meleği olarak görülen bir oksidentalizm, her iki medeniyet arasında barışçıl yolu arayan ve mutedil bir bakışla Batı

hakkında bilgi toplayıp yorumlar yapan bakışları ve söylemleri görmezden gelmektir ve insanlığa karşı bir haksızlıktır.

Sosyal bilimlerde bazı kavramların muğlâklığı, her alanın, zihniyetin ve medeniyetin kavramın köşesinden çekip kendine göre tanımlamak istemesinden kaynaklanır. Her kavram; kutsalını beraberinde taşıdığından ve her kavram manayı boğan gömlekler içinde olduğundan kavrama yönelik algılar, hakikate müteallik olguları deforme etmektedir. Nitekim usule yönelik yanlışlar, esası her daim zedeler.

Oksidentalizm kavramı da bundan nasibini almaktadır. Galat-ı meşhur, lügat-ı sahihten evla olduğu için oryantalizmin intikam meleşine dönüştürölmek istenen bu kavrama, tersine şarkiyatçılık kavramı merkeze alınarak bir galat-ı meşhur güzellemesi yapılır. Oysa oksidentalizm; genel lügat anlamıyla içinde bir Batı ilgisi, algısı ve yorumu barındırdığından tek anlama sığıştırılmak istenen Batı'ya karşı sadece bir art niyet barındırmamaktadır. Elbette oksidentalizmin bu anlamı da vardır. Çünkü tarihi süreçte gerek oryantal çalışmalarla gerekse de sömürgecilik ile Batı'nın her yönüyle sillesini yemiş toplumlarda de-kolonizasyon süreçlerinden itibaren Batı'ya karşı refleksif tepkiler oluşur. Nitekim bu rövanşist bakış açısını nazara alarak 11 Eylül'de ikiz kuleler saldırılarından sonra Batı-dışı toplumların Batı'ya karşı bakışlarını oksidentalizm olarak niteleyen Ian Buruma ve Avisa Margalit'in 2003'te yazdığı *Düşmanlarının Gözüyle Batı* eseri, adem-i merkezi bir anlamda olması gereken oksidentalizmin tanımını merkeze oturtur.

Edward Said'in oryantalizmi; akademik bir disiplin, tüzel bir kurum ve söylem olarak üç art alana ayırırken onun içinde barındırdığı akademik ilmi disiplin; Edward Said'in oryantalizmi bir sömürgeleştirme politikası ile popülerize etmesiyle perdelenir. Modern dönemlere kadar Doğu'nun kendisinin bile bilmediği eserler, filolojik, arkeolojik ve antropolojik çalışmalarla gün yüzüne çıkarılırken oryantalizmin sahip olduğu sahih bilgi, maalesef lekelenerek emperyalizmin hizmetine girer. Art niyetli söylemlerin oksidentalizmin içindeki tepkiselliği çıkaracağı açıktır ama oryantalizmin artalanında olan akademik disiplinin objektifliği oksidentalizme yakıştırılmaz. Buna binaen Mısırlı felsefe profesörü Hasan Hanefi de 1992'de *Oksidentalizm Bilimine Giriş* eserinde bu objektifliği nazara alarak Batı'ya karşı bilimsel bir tutumu önceleyerek oksidentalizm adı altında Batı'yı incelemek ve yorumlamak ister. Peki, oksidentalizm dendiğinde hangisi kast edilmektedir? Tepkisellik mi objektivite mi?

Uzak doğulu aydınlardan olan George Yong-Boon Yeo ve Couze Venn de oksidentalizmi, Batılılaşmaya karşı bir itiraz barındırmayan, bir teklif de sunmayan sadece nasıl daha iyi Batılı olunurun cevabını arayan yaklaşımlar olarak tanımlar. Kısacası küresel ölçekte Avrupa, Ortadoğu ve Uzakdoğu'dan kavrama bakışta üç farklı anlam ihtiva eden bir kavramla karşıyayız. Bu duruma ulusal ölçekte Osmanlı-Türk modernleşmesinde de rastlanmaktadır. Böylelikle kavram; tek bir anlama sığdırılamayacak kadar anlam alternatifleri olan, karşılaşılan kültüre göre şekil alabilen, Mevlana'nın Mesnevi'sinde "*Fil ve Körler*" kıssasındaki gibi her körün kendi tahayyülüne göre tanımlanan ve farklı sosyolojik kırılmalara göre tezahür eden bir alandır.

Bundan dolayı oksidentalizmin anlam alternatifleri genişleyerek Batı'ya karşı tavır alış, konumlanış ve edatlardan hareketle "-e göre", "-e rağmen", "-e karşı" olma durumu olur. Buradan ise Muhibbî divanında geçen "*cümlenin maksudu bir amma rivayet muhtelif*" beytinde de ifade edilen herkesin derdinin Batı olduğu anlaşılır. Batı'nın burada hem bir problem hem bir hedef hem de bir makyas oluşu, Batı-dışı toplumların modernleşme süreçlerindeki kırılma noktalarına işaret eder. Bu durum, asırlardır Batı ile muhatap olmuş Osmanlı/Türk modernleşmesindeki konumlanmaları da ve bundan müteşekkil dilemmaları da ortaya çıkarır. Bu durum aslında bir nevi Batı-dışı toplumların kendilerine nasıl bir Batı kurguladıklarının sistematüğini içerir. Nitekim bu tarz bir sistematik, kategorizasyonu netice verir.

Çalışmanın ikinci bölümünde çalışmanın odağında Batı medeniyeti olduğu için Batı ile münasebetlerin tarihçesine değinilerek Batılılaşmanın nereden başladığı ve yapılan ıslahatlara göre belirlenen dönemlerin kırılma noktalarına ve bu dönemlerde Batı medeniyetinin Lale Devri'nden 2000 yılına kadar nasıl algılandığına değinildi.

Çalışmanın üçüncü bölümünde oksidentalizm kavramı tüm yönleriyle irdelenerek çeşitli anlam alternatiflerine değinilerek bir tasnifat yapılmaya çalışıldı. Müstağrip kavramının Osmanlı Türk modernleşmesinde algılanma şekline ve bu süreçte oksidentalist söylemin değişimine değinildi. Oksidentalizmin tersine şarkiyatçılık, mutedil/sentezci, Batıcı yaklaşımları ele alındı. Oksidentalizmin nasıllığı; onun hangi anlam katmanlarından, kavramsal boyutlardan, tanımlanma yöntemlerinden, nasıl ve hangi nedenlerden oluştuğuna dair ipuçları vermektedir. Oksidentalizmin niçinliğinde ise niçin bir oksidentalizme ihtiyaç

duyulmaktadır ve bu ihtiyacı ortaya çıkaran eksiklikler nelerdir ve eksiklikler giderildikten sonra oksidentalizmin amacı ne olmalıdır, sorusunun cevapları arandı.

Çalışmanın dördüncü bölümünde oksidentalizmin olduğu gibi oryantalizmin de temel mantığı olan ben ve öteki düalizmine değinilerek bu iki medeniyetin tarihi süreçte birbirlerini nasıl etkiledikleri ve tanımladıklarına değinildi. Beşinci bölüm, oksidentalizmin fikri ve fiili kaynaklarını göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü her şey zıttı ile kaimdir düşüncesinden hareketle başta kaynağı oryantalizmdir ve buna bağımlı olarak gelişen Avrupa-merkezcilik ve emperyalizmdir. Alman romantizmi ise Batı'nın kendi içinden bir eleştirisi olmasına binaen Batı-dışı toplumlara da fikri ipuçları vermesi bakımından oksidentalizmi tetikleyen fikri bir kaynaktır.

Çalışmanın altıncı bölümünden sekizinci bölümü de dâhil olmak üzere 1950-2000 arasında Türk romanında ortaya çıkan farklı Batı algılamalarından olan sentezci, karşıt, Batıcı oksidentalist yaklaşımları hem yazarlar hem de romanları bağlamında irdelenmeye ve incelenmeye çalışıldı. Sentezci oksidentalist yaklaşım bölümünde Ahmet Hamdi Tanpınar'ın a'rafta kalarak kendi hayat şekillerinden müteşekkil bir sentez fikri irdelenmeye çalışıldı. Peyami Safa, Halide Edip Adıvar, Necip Fazıl Kısakürek ve Sâmîha Ayverdi'nin sentezcilik fikrinden müteşekkil yaklaşımları ise hem Doğu'nun hem de Batı'nın insanlığın iyiliğine şamil değerlerinin alımlanmasına yönelik romanlardaki tasavvurları ortaya çıkarıldı. Karşıt oksidentalist yaklaşım bölümünde ise birbirlerine zıt kutuplar gibi görünse de İslamcılık ve Marksist yaklaşımlarının temsilcileri olan Rasim Özdenören ve Kemal Tahir'in ortak noktası olan Batı karşıtlığı gün yüzüne çıkarıldı. Batıcı oksidentalist yaklaşım bölümünde ise yerli Konyalı için değil de yabancı Koreli için yazma derdinde olan Orhan Pamuk'un Batılıların görmek istediği gibi bir Türk toplumu kurgulaması, Batıcı oksidentalist söylem başlığıyla ele alındı.

Nitekim Namık Kemal'in 1872'de *Avrupa Şark'ı Bilmez* ile ortaya koyduğu oksidentalist tepki, 1889'da Ahmet Midhat Efendi'nin Stockholm'de katıldığı Şarkiyatçılık Kongresi'nde dile getirdiği “*maarif-i garbiyeyi, Şark'a ithale çalışan müstağripleriz*” tanımı ile ilmî ve akademik boyuta bürünür. 1920'lerde Leipzig Üniversitesi'nde *Modern Türklükte Kültür Hareketleri* üzerine tez hazırlayan Ahmed Muhiddin ise döneminde kendi köklerinden vazgeçmeyi göze alan Batıcılık akımını “*okzidentalismus*” olarak tanımlar. 1927'de ise Recaizade Mahmut Ekrem'in oğlu Ercüment Ekrem Talu ise oksidentalist yaklaşımında

müstağripliği, bir refleks ve intikam olarak “*tersine şarkiyatçılık*” olarak değerlendirir. 1930’lu yıllarda ise Hilmi Ziya Ülken ile birlikte oksidentalizm, Batıcılık olarak değerlendirilerek Batı taraftarlığı olarak ele alınır. İlerleyen yıllarda ise Cemil Meriç ile müstağriplik, Batı’nın yeniçeriliğine dönüşerek Batı meftuniyetini imler. Ülkemizde bu kavramın süreci böyle iken dünya ölçeğinde de Hasan Hanefi ile bilimsel boyuta; Ian Buruma ve Avisha Margalit ile düşmanlarının gözüyle Batı algılamasına, George Yong-Boon Yeo ve Couze Venn’e göre de modern ve Batılı olmaya yardımcı itici bir güce dönüşür.

Osmanlı-Türk modernleşmesinde ise en basitinden Cemil Meriç’in Türk modernleşmesi ekseninde Batılılaşma hadisesini bir ırzın teslimi görmesi ve Batı’yı tek kurtuluş olarak gören Türk aydınlarını “müstağrip” olarak niteleyen bir Batı okuması yapması, Ahmet Midhat’tan itibaren mutedil ve sentezci bir Batı okumasının ne kadar değiştiğini ve kavramın, karşıt bir Batı okumasına dönüştüğünün göstermesi açısından ilgi çekicidir. Bu dönüşüm, aynı zamanda kavramın Türkiye’deki tedavülü hakkında da bilgi verir. Oysa oksidentalizm, tüm yönleri ile ele alınan bir Batı algısı ve okuması olarak değerlendirilmektedir. Böyle bir anlam ise yetersiz ve sığdır. Bu kavram; Ahmet Midhat’ta sentezci bir nazarla karşılığını bulsa da Meriç’te tek bir bakış açısıyla sınırlı kalmaktadır. Meriç’in oksidentalistliği/müstağripliği, Batı hayranlığına indirgemesi; Batı üzerine çalışan, değerlendirme yapan, politika üreten entelektüel grubu da töhmet altında bırakmaktadır.

Abdullah Metin, 1992’den sonra ortaya konan çalışmalarla oksidentalizmin üç farklı koldan ilerleyerek tanımının genişlediğini belirtir. Bunlar; bir müdafaa yöntemi olarak, bir Batı düşmanlığı olarak ve nasıl daha iyi Batılı olacağını tespit etmeye yönelik Batı’ya hayran ve Batı’yı taklitçi olarak ortaya çıkar. Alkım Saygın ise oksidentalizmi; bir bilim, ideoloji ve söylem olarak geliştirerek Türk düşüncesinde oksidentalizmin sadece bir söylem olarak geliştiğini söyler. Âlim Narlı ise oksidentalizmin sadece müdafaa edici olarak algılandığını belirterek Abdullah Metin’in ortaya koyduğu ilk kolun tahakkümünü vurgular. Meltem Ahıska ise Cumhuriyetle birlikte meydana gelen Batı’nın alımlanma şeklindeki içe ve dışa yönelik karmaşık tutumların ifadesi olarak oksidentalizmi tanımlar.

Her karşılaşmanın iki tarafı olmasına rağmen Türk modernleşmesinin kendine özgü olduğu nazara alındığında bu taraflaşma üçe kadar çıkmaktadır. Çünkü Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Batı algısı, tarihten sosyolojiye felsefeden siyasete kadar Batıcı, karşıt, sentezci bakış açılarını, kuramları, kurumları, politikaları ve tipleri ortaya çıkarır. Her ne kadar çalışmamızda yazar-

eser-dönem muvacehesinde bir yöntem söz konusu ise de bunlardan bağımsız ele alınamayacak bir Türk düşüncesi, siyasası ve toplumu, çalışmanın art-alanında sezilmektedir.

Üzerine çok az çalışılan bir konu üzerine fikir üretmek ve bir teori ortaya koymaya çalışmak, geniş bir literatür taramasını gerektirdiği gibi bu araştırmalarda ortaya çıkan ve birbirinin uç noktalarını temsil eden düşüncelere de değinmek anlamına gelmektedir. Başlangıçta 50 roman düşüncesinden hareketle çıkılan bu yolda, 50 roman da okunduktan sonra bazı yazarların Batı algılamasının, sadece estetik düzlemde kurguya dâhil edilmeye çalışılan bir dekor olduğu ve bu yazarları oksidentalist olarak nitelemenin, oksidentalist kavramının ağırlığına uygun düşmediği görülmüştür. Çünkü Batı'ya karşı her sözü olana veya Batı okuması yapan herkese, oksidentalist kimliği vermek; bu alanda kavram karmaşasına ve kargaşasına sebebiyet vermekten başka bir şey olmayacaktır.

Bundan dolayı Türk modernleşmesi içinde de fikir üretip bir fikir çilesi ile toplumun kaygılarını ve değişimlerini dile getiren romanların yazarları, bir medeniyet üretmeye mâtuf çalışma gayreti içinde olduklarından onların oksidentalist söylemi, çalışmanın ana damarını oluşturur. Henüz oryantalizm kadar tam teşekküllü bir kurumsallaşmaya sahip olamayan oksidentalizm, söylem boyutunda kaldığı için ele alınan yazarların oksidentalist tavırları, Alkım Saygın'ın kategorizasyonu ile kimi zaman kültürel oksidentalistlikten siyasi oksidentalistliğe kimi zaman da ekonomik oksidentalistliğe yönelik söylemler ihtiva eder. Bu söylemi ise romanlarda dile getirmek, idea ile ideolojinin poetik ile politiğin estetize edilmesini ortaya çıkarır.

Roman teorisi ile ortaya konulan sosyolojik bir gerçeklik, romanların tarihi aydınlatmadaki işlevi ile paralellik arz eder. Şerif Mardin'in *Araba Sevdası* romanı üzerinden “*Bihruz Sendromu*”nu tespit ederek bir devrin sosyolojisini yapması, Ziya Gökalp'ın romancılara seslenerek işlerinin ne kadar önemli olduğunu vurgulaması, bir iktisatçı olan Mustafa Özel'in ve bir sosyolog olan Besim F. Dellaloğlu'nun romanlar üzerine yaptığı çalışmalarda önemli sosyolojik gerçekliğin tespitlerinde bulunması, aslında roman-hayat etkileşiminin yansımasıdır. Buna binaen Mustafa Özel'in Allah'a “*imandan, Kurandan ve romandan ayırmaması*” için yaptığı dua, romanın hayatımızdaki yeri için önemli bir istençtir.

Namık Kemal'in “*Ölürsem görmeden millette ümmid ettiğim feyzi/Yazılsın seng-i kabrimde vatan mahzun, ben mahzun*” diyecek kadar sanatı aracılığıyla hedefe odaklanması; Mehmet Akif'in yazdığı *Gece* şiirine binaen Hasan Basri Çantay'ın “*Hazret sen vadiyi*

değiştirmişsin” demesi üzerine Mehmet Akif’in “*Benim aslı vadim bu idi. Ben şiirlerimi cemiyete faideli olsun diye yazdım.*” itirafıyla kendi fitratındaki şiir estetiğinden kendi toplumu uğruna fedakârlık göstermesi, şiiri ve sanatı; hakikat-i mutlak olan Allah’ı arama ve bulma işi olarak gören Necip Fazıl’ın, romanın işlevini “*nereden başlayıp nereye gittiğine dair bir fikri, içinde mesele, beyin sancısı, ruh hafakanı çöreklenen*” satırlar olarak ele alması, ayrıca edebiyat ve hayat arasındaki bereketli döngüyü gösterir. “*Yazmasaydım çıldıracaktım*” diyecek kadar naif ruhlu olan sanatkarların, tarihi süreç içerisinde kimi zaman katharsis kimi zaman mimesis yöntemiyle ele aldığı eserlerde biçim ile içeriğin, estetik ile ideolojinin birlikteliğinden müteşekkil bir üslup, o eserin kıymet-i harbiyesini de gösterir.

Selim Somuncu’nun yaklaşımında edebiyat eserini farklı yöntem ve niyetle ele almasından ortaya çıkan nihai ideolojik söylemle biçimsel ideolojik söylem, kurguda estetiğin mi yoksa ideolojinin mi öncelikli olmalı sorusunun da cevaplarıdır. Nitekim yazarların ele aldıkları eserlerde; dertlerini, ideolojilerini, amaçlarını ne derece eserlerde estetikle hemhal ettikleri görülmektedir. Fredric Jameson’ın “ulusal alegori”, Şerif Mardin’in “daemon yokluğu” ve Tanpınar’ın “trajedi yokluğu” iddiaları da Türk romanındaki idea ile ideolojinin poetik ile politiğin estetize edilip edilmediğine yönelik ortaya çıkar. Çünkü Türk edebiyatının ilk dönem eserlerine ya da kurucu metinlerine nazar edildiği zaman görülecektir ki *Kutadgu Bilig*’ten *Siyasetname*’ye, *Divan-ı Hikmet*’ten Ziya Paşa’nın *Terci-i Bend*’ine kadar çoğu eser düşünce ile hemhâldir. Zira şair olarak da bilinen Ziya Gökalp’ın Türkiye’de hem sosyolojinin kurucusu olması hem de Cumhuriyet rejimindeki fikri temelleri atması, edip de sayılan devlet adamlarının varlığını gösterir.

Bu da kadîm edebiyat geleneğimizin aynı zamanda fikrî fonksiyonlarının işlevselliğinin mevcudiyetini gösterir. Bu aynı zamanda düşünce/düşünme pratiklerinin ifade tarzlarının edebi eserler olduğunun da göstergesidir. Ahmet Yesevi’den Namık Kemal’e, İbrahim Şinasi’den Nurettin Topçu’ya kadar her edebî metin üretenin aynı zamanda devlet felsefesi ve toplum üzerine de düşünmesi, poetik ile politiğin Doğu medeniyetinin kodlarında olduğunun göstergesidir. Fredric Jameson, her ne kadar bunu “ulusal alegori” olarak nitelese de İslam/Doğu medeniyetinin kutsal kitabının şiirsel bir üslupla hayatın bütün kademelerini dizayn edici ve dengeye sokucu etkisi göz ardı edilmemelidir.

Jale Parla, bunu Tanzimat yazarları üzerinden “mutlak metne itaat” düşüncesi üzerinden tanımlar. Bunda içinde bulunulan coğrafyanın bakış açısına etkisi yadsınamaz. İbn Haldun’a

atfedilen oysa Tanpınar'ın söylediği “*coğrafya kaderdir*” yaklaşımından hareketle Türkiye'nin içinde bulunduğu ve jeo-politik konumunun önemini gösteren coğrafyası, aynı zamanda bu topraklar üzerinde yaşayanlara da ontolojik gömlekler giydirebilir. Çünkü bir şeyin nereli ya da neresi olmasından önce “ne” olduğu onun varlık kodlarından haber verir. Ne ile nere arasındaki ontolojik bağ, aynı zamanda coğrafya-kimlik arasındaki bağ kadar önemlidir.

Kemal Tahir'den Ahmet Hamdi Tanpınar'a, Peyami Safa'dan Halide Edip'e, Sâmîha Ayverdi'den Necip Fazıl'a, Orhan Pamuk'tan Rasim Özdenören'e kadar her yazarın meselesi, Türkiye olmuş ve bu yazarlar yeri gelmiş Türk siyasi hayatında ve düşüncesinde etkin rol oynamıştır. Stefan Zweig'in bile gerçekleştiremediği “ortak Avrupa” medeniyeti idealinden dolayı intihar ettiği düşünülürse yazarlarının toplum, kültür ve medeniyet üzerine değerlendirilmeleri dikkate alınmalıdır. Mesela Tanpınar'ın “*Türkiye, beni yedin*” itirafı ile Sâmîha Ayverdi'nin yazdığı *Kölelikten Efendiliğe* eserini tüm İslam âleminin liderlerine göndermesi, Kemal Tahir'in bir ümitle her sabah yeni bir Türkiye'ye uyanacağını hayal etmesi, bu yazarların bu ülke üzerine meselelerinin olduğunu ve medeniyetlere yönelik bir teori üretme çabalarını gösterir. Kemal Tahir'in romanlarında sosyolojik yaklaşımlarından ve bu ülke üzerine düşüncelerinden etkilenen sosyolog Baykan Sezer'in Doğu-Batı çatışması olarak bilinen modernleşme teorisini ortaya çıkarması, yazarların sadece yazar olarak kalmadığının da göstergesidir. Cemil Meriç'in dediği gibi yazılan her kitabın düşünce rahmine atılan bir tohum olduğu düşünülürse kalemin, kelam ve selam üzerine toplum dizaynında yetkin bir işlevi vardır. Nitekim bu minvalde Necip Fazıl'ın “*bütün yeni oluşlar sanatkârlar ve mütefekkirler elinde yoğrulur*” tespiti düşünülebilir.

Seçilen romanlar, sınırları belli bir bilinmeyen bilini hale getirilmesine yönelik argümanlardır. Yoksa 50 sene içerisinde yazılan binlerce Türk romanında tartışma alanını belirlemeye çalışmak, o binlerce romana muttali olmakla mümkündür. Bu da ancak ortaya konulacak tezin onlarca yıl alması demektir. Bundan dolayı ele alınan tarihi aralıkta (1950-2000) gerek yaşamlarına gerekse romanlarına yüzlerce yıldır ülkede yaşanan modernleşme gerçeğini farklı Batı algılamaları ile ele alan yazarlar, Türk romanındaki örnekleme de ortaya çıkaracaktır. Buna binaen ele alınan 8 yazarın 17 romanı, kaleme aldıkları düşünce eserleri ekseninde de okunarak “*küllde ne varsa cüzde de o vardır*” kaidesinden hareketle söylem analizi metodu da dikkate alınarak bir sonuca ulaşılmaya çalışıldı. Stuart Hall'ın da yazarları; yansıtmacı, niyetçi, inşacı yaklaşımlara sahip olmalarına göre kategorize ettiği

düşünüldüğünde yazarın niyetine göre inşa etmek istediği toplum modelinde fikirlerini yansıtarak anlatım stratejileri oluşturduğu bilinir.

Yazarlar; Batı'ya karşı farklı yaklaşımlarda bulunsalar da “*cümlelerin maksudu bir amma rivayet muhtelif*” tespitiyle oksidentalit söylemin nihai gayesi, iyi de olsa kötü de olsa bir Batı yorumu yapmak ve kendi iç dinamiklerinin tespitleriyle bir Batı algısına sahip olmaktır. Bu algı, körün filin neresini tuttuysa fil tanımını ona göre yapması kadar basit bir tarifçilikten ziyade içinde entelektüel birikimi ve tarihi-sosyolojik ve kültürel çapta bir medeniyet teorisini barındırır. Böylelikle oksidentalizmin kavram tanımı, içinde birbirine benzemezleri barındıran bir Babil Kulesi'ne ya da kavramsal zenginliğinden ve alternatif anlam farklılıklarından dolayı da Babil'in Asma Bahçeleri'ne benzetilebilir.

Meselesi, çalışma alanı, meşguliyeti Batı olan ve evrensel ölçekte Hasan Hanefi, Ian Buruma ve Avisha Margalit ve Couz Venn yaklaşımlarıyla farklılık arz eden bir oksidentalit söylem; Osmanlı/Türk modernleşmesi nazara alındığında da triolojik bir perspektife bürünür. Böylelikle devlerin omzunda yükselerek yürüttüğümüz bu tez, bir başkasının üstünde yükselecek bir omuz olarak akademiye katkı sunacaktır. Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık/Medeniyetçilik akımları, devamiyetini Cumhuriyet'te de sürdürür. Böylelikle Muhafazakârlık, Milliyetçilik, Kemalizm, Sol akımları da Batı ile karşılaşmada tavır, konum ve cephe alınan yaklaşımlardandır. Zira bu akımların meydana gelmedeki dinamizm noktası, Batı'dır.

Türk düşüncesinde akımlar olarak karşımıza çıkan İslamcılıktan milliyetçiliğe, muhafazakârlıktan Kemalizm'e, Sol düşünceden Batıcılığa kadar her akım ya da ideoloji, heterojen bir ayrımla kategorize olmak ve ona göre düşünce üretmek yerine, sağ-sol hariç birbirlerine eklemlenen bir geçişkenlikle konumlanırlar ve ifadelerini bu şekilde sarf etme gayretinde olurlar. Tanıl Bora'nın “maddenin halleri” metaforu ile Nilüfer Göle'nin “melez desenler” tarifi, akımların bu geçişkenliklerine binaendir. Çünkü Türkiye, Batı gibi kendine özgü bir modernleşmeye muvaffak olamaz. Tabii ki bundaki en büyük âmil, Batı'nın asırlardır kendi iç dinamikleri ile tekevvün ede ede oluşan bir yapısının olmasından kaynaklı temel felsefesinin anlaşılmaması yatar.

Çoğu yazar mütefekkirimiz bu Batı algılamasında “Hangi Batı?” sorusunu sorarak bu geçişkenliklerle eserleri vasıtasıyla toplum mühendisliklerini teşekkül ettirme gayretlerine girerler. Ele alınan 8 yazarın 17 romanında bu gayretler ve farklı Batı algılamaları müşahade

edildiği gibi 1950-2000 arası Türk düşünce hayatının panoraması ve Türk toplum hayatının değişim, dönüşüm ve gelişim süreci de gözlemlenir. 1 gr şeker tadına varmak için 1 kg keçiyoynuzu çiğnemek kadar zahmetli ama bir o kadar da lezzetli olan bu çalışmada; Türk düşüncesi, sosyolojisi, felsefesi ve edebiyatına yönelik oksidentalit söylemin ana damarı keşfedilmeye çalışılır. Böylelikle teşekkül edecek kurumsal bir oksidentalizm de bu müktesebatla desteklenmiş olacaktır.

İncelenen romanlar ise şunlardır:

- 1- *Yalnızız* (1951)- Peyami Safa
- 2- *Esir Şehrin İnsanları* (1956)- Kemal Tahir
- 3- *Akile Hanım Sokağı* (1958)- Halide Edip Adıvar
- 4- *Biz İnsanlar* (1959)- Peyami Safa
- 5- *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (1961)- Ahmet Hamdi Tanpınar
- 6- *Esir Şehrin Mahpusu* (1962)- Kemal Tahir
- 7- *İbrahim Efendi Konağı* (1964)- Sâmîha Ayverdi
- 8- *Yorgun Savaşçı* (1965)- Kemal Tahir
- 9- *Devlet Ana* (1967)- Kemal Tahir
- 10- *Kurt Kanunu* (1969)- Kemal Tahir
- 11- *Yol Ayrımı* (1971)- Kemal Tahir
- 12- *Sahnenin Dışındakiler* (1973)- Ahmet Hamdi Tanpınar
- 13- *Mahur Beste* (1975)- Ahmet Hamdi Tanpınar
- 14- *Gül Yetiştiren Adam* (1979)- Rasim Özdenören
- 15- *Aynadaki Yalan* (1980)- Necip Fazıl Kısakürek
- 16- *Sessiz Ev* (1983)- Orhan Pamuk
- 17- *Yeni Hayat* (1994)- Orhan Pamuk

2. OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ EKSENİNDE BATILILAŞMANIN SERGÜZEŞTİ

“Aziz-i kavm idik a’da zelil kıldı bizi,

Esir-i bend-i bela vü sefil kıldı bizi”

(Hüseyin Raci Efendi)

Batı ve Batılılaşma kavramları, bakılan nokta-i nazara göre değişen bir alternatif anlamlar yumağıdır. Ancak bu süreçte değişmeyen tek şey, değişimin kaçınılmaz olduğudur. Hilmi Ziya Ülken (1962: 42); Batılılaşmayı, bir çağdaş kültür olarak görülen Batı’ya Batı-dışı kavimlerin girme çabası olarak yorumlar. Ülken, oksidentalizmi de bu minvalde yorumlayarak onu Batılılaşmak olarak değerlendirir.

Ülken’e göre bu tarz bir Batılılaşmanın ya hep ya hiç olarak (sadece teknikte) iki vechesi bulunmaktadır. Şükrü Hanioglu (1992: 148) ise Batılılaşmayı, Batı-dışı toplumların Batı’nın seviyesine ulaşmak için gerçekleştirilen, politik, sosyal ve kültürel hareketlerin tamamı olarak tanımlar. Ancak bu Batılılaşma süreci Mümtaz Turhan’a göre sosyal bir buhranı doğurduğu gibi Mehmet H. Doğan’a göre yabancılaşmayı, Cemil Meriç’e göre bir aydın dramını, Attila İlhan’a göre sosyal bir tökezlemeyi ortaya çıkarır (Akt. Kafadar, 1997: 64-65). İlber Ortaylı (2008: 20) da bu süreci 18. yüzyıldan beri var olan ama görünmeyen ve Türkiye’nin başında bekleyen “Demokles’in kılıncı”na benzetir. Tüm bunlar nazara alındığında Batılılaşmanın vahdetini kaybetmiş bir Türk düşüncesi meydana getirdiğini Hilmi Ziya gibi düşünen mütefekkirler de dile getirir. Bu tarz bir Türk düşünce ve Batılılaşması, “diyar-ı küfür” olarak görülen toprakların “diyar-ı muazzama” olarak algılanmasının paradoksunu da içinde barındırır.

Batılılaşmanın tanımı gibi onun ne zaman başladığı da önemlidir. Halil İncalcık’a (2021: 354) göre Batılılaşma, Karlofça Barışı’ndan sonra sadrazamlığa atanan Rami Mehmet Paşa döneminde başlayarak Osmanlıların Batı medeniyetine yönelişi ile başlar¹. Nitekim bu antlaşmadan sonra Osmanlı’nın kapalı nizam sistemi kırılır. Kimilerine göre Batılılaşma hareketleri, Türklerin İslamiyet’i kabul etmesiyle başlasa da kimilerine göre Fatih Sultan

¹ Bunun sebebini Halil İncalcık, Rami Mehmet Paşa’nın Dimitri Kantemir’in dostu olmasına bağlar. Çünkü azınlıklardan olan Dimitri Kantemir, Balkan intelligentsiasının oluşmasını sağlayan ve Avrupa aydınlanmasını yakından takip ederek ondan etkilenen bir Osmanlı-Rum aydınıdır (İncalcık, 2021: 354).

Mehmet Han'ın İstanbul'u fethetmesiyle başlayan bir süreçtir.² Bundan önce ilk temaslar Venedik, Ceneviz ve Dominican misyonerleri vasıtasıyla olsa da Fatih Sultan Mehmet döneminde Bellini'ye portre yaptırılması, Yunancadan Türkçeye tercümelerin yapılması, sonraki süreçte Leonardo Da Vinci'nin İstanbul'a davet edilmesi bu başlangıcı teyit eder niteliktedir (Kafadar, 1997: 67). Süreç devam ettiğinde Batı'yı algılamanın ve Batılılaşmanın Osmanlı'nın ilerleyen dönemlerinde farklılaştığı görülmektedir.

2.1. Lale Devri

Kimilerine göre ise Batılılaşma süreci, Lale Devri ile yapılan bir atılım ile kimilerine göre ise Tanzimat ile ortaya konulan bir ferman ile başlatılır. Arif O. Közleme'ye göre (2020: 96) Türk Batılılaşmasının Lale Devri ile başlatılması gerekir. Çünkü taklit etme ve öze inememe diğer dönemlere Lale Devri'nden miras kalır. Bu öze inememeyi Amin Maalouf (2017: 67), Türklerin modernleşme sürecinde devamlı kendilerinden bir parçanın terk edilmesiyle eş değer görmektedir. Nitekim Şükrü Hanioğlu, Lale Devri sürecindeki Batılılaşma ile Meşrutiyet-Cumhuriyet dönemindeki Batılılaşma sürecini birbirine benzemez görür (Akt. Işık, 2021: 137). Mümtaz Turhan da Batılılaşma sürecinin ilk safhasını “Serbest Kültür Değişimleri” dediği Lale Devri olarak belirtir. II. Mahmut döneminde yapılan yenilikler, bilinçli ve köklü bir şekilde yapıldığı için de Turhan tarafından bu dönem, “Mecburi Kültür Değişimleri” safhası olarak adlandırılır (Akt. Kafadar, 1997: 71). Halil İncalcık (2021: 319) da Batılılaşma sürecinde ilk aşamanın tek tek kültür öğelerinin alınmasıyla başladığını, ikinci aşamanın ise 18. yüzyılda devlete askeri uzmanların çağrılarak okulların açılması ile devam ettiğini belirtir. Üçüncü aşama ise İncalcık'a göre merkezi bürokratik devlet sisteminin yerleştirilmesi için Batı'dan idari ve siyasi kurumların da örnek alınmasını teşkil eden 1839-1877 dönemidir (İncalcık, 2021: 320).

Lale Devri'ndeki Batılılaşma hareketi, saray ve üst kesimde bir padişah (III. Ahmed) ile bir paşanın (Nevşehirli Damat İbrahim Paşa) hareketi olarak kabul edilir. İlber Ortaylı'ya göre (2020: 36) Türk Batılılaşması her ne kadar zaruri sebeplerle başlasa da işin içine girilince her yönüyle tartışılmaya başlanan bir olguya dönüşür. Ancak inkâr edilmeyecek bir gerçek,

² Bu yaklaşımı Emre Kongar “Tarihimizle Yüzleşmek” adlı kitabında dile getirir. Bkz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006, 25. Basım.

toplumun hem teknik hem de kültür münasebetleri münasebetiyle Batı ile etkileşime geçmesi ve bu minvalde bir kimlik değiştirmesi/geliştirmesidir. Baykan Sezer'in Türkler'in İslamlaşırken toprak değiştirip kimlik değiştirmedini ama son zamanda toprak değiştirmeden kimlik değiştirdiği tespiti bu Batılılaşma sürecini imlemektedir. Ertan Eğribel (2020: 29) de Türk toplumunun iki önemli değişimini Anadolu'nun Türkleşmesi ve Osmanlı'nın Batıcılılaşması olarak değerlendirir.

Asırlardır dünyaya hükmetmiş bir Osmanlı Devleti'nin sendrom haline gelmiş aşırı güven duygusundan dolayı karşısında öteki olarak konumlandığı Batı'ya karşı, ilgisiz ve bilgisiz kalması³; daha sonra Batı'nın yenilikleriyle gözü açılan bir devlet için geç kalmışlık ve acelecilik hissini de ortaya çıkarmaktadır. Osmanlı'nın tefekkürde monogram olması, bir ilgisizlik meydana getirdiğinden Cemil Meriç'in yaklaşımı doğrulanır. Tanıl Bora (2020: 23), bu dönemde “sistemli bir ilgisizlik” ve “ferah gönüllü bir meraksızlık” ortamı olduğunu belirtir.⁴ Oysa Batı, asırlardır kademeli bir şekilde Osmanlı'yı tanımaya çalışmaktadır (Lewis, 2020: 47). ERCÜMENT KURAN'a göre (1997: 33) mevcudiyetiyle Avrupa'yı titreten bir Osmanlı, bu dönemlerde varlığını korumaktan aciz bir siyasi teşekkül haline gelir. Bekâ kaygısı baş gösterdiği süreçte ise Osmanlı düşünce dünyasında aceleciliğin ve bir merak infilakıyla telaş ve karmaşanın ortaya çıktığı gözlerden kaçmaz.

Şerif Mardin'e (2017: 10) göre savaşın sonucunun Allah'a bırakılmasına⁵ yönelik zihinlerde var olan tevekkül anlayışı, tartışılmaya açıldığı için de Osmanlı'da merak ve ilgi uyanmaya başlar. Ayrıca bu dönemde yazılmaya başlanan sefaretnameler, Osmanlı gururunun terk edilerek aşağılık kompleksine girildiğinin ilk örnekleridir (Kafadar, 1997: 88). Bernard Lewis (2020: 31-35), artık Osmanlı devlet adamlarının “neyi yanlış yapıyoruz?” sorusunu bırakarak “neyi doğru yapıyorlar?” sorusunu sorduklarını⁶ ve bunun için de iki önemli

⁴ Hatta Rusya'nın Batılılaşma sürecinde Osmanlı'dan daha başarılı olmasını Tanıl Bora, Osmanlı'daki gibi Rusların bir gurura ve altın çağa dönüş ve özlem hissine sahip olmadıklarından kaynaklandığını belirtir (Bora, 2020: 23).

⁵ İnebahtı hezimetini Kapudan Paşa şu şekilde aktarır: “İlahi rehberliğe mazhar Devlet donanması, sefil kâfirlerin gemileriyle karşılaştı ve Allah'ın rızası başka türlü tecelli etti.” (Lewis, 2020: 16). Bu tespit, Osmanlı dönem zihniyetinin koyu bir kaderciliğe sahip olduğunu gösterir. İnebahtı hezimetinde kaybedilen Osmanlı sancağı ancak 1965'te Türkiye'ye iade edilir (Kalin, 2016: 269).

⁶ Bernard Lewis (2020: 177), Osmanlıların çözüm isteğiyle doğruya ulaşmak için “Hata neredeydi?” sorusunu sorarken Arap aydınlarının nevrotik komplo teorileri üreterek “bunu bize kim yaptı?” sorusunu sorarak günah keçisi aradıklarını belirtir.

değişikliğe giderek Batı'dan “*kafir hocaları kabul ederek ve kafirlerle müttefik olarak*” bu sorunun cevabını aradıklarını belirtir.

Osmanlı'nın savaşlarda yenilme gerçeği ile yüz yüze geldiği ilk andan itibaren Batı'yı küçük görme tavrı devam etse de onların teknik olarak üstün oldukları olgusu yavaş yavaş zihinlere de işlenmeye başlar. Gerçi Ramazan Korkmaz (2004: 9-13) Osmanlı özelinde Doğu/İslam dünyasının Batı'yı merak etmeyişlerini sendrom haline gelmiş aşırı güven duygusuna bağlasa da bu duygu yerini başka duygulara bırakır. Bu duyguya Zeynep Sayın da değinerek bu duyguyu, Müslümanların kendi kültürlerini bâtil denizindeki hakikat adası olarak görmelerine bağlar⁷ (Akt. Güzel, 2020: 17). Hatta bu zihnî enaniyet duygusu, ilerleyen dönemlerde de devam ederek Batı, ileri bir medeniyet olarak kabul edilse de Osmanlı'daki aydınlar mutlak metne bağlılıktan kaynaklanan maddi, manevi üstünlük duygularını devam ettirirler.

Oysa Nuray Mert'e (2022: 47) göre Osmanlı, Batı'dan 16. yüzyıldan itibaren etkilenmeye başlar ancak toprak kayıpları başladığı zaman bu süreç, sorun olarak algılanmaya başlanır. Rhoads Murhepy Osmanlı'nın erken dönemlerinden itibaren “Taife-i Efrenciyan” olarak bilinen bir grubun Batı'nın teknolojisini incelediğini ve 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı ile Batı arasında bilgi alışverişinin sağlandığını belirtmektedir (Akt. Oksev, 2015: 65). Ekmeleddin İhsanoğlu (1992: 123) ise 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı'nın Batı'dan savaş teknolojisi, haritacılık, madencilik, pusula ve saatçiliği takip ettiklerini belirtir. Kemal Karpat da Tanzimat'tan önce devlet adamlarının Avrupa hakkında bilgisine örnekler verir (Akt. Kahraman, 2021: 68).

İlber Ortaylı (2008: 13) da Osmanlı'nın Batı ile ilk karşılaştığında bir şok yaşamadığını zaten daha önce Batı ile siyasi ve iktisadi birlikteliklerinin olduğunu belirtir. Hatta Ortaylı, 18. yüzyılda dış dünyayla kendi konumunu mukayese eden Osmanlı aydın zümresinin oluştuğunu da belirtir (Ortaylı, 2008: 18). Tanpınar (2017a:57) da Piri Reis haritasının varlığının bile coğrafi keşiflerden tam zamanında haberdar olduğunu belirtir. Ancak şu bir gerçektir ki Batı bu faaliyetlerle bilinmiş olsa da Batı'dan istifade etmeyi kendine gerek görmeyen bir Osmanlı

⁷ Niyazi Berkes (1975: 189), konuyla ilgili önemli tespitte bulunur: “*Buhar gücü dünyayı Müslüman-Hristiyan ayrımı olarak görenlerin üstünlük bilincini allak bullak etti ... XVIII. Yüzyıl sonlarına doğru, Avrupa'yı bir din birliği olarak görme alışkanlığı kaybolmaya başladı. Avrupa'nın bir bütün olarak ayrı bir 'uygarlık' olduğu bilinci yerleşmeye başladı. Onun dışındakilerin de ayrı birer uygarlık oldukları, o zaman düşünölmeye başladı.*”

tavrının olduğu açıktır. Asırlardır küçümsenen bir Batı'nın bu tarz bir üstünlüğü, asıl paradoksu başlatan olaydır.

Yıllardır kendi bütünlüğünün bir parçası olarak görülen Batı; Osmanlı'nın kendi bütünlüğünü parçalamaya başlar. Bu tehdidin ber-tarafı için Koçi Bey'in, Kâtip Çelebi'nin vb. layihelerindeki şanlı geçmişe dönme uyarılarının alınması için de geç kalınır. Savaş sonucunun Allah'a bırakılmasına müstenit olan tevekkül inancı da zamanla yerini Batı'nın askeri gücüne bırakınca Osmanlı zihin dünyasında da tereddüt başlar (Mardin, 2017: 10). Silahtar Fındıklılı Mehmet Paşa, 1683'teki Viyana hezimetini “öyle bir müthiş bir mağlubiyet” ifadeleriyle belirtir (Akt. Lewis, 2020: 24).

Tabii bu gücün arkasında mali kaynaklar ve vergi sisteminin anlaşılması pek geç olmaz. Hatta İbrahim Müteferrika yazmış olduğu *Usul'ul Hikem fi Nizam-ül Ümem* adlı risalesinde Batı'nın ilim ve askeri tekniğinin benimsenmesine yönelik ifadelerle yer verir (Kuran, 1997: 183). Yine bu dönemde Ahmed Resmi Efendi, yazdığı *Hulasatü'l İtibar* eserinde eski düzenin toptan değişmesi gerektiğini belirtir (Mert, 2022: 47). Varlık-yokluk mücadelesi ekseninde bir güvenlik sorunu ile karşılaşan Osmanlı Devleti için açıkçası toplumun keyfiyeti ikinci plana atılarak zaruri askeri ihtiyaçlar giderilmeye çalışılır. Keyfilik ve keyfiyet durumu, sonradan ortaya çıkan Batı'ya bakışın ve Batılılaşmanın görünmeyen gizil gücüdür.

Sultan III. Mustafa, devletin içine düştüğü müşkül durumu şu beytiyle dile getirir: “Yıkılıptır bir cihan sanma ki bizde düzele/Devlet-i çarh-denî verdi kamu müptezele/Şimdi erbâb-ı saadette gezen hep hazele/İşimiz kaldı heman merhamaet-i lemyezele.” (Akt. Kuran, 1997: 200). İsmet Özel (2016: 64), bu durumun Tanzimat sonrası şeklini ise “Şah idik şahbaz olduk” ifadesiyle dile getirir. Said Halim Paşa, bu dönemin zihniyetini kader inancının dönüşümü olarak niteler. Al-i İmran suresi 40. ayette geçen “İşte (iyi veya kötü) günleri insanlar arasında böyle döndürürüz” hükmünden kader gereği dünyayı aydınlatma vazifesinin Batı'ya geçtiği, eğer çalışılıp gayret gösterilirse eski şevket ve haşmetin tekrar Doğu'ya geçeceği inancı anlaşılır. Bu noktada Batı; bir “öteki” değil, kaderin “ötesi” perspektifiyle ele alınır (Hıdır, 2021: 618).

Enver Ziya Karal'a göre Batılılaşmanın ilk aşamasındaki askeri teknolojinin iktibas edilmesi ama o zihniyetin kaynağına inilememesi, meseleyi teolojik kaynaklı düşünen aydınlar yüzündendir (Akt. Kahraman, 2021: 69). Gerek kendi kadim inancına olan bağlılık gerekse karşı tarafın inancını küçümsemedeki teolojik yaklaşımlar, teknolojik gelişmelerin sathi

değerlendirilmesine neden olur. Çünkü Avrupa, içindeki ulusların farklılığına bile dikkat edilemeyecek kadar tek ve yekta bir yapı olarak “diyar-ı küfür”, “dar’ül harp” ve “ehl-i küfür” olarak görülmektedir. Böyle olmasına rağmen bu süreçte ortaya çıkan paradoks, Batı’nın zengin; Osmanlı’nın da fakir olarak görülmesine neden olur. Ziya Paşa’nın “*Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kâşaneler gördüm/Dolaştım mülk-ü İslamı bütün viraneler gördüm*” beyti bu bakış açısını özetler. Batı; teknolojik ve bilimsel üstünlüğünden dolayı ulaşılması gereken bir medeniyet olarak algılanırken emperyal niyetlerinden dolayı da engellenmesi gerekli görülen bir güçtür (Akça; Hülür, 2004: 259).⁸Teknolojik üstünlüğün Osmanlı’yı kurtaracağı inancı, bürokratların şahı olan Sultan Abdülaziz’e de sirayet eder ve tren raylarının Topkapı Sarayı içinden geçmesi zaruretine karşı “*yapılsın da isterse sırtımdan geçsin*” diyerek bu yeniliği, trajikomik bir şekilde kabul eder (Ortaylı, 2008: 27).

Batılılaşmanın ilk aşamalarında devletteki gerileme ve sükûta meyil, Batı’nın kuvvetli olmasından ziyade ideal düzenden sapma ve bozulma olarak anlaşılır. Ne de olsa kendi tarihini İslam tarihinin bir parçası olarak gören Osmanlı’da 18. yüzyıl sonuna kadar Batı takip edilir ve yüzeysel de olsa bazı yenilikler uygulanır. Ancak siyasi, ekonomik ve toplumsal olumsuzlukların çözümünde referans noktası yine kendi din-kültür-medeniyet kodları olur. Hacı Bayram Kaçmazoğlu Türk modernleşmesi içinde üç temel yaklaşımı şöyle ortaya koyar: Bunlar “*Topyekün batılılaşma yanlıları, kültürümüzü koruyup Batıdan teknik alarak Batılılaşmayı savunanlar ve Batılılaşma karşıtları*”dır (Kaçmazoğlu, 1999: 284).

Halil İnalcık’a (2018: 202) göre Osmanlı’nın modernleşme çabalarındaki öncelik ve benimsenen program, askeri olarak üstünlüğü ele alan emperyalist ve saldırgan Batı’ya karşı korunmadır. III. Selim’den II. Mahmut’a kadar yapılan askeri alandaki gelişmeler her ne kadar kültürel değişim olarak algılsa da ana hedef devleti güçlendirmektir (Mert, 2022: 21). Hatta devlet için kudretini muhafaza etmenin ve devam ettirmenin tek çaresinin değişimden geçtiği anlayışı, yönetici kadrolarda hâkim bir fikirdir (Zürcher, 2007: 72-73). Sarayın, sur içinden

⁸ Osmanlı aydınlarının Batı’dan gerekli gördükleri bilimsel ve teknik unsurları gönül rahatlığıyla almalarının belki de en önemli sebebi, Batı’daki bu teknolojik mantığın özünde İslam’ın sa’y, gayret, düzen, intizam gibi sosyal ve bireysel hayatı düzenleyici kurallara riayet etmelerinde bulurlar. Yalnızca Batı’nın ahlakı, gümrükten sokulmaması gereken taklide meyl edilmemesi gereken tehlikeli bir unsurdur. Aynı zamanda Batı’da var olmasına ayıplanan şey ise, gücünün zayıfı ezdiği ve hakk-ı hayat tanımadığı sömürge ve yayılmacı politikalarında gözlemlenen insanlık-dışı uygulamalarıdır. Zaten bu durumu Hüseyin Cahit Yalçın’a göre Batı’nın iyi yönlerinin alınmasının kabul edilmesi, gizli bir şekilde Batı karşıtlığının olduğunun göstergesidir (Akça; Hülür, 2004: 267).

taşınarak Beşiktaş'a inşa edilen Dolmabahçe'de kurulması, devletin beyin takımının da yönünü Batı'ya döndüğünün göstergesidir (Hatunoğlu, 2022: 594).

Açılan askeri okullar, getirilen Avrupalı askeri uzmanlar; Batı bilimi tarafından Osmanlı zihninin uyanışına vesile olurlar ve böylelikle Osmanlı'da Batı'yı anlama arzusu daha da güçlenir. Nitekim Tanpınar'ın da değindiği gibi 1721 yılında Paris'e seyahat eden Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet'in bakışlarında Evliya Çelebi'nin serhad mücahidinin mağrur bakışlarını andıran bakışlar bulunamaz. Nitekim bu bakışlardaki öz güven de aşama aşama azalarak bir Batı hayranlığına tahvil olur.

Dönemin Osmanlı aydınları, Avrupa'yı hâlâ bir medeniyet olarak bütünlüklü bir yapıda görmemektedir. Batı bu noktada bazı noktalarla örnek alınabilecek bir referans kaynağından öteye geçemez. Osmanlı bürokratlarının gündeminde bu dönem, “*Batı'dan ne gibi yenilikler alırsak devlet ihya olur?*” sorusu bulunmaktadır (Kahraman, 2021: 82). Bundan dolayı gerek Namık Kemal gerekse Şinasi, kendi medeniyet kodlarına güvenerek Batı ile ilişkide “*akl-ı pirane ile bîkr-i fikr*” olan izdivaç metaforunu dile getirir. Bu izdivaçta Doğu/İslam/Osmanlı medeniyetine atfedilen eril ses, Jale Parla ve Nurdan Gürbilek'e göre özellikle Tanzimat romanlarında kendini hissettirir. Tarık Zafer Tunaya ise Tanzimat aydınlarını kendi anlam dünyalarını terk etmeyip Batı'yı içselleştiremedikleri için eleştirmektedir.

18. yüzyıl Osmanlı aydınının Batı'ya bakışı, 1789 Fransız İhtilali gibi dünyayı etkileyen bir hadiseye, “*Ruso ve Volter misülli meşhur zındıkların eserleriyle husule gelmiş bir fışk u fücür cümbüşü*” olarak bakmakla eş değerdir. 18. yüzyılda Reisülküttap Âtîf Efendi'nin nezdindeki bu bakış, 19. yüzyıl Osmanlı aydınlarından Münif Paşa, Ahmet Vefik Paşa, Ahmet Midhat Efendi, Beşir Fuat, Ebuzziya Tevfik gibi aydınların Batılı felsefecilerin onlarca eserini tercüme etmesine evrilir (Okay, 2013b: 24). Oysa Batı'nın gerek ihtilaller gerek sanayileşme gerekse de bilimsel hareketlerle oluşturmaya çalıştığı modern dünyanın paradigmasında ve temelinde Osmanlı Devleti'nin etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Modernleşmenin hem sebebi hem de sonucu olabilecek bir konumda kalan 19. yüzyıl Osmanlı devlet ve toplumu; coğrafi keşiflere bigâne kalması, kaybettiği topraklar nedeniyle ticaret yolları üzerindeki hâkimiyeti kaybetmesi ve siyasal nüfuz açısından hükmü altındaki topraklarını Batı'nın yeni yeni nüvelenen sömürgeciliği ile kaybetmesi gibi nedenlerle modernitenin ve özelinde kapitalizmin palazlanmasına dolaylı olarak neden olur. İsmet Özel (2004: 101) bu durumu “*kapitalizm*,

hegemonya kuracak yetkiyi dünya siyasetinin Türk gücünden noksan bırakılışından” almaya başlamasıyla açıklar.

Hasan Bülent Kahraman (2001: 9-10), Osmanlı Türk modernleşmesinin kendine özgülüğünü üç özellik ile açıklar: Birincisi, Batı’nın modernite ile içinden geçtiği sancılı süreci yaşamayan bir toplum olarak modernleşmeden kopukluk ve ilgisizlik; ikincisi, zihni ön kabullerle bezenmiş teknolojik istenç, üçüncüsü; kurtuluşun Batı’dan gelen teknoloji ile gerçekleşeceğine dair kuvvetli inançtır. Taşkın Takış (2000: 5) ise Türk modernleşmesinin aksaklıklarını, genel bir sentez çalışmasının eksikliği, aydınlar karşısında konumlanmayan bir zümrenin olmaması ve aydınların kendi eksiklerini gösterebilecek bir kamusal aynanın yokluğu olarak betimler.

Şerif Mardin, 1774-1820 arası dönemi I. Batılılaşma dönemi olarak görerek bu dönemin Batı’dan zihni temellük değil teknolojik temellük yapıldığını belirtir (Akt. Yavuz, 2011: 113). Zira devletin temellük etmek istediği Batı, aydınlanma dönemini yaşayan Batı olur. Orduya yönelik; tanzim, ıslah ve modernleşme hareketleri ile izale edilemeyen geri kalmışlık hissi kabul edilir ve bu düşünce devrin düşünce dünyasına da tesir etmeye başlar. Nitekim Yeniçeriliğin 1826’da ilgasıyla medeniyet, bütünüyle günlük hayata tatbik edilecek engeli de aşmış olur. Sarayın önünde en büyük engel olarak görülen Yeniçerilik müessesinin kaldırılmış olması, Sarayın bundan sonraki yenilikleri ve gelişmeleri kamu/halk/topluma anlatmak istemesini ve bu minvalde gazetecilik, sade dil gibi meselelerin medeniyet bağlamında dile getirilmesini sağlar. Bernard Lewis, açılan daimi elçiliklerin Batı’ya açılmış kapılardan biri olduğunu belirtmektedir. (Kuran, 1997: 12)

Enver Ziya Karal (1999: 19-39), Batılılaşma sürecinin Tanzimat ile değil ondan çok önce başladığını hatta Sultan Abdülmecit döneminden daha eski olan ve önce yapılan ıslahatların Batılılaşmayı hazırladığını iddia etmektedir. Tanpınar (2017a:13) da edebiyat tarihi eserinde Batılılaşma tarihinin safhalarını; (i) Başlangıçtan 1789’a kadar (ii) İkinci Safha: 1789-1807 (iii) XIX. Asırda Garplılaşma Hareketi: 1826-1839 olarak üçe ayırır. Buradaki tarihlerin Lale Devri, Fransız Devrimi, Yeniçeriliğin kaldırılması ve Tanzimat Fermanı gibi önemli olaylar olması, tarihteki kırılma noktalarının Batılılaşmanın derecelerine göre dizayn edildiğini gösterir.

2.2. Tanzimat Dönemi

Tanzimat mimarlarından Sadık Rıfat Paşa⁹ ve Mustafa Reşit Paşa'ya göre medeniyet, tek ve yekta Batı medeniyetinden geleceği için o dönem Osmanlı düşünce dünyası ve devlet aklı “terakki” kavramı ile ilerlemenin ve Batı karşısında geri kalmışlığı yakalamanın peşindedir. Zira Koçi Bey raporlarından beri Doğu'nun geri kaldığı tescillenir. Tanzimat'ın ideologu olarak görülen Sadık Rıfat Paşa, yazdığı raporlarla Tanzimat'ı bir program haline sokma gayretindedir. Bu gayrette Şerif Mardin'in aydın despotizmi olarak belirttiği “kameralizm” olduğu gibi Tanzimatçı aydın tipinin hüviyetlerini sergileyen kaygılı, aceleci ve devleti kurtarma sevdasının telaşı vardır. Tanzimat'ın pratisyeni olarak bilinen Mustafa Reşit Paşa ise Şinasi'ye göre bir medeniyet peygamberi olsa da onun dikey bir toplumsal mühendislikle kendi medeniyet köklerini hafife alarak uygulamaya çalıştığı modernleşme yaklaşımı gözlerden kaçmaz.

August Comte'un da bu noktada Mustafa Reşit Paşa'ya gönderdiği mektuplarda ilerleme fikrine teşvik etmesi ve yapılan reformları övmesi bunun ispatıdır (Siyavuşgil, 1999: 750-755). Batı'nın kurumlarını yerli muadilleriyle ikame ettirmeye ve bu amaca yönelik teşebbüsler arasında yeri geldiğinde geçmiş ile irtibatı kesme gibi radikal tavırlar da bulunur. Çünkü artık zaruret hali, farkında olmadan normal bir hal almaya başlar (Kara, 2019: 58). Tanpınar, bu toplumsal değişmedeki trajediyi, bilmeyerek babasını öldüren Oidipus'un kompleksine benzetir. Nitekim Oidipus mitindeki kahramana benzetilen Osmanlı aydınları; bir anneye benzettikleri vatani, vatan için, vatani kurtarmak için babaya benzetilen mutlak metnin, kadimin, geleneğin temsilcisi patrimoniyal irade olan Padişah'a karşı çıkış gösterirler. Nitekim ilerleyen dönemlerde bu babanın ölümü de gerçekleşir. Hamdi Genç'e (2022: 537) göre Osmanlı-Türk modernleşmesinin karakteristiğinde değişimin her kademesinde bir trajedinin olması yatar.

Oysa Mümtaz Turhan'a göre Osmanlı-Türk modernleşmesinin başarısızlığı halkın bilmezliğinden değil, aydınların her yönüyle kifayetsizliğinden gelmektedir (Turhan, 2016: 7). Çünkü Niyazi Berkes'e (1997: 14) göre devlet adamları, yeni bir toplum ve ekonomik düzene

⁹ Sadık Rıfat Paşa'ya göre (1807-1858), “Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu uyarınca ilerlemek herkesin can ve mal ve ırz ve itibarı hakkında emniyet-i kâmilelerinin istihsaline, yani hukuk-ı lazıme-i hürriyetin gerektiği gibi uygulanmasına bağlıdır” (Çetinsaya, 2001: 55-61).

geçişin tarihsel bir zorunluluk olduğunun farkında değildirler. Oysa Tercüme Odası¹⁰ ve Bâb-ı Âli, Hilmi Yavuz’a göre (2018: 103) Türk modernleşmesinin değişimini gösteren bir ikon konumundadır. Çünkü bu kurum, 19. yüzyıla kadar hükümeti, 19. yüzyıl sonunda yarı-özerk entelijansiyayı ve basını, 19. yüzyıl sonundan itibaren de özerk ticaret burjuvazisini göstermektedir.

Tanzimat fermanının metni, ironik bir tespitle başlamaktadır. Yeniliğin ve yenilginin topyekûn devlet eliyle kabulü ve itirafı anlamına gelen bu fermanda Kur’an hükümlerine uyulduğu sürece refahın olacağı inancı dile getirilirken son 150 yılda – *miladi olarak hesaplanırsa 1689 Viyana bozgununa, hicri olarak hesaplanırsa 1694 Karlofça Antlaşmasına giden sürece*- devletin zayıfladığı gerçeğine vurgu yapılır (Okay, 2013a: 12). “Yine” kadim günlerin ihtişamına “yeni” bir süreç ile başlanılmak istenmesi, zamanın devlet politikası gereği riskli ama bir o kadar da cesaret isteyen bir atılımdır. Çünkü Tanpınar’ın da tespitiyle devlet, yabancı elçilerin huzurunda mücadele halinde olduğu Batı medeniyetini resmen tanıyarak ve taahhütler de vererek yeni bir yapılanmaya doğru gitmektedir. Ancak bu yapılanmada Mehmet Ali Kılıçbay’a göre gizil de olsa kurulu kadim düzenin mükemmelliğine ve değişmemesi gerektiğine gönderme vardır (Kahraman, 2021: 79).

Tanzimat, İlber Ortaylı’ya göre Osmanlı modernleşmesini hazırlayan tarihtir. Elbette bu milat ile birlikte modernleşmeye yönelik tepkilerde Batıcılık, İslamcılık, Osmanlıcılık ve Türkçülük akımlarının ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Ortaylı’ya göre hüznü ve boğucu bir atmosferde başlayan Tanzimat, aydınlarının İngiltere ve Fransa’dan değil Prusya ve Avusturya’dan etkilendiği ve bir zihniyet kopuşunu değil zihniyetin kendi içindeki dönüşümünü ihtiva eden bir dönemdir. Bu zihniyet dönüşümde kopuş değil bağdaşıklık ön plandadır. Mesela siyasal anlamda modernleşmeyi ihtiva eden eşit vatandaşlık vurgusundaki İslami tandanslar, Batı’daki vatandaşlık kıstası ile Osmanlı’daki vatandaş kıstasının kopya olmadığını gösterir. Ahmet Çiğdem’e (2007: 69) göre bu dönemdeki Türk Batılılaşması; Osmanlı olarak, Türk olarak ve Müslüman olarak kalmayı talep eder. Her ne kadar fermanda kanun-u kadime riayet edilerek altın çağlara dönüşün özlemi dile getirilse de bu durum müflis tüccarın eski defterleri karıştırmasına benzemez. Çünkü yeni sayfalara ihtişamlı geçmişin

¹⁰ 1833 yılında II. Mahmud tarafından kurulan Tercüme Odası’nın kadrolarında artık Osmanlı elçiliklerinde çalışan Fenerli Rumlar değil Müslüman çocukları bulunacaktır (Tuncer, 2001: 225).

özlemleri yeniliklerle yazılacaktır. Bu minvalde değerlendirilecek olursa Tanzimat'taki kısmi yenileşme çabalarının, modernleşmenin bir zeminini oluşturduğu kesindir.

Yusuf Kaplan'a göre ise Tanzimat, bir tereddüt hikâyesi olarak başlamışsa da epistemolojik ve ontolojik kopuşu sağlayacak kendini inkâr sürecine ortam hazırlar (Akt. Dağ, 2020: 55). Tanpınar da Tanzimat ile birlikte Batı'nın mantığını almaktan ziyade Batı'nın "kabil-i nakil" taraflarının alındığı için taklitlerin ortaya çıkarak ikiliklerin ve krizlerin meydana geldiğini belirtir (Tanpınar, 2002: 36). Tarık Zafer Tunaya'ya göre de Tanzimat, ikircikli, telifçi, çekingen ve muhafazakâr bir anlayışı da beraberinde getirir (Közlme, 2020: 161). Tarık Zafer Tunaya da Tanzimat'ın düalist bir ruh oluşturarak dönem aydınlarını ikliminde kalmakla betimler (Kahraman, 2021: 105).

İbrahim Kalın (2018: 86) da Osmanlı-Türk modernleşmesini bu minvalde değerlendirerek medeniyetin bir bütün olarak alımlanamayıp parçalı alımlanmasının ortaya bölünmüş kimlikleri çıkardığını ve bu yüzden Türk modernleşme tarihinde kırılmalara ve yarım sentezlere sık sık rastlandığını belirtir. Çünkü Hilmi Yavuz'a (1998: 14) göre Tanzimatlar, ıslahatlar ve inkılâplar nezdinde gerçekleştirilen modernleşme planı, soyut alan düzleminde hayata geçirilse de toplumu ilgilendiren toplumsal insan ilişkileri boyutunda hayata geçirilme olanağı bulamaz. Kılık-kıyafet menşeli algılanan sembolik modernleşme ise kamu ve devlet erki arasında gerilime neden olduğu gibi modernleşmenin asıl meselelerinin de yüzeysel tartışıldığının sonucudur (Akın, 2018: 157).

Modernleşme sürecinde dört aşama dikkati çekmektedir. Birinci aşamada ordu modernleşmesine gidilir. Ordu, yenilgilerle maruf olunca ve yenileşen ordu yenilmekten kurtulamayınca modernleşme aşamasında bir adım daha ileri gidilir. İkinci aşamada idarece yapılan Tanzimat ve ıslahatlarda devletin güçlendirilmesi esas alınır. Aksine devlet daha da tehlikeye girer. Üçüncü aşamada devleti kurtarmak amaçlı, siyasi modernite ile meşrutiyetler yapılır. Ancak devlet yıkılmaktan kurtarılamaz. Dördüncü aşamada denenmedik bir şey yapılarak toplum modernleştirilmek istenir ve yeni bir toplum modeli oluşturulmaya çalışılır (Görgün, 2021: 35-36).

İbrahim Şinasi'nin; Hz. Peygamber'e yazılan naatlara nazire yaparcasına Mustafa Reşit Paşa'ya "*medeniyet resulü*" güzelleme yapması, medeniyeti bir din olarak algılamasının ifadesidir. Nitekim Tanpınar'ın da belirttiği gibi Şinasi'den sonraki nesiller için de onun medeniyeti bir din haline getirdiği bilinir (Koçak, 2014: 90). Nitekim Şinasi, Batı akılcılığının

etkisiyle “yeni insan modeli” oluşturma gayretindedir (Kuran, 1997: 27). Kaya Bilgegil’e göre Şinasi’de şiir, düşüncenin hizmetine girer (Akt. Yavuz, 2018: 72).

Namık Kemal’in; Divan edebiyatına karşı sert tavrıyla ve maziye/geçmiş “*bir mevt-i ebedi*” olarak görmesi, Ziya Paşa’nın; Doğu’nun viranelerini nazara veren beyitlerindeki¹¹ karmaşası ile İslam, devlet, medeniyet algısındaki değişimi gösterdiği gibi onların varlık tasavvurlarındaki sapmaları da ortaya çıkarır. Bu sapmalar olsa da amaç İslam ve devleti kurtarmak olunca Osmanlıcılık akımına odaklanan bu Yeni Osmanlılardan Namık Kemal “*Kavgada şehadetle kam alırsız biz/Osmanlılarız can veririz nam alırsız biz*” derken, Ziya Paşa “*İslam imiş devlete pabend-i terakki/ Evvel yoğ idi iş bu rivayet yeni çıktı*” beytiyle İslam tabanlı bir Osmanlıcılığı savunurlar. Çünkü Yeni Osmanlılar, fikirlerini İslam şeraitinin üzerine kurarlar ve bu yüzden Tanzimat’ı ve Tanzimat reformcularını da şeriattan uzaklaştıkları için eleştirirler (Kuran, 1997: 60). Nitekim gerek Namık Kemal, Ahmet Midhat Efendi gerekse de Ahmet Cevdet Paşa da dinin işlevi, teolojik anlamda değil mutlak metnin otoritesini kaybetmemesi bağlamında ittifadı ve dayanışmayı sağlayan bir kurumsal araç işlevselliğindedir (Kahraman, 2001: 12). Namık Kemal’in gözünde İslam’ın bu dönemde kaybettiği “hikmet”i Batı bulur ve ilerler. Bundan dolayı Batı’dan alınacak bilim ve teknikle aradaki mesafeyi kapatmaya gayret etmek gerekir. Taner Timur da bu dönemdeki Osmanlı aydınlarının Batı ilim, teknik ve kurumlarının zaten İslam’dan iktibas ettikleri için şeraite ters düşmediği inancını taşıdıklarını belirtmektedir (Kahraman, 2021: 99). Buna binaen çoğu Osmanlı aydını gibi Filibeli Ahmet Hilmi de bu noktaya değinerek “*yabancı malı almış sayılmayız*” demektedir (Akt. Kahraman, 2021: 133).

Osmanlı devlet teşkilatının üst kademelerinde olan Âkif Paşa’nın *Adem Kasidesi* ile bir medeniyetin ve devrin ortak bedbinliğini dile getirmesi (Kaplan, 1998: 23), ayrıca bu şiirde geçen yokluğa özlem hissinin İslami geleneğe oldukça yabancı olması (Okay, 2003: 57), Sadullah Paşa’nın *On Dokuzuncu Asır* şiirinde geçen “*mecaz oldu hakikat, hakikat oldu mecaz/Yıkıldı belki esasından eski malumat*” (Kaplan, 1998: 70) kadim küllî geleneğin yıkıldığını dile getirmesi, Abdülhak Hamit Tarhan’ın “*Evet tarz-ı kadim-i şi’ri bozduk herc ümerc ettik/Bize gelmişti zira ecdad nâ-kâfi*” beytinde (Tanpınar, 2017a:539) dile getirdiği hem şiir hem de zihniyet değiştirmek istendiğine dair itiraf, zihni sapmaların habercisidir.

¹¹ “*Diyar-ı küfrü gezdim beldeler, kaşaneler gördüm/Dolaştım mülk-i İslamı bütün viraneler gördüm*”(Akt. Kaya, 2020: 42)Ayrıca M. Orhan Okay’a göre Türk edebiyatında Tanrı’ya soru soran ilk şairdir.(Okay, 2003: 59)

Hatta Kazım Paşa “*Mekteb u medresede fikh u kıraat yerine/Okumak şimdi Fransızca ibadet gibidir*” beytiyle de zihni değişimi ifade eder (Kara, 2018: 126).

Bu zihniyet dönüşümünün nedeni, Tanzimat ile birlikte gelen düalıtedir. Nitekim Osmanlı düşünce adamlarının/yazarların zemin metinlerinin Batı odaklı değişimi, edebiyatta Farsçadan Fransızcaya kayılması bunun ispatıdır. Mesela Namık Kemal’de hikmet konusunda Kınalızâde’nin *Ahlak-ı Alai*’si değil, J.J.Rousseau’nun görüşleri önemlidir. Sultan II. Mahmut’un bile şehzadelerinden birini (Sultan Abdülmecit) Batılı ölçülerle yetiştirirken diğerini (Sultan Abdülaziz) Semerkant, Buhara ve Türkmen Hocalarla yetiştirmesi; bu ikiliğe ya da alternatif kurtuluş düşüncesine örnektir (Kara, 2019: 165). Oysa Heidegger’e göre “*düşünce, sadece aynı menşe ve kadere sahip bir düşünce yoluyla dönüşüme uğratılabilir*” olduğu için Osmanlı düşünce dünyası, eklemlemmede ve Batı karşısındaki tavrında zihin karmaşası yaşar (Kara, 2018: 209). Ancak bu zihin karmaşası, iyi olanın alınması gerektiği üzerinedir. Mesela evin bir köşesinde piyona çalınırken bir köşesinde de ud çalınabilmektedir. Evin evlatları Fransız mürebbiyelere teslim edilirken müntesip olunan şeyhin de eli öpülmeye gidilmektedir. İlber Ortaylı (2007: 18), bu durumu karmaşıklaşan renkli bir ortam olarak tarif etmektedir. Böylelikle bu dönemim karakteristiği ideolojik olmaktan ziyade pratiktir.

Böylelikle Batı medeniyetinin modernleşme argümanı ile din ve geleneğe karşı başlattığı asimile ve dejenere etkisi, Osmanlı düşünce dünyası üzerinde etkisini göstermeye başlatır. Osmanlı modernleşmesinde mağlup olunan savaşlarda ordunun ıslahı fikri, her ne kadar modernleşmesinin ilk safhasını oluşturuyorsa da Batı’nın tekniğini alıp kültürel alanda Doğulu kalma tavrı, Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar devlet teşkilatından eğitime ve edebiyata kadar bir ikilik meydana çıkarır. Asırlardır “kâfir” kimliği ile tanımlanan bir olgunun, modern dönemde medeniyet algılaması ile bir ideale dönüşmesi; Müslüman-kâfir geleneksel kimliğinden Doğulu-Batılı modern kimliklerini tebarüz ettirir (Gencer, 2008: 39). Her karşılaşmanın iki tarafı olacağı için de bu ikiliğe sebebiyet verir.

Hilmi Ziya Ülken’e göre Tanzimat’ın en bariz özelliğinin bu düalıte olma gerçeğini, Tanpınar; Tanzimat ile beraber bir medeniyet krizinin başladığını dile getirir (Akt. Avcıoğlu, 2020: 320). Gerçi yeniliğin bu üç öncüsü, “*akl-ı pirane ile bıkır-fıkır*” arasında Doğulu-Batılı arasında sentezcilik düşüncesinden hareket etseler de bu izdivaç yaklaşımı, uzun süre Türk düşüncesinde yerini bulur (Mermutlu, 2009: 101). Oysa Batı’da bu tavırdan eser yoktur. Çünkü Batı, bu müstağni tavrındaki izzetini, zaten oryantalist söylemlerle sağlamlaştırır.

Ahmet Midhat da ise bu sentezcilik, bir birleşmeden ziyade yardımlaşma üzerine kurulur. Ahmet Midhat'ta “*dest-i vifak ve muavenet*” yani yardımlaşma ve diyalog gereklidir ama bir birleşme söz konusu değildir (Mermutlu, 2009: 102). Batı'nın askeri ve ekonomik gücünü ve maddi alandaki ilerlemesini, Osmanlı düşünürlerinin çoğunluğu; ahlakının çöküşüne paralel olarak görürler (Kalın, 2018: 56).

Bu tavırdan yüz yıl önce Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet, Paris'ten Damat İbrahim Paşa'ya yolladığı raporlarda “*Vesaiti umran ve maarifine dahi layıkıyla kesb-i ittıla ederek kabil-i tatbik olanlarının takrirı*” (Karal, 1999: 19) teşebbüsünü söylese de Tanzimat ile başlayan dönemde önemli sadrazamlardan Fuat Paşa, “*Devlet-i Aliyyeyi kurtarmak*” adına zamanın ihtiyaçlarına göre hareket etmeyi takip eder. Her ne kadar bu hareketlere, Namık Kemal önderliğinde Yeni Osmanlılar hareketinden itirazlar gelse de¹² onlarda İslam ve ilerleme birbirine zıt kavramlar olmadığı gibi birbiriyle imtizaç ettirilmeye çalışan teşebbüslerle din ve devlet kurtulacaktır. Çünkü modernleşmenin meydana getirdiği yabancılaşmayı aşmak için ya modernleşmeyi İslamileştirmek ya da İslam'ı modernleştirmek gerekmektedir (Mert, 2022: 21). İkincisi efkâr-ı umumiye nazarında tehlikeli olduğu için birincisi tercih edilerek modernleşme süreci, devlete meydan okunan bir olgu olarak değil onu güçlendirmek için başvurulan önemli bir girişim olarak değerlendirilir.

“Nizam-ı âlem” düşüncesi Osmanlı temel kuruluş felsefesinden olmakla birlikte Batı ile karşılaşmakta bu “nizam” düşüncesinin sarsıldığı anlaşıldığı için “Nizam-ı Cedit”, “Tanzimat” ve “Islahat” gibi Batı'nın terakki fikrinden mülhem bazı reform hareketleri yapılır. Nizam düşüncesindeki dönüşüm, aslında medeniyet, terakki kavramları odaklı Batı'nın modern ve seküler algılamasını da içinde barındırır.

Hatta İlber Ortaylı'ya (2019: 35) göre Kırım Savaşı'ndan sonra İstanbul'da daha yakından görülme ve tanışma imkânı bulunan İngiliz, Fransız askeriyle toplum nezdinde “gavur/Frenk” algısında bir yumuşama meydana gelir. Bu durum; değişimin, modernleşmenin ve Batılılaşma'nın zeminini hazırlayan sosyolojik etmenlerdir. İlber Ortaylı (2019: 147) da konuya bu minvalde bakarak 1849'da Rus baskısıyla Polonya'dan kaçanlar Osmanlı'ya sığınıp Müslüman olurlar ama tarz-ı hayatları olan giyim, kuşam, musiki, ticaret vb. anlayışlarını İstanbul'a getirirler. Bu da toplumun Batı algısının oluşması noktasında önemli bir süreçtir.

¹² Mesela Islahat Fermanı, Yeni Osmanlılara göre İmtiyaz Fermanı'dır ve muzır bir belgedir (Bergen, 2016: 129).

Ayrıca ticaretin kapitülasyon tavizleriyle Osmanlı aleyhine gelişimi, kötü bir şekilde müsrifliğin artması, geleneksel el sanatlarının yitimi, alafrangalığın yaygınlaşması, dönemin Osmanlı toplumsal gerçekliğidir.

Nitekim Tanzimat ile birlikte Batılı idealler ile İslami değerler arasında sıkışıp kalan Osmanlı toplumu, alafranga tipleri ortaya çıkararak Şerif Mardin'in tabiriyle "*Bihruz Sendromu*"na yakalanan tipler oluşur (Mardin, 2017: 38). Nitekim Said Halim Paşa'ya göre Batılılaşma hastalığına tutulan aydınlar, şahsiyetini ve karakterini kaybeder (Kalin, 2018:62). Ayrıca Kalın'a göre Batı, bir bütün olarak algılanmayıp parçalı ve sentezci bir şekilde benimsenmek istenince ortaya bölünmüş zihinlerin, parçalanmış benliklerin ve yarım sentezlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olur (Kalin, 2018: 86). Çünkü teknik, ilim ve fen ile cilalanan medeniyetin arka planında ve mutfağında bir dünya görüşü, insan anlayışı ve varlık tasavvuru olduğundan bu durum, yüzeysel uygulamalara imkân tanımaz. Nurettin Topçu'nun bu noktada "*ilim ile ahlakın aynı kökten çıktıklarını bilemedik*" itirafı da yerinde olur (Kara, 2019: 486). Hilmi Ziya Ülken de "*teknik, ahlak, siyaset; ilme istinat eder, ilim usule dayanır, usul kuvvetini felsefeden alır*" (Akt. Kara, 2018: 19) tespiti ile meseleye katkıda bulunur.

2.3. Sultan II. Abdülhamid Dönemi

Sultan II. Abdülhamid döneminde Doğu-Batı mukayesesinde Doğu'nun ruhani olarak üstünlüğüne ve bilgeliliğine vurgu yapıp Batı'nın İslam karşısında minnet altında kaldığı iddiasıyla yayılmaya çalışan İslamcılık akımı, bir devlet politikası haline getirilerek medenileştirme misyonu bu akımla mezc edilmeye çalışılır. Halifelik, Papalık makamının nüfuz alanındaki gibi kullanılmaya çalışılır.

Sultan II. Abdülhamid'in Batıcılığı ve modernleşme anlayışı Batı'nın tekniğini, idari yapısını ve eğitim sistemini almak üzerine kuruludur (Mardin, 2017: 15). Nitekim II. Abdülhamid'in bu tavrı, modernleşme olgusunu sadece devletin değil toplumun da sahiplenmesini amaçlar (Közlme, 2020: 207). Sultan II. Abdülhamit, din ile modernleşmeyi İslam'ın özüne aykırı görmediğinden ikisini bir elmanın iki yarısı olarak görmektedir. Bir yandan İslamcılık politikasının tüm etkenleri planlanırken bir yandan da Avrupalı tarzda okullardan saat kulelerine kadar genel bir modernleşme algısı ülkenin geneline yaygınlaştırılmaya çalışılır. Bu minvalde Sultan II. Abdülhamit, devletin inhitatına çözüm

ararken Batı'dan yararlanmayı ve ilham almayı İslam'a aykırı bir durum olarak görmez (Berber, 2018: 363).

Tunuslu Hayrettin Paşa da körü körüne taklide karşı çıkarak bazı yeniliklerin alınması gerektiği taraftarıdır. Cemaleddin-i Afganî de İslam'ın Batı'dan gelen ilim ve tekniğini benimseyerek kalkınacağı inancını taşır (Kuran, 1997: 45).

2.4. II. Meşrutiyet Dönemi

II. Meşrutiyet döneminin verdiği serbesti bir ortamda düşüncelerin rahatça ifade edilebilirliğinden dolayı Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı, Celal Nuri gibi vb. yazarlar, *İctihad* gazetesinde Garplılaştırmanın programını dahi verirler. Onlara göre Batı, mahv olmamak için gül ve dikenini ile toptan alınması gereken bir hedeftir ve tek medeniyettir. Ahmet Ağaoğlu da “*medeniyet alanında mağlubiyetimiz kesin*” hükmüne vardığı için Batı'yı hedef gösterir (Akt. Bergen, 2016: 14). Çünkü ona göre İslam medeniyeti mağluptur. Celal Nuri de yazdığı *Türk Devrimi* kitabında Türklerin Batı medeniyetine dâhil olmalarını tarihi bir mecburiyet olarak görür (Kalın, 2018: 79). Ancak Celal Nuri, Batı husumetinin baki kalması gerektiğini düşünür. Bu nedenle de Abdullah Cevdet ile anlaşamaz ve *İctihad* dergisinden ayrılmak zorunda kalır. Kılıçzâde Ekrem ise Batılılar gibi düşünmedikten sonra kutuplara da gidilse milliyet ve mukaddesat muhafaza edilemez (Akt. Yıldırım, 2019: 73).

Devleti, Batı karşısında kurtarmaya yönelik Osmanlı aydınlarından farklı fikri yorumlar gelmeye devam eder. 1904'te Mısır'da Türk gazetesinde Yusuf Akçura'nın “Üç Tarz-ı Siyaset”inde devlete eski haşmetini kazandırmaya yönelik Osmanlılık (Vahdet-i Milliyet-i Osmaniyye), İslâmlık (İttihâd-ı İslâm), Türklük (Tevhid-i Etrâk) üçlemesi tartışmaya açılır. Ziya Gökalp de Yusuf Akçura'nın üçlemesinin bir farklı versiyonunda “Üç Cereyan” olarak Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak (Batılılaşmak) akımlarını ele alır.

Vahdetin Işık (2021: 148-159), bu dönemdeki Batı algısını üç akımla kategorize eder. İlki, İslami Tecdid Hareketi olmakla birlikte taşıyıcıları, Hüseyin Kazım Kadri, Said Halim Paşa, Mehmet Akif Ersoy, Elmalılı Hamdi Yazır'dır. İkincisi, Garpcılık olup *İctihad* dergisi etrafında fikir serdedenlerden oluşur. Bu grupta, “*Hoştur bana senden gelen/ Ya gonca gül yahud diken*” beyitlerindeki tavır vardır. Sonuncusu ise Te'lifçilik metodu ile Ziya Gökalp'ın hak-medrese-mektep birlikteliğini te'lif etme (birleştirme) gayreti vardır.

Ahmet Muhtar Paşa da “*ya Garplılaşırsız ya da mahvoluruz*” tercihindedir (Yıldırım, 2012: 72). Kılıçzâde Hakkı da *Pek Uyanık Bir Uyku*’sunda o zamanda ütopya olacak birkaç sene sonrasının Cumhuriyet reformlarını dile getirir. Bernard Lewis, bu dönemdeki modernleşme teorisyenlerini İslamcılar (aşırı muhafazakârlar ve ılımlı İslamcılar) ve Batıcılar (ılımlı kanattan Celal Nuri, aşırııcılardan Kılıçzade Hakkı) olarak ikiye ayırır (Akt. Kara, 2018: 41). Nuray Mert (2022: 53) ise her iki tarafın Batılılaşmayı önlenemeyen bir gerçek olarak algıladıklarını, modernleşmeyi daha kapsamlı isteyenlere Batıcılar, bu sürecin ve değişimin İslamiliğini vurgulayanlara ise İslamcılar dendiğini belirtir.

Bunun yanında Mehmet Akif gibi şair mütefekkirler, Osmanlıların modernleşme modelinin Japonların yaptığı gibi kendi değerlerine de sahip çıkma üzerine kurulmasını ister. Böylelikle 1908-1918 arasında Batı’nın taklidine karşı çıkan bir İslamcılık akımı da müşahade olunur (Mardin, 2017: 16). Seçmecilik, bu dönem Osmanlıların vazgeçilmez yöntemi olagelir. Kudret Bülbül’e göre (2011: 130) Meşrutiyet döneminde Batılılaşma bağlamında Abdullah Cevdet’in teslimiyetçi; Mehmet Akif’in tepkiselci; Said Halim Paşa’nın ise sağduyulu yaklaşımları mevcuttur.

İhsan Fazlıoğlu’na (2014: 28) göre ise Tanzimat’a kadar var olan İslam-Osmanlı bilgi anlayışı Tanzimat’taki mutlak metne bağlılığı sürdüren yazarlarla devam eder. Meşrutiyet ile birlikte bu anlayış; Osmanlı-Türk aydınında dönüşerek kaynak olarak kabul edilen İslam mutlak metni, Avrupa-merkezci metinlere yerini bırakır. Tanzimat döneminde gümrükten her şeyin Müslümanlaşarak geçtiği bir anlayış ve tekniğe kendisinin anlamını verdiği monolojik bir zihniyet, Meşrutiyet döneminde tekniği anlamlandıran Batı zihniyetini anlamaya çalışan diyolojik bir bilince dönüşür. *Telemaque* tercümesini bile hikemi, ahlaki bir nasihatname olarak sunan Tanzimat zihniyeti, yerini Batı’dan bolca gerek üslup gerekse bilinç olarak aslına sadık kalınan tercümelerin yapıldığı bir Meşrutiyet zihniyetine dönüşür.

Zeynep Uysal’a (2014: 30) göre Tanzimat aydınları, bir şekilde değişimi kurgularken Meşrutiyet aydınları değişimin kendisi olurlar. Tarık Zafer Tunaya; bu dönemdeki Jön Türk hareketinin de Osmanlıcı, İslamcı, Türkçü ve Batıcı idealler arasında bocalama ve tereddütler yaşadığını dile getirir (Kahraman, 2021: 128). Hatta 1908-1914 arasında kurulan 13 siyasi partinin tüzüğünde İslamiyet devlet dini olarak kabul edilir (Timur, 2012: 63). Peyami Safa da dönemdeki İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık akımlarının birbirini beslediğini belirtir. Osman Kafadar (2000: 462-463) ise dönem aydınının içinde bulunduğu serbestlik ortamının verdiği bir

zihniyet çatışması yaşansa da gönlü Doğu'da aklı Batı'da olan bir aydın profili çizer. Batıcı *İctihad* dergisinin ismi bile şeriata uyumlu ama yeni bir bakış açısıyla iman oluşturmaya çalışan anlayışın dışı vuru mudur. (Kahraman, 2021: 155). Bu dönemdeki İslamcıların da ahlaki öğretilere bakışı Tanzimat dönemindeki gibi onu merkeze almaktan ziyade güncellemeye yöneliktir. Kemal Karpat, kült eseri *İslam'ın Siyallaşması*'ndabu dönemde İslam'ın çift yönlü algılandığını biri sömürüye karşı bir ideoloji olarak İslamlaşma diğeri ise adaptasyonun bir aracı olarak İslamlaşma olduğunu belirtir (Mert, 2022: 56).

Ziya Gökalp da bu dönemde kendi yaklaşımı ile kültür-medeniyet ayrımı yaparak Batı medeniyetinin alımlanabileceğini savunur. Ancak bu yaklaşımdaki homojen bütünlükte Osmanlı'ya artık yer yoktur. Bu dönemdeki İslamcıların, Japon modelinden¹³ de ilham alarak yeri geldiğinde Ziya Gökalp'in sentezciliğine yaklaşımları Batı karşısında misilleme, orijinalizm ve yitik mal stratejilerinden kaynaklanır. Mehmet Akif'in "*Alınız ilmini Garp'ın, alınız san'atını;/Veriniz hem de mesainize son sür'atını*" dizelerindeki eylem hedefi, bu stratejiye yöneliktir. İslam'ın bilim ve ilerlemeye engel olmadığına yönelik savunma stratejileri geliştiren dönem İslamcıları, problemin özünde Müslümanların gevşekliğinin olduğunu söylerler. Ayrıca genel olarak İslamcı hareketin medeniyet mantığı, dini önceleyerek bu kavramı ahlak, etik ve dini değerlerle hemhal etmeye çalışırlar (Yıldırım, 2012: 64).

Gerek Tanzimat aydınlarında gerekse de Meşrutiyet aydınlarında dönemin fikir popülaritesi bağlamında Darwin'in "doğal seçim" teorisi kaynaklı bilinen ve bunun sosyolojiye uyarlanan "Sosyal Darwinizm" yaklaşımı, modernleşme sürecine uyarlanarak revaçta tutulur. Aydın despotizmine de kapı aralayan bu yaklaşım da Batı'nın güçlü olduğu için haklı olduğu varsayımı kabul edilerek ondan menşeli bir medeniyet itibar görür. Sosyal Darwinizmin bir adım sonrası da İbrahim Kalın'a (2018:77) göre Nazizm ve Holokosttur. Pozitivizm etkisiyle materyalist fikirlerinde gündemde tutulması, Osmanlı aydınının zihniyet yapısını değiştirmeye başlar. Bu değişimin trajik zirvesi, kendi ölümünü dahi belgeleyerek ilme katkı sunmayı düşünen Tanpınar'ın tabiriyle ilim mistiği olarak bilinen Beşir Fuad'ın intiharıdır. Murat Belge, bu Sosyal Darwinist yaklaşımın Cumhuriyet modernleşmesine de

¹³ Çoğu Osmanlı düşünürüne göre bu model, bir ideal olsa da Batı emperyalizmine teslim olmadan modernleşmek pek de mümkün olamamaktadır. Çünkü Japonya, kendi geleneklerine bağlı kalarak modernleşmiş gözüktü de Japon emperyalizmi denen faaliyete geçirirler.

sıçrayıp hayatın bir çarpışma olduğu fikriyle var-yok olma kavgasıyla devam etmesine “militarist modernleşme” tanımını layık görür (Akt. Bora, 2020: 42).

Modernleşme sürecinde devletin çöküşünü durdurmaya yönelik Jön Türkler tarafından iki uzlaşmaz görüş dile getirilir. Bunlardan ilki Ahmet Rıza ve Ziya Gökalp tarafından benimsenen merkezîyetçi görüş, diğeri ise Prens Sabahattin’in öngördüğü liberal öğretiler (Dağ, 2020: 31). Hasan Bülent Kahraman ve Fuat Keyman’a (2011: 83) göre Cumhuriyete kadar Batılılaşmanın amacı, Osmanlı aydınları nezdinde geleneksel kimliklerini korumak ve ahlaki değerleri sürdürmek olarak algılanırken bu aydınların Batılılaşmayı maddi hayat ve teknoloji ile sınırlı tutmak istedikleri anlaşılır. Gerek Tarık Zafer Tunaya gerekse de Niyazi Berkes böyle düşünen Osmanlı aydınlarını, modernleşme sürecinde dinin yerini merkezde konumladıkları için yadırgarlar ve topyekûn ve kesin bir itirazın yapılamamasına anlam veremezler (Mert, 2022: 54). Bu nedenle Niyazi Berkes, Türk modernleşmesindeki sorunun çağdaşlaşma ile dinselleşme arasında gerilim olduğunu belirtir (Işık, 2021: 136).

Tanıl Bora’nın “alarmizm” olarak adlandırdığı acilcilik ve geç kalınmışlık duygusu, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e taşınan milli hassasiyetlerdendir (Bora, 2020: 36). Hem Ahmet Çiğdem (2007: 68) hem de Arendt’in (1996: 31-61) yaklaşımları ile söylenirse Osmanlı-Türk modernleşmesinde gecikme endişesi olduğu için bu endişeyi ortadan kaldıracak telafi edici adımlar, tefekkür odaklı değil eylem/aksiyon odaklı planlandığı için derinlikten yoksun ve günü kurtarmaya meyyal bir modernleşmeye yöneliktir. Şerif Mardin, bunu “yalınkat bir pragmatizm” olarak görmektedir. Hilmi Ziya Ülken (2017:17) de İslam öncesi (Payen) Türk tefekkürü, İslami Türk tefekkürü ve modern Türk tefekkürü olarak ayırdığı Türk düşünce tarihinde modern Türk tarihinin en temel vasfının “ameli” ve “action” a dayanması olarak belirtir. İsmail Kara (2018: 22) da Osmanlı düşüncesinin belirgin özelliğinin kısa vadeli, pratik ve devlet için geçici çözüm yollarına müteallik olduğunu belirtir. Ulus Baker (1999: 7) ise Türk modernleşmesinin Batı’daki modernleşmenin aksine olarak bireyin yükselişi üzerine konumlanmadığını ve bu modernleşmede genelleyici bir ütopyayla yola çıkıldığını belirtir.

Böylelikle Osmanlı-Türk modernleşmesinde devleti kurtarma amaçlı bir pragmatizmle geç kalmış endişesi taşıyan bir plan, Cumhuriyetle birlikte muasır medeniyetlerin seviyesine çıkma hedefi olarak kendini gösterir. Cumhuriyetten önce eksik tarafları tamamlama gayretinde olan modernleşme sürecinden Cumhuriyet ile birlikte bir kültür ve medeniyet değişmesini hedefleyen anlayışa geçildiği müşahade edilir (Bülbül; Özipek; Kalın, 2008: 26).

Oysa Batı’da asırlar alan bilimsel ve entelektüel gelişmeler, Osmanlı-Türk modernleşmesinde hemen tedavüle konulmaya çalışılır.

2.5. Milli Mücadele Dönemi

Milli Mücadele döneminde Batılılaşmaya karşı bir çözüm olarak üretilen Osmanlıcılık ve İslamcılık ideolojilerinin gerek Balkan gerekse de I. Dünya Savaşı’nda pek etkisinin olmadığı gözlemlenir. Milliyetçilik ideolojisinin “Türkçülük” olarak kendini gösterdiği 1908’li yıllardan sonra siyaset alanında değilse bile edebiyat alanında bu akımın etkileri görülmeye başlar (Akyüz, 1995: 164-165). İmparatorluktaki milliyetçi isyanlar ve bunun neticesinde yaşanan toprak kayıpları, asırlardır devletin asli unsurları olan Türklerde bir uyanışa vesile olur. Süleyman Paşa ve Ahmet Vefik Paşa’nın Türkoloji çalışmalarına Ahmet Midhat Efendi’nin romanlar yazarak verdiği destek, toplumda milli birlik düşüncesinin oluşumuna zemin hazırlar. Bu düşünce, Mehmet Emin Yurdakul’un şiirleri, Ömer Seyfettin’in hikâyeleri ile devam eder.

1908’de Türk Derneği, 1911’de Genç Kalemler, 1913’te Halka Doğru, 1917’de Yeni Mecmua dergi ve derneklerinin Ziya Gökalp’ın şiir ve deneme yazılarıyla birleşen sosyolojik temelli bir milli anlayış uyandırma çalışmaları, yapılacak Kurtuluş Savaşı’nın da kazanılmasına yardımcı olacaktır. Batı’nın emperyal yüzünün görülmesine rağmen Batılılaşmadan vazgeçilmemesi, Milli mücadele sonucu kurulacak idarenin de daha “Türk” kimliğini öne çıkaracak inkılâpları yapmasına ve Batılılaşmaya Tanzimat ve Meşrutiyet’tekinden farklı bir anlam yüklenmesine neden olur. Ancak devlet merkezli ve acelecilik üzerine bina edilen modernlik anlayışı, Türk devlet idesinin de vazgeçilmez unsuru olur.

Metin Heper’e (2018: 42) göre gerek Jön Türkler gerekse de Kemalistler, bu yönüyle eski patrimonial yönetim geleneğinin mirasçısı olurlar. Oğuz Adanır da (2013: 528) mevcut toplumsal yapının tüm özellik ve nitelikleri ile algılanmadığı durumlarda çözümler üretilmediğini ve Türkiye’deki tüm entelektüel yaklaşımların bu şekildeki algıyla hareket ettiğini bildirir. Batı vesile, etki ve müdahalesiyle oluşan milli kimlik bilinci, yeni kurulacak Cumhuriyet idaresinin de modernleşme rotasını belirler.

2.6. Erken Cumhuriyet Dönemi

Cumhuriyet döneminde eski ile yeninin bağı kurarak bir eklektisizmi üretmeye çalışanlar, “Tanzimat kafası” yaftasıyla eleştirilir. Çünkü bu dönemde yeniliklerde de bir milat atılarak muasır medeniyetler seviyesine çıkmak ve hatta yeri geldiğinde yanlış yönde olduğu düşünülen Batı’yı da geçip ona örnek olmak ilk plandadır. Cumhuriyetle başlayan bu süreç, pozitivizm ve liberalizm sarkacındaki Türk modernliğine evrilir (Dağ, 2020: 32).

Cumhuriyet döneminde kısmen II. Meşrutiyet laboratuvarında geliştirilen Batılılaşma stratejileri, Kemalist medeniyetçilik programı ile öğretmen, yazar, politikacı, askerlerden müteşekkil reformist tiplerle bir devlet politikası halini alır. II. Meşrutiyet döneminde Emrullah Efendi’nin eğitimde bir metot olan ve daha sonra Batılılaşma programları için de öngörülen “Tuba Ağacı Nazariyesi”, kaliteli yüksek öğretime önem verir (Bora, 2020: 31). Tıpkı kökü yukarıda Cennet’teki Tuba ağacı gibi dallarındaki meyvelerini aşağı sarkıtan bir eğitim ve modernleşme alt tabakalara yayılır. Bu modelleme Cumhuriyet dönemi için de vazgeçilmezdir.

Ancak bu tarz reformist politikaların Anadolu insanının kadim kültür ve inanç değerleri ile çatışma haline girmesi, Batılılaşmanın yöntemini sorgulamaya neden olur. Osmanlı modernleşmesi ıslahatçı, Cumhuriyet modernleşmesi de inkılâpçı olsa da her iki modernleşmede merkez-çevre modeli ile tavandan tabana hiyerarşik mecburi bir Batılılaşma istenci oluşturulmaya çalışılır. Haliyle halk arasında kopukluk, gitgide artar. Çoğu Türk düşünürü, bu açmaza çözüm önerileri sunmaya çalışır. Kemalizm’den muhafazakârlığa bu tarz yaklaşımları oluşumu, gün yüzüne çıkmaya başlar. Mesela Mümtaz Turhan, milli kültüre katılmaya çalışılan tekniği zaruri bulmasına rağmen otoriter Batılılaşma politikalarını yanlış bularak çözümler üretmeye çalışır (Özarpınar, 2000: 207-211). Nurettin Topçu, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç örneğinde görüleceği gibi iktisat alanında İslami ekonomik sistem yaklaşımları ile Batı medeniyetinin emperyal ve kapitalist sistemine alternatif oluşturmaya çalışırlar. Bu aslında modern medeniyet olarak empoze edilmeye ve hedeflenmeye çalışılan Batı’ya, alternatif arayışıdır.

Cumhuriyet öncesi Osmanlı zihniyet dünyasının Batı karşısındaki yapılanması devleti kurtarmak üzerine iken Cumhuriyet ile birlikte devleti kurmak esas alındığı için kurtuluş mücadelesi verilen emperyal Batı’nın diğer yanı olan teknik ve kültür boyutu nazara alınarak

muasır medeniyetler seviyesine çıkma ve onları geçme hedefi, Batı algısında da ikiliğe sebep olur. Şükrü Hanioglu, buna binaen Batı'nın tek bir medeniyet olarak monolitik bir yapıya sahip olmadığını belirtir. (Akt. Işık, 2021: 30). Hatta Batılılaşma ile modernleşme algısının bu dönemde ayrıldığı gözlemlenir. Çünkü Batı'nın gerek Balkan gerek Dünya savaşları gerekse de sömürgelerinde uyguladıkları politikaları ve mezalimi, modernliğin sonuçlarıyla pek bağdaşmadığı için modernleşme kavramı Batı'dan soyutlanır. Hatta İslamcılar bile modernleşmeyi dinin özündeki mantığa paralel bularak onunla uzlaşma düşüncesine yönelir.

Attila İlhan ve Nurullah Ataç'ın "Hangi Batı?" diye sordukları can alıcı soru, onlardan çok önce Ahmet Midhat Efendi tarafından "fazilet" ve "melanet" Avrupası; Hüseyin Cahit Yalçın tarafından "fezahat" ve "uygarlık" Avrupası; Ali Fuat Başgil tarafından da "küspe" ve "öz" Batı ayrımı olarak zaten yapılır (Bora, 2020: 69). Nitekim Mustafa Kemal Atatürk de söylev ve demeçlerinde Batı'nın sömürgeci tarafının Türk'ün ruhuna düşman olduğunu belirterek Türkiye'yi Batı'dan da ileri muasır medeniyetleri aşmaya yönlendirir. Hatta resmi ideolojinin şairi olan Behçet Kemal Çağlar, bir şiirinde "*Avrupa, bir gün yine, (Türk'ün) önünde eğilecek*" demektedir (Akt. Bora, 2020: 87). Baskın Oran'a (1998: 211-212) göre Mustafa Kemal Atatürk, Batı'yı seçmeli değil bütüncül bir sistemde almaya çalışır. Her ne kadar Batı, bu süreçte amaç olarak kabul edilse de çağdaş uygarlık seviyesine çıkmada Batı'nın araçsallaştığı görülmektedir. Metin Heper'e göre (2018: 119) de Atatürk'ün öngördüğü devlet modeli, ılımlı aşkın ve aynı zamanda geçicilik üzerine bina edilir. Seçkincilik, burada çağdaş uygarlığa varmanın bir aracı görüldüğü için muasır medeniyete ulaşan bu devlette aşkın olmaya da yer olmayacaktır.

Bu minvalde Kemalizm, milli inşaa stratejisi ile Türklerin fitraten medeni, modern ve sömürgeci olmayan Batılı bir ulus olarak takdim etme amacındadır (Bora, 2020: 66-67). Hamdullah Suphi Tanrıöver, Türk inkılâplarıyla Batı'nın mağlup ama Batılılığın muzaffer olduğunu belirtir (Bora, 2003: 40). Tansu Açıık ise Türk hümanizmi ile "*özünü kavrayamamış Batı'ya özünü gösterme*" iddiasını sunar (Akt. Bora, 2020: 88). Bu noktada 1934'te Falih Rıfkı Atay "tam bir Türk ve Avrupalı olmak" şiarıyla hareket etmek için "millileştirilmiş Batılılaşma" ölçütünü ortaya atar (Bora, 2020: 85). Bu yaklaşımlar, Mustafa Kemal Atatürk'ün milliyetçiliği ve Batıcılığı algılamasına paralel olarak oluşturulmaya çalışılan "etnosentrik bir medeniyetçilik" yaklaşımlarına mâtuftur. Nitekim Atatürk'ün "*Türkiye maymun değildir, herhangi bir ulusu taklit etmeyecektir. Ne Amerikanlaşacak ne de*

Batılılaşacaktır. Kendisine dönecektir” yorumu, izlenecek yöntemi de belirtir (Akt. Heper, 2018: 129). Batılılaşmadan modernleşmek, bu dönemde önceliklidir. Çünkü gerek Kurtuluş Savaşı gerekse de Dünya savaşlarında Batı’nın barbar olduğu zihinlerde tazedir.

Yapılacak kültürel programda, Türk kimliğinin inşasında Batı’nın hangi değerlerinin kıstas olduğu konusu, karışıklığı da beraberinde getirir. Meltem Ahıska’nın oksidentalizm perspektifinde bir Batı karmaşası olarak ifade ettiği bu durumda esas olan eski, kadim olan Osmanlı’yı hatırlatan her türlü kurgu, kurum ve zihniyetten kurtulmaya yönelik Batı politikaları üretme vardır. Aşağı tükürse sakal, yukarı tükürse bıyık arasında ortaya çıkan çaresizlikte Batı medeniyeti karşısında dinden ziyade milleti esas alan ve eski devirlerden bu yana onun kuruculuğunu öne çıkaran faaliyetlerin de yapılması kaçınılmaz olur. Buradaki “ben idraki”, çok eski devirlerin Türk mitlerinde ve tarihinde aranan bir tasavvur olarak geliştirilmeye çalışılır. 1932’de Halkevleri’nde uygulanan programlarda Batılı biçimde yerli-milli içerik oluşturulmaya çalışılır (Bora, 2003: 47). Gerek Türk Tarih Tezi gerekse de Güneş Dil Teorisi, Batı karşısında toplumun yaşadığı bilinç yarılmasını önlemek için ortaya çıkartılır (Kahraman, 2002b: 150).

Ulus oluşumunda Benedict Anderson’un “*Hayali Cemaatler*” üretme yaklaşımı, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin de temel felsefesi olur. Gecikmişlik endişesinin kimlik inşasında bir iç motivasyon verdiği açıktır. Andersonca bir tabirle kendi hayal edilmiş cemaatini kurmaya yönelik milliyetçi yaklaşımlarda Gellnerci yöntemlerle oluşturulmaya çalışılan unutturma ve hafıza politikaları, tamamıyla oksidentalizm minvalinde geliştirilmeye çalışılan Batı algısını da şekillendirir. Keçecizade Fuat Paşa, İngiliz elçisi Canning’e Devlet-i Ali’nin 4 esasını söylerken bunları şöyle sıralar: Millet-i İslamiye, Devlet-i Türkiye, Selâtin-i Osmaniye ve Payitaht-ı İstanbul. Oysa Cumhuriyet politikaları ile yeni Türkiye Cumhuriyeti’ne bu dört temel esastan sadece “Türk” kimliği intikal eder (Kara, 2018: 25).

Mavi Anadoluculuk yaklaşımı ile de tüm medeniyetlerin bizden çıktığına yönelik Orta Asya merkezli kendilik bilinci Anadolu’ya kayar ve “Akdeniz medeniyeti” yaklaşımı ile Antik Yunan’dan bağımsız bir Anadolu’da İslam ve Hristiyanlık ortak bir havzada buluşturulur. Hatta Atatürk’ün “ilk hedefiniz Akdeniz” sözü bu minvalde yorumlanır. Hilmi Ziya Ülken’e göre, bu yaklaşımla yerli ve milli bir hümanizm temellendirilmeye çalışılır (Akt. Bora, 2020: 88). Hatta mavi renge, Sabahattin Eyüboğlu’nun “sanat”; Ahmet Oktay’ın ise “hümanizm” anlamı yüklediği söylenir (Yalçinkaya, 2004: 221).

Nitekim bunun öncülleri “Nev-Yunanilik” ile Yahya Kemal Beyatlı ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu tarafından yapılır. İsmet İnönü döneminde ise Batılılaşma politikaları, hümanizmin ortaklığıyla değerlendirilir ve radikal kültür reformlarıyla Batı’nın özü yakalanmaya çalışılır. Liselere Latince dersi koydurmaya, Antik Yunan’ın klasik tercümelerini yaptırmaya kadar süren bu politikalar, Atatürk döneminde izlenen Laik-Milliyetçi Batılılaşma politikalarının Laik-Hümanist çizgide geliştiğini gösterir (Berber, 2018: 377). Mesela 1946’da tercüme faaliyetlerinden 500 eserden sadece 5’i Şark ve İslam klasiklerine aittir (İnalçık, 2021: 284). Nurullah Ataç da Batı’nın tarihi derinliklerini anlamak ve ona göre modernleşmek adına Yunanca ve Latince kaynakların incelenmesi taraftarıdır (Yalçınkaya, 2004: 154). Hasan Âli Yücel döneminde 1940’da başlayan ve 1960’a kadar devam eden tercüme seferberliğinde ise 1054 Batılı, 66 Doğulu klasiğin tercümesine şahit olunur (Dellaloğlu, 2020: 78). Bu da köklere inmenin Latin ve Yunan eserleri ile yapıldığının işaretidir.

Meltem Ahıska’nın karmaşık ilişkiler ağındaki oksidentalist yaklaşımda Batı’nın hem bir öteki hem bir hedef ve ideal addedilmesi, ülkenin kendi içindeki ötekileri de üretmesine sebep verir. Yahya Kemal’in gözünden Anadolu köylüsü nasıl görünüyorsa Batılı seyyahların gözünden İstanbul ve Osmanlı öyle görüldüğü için resmi ideolojinin gözünden hem halk hem de mekânlar, bir iç oryantalizmin nesnesi görülerek oksidentalist yaklaşımlar üretilmeye başlanır. Bu durum, aslında Batı ile halk arasında arabuluculuk yaptıklarını zannettikleri seçkinlerin, bir Anadolu gerçeğini “inatçı bir iyimserlikle” inkâr ettiklerinin göstergesidir (Ahıska, 2005: 320). Bu tarz bir oksidentalizm yaklaşımında, Batı’yla ilgili olan modernite inkâr edilmez ama modernleşme idealinin Batı’yla olan bağları koparılmaya çalışılır. Böylece kendine özgü Batılılaşma planı çizilir. Böylelikle kendine mahsus tahakküm alanı ve milliyetçi ideolojinin meşruluğu Batılı olmasa da modern bir ulus oluşturma söylemiyle sağlanarak kendi ötekisi gün yüzüne çıkarılır (Arlı, 2009: 64).

Halide Edip Zeyno’nun *Oğlu* romanında Diyarbakır, vahşi insanların mekânıdır. Hatta bu coğrafya medenileştirilmeyi bekleyen soylu vahşilerin yurdudur (Bora, 2003: 48). Sabahattin Ali, *Kürk Mantolu Madonna*’sında Raif karakterine okuduğu kitaplardaki insanları, gerçek hayatındaki muhitinde görememekten kaynaklı bir serzenişi yaptırır (Bora, 2020: 95). Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Panorama* romanında “*yıllar yılıdır, geceli gündüzlü haykırıp durduğumuz inkılâp kelimesinin daha ‘i’ harfi bile buraya (Diyarbakır) aksedememiş. Kabahat kimde?*” (Akt. Ahıska, 2005: 323) sorusunu sorarken aslında iktidarın içinde

bulunduğu karmaşık oksidentalist politikaların tezahürünü sorgulamaktadır. Bu politikalarda toplumun Batı'ya karşı aşk ve nefret arasında gitgeller yaşadığı müşahede edilir.

Türk modernleşmesinin iki farklı veçhesi önemsendiğinde iki modernleşme vurgusu ile karşılaşılır. Bunlardan ilki, devlet eliyle Osmanlı'dan itibaren özellikle 18. yüzyıl son çeyreğinde başlayarak 19. yüzyılda kurumsallaşan ve 20. yüzyılda modernleşme aktörlerini üreten devlet merkezli bir modernleşmedir. Her ne kadar Osmanlı kısmındaki modernleşme, yapılan Tanzimat ve ıslahat hareketlerine rağmen Nabi'nin "*devlet aheste gerektir cari*" beytindeki hakikate binaen itidalli yapılsa da Cumhuriyet kısmındaki modernleşmede geç kalma endişesinin gerginliği ve bürokratik patronaj göze çarpar. Halka rağmen halk için mantığıyla yeniden vatan kaybetmenin korkusunun oluşmaması için Tekin Alp'e göre devlet, millete göre değil; millet devlete göre tanzim edilir (Kahraman, 2021: 161).

Her ne kadar görünüşte halk için verilen bir mücadele izlenimi verilmeye ve bu yönde kamuoyu oluşturulmaya çalışılmışsa da gerek Osmanlı'da gerek Cumhuriyet döneminde mücadelenin devletin kendi içinde bürokratik kadrolar arasında devam ettiği bir gerçektir (Akın, 2018: 156). Hasan Bülent Kahraman'a (1999: 126) göre yeni kurulan Cumhuriyet, gerçekleştirdiği çok önemli kültür kökenli hareketlere meşruiyet zemini sağlayabilmek için hem tarihe hem de kültürel mirasa karşı ciddi bir şekilde reddiye politikası uygular. Bu reddiye politikası, ulus bilinci oluşturmak isteyen yeni Cumhuriyette aynı zamanda bir arayışın da başlangıcını oluşturur. Çünkü her reddediş, alternatifini kabulleniş olacağından reddedilen Selçuklu-Osmanlı-İslam kültürü yerine menşe kültür olarak ikame edilen "Orta Asya" gerçeği, aynı zamanda Batı'yı taklit ve Batı'ya öykünme ile oluşan aşağılık kompleksinin de ortadan kalkacağı fikrini gündeme getirir (Kahraman, 1999: 130).

İkincisi ise kırsaldan kente büyük şehirlere yapılan göç olgusu ile politik, ekonomik ve kültürel hareketlilikle bir değişime meydan veren modernleşmedir (Akın, 2021a: 106). İkinci modernleşme bürokratik memur modernleşmesinin dışında ve onun kalıplarından bağımsız bir biçimde oluşan alternatif modernleşmedir. Bu modernleşmede toplumsalın, ideolojiden öç alması gözlemlenir (Dağ, 2020: 38). Bu ikinci modernleşmede güdümlü modernleşmenin terk edilerek ve kültürleşerek modernleşmenin etkisini arttırdığı müşahede edilir. Mahmut Hakkı Akın (2018: 154), "*1950'li yıllardan itibaren tecrübe edilmeye başlanan bu modernleşme, devlet merkezli modernleşmenin karşısında konumlandığı gibi büyük ölçüde kontrolü dışında geliş*"tiğini belirtir. Mahmut Kaya'ya (2015: 555) göre 1950 yılı, Türkiye Cumhuriyeti'nin

hem siyasal hem de toplumsal hayatında öneme haiz modernleşmenin ikinci döneminin başlangıcıdır.

2.7. Demokrat Parti Dönemi

Kemal Karpaz, Demokrat Parti iktidarı ile ekonominin gelişmesine bağlı olarak yeni materyalist, hedonist ve anti-entelektüel sınıfın ortaya çıktığından bahseder (Karpaz, 2011a: 113). Çünkü Demokrat Parti iktidarı ile takip edilen liberal politikalar ve sanayileşme, köyden kente göçü hızlandırdığı gibi köylü zenginlerin çoğalmasına ve orta direk tabir edilen bir orta sınıfın oluşmasına neden olur. Köylülerin kentlere gelerek hem kentin dokusunu değiştirdiği hem de kendilerinin değiştiği bir ortamda Murat Belge'nin (1983: 863) değindiği “kültürel ikileşme” durumu ortaya çıkar. Anglo-Amerikan çizgide geliştirilen ekonomik politikaların mottosu olan “*bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler*” anlayışı bu kültürel ikileşmeyi derinleştirir (Heper, 2018: 169).

Tanzimat'taki ikircikli tavrın bir benzeri bu dönemde ortaya çıkar. Törel ahlakla birlikte kendisini viski-sahne-otomobil-apartman paradigmaları ile kendi simgesel değerlerini oluşturan 1950 sonrası Türk kültür modernleşmesi, bir kent kültürü oluşturmamakla kalmaz, taşranın kırması melez bir taşra-kent kültürü ortaya çıkarır (Kahraman, 1999: 133). Bu durum, ülkeyi “küçük Amerika” yapmaya çalışanların gayretinin sonucudur. Devlet, bu dönemde kültürü müteahhit, sinemacı ve sanayiciler gibi taşeronlara verir. Hatta bu dönemde oluşturulan zengin sınıfın Batılı bir şekilde gereksinimlerine cevap verecek gazino kültürü oluşturulur ve buna yönelik elit-aydın grubu tasarlanır (Yalçınkaya, 2004: 156).

“Küçük Amerika” tabirinin altında Amerika'nın Türkiye üzerindeki büyük etkileri vardır. Bu minvalde düşünüldüğünde Amerika'nın Türk modernleşmesi üzerindeki etkileri görülür. Milli mücadele dönemindeki Amerikan mandacılığının sempaticanlığı bunun örneğidir. Nitekim Wilson Prensipleri ile başlayan halk nazarındaki tanınma, Marshall yardımları ile ve Fullbright anlaşmaları ile devam eder. Hatta Falih Rıfkı Atay, artık Avrupa garplılığını değil Amerikan garplılığını esas almak gerektiğini söyler (Akt. Bora, 2020: 78). Burhan Belge de 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika'yı yeni Batı kutbu olarak tarif etmektedir (Bora, 2020: 79). Halide Edip Adıvar da *Türkiye'de Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* kitabında Amerika'yı, içinde farklı milletleri ihtiva etmesi bakımından Osmanlı'ya

benzeterek onun cumhuriyetçi, demokrat ve dine müsamahakar tavırlarına dikkat çeker (Akt. Bora, 2020: 80). Ali Erken (2020:11) de Amerikalı kurumların gerek kurumsal gerekse de ideolojik aygıtlarıyla Batı'ya yönelmiş bir Türkiye oluşturmada etkili olduğunu belirtir. Hatta Amerika; 1923-1970 arası Türkiye'de Rockefeller, Ford vakıflarının hayırsever faaliyetleriyle ve Robert Kolejindeki faaliyetleriyle ülkedeki seçkinlerle ve Amerikan kurumlarıyla ortak söylem geliştirmeye çalışır (Erken, 2020: 9).

Fahrettin Altun'a göre (2021: 58) dünya savaşlarıyla ortaya çıkan Batı'ya güvensizlik durumu, Amerika'nın süper güç olarak ortaya çıkmasıyla aşılar ve 19. yüzyıldan itibaren belli tadilatlarla ilerleyen modernleşme düşüncesi, Amerika sayesinde yeni kuramsal çerçeveler üretir. 1960 ve 70'ler içinse Amerika, ülkedeki hem sol hem de İslamcılar nezdinde anti-emperyalizmle hemhal olmuş bir anti-Amerikanizm düşüncesinin tezahürü olur (Bora, 2020: 80). Nitekim Türk düşüncesindeki bu Amerikan mitosu, başka ve Batı ve en Batı yaklaşımlarındaki bir Batı tahayyülü sunarken bu durumun kuvvetli bir hıncı da doğurduğu unutulmamalıdır (Bora, 2020: 81).

Ülkede ana modernleşme eksenini devlet içinde siyaset merkezli bir tecrübe olarak geliştir. Bu durum, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devleti kurtarmaktan devleti kurmaya kadar hedeflenen sürecin yansımasıdır. Ancak ülkenin sadece bürokratlardan ve bürokrasiden müteşekkil olmadığını idrak edemeyen zihinler, halkın bu değişim karşısındaki tutumunu nazara almadığı zaman kültürel bölünmeler her alanda kaçınılmaz olur. Her iki taraf açısından da muarız olduğuna maruz kalma durumu ortaya çıkar. Bu tarihlerden günümüze kadarki süreçte de Batı'yı algılama, Batı'nın nasıl algılanacağı şeklinde farklı tercihler, atanmışlar ile seçilmişlerin bitmek tükenmek bilmeyen meselelerin başında gelir. Hatta Demokrat Parti dönemi başbakanı Adnan Menderes'in "*iktidar olduk ama muktedir olamadık*" ifadesine atıfla söylenirse; kimin iktidar, kiminse muktedir olduğu tartışması bu siyasal kültür bölünmesinin en bariz göstergesidir (Akın, 2018: 159). Ülkedeki demokratlar ve bürokratlar arasındaki temel bölünme, Demokrat Parti'den sonra 1960'lar ve 1970'lerde Adalet Partisi üzerinde de ortaya çıkar (Heper, 2018: 45). Bu çatışmada, bürokratların demokratikleşmekten önce reformların muhafazasını daha önemli görmeleri vardır. İdris Küçükömer'in "*Türkiye'de sağ, soldur; sol da sağ*" yorumu bu minvalde anlaşılabilir.

Fuat Keyman; Cumhuriyet Türkiye'sinin modernleşmesini dört ana aşamaya ayırmaktadır: 1923 ile modernleşme ve ulusal kimlik, 1950 ile demokratikleşme ile çok partili

sistem, 1980 ile birlikte küreselleşme süreci ile Pazar ekonomisi, farklı kimlikler ve çatışmaları, 2000’ler ile Avrupalılaşıma süreci ile yapısal reformlar ve hak temelli vatandaşlık konuları üzerine odaklanılır (Keyman, 2010: 319). Türkiye’nin bu aşamalı modernleşmesinin özgünlüğü nazara alındığında ise Mahmut Kaya “geç modernlik”, Nilüfer Göle “batı-dışı modernlik”, Hasan Bülent Kahraman “geç modernite” kavramlarını kullanır (Akt. Kaya, 2015: 551). Hasan Bülent Kahraman (1999: 126) da modernleşme ekseninde Türk toplumunun kültürel yapısının üç ana evrede oluştuğunu belirtir. Bunlar, 1923-1950; 1950-1980 ve 1980 sonrası dönemlerdir. Dikkat edildiğinde evrelerin kırılma noktaları mühim değişim noktalarına işaret eder.

2.8. Darbeler Dönemi

Teessüs ettirilmeye çalışılan devlet anlayışı, darbeler ile devreye sokulmaya çalışılır. Gerek sivil gerekse de bürokratik yapı, bu süreçte söz sahibi olacak yeni bir yapı olan ordu ile karşılaşır. Gerçi siyasal ve kültürel tarihte yeniçerilerin yaptıkları ortada olduğu için bu yeni yapının yeniliği, Cumhuriyet döneminde ortaya çıkması ile bağdaştırılır. Her on yıllık döneme tekabül eden (1960-1971-1980) darbeler, Doğu’nun otoriteryan-diktatörlük kodlarından hareket eden zihniyetin geriye dönüşü; resmi anlayışın; modernist, pozitivist ve laisist anlayışla bağdaştırmaya çalışmasının ifadesidir. Metin Heper’e (2018: 241) göre bu darbeler, demokrasinin ortadan kaldırılmasından ziyade siyasal hayata bir miktar rasyonalite enjekte edilmesi için yapılır.

1960’lı yıllar, Türkiye’de, siyasal ideolojilerin hızla ayrışarak kutuplaştığı ve güncel sorunlar bağlamında kendini yeniden yapılandığı bir dönemdir. Çünkü 1960 Anayasası, ortama geniş ölçüde serbestiyet sunar. Siyasal düşünceler tarihi bakımından bu dönem genel anlamda sol düşüncelerdeki değişim ve gelişmelerin vurgulandığı bir dönemdir. Ancak bu dönem İslam’ın siyasallaşmasının muhafazakâr milliyetçi düşüncenin ve etnik farklılık üzerine tartışmalarının yeni yeni başladığı bir dönemdir. Dönemin entelektüel kültürünün özelliklerinden birisi de, Türkiye’nin sosyal ve siyasal sorunlarını bazı ikili kavramlarla tartışmaya açılır. Bunların en önemlisi de gelişmişlik-az gelişmişlik söylemi çerçevesinde Doğu-Batı mukayesesidir. Türkiye’de fikir, felsefe, edebiyat ve sanat tartışmaları, ülkenin az gelişmişliği çerçevesinde anlamlandırılmaya çalışılır.

1960'lı yıllarda edebiyatçılar, sadece edebi eserler üretmekle kalmazlar, aynı zamanda entelektüel dünyanın diğer katmanlarıyla iç içe bir faaliyet sürdürürler. Bu da Tanzimat'tan itibaren Türk edebiyatçısının toplumdan ve siyasetten bigâne kalamadığını gösterir. 1970'ler; zihni anlamda bir durağanlığın yaşandığı, Batı'nın etkilerinin fazla sorgulanmadığı, medyanın etkisinin artarak yazılı kültürün azınlıklaştırıldığı, dizi, film ve reklamlarla “coca-colonizasyon” denen bir kültür emperyalizmin doruğa ulaştığı yıllardır (Kahraman, 1999: 135). Bunda 1980'lerden itibaren yıkılma emareleri gösteren Sovyetler gibi bir siyasi bloğun da etkinliğini kaybetmesi ve 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla da iki kutuplu dünyanın yerini liberal politikalarla bırakması vardır.

1980'ler ile birlikte devletçi yapı terk edilerek benimsenen serbest piyasa ekonomisi, ABD ve Batılı devletlerin ekonomik modeli ile eşdeğerdir. 1983'te Özal'ın Anavatan partisinin başa gelmesiyle küresel dünya ile entegre çalışmaları başlar (Sever, 2019: 5). 1980 sonrası ise gerek darbelerin gerekse de Özal döneminin liberal politikalarıyla şekillenen hizmetçi devlet anlayışı, kutsal devlet anlayışının yerine geçer. Teknolojinin de modernleşmeye katkı sunduğu bu dönemlerde 1950'lilere kadar yukarıdan aşağıya ikame edilen modernleşme anlayışı, bu dönemlerle birlikte toplumun egemenlik ve özerklik kazandığı modernleşme anlayışına dönüşür (Köker, 1998: 94). Bu dönemle birlikte toplumun kapalılıktan açıklığa doğru yöneldiği, devletin sorgulanmaya başlandığı, kopuş kültüründen ziyade Batı'ya doğru eklemleme kültürünün oluştuğu, küreselleşmeye göz kırparak yerelin evrenselleşmesi veya evrensellin yerelleşmeye başladığı, her alanda “post”ların duyulduğu bir dönemdir (Kahraman, 1999: 139). Aynı zamanda Türkiye, Batı'yı bu dönemde sanki geçmiş günlerin acısını çıkarırcasına günü gününe takip etmeye yönelik politikalar izler.

Darbeyle birlikte karamsar bir hava siyasal ve kurumsal düzeyde en ağır şartlarını gösterse de Nurdan Gürbilek'e göre içinde barındırdığı zıtlıklardan dolayı içinde hafiflik ve serbestilik de ihtiva eder. Nitekim bu yıllarla birlikte toplumsal ve siyasal bazda bir uzlaşımın arandığı gözlerden kaçmaz (Tekeli, 1993: 23). 1923-1980 arası dönemde kültürden kimliğe doğru işleyen süreç, 1980 sonrası ile kimliklerden kültüre doğru yönelerek kültür tercihlerinin aşağıdan yukarıya doğru tırmanışına sahne olur. Kültürün piyasaya tabi olduğu bu dönemde, sermayenin de özelleşmesiyle birlikte yeni bir haber dilinin ve kamuoyunun oluşması; devletin kültür üzerindeki denetim mekanizmalarının da gevşemeye ve afallaşmaya başladığını gösterir.

Nurdan Gürbilek, 80 öncesi ve sonrası toplumsal kültürü Orhan Gencebay'ın ve İbrahim Tatlıses'in şarkıları ve temsiliyetleri ile değerlendirir. 70'lerin popüler türkücüsü Orhan Gencebay, mahrem olanı (aşk, cinsellik vb) kamusal alanda göstermeyip “*istemem namertten bir yudum çare*” dizesindeki gurur ve izzeti dile getirip toplumun ağabeyliğini yaparken; İbrahim Tatlıses, bastırılmış duyguların sesi olup ifşa edilen arzuyu “*ben de isterem*” türküsüyle dile getirerek toplumun muzip kardeşliğini yapar (Gürbilek, 2016b: 11-18). Bu durum, ıstırap çekmeye alışık dinsel söylemden haz ve şehvete açık cinsel söyleme geçişin işaretidir. Dönemin cinsel serbestiliği, kimliksel başkaldırıların da gündeme gelmesine sebeptir. Bülent Ersoy'un cinsiyet değiştirme özelinde kimlik değiştirme süreci, her ne kadar başlangıçta darbe hükümeti tarafından engellense de Ersoy'un “pembe kimlik”e sahip olması, dönemin toplumsal algısından haber verir.

Demet Lüküslü (2105: 120-124), konuya gençler üzerinden bakarak onların 80 öncesi gençlikten çok farklı olduğunu, gençlerin apolitikleştirilmiş bir şekilde kendisini bir davaya feda etmek yerine özel şirkette müdür olmak gibi hayallerle ülkenin liberal politikalarını desteklediklerini belirtir. Ortaya çıkan bu konformist yaşam düşüncesinde Batı'nın etkisi kaçınılmazdır. Mina Urgan (1999: 10-11) da paraya daha çok değer veren bu dönemin gençlerini “Özal'ın veletleri” diyerek eleştirir.

2.9. 1990'lı Yıllar Dönemi

Cumhuriyet modernleşmesi açısından bu hal, Batılı anlamda modernleşmeden modernliğe geçiş sürecidir (Göle, 2008: 30). Çünkü uzun yıllar yönetici elit erk tarafından sürdürülen modernleşme politikaları; halkın da katılımıyla ve halkın inisiyatif almasıyla özgün bir modernlik üretimine geçer. 1995 genel seçimleri ile birlikte Türkiye, yapılan genel seçimlerle yeni bir sosyal durumla karşılaşır. Cumhuriyetle birlikte laiklik ve pozitivizm üzerine inşa edilen Türk modernleşmesine, dini söylemlere sahip bir parti etki etmeye çalışır. Bu etkiye ise 28 Şubat 1997'de yapılan askeri darbe ile tepki verilir.

1990'lı yıllarla birlikte var olan postmodern durum, beraberinde küreselleşme tartışmalarını da getirerek yeni toplumsal olgular, modernleşme bağlamında değerlendirilmeye başlar. 90'lı yılların sonlarında “alternatif modernite”, “global moderniteler”, “farklı moderniteler”, “batı-dışı modernite” gibi kavramsallaştırmalar ile bir “modernite tartışması”

furyası ortaya çıkar (Keyman 2001: 9-10). Aynı zamanda 1990'lar, tekçil bir kültürel yapıdan ve anlayıştan daha çoğulcu ve karmaşık bir düzene geçişin sarsıntı ve travmaları ile geçer (Kahraman, 1999: 140). Bunun müsebbibinin de hiç kuşkusuz Batı menşeli modernizm anlayışının getirilerinden kaynaklandığı inkâr edilemez. Hasan Bülent Kahraman'a (2002b: 105) göre hümanist eğilimlerin yayılmaya başlamasıyla beraber belli kutsalların karşısına dikilen dönem insanı, Rönesans gibi belli kısıtlamalara karşı çıkar.

Ayrıca 1990'lı yıllar terörle mücadelenin hareketlendiği yıllar olduğu için Batı ile hınç ve haset geriliminin de yaşandığı dönemdir. Çünkü kararlılık ile süren terör örgütü ile mücadelede Batı'nın bu terör faaliyetlerini kınamaması, toplum nezdinde bir yandan bütünleşmek istenen Batı'ya karşı bir hınç beslenmesine neden olur (Bora, 2020: 110). Batılılaşmanın net bir tarihten başlatılamamasından dolayı yüzyıllardır diyebileceğimiz bir ilişkiler yumağında oluşan Batı'nın bir medeniyet olarak algılanması yeri gelir etkilenilesi bir dost, yeri gelir kaçınılası bir düşman olarak tasavvur edilir. Bu da bu tarihi sürecin aşk ve nefret arasında salınan bir algılamının oluştuğunun göstergesidir. Batı realitesi var olduğu sürece, modernleşmenin sosyolojik teorileri de var olmaya ve yeri geldiğinde yeni teoriler üretilmeye devam edilecektir.

3. BİR KAVRAM OLARAK OKSİDENTALİZM

"Kimi ar'ar dedi kadd-i dildâra kimi elif
Cümlelerin maksudu bir amma rivâyet muhtelif"

Muhibbi (Kanuni Sultan Süleyman)

Oksidentalizm, genel anlamda Doğu'nun Batı algısı ve Batı incelemeleri anlamına gelse de bazı yaklaşımlara göre bir nevi oryantalizmin ilmî, fikrî ve fiilî hegemonyasına karşı Doğu'nun özgürleşme hareketi olarak adlandırılır. Bu farklı tanımlamalar, birey ve toplumun Batı'ya hangi tarihi tecrübeden baktığına göre değişir. Sözlük anlamı olarak "*occidental*" kök kelimesinden türetilen kavram, "*Batılı, Batı'ya ait*" anlamlarını da içermektedir (Arıkan, 2017: 410).

Oksidentalizm, etimolojik olarak Roma medeniyetinden mülhem bir kavramdır. Çünkü Roma İmparatorluğu zamanında, Roma şehri meskûn dünyanın merkezi olarak kabul edildiği için Roma'da doğu tarafı için "*oriens*" ve batı tarafı için ise "*occident*" tabiri kullanılmaktadır. Bu yönüyle kelime Fransızcada Batı anlamına gelen "*occident*" kelimesinden türemiştir (Parlatır, 2012: 593). Arapçada ise, Batı kelimesi "*ğarb*", oksidentalizm ise "*istiğrâb*" kelimeleri ile ifade edilmektedir. Arapçada ilk anlamıyla "*gurbete gitme, bir insanın ülkesinden ayrılma*" anlamına gelen "*igrab*" kelimesinin ikinci anlamının "*Batılılaşma, Batılı yaşam tarzını benimseme ve asimile edilme*" anlamını taşıyor olması da kavramın ihtiva ettiği Batı'yı reddedici tanıma bir göndermedir (Oksev, 2015: 72). Türkçede ise, "*occident*" Batı¹⁴, "*occidental*" Batılı, "*occidentalism*" ise, Batı algısı olarak incelenmektedir (Metin, 2013: 66). Ayrıca Türkçede bu kavramın hangi kelime (garbiyatçılık, oksidentalizm, oksidantalizm) karşılanacağı ve yaygın kullanım alanının pek oluşmadığını söylemek de mümkündür¹⁵ (Koçyiğit, 2021: 23).

En geniş anlamıyla ise oksidentalizmin tanımı şöyle yapılabilir¹⁶:

¹⁴ Bu çalışmada yön, taraf ifadelerinden olan "Doğu" ve "Batı", kendilerinden ziyade medeniyetlerin mensubiyetlerine dair atıf yaptıklarından ve bir yönden ziyade daha fazla anlam yükünü üzerlerinde taşıdıklarından büyük harfle ifade edileceklerdir.

¹⁵ Biz bu çalışmamızda Doğu çalışmalarının yaygın kullanım alanı olarak telaffuz edilen "oryantalizm" kelimesinin efkâr-ı umumiyyede oryantalizmin bağımlı değişkeni olarak kabul edilmesine binaen "oksidentalizm" kavramını kullanacağız.

¹⁶ Demet Koçyiğit'in (2018: 4) yaptığı araştırmasında ve Marife Dergisi'nin hazırladığı özel sayıda en genel tanım olarak verilmektedir.

“Batı’nın, kendisini var kılan tüm kodlarıyla birlikte okunması” ve “kendini Doğu’ya ait gören bir öznenin, ‘ben ve öteki’ ikileminde Batı’ya ait olduğunu düşündüğü öznenin kültürünü, siyasetini, dinini; hülâsa bütün değerlerini değerlendirmeye alması”dır.

Böylelikle oksidentalizm; Doğu’nun Batı’yı inanç, örf, gelenek, tarih, coğrafya, siyaset, iktisat ve sosyo-kültürel yönleriyle araştırarak hem edebî hem de akademik bir literatür oluşturma amacıyla bir bilim dalı hüviyetine sokma gayretidir. Bundan dolayı Ufuk Özcan ve Birgül K. Oksev’e (2015: 75) göre oksidentalizm literatürü İslam dünyasında şekillenen, Türkiye ölçeğinde değerlendirilen ve post-kolonyal süreçte maduniyet araştırmaları olarak biriktirilen oksidentalizm literatürü olarak üç kısımda ele alınmaktadır. Bunun menşesinde ise oksidentalist söylemdeki Batı’nın, sadece bir coğrafyanın adı olarak anılması değil aynı zamanda niteliği, kapsamı ve sınırları itibarıyla tarihi olarak şekillenen ve her zaman Doğu ile dinamik ilişkileri olan bir medeniyetin adı olması yatmasıdır (Eğribel ve Özcan, 2015: 9).

Ayrıca oksidentalizm, Doğu’nun merceğinden yansıyan ama henüz sistemleşmemiş bir Batı bilgisi ve Batı’ya dair akademik bir disiplin olma yolunda çalışma alanıdır. Oksidentalizm kavramının etimolojisi de göz önüne alındığında şu anlam katmanları ile karşılaşılır: “(i) Batı’ya has karakter, keyfiyet, mizaç ve adetler; (ii) Batılı kültür, dil ve toplumlar hakkındaki disiplin veya akademik bilgi.” (Yavuz, 2006: 109). İlerleyen sayfalarda da görüleceği gibi bu kavram, coğrafi olarak bir yön ifade etmesinden öte sosyolojik, ideolojik ve kültürel bir bütüne gönderme yapmaktadır. Bundan dolayı oksidentalizm, Batı’ya yönelen düşünce dünyasının benzer ve farklı yönlerini ele almak, açıklamak ve tasnif etmek için de elverişli bir alandır (Koçyiğit, 2021: 21).

Kavramı ilk defa 1992’de yazdığı kitapla dile getiren Mısırlı felsefe profesörü Hasan Hanefi; Fehmi Ahmet Polat’ın belirttiği gibi (2006: 76) İngilizce “westernization” kavramı yerine Fransızca “occidentalisme”i kullanır. Hasan Hanefi’nin bundaki amacı, kavramın “westernization” anlamındaki “Garplılaşma/Batılılaşma” projesine karşı; “occidentalism/istiğrap” anlamlarına gelen “Garpçılık/Garp bilimi” anlamını alternatif olarak sunması gösterilebilir. Çünkü Hasan Hanefi’ye göre Batılılaşma ile Batı’yı taklit etme süreci başlayacağı için bunu Hanefi kabul etmez. Kendini Batı karşısında aşağı görmeme adına oksidentalizm, Batılılaşmanın (westernization) önüne bilinçli bir şekilde geçirilir.

Hanefi, Batı’nın bir araştırma nesnesi olarak çalışılmaya başlanmasını istediği için Batı kanonu tarafından Hanefi’nin bu kitabı, hâlâ görmezlikten gelinmektedir. 1992 yılında

yayımladığı Arapça *Oksidentalizm Bilimine Giriş* kitabının Avisha Margalit ve Ian Buruma tarafından hazırlanan *Garbiyatçılık: Düşmanlarının Gözünden Batı* kitabında da görmezlikten gelinmesi, Batı'nın hegemonik söylemini akla getirir. Batı ile kadim ilişkiler olmasına rağmen ona dair bir yaklaşım sunan Hasan Hanefi'nin bu kitabının Türkçeye kazandırılmaması da ayrı bir garabettir. Oysa diğer kitapları, Türkçeye kazandırılmıştır.

Hasan Hanefi'nin yaklaşımı, sömürüye karşı savunma stratejisi olarak da algılanabilir. Ancak bu stratejide, Batı'nın yaptığı gibi tahakküm ve hiyerarşi uygulamalarından ziyade daha çok denge arama ve objektiflik esastır. Oksidentalizmin temel dinamiklerinin şekillenmesinde istişrak/oryantalizm/şarkiyatçılığın da etkisi yadsınamayacağı için tüm sosyal ve beşeri bilimlerde birbirinin zıt kutuplarında konumlanmalarına da işareten orient-occident konumlandırılması da yapılmaktadır. Unutulmamalıdır ki kavramların birbirine zıt anlamlarda kullanılması, yöntem ve etki bakımından aynı yolu takip edecekleri/ettikleri ve söylemsel olarak birbirlerinin simetriği oldukları da anlamına gelmemektedir.

3.1. Ahmet Midhat Efendi'den Cemil Meriç'e Bir Kavramın Sergüzeşti: Müstağrip

Özcan Hıdır (2007: 7), Arapçadan Türkçeye “şarkiyatçılık” (istişrâk) şeklinde çevrilen “oryantalizm” kelimesine benzer şekilde, oksidentalizmin de “garbiyatçılık” olarak Türkçeleştirilebileceğini söyler. Arapçada ise “istiğrâb” kelimesinden türetilen “müstağrip” kavramının ise bu alanla uğraşanlara verilebileceğini belirtir. Bu “müstağrip” kavramı, Türk düşüncesinde ve modernleşmesinde Batı'nın alımlanışını yansıtan bir kavram olduğundan meseleye Cemil Meriç ve Ahmet Midhat Efendi ekseninden bakmak ve Türk modernleşmesini bu perspektiften değerlendirmek yararlı olacaktır. Çünkü bu kavramı, Türk düşüncesi ve modernleşmesi ekseninde bu iki yazar daha çok ve en çok gündeme getirendir.

Türkçede ve Türkiye’de müstağrip/oksidantalist kavramını Cemil Meriç, Ahmet Midhat Efendi'den aktardığı şu ifadelerle kullanır ve aynı zamanda bu kavramın tanımını da yapar: “*Müsteşrik, Doğu irfanı ile uğraşan Avrupalıların verdikleri isim. Aynı mevzu üzerinde çalışan bir Osmanlı'ya bu ismin verilmesi caiz değildir. Biz, son devir muharrirleri, maarif-i garbiyeyi Şark'a ithale çalışan birer müstağribiz.*” Bu ifadeyi Ahmet Midhat Efendi, 1889

yılında Stockholm’de Müsteşrikler Kongresi’ne katıldığı süreçte hazırladığı *Avrupa’da Bir Cevelan* eserinde dile getirir ve kendisini burada “müstağrip” olarak sıfatlandırır.¹⁷

Cemil Meriç, Müsteşrikler Kongresi’nde Ahmet Midhat Efendi’nin Türk’ün ve İslam’ın haklarını koruduğunu ve onu Avrupa’nın kendini beğenmiş oryantalistlerine vakurca haykırdığını ve oradan Naci ile Zihni Efendiler’e altın nişan kazandırarak döndüğünü belirtir (Akt. Yavuz, 2010: 226). Bu kongrede Ahmet Midhat, Batı’nın oryantalist açıdan Doğu’yu yanlış değerlendirdiğini ve kadına bakışın dişilik ve şehvilik üzerinden konumlandığını belirterek Batı’yı eleştirir (Andı, 2005: 15). Cemil Meriç’e göre (2006: 135) Ahmet Midhat, “*saldıran küfrün karşısında şahlanan imandır, şahlanan ve hücumu geçen Avrupa, kırk haramilerin mağarası; Ahmet Midhat, hazineyi ülkesine taşıyan dev.*”dir. Böylece Ahmet Midhat Efendi’nin vakur ve müspet duruşundaki durumunu gurbette bir garip müstağrip olarak değerlendirebiliriz.

Ayrıca Meriç “müstağrip”in Tanzimat’tan itibaren Türk aydınına en çok yakışan sıfat olduğunu belirterek, onu “*körü körüne Batı’yı taklit etme ve Batı hayranlığı*” şeklinde negatif bir mecraaya sürükler.¹⁸ Meriç, yok etmek için asırlarca savaştığı Batı’yı anti-tezi olarak gördüğü için Batı’ya meyleden aydın grubuna karşı öfkeli. “*Müstağriplerin tek mabutları vardı: teceddüt; tek mabetleri: Avrupa’dır.*” (Meriç, 2006: 174). Hatta Meriç’e göre müstağrip, Avrupa düşüncesini bir ilmihal gibi ezberlemeye çalışandır (Akt. Saygın, 2017: 436). Meriç’e göre “*müstağriplerimizin biricik dildâdesi, obskürantizm*” diyerek Türk aydınını halkın bilgi almasını engelleyecek bir iktidar yandaşı olarak görür (Akt. Mollaer, 2012: 40).

Meriç, eserlerinde Ahmet Mithat Efendi’ye özel bir bölüm açar ve Ahmet Mithat Efendi’yi “*Doğulu kalan tek müstağrip*” olarak olumlar. Meriç burada, Ahmet Mithat

¹⁷ “Kudema tedkikat-ı lisanıyyede bu kadar kayıdsızlık göstermiş olduğu gibi biz müteceddidler dahi Avrupaca şa’aa-i terakkisi gözler kamaştıran maarifden ıktibas gayretine düşmüş olduğumuzdan, biz dahi tedkikat-ı lisanıyyemize ehemmiyet vermemişiz. Maarif-i garbiyyeyi Şark’a idhale sai birer ‘müstağrib’ olmuşuz.” (Akt: Andı, 2005: 13).

¹⁸ Bu olumsuzlama, “Batı’nın her hastalığını ithale memur bir anonim şirket ve Batı’yı edilgin bir teslimiyetle temellük eden ithalatçılar” hatta başka bir yerde “Batı’nın yeniçerileri” olarak devam eder. Türk aydınını “Tanzimat’tan beri sığınacak bir sürgün”, “yazgısı aldatmak ve aldanmak”, “başkalarının rüyasını yaşayan”, “Batı’nın ajanı”, Batı fikriyatını hazmedemeyip, hazmetse bile Batılı tarafından rafine görülmeyip yine ötelenen “Haluk” ismiyle imlenen tarihinden kaçan insanlar olarak görür (Akt: Çeğin-Gültekin, 2018: 431-440). Ancak bu ithamlardan Cemil Meriç nazarında Ahmet Midhat Efendi’nin masun olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onun Doğulu kalarak kendi köklerine tutunması Cemil Meriç’e göre affedilesi bir ayrıntıdır.

Efendi'ye, C. V. Findley gibi ilk oksidentalist olarak nitelemeyiz¹⁹; ancak müstağrip kavramını “*Batı'nın tanıtıcısı*” manasında kullanır. Oksidentalistin de çok boyutlu farklı kullanımlarından bir anlamı da budur. M. Fatih Andı da Ahmet Midhat'ı ilk oksidentalist olarak görmez. “Alterist/Ötekici” düşüncenin onun için söz konusu olabileceğini belirtir. Çünkü M. Fatih Andı, Onun Batılı her bilim ve teknoloji karşısında Doğu ihtiyatı ile seçmeci davranarak ve de tenkit süzgecinden geçirerek vakur bir duruş sergilediğini belirterek onun alterist olduğunu söyler. Ancak bu bile Batı karşısında bir tavır almayı ve duruşu gösterdiği için biz, Ahmet Midhat'ı müstağrip/oksidentalist olarak nitelemenin doğru olacağı kanaatindeyiz.²⁰ Ancak şu bir gerçektir ki Ahmet Midhat Efendi'nin müstağripliği, oksidentalizmin hemen hemen tüm anlamlarını –*Batı düşmanlığı hariç*– kapsayacak genişliktedir.

Ahmet Midhat'ın Batı medeniyetini değerlendirmesi üzerine kapsamlı bir çalışma yapan M. Orhan Okay, onun müstağripliğini iki medeniyetin ölçülü bir sentezi olarak görür ve onun her iki medeniyetin iyi ve kötü taraflarını tenkit süzgecinden geçirerek değerlendirdiğini belirtir (Okay, 1989: 424). Çünkü belli bir senteze varmaya çalışan Ahmet Midhat, Batı'ya öykündüğü kadar Doğu medeniyetini savunmayı da ihmal etmez. Hatta Ahmet Midhat'ın bu sentezci tavrındaki ısrarı; onun Doğu medeniyetinin kurtuluşuna inandığı kadar Batı için de bu sentezin bir kurtuluş imkânı sunduğu gerçeğinden kaynaklanır (Gencer, 2008: 52).

Meriç, belki de Ahmet Midhat'ın Doğulu ihtiyatını elden bırakmayarak bu tenkitçi ve sentezci anlayışına binaen *Kırk Ambar* kitabının ilk cildine “*Hepimiz Midhat (Ahmet) Efendi'nin çocuklarıyız.*” der ve kitabına “*İlmi tecessüsümüz yıllardır onun çizdiği sınırı aşamadı.*” tespitiyle başlar (Meriç, 2005: 11). Meriç; Batı'nın yeniçerileri ve aks-ı sedâsı olarak gördüğü ve müstağrip kimliği ile imlediği Türk aydın/entelektüelini, Midhatvârî ilmî tecessüsü yapamadığı için devamlı eleştirir. Meriç, -*kendisine göre*- her türlü yanlı tavır almalarından, politik oyun ve tuzaklardan ârî ve âli olduğu için kendisini Ahmet Midhat'ın

¹⁹ Hatta Carter Findley, Ahmet Midhat'ın oksidentalist karakterinin şekillenmesinde katıldığı iki oryantalist etkinliğin (Müsteşrikler Kongresi-Stockholm ve Dünya Sergisi-Paris) arasında kalmanın etkisinin olduğunu belirterek bunu hayatın bir istihzası olarak yorumlar (Findley, 1999: 57). Nitekim sıcaklığın şiddeti, soğğun varlığına göre ortaya çıkacağından bu durumun bu şekilde ortaya çıkması bir istihza değil gayet normal bir durumdur.

²⁰ Nitekim bu tespiti destekler nitelikte 2018 yılında yapılmış iki doktora tezi için bkz: Ahmet Mithat'ın Eserlerinde Oksidental Bakış Açısı, Kudret Savaş, NEÜ, Konya, 2018; Türk Edebiyatında Oksidental Tavrı: Ahmed Midhat Efendi ve Gaspıralı İsmail Bey Örneği, Demet Koçyiğit, FSMVÜ, İstanbul, 2018.

halefi olarak görür ve Meriç de Ahmet Midhat gibi muallimliğe başlar. Topluma Descartes'ı, Spinoza'yı tanıtır. Machivelli ve Marx'a saygıyla yaklaşır (Mollaer, 2012: 48). Ayrıca Meriç, yeniliğe meftun bir Tanzimat nesli içerisinde Ahmed Midhat Efendi'yi “*dönemin tek cihanşümül tecessüsü*” olarak değerlendirir.

Müstağriplik/oksidentalist kavramının oluşumunda ve alımlanışında her iki yazar/düşünür tarafından farklılık göze çarpar. Kavramdaki muğlâklığın temel dinamiği Batı'nın ürettiği ve bir medeniyet transferi olarak kendi-dışındaki toplumlara boca etmeye çalıştığı “modernleşme” olgusunun etkisidir. Sonuçta Doğu toplumları, bir süreç olan modernleşmeyi kendilerine tatbik etmekteki uygulamalarına göre Batı'yı algılamaları şekilleneceği için müstağrip/oksidentalistin tanım alanı da genişler.

3.2. Osmanlı-Türk Modernleşmesinde Oksidentalst Söylemin Oluşumu

Ali Şükrü Çoruk, oksidentalizmin kavramsal olarak tartışma aşamasında olduğunu ve henüz bir netliğe ulaşmadığını belirterek her Batı-dışı toplumun kendi modernliğini oluşturmak ve modernliği, Batı tekelinden kurtarmak için yapılan gayreti oksidentalizm olarak niteler (Çoruk, 2007: 199). Çünkü oksidentalist söylemde; modernleşmeyi, Batılılaşma olgusundan ayırma gayreti bulunmaktadır. Bu gayret, her Batı-dışı ²¹ toplumun kendi modernitesini kendisinin kurmasını gündeme getirir. Bundan Batı-dışı modernlik kavramı ortaya çıkar. Buna çoğul modernlikler de denilir. Gerard Delanty, çoğul modernlikler üzerine yaptığı bir söyleşide Çin modernliği, Afrika modernliği, Türk modernliğinden söz eder (Akt. Yıldırım:2012: 33). Nilüfer Göle'ye göre de çoğul modernlikler, Batı'nın tekil modernlik empozesine karşı bir meydan okumadır (Göle, 1998: 59). Oysa bir medeniyet transferi olan modernleşmeyi, parçasal düzeyde alımlamaya çalışan her Batı-dışı toplum, farkında olmadan kendi kendini oryantalize eder (Yavuz, 2007: 213). Hilmi Yavuz'un Türkiye özelinde Türkiye'nin modernleşemeyip oryantalistleştiği söylemesi, bu durumdan kaynaklanır.

Modernleşme misyonunun taşıyıcılarında olan Batılılaşma ideali, onların devletçi ve otoriter yaklaşıma bürünmesine yol açar. Tanzimat modernleşmesi bu duruma şahittir. Türk

²¹ Batılı ile Batı-dışı toplumlar arasındaki bu ayrım, Batı-dışı toplumlar içindeki ötekiliği ifade eden kesimlere uyarlandığında onlar, zaman-dışı toplum kesimleri haline gelerek geleneksel olanı ifade eder halde yeniden üretilmektedirler. Bu nedenle, Nilüfer Göle'nin (2002: 61)ifadesiyle, Batı-dışı toplumlarda gelenek ile modernlik arasında özel bir kopukluktan, süreksizlikten söz etmek mümkündür.

modernleşmesi ise siyasal sömürgeciliğe karşı mücadele ile beraber modernleşmeyi yukarıdan aşağı olarak topluma kabul ettirmeyi empoze eden toptancı bir bakış açısıyla toplumsal dönüştürme projesidir (Kahraman ve Keyman, 2011: 77).

Şerif Mardin bir modernleşme teorisi olarak bunu, merkez-çevre yaklaşımı ile özetlemeye çalışır. Bu durumun neticesinde gelenekle bağı kuvvetli olan ve modernleşmeye meydan okuyan, otantik görünüm altında bir direniş kültürü meydana gelir (Keyder, 1998: 38). Bu Osmanlı modernleşmesinde de Cumhuriyet modernleşmesinde de böyle olagelir. Direniş kültürünün teşekkülünde modernleşme her ne kadar başat bir unsur olsa da modernleşmeyi Batı-dışı toplumlarına hedef gösteren Batı algısı, direnişin itici gücüdür. Meriç'in müstağrip olarak nitelendirdiği bu aydın entelektüel kesim, direnişin karşısında konumlanır.

Türkiye'nin Osmanlı'dan itibaren Batı odaklı modernleşme süreci nazara alındığında oksidentalit söylemin bu süreçte farklı Batı algılamalarına göre tezahür ettiği görülür. Kimi zaman karşı bir kutup olarak görülen Batı, vakt-i zamanında Osmanlı kimliğini şekillendirdiği gibi Türk ulusal kimliğinin tanımlanmasına katkıda bulunur (Ahıska, 2003: 353). Batı medeniyeti, Osmanlılar tarafından üstün olarak algılanmakla birlikte Batı'nın ahlâkı, kendi iç işleyişinden kaynaklı sınıf çatışmaları ve emperyalist eğilimlerin ortaya çıkması gibi durumlardan dolayı Batı küçümsenir. Taner Timur'un (Akt. Mülayim, 2018: 413) Osmanlı'nın bu karmaşık süreçte bir yandan Batılı gibi olmayı arzulayıp onun gibi davranmaya ve düşünmeye çalışırken bir yandan da Batı'ya karşı anti-pati geliştirdiği tespitinde bulunması, Jale Parla'ya göre "dilemma"ya, M. Orhan Okay'a göre "mülemma"ya neden olur. Böylelikle Batı, hem modernleşme odaklı gelişme aracı hem de bir tehdit kaynağı olarak algılanır (Ahıska, 2003: 367). Ama aynı zamanda kendine Batı'nın gözünden değerlendirmek olarak algılanan oksidentalizm, Türk modernleşmesi ekseninde Batılı bir sanal bakış açısını da yansıtır. Nilüfer Göle de bu bakış açısının itkisiyle modernleşmenin yukarıdan aşağıya olmasının toplumsal düzeyde kaosa yol açtığı tespitinde bulunur (Akt. Karakaş, 2020: 41). Devrim İnce de Batı fikrinin olumlu ya da olumsuz anlamda siyasi elitlerin etkisiyle üretilmesini oksidentalizm olarak ele alır (Akt. Koçyiğit, 2021: 33).

Bu algılamada reddiyeci (karşıt), meftun (Batıcı) ve sentezci bakış açıları belirginleşmeye başlar. Nitekim reddiyeciler ve sentezciler, gereğinden fazla Batılılaşmayı kimlik kaybı olarak gördükleri için Batı'ya hayran/meftun olanlara alafranga züppe tipler

nazarıyla bakmaktadır. Bu tipler, Mütareke ve Milli mücadelede alafranga haine (Moran, 1977: 6), Cumhuriyet modernleşmesinde ise olumlanarak Batı'nın pozitivizmini taşıyan reformist tiplere dönüşecektir. Osmanlı'dan itibaren modernleşmenin devlet eliyle yapılması gerek toplum nazarında gerekse idare nazarında farklı Batı algılamalarını ortaya çıkarır. Ondan da önce Osmanlı bürokrasisinde Batılılaşma, devleti kurtarmak için yaşanılması gereken bir süreç olarak baştan ve toptan zaten kabul edilir. Ancak geleneksel tavrı sürdürenler Batı'ya reddiyeci bir tavır takınsa da Türkçüler ve İslamcılar, Batı'nın gelişmişliğinin kendilerine göre bazı olumlu taraflarını almayı önererek sentezci bir konumda bulunurlar. Batı yanlısı olan ve Cumhuriyet elitlerinin marifetiyle Türk toplumunun önüne bir medeniyet projesi olarak sunulan Batıcılık algısı/akımı ise Batı medeniyetinden başka bir medeniyet olmadığını peşinen kabul eder (Karakaş, 2020: 40-41).

Albert Hourani (1994: 9) ilk kuşak Arap aydınlarının Batı'yı tanıma sürecinde (1830-1870) Batı'nın bir tehditten ziyade kendi benliklerinden kopmadan onu benimseme çabasında olan bir dönem olarak görürken Osmanlı aydınlarının 1870-1900'e kadarki süreçte Batı'yı önceki aydınlar gibi bir model olarak aldığı gibi Batı'nın bir düşman olarak gördüğünü belirtir. Bu zamanın bazı Osmanlı aydınları, Avrupa emperyalizmine, oryantalist mantığa ve misyonerlik faaliyetlerine yönelik mücadele ederler (Oksev, 2015: 61). Ancak şöyle bir gerçek var ki Batıcılar, İslamcılar ve Türkçüler; dereceleri farklı olmak üzere Batılılaşma sürecinin gerekliliğinde müşterek olurlar ve argümanlarını Batılılaşma temelinde inşa ederler (Safa, 1998: 4).

Sentezci alımlamayı kendinde yansıtan Ahmet Midhat Efendi, modernleşmeyi Batı deneyiminden ayırarak Batı'ya karşı eleştirilerin de önünü açar. Batı'nın istenmeyen yönlerinin olduğunu fark ederek Batı'nın olumlu ve özellikle bilim-teknik alanındaki özelliklerine yoğunlaşılmasını ister. Partha Chatterjee'nin de (2002: 22) değindiği maddi ve mânevî alan ayrımında kültürel kimlik, korunmak istenen yer olan içeride; bilim ve teknik ise dışarıda olarak yapılandırılır. Bu ise Daryush Shayegan'a göre kuruyu yaştan ayırma yanılsamasıdır (Shayegan, 2002: 26). Bu tarz yaklaşımlarla şekillenen Osmanlı oksidentalizmi denilebilecek yaklaşımda Batı medeniyetini arzularıp ona dâhil olma isteği varken kültürel alanda kendini üstün gördüğü Batı'ya karşı Doğulu benliğini koruma refleksi ve uzlaşımçı tavrının yanında kimliğini kaybetme endişesi de vardır. Batı'yı algılamada ve ona intibak etmeye çalışmaktaki amaç; Osmanlı'da, devleti kurtarmak iken Cumhuriyet'te devleti

(yeniden) kurmak idealine dönüşür. Bu da Doğu'nun var olan kadim devlet algısı ile bağlantılıdır.

Cumhuriyet modernleşmesi nazara alındığında milleti kurmakla görevli politik ve seçkinleri öznel, kendilerine Batı'nın gözünden bakarak halkta modernleşmeyi sekteye uğratabilecek her türlü marazı, tanzim etmeye çalışırlar. Haliyle bu durum, Batı tarafından öteki olarak görülen Türkiye'nin kendi eliyle ürettiği (yerli) ötekileri ortaya çıkarır. Yani Batı tarafından yansıtılan eksiklik, Batı'nın modernleşme araçları kullanılarak telafi edilmeye çalışılır (Ahıska, 2005: 316). Bu telafi politikaları, içinde hem ötekileştiriciliği hem de birleştiriciliği barındırır. Bu şekilde garbiyatçılık/oksidantalizm kendi içinde hem Doğululuğu hem de Batılılığı bulunduran ve devamlı bir döngüyle üretilen anlamlandırma haritaları ortaya çıkarır. Çünkü Batı'ya rağmen Batılılaşma politikaları, bu tarz paradoksların da kaynağıdır. Ahıska'ya (2010: 194) göre bu paradokslar; tarihsel Batı-Doğu ayrımı içinde nesneleştirilip ötekileştirilen Doğu'nun Batı'ya karşı göstermiş olduğu karmaşık tepkilerinden oluşur.

Meltem Ahıska'nın "karmaşık tepkiler" ifadesi, kavramın tanımlanmasında daha sağlıklı görünmektedir. Çünkü oksidentalizm, oryantalizmin sistemli işleyişinden ve mantıksal bütünlüğünden yoksundur. Birgül Koçak Oksev'e göre (2015: 63) de oksidentalizmin kaynağında Batı'ya bir medeniyet olarak duyulan hayranlık olmasından ve de Batı'nın saldırganlığına karşı biriktirilen kinden kaynaklanan histen dolayı aşk-nefret ilişkisi vardır. Bu ise karmaşık durumun kaynağıdır. Oksidentalizm, Batılı değerlerin evrenselliği ve tekliği düşüncelerini reddettiği için de Batı, Batı-dışı toplumlar tarafından eleştirel bir okumaya tutulur. Oksidentalizm, böylelikle Batı ile temas eden Doğulu aydınların Batı'yı tanıma ve yorumlama çabasına dönüşür.

İkircikli bir kavram olarak karşımıza çıkan bu tarz oksidentalist söylem, hem Batı karşıtlığı hem de Batılılaşma yanlısı olarak ele alınır.²²“(Türkiye özelinde) garbiyatçılık, Batılı modernliğin bir yandan sömürgeci manevralarına direnirken bir yandan da onun icra edilme şeklidir.” (Ahıska, 2010: 194). Nitekim Peyami Safa, inkılâpların iki temel prensibinin hem medeniyetçilik hem de milliyetçilik olduğunu belirtirken bu düşünceye yaslanmaktadır (Ayvazoğlu, 2000: 114). Niyazi Berkes (1997: 28) bu programdan dolayı Avrupa ve

²² Çin ekseninde oksidentalizmin alımlanışı da Türkiye ile aynıdır diyebiliriz. Xiomi Chen'e göre resmi ve gayri resmi oluşan iki farklı Batı kurgusu Çin modernleşme düşüncesinde de gözlemlenir. Devlet eliyle kurgulanan Batı algısı ile aydın çevrenin, devlete muhalif grupların Batı algısı, oksidentalist tutumların farklılık arz ettiğinin göstergesidir (Akt. Koçyiğit, 2017: 148).

Amerika'nın Türk modernleşmesindeki Kemalist devri; Batı aleyhtarlığı, Menderes devrini ise Batıcılık devri olarak gördüklerini aktarmaktadır. Ayrıca o Kemalist modernliğin modernlikle uluslaşmayı birleştirerek Batı'ya karşı anti-emperyalist bir tutum takınıldığını belirtir (Akt. Yıldırım, 2012: 90). Hatta Türk Tarih Tezi'nin Batı'nın oryantal mantığına karşı geliştirildiği söylenebilir. Hasan Aksakal (2017: 44) da erken Cumhuriyet döneminde Batı ile ilişkilerde bir içe kapanmaya gidildiğini belirterek milliyetçi politikalarla modernleşme yakalanmaya çalışılır ve Batı'ya rağmen Batılılaşma politikaları planlanır. Orhan Koçak da yeni rejimin bir yandan Batılılaşmak istediğini ama bir yandan da kişi ve kurumların devletten bağımsız şekilde Batı'ya açılmalarından korkarak onları denetim altında tutmak istediklerinden bahseder (Akt. Dellaloğlu, 2016: 173).

Kemalizm ile programlaştırılan bu yaklaşımda Batı modernitesinin muasırlığı içselleştirilmeye çalışılarak toplumun dönüşümü esas alınır ve bir yandan da uzak geçmiş kaynaklı global hegemonyadan türemiş bir milliyetçilik inşa edilmeye çalışılır (Kahraman ve Keyman, 2011: 78). Bu ise Şerif Mardin'e göre Kemalizmin, çağdaşlaşmayı nazara alarak öteki gördüğü mirasından epistemik ve normatif kopuşudur. Ergün Yıldırım (2012: 45), idealleştirilen ve ideolojileştirilen bu modern yaklaşımı, hayali modernlik olarak adlandırır. Devletin bunu resmî ideolojisi haline dönüştürmesi ise toplumda ontolojik bir güvensizlik oluşturur (Kahraman ve Keyman, 2011: 84). Baykan Sezer'in modernliğin kapıkulları diye tarif ettiği yeni elit sınıf, Osmanlılığı inkâr ederek halka rağmen bir halk kültürü geliştirmeye çalışır (Akt. Yıldırım, 2012: 47).

Aynı zamanda devlet eliyle kamusal alanın da modernitenin ölçütlerine göre yeniden dizaynı, Hilmi Yavuz'a (1998:13) göre çağdaş değerleri taşıyamayan özneler üretir. Bu özneler, Doğan Hızlan'ın (2014: 610) tabiriyle “*Evin dışında Batılı, evin içinde Doğulu*” olmaya özen göstererek yaşarlar. Bu tarz ikilemlerin hâlâ devam ettiği söylenebilir. Bu tarz modernleşmenin alımlanışından dolayı Türkiye'yi S. Huntington “*parçalanmış/yarılmış ülke*” olarak Z. Brezinski ise “*çift yönelimli/iki istikametli ülke*” olarak tanımlamaktadır (Akt. Durukan, 2010: 6). Gecikmişlik duygusunun hissedildiği Batı algısı merkezli bu modernleşmeyi Tanpınar, akan nehre sonradan katılmak; Cemil Meriç, tiyatroya beşinci perdeden girmek; Oğuz Atay, sahneye uşak rolünde çıkmak; Necip Fazıl, efendisinin ilaçlarını kullanan uşak gibi olmak; Peyami Safa, Türk ruhunun en büyük işkencesi durumlarına benzetir (Gürbilek, 2016a: 182).

Bundan dolayı Orhan Koçak’a göre Cumhuriyet kültür politikaları bile derin bir tedirginlikle ve savunmacı bir mekanizma ile geliştirilir. Nitekim tedirginliği kaynağında tarihsel gecikmişlik duygusu olduğu aşikârdır (Akt. Koroğlu, 2007: 503). Nitekim Tanpınar, bunu bitmeyen çiraklık; Oğuz Atay ise bitmeyen çocukluk olarak görür. Bu tarz paradoksların ortaya çıkmasında Batı medeniyetinin, içselleşen bir bilinçle kavranamaması etkilidir. Ahmet Davutoğlu’na (2014:234) göre Türklerin yine bir medeniyet değişimi olan İslamlaşmasını, içselleştirilen bir bilinçle yaptıkları için yeni bir medeniyet ortaya çıkardıklarını belirtir. Ne olursa olsun Osmanlı’nın tasfiye süreci de dâhil olmak üzere yeni bir Türkiye’nin kurulmasından günümüze kadar Batılılaşma süreci daha tamamlanmadığı için ve de Batı’ya olumlu ve olumsuz bakışlar hâlâ mevcut olduğu için oksidental söylemin bilgi üretimi devam etmektedir. Ertan Eğribel’e (2015:31) göre bu süreç devam ettiği müddetçe ortak bir oksidentalizm tanımından, konusundan ve literatüründen söz etmek mümkün olamamaktadır.

Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde farklı Batı algılamalarının varlığı; Evliya Çelebi’nin *Seyahatnamesi*’nden Sadık Rifat Paşa’nın *Avrupa Ahvaline Dair Risalesi*’ne, Ahmet Midhat Efendi’nin *Avrupa’da Bir Cevalan*’ından Hayrullah Efendi’nin *Avrupa Seyahatnamesi*’ne, Kınalızade Hakkı’nın *Pek Uyanık Bir Uyku*’sundan Namık Kemal’in *Renan Müdafaaanamesi*’ne, Abdullah Cevdet’in *İctihad Gazetesi*’nden Ahmet Rıza’nın *Batı’nın Doğu Politikasının Ahlaken İflası*’na Halil Halit Paşa’nın *Hilal ve Haç Kavgası*’ndan Ziya Gökalp’in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* eserine, Ahmet Ağaoğlu’nun *Üç Medeniyet*’inden Peyami Safa’nın *Türk İnkılâbına Bakışlar*’ına Mümtaz Turhan’ın *Garplılaşmanın Nersindeyiz?*’den Niyazi Berkes’in *Baticılık, Ulusçuluk ve Sosyal Devrimleri*’ne, Attila İlhan’ın *Hangi Batı?*’sından Nuri Pakdil’in *Batı Notları*’na Cemil Meriç’in *Bu Ülke*’sinden D. Mehmet Doğan’ın *Batılılaşma İhaneti* vb. eserleri ile devam eder.

Bu tarz algılamalarla oluşan ve oksidentalist söylemin kavram havuzundan beslenen İslamcılık, Muhafazakârlık, Milliyetçilik, Sol ve Kemalizm yaklaşımları, Cumhuriyet modernleşmesi ile birlikte şekillenir.

3.3. Oksidentalizmin “Ne”liği, Mahiyeti

“Ne” veya “nedir” soruları, herhangi bir kavramın söylemsel sınırlarını çizmek için kullanılan tanımsal hatların merak uyandıran ifade biçimleridir. Bir olgu veya olayın tanıma kavuşabilmesi için öncelikli kuralı, onun var olmasıdır. Çünkü ontolojik olmayan bir “şey”in epistemolojik karşılığı olamayacağı için onun tanımlanması da yapılamaz. Elmanın ağaçtan düşmesiyle Newton’un “*yer çekimi kanunu*”nu keşfetmesi ve disipline etmesi gibi, mevcut olan şeylerin öz-bilincin metotlarıyla buluşmasından sonra bazı kavramlar, tanımlanmaya ve bir disiplin olmaya başlar. Oksidentalizm de bunlardan biridir.

Her ne kadar bu kavram, modern zamanların ürünü olsa da Batı’nın müdahaleci kimliğinin aksine Doğu’nun müşahade eden bir tavır sergilemesi oksidentalizmin geç teşekkül etmesine neden olur. Ayrıca zıttı olarak algılanan oryantalizmin itici gücü ile kavramın öz-bilinci, varlık sahasında görülmeye başlar. Zıtlık ise bir varlığın, oluşum ve tanımlama ölçütüdür. Güzelin güzelliğini arttıranın çirkinin çirkinliği olması ve soğuk olmadan sıcaklığın derecelendirilememesi gibi. Necip Fazıl’ın bir şiirinde bahsettiği düşmanın gerekliliği gibi oksidentalizmin varlık nedeni, bir ihtiyaca karşılık olduğu gibi oryantalizme de cevap verme gayretidir. Tabî ki bu rövanşist tutum, oksidentalizmin anlam alternatiflerinden sadece biri ama onun da merkeziyetini teşkil eden bir anlamdır.

İhsan Fazlıoğlu’nun örneklemesi²³ ile tek bir semâ olmasına rağmen her kültür ve medeniyet kendi semasına bakıp kendi yağmurunu değerlendireceği için Doğu bloğundaki her kültür ve medeniyet de tarihte Batı ile girdiği etkileşim sonucuna göre Batı’yı algılayıp değerlendirir. Farklı tanımlamalardan görülecektir ki Çin’den Osmanlı’ya, Türkiye’ye Malezya’dan Japonya’ya, Afrika ülkelerinden Latin Amerika ülkelerine kadar “Batı”, etkileşimdeki tecrübeye göre farklı algılanır ve değerlendirilir. Her ne kadar bu değerlendiriş, haddizatında oryantalizme karşı bir tepkiyi ihtiva etse de oksidentalizmin tersinden bir oryantalizm olduğunu söylemek, oksidentalizmin farklı yaklaşımları içinde olan bilimsel, felsefî ve kültürel açıdan insanlığa söyleyecek sözünü görmezlikten gelmektir. Oksidentalizmin bu geniş söylem ağı, onun tek bir tanımının yapılmasına ve tek bir anlama sığıştırılmasına mani olacağı için bu durum, Mevlana’nın “*Körler ile Fil*” hikâyesindeki

²³ <http://fazlioglu.blogspot.com/>

durum gibi her kültürün farklı Batı algılamalarını, farklı tanımsal çeşitliliğini ve yaklaşımını ortaya çıkarır. Ne de olsa kör, fili tuttuğu yerden algılar ve tanımlar.

Batı'ya karşı tavır alış ve konumlanış; edatlardan hareketle –e göre, -e rağmen, -e karşı olma durumlarını ortaya çıkarır. Buradan ise Muhibbî divanında geçen “*cümlenin maksudu bir amma rivayet muhtelif*” beytinde ifade edilen Batı'nın Doğu karşısındaki ontolojik ve epistemolojik gerçekliğindeki farklı söylemleri ortaya çıkarır. Bu farklı söylem durumunu, Bâbil'in Asma Bahçeleri ya da Bir Bâbil Kulesi örneğine benzetebiliriz. Çünkü Babil odağında farklı dillerin farklı bahçelerin aynı mekânda tasvir edilmesi, kavramsal açıdan oksidentalizmi akla getirir (Biricik, 2021: 350).

Barış Berhem Acar (2020: 1240), bu tarz oksidentalist söylemlerin tek bir çizgide doğrusal olarak gelişen veya kodları aynı olan bir ortaklığa sahip olmadığını belirtir. Böylelikle sahil bir tanımlı yapılmayan oksidentalizm; kendi içerisinde çelişkileri barındırarak oksimoron özelliği sergileyen, kendi içinde gerilimleri olan hem dâhil olmak isteyen hem de kendini geri çeken tereddüdü yansıtır. Batı'ya karşı bu tarz farklı oksidentalist söylemlerin olması, bu görüşlerin ortaya çıktığı döneme, meydana getirilme sebeplerine ve hedeflerine göre değişiklik arz eder.

Biz, bu çalışmamızda Osmanlı-Türk modernleşmesi odaklı bir oksidental yaklaşımı gözeticeğiz. Çünkü ele aldığımız yazarların hem yazım süreçleri hem de romanlardaki vak'a zamanları Osmanlı ve Türk modernleşme sürecinin görüngülerini imlemektedir. Oksidentalizm kavramının muğlâklığından dolayı; Osmanlı/Türk modernleşmesi odaklı Türk düşüncesinin ve toplumunun Batı karşısındaki tavrını ve tutumunu değerlendirmek önceliğimizdir. Böylelikle oksidentalist yaklaşımın önüne bir sıfat yerleştirerek tanımlamanın sahilliği ortaya koyulacaktır. Bu yaklaşımlar şunlardır: (i) sentezci oksidentalist yaklaşım, burada Doğu'nun Batı'yı incelemesi ve onun bir müdafaa yöntemi olarak düşünülmesi vardır. (ii) Düşman/karşıt oksidentalist yaklaşım da ise Batı'nın çoğu değerinin reddedilişine rastlanır. (iii) Batıcı oksidentalist yaklaşımda ise, Batılılar gibi olmak için neler yapılması gerektiğine cevap aranması vardır.

Ertan Eğribel (2015: 34), bilimsel dürüstlük gereği öncelikle oksidentalizm kavramının oryantalizm kavramının tersi olmadığını anlamakla işe başlamak gereği kanısındadır. Garbiyatçılık olarak Türkçeleştirilebilen oksidentalizm, oryantalizm kadar açık bir anlama sahip olmamakla birlikte anlamsal kategorizasyonu oluşum aşamasındadır. Ayrıca köken

itibariyle “Batı Bilimi” olarak çevrilse de bilimliğine ilişkin yargıda aceleci olmamak gerekir. Sonuna eklenen “-izm” ise onun bir ideoloji olarak düşünülmesini de gerektirmez. Her ne kadar bu kavram, Batı üzerine düşünme, fikir beyan etme, bilimsel olarak çalışma yapma gibi anlamları kapsasa da onun tam olarak ne olduğuna dair tanımlamalar farklılık arz etmektedir. Çünkü ele alınan “Batı”nın, tarihi ve sosyolojik dinamikler de göz önünde bulundurulduğunda kavramın farklı algılamalara sahip olduğunu belirtmiştik.

Bu tarz farklı algılamalar, oksidentalizmin gelişim aşamasında olan bir çalışma olmasından ve bir disipline dönüşebilmesi için farklıların bir araya getirilerek tartışılmasından mahrum olmasından ve kavramın netliğine dair bir uzlaşının olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu süreçte oksidentalizm, kendini tanımlayan dinamikleri bulacak bilgi, düşünce ve araştırma alanı hüviyetine sahiptir. Nitekim yerli yerine oturacak bu dinamikler, arkasından kurumsal ve bilimsel yapılanmayı da getirecektir. Âlim Arlı bu konuda *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin* adlı kitabında oksidentalizmin oryantalizm kadar gelişmiş sistemli bir iç işleyişe sahip olmadığını belirterek oksidentalistik çalışmaların psikolojik motivasyona ve tarihî-sosyolojik etkileşim unsurlarına yoğunlaşması gerektiğini belirtir (Arly, 2009: 59).

Oksidentalizm, özellikle iki dönemde yoğun bir çalışma alanı konusu olur. İlki, Edward Said’in *Oryantalizm* adlı eserinin yayımlanmasından sonra yapılan çalışmalar, ikincisi ise 11 Eylül saldırısından sonra yapılan çalışmalardır. Bundan dolayı oksidentalizmin bir konu olarak çalışma alanı içine alınması ve değerlendirilmesi, bağımlı değişkenliklere göre farklılık arz etmektedir. Bunlar; zaman dilimi, dünyanın genel durumu, Batı’dan etkilenen toplumun ve coğrafyanın bakışı gibi etmenlerdir. Çünkü bir olgunun “nerede” oluşuna dair konumlanması, “ne” olduğuna dair ontolojik mevcudiyeti ile yakından ilgilidir. Çünkü 11 Eylül saldırısından sonra Batı’da İslam dikotomisi güçlenerek “bastırılanın geri dönüşü” tezahür eder (Oksev, 2015: 56). Oksidentalizmin farklı algılamaları olsa da hepsinin dayandığı temel düşünce, oryantalizm gibi tam donanımlı olmayan bir yaklaşım olmasının yanında bir bakıma Batı’nın kurgulanma pratiğidir.

Bundan dolayı çalışmamızda oksidentalizmin anlam alternatiflerini nazara verme adına oksidentalizm hakkında sorular sorarak bu tasnifatı kurgulama niyetindeyiz.

3.3.1. Oksidentalizm, tersine şarkiyatçılık mıdır?

Edward W. Said, oryantalizm tanımlaması ile oryantalizmin siyasi ayağının iç yüzünü ortaya çıkarsa da farkında olarak ya da olmayarak onun ihtiva ettiği akademik bir disiplin, tüzel bir kurum ve söylem tarzına sahip olduğunu da gözler önüne serer. Ancak oryantalizmin post-kolonyal çalışmalar ile ortaya çıkan art-niyetli popülaritesi, onun akademik bir disiplin olmasını gözden düşürse de bilim ile olan ilişkisini saklayamaz. Oryantalizmin tüm bu anlam katmanları düşünüldüğünde onun ihtiva ettiği anlamları tek bir “oryantalizm” kavramı ile betimlemek, onun bilimselliğine gölge düşürdüğü gibi onun bağımlı değişkeni olarak algılanan ve “tersine şarkiyatçılık” olarak adlandırılarak çoğu art-niyetli algıya yağ süren bir oksidentalizm tanımını da bu minvalde yapmak bir haksızlıktır.

Her kavram kendi kutsalını beraberinde taşıdığından oksidentalizmin de kutsalı onun bağımlı değişkeni, simetriği, karanlık yüzü ve gölgesi gibi davranılan oryantalizmdir. Oksidentalizmin oryantalizmin fikri ve fiili dinamiklerine bağımlı bir değişken olması, modernizmin dokunduğu her şeyi kendi tarihsel koşuluna çeviren ve kendiyle alakalı yorum üretmeye olanak vermesinin ifadesidir. Oksidentalizmin bu minvaldeki tepkiselliği, dokunduğu her şeyi altına çeviren Kral Midas’ın çaresizliğini akla getirir. Oysa oksidentalizm de oryantalizm gibi farklı anlam katmanlarına sahiptir.

Oksidentalizmin bir “galat-ı meşhur” olan “tersine şarkiyatçılık” olarak oryantalizmin bir kavram ikizine veya düşman ikizine dönüştürülerek bir merkez-kavram tahtına oturtulmaya çalışılması; düşünce dünyasını bir ötekiler ringine dönüştürmeye çalışan zihniyet bahisçilerinin ekmeğine yağ sürdüğü gibi bilimselliği, objektifliği ve alternatifliği önceleyen “lügat-ı sahih”cilerin gayretlerini boşa çıkarmaktır. Ne de olsa galat-ı meşhur, lügat-ı sahihten evladr. Çünkü oryantalizmin bir rövanşı olarak görülmeye çalışılan oksidentalizm, Batı’nın dikotomik söylemine hizmet edeceği gibi bir bilim metodolojisi oluşturmaya da çalışamaz. Bu rövanşist tutumu zaten Edward Said de istemez. Müntakim bir oksidentalist, Batı’ya karşı reaksiyonu devam ettirecektir ve buna da gerek yoktur. Yoksa bu tarz bir oksidentalizmin, oryantalist paradigmanın illetleriyle malul olması kaçınılmaz olur. Bu düşünce, oksidentalizme de oryantalizm gibi akademikliğini örten gizli bir ajandası olduğuna yönelik su-i zanların oluşmasına neden olur. Oysa tepkiselliğe indirgenmeyen bir oksidentalizm,

yoğun bilimsel ve düşünsel çalışmalarla bir ilmi disipline dönüştürülebilir. Ancak tarihi süreçte bunun önüne engeller çıkar.

Çoğu araştırmacıya göre ise oksidentalizm; oryantalizmin tersten yorumlanmış söylemi gibidir. Bu da onun merkezi anlam tahtını korumaktadır. Her ne kadar Edward Said, oryantalizme tepki olarak oksidentalizmin verilmemesini istese de onun gözden kaçırdığı şey; oksidentalizmin, oryantalizm gibi misyonerlik teşkilatlanmasına ve emperyal devlete hizmet eden argümanlarına sahip olmadığı ve olamayacağıdır. Zira Edward Said; oryantalizmde var olan gizil ve açık kudreti, oksidentalizmde vehmetmiştir. Alkım Saygın'ın oksidentalizm yerine kullandığı garbiyatçılık kavramı, en genel haliyle Doğu'nun "ben" olarak Batı'yı ise öteki olarak incelemesidir. Bu tanım da, "Batı'nın ötekileştirilmesi", "Batı karşıtlığı", "Doğu'nun Batı'yı düşmanca resmetmesi" şeklinde özetlenebilecek bir içeriğe sahiptir (Saygın, 2015: 20).

Tersine oryantalizm algısının temelinde önce de değinildiği gibi bu ötekilik vardır. Bu şekliyle oryantalizmin tavrını kopluyan bir oksidentalizm, eşdeğer zıtlıklar olarak sunulur (Koçyiğit, 2021: 75). Oryantalizminin, ötekilik üzerinden inşa edildiği düşünülürse oksidentalizm de aynı parametreler ve yöntemlerle kimliğini inşa etmeye çalışır. Bu algıda, oryantalizm ile sistemleşen önyargılı bilgiler ve art niyetli kurgular yardımıyla kurumsallaşmaya karşı refleksif bir bakış vardır. Oksidentalizm ile Doğu medeniyetinin, Batı'nın geçmişte kendisine yaptığı parametreleri ve yöntemlerini kullanarak ona karşılık vermesi, Batı'nın tavrını meşrulaştırır. Tersine oryantalizm ile bu tuzağa düşen oksidentalizm, karşı çıktığı epistemolojinin zihnine ve şekline bürünür. Hem oryantalizm hem de tersine oryantalizm olarak algılanan oksidentalizmdeki yöntemler ve yaklaşımlar, nasıl tesis edilirse edilsin karşıt ikili yapılanmalarından dolayı ötekilik üretecektir. Çünkü burada kavramlar arasındaki hiyerarşi tersine çevrilir.

Bu ötekilik üreten bakışta her zaman Batı'nın kötücüllüğüne vurgu yapılır. İranlı Celal Âl-i Ahmed'in bu algı ile Batı'yı tüm medeniyetleri zehirleyen bir olgu olarak görmesi, Batı'ya "Westoxification" isimlendirmesi yapmasına neden olur. C. Ahmed'e göre İran Şahı döneminde devlet politikası haline gelen bu Batılılaşma hastalığı, halkı kendi kök değerlerinden kopartıp halkın hafızasını unutturur (Kalın, 2016: 384). Böylelikle Doğu ve Batı, birbirlerine karşı zıtlar yumağı oluşturur. Nitekim İran mitolojisindeki Ehriman ve Yazdan gibi her iki medeniyet, kozmik âlemdeki aydınlık ve karanlık gibi birbirine zıttır.

1965'te Fahredden Şadman ise İran'da "Ferengşinasi" veya "garbşinasi" yani garbiyatçılık denen ve Batı'nın oryantalizmine zıt bir çalışma alanı ihsas etmeye çalışır (Oksev, 2015: 63).

Mehrzad Boroujerdi'ye (2001: 37) göre ise "tersine oryantalizm" olarak görülen oksidentalizm, oryantalizmin ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlarını görmezden gelerek, bu terimleri tersine çevirtir. Boroujerdi'nin yaklaşımında ötelenen nesne Doğu, Batı'ya karşı varlığını hissettirebilmek için kendini Doğu'lu özne olarak yapılandırarak karşısındaki Batılı ötekiye kendini anlatma çabasıdır. Burada Doğu'nun kültürel ve ahlakî üstünlüğüne vurgu yapılır. Chih-yu Shih de tersine oryantalizmi, orijine alarak Batı'nın merkez konumda olduğunu söyler ve Doğu toplumlarının bu merkeze göre kendilerini konumlandığı gerçeğini göz ardı etmez. Shih, bu konumlandırmanın sonucunda Doğu toplumlarının gerçek kimliklerine ulaşacaklarını belirtir. Bunun da ancak oksidentalizmin oryantalizme göre konumlanacağını belirtir (Akt. Çelik, 2015: 186). Mohamad Tavakoli-Targhi de oksidentalizmi oryantalizmin zıttı ve karşıt anlamlısı olarak değerlendirir (Koçyiğit, 2021: 28). Joseph Massad da oksidentalizmi, oryantalizmin mukabili mahiyetinde tanımlar (Akt. Yılmaz, 2021: 227). Massad, oryantalizm ve oksidentalizmi birbirine o kadar zıt görür ki ikisini birbirlerinin eş değeri görür.

Hasan Hanefi'ye (2007: 85) göre Batı, bilginin kaynağı kabul edilmeyip bilginin nesnesi mesabesine indirilir. Doğu'nun bilimsel nesnelikten kurtulup nesnellığe doğru adım atması, aynı zamanda Doğu'nun özgürlüğünü de beraberinde getirecektir. Nesnelikten özne olmaya dönüşen bu yaklaşımda bir rol değişimi olduğu kesindir. Bu rol değişimindeki tersine oryantalizmin yaklaşımı, sömürgecilikten kurtulmanın devamiyetini de sağlayacak niteliktedir. Bedri Gencer (2008: 35), Batı'nın oryantalizm ile gizli ajandasına koyduğu "Şark Meselesi"nin, bir tepki olarak Doğulu aydınlarda "Garp Meselesi" fikrini ortaya çıkarttığını belirtir. Bu minvalde Ahmed Faris Şidyak'ı zengin ama çürümüş Batı karşısında fakir ama mutlu Doğu'nun Batı'ya karşı sistemli eleştirisini getirdiği için oksidentalizmin öncüsü sayar (Gencer, 2008: 52).

Şevket Yavuz'a göre oksidentalizm, oryantalist pratiğin taklidi konumundaki düşünce ve pratikler manzumesidir (Yavuz, 2006: 111). Hilmi Yavuz'a göre ise bu kavram, oryantalizmin tam karşısı olarak görülüp Batı'yı bir Doğulu penceresinden yeniden inşâ edip söylemleştirmek anlamına gelir. Bu söylemde Doğu'nun gözlükleriyle Batı'ya bakma saklıdır (Yavuz, 2006: 373). Ümmet Erkan'a göre (2016: 70) oksidentalizm, Batı'ya refleksif bir tavır

barındırır. Ancak bu durum, Batı'yı yeniden üreteceği için toplumsal bazda nevrotik durumlara yol açar. Batı'yı eleştirirken bile onun gölgesinden kurtulamamak ve onun karşısında kendi benini aşağılanmış ve dışlanmış hissedenden Batı-dışı toplumlar, Batı'ya karşı gizil bir hayranlık duymaktadır. Ali Uzay Peker, oksidentalizm mimari perspektifinde değerlendirerek Batılı mimari tarzların Osmanlı gelenekleriyle birleştirilmesini oksidentalizm olarak görür (Akt. Oksev, 2015: 70).

İbrahim Kalın'a göre de oksidentalizm bir tuzak olan Doğu'nun kolaycı düşüncü kalıplarından kurtulamamasıdır (Kalın, 2016: 431). Nitekim ona göre bu kavram, Batılı toplumları, kalıp hükümlere ve ön yargılara mahkûm ederek ötekileştirilmesini ifade etmektedir. Hatta Kalın, burada Ian Buruma ve Avisa Margalit düşüncesine de yaklaşarak Batı'nın kendi içinden Batı'ya karşı yapılan eleştirileri modern oksidentalizmin başlangıcı olarak görmektedir. Nitekim Kalın (2016: 434), Buruma ve Margalit'ten mülhem olarak *“oksidentalizmin, Batı karşısında yaşanan hezimet ve aşağılanma duygusu ile yakından irtibatlı olduğu da doğrudur”* demektedir. Stein Tonnesson'un yazdığı *“Orientalism, Occidentalism and Knowing About Others”* makalesinde ise oksidentalizm, Batı'dan intikam almak için tasarlanan proje olarak tanımlanır (Tonnesson, 2006: 3). Zira Tonnesson; oryantalizmi de Batı'nın kültürel hegemonyasının edebiyat ve sosyal bilimlerdeki yansıması olarak görür. Akbar Ahmed de Batı'da yapılan çalışmaların topyekun reddedilmesini talep etmek olarak görür (Akt. Özçelik, 2017: 118).

J.G.Carrier ise, oksidentalizm yerine “etno-oksidentalizm” kavramını kullanarak kavrama her ulus için farklı anlamlar yüklenebileceğine dikkat çekerek kavrama farklı bir tanımlama ile yaklaşır. Buna göre “etno-oksidentalizm” *“...yabancı toplumun üyeleri tarafından Batı'ya ilişkin yapılan özcü yorumlamalardır.”* (Carrier, 2014: 471). Nitekim sadece Türk ve Arap milletleri bağlamının oluşturduğu İslam medeniyeti değil Hint ve Uzak Doğu milletlerinin de oluşturduğu Hindu ve Konfüçyüsçü medeniyetler de Batı ile bir şekilde tarihî süreç içerisinde etkileşime girerek etkilenme endişesini yaşamış bulunmaktadır. Modernleşme denen hâkim olgu karşısında bu medeniyetlerin Batı'ya karşı tavır alışları, oksidentalizm kavramının içeriğini de genişletir. Ayrıca Carrier, kendi yaklaşımını sömürgeci karşılaşmanın karşıt dinamiklerine yaslayarak sömürgeciliğe maruz kalan toplumların özünde etnik oksidentalizmin özel bir yeri olduğunu belirtir. Somut bir takım gerçekler ve elde edilen

verilerden yola çıkarak sömürülen toplumlar ve coğrafyalara göre farklı Batı imajlarının ortaya çıkacağı kesindir.

Tersine şarkiyatçılık yaklaşımı, Ian Buruma ve Avisha Margalit tarafından 11 Eylül sonrası ortaya çıkan ve İslamofobi ile beslenen düşmanlarının gözüyle Batı olarak da bilinen kitabının vermeye çalıştığı mesajdaki Batı düşmanlığı ile desteklenmektedir. I.Buruma ve A. Margalit'in yaptığı oksidentalizm tanımı, sadece Müslümanların gözüyle düşman bir Batı algılanmasından ziyade Batı'nın kendi içinden gelen eleştirileri de kapsayan önemli bir Batı eleştirisi sunmaktadır. Rus ruhunun, Alman romantizminin, Japon milliyetçiliğinin de bir Batı eleştirisi içerdiğine değinen bu yazarlar, aslında oryantalizmin en temel mantığında bulunan “*ben bilirim ve ben yaparım*” düşüncesi ile paralel bir yaklaşım sunarlar. Nitekim kendilerinden 10 sene önce oksidentalizmi bir bilim olarak sunma gayretinde olan Mısırlı felsefe profesörü Hasan Hanefi'nin kült kitabının bu yazarlar tarafından görmezlikten gelinmesi ve akademik nezaketen dahi olsa bu esere/yazara atıf yapılmaması, bu merkezîyetçi enaniyete örnektir. Çünkü bu güçlü ve gizil olan mevhum tahakkümde şöyle bir algı, zihinlere yerleştirilmek istenmektedir: “*Batı eleştirilecekse bile onu ben (Batı) eleştiririm. Doğu'nun beni eleştirecek kudret ve salahiyeti yoktur.*” Nitekim böyle bir mantık, Batı medeniyetinin ontolojik kodlarından gelir.

Başına gelen her musibette bile kendi acizliğinin esâmesini okutmayan bu Batı zihniyeti; Attila'yı Tanrı'nın kırbağı, Selahattin Eyyübi'yi Tanrı'nın kılıcı, Hz. Muhammed ve Kuran'ın zuhurunu dinlerindeki zafiyetten gelen bir ceza ve Haçlı seferlerinde müşahade ettikleri zenginliklerin sahibi olan Müslümanları da kendilerinin uzak akrabaları olarak görmektedir. Batı'nın bu zihin yapılanmasında ortaya çıkan bir eziklik, yenilgi ve zafiyet bile olsa bu rakiplerinin güçlüğünden dolayı değil, kendilerinin güçsüzlüklerinden kaynaklanır. Kendini “merkez”e alma Batı'nın asırlardır değişmeyen misyonudur. Zor durumda bile kendisine toz kondurmayan bir Batı zihniyetinin kendisini ontolojik olarak merkezîyette tanımlaması, epistemolojik tanımlamasına katkı sunar. Çünkü “öteki” ve “ben” üzerine bina edilen medeniyetler düzlemindeki bir kimlik yapılanması, tarihe yönelik tarihi baştan sona dizayn eden/etmiş/edecek bir müdahaleyi de kaçınılmaz kılar.

Ian Buruma ve Avishai Margalit'in *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* adlı eseri, bu tanımlamada düşmanlık barındıran bir anlamdadır. Başlığından da anlaşılacağı üzere düşmanlarının gözüyle Batı'nın resmedilişini anlatan eser, oksidentalizm külliyyatını

Edward Said'den sonra en fazla etkileyen çalışmadır. Eserin 2002'de 11 Eylül saldırısından birkaç ay sonra kaleme alınmış olması, yazarların oksidentalizm tanımlarının dönemle ilgisini de işaret etmektedir (Akt. Koçyiğit, 2018: 16). Bu çalışmada, oksidentalistler Talibancı terörist gruplar şeklinde lanse edilerek oksidentalizmi, Batı'nın düşmanlarınca insanlık dışı resmedilişi olarak tanımlanır.²⁴ Her ne kadar Japon kamikaze pilotlarını, Alman romantiklerini, Maoçu devrimcileri, Rus Slavofillerini oksidentalist olarak kitapta nitelense de İslam odaklı düşmanlık dikkat çeker (Buruma ve Margalit, 2022: 81). Kitabın yazarlarına göre garbiyatçılık yani oksidentalizm, Batı'nın saldırgan güç gösterilerine acı bir kızgınlık olmasının yanında kendi toplumlarındaki Batılılık yandaşlarına karşı da düşmanca bir tavır sergilemektir (Buruma ve Margalit, 2022: 77).

Regis Mazhart, Fred Dervin, Minghui Gao tarafından hazırlanan *Intercultural Masquerade: New Orientalism, New Occidentalism, Old Exoticism* adlı çalışmada Buruma-Margalit'e benzer biçimde oksidentalizmi ele alır (Akt. Koçyiğit, 2018: 16). Jose John de Vinck, *Occidentalism: The Classic and The Values of Culture* adıyla hazırladığı çalışmasında oksidentalizmi, oryantalizmin simetrik karşılığı olarak tanımlar (Akt. Koçyiğit, 2018: 8). *Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories* makalesinde Fernando Coronil, Doğu genelinde gelişen Batı algı ve imgelerini oksidentalizm olarak değerlendirmekte, oksidentalizmi oryantalizmin bir uzantısı, hatta aynadaki karanlık tarafı olarak görmektedir. Rachael Hutchinson, *Occidentalism and Critique of Meiji: The West in the Returnee Stories of Nagai Kafu* ile oksidentalizmi, Japon kimliğinin algılanmasında ve değerlerin ön plana çıkarılmasında Batı'nın öteki olarak konumlandırılması bağlamında işler (Akt. Koçyiğit, 2018: 12). Judith Snodgrass'ın kaleme aldığı *Presenting Japanese Buddhism to The West: Orientalism, Occidentalism and The Columbian Exposition* eserinde oksidentalizmin basit bir karşıt söylem olmadığını vurgulayarak Asya'nın kendi iç stratejilerini belirlerken Batı'yı bir kaynak olarak kullanma girişimini oksidentalist tavır bağlamında inceler (Akt. Koçyiğit, 2018: 14).

Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China adlı eseri literatüre kazandıran Xiaomei Chen, Batı endeksli Çin iktidarlarına karşı oksidentalizmi karşıt bir

²⁴<https://www.sabahulkesi.com/2014/01/01/avishai-margalit-ile-oksidentalizmi-d%C3%BC%C5%9Fmanlar%C4%B1n%C4%B1n-g%C3%B6z%C3%BCnden-bat%C4%B1y%C4%B1-konu%C5%9Ftuk/> E.T.: 20.06.2020

söylem olarak kullanır. Batı öteki olarak kurgulanarak yerel milliyetçiliğin pekiştirilmesi sağlanır. Burada amaç, Çinli öznenin kendi coğrafyasına hâkim olmasını planlanmaktadır (Akt. Koçyiğit, 2018: 16). Cemil Aydın, oksidentalizmi Batı eleştirisi olarak değerlendirirken aynı zamanda medeniyet çatışması ve küresel sol modeli eleştirilerinden ayırdığını ifade etmektedir. 2006'da *Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey* adlı makalesinde Türkiye'deki İslamcı Batı eleştirilerini oksidentalizm ve küresel sol modeli çerçevesinde ele alır (Aydın, 2002: 125). Saree Makdisi, *Making England Western: Occidentalism, Race, and Imperial Culture* çalışmasında oksidentalizm ve oryantalizmi birbirinin uzantıları; bir madalyonun iki yüzü olarak düşünür (Akt. Koçyiğit, 2018: 14). Judith Snodgrass *Presenting Japanese Buddhism to The West: Orientalism, Occidentalism and The Columbian Exposition* çalışmasında oksidentalizmin Asya'nın kendi iç stratejilerini belirlerken Batı'yı bir kaynak olarak kullanmasını oksidentalist bir karşıt söylem olarak inceler (Akt. Koçyiğit, 2018: 18).

Bryan S. Turner'e göre ise oksidentalizm, Batı ile ilişkilendirilen her şeyi reddederek modernizmin tüm mirasına karşı çıkar (Saygın, 2017a: 27). Zararlı bir Batıcılık diyeceğimiz bu yaklaşım aslında tersine şarkiyatçılık ile ilişkilendirilir. Habis oksidentalizm olarak da nitelenen bu yaklaşım modernizm ile de her türlü ilişkiyi reddeder (Turner, 2017b: 55). Konuyu ters oryantalizm/tersine oryantalizm/tersine şarkiyatçılık şeklinde *Orientalism in Reverse* eserinde ele alan Suriyeli filozof Sadık Celal El-Azm'ındır. Tersine şarkiyatçılık, bu bakışta bir iktidar söylemi oluşturmaya çalışarak Doğu-Batı arasındaki farklılıklar simetrik farklılıklar olarak değil, hiyerarşik farklılıklar olarak ele alınmaktadır (Oksev, 2015: 69). Aynı şeyi oryantalizmin art-niyetli araştırmalarında görmek mümkündür.

Sadık Celal el-Azm, bilinçli bir şekilde Doğu'nun üstün taraflarını oryantalizmin argümanlarını kullanarak dile getirir. O, Batı'ya "ilkelliğimiz olarak adlandırdığınız bizim kimliğimizdir" diyerek sert bir şekilde ona karşı çıkar (Akt: Koçyiğit, 2017: 146). Burada tehlikeli olan bir misilleme stratejisiyle ırkçı söylemlerin güçlendirilmesidir. Victor Hanson da bu yaklaşımı sergileyen oksidentalistlerin kuru bir nefretle hareket ettiğini iddia ederek onlara Batı'yı eleştirecek kabiliyetteki pâyeyi bile vermez.²⁵ Bedri Gencer (2008: 52) de Ahmed Faris Şidyak'ı İslam âlemi içinden Batı'ya karşı sistemli eleştirisinin başlatıcısı olarak

²⁵Victor Hanson, "Occidentalism The False West", *National Review Online*, 10.05.2002, <http://victorhanson.com/wordpress/?p=5063> (E.T.: 26.12.2020)

oksidantalizmin öncüsü olarak görür. Çünkü o da oryantalistlerin kibrinden infiale kapılanlar arasındadır.

Edward Said, *Oryantalizm* adlı eserinde oksidentalizmin oryantalizme karşı verilebilecek bir cevap, bir karşı söylem olamayacağı uyarısında bulunmuş olsa da, “tersine oryantalizm” ya da oryantalizmin simetriği” yaklaşımları oksidentalizm çalışmalarında büyük etkiye sahiptir (Hür, 2015).²⁶ Partha Chatterjee de kavramı, “Doğu”lu diye tanımlanan bölgenin entelektüellerinin Batı’yı algılama tarzı olan “tersine oryantalizm” şeklinde ifadelendirir. Ayrıca Partha Chatterjee oksidentalizmi ‘sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin önemli bir bileşeni’ olarak görür (Akt. Yavuz, 2006: 374). Bu tür bir yaklaşım, kültürel farklılık noktasında öteki görülen Batı’nın, yabancıya net bir statü verme eğilimiyle başlayan ancak gittikçe derin farklar oluşturan tehlikeli bir durumdur. Oksidentalizmi sosyoloji ile ilişkisi bakımından değerlendiren Ertan Eğribel, onu Batı-dışı toplumların Batı medeniyeti ve toplum yapısı üzerine eğilerek onlar hakkında bilinçlenme çabası olarak görmektedir. Bu yaklaşımının merkezine Osmanlı aydını Ahmet Rıza’nın görüşlerini koyan Eğribel, onun 1922’de yayımladığı *Batı’nın Doğu Politikasının Ahlaken İflası*(1922) adlı eserini oksidentalizm alanında yazılan öncü eserlerden biri olarak değerlendirir (Eğribel, 2010c: 32-34).

Mustafa Öztürk’e (2006: 48) göre oksidentalizm, Batı toplumlarını, onların kültürlerini, her yönü ile bilimsel yönden akademik düzeyde araştırmak olarak değerlendirmektedir. Şevket Yavuz’a (2006: 107) göre ise oksidentalizm hareketi, Doğu’nun, Batı’nın kendisine asırlarca uyguladığı kalıplaştırma hareketine karşılık direnç göstermesi, bu kalıplaştırmayı tanıyarak bilimsel çalışmalarla onu telafi etmesidir. Cemil Aydın ve Burhanettin Duran’a (2016: 309) göre ise oksidentalizm, “*Batı’nın temel yapısının biçimsel bir algısıdır.*” Abdullah Metin’e (2013: 161) göre oksidentalizm ise “*...hem Batı/Batılı tasavvurumuzu şekillendiren/yönlendiren bir düşünce tarzı*” olmanın yanı sıra aynı zamanda “*Batı’nın hegemonyasına karşı itirazımızı ifade [eden] bir karşı söylemdir*” ve “*hem ben’imizi ortaya koyan bir söylemdir hem de Batı’yı inceleyen bir bilim dalıdır.*” Mehmet Aydın (2006: 370) ise yaklaşık 150 yıldır yapılan tartışmaları anımsatırcasına Batı’nın teknolojisini alıp yaşam kültüründen uzak durmanın bize en iyi olacak oksidentalizm olacağını belirtir.

²⁶ <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/sarkiyatcilik-garbiyatcilik-islamcilik-yesil-kusak-1472790/>

Robert Woltering'e göre ise oksidentalizm beş farklı Batı algısını ihtiva eder. Tek bir oksidentalizm tanımının olamayacağını savunan Woltering, uç noktalardaki tanımlarıyla dikkat çeker. Woltering'in yaptığı, tanımlar içerisinde Batı'yı kategorizasyona tabî tutan sistemli bir çalışmadır. İlk olarak “*İyicil Batı*” yaklaşımını ele alarak bu yaklaşımın maddî ve manevî bir Batı'yı ifade ettiğini belirten Woltering, bu Batı'nın insanlık adına kemâle erdiğini belirtir. “*Kötücül Batı*” yaklaşımında ise Batı'nın sadece kendi metropollerinde, yaşam alanlarında iyi olduğunu, denetimi altındaki ülkelerde ise bu şekilde davranmadığını belirtir. Bu, Britanya Krallığı'nın logosundaki aslan figürüne yapılan büyük nankör kedi eleştirilerini akla getirir. Mâlum kedi, karnını doyurana kadar nazik, zarif; karnını doyurduktan ve istediğini elde ettikten sonra nankörce tavır sergileyen bir hayvan olarak görülür. “*Kof Batı*” yaklaşımında ise Batı'nın kâğıttan bir kaplana benzediğini söyler. “*Olumlanan Batı*” yaklaşımında Batı, köken olarak İslamî veya gayrimüslimler tarafından pratiğe aktarılan İslam'ın bir parçası gibi resmedilir. Nitekim bu yaklaşım, Fuat Sezgin'in Batı medeniyetini, İslam medeniyetinin devamı olarak görmesindeki anlayışla paraleldir. “*Gerçek Batı*” yaklaşımında ise Woltering; Batı'nın emperyalizm ile gerçek yüzünü meydana çıkardığını belirtir (Çaycı, 2018: 47). Bu yaklaşım, Bernard Lewis'in Batı'nın kendi içindeki muhtelif modernitelere sahip olduğu tespiti ile uyumludur (Akt. Görgün, 2021: 113).

Mehmet Aydın ve Muharrem Kılıç'a göre ise oksidentalizm, içinde Batı'ya karşı direnci de barındıran savunmacı bir reflekstir. Bu refleks, sadece eleştiri boyutunda olmayıp içeriden tahrip etmeye de yönelik bulgularla oluşturulacak mukavemeti kapsar (Aydın, 2006: 368). Muharrem Kılıç, oksidentalizmin varlık nedeninin oryantalizm olduğu belirterek onun kötü yöntemlerinin kendisine de bulaştığını belirtir. Ona göre oksidentalizm, oryantalizmin taşıdığı bütün sakat vasıfları yüklenmiştir (Kılıç, 2006: 124). Kenan Çağan'a göre oksidentalizm, denklik arayan direnişçi bir harekettir (Çağan, 2019: 168). Bu denklik arama, kölenin efendiden gasp edilen hakkını almak yerine eşit efendiler olma talebidir.

James Clifford'a göre oksidentalizm, 1950'den itibaren Afrika, Asya, Arap ve Yerli Amerikalıların Batı'nın kültürel hegemonyasından kurtulmak için tarihi geri yazma eylemidir (Akt. Çağan, 2019: 168). Abdullah Metin'e göre oksidentalizm; Avrupa'nın bu mütecaviz

tavrına karşı verilen bir tepki, yok olmaya yüz tutan “ben”i ihya etme hareketidir.²⁷ Orhan Hançerlioğlu, oksidentalizmi Batılılaşmanın tam karşılığı olarak ifade eder. Mahmut Mutman’a (2002: 196) göre de oksidentalizm, modern Batı’ya ait değerlerin reddi olarak ortaya çıkar. Bu yönüyle de oryantalizmi ters çevirme işlemidir.

Ayşe Hür, tersine oryantalizm yaklaşımındaki objektiviteden uzaklığın İslamî düşüncenin özünde var olduğunu söyler ve Müslümanların Hristiyanlar üzerinden Batı algısının oryantalizmin katı kuralları ve insafsız yaklaşımları ile oluştuğunu söyler. Oysa İslamî düşüncenin özünde oryantalizmde bulunan ontolojik ötekileştirmenin olmadığı kanaatindeyiz. Tarihî hafıza şahittir ki Müslüman yönetimindeki gayrimüslimlere uygulanan yaklaşımların bıkırtıcı bir ötekileştirmeden ziyade dinî farklılığı göz önünde bulundurup karşıdakinin de bir insan olduğunu bilen bir uygulama politikaları olduğu söz konusudur. Yusuf Kaplan da oksidentalizmi ötekileştirme boyutuyla ele alarak gerçek Müslümanların oksidentalist olamayacağını belirtir (Kaplan, 2006).²⁸ Çünkü Müslümanların biliş düzeyindeki paylaşımcılık duygusu ve politik alanda gayrimüslimlere tanınan müsamaha tandanslı özerklik doğrultusunda oluşan Müslüman bilinç, oksidentalist söylem üretimini kısıtlamaktadır. Zira bu tarz bir bilinç düzeyi, temel farklılıklara rağmen ‘ötekileştiren’ bir sürece ve eyleme değil, ortak değerler paydaşlığına ve duygudaşlığına imkân tanır.²⁹

Ötekileştirme politikalarında Abdullah Metin’e göre nesnellik üzerinden ontolojik öteki/ötekileştirme ve öznellik/iradilik üzerinden tanımlanan öteki/ötekileştirme mevcuttur (Metin, 2013: 41). Yani nesnellik üzerinden tanımlanan ötekinin ötekilikten kurtulma şansı yoktur ve bu ontolojik ötekinin yeryüzünde rahat ve huzurlu yaşayacağına dair garanti verilemez. Irkını seçememe durumu, ontolojik boyuta girerken; dinini değiştirme durumu vasıfsal ötekinin durumuna örnektir. Ayrıca Kafirûn Sûresinde de belirtildiği gibi kurgular ve önyargılardan müteşekkil bir ötekinin Müslümanlar tarafından kurgulanmasına gerek yoktur. Bizzat Allah tarafından ötekinin tanımı zaten yapılmıştır (Özçelik, 2017: 127).

Şevket Yavuz, konuyla alakalı kült eksenli medeniyetlerin kendi “ben”ini tanımlamaları için ontik ötekine ihtiyaç duyduklarını ve kendi güç/otoritesinin devamını sağlamak için ontik

²⁷ <https://www.sabahulkesi.com/2014/01/01/bir-%C3%B6zg%C3%BCrle%C5%9Fme-hareketi-olarak-oksidentalizm/> E.T.: 20.1.2020

²⁸ <https://www.yenisafak.com/arsiv/2006/mart/07/ykaplan.html>, E.T.:20.6.2020

²⁹ Abdullah Cevdet konuyla alakalı Farsça bir beytinde konuyu şöyle örneklendirir: “*Merd-i Hüdâ be marib u maşrik garib nîst/Her câ ki mîreved, heme mülk-i Hüdâ-yî ûst*” Yani Ey Allah’ın adamı Doğu da Batı da garip sayılmaz. (Çünkü) gittiği yerler hep Allah’ın mülküdür (Akt. Kanar, 2015: 138).

ötekiler ürettiğini/üreteceğini belirtir (Yavuz, 2006: 137). Buna binaen Vahiy eksenli medeniyetlerin ise -ki bu İslam'dır- vasıfsal ötekiyi nazara alarak hoşgörü politikalarıyla ötekinin ben/bize dönüşebilmesi için açık kapı politikası uyguladıkları bir gerçektir. İspanyolların “reconquista”dan sonra yaptıkları Müslümanlara zorla din değiştirme, Ortaçağ Hristiyan/Kilise zihniyetinin engizisyonunda yargıladıkları Müslümanların çilesi, asla İslamî bir yöntem olarak görülmez. Nitekim İlber Ortaylı da bu iki uygulamayı Batı'nın büyük ayıpları olarak görür (Ortaylı, 2019: 187). Ayşe Hür'ün İslamî düşüncenin özünde var kabul ettiği ötekileştirme, önceden de dediğimiz gibi olsa olsa vasıfsal ötekileştirmeden öteye gidemez.

Buraya kadarki tanımlarda oksidentalizmin “tersine oryantalizm” kavramıyla oryantalizmin bağımlı değişkeni olduğunu görülmektedir. Bu durum, oksidentalizmin fikri ve fiili menşesinin oryantalizm olduğu gerçeğini gün yüzüne çıkarmaktadır. Özcan Hıdır'a göre (2007: 7) bu kavram “*Doğu'nun Batı'yı edebî, entelektüel, akademik yazının konusu haline getirme çabası*” olarak tarif edilebilir.

3.3.2. Oksidentalizm, mütedil bir yaklaşım mıdır?

Oksidentalizmin bu yaklaşımını her ne kadar Mısırlı felsefe profesörü Hasan Hanefi, literal alana çıkarmış olsa da Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi aydınlarının Batı ile modernleşme bağlamındaki yaklaşımlarını görmezden gelmek olmaz. Hasan Hanefi'nin bu yaklaşımın kökenlerini Ahmet Midhat'tan Said Halim Paşa'ya, Namık Kemal'den Şinasi'ye, Ziya Paşa'dan Peyami Safa'ya, Halide Edip'ten Necip Fazıl'a kadar götürülebiliriz.

Hasan Hanefi, bu mutedil yaklaşımıyla oksidentalizmi bir bilim olma yolunda görür. Hasan Hanefi'nin konuya yaklaşımı bir tecdit projesi ekseninde olduğu için ümmetin düşüncesini ve geleneksel İslami ilimlerin yapısını gözden geçirmek geliştirir. Salvatore (2001: 55) Hanefi'nin buradaki amacının İslam'ın günlük talepleri karşılayabilecek şekilde yeni-fıkıh inşa ettiği görüşündedir. Hasan Hanefi, “istiğrap” kavramının Batılılaşmanın karşısında kullanarak Batılılaşmanın kesin olarak reddedilmesini ister. Ancak bu reddediş, içinde öfke ve ön yargı barındırmayan mutedil bir bakıştır.

Hanefi'nin tarafların duruşuna insaflı yaklaşması, oksidentalizmi -oryantalizmin bir karşıt alanı olmasına rağmen- oryantalizm karşısında daha insancıl bir yaklaşıma sokar. “Ben” ile “öteki” arasındaki ilişki, bir üst alt ilişkisi yaratmadan öznel arası eşit, müsavi ve

aklı başında bir ilişki olabilir.”(Hanefi, 2006: 82). Sentezcilik yaklaşımında da o vardır. Homojenlik esas alınıp, iki öznenin de eşit şartlarda varlığını devam ettirebilme isteği, sentezcilik yaklaşımının vazgeçilmezidir. Konumuzla alakalı Osmanlı-Türk modernleşmesinin Batı’yı algılaması; kendi kadim geleneğinden tamamıyla vazgeçip yeni bir medeniyete entegre olmaktan ziyade kendi kadim medeniyetine de özne bağlamında söz hakkı verilmesinden yanadır. Bundan dolayı “*Batı’nın tekniğini alalım, kültürünü almayalım.*” cümlesi Tanzimat’tan itibaren günümüze kadar söylenilen klişe bir cümledir. Ahmet Midhat Efendi’den Peyami Safa’ya kadar bu sentezci yaklaşım Türk düşünce ve edebiyatında kendini hissettiren önemli bir damardır.

Bu yaklaşımdaki mesaj, Osmanlı/Doğu/İslam medeniyetinin karşısındaki medeniyeti de özne pozisyonunda görüp ama kendisinin de yok sayılmasını istemeyen bir yaklaşımdır. Batı’nın kültürünü almayalım derken aslında ortada benim kültürüm bana yeter, demek isteyen bir anlayış vardır. Kendi kültürünü önceleyip teknik anlamda başka bir medeniyete ihtiyaç duymak, her ne kadar her kültür ve medeniyetin fitratında varsa da ötekiliğe atfedilen değer, bu yaklaşımda biraz daha saygın konumdadır. Hanefi’nin oksidentalizmi, oryantalizmin insafı ve objektif karşıt alanı haline getirip söylemden eyleme ve nihayetinde bilimselliğe kadar inşa etme çabası, aslında Batı modernitesi ile karşılaşan her toplumun aydının da az çok görülen bir sentezci yaklaşımı barındırır.

Hanefi’ye göre Batı medeniyeti nesneleştirilerek Batı medeniyetini oluşturan değerler ön yargısız bir biçimde incelenmeli ve ilmin/bilimin izzeti muhafaza edilmelidir. Oksidentalizmin bilimsel veri kaynaklarından ilki; zihni olarak Batı’nın hegemonyasından arındırılan Doğulu özne³⁰ tarafından Batı medeniyetinin eleştirel incelenmesi, ikincisi ise bizzat Batı’nın kendi içinden çıkan Rousseau, Spengler, Scheler, Weber, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Bergson, Derrida, Barthes vb. isimlerin Batı bilincine yönelik eleştirileridir. Bu isimler, Hanefi’ye göre oksidentalist sayılmaz. Sadece veri kaynaklarıdır (Hanefi, 2007: 85). Nitekim Hanefi, incelemesinde buna Avrupa bilincinin kaynakları, başlangıcı ve sonu başlıklarıyla değinir. Hanefi, Batının Batılı bir özne tarafından eleştirel bir gözle incelenmesini oksidentalizm olarak değerlendirmez. İşin ilginç tarafı Batı’da yaşayan bir Doğulu öznenin batı

³⁰ Burada Doğulu Özne’nin arınmadan önce kendi değerlerini bilmesi çok önemlidir. Çünkü oryantalizm, ötekiye göre kendini konumlandırırken; oksidentalizm bu önceliği “Ben’e yani kendi medeniyetinin objektif epistemolojisinin inşasına verir.

çıkarımlarının da oksidentalizm olarak görmez (Hanefi, 2007: 84). Yani Hanefi'ye göre oksidentalizmin kaynakları iki kaynaktan çıkmalıdır: Doğulu öznenin Batı'yı eleştirme kabiliyeti ve Batılı öznenin kendini eleştirme kabiliyeti.

Hanefi, tarihteki Doğu-Batı etkileşimini kültürel alışverişten ziyade Batı'nın Doğu üzerine tahakküm süreci olarak ele aldığından Doğu'nun aynı yanılsa düşmesini istemez. Çünkü Hanefi'ye göre oryantalizmle Batı'nın ifşa ettiği şey, hükmetmek için kendi dışındaki kültürleri daya iyi kavrayarak araştıran özne konumunda olmaktır. Bu noktada Hanefi'de, oksidentalizmde egemen olma arzusu olmadığı gibi araştırma nesnesi olan Batı hakkında üretilen basmakalıp imajlar silsilesi de yoktur. Kısacası oryantalizmde ne varsa oksidentalizm, onu aşmayı mümkün kılacak temel dinamikler üretme çabasındadır. Mesela oryantalizm üstünlük dedikçe o denge der. Oryantalizm, tahakküm dedikçe o; özgürlük, der. Oryantalizm, saldırı dedikçe o; insaniyet ve diyalog, der. Oryantalizm, icat/kurgu dedikçe o; keşif, der. Oryantalizm, monoloji dedikçe o; diyalogi, der. Oryantalizm, karikatüreze etme derken o; realize etme, der. Oryantalizm, büyük K derken o; küçük k'lar, der. Oryantalizm, tek merkezli Batı evrenselliği derken o; özerk çok kültürler, der.

Hanefi, Arap-İslam coğrafyasının Batı karşısında bir silkiniş içinde olmasını ister. Siyasi sömürü zaten bitmiştir. Hanefi, Üçüncü Dünya olarak adlandırılan ülkelerin üzerinden kültürel ve bilimsel olarak da sömürgeciliğin kalkmasını arzu eder. Her ne kadar İslam ülkeleri de Batı karşısında bağımsızlığını kazansa da zihni işgal sürdürüldüğü için oksidentalizm bu ekseninde okuduğunda bir özgürleştirme hareketi olarak da algılanabilir. Bu özgürleştirme hareketinde amaç, kaynağı kendi iç dinamiklerinden alınan bir tecdit projesidir. Her ne kadar Salvatore'ye göre (2001: 53) Hanefi, kendi geleneğini Batı medeniyetine eklemlemeye çalışan sentezciliğe karşı çıksa da bizce Hanefi'nin bu tarz bilimsel metodu, sentezciliğe kapı aralamaktır. Çünkü bilimin özünde kronolojik keşiflerle birbirlerine eklemleme olduğu için sosyal bilimlerce de tarafsız yapılan bir değerlendirme, kendi iç dinamiklerini önceleyip sağlamlaştıran bir medeniyet için sentezlemeyi gerektirecektir.

Abdullah Metin'in değindiği Hanefi'nin "ölgu karşısındaki konumumuz" bakış açısında Hanefi'nin "*dışarıdan gelenlerden faydalı olanlarının da alınması gerektiğini*" savunduğunu belirtir (Akt. Metin, 2013: 110). Bu sentezci düşünce, Batı karşısında ezik olmaktan ziyade vakur bir duruşu sergilemeye dayanmalıdır. Kendi kültürel mirasından alınan epistemolojik zenginlik, bu vakur duruşun sağlam bir veri kaynağıdır. Zaten Hanefi, bu düşünceden

hareketle Batı'nın “merkez-çevre” topolojisine karşı çıkıp Batı ile tek taraflı kültürlenme sürecine ve kendi medeniyetinin “çevre” olarak lanse edilmesine karşı çıkar:

“Gerçekte ‘dünya kültürü’ merkez tarafından çevreyi daha çok domine etmek ve onu kültürsüzleştirmek için yaratılmış bir mitten başka bir şey değildir. Bu dünya kültürü miti de yine merkez tarafından kontrol edilen kitle iletişim araçları sayesinde yaratılmış ve yaygınlaştırılmıştır. Büyük K ile yazılabilecek hiçbir kültür yoktur. ...[ve] Tarih boyunca süregelen kültürler arası etkileşim hiçbir zaman bir kültürün diğerini kültürsüzleştirmesi anlamına gelemmez.” (Hanefi, 2007: 90).

Zaten bundan dolayı Batılılaşmaya ve kavramına karşı çıkar. Ona göre her şey eşit şartlarda değerlendirilmelidir. Kısacası Sezar'ın hakkı Sezar'a verilmelidir. Bu tarz oksidentalizmde oryantalizm menşeli ırkçı söyle ve ontolojik ötekileştirme olamayacağı gibi Batılıları hakir görme durumu da olamaz. Sadece dengede kalabilmek ve sentezci kültürel ve bilimsel alışverişin sağlanabilmesi için Batı'nın her alanda empoze ettiği hegemonik üstünlüğünü yıkma amacı vardır. Ancak bu yıkımda, yapıcı bir durum vardır. Burada oksidentalizmin amacı ben olarak tasavvur edilen Doğu'nun kendi eksikliğini gidererek öteki olarak algılanan Batı'nın azametini bitirip eşitleyici bir anlayışı yerleştirmektir. Doğu burada intikam da almayacaktır. Süreç içerisinde oryantalizm her ne kadar saldırgan bir tutum sergilese de oksidentalizm, nefsi müdafaa yapar.

Batı felsefesinin “*cogito ergo sum/düşünüyorum o halde varım*” mottosundaki düşünmeyi kurgulamak olarak anlayan Batı'ya karşı Doğu, “*studio ergo sum*” yani “*çalışıyorum o halde varım*” düsturuyla karşı çıkmalıdır. Bu çalışma, kendi iç dinamiklerin ve kültürel kodlarına yönelik olmalıdır. Çünkü Batı asırlardır, “*biliyorum, o halde varsın*” anlayışı ile birlikte “*düşünüyorum/kurguluyorum o halde varım*” anlayışı ötekileştirme politikalarıyla mezcederek bilimi politikleştirir ve sanki coğrafi keşiflerden önce o topraklarda medeniyetler yokmuş algısı³¹ yaratarak bilginin güç olduğu felsefesini uygular.

Hanefi, tarih felsefesinde İbn Haldun'un dairesel modelini benimsediği için İslam'ın reformasyon döneminden çıkıp Rönesans dönemine geleceğini ve İslam'ın ikinci altın çağını yakalayıp geleceğin İslam'ın olacağını söyler. Batı, öğretmen olduğunda Doğu'nun onun

³¹ Aztek, Maya ve İnka medeniyetlerinin Batı tarafından yok oluşuna ve onların Batı'dan daha üstün bir medeniyet ortaya koydukları bir gerçektir.

öğrencisi olduğunu; şimdi İslam'ın öğretmen olduğunu belirtir. Fukuyama'nın tarihin sonu tezine farklı bir yaklaşımdır. Hatta Fransız bir gazetecinin tarihin tezi ilgili sorusuna “*Araplar, Afrikalılar, Latin Amerikalılar ve Asyalılar için tarih henüz bitmedi, belki de yeni başlıyor.*”(Akt. Metin, 2013: 117) cevabını verir. Samuel Huntington'un “medeniyetler çatışması” tezine çatışmadan ziyade diyalogu önceleyerek meseleye “medeniyetler diyalogu” perspektifinden bakar. Hanefi, bu yolu takip edecek oksidentaliste bir yol haritasını çizer. Hanefi'ye göre bu yol haritası aşağıdaki adımlardan oluşmaktadır:

“1.Avrupa'nın düşüncesini incelemek, ne zaman, nasıl başladığını, hangi yollarla kültürlerini yazdıklarını ve hangi zamanlarda düşüşte oldukları ortaya koymak. Çünkü bunu yaptığımız zaman kalbimizden Batı korkusu çıkacak, kendimize güvenimiz gelecektir. 2.Avrupa'nın düşüncesini tarihsel olarak okumak, 3.Batı'nın felsefesini, kültürünü kendi sınırlarına çevirmek, 4.Avrupa'nın kültürel yayılmacılık fikrini onların zihinlerinde silmek 5.Toplumların başkasının zihniyle değil kendi zihniyle düşünmesini sağlayarak ülkelerimizde yaratıcılığa fırsat vermek, 6.Eksiklik ve mükemmellik düşüncelerinden kurtulmak; böylece yaratıcılık düşüncesinin önünü açmak, 7.Tarihimizi başkasından öğrenmek değil, kendimiz inceleyip yazmak 8.Yeni bir felsefe ile tarihe bakmak, nasıl medeniyet Doğu'dan Batı'ya gittiyse bilginin nakli sürecini tersine çevirmek, 9.Oryantalizmi bitirmek yani incelenenken inceleyen olmak, 10.Avrupa'nın bakış açısını normalleştirmek, 11.Avrupa'nın tarihini, kültürünü tarafsız bir şekilde inceleyebilecek kişiler yetiştirmek ki bu, Avrupa için de iyi olacaktır. 12. Oksidentalizm ile birlikte hiçbir milletin üstünlüğü kalmayacak, üstünlük insaniyete bağlanacak ve insanlar eşit olacaktır.” (Akt: Metin, 2013: 113).

Hanefi'nin bu modelinde çok kültürlülük, ortak bir kavrayış, eşit şartlar, denge politikası ve sentezci düşünce esastır. Bu kavramlar sayesinde oksidentalizmin “... ‘ben’ ile ‘öteki’ arasındaki ilişki[de] bir üst-alt ilişkisi yaratmadan öznelararası eşit, müsavi ve akli başında bir ilişki olabileceğine ve bu haliyle yıkıcı oryantalizmin yerine geçecek bir karşılık” verebileceğinden bahsetmektedir (Hanefi, 2007: 82). Böylelikle Hanefi oksidentalizminde çevrenin merkeze karşı ürettiği bir kültürel mücadele alanı, bilimsel yöntemlerin ışığında var olur.

Yine bu minvalde İlhan Kutluer'e göre ise “*oksidentalizm, sömürge olmaktan çıkma sürecini tamamlamak için üçüncü dünya ülkelerinde teşekkül eden bir disiplindir.*” (Kutluer, 2017: 271). Kutluer, ısrarla oksidentalizmin arı ve pak bir şekilde oryantalizmin dinamiklerine bulaşmadan ve tersine oryantal bir tepkiyle karşılık vermeden oksidentalizmin kendisini teşekkül ettirmesini ister. Çünkü Kutluer'e göre bir oksidentalist, kendisini oryantalizme karşı konumlandırırsa oryantalistlere; oyunu sizin kurallarınıza göre oynamaya hazırım, cevabını verir. Bundan dolayı oksidentalizm, kendisini oryantalizmin rövanşı görmemeli ve İslam'daki “te'aruf” ilkesini nazara alarak kendi olup kendi kalıp kendini gerçekleştirmenin yolunu bulmalıdır. Oksidentalizmi, öteki üzerinden kurgulanan bir bilim olarak tanımlamak oryantalizmin metodolojik skandalına düşmekle eş değerdir. Kutluer'e göre (2017: 286) insanlık, evrensel olarak bir kriz yaşadığı için Müslüman dünya, Sezai Karakoç'un “diriliş” felsefesinden ilham alarak önce kendi ruhunu sonra İslam'ın evrensel değerlerini ve sonunda da insanlığı diriltecek bir göreve haizdir. Bu görevin başarılı olup olmaması, oksidentalistin azim ve gayretine bağlıdır. C.V.Findley (1999: 4) de oksidentalizmi, Batı'nın olumlu ve olumsuz yönlerini ayırtmak suretiyle olumlu yönünü benimseyen bir yaklaşım olarak değerlendirir.

3.3.3. Oksidentalizm, nasıl daha iyi Batılı olunur anlayışı mıdır?

Hilmi Ziya Ülken, oksidentalizmi “Batıcılık/Batı taraftarlığı” olarak görüp Batılılaşma hareketlerine karşı olanlara göre konumlandırılacak bir sıfat olarak değerlendirir (Akt. Koçakoğlu, 2018: 193). 1920'lerde Leipzig Üniversitesi'nde *Modern Türklükte Kültür Hareketleri* üzerine tez hazırlayan Ahmed Muhiddin ise döneminde kendi köklerinden vazgeçmeyi göze alan Batıcılık akımını “*okzidentalismus*” olarak tanımlar. Oksidentalizm, bu yaklaşımda Batıcı ve Batı yanlısı olarak değerlendirilir. Talat Sait Halman da kendi kültürümüz ve edebiyatımızdan uzak olan eleştirmenleri değerlendirirken “oksidentalist oryantalistler” olarak değerlendirir.

Yani Halman bu tür eleştirmenlere “Batıcı Şarkiyatçılar” diyerek eleştiri dünyamızdaki çarpıklığı dile getirir (Akt. Aytaç, 2017: 25). Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan (2015: 27) Türk aydınının gündeminin kıyısına Doğu'nun meselelerinin çarpmadığını belirterek onların ana merkezinin Batı olduğunu söyler. Cemil Meriç'in “*en az tanıdığımız kendimiziz*” ve Mehmet

Akif'in “*Şark’a bakmaz, Garb’ı bilmez, görgüden yok vâyesi/Bir kızarmaz yüz, yaşarmaz göz bütün sermayesi*” görüşlerine başvuran Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan (2015: 27) bu tespitleriyle Osmanlı ve Cumhuriyet aydınlarının panoramasını gözler önüne serer.

Mesut Mezkit (2011: 9-10) de Suat Sinanoğlu'nun ortaya koyduğu “Türk hümanizması” kavramsallaştırmasında klasik oryantalist düşüncüyü öncelediğini belirterek Yakup Kadri'nin şeklen değil ruhen Avrupalı olunmasına yönelik düşüncelerini, Nurullah Ataç'ın kendimiz olmaktan çıkıp asrileşmeye yönelik tespitlerini bu minvalde değerlendirerek bu kişileri Batı'ya hayran bir Batıcı oksidentalister olarak değerlendirir. 1924'te Adalet Bakanı olan Mahmut Esat Bozkurt da bedeli ne olursa olsun Batı medeniyetinin taleplerine uymak zorunda olduklarını belirtir. Yine aynı yıllarda Hamdullah Suphi Tanrıöver de Türklüğün farkına Batı'ya yaklaşıldığında anlaşılabileceği görüşündedir (Zarakol, 2019: 146-147). Ahmet Muhtar Paşa gibi “*ya Garplılaşıyoruz ya mahvoluyoruz*” diye düşünenlerin yanında Abdullah Cevdet de gülü ve dikenini ile topyekûn bir Batıcılığı savunmaktadır.

Küresel ölçekte ise George Yong-Boon Yeo'ya göre oksidentalizm kavramı, içinde Batılılaşmaya karşı bir itirazı içinde barındırmaz. Onun görüşü daha çok sentezci bir yaklaşımla Batı medeniyetinin iyi ve kötü yanlarını tespiti çalışarak Batı'nın iyi yönlerini almaya çalışan bir mantıktır. Diana Lary ise 2006'da *Edward Said: Orientalism and Occidentalism* çalışmasında hem oryantalizmi hem de oksidentalizmi önyargılı oldukları için eleştirir ve bu önyargıların aşılmasıyla insan kültürünün zenginleşeceğini belirtir. Larry, farklı medeniyetlerin birbirlerini değerlendirirken derinlemesine ve gerçeklerden ayrılmayacak şekilde bir süreç takip edilmesinden yanadır (Akt. Saygın, 2017: 28). Akil Bilgrami'ye göre ise oksidentalizm, eleştirel bir tavırla Batı karşıtlarını yücelterek Batı'nın belirli kültür algılamalarının menşei olan siyaset kaynaklı zorlamaları anlamaya yönelik araştırmaların kapsamıdır (Saygın, 2017: 32). Alkım Saygın ise Batı medeniyetini oluşturan değerler sistemine yönelik eleştirel anlama çabasını bilim-ideoloji-söylem alanlarıyla ifade eder (Saygın, 2007: 33).

Couze Venn de oksidentalizmi, Batılılık ve modern olma ekseninde ele alır. Bernard Aresu'ya göre oksidentalizm; Batılılaşma olduğu gibi Batı'dan alınan teoriler bütünüdür (Akt. Koçyiğit, 2018: 11). Patrick Thaddeus Jackson ise Batılılaşmayı savunma anlamında oksidentalizmi değerlendirir (Akt. Koçyiğit, 2021: 30). Ayrıca bu yaklaşıma paralel olarak

Türk düşüncesinde Cemil Meriç'in müstağripleri hedefe alan bir Batı yanlılığı yaklaşımı da unutulmamalıdır.

Sema Çetin Baycanlar (2015: 45) ise eserinde “Batı” odaklı tek bir oksidentalit söylemin olmadığını, bunun devlet politikalarına ve bireysel düşüncelere göre şekillenebileceğini söyler. İran’da oksidentalizm çalışmaları ise tersine oryantalizm yaklaşımı ile ötekilik üzerine devam eder.

Yapılan tanımlamalardan anlaşılacağı üzerine oksidentalizm kavramının muğlâklığı; tanımlayanın durduğu yere, tarihî tecrübesine ve coğrafyasına göre şekillendiği için tek başına bir anlam taşıyamayacak kadar çok ve geniş anlamlıdır. Ancak, bu genişliğin bazı başlıklarla sınırları çizilebilir. Birinci olarak Doğu’nun oryantalist faaliyetlerle zihni şekillendirilerek oluşturulan Batı’ya öykünme, Batı’ya hayran olma ve Batılı olmaya çalışılma durumudur. İkinci olarak çok net bir şekilde Batı düşmanlığı olmasıdır. Bu başlık, içinde epistemolojik ve ontolojik olarak köklü bir ayrım barındıran düşünce modelidir. Ele alınan ilk iki başlıkta bir nevi aşk-nefret ilişkisi bulunmaktadır. Üçüncü olarak Doğulu bilim adamlarının tarafsız ve adaletli bir şekilde Batı’yı inceleyerek yeri gelip eleştirerek Batı’nın olumsuz şeylerinden uzak durarak olumlu yanlarını alma çabasıdır. Bu başlık, içinde ilmî-akademik ve enformatik bir duyarlılık barındırmaktadır.

Nitekim oksidentalizmin bu kavramsal genişliğine Tanıl Bora da bir katkıda bulunarak bu kavramın uluslararası literatürde Batı karşıtı nefret söylemi üretmesinin yanı sıra post-kolonyal düşünürlerce bir Batı hayranlığına da ihtiva ettiğini belirtir (Bora, 2020: 96). Demet Koçyiğit (2021: 80) de Türkiye ölçeğinde iktidardakilerin kurguladığı bir Batı ile gerek aydın çevrenin gerekse muhalif grupların kurguladığı bir Batı algısında farklı oksidentalit tutumlar gün yüzüne çıkar. Ulusal ölçekte ise bu kavram, yukarıda da arz ettiğimiz gibi bir üçlü tasnife doğru yol almaktadır ve bu tasnifat kavramın selameti açısından da mecburidir.

3.4. Oksidentalizmin “Nasıl”lığı, Keyfiyeti

Oksidentalizmin nasıllığı; onun hangi anlam katmanlarından, kavramsal boyutlardan, tanımlanma yöntemlerinden, nasıl ve hangi nedenlerden oluştuğuna dair ipuçları vermektedir. Oksidentalizmin nasıl oluştuğu ve hangi anlam katmanlarını meydana getirdiği bu bölümde ele alınmaya çalışılacaktır. Nitekim oksidentalizmin anlam alternatiflerinden olan tersine

şarkiyatçılık, Batı'ya hayranîyet ve objektif bir şekilde Batı'yı değerlendirmeye çalışmak gibi anlamları ve tanımları, gerek küresel gerekse de ulusal ölçekte bilinen gerçeklerdir.

Her şey zıttı ile kaimdir, düşüncesinden hareketle oksidentalizm kavramındaki muğlâklığın bir nebze de olsa açıcısı oryantalizm kavramı olduğu bilinmektedir. En azından tersine şarkiyatçılık yaklaşımı bunu mümkün kılar. Çünkü oksidentalizm epistemolojik olarak haddizatında tek başına değerlendirilemeyecek ve ancak simetriği olabilecek oryantalizm yardımıyla açıklanabilecek bir kavramdır. Bu noktada oksidentalizmin günümüz akademik literatürde yer edinmesini sağlayan kavram, oryantalizmdir. Oksidentalizm, hem akademiden hem de tüzel bir kurumdan mahrum olduğu için Batı'ya yönelik algılarını, oryantalizmin söylem biçimi üzerinden tanımlamaktadır. Ancak bu algıların çoğu, korumacı bir psikolojiyle yapıldığından fazla derinlikli olamamaktadır.

Edward Said ve diğer araştırmacılar, oryantalizmi; *akademik bir disiplin, bir düşünce üslubu ve tüzel bir kurum* olarak üç gerçeklik düzlemine yerleştirir. Ancak oksidentalizm bu üç gerçekliğin sadece birinde simetrik bir söylemsel karşılık olarak görülür. Şimdilik oksidentalizm, farklı coğrafyaların Batı ile münasebetlerinde geliştirdikleri bir düşünce üslubu seviyesindedir. Çünkü oksidentalizm, oryantalizm gibi 700 yıllık bir akademik mirasa sahip değildir (Arlı, 2014: 60).

Oksidentalizm; bir düşünce tarzı olarak düşünüldüğünde bu tarzın içine Batı hakkında iyi ya da kötü basmakalıp ön yargılardan müteşekkil tüm düşünceler girer. Mesela Amerika; kimilerine göre “büyük şeytan” iken kimilerine göre rahatlık ve zenginliğin simgesi olan Amerikan rüyasının gerçekleşeceği bir “rüya ülkesi”dir (Metin, 2013: 138). Bu düşünce tarzı, test edilmemiş ve araştırılmamış verilerden oluşup ön yargılarla beslendiği için bu tarz, oksidentalizmin en ilkel ya da en başlangıç kademesini oluşturur. Ne de olsa Einstein'na göre ön yargıyı parçalamak atomu parçalamaktan daha zordur. Bu ise Doğulu halklar nezdinde ve özellikle İslam dünyası mensuplarınca istenilmeyen bir yaklaşımdır.

Karşı söylem boyutu ise Edward Said'in üçlemesindeki tüzel kuruma mukabil gelmektedir. Oryantalizm, göz önünde bulundurulduğunda onun uzun tarihî süreç içerisindeki oluşturduğu söylem; oksidentalizmde inşâ halindedir ve oksidentalizm, bu noktada hâlâ kimliğini aramaktadır. Oryantalizmin söyleminin, oryantalizmi tarihî süreç içerisinde olgunlaştırarak ve söylemine sistematik bakış açısı kazandırıp belli bir birikimi oluşturarak

tüzel bir kurum hüviyetine dönüştüğü malumdur. Claude Bruner’a göre “Söylem, sosyal şartları pasif olarak yansıtan değil, zaman içinde bilgi akışını yapılandıran ve organize eden bir telaffuz pratiğidir. Böylece verili bir sosyal bağlamdaki bilginin düzenini kurumsallaştırmaya yardımcı olur.” (Metin, 2013: 139). Böylelikle eylem-söylem ve kurgu-kurum arasında asırları etkileyecek ve zihnî yapılandırmayı sağlayacak münbit bir döngü oluşur.

Düşünüldüğünde Batı, bunu çok profesyonelce yapar ve yapmaktadır. Ona göre Doğu, bilinmeyen ve tehlikenin yeridir. Böyle olunca Batı; Doğu hakkında kurgulamaya gider ve onun hakkında metinler üretir. Akademik camia ve devlet destekli de olan bu işlem, kurgudan kuruma giden hedefin köşe taşlarını oluşturur. Ciddi bir söylemin oluşması için ise bu şarttır. Metin yığınlarından oluşan bu tahkimât, söylemin tahakkümüne dönüşerek onun kurumsallaşmasına yardımcı olur. Ancak, şu anki oksidentalizmde böyle bir amaç yoktur. Onun karşı söylemi, Batı’yı inşâ etmek ve kurgulamaktan ziyade onu anlamaya çalışmaktır. Zaten Batı’nın oryantalist söylemdeki gibi bilgiyi kendi amacı doğrultusunda üreterek her yönüyle kurumsallaşıp tüzel bir kuruma dönüşme durumu, Doğu için bir hayal mesabesindedir. Ahmet Mithat Efendi “Avrupa’yı geçebilmek muvaffakiyetini evladımız değil ahfadımız için düşünür isek belki de yine isti’cal etmiş sayılabiliriz.” (Metin, 2011: 123) cümlelerinden oksidentalizmin edebiyattan siyasete, felsefeden ekonomiye sosyolojiden tarihe kadar kurumsallaşmasının uzak bir gelecekte vücuda geleceği anlaşılır ama köprünün altından da çok sular akmıştır.

Batı, her ne kadar Foucault’cu söylemdeki bilgi-iktidar ilişkisini kendisine rehber ederek söylemsel bir tahakküme dönüştürmüşse de oksidentalizmde bu durum bilgi-iktidar ilişkisi yerine bilgi-denge ilişkisine dönüşür. Nitekim Woltering’e göre “oryantalizmin söylemi, ülkeleri baskı altında tutan emperyalist-sömürgeci kültürün çıkarları, arzuları ve gereklilikleri üzerinden şekillenmiştir.” (Akt. Metin, 2013: 140). Oksidentalizmin karşı söylemi, ancak oryantalist söylemin meşruiyetini sorgulayarak tepkisel bir şekilde kendi değerlerinin mevcudiyetinin görülmesini ve kendi “ben”ine saygı duyulmasını isteyerek denge kurmaya çalışmak şeklinde olmalıdır.

Oksidentalizmin kavramsal boyutundaki üçüncü gerçeklik düzlemi olan akademik disiplin boyutu, elbetteki bilimsel birikimle meydana gelecektir. Ancak oksidentalizmin oryantalizm gibi bilimsel çalışmalar bazında birikimi çok güçlü değildir. Ama bu nâkıs durum,

bir bilim olarak onun teşekkül etmeyeceği anlamına gelmez. Gerçi oksidentalizmin Batı'yı araştırma tarihi bazı dönemlerle daha geriye götürülebilir. Bunlar Abbasiler dönemindeki Beyt'ül-Hikme çalışmaları, Selçuklular dönemindeki Haçlı Seferleri, Osmanlı'nın son dönemindeki Avrupa'ya gönderilen Türk öğrenciler ve modernleşme ile beraber İslam dünyasının bu sürece yönelik fikirleridir (Metin, 2013: 100-104).

Oksidentalizmin bilimselliğine en çok vurgu yapan Hasan Hanefi'nin bu noktada kitabının isminin tercümesi *Oksidentalizm Bilimine Giriş*'tir. Bu da bilim olma yolunda atılacak adımların ilki sayılabilir. O, yıllardır Batı'nın kendine özne rolünü biçip Doğu'yu bir araştırma nesnesi kabul etmesinin artık kabul edilemeyeceğini söyleyerek kendi yaklaşımında Doğu'yu bir özne olarak algılayıp Batı'yı araştırma nesnesi kabul eder. Çünkü Hasan Hanefi'ye göre oksidentalizmin iki tür veri kaynağı vardır: Birincisi, Batı-dışı toplumların aydınlarının tepkileri sonucu meylettikleri bilimsel analizleri ve tespitleri; ikincisi ise bizzat Batı'nın kendi içinden kendi felsefeci, sosyologları tarafından kendi zihniyetlerine yaptıkları oto-oksidentaliste eleştirilerdir.³² Hasan Hanefi, Batı'yı Batı'nın asla yapmadığı bir şekilde Batılı olmayan bir bakış açısı ile yani önyargılardan ve kurgulardan arındırılmış haliyle değerlendirmeyi hedefler.

Wahyudi'ye göre Batı düşüncesini çalışma nesnesi haline getirmek yeni bir bilim (oksidentalizm bilimi) olarak görülemezse de Hasan Hanefi, kitabının büyük bir bölümünü bu eleştiriye ayırır. Hasan Hanefi'yi eleştirenlere göre sadece Batı'yı incelemek yerine Batı'yı Doğu ile mukayese ederek incelemek, oksidentalizmin bilim olma yolundaki bir farkı olabilecektir. Karşı söylem geleneğine bağlı bir bilimleşme yerine İbn Rüşd'ün ilmî geleneği menşeli bir bilimleşme, oksidentalizmi bir bilim çerçevesine sokabilecektir. Nitekim İbn Rüşd geleneğine göre ilimde bizden öncekilerin ne söylediğine bakmak vaciptir (Ülken ve Amir, 2014: 65). Böylelikle İbn Rüşd, kendi metodunda ilmin tek bir millet ve coğrafyaya münhasır kalamayacağını belirtir. Ayrıca o, bu yaklaşımı ile de oryantalizmin bilginin yapı-bozumuna tarizde bulunmaktadır.

Oksidentalizmin kavramsal boyuttaki üç yaklaşımı da aynı anda var olabilmektedir. Mesela aynı zaman dilimi içerisindeki bir vatandaş, Batı üzerine iyi ya da kötü ön

³² Spengler'in Batı'nın düşüşünü, Max Scheler'in Batı'nın değerlerinin ters yüz olduğunu, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü, Derida'nın insanın ölümünü, Barthes'ın yazarın ölümünü, Rousseau'nun eleştirilerini, Marshall Berman'ın katı olan her şeyin buharlaştığını söyleyerek modernizmin çocuklarını yediğini belirtmesi; Batı'nın bir zihniyet eleştirisi olarak oksidentalizme veri sağlamaktadır.

yargılarından müteşekkil bir şekilde Batı'yı algılamak; bir kanaat önderi veya bir düşünür Batı'yı eleştirebilir ya da bir bilim adamı Batı'yı bilimsel olarak inceleyebilir. Hatta ve hatta temenni edilecek şekilde dördüncü boyut olarak bir siyasetçi de bu verilerden hareket ederek bir devlet politikası belirleyip oksidentalizmin tüzel bir kurum hüviyetine bürünmesine yardımcı olabilir (Metin, 2013: 144). Zaten biz de bu çalışmamızda bu farklı algılamaları, hem yazarların hem de roman kahramanlarının bakış açılarından belirlemeye, tasnif etmeye ve tarif etmeye gayret göstereceğiz. Nitekim son beş yıllık süreçte oksidentalizm üzerine üniversitelerde kurulan kürsüler, yapılan tezler ve çıkarılan dergiler ve makaleler bu kurumsallaşmaya yardım edecektir. Ahmet Çaycı'ya (2018:158) göre oksidentalizm, bulunduğu nokta itibarıyla henüz *“bilişsel bir travma ile başa çıkmaya çalışan bir söylem”* mesabesinde ve onun sistematik bir bakış açısı kazanmak için kat etmesi gereken uzunca bir yol mevcuttur. Yapılan çalışmalarla bu yolun kılalacağı ise bir gerçektir.

Şu da bir gerçektir ki Batı-dışı toplumlarda oksidentalizm, oryantalizme verilen tepkici ve savunmacı cevaplarla da kendini göstermektedir. Bu tepkisellik, Batı düşmanlığına kadar vardırılsa da D.Shayegan'a (2018: 10) göre Arap uyanışına vesile olanların özelliğı, bu ilkel Batı aleyhtarlığını reddetmeleridir. Şerif Mardin ise Batı uygarlığının çarptığı ve dağıttığı uygarlıklarda Batı'ya karşı bir kızgınlığın uyandığını belirtir (Akt. Arlı, 2014: 60). Böylelikle oksidentalizmin nasıl ve hangi nedenlerle teşekkül ettiğı de bir nebze anlaşılır. Çünkü oryantalizm menşeli sömürgecilik faaliyetleri oksidentalist söylemin içeriğini belirlediğı için Batı sömürgeciliğine karşı verilen tepkilerden oksidentalizm, derin bir şekilde beslenir. Mesela İslamcılık akımının hem Tanzimat'tan sonra şekillenmesinde hem de güncel olarak konumlanmasında Batı modernleşmesi etkilidir. Wael B. Hallaq'ın, modern İslam'ın Batı modernitesiyle diyalektik bir bağının olduğunu vurgulaması, Humeira Iqtidar'ın İslamcılığın sömürgeci sekülerlikle göbek bağının olduğunu belirterek Britanya sömürgeciliğinde Hindistan İslamcılığının vuku bulduğunu söylemesi, etki-tepki meselesinden kaynaklanır (Hallaq, 2020: 38). Nitekim Akif Emre'ye (2018: 29) göre de İslamcılık, çağı bir şeyler söylenmeyi üstlenmenin yanında moderniteye karşı olup onun doğurduğu sorunlara cevap arama arayışdır. Böylelikle İslamcılık akımı, oksidentalizm müktesebatının önemli bir birikimini ve kanadını oluşturur.

Bundan dolayı oksidentalizm şöyle bir hüviyete bürünür: Bunlar; Batı-dışı kültürlerin aydınlarının Batı'yla ilgili gözlemleri ve anti-sömürgeci söylemleri ve kendi kültürel menşeli

atıflarla varılan Batı ile ilgili yargılamaları ve algılamalarıdır. Hatta Carter Findley'e göre bu durum “*Şarkın, kendi Batılı ötekisini inşa ederek kendine mal etme sürecine aktif olarak ve kendi yaratıcılığıyla katılmasına yol aç*”ar (Findley, 1999: 4). Batı-dışı toplumlar tarafından her yönüyle karşı durulamayacağı içselleştirilen Batılı gücün, yenilgiler almaya başlaması (özellikle Japonların Ruslara karşı kazandıkları Tusişima zaferi, Osmanlı ordularının kazandığı Kutü'l-Amare ve Çanakkale zaferleri ve sonrasında kazanılan İstiklal Harbi) Batı-dışı toplumlar açısından, “Batı'ya karşı konulamaz” mitinin sorgulanmasını beraberinde getirir. Batı-dışı toplumların zihinlerinde Batılı artık yenilmez değildir (Savaş, 2018: 130). Ayrıca her iki dünya savaşında da sömürülen Batı-dışı toplumların işgalcilerle beraber katıldıkları savaşlarda onların sistemlerinin iç yüzlerine şahit olmaları, artık Batı-dışı toplumların özne bilinci kazanarak Batılıyı ötekileştirmelerini sağlar. Yücel Bulut'a göre “*Batı, onu (yani Doğulu'yu) ilk kez düşünen, incinmiş ve talepkâr bir özne olarak karşısında bulmakta*”dır (Bulut, 2006: 122).

Batı'nın kullanışlı bir malzeme ve kurgulanısı bir nesne olarak baktığı Doğu, 20. yüzyılla birlikte düşünen, yara alan ve talep eden bir özne olarak Batı'nın karşısına geçer. İslam da, Batı'nın dayattığı oryantalizm söylemiyle paralel olan modernizme ciddi bir ideolojik direnç noktası olur. Ancak İslam içindeki bazı yaklaşımlar ile de modernizm ile uzlaşmacı bir tavır aldığı gözden kaçmaz. Doğu'nun eskiye nazaran bu tarz engeller çıkarışı, T. Hentsch'e göre Doğu'nun azimli bir reddedişidir (Hentch, 2008: 225). Alev Erkilet'e (2012: 575) göre Hint dünyasından İslam dünyasına kadar çeşitli medeniyet havzaları, Batı'nın vaat ettiği tarihin sonu tezindeki cennetle, Batı'nın kapitalizm ile dünyaya uyguladığı eşitsizliğin gerçek sorumlularını gizlediğini fark ederler.

Bu tarz durumlar; Batı-dışı toplumlarda Batılılaşma ve Batı'ya yönelme eğilimlerine karşı yerel ve geleneğin savunulmasını ortaya çıkartacak denge politikaları oluşturur. Bu Batı'ya yönelme eğilimi modernleşme olarak tezahür eder. Batı'nın “biz” ve “bizden” diyerek Doğulu toplumlara hedef olarak sunduğu “modernleşme”, Batı'nın kendi ötekisine kendisi gibi olmasını emrettiği bir Batı'nın bir amentüsüne dönüşür. İbrahim Kalın'a göre modernite, her ne kadar Avrupa-merkezli küresel bir sisteminin kurulmasını işaret etse de İslam dünyası, Hindistan, Afrika yahut Çin gibi Batı-dışı toplumlar için sistemin dışına itilme, marjinalleştirilme ve son tahlilde fiilen işgali ve sömürüye uğrama anlamına gelmektedir (Kalın, 2016a: 127). Hentch'in (2008: 302) tabiriyle “*Bilimsel, teknik, ekonomik, sosyal ve*

politik gelişmeler ve sadece Batı dünyasına özgü bir evrimle genel bir ilerleme düşüncesi” olan bu amentü, Doğulu zihnın kolektif belleğine sökülüp atılamaz biçimde kazınır.

Teknik, Doğular nazarında sihirli bir şeydir. A. Toynbee’nin de ifade ettiği gibi Batı, kendisini din olarak sunsaydı Doğu tarafından reddedilir ama teknik ve teknoloji olarak sunduğunda Rusya’dan Uzak Doğu’ya kadar kabul görür (Akt. Metin, 2019: 129). Nitekim bu durumu Divan edebiyatımızdaki Şair Nâbi’nin bir beyti veciz bir şekilde ifade eder: “*Bâtıl hemîşe bâtil u bîhûdedir velî/Müşkil budur ki sûret-i haktan zuhûr ide*” (Pala, 2017: 22). Fikrin, hak suret olarak görünmesi arkasındaki saklı olan tüm değerlerinden de elde olmadan kabul edilmesine yol açacaktır. Oysa bilim ve teknik; asırların birikimi ile ortak kültürlerle oluşurken değer, o kültüre münhasır bir olgudur. Çünkü Batı’nın son 250 yılda gök kubbe altında gelişen bilim ve teknikteki olayları, kendisinin ürünü olarak modernlik diye sunması ve bunun yanında kendi yaşam kültürünü de modern değer olarak pazarlaması, modernliğin sunulan toplumlarında sorgulamayı da beraberinde getirir.

Geç kalmışlık hissi, kültürel şizofreni, etkilenme endişesi; Batı-dışı toplumlarda varlığını sürdürmektedir. Bundan dolayı modernleşme paradigmasının sorgulanması, yargılanması ve alınılması, Batı-dışı toplumlarda oksidentalit söylemi oluşturarak direnç alanları meydana getirir. Batı’nın bilgi ve tekniğinin yanında değerlerini de evrenselleştirmeye çalışması ve bunu dünyaya empoze etmesi, edilgen kültürlerde farklı Batı algılamalarına neden olur.

Medeniyetlerin kendi ilerleme düşüncelerindeki tarihî tekâmülleri, kimine göre lineer olarak görülürken kimine göre ise dairesel olmaktadır. Doğu/İslam dünyasının dairesel bir tarih anlayışına sahip olduğu bilinir. Bunun kader düşüncesi ile irtibatı vardır. Çünkü geceden sonra baharın kıştan sonra baharın gelmesi muhakkaktır. Nitekim bu bilinç “*Günleri insanlar arasında döndürür dururuz.*” (Al-i İmran Suresi 140) ayetine dayandırılır. Realiteyi ise Jack Goody’nin şu sözünde bulmak mümkündür: Bu durum “*devam eden ve bölgelerin birdirbir oyunundaki gibi yer aldığı bir süreçtir.*” (Akt: Hobson, 2015: 304). Batı’nın kendini merkeze alarak kendi “ben” değerlerini tek gerçekmiş gibi öteki gördüğü kültür ve medeniyet dairelerine baskılayarak onları deforme etmesi; sadece değişime açık bir süreçte birdirbir oyunundaki kısa süreli galibiyeti olarak görülebilir. Oksidentalizm-empyrializm ilişkisindeki empyrializmin varlığı, kendi gönüllü-kukla yerlilerine rağmen sömürülen vatanın ve kültürün gerçek yerli ve milli bireylerinde hem kendi dinamiklerini tanıma adına hem de oksidentalizmi

oluşturmada itici/tetikleyici bir güç olmaktadır. Bu da oksidentalizmin “nasıl” ortaya çıktığını gösteren önemli nedenlerdendir.

3.5. Oksidentalizmin “Niçin”liği, Sebebiyeti

Niçin bir oksidentalizme ihtiyaç duyulmaktadır ve bu ihtiyacı ortaya çıkaran eksiklikler nelerdir ve eksiklikler giderildikten sonra oksidentalizmin amacı ne olmalıdır, sorusunun cevapları; Doğu medeniyetinin özeleştirisini de ortaya koyacaktır. Çünkü ihtiyaç, medeniyetlerin en önemli rehberi olduğu için işin öze bakan eksiklikleri tespit edildikten sonra amaçlar sıralanıp niçin bir oksidentalizme ihtiyaç olduğu ele alınacaktır. Buradaki oksidentalizm kavramı, Batı’ya karşı konumlanan ve ona karşı bir müdafaa yöntemi olarak anlamlandırılan oksidentalizmin merkezi kavramıdır.

Tüm anlatılanlar değerlendirildiğinde oksidentalizmin konusu ve amacı haddizatında zaten “Batı”dır. Ancak Doğu, araştırmaya öncelikle Batı’dan değil kendisinden başlamalıdır. Oksidentalizm, Doğulaştırılmış Doğu’nun gözlükleriyle Batı’ya baktığı sürece kendi kültür ve medeniyetini aşağı ve hor göreceğinden oryantalizmin emeline hizmet edecektir. Nitekim Edward Said’in artık beni değil kendi kültürünüzü okuyun, demesi buna binaendir.

İlber Ortaylı’nın da sitemkâr bir şekilde dile getirdiği “*Siz hiç İtalya tarihi alanında ün kazanan bir Arap, ünlü bir Türk Germanist veya İranlı bir Yunan tarihçisi işittiniz mi?*” (Ortaylı, 2002: 19) sorusundan önce Abdullah Metin’in bu sorunun tersten olan “*Siz hiç İslam tarihi alanında ün kazanan bir Müslüman, ünlü bir Türkolog işittiniz mi?*” (Metin, 2013: 73) sorusuna cevap verilmelidir. Fuat Sezgin de, Doğu medeniyeti özelinde İslam dünyasının bilimsel faaliyetlerde geri kalmasıyla ilgili olarak Yunanlıların bile İslami ilimler tarihi konusunda kendimizden ileri olduğunu belirtir.³³ Bu noktada Cemil Meriç’in “*Hâlâ bir İslam tarihimiz yok. İkinci Meşrutiyet intelijansiyası, bir Abdullah Cevdet, bir Rıza Tevfik, bir İzmirli, bir Said Halim, bir Mehmet Ali Ayni, bir Şehbenderzade teker teker incelenmedikçe, böyle bir işi başarmamız düşünülemez.*” serzenişi yerindedir (Meriç, 2015: 113).

³³ Bunların aksine Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan (2015: 10) ise Osmanlı devrinde Batı bilgisinin devlet tekelinde olup garbiyatçılığın bilimsel bir hüviyete büründüğünü iddia ederler. Bunun için de Fatih Sultan Mehmet’in dokuz dil bilmesi ve Piri Reis’in dünya haritası örnek olarak gösterilir (Eğribel ve Özcan, 2015: 14-15). Rhoads Murhepy ise Osmanlı’nın erken dönemlerinden itibaren “Taife-i Efenciyan” olarak bir grubun Batı’nın teknolojisini incelediğini ve 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı ile Batı arasında bilgi alışverişinin sağlandığını belirtmektedir (Akt. Oksev, 2015: 65). Ekmeleddin İhsanoğlu (1992: 123) ise 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı’nın Batı’dan savaş teknolojisi, haritacılık, madencilik, pusula ve saatçiliği takip ettiklerini belirtir.

Tepkisellik tuzağına da düşmeden oksidentalizmin amacı, “*kendi kimliğini Batı’dan hareketle değil kendinden hareketle ortaya koy*”mak (Metin, 2013: 82) olmalıdır. Kendi “ben”ini tanımayan toplum, doğal olarak “öteki” olarak gördüğü toplumun varlığını da bilemeyerek yanlış olarak tanınmaya ve yönlendirilmeye açık hale gelecektir. Oksidental bir eksiklik olarak Batı’yı tanımamaya ya da tanıyamamaya yönelik bazı olaylar ve bunun nedenleri vardır.

Traji-komik bir hadisedir ki Fransa’ya daimi elçi olarak görevlendirilen Moralı Seyit Ali Efendi’nin Fransa’dan düşmanlık beklenmemesine dair rapor/lâhiyasıyla; Napolyon’un Mısır’a asker çıkartarak Mısır’ı ilhak etme raporu aynı gün Payitaht İstanbul’a ulaşır. Sultan III. Selim ise Moralı Seyit Ali Efendi’nin raporunun sonuna “*Ne eşek herif imiş*” yazan bir serzenişte bulunur.³⁴ Sultan III. Selim’in buradaki sitemi, aslında Batı’yı iyi tanımayan ve tanımaya da gayret göstermeyen tüm gelecek nesillere aittir. Bu gaflet neticesinde Batı’dan Doğu’ya sadece Tuna nehrinin suları akarken; Payitaht’tan yani Doğu’dan Batı’ya (tüm Avrupalı devletlerin saraylarına) Osmanlı hakkında bilgi ve istihbarat akmaktadır. Oğuz Adanır (2001: 98) da oksidental çalışmaların gerekliliğini şu cümlelerde belirtir: “*Türkler, Avrupalıları kesinlikle tanımıyorlar! İşte bu yüzden ‘occidentalisme’ araştırmalar merkezinin kurulması ve Avrupa derinlemesine araştırılıp Türk toplumuna tanıtılması gerekmektedir.*”

Ahmet Davutoğlu (2002: 50) da Müslüman oksidentalistlere ve bu alandaki oksidentalistik çalışmalara olan ihtiyacı dile getirerek kendimizde de Batı’ya yönelik çalışmaların oluşmasını ister. Amerika ve Almanya toplumlarını ne kadar tanıyoruz, diye kendimizi sorgulamamızı ister. Ahatlı ise öncelikle Batı’da kendimiz üzerine hangi çalışmaların yapıldığını bilinmesini ister. Daha sonra Batı’nın çalışılmasını uygun görür (Ahatlı, 2002: 303). Oksidentalizm, böylece “*medeniyetler tarihine karşı yapılan bu tarih yazımı hatasını ortadan kaldıracak bir denge*” (Hanefi, 2007: 82) kurabilecektir. Edward Said de bu dengeyi oluşturacak “*Niçin bizde Fransa, Almanya ve Amerika araştırmaları konusunda derinlemesine ciddi, çağdaş Arapça çalışmalar bulunmamaktadır?*” (Akt. Karakaş, 2015: 178) sorusunu sorarak İslâm âleminde Batı dünyasına yönelik ciddi bilimsel çalışmaların olmayışından yakınmaktadır.

³⁴ Bkz. Maurice Herbet, Fransa’da İlk Daimi Türk Elçisi - Moralı Esseyit Ali Efendi (1797-1802), Çev.: Erol Üyepazarcı, Ötüken Neşriyat, İstanbul: 2019 kitabının arka kapak tanıtım yazısından alıntılanmıştır.

Bernard Lewis “Avrupalılar, Asya’nın neredeyse bütün dillerini çalıştılar. Asya ise Avrupa’yı çalışmadı.” cümleleriyle bir gerçeği dile getirir: Bu da Doğuluların ilgisizliğidir. Bu tespiti, bir oryantalist olan Bernard Lewis’in getirmesi ayrı bir garabettir. Bernard Lewis’i oryantalistlikle suçlamak yerine iğneyi kendimize çuvaldızı başkasına batır, atasözünden hareketle Batı’yı çalışacak bir oksidentaliste; kendi medeniyetinin tarihine, sosyo-kültürel derinliğine yaslanması gerçeğini göz ardı etmemelidir. Bernard Lewis, Doğu’da oryantalizmin muâdili olarak bir oksidentalizmin oluşmadığını belirterek bunu, Müslüman dünyanın miskinliğine, ilgisizliğine ve Batı’yı merak etmemesine bağlar. Kendince bunun sebeplerini tespit eden Bernard Lewis’e göre Müslümanların Batı’da hac gibi bir ziyaret vesilesi olacak kutsal mekânlara sahip olmaması, Müslümanların Hristiyan tehdidine karşı 7.-17 yüzyıllar arası kendilerini güvende hissetmeleri gibi nedenler, Doğu medeniyeti kaynaklıdır. Ayrıca başka bir eserinde Lewis, Müslümanların Batı’yı diyar-ı küfür ve dar’ül-harp olarak gördüklerini, oraların ziyaret edilip edilmemesi konusu ulema tarafından çokça tartışıldığını, ulemanın ancak kıtlık zamanlarında erzak almak için gidilmesine cevaz verdiğini belirtmektedir (Lewis, 2020: 49).

Bunun tersi bir hakikat de Batı’ya kendimizi doğru dürüst bir şekilde tanıtamayışımdır. Tanpınar (2002: 225) da “dışarıya kendimizi bir türlü tanıtmaya alışamamışız. En övünülecek taraflarımızı biliyoruz: İnsanımızı ve eserimizi” diyerek bu gerçeğe işaret eder. Gerçi Batı’ya kendimiz ve yapılan yenilikler, Mahmud Raif Efendi ve Seyyid Mustafa Efendi tarafından Fransızca olarak yazılır (Kafadar, 1997: 78). Tanpınar’a göre bu, vatanın ilk propagandasıdır. Bunlar haricinde çoğu zaman Batılı, Doğu hakkındaki bilgiye önyargılı kaynaklardan veya eksik bilgilerden ulaşmaktadır. Namık Kemal; 1872 yılında *İbret* gazetesinde yayımlanan “Avrupa Şark’ı Bilmez” makalesinde, Ebuzziya Tevfik; “Mecmua-i Ebuzziya”da 1886’da yayımlanan “Avrupa Şark’ı Bilmez” makalesinde, Tevfik Fikret de Servet-i Fünun’da “Muhasebe-i Edebiye” köşesinde 1898 yılında yayımlanan “Ecnebler ve Türkçemiz” makalesinde Avrupa’nın Şark’ı tanımadığı üzerine yorumlar yapar.

Batılıya Doğu hakkında gerçek bilgiler sunulmadığı zaman da ortaya traji-komik bazı olaylar çıkmaktadır: Ercüment Ekrem Talu, kendi hatıralarını anlatırken Batı’nın Doğu üzerindeki merakına değinir: “Alaska tilkisi yahut Sibiryâ kurdu gibi her birimizi ayrı tetkik ediyorlardı. Ağzımızı açıp bir söz söyledik mi, Ay insan gibi konuşuyor, diye şaşıp kalanlar oldu.” (Çelik, 2020: 235). Ahmet Midhat Efendi ise *Avrupa’da Bir Cevlan* eserinde

Göthenburg’da Fikri Paşa ile gittiği bir kâğıt fabrikasının ziyaretinde fabrika çalışanlarının başları fesli Osmanlılara dikkat ve merakla bakmasından bahseder (Akt. Gündoğdu, 2018: 58). Hatta Ahmet Midhat, bu durumun sokakta daha fazla insanın dikkatini çektiğini belirtir.

“Beşir bin Bustan (Cezayirli kadı) bulunduğu zamanlar ise hangi sokaktan geçecek olsak önümüzde ardımızda binlerce erbab-ı merak bizi temaşa için müzdehamen beraber yürüyorlar idi...Parka gittiğimizde etrafımıza toplanan halkın miktarı sekiz on bini tecavüz eyleyecek.” (Akt. Findley, 1999: 48).

Bu minvalde İbrahim Kalın, 1867’de Sultan Abdülaziz’in Fransa seyahatinde Parislilerin hayatlarında bir daha ele geçirilmeyecek fırsat olan Osmanlı sultanını görmekteki izdihamına değinir. Bu izdihamdan dolayı balkondan düşerek ölen ve ezilenler de vardır.

Ahmet Haşim ise 1928’de Paris’te bir hayvanat bahçesine geçip maymun kafesinin önünde durup not almaya başlar. O esnada Ahmet Haşim, kendisine bakan Batılı nazarların kendisine kafesteki hayvanlar karşısında duydukları büyülenme ve şaşkınlık hissiyle baktıkları gibi baktıklarını söyler (Kalın, 2016: 375). İlber Ortaylı (2019: 181) da 1910’da Berlin’de Robert Koch Enstitüsü’nü ziyaret eden Osmanlı Darülfünun talebelerinin enstitü hakkında soruları karşısında Alman profesörler şaşırır. Çünkü *“zannediyorlar ki gelen Türk hekimleri beceriksizdir, modern tıp bilimini anlamazlar.”*

Sonuç olarak Batı’ya kendimizi tam teşekküllü tanıtamadığımız gibi Batı’yı tam bir şekilde tanımıyoruz. Ancak şöyle bir gerçekçi mazeret vardır: *“Carlo Cipolla’nın ifadesiyle söylemek gerekirse Arap coğrafyacılar Avrupa’yı merak etmedilerse bunun nedeni düşmanca tavırlar değil, Avrupa’nın onlara sunacak ‘ilgi çekici çok az şey’inin olmastıydı.”* (Akt. Hobson, 2015: 109). Lewis, o dönem Batı dünyasının Müslümanların saygısını hak edecek bir şeylerinin olmadığını söyler (Lewis, 2014a: 8). Ramazan Korkmaz ise Osmanlı özelinde Doğu/İslam dünyasının Batı’yı merak etmeyişlerini sendrom haline gelmiş aşırı güven duygusuna bağlar (Korkmaz, 2004: 9-13).

Voltaire de konuyla alakalı *“Bizler her zaman Türklerin ayağına gideriz. Onlar bir defa olsun Batı’ya gelmezler. Bu ihtiyacımızın açık bir belirtisidir.”* tespitinde bulunur (Akt. Mülâyim, 2014: 419). Bunun yanında Batı’nın Doğu merakının ve ilgisinin oluşumunda asırlarca İslam tehdidi altında kalarak içlerinde oluşan gizli bir merak, Kudüs’ün Doğu topraklarında olması, Batı’da Rönesans ve Reform hareketlerine vesile olan kitapların Arapça olması ve Batı’da oluşan yeni sınıf burjuvanın artan ticaret ile yolculuk yapma isteği gibi

nedenler, oryantalizmin nüveleridir (Lewis, 1993: 127). Tanpınar’a göre Batı’da 16. yüzyıldan itibaren sayılan sebeplerden dolayı Doğu dillerini öğrenme merakı başlar ve bu “büyük bir tecessüs mevzuu” olur (Tanpınar, 2017a: 57). Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan (2015: 21) Batı’da oryantalizmin yeni bir biçim kazanarak bilimsel olarak sistemleştiği dönemde bile Doğu’da oksidentalizmin bilim düzeyine ulaşamadığını belirtir.

Daryush Shayegan’ın (2017: 48) Doğu medeniyetinin çocuklarının uzun bir süredir tatilde olduğunu belirtir: “Gotik üsluptaki öğreti mabetlerimizin son taşlarını yerleştirdikten sonra bunları seyre daldık. Zamanı mekânda öylesine mükemmel bir şekilde billurlaştırdık ki sorgulama tasalarından uzakta kollarımızı kavuşturup zamanın dışında yaşama olanağımız oldu.” cümlelerindeki tembellik, zamanında çok çalışmanın mazereti olmasa gerektir.

Bedri Gencer’e göre Osmanlı Devleti’nin Batı’daki hadiselerden olan 15. yüzyılda Rönesans’a; 16. yüzyılda Reformasyon’a; 17. yüzyılda Bilim’e; 18.yüzyılda Aydınlanma’ya karşı kayıtsızlık ve ilgisizliğini Hristiyanlığa karşı ön yargısından kaynaklandığını belirtir (Gencer, 2008: 39).

Bu ilgisizlik ve Batı’ya bigâne kalma, 1802-1806 yıllarında Paris’te elçi olarak bulunan Hâlet Efendi’nin Paris nezdinde şu cümlelerinde saklıdır: “Zira Paris’e geldik. Halkın nakil ve methettikleri Frengistan’ı dahi göremedik. O tuhaf şeyler ve o akıllı Frenkler hangi Avrupada’dır bilemem.” (Akt. Koçak, 2013: 472). Sanki Halet Efendi’nin bu tutumunda Ahmet Midhat Efendi’nin “vaktiyle kılıcımıza baş eğdirmiş olduğumuz kimselerin saye-i lütfunda yaşayıp gideceksek ben o saadeti istemem” (Okay, 1989: 33) cümlelerindeki psikoloji yatar. Ama şu bir gerçektir ki O, Ahmet Midhat Efendi’den daha dar bir görüş ve basmakalıp yargılarla Batı’yı değerlendirmektedir.

Kendisinden sonra gelecek nesilden olan Hoca Tahsin Efendi ise, 1860’da “Paris’e git hey Efendi, akl u fikrin var ise/Âleme gelmiş sayılmaz gitmeyenler Paris’e” beytiyle Batı’ya hayran bir perspektifi gözler önüne sunar. Paris odaklı her iki bakış açısı, dönemin Batı algısından haber verir. Halet Efendi’nin mutaassıp bir şekilde kendi değerlerinden ödün vermeyerek elçi olmasına rağmen ilgisiz ve bilgisiz kaldığı Paris’i, Hoca Tahsin Efendi; ona güzelleme yapacak kadar öne çıkarmaktadır. Nitekim 18. yüzyılla birlikte çatallaşan bu tarz Batı algılamaları, dönemin panoramasına göstermesi bakımından önemlidir. Halet Efendi’den çok daha önceleri 1721’de Fransa’ya elçi olarak gönderilen Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi

Efendi bile Paris değerlendirmelerinde³⁵ Hâlet Efendi kadar bigâne bir tutumda değildir. İlgiden bilgiye dönüşüm sürecinde Batı olgusu karşısında aynı dönem içerisinde farklı Batı algılamaları oluşur. Tanpınar'ın değindiği Evliya Çelebi'nin Viyana değerlendirmesi ile Yirmi Sekiz Mehmet Çelebi'nin Paris'e bakışı arasındaki farklar, değişen olgulara bağlı oluşan algıların neticesidir.

İlber Ortaylı'ya göre Osmanlı Devleti; kudretli devirlerinde bile Yunanca ve Latinceye eğilmez, Çince ve Japonca öğrenen uzmanlar yetiştiremez ve Ortaylı, 19. yüzyılda ünlü İbranice bilen müderrise, Keldânice öğreten bir üstada rastlanmadığını belirtir. Bunu Türk oksidentalizminin dünyayı kavramadaki noksanlığı olarak gören Ortaylı, kutsal kitabımızın Arapça olmasına rağmen bir Ortadoğu uzmanına sahip olmadığımızdan da yakınır. Arap dünyasının İngilizce literatürden takip edildiğini söyleyerek entelektüel dünyaya eleştiride bulunur. Batı'ya derinlikli bir şekilde nüfuz edebilmemiz gerektiğine değinen Ortaylı, Türk aydınının bildiği yüzeysel Batı kültürünü ve dillerini İskenderiye limanındaki hamalların da bileceğini söyleyerek Türk oksidentalizminin donanımlı bir şekilde müktesebatını oluşturmasını ister (Ortaylı, 2006: 168). Ortaylı; oksidentalistik çalışmaların, bilimsel temelli olmasını isteyerek bilim yapamadığımız için oksidentalistik çalışmalar yapamadığımızı belirtir. “Oksidentalistler yetiştiremiyoruz. Biz sadece tercüman yetiştiriyoruz” diyen Ortaylı (2019: 232), konuyla alakalı önemli tespitlerde bulunur. Tarihî süreç içerisinde İlber Ortaylı gibi uzmanların yaptığı ciddi ve yapıcı eleştiriler nazara alınsaydı, bugün özelde Türk oksidentalizminin yeri daha ileri bir seviyede olabilirdi.

Halit Ziya Uşaklıgil, kendi muhitinden örnek vererek kendisinin okuduğu Rüştîye'den çıkan bir gencin Farisi bilgisi; İranlı bir çaycı ile konuşacak kadar bile yoktur, der. Arapça bilgisi ise Mısırlı bir ceridenin on satırlık fıkrasını okumaya bile kâfi değildir (Akt. Koçak, 2013: 630). Bu yetersiz durum, dönemin eğitim kaynaklı sistemini de gözler önüne serer. Ahmet Midhat ise “bir ecnebi lisanı öğrendik de o lisanın kütüphanesiyle ihtiyacımızı tesviye edebildik” diyerek dönemin kütüphane eksikliğini oksidental bir eksiklik olarak gözler önüne serer (Akt. Koçak, 2013: 636). Hatta “lisanımızda fûnuna ragıp olan bir adamın ihtiyacını tesviyeye kafi kitap bulunmadığından artık var kuvvetimi Fransızcaya verip çalışmaya

³⁵ “Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Paris Sefâretnâmesi'ne baktığımızda, müellifin Paris ve çevresinde gördüğü ve insan aklının ortaya koyduğu muhteşem saraylar, köşkler, bağlar, bahçeler, tiyatro ve opera binalarıyla hastaneler, mektepler, halı fabrikaları ve su kanalları karşısında şaşkınlığını gizleyemediğini ve ister istemez bir mukayeseye kalkıştığını görürüz.” (Uçman, 2006: 482).

başladım” diyerek bu eksikliği kendisinin de hissettiğini belirtir (Akt. Okay, 1989: 3). Nitekim *Felâatun Bey ve Rakım Efendi* romanında da Râkım Efendi, azınlıktan bir arkadaşının kütüphanesini kullanarak kendini geliştirir. Konuyla alakalı Ziya Paşa “*İster isen anlamak cihanı/Öğrenmeli bir Avrupa lisanı*” beytiyle bu ihtiyaca dikkat çeker (Akt. Armağan ve Coşkun, 2011: 195).

Namık Kemal, İngiltere’de bulunduğu zamanlarda gittiği kütüphanede 2-3 milyon arasında kitabın bulunduğunu belirtir (Akt. Koçak, 2013: 102). Göz önüne serilen tespitler ışığında eğitim ve kütüphane yetersizliğinden kaynaklı mevcut sistem, kültürel hayatı etkilediği gibi Batı’nın tanınması için değil kendi kültürün tanınması için bile yeterli değildir. Bu konuda Ahmet Midhat, *Menfâ* romanında “*Avrupa kültürü hakkında olan malumatımız fihrist derecesinde bile değildir.*” demektedir (Akt. Koçak, 2013: 147). Bundan dolayı Namık Kemal, dil öğrenmenin gerekliliğine şu cümle ile değinir: “*Elsine-i Garbiyye bizim için kat’iyyü’l-vücub haline girmiş iken hiçbirimiz Selim-i Salis zamanındaki Seyyid Mustafa kadar olup da yazdığımızı okutacak kadar bir lisan tahsil edemiyoruz.*” (Akt. Çelik, 2020: 61). Tanpınar ise bu durumu “*en münevverimiz bile garbın kapısından ancak şöyle bir bakmıştır.*” cümlesi ile özetlemektedir (Akt. Kerman, 1992: 198).

Bu minvalde Hayrullah Efendi, *Avrupa Seyahatnamesi* eserinde Osmanlılardaki bu atalet ve tembeliği milli bir ayıp olarak görerek “*Acaba Cenabı-ı Hak Teala bizim memalikimizin kisb ve bereketini mi kaldırdı?*” sorusunu sormaktadır (Akt. Kalın, 2016: 373). Oysa Mehmet İpşirli (2007: 110) Hz. Peygamber’in “*Men alime lisane kavmin emine min mekrihi*” yani “*bir millerin dilini bilen ondan gelecek tehlikelere karşı kendisini korur*” hadisini aktararak Hz. Zeyd’e dil öğrenmesini tavsiye ettiğini belirtir. Dil öğrenmenin gerekliliği, dinin temel argümanları kabul edilen hadis kaynaklarında bile geçiyorsa bunu yapmamak ancak ilgisizlik ve meraksızlığın ifadesi olabilir.

Doğu’nun bunun dışında oksidental eksiklik olarak koyu bir kaderciliğe sahip olması ve her şeyi bildiğini zannederek dünyadan bî-haber kalması gibi önemli nedenler; Batı’yı tanıyamamasına, yakalayamamasına ve buna binaen farklı algıların oluşmasına neden olur. Mesela 1571 İnebahtı hezimetini üzerine Kapudan Paşa’nın saklanan raporunda “*İlahi rehberliğe mazhar devlet donanması, sefil kâfirlerin gemileriyle karşılaştı ve Allah’ın rızası başka türlü tecelli etti*” (Lewis, 2020: 16) diyen raporunda onun koyu bir kaderciliğe bürünmesi, devlet aklının da gayretini engelleyen bir nedendir. Sokullu’dan mülhem bu olay,

kesilen bir sakaldır lakin çok daha gür çıkacak olan sakala iyi bakılmadığı da aşikârdır. Takiyüddin'in rasathanesinin de Yeniçeriler tarafından bombardımanda yıkılması da bu koyu kaderciliğin cehalete bulaşmış hali görmek gerekir (Lewis, 2020: 95).

Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın bir meselenin çözümü üzerine Machivelli'nin ortaya koyduğu siyaset teorisinin sunulmasına karşı “*Bunlar bizim bildiğimiz şeylerdendir*” (Çaycı, 2018: 59) karşılığını vermesi de “*İlim, Çin’de de olsa gidiniz, alınız*” diyen bir Peygamberin ümmetine yakışmaz. Nitekim bu kibirden dolayı, Avrupalı anlamına gelen “Frenk” Osmanlı’da bir hastalığa (firengi) bile verilir. Bu tarz “ben bildim” kibrine sahip olan Osmanlılar’da “*saray, imparatorluğun merkezidir. İmparatorluk da kâinatın merkezidir*” düşüncesi hâkimdir (Meriç, 1999: 166).

Ayrıca yenedünyanın keşfine dair Osmanlı’da ilk kitabın 1729’da basılması, Naimâ Tarihi’nde Otuz Yıl Savaşları’nın yanlış bilgilerle dolu olması, İspanya Kralı diye bahsedilen IV. Felipe’nin Naimâ’nın on yaşında iken ölmüş olması, dış dünyadan bî-hâber olunduğuna dair delillerdendir (Lewis, 2020: 66). Tanpınar’a göre (2017a: 59) bunun nedeni; kendi iç dinamikleri ile tekâmül eden Batı karşısında “*ilmi hayatı durmuş, iktisadi nizamı alt-üst olmuş, birçok sahalarda tekâmülün mucizesini unutmuş bir Osmanlı İmparatorluğu’nun mevcut*” oluşu ve bir atılım gerçekleştirilememesidir. Oğuz Demiralp’e (2014: 616) göre medreselerinde okutulan cedel ilmi sayesinde bir cihan devleti olan Osmanlı, güçten kaynaklanan bir özgüvenle Batı’daki gelişmeleri takip edemez ve yenilikleri ıskalar. Ulemanın, hür düşünceden ve ifadeden mahrum bırakılıp devlet kontrolüne girmesi de bunda önemli bir etkidir. Hasan Aksakal (2017: 57) günümüzde bile Türk Üniversitelerinde tarih bölümlerinin müfredatının sadece %3’nün dünya tarihiyle ilgili olduğunu bildirir. Akla bu ilgisizliğin hâlâ devam ettiği sorusu gelmektedir.

Döneminde uyarı yapanlar; kâle alınmamış, atılım yapmak isteyenler ise ötelenmiştir. Mesela İbrahim Müteferrika, matbaasında bastığı kitabı *Usûlü’l-Hikem Fî Nizâmü’l-Ümem* (1732) Ruslar’ın denizlerdeki çalışmalarına ve üstünlüğüne dikkat çeker ve buna tedbir alınması ister. Padişah’a bu kitap rapor olarak sunulur. Ancak dikkate alınmadığı bir gerçektir ki Ruslar, 38 yıl sonra 1770’de Çeşme’de Osmanlı donanmasını yakar. İşin ilginç yanı Kâtip Çelebi, Koçi Bey gibi dikkate alınmayan İbrahim Müteferrika’nın bu kitabını Fransızlar 1769’da, Ruslar ise 1777’de kendi dillerine çevirerek Osmanlı gibi bir düşmanın kendileri hakkında neyi keşfettiklerini öğrenmek isterler (Fedai, 2019: 30). Hatta biraz daha geçmişe

gidildiğinde Batı için önemli bir milat olan yenedünya Amerika'nın keşfi hakkında Fransa'da 1480-1609 arasında 40 kitap yazılırken Türklere dair 80'den fazla kitap yazılır (Erol, 2014: 403).

Bu Batı'nın “*bilgi, güçtür*” savından hareketle bilgiye sahip olanın iktidar olacağını anlamasından geçer. Oysa bizde Hasan Aksakal'ın belirttiğine göre 17.-20. yüzyıllar arası Osmanlılar tarafından yazılan seyahatname ve sefaretnamelerinin sayısı 50'yi geçmemektedir (Aksakal, 2017: 77). Ayrıca Türk kültür dünyasında önemli yere haiz olan Evliya Çelebi'nin *Seyahatname* eserini, Hammer-Purgstall 1814'te keşfeder. Böylelikle bu eser, 1830'larda İngilizce ve Almancaya tercüme edilirken Türkçeye ancak 1896'da kazandırılır (Aksakal, 2022: 37). 1492'de yenedünyanın keşfedilmesine yönelik Osmanlı'da ilk kitap 1729 yılında basılır. 1513'te Kolomb'o ait hazırlanan harita ise 1929'da Alman bilim adamı tarafından Topkapı Sarayı'nda keşfedilir (Lewis, 2020: 50). Bu ilgisizlik ve takipsizlik, bir problem olarak görülmektedir.

Fuat Sezgin'e göre ise bu problemin kaynağında 17. yüzyıldan itibaren üreticiliğini kaybetmesi vardır. İslam dünyasının bilimsel üstünlüğünü kaybederek bu üstünlüğün Batı'ya geçtiği bir gerçektir. Sezgin; bundan dolayı aşağılık duygusuna kapıldığımızı ve taklit ettiğimizi söyler (Sezgin, 2014: 107). Sezgin, bu kaybedişten sonra hareket noktasını bir türlü bulamadığımızı belirterek işe insan medeniyetindeki yerimizi hatırlamakla başlamamız gerektiğini belirtir. Atasoy Müftüoğlu (2018: 43) da İslam'ın ve özelinde Osmanlı'nın kozmopolit bir üst kültür oluşturup tarihe bir özne olarak katıldıklarını ama daha sonra içe ve geçmişlerine kapanarak misyon ve vizyonda iddialarını kaybettiklerini belirtir. Burada bir inhitatın olduğu açıktır. Çünkü Halil İnalcık'ın (2005: 292) da belirttiği gibi yükselme çağında Osmanlılar'ın Batı'dan kültür alıntıları yaparken yararlı gördüklerini alıp uyguladıkları, yenilikleri benimsemede tereddüt etmedikleri vakîdir. Necip Fazıl Kısakürek'e (2018: 68) göre: “*Bir zamanlar Batı ülkelerine birer eyalet gözüyle bakan, karaların ve denizlerin hâkimi Türk, ezelden beri saf ve büyük tefekkür kafaları yetiştirmemek yüzünden, ne Doğuyu, ne de Batıyı köklerine kadar müşahede edebilmiş*”tir.

Özcan Hıdır'a göre (2007: 13-15) ise İslam âleminde oksidentalist çalışmaların azlığının iki önemli sebebi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Batı ile meşgul olunmasının önemsiz bir uğraş ve vakit kaybı olarak görülmesidir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi bu düşünce, 17. yüzyıl itibarıyla Osmanlı ve genelde İslam dünyasının en önemli zaaflarından biri olmuştur.

Bu yaklaşım aynı zamanda içinde bir korkuyu da barındırır. Batı ile meşgul olmak onlara benzemek anlamına da geldiği için Doğu ve özelinde İslam âlemi bu tarz meşguliyeti zararlı addeder. Aslında bu problemten çıkış yolu, bazı yaklaşımlara göre kendi kültürünü çok iyi bilmekten geçer. Çünkü kendi kültürel kimliğini sağlam inşa eden toplum ve bireyler, ötekini anlamada zorluk çekmez. Batılılar asırlardır kendi kaynaklarından müteşekkil bir hayali kimlikle ortaya çıkıp oryantalist çalışmaları başlatmışsa Doğu'nun da hayalî değil hakikî kaynaklarından hareketle oksidentalit çalışmaları yapması beklenir. Bu tarz oksidentalitler, öteki olan Batı'nın aynasındaki/zihnindeki kendisini değil; kendi zihnindeki/aynasındaki ötekiyi kurgulayarak/oluşturarak tespitlerde bulunabilir. Bu tespitler, *The West and the Rest* yaklaşımıyla Batı'nın yaptığı toptancı ve hayalî kurgularla değil; fenomenolojik ve analitik yaklaşımla objektif esas alınarak yapılmalıdır.

Diğer sebep ise, Batı'da Kitâb-ı Mukaddes yorumları ile geliştirilen fenomenolojik ve eleştirel yaklaşımların İslam âlemince bilinmemesidir. Nitekim Batı'da bu yaklaşımlar, hem ekollerle hem de okullarla sistemleşir. Oysa bunlardan habersiz olmak ve buna bigâne kalmak, çağı yakalayamamak ve çağa karşı bir sözü olamamak demektir. Yani tanımlamazsanız, tanımlanırsınız. Bu tarz meseleler üzerine kafa yorulmadıkça ekonomik, siyasi ve sosyolojik olarak yorulmaya ve yöğrilmeye devam edilecektir.

Doğu medeniyetine mensup birey, kendisini medeniyet düzleminde bir oto-kritiğe soktuğu zaman kendi eksikliğini müşahade edecektir. Kâtip Çelebi³⁶, daha 17. yüzyılda uzak olmayan bir gelecekte karşılaşılabilecek bir tehlikeye işaret ederek buna dair çözüm yolunu sunmaktadır:

“Bu yüzden İslam halkının artık bu cehennemlik halkın yapıp ettikleri hakkında bilgisiz ve habersiz kalmaması, bu lanetlenmiş halkın bazı ülkeleri Müslümanların elinden alarak küfür evine [dar'ül-harb] dönüştürmelerine yol açan cehalet uykusundan uyanmaları için daha doğru bilgi temin etmek gerekmektedir.” (Metin, 2013: 80).

Hatta Kâtip Çelebi'nin bazı Batılı kaynaklardaki eksik ve yalan bilgilerle karşılaşınca verdiği bilimsel ve haklı tepki, oryantalize edilerek kurgulanmış tezvîrâta karşı çıkılmasının

³⁶Kâtip Çelebi'nin “Keşf el Zünnun” eseri, hemen hemen bütün oryantalistlerin Doğu kaynaklarına yönelik çalışmalarında rehber olarak kullandığı bir eserdir. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/herbelot-barthelemy-demolainville-d>)

işaretini verir. Bu durum, bizce oryantalist birikime karşı ilk tepki olarak Türk oksidentalizm tarihinde yerini almalıdır. Bunun devamı Namık Kemal'in Renan'a karşı; Ahmet Midhat Efendi'nin ise Schopenhauer'a ve Draper'e karşı İslam müdafaaları olarak devam eder. Maalesef Kâtip Çelebi sonrası dönemde ortaya konulan Batı incelemelerinde Avrupa-merkezli durumlardan etkilenmeyip Batı'nın üstünlüğünü göz ardı ederek orijinal bir eser ortaya koyan araştırmacıların sayısı çok azdır.

Ortada olan mevcut durum, Doğu medeniyetine mensup bireyin kendisini tam olarak tanımadığı gibi karşıdakini de tanımaması garabetidir. Bu noktada oksidentalistin amacı, tatile çıkararak tarihe gömülen medeniyetini bir arkeolojik kazı yaparak ortaya çıkarmak ve kendi kültürel değerlerinden müteşekkil bir bilinçle evini inşa etmektir. Zengin tarihsel bir mirasa sahip olan Türk-İslam kültür müktesebatının son dönemde âdeta toprak altında kaldığı düşünüldüğünde yapılması gereken ilk iş Alkım Saygın'a (2017: 17) göre -özellikle Türk tecrübesi alanında- “*üç yüz yılı bulan bir geçmişe sahip Türk garbiyatçılığı üzerine yapılacak arkeolojik kazılar*”dır. Bu sayede, olmadığı zannedilen Türk oksidentalist yaklaşımı bir ideoloji ya da düşünce olma yolundan bir bilim olmaya doğru yol alacaktır.

Üstelik Alkım Saygın'ın bahsettiği arkeolojik kazı ile Namık Kemal, Ahmet Mithat, Ahmet Cevdet Paşa, Ali Suavi, Mehmet Akif, Said Halim Paşa, Nurettin Topçu, Cemil Meriç vb. Türk kültür ve modernleşme tarihinde önemli yeri hâiz olan birçok ismin yeni baştan incelenmesi yapılacak ve geniş bir oksidentalist literatüre sahip olunduğu görülecektir. Ufuk Özcan ve Birgül K. Oksev'e (2015: 77) göre Türk oksidental literatürü; Tanzimat'tan itibaren hatta daha öncesi yazılan seyahatnameler, sefaretnameler, layiha ve elçilik raporları üzerine oluştuğu gibi Tanzimat'tan itibaren günümüze dek yazılan romanlarla da oluşur. Nitekim “Frenk mukallitliği söylemi”ni oluşturan Efruz Bey-Bihruz Bey tipolojileri Şerif Mardin'e göre bir sendrom oluşturacak kadar önemlidir. *Yaprak Dökümü*, *Fatih-Harbiye* vb. romanlarında ele alınan Osmanlı-Türk aile yapısının Batı karşısındaki çözülüşü, yazarlarının (Yakup Kadri, Peyami Safa) Batı karşısındaki konumunu da belirleyecek niteliktedir.

Bu minvalde oksidentalistler; kendilerini iyi bilmeli, kendisine güvenmeli, tıpkı Mevlana'nın örneğindeki pergel gibi bir ayağını kendi medeniyet dairesine sağlam bir şekilde saplamalı ve bir ayağını da Batı'yı da doğru ve objektif bir şekilde uzatarak onların karşısında eziklik ve eksiklik hissetmemelidir. Oksidentalistlerin, her konuda, özellikle “*Bir topluluğa*

duyduğunuz kin, sizi adil davranmamaya itmesin”³⁷ mealindeki ayette ifade edildiği gibi adalet noktasında, Kur’ânî çizgiden çıkmamaları gerekir. Buna göre oksidentalistlerin, her şeyi olduğundan farklı değil, olduğu gibi değerlendirmeleri icap eder. Yoksa oksidentalistlerin, oryantalistlerden bir farkları kalmaz. Nitekim Yusuf Kaplan, bu aynîleşmeden korkup oksidentalizm kavramına temkinli yaklaşarak “Müslümanlar yalan söyleyemezler. Çünkü hayali düşman icat edemezler. Hayaletlerle uğraşamazlar; hakikatle uğraşırlar.” cümlelerindeki tespitlerini yapmaktadır. “Allah’tan başka ilah yoktur. Seçilmiş halk, seçilmiş ırk veya sınıf yoktur, bütün insanlar eşittir” diyen Aliya İzzetbegoviç (2014: 53) de hakperest bir oksidentalist yaklaşımdan yanadır. Cemil Meriç de, yabancı ve düşman sayılan bir medeniyetin insafla ele alınmasının çetin bir nefis terbiyesini gerektirdiğini belirterek konunun önemine dikkat çeker (Akt. Armağan ve Coşkun, 2011: 174).

Dünyanın çok geniş bir coğrafyasında (Endülüs’ten Hindistan’a, Kafkasya’dan Balkanlara kadar) sadece Batı ile değil başka kültürlerle de uyumlu bir yaşama biçimi kurma becerisi gösteren İslam medeniyetinin oksidentalizmle sınırlandırılmayacak kadar zengin bir tecrübeye sahip olduğu bilinmektedir. İslam âlimlerinin oldukça geniş bir coğrafyayı kapsayacak biçimde incelemeler yapması ve bununla ilgili eserler ortaya koyması, Endülüs çalışmaları ve Beytül Hikme araştırmaları ile yeri gelip Batı’ya üstatlık yapmaları neticesinde oluşan bilgi birikiminin Doğu/İslam oksidentalizminde sadece ufak bir yer teşkil ettiği görülür. Rahile Yılmaz (2021: 219), Doğu’daki ilk oksidentalist çalışmaların Beytül Hikme ile Türkiye’deki oksidentalist çalışmaların ise Batı’ya öğrenci göndermekle başladığını belirtir. Ufuk Özcan ve Birgül K. Oksev’e (2015: 75) göre ise İslam dünyasında oluşturulan oksidental literatürün İslamiyet’in doğuşundan Endülüs Emevilerine oradan da Selçuklu ve Osmanlılar’a kadar uzanan geniş bir tarihçesi vardır.

R. Briffault’un, “Eğer Araplar olmasaydı, modern Avrupa medeniyetinin ortaya çıkamayacağı yüksek bir ihtimaldi.”(Akt. Bayrakdar, 2014: 135) ve A.M.Goichon’un “Doğu, Yunan ve yeni fikirlerle dolmuş bir nefes gibi gelen bu Arap felsefesi, genç Avrupa ruhunu tamamen canlandırdı.”(Akt. Bayrakdar, 2014: 135) tespitleri yapılan tercüme faaliyetlerinin de önemini arz eder. Ayrıca Harun Reşit’in Bizans İmparatoru’ndan Düşünür Leo’yu

³⁷el-Mâide 5/8. “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır.”

ağırlığınca altın (50 kg) karşılığında istemesi, El-Me'mun'un bir tek el yazması kitap için Kıbrıs'a sefer düzenlemesi, zamanın İslam âleminin bilime verdiği önemi gösterir (Amin ve Ülken, 2014: 77).

Bu nokta itibarıyla Yasin Aktay'a (2006a: 434) göre Endülüs menşeli felsefi hareketleri ve Beytü'l-Hikme³⁸ tecrübesini oksidentalizmin ilk tecrübeleri çerçevesinde ele almak mümkündür. Çünkü bu dönemdeki faaliyetler, belli bir refleksten ziyade İslam medeniyetinin Müslüman zihne sunduğu araştırma merakından ve yorumlama kabiliyetinden kaynaklanmaktadır. Zira bu yeni yorumlarla birkaç asır sonra ters tercüme faaliyetleri ile Batı, çağ atlayacaktır. *“Keza Hristiyan ve Yahudi İlahiyatının İslâm kelimeleri ve felsefe tartışmaları üzerindeki etkisini de muhtemel bir oksidentalizmin tespiti açısından kaydedebiliriz.”* (Aktay, 2006a: 429). Burada Müslüman ilim adamlarında var olan itki, korku ve hayranlıktan ziyade sadece ve sadece ilmî bir meraktır. İlhan Kutluer'e göre bu âlimler içerisinde *ve “öz kimlik bakımından derin krizler doğuracak bir hayranlık duygusunun bulunmadığı hususu neredeyse kesindir.”* (Kutluer, 2006: 438). Hatta Yasin Aktay'a göre (2006a: 434) Müslümanlar, Batı'dan güçlü olduğu dönemlerde bile onlarda bilinmeye ve öğrenilmeye değer ne varsa istifade ederek içselleştirmeye çalışmış ve bundan gocunmamışlardır. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan da (2015: 14) garbiyat terimine karşılık gelen Batı bilgisini kapsayan literatürün binlerce yıllık müktesebatla oluştuğuna değinmektedir.

Haçlı Seferleri de, Doğulunun Batılıya karşı bakışlarındaki oksidentalizmin ilk nüvelerini taşır.³⁹ Bu seferler, aynı zamanda Batı'nın asırlardır karanlığına çekildiği kabuğunu kıran medeniyetler arası önemli bir tanışma olayıdır. Hatta Thierry Hentch bu olayı, Batı dünyasının Batı olarak ortaya çıkmasının ve bilinçlenmesinin başlangıcı olarak görür (Akt. Arlı, 2014: 18). Jacob Burckhardt; Haçlı Seferleri'nin önemli bir işlevinin de Batılı muhayyilesinde uzak diyarlara gitmenin ruhunu uyandırdığını belirtir (Akt. Dellaloğlu, 2020:258). Batı, kendi çapında bu kazanımı yaparken Doğu'nun da hissesine bu durum muhakkak yansıtacaktır.

³⁸ Abbasi halifesi el-Me'mun'un 9. yüzyılda Bağdat'da 'Beyt-ül Hikmet' adıyla kurduğu akademide farklı kültür dünyalarından eserler Arapçaya tercüme edilmiştir. Fuat Sezgin'e göre tercüme ile gelişen İslam dünyası, bilimlerin gelişiminde yeni bir mihenk noktası meydana getirmiştir (Akt. Saygılı, 2019:17).

³⁹ *“Tıpkı Müslümanlar hakkında Avrupa tarafındaki ilk algı gibi Müslümanlar da Frenkleri barbar olarak görmüşlerdir. Özenle kurmuş oldukları bir medeniyeti tarumar etmeye, zenginliklerini kapmaya gelmiş olan barbar sürüleri gibi görülmüşlerdir. Buradaki oksidentalizm tıpkı oryantalizm gibi çok gelişmiş, sınırları bilerek ve isteyerek iyi belirlenmiş bir disiplin değildir.”* (Aktay, 2006: 427).

Gerçi Amin Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri* adlı eserinde Arapların, Haçlı Seferleri boyunca Batı menşeli bütün yeni fikirlere direndiklerini söyler.

Müslümanların “güçlü” konumlarından hareketle özgüven içinde ortaya koydukları bu sonuçlardan Batı’yla ilgili olanları, gerçekten de oksidentalizm olarak kabul edilebilecek ilk incelemelerdir ve oksidentalizm literatürünün oluşmaya başladığını gösterir. Nitekim bu çalışmalar, bilgiyi yapı bozuma uğratmaktan ziyade nesnellik temelli olan çalışmalardır. Dönemin İslam âlimleri, Klasik dönemin zenginliklerinden olan Mısır, Roma, Antik Yunan, Sümer ve Babil mirasını devralıp yorumlayıp ona yeni açılımlar kazandırarak bilimsel gelişmelere katkı sunarlar. Ayrıca asırlar sonra karşılaştıkları Aristo’ya *Muallim-i Evvel* sıfatı vermek, objektifliğe bağlı bir tutum olsa gerektir. Bu nesnellığe başka bir örnek Biruni’nin Hindistan çalışmalarındaki temel yaklaşımında gösterdiği titizliktir (Kalın, 2016a: 49). Bu titizlik ve ilme saygınlık, bulguya karşı da objektif olmayı gerektirir.

Müslüman dünyanın Emevî-Abbasî-Selçuklu-Osmanlı ekseninde algıladıkları Batı medeniyeti, oryantalizmde var olan toptancı ve önyargılarla bezenmiş bütüncül bakış açısından müstağnidir. Onlara göre Batı, parçalı ve bölünebilir olup her bir parçasıyla ayrı siyasî ve sosyolojik münasebetler kurulabilir. Osmanlı’nın Fransa’ya verdiği kapitülasyonlar bu yönüyle örneklendirilebilir. Nitekim İslamî söylemin evrenselliği ve tebliğ metodu gereği Müslüman perspektifinde Batı, bir kutuplaşmaya hapsedilemez.

Ayrıca 17. yüzyılda Evliya Çelebi’nin *Seyahatname*’si, oksidentalizm literatürü içinde önemli kaynaklardan biridir. 19. yüzyıla gelinceye dek bu tarz Batı’yı ele alan çalışmaların sayısı, azlık gösterse de Osmanlılar/Türkler özelinde oluşan Batı merakı, oksidentalizm müktesebatında artış sağladığı gibi oksidental perspektifte kırılmalar yaşandığını da gösterir. Onun haricinde Hintli Müslüman seyyahlardan Mirza İ’tisamüddin, 1767-1769 yıllarında İngiltere’de tarım faaliyetlerini inceler (Oksev, 2015: 60). Aziz Ahmed’e göre bir Müslüman tarafından Batı medeniyetine ilişkin giriş kitabı sayılan Ebu Talip Han’ın 1799-1803 yılları arasında yazdığı kitap, ırklar arası etkileşimi inceler. *Masir-i Talibi* kitabı, İngiliz kültürüne ait eleştiriler barındırır (Oksev, 2015: 60).

Ahmet Hamdi Tanpınar’ın (2017a: 56) da dediği gibi;

“(Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet) Efendi Paris’i Evliya Çelebi’nin Viyana’yı seyrettiği gibi Kanunî devrinin şanlı hatıraları arasından ve bir serhat mücahidinin mağrur gözü ile görmez. O, 18. asır Paris’ine Karlofça’nın ve

Pasarofça'nın millî şuurda açtığı hazin gediklerden ve devlet işlerinde pişmiş zeki bir memurun tecrübesiyle bakar.”

Bakış açısında yaşanan bu kırılmalar, Ziya Paşa'nın *Gazel I* şiirinde geçen “*Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kâşâneler gördüm/Dolaştım mülk-ü İslâmı bütün virâneler gördüm.*”⁴⁰ tespitiyle gün yüzüne çıkmaktadır.

Ayrıca Hasan Hanefi, oksidentalizmin yöntemine de işaret ederek bu yöntemle hem objektifliğin hem de bilimselliğin teşekkül edeceği görüşündedir: “*Avrupa'nın düşüncesini inceleme[nin], ne zaman, nasıl başladığını, hangi yollarla kültürlerini yazdıklarını*” bilmenin, “*kalbimizden Batı korkusu çıka[ra]cak, kendimize güvenimiz[i] ge[tire]cek*”tir (Akt. Metin, 2013: 112). Hanefi'nin işaret ettiği yolda ilk adımları atanlardan birinin de Ahmet Mithat olduğunu görmek, oksidentalist çabanın erken filizlendiği de gösterir. Nitekim Cemil Meriç de Ahmet Midhat'ı “*Doğulu kalan tek müstağrip*” olarak görür.

Şu bir gerçek ki oksidentalist yaklaşımın temelde dengeli ve eşitlikçi bir karşılıklı alışveriş ve dengeli bir tanıma ve kritize etme yaklaşımı içerisinde olması gerekliliği onun en başta belirtilebilecek özelliğidir. Çünkü bu özellik İslam temelli oksidental yaklaşımın “Allah korkusu” ve “âdil olma” vasfından kaynaklanır. Aslında bu denge kavramı da Hasan Hanefi yaklaşımının temel direklerindenidir. “... ‘ben’ ile ‘öteki’ arasındaki ilişki[de] bir üst-alt ilişkisi yaratmadan özneler arası eşit, müsavi ve akli başında bir ilişki olabilir”eğini vurgular (Hanefi, 2007: 82). Beytü'l-Hikme tecrübesine sahip bir medeniyetin mensupları elbette kültürel genlerinden gelen ipuçlarıyla bu tarz oksidental yaklaşımı nazara almalıdır. Cenab Şehabettin “*Bir milletin miyar-ı medeniyeti erbab-ı irfanına derece-i hürmetidir.*” (Akt. Armağan ve Coşkun, 2011: 176) diyerek kök medeniyete sahip çıkmanın önemine işaret eder. Tabii bunun için Abdullah Metin'in tespitiyle öncelikli amaç, kendi medeniyetimizin tüm tekâmül dinamiklerini ortaya koymak, Hasan Hanefi endeksli Batı'nın özne-nesne boyunduruğundan kurtulup bilgi-iktidar söyleminden önce bilgi-özgürlük söylemini geliştirip ortaya koymaktır.

Oksidentalizm kavramını ilk kullanan olarak bilinen Alman oryantalist Rudi Paret de oksidentalistik çalışmalara olan ihtiyacı dile getirir. Hatta Paret, Batı'yı tanımaya ve anlamaya yönelik İslam dünyasının ciddi çalışmalar ortaya koymasını ve “Batı/Garbiyat

⁴⁰<https://www.antoloji.com/gazel-i-3-siiri/>, E.T.: 5.1.2021

araştırmaları/Occidental Studies” adı altında enstitüler bile kurulabileceğine yönelik tavsiyesini dile getirir. Ayrıca Paret, 1957 yılında Lahor'da yapılan İslam'a dair uluslararası bir toplantıda Muhammed Rehber adlı bir sosyal bilim insanının oksidentalistik çalışmalar yapacak enstitüler açılması yönünde görüş bildirdiğini ve bu görüşüne şiddetle karşı çıktığını belirtir (Akt. Hıdır, 2007: 8).

Michel-Rolph Trouillot ise oksidental çalışmaların belirginleşebilmesi ve ortaya çıkıp etkisini gösterebilmesi için “koro”ya benzettiği ve uluslararası toplum olarak imlediği Batı medeniyetinin karşısına gür sesli bir şekilde Doğu medeniyetinin çıkıp bu “koro”ya karşı bir “solo” yapmasını ister (Akt. Metin, 2013:v85). George Yong-Boon Yeo da Doğu-Batı diyalogunda Doğu'nun biraz sesini yükseltmesini ister. Bu ses yükseltme denemeleri ile oksidental çalışmalar amacına ulaşacaktır. Fethi Ahmet Polat'a göre (2006: 106) Türkiye'nin geçmişten gelen miras zenginliğine binaen ciddi atımlar atması gerekmektedir. Bunun için büyük oksidentalist araştırmalar merkezlerinin kurulması önemli bir adım olacaktır. Çünkü Beytü'l-Hikme tecrübesine sahip mirasçılar, bunu yapabilme kudretindedirler.

Yaklaşımlar neticesinde oksidentalizmin, Batı'ya bağımlı tersten bir algılama inşâ etmekten kaçınarak kendi özgül değerleriyle dünyaya karşı bir sözü olmalı ve çözüm üretebilmelidir. Oryantalizmin tepkisellik tuzağına düşmeden oksidentalist yaklaşımın temel amacı “*kendi kimliğini Batı'dan hareketle değil kendinden hareketle ortaya koy*”mak (Metin, 2013: 82) olmalıdır. Böylece ötekilik temelli bir yaklaşımın yerine diğeri konulabilecek ve bundan insanlık âlemi toplu bir biçimde kazançlı çıkabilecektir.

Oryantalist bilginin Avrupa-merkezli bir anlayışla uzun bir zaman dilimi içerisinde inşâ ettiği bilgi kümesinin sınırı, kapsamı ve içeriğinin eksiksiz bir şekilde tespit edilmesi için başvurulacak yol ise “*Batı'da bizimle alakalı çalışmaların neler olduğunun tam bir tespiti*”nden geçmektedir (Ahatlı, 2002: 303). Konuyla alakalı Mümtaz Turhan, 1958'te *Garplılışmanın Neresindeyiz?* diyerek sorduğu kitabında ülkede “Araştırma Enstitüleri”nin kurulmasını ister (Turhan, 2016: 23). Bu tespitin yapılmasından sonra “*esas olması beklenen, anılan [din, dil, örf, kültür ve medeniyet vb.] alanlarda Batı'nın kurumlarına yönelik, ... Müslüman bilim adamlarının çalışmalar yapmasıdır.*” (Ahatlı, 2002: 303). Bu çalışmalar sonucunda ürünlerini vermeye başlayacak oksidentalizm, böylece “*medeniyetler tarihine karşı yapılan bu tarih yazımı hatasını ortadan kaldıracak bir denge*” (Hanefi, 2007: 82) kuracaktır.

Şerif Mardin'in (2006: 11) aktardığına göre Edward Said'in hastanede ölüm döşeğindeyken Doğu medeniyetinden bir bayanın, çalışmalarını çok takdir ettiğini söylemesine binaen Said'in "*Bundan sonra benim çalışmalarımı okuma, kendi kültürünü oku.*" Tavsiyesinde bulunması, oksidentalizmin amaçlarından belki de en önemlisini sunmaktadır. Çünkü oryantalizm ile Batı, İslam'ı çarpık bir şekilde yorumlayınca tahayyül realiteye galebe çalar. Ancak doğru bir şekilde doğru kaynaklardan öğrenilen ve verilerle desteklenen bir İslam tanımı, bundan sonra gelecek yanlış algılamalara da set çekecektir. Böylelikle oryantalizmin İslam yaklaşımı da değişeceğinden oksidentalizm, böylelikle oryantalizmi de hizaya getirecektir.

Ümmet Erkan (2016: 72) ise oksidentalizmin teşekkülüne bir tavsiye olarak ötekileştirmekten vazgeçmeyi, eşitlik temelli bir dünya algısı ile her bir toplumun özne olarak var olmasını, Batı'yı bütün kötülüklerin kaynağı olarak görmekten vazgeçerek tarihte olduğu gibi İslam'ın yüklediği sorumluluklar ile hareket edilmesini Müslüman toplumlardan beklemektedir. Tahsin Görgün (2013: 81) de "*Batı Avrupalıların zaman içinde Müslümanlardan üstlendikleri birçok alanı bugün asıllar ile irtibatlandırmak ve aslı hüviyetleri içinde, kendi tarihimizin tabii akışının bir parçası olarak ihyâ etmek gibi bir vazife ile karşı karşıyayız.*" cümleleriyle oksidentaliste vazifesini hatırlatmaktadır. Adeta Ömer Muhtar tavrıyla "*onlar bizim öğretmeniz değil.*" diyebilmektedir.

Ahmet Çaycı da (2018: 72-75) oksidentalizmin Doğu lehine sistemleşebilmesi için "3A metodu" olan adalet, akıl ve aksiyondan müteşekkil konulara ağırlık verilmesini ister. Adaleti zaten dinimizin emrettiğine değinen Çaycı, akıl vasıtasıyla kullanılacak ve alımlanacak bilginin güç ve iktidar aracı olarak değil, müminin yitik malı olduğu düşünülerek paylaşımcı bir yöntemle ötekilere de sunulmasını ister. "*Düşünüyorum, çalışıyorum, öyleyse varım*" mottosuna eklenen çalışıyorum fiili ile de oksidentalistin aksiyoner yönüne işaret eder. Nitekim bu aksiyonerliğe Mehmet Akif, "*Alınız ilmini Garb'ın, alınız sanatını/Veriniz hem de mesainizin son süratini*" dizeleriyle de eşlik eder. Çaycı, bu metodun uygulanabilirliğine ve oksidentalizmin kurumsallaşma nüvesine örnek olarak ise oryantalistlerin oryantal bir bakışla 1938'de hazırladığı *Encyclopedia of İslam/İslam Ansiklopedisi* çalışması yerine yerli ve millî imkânlarla ve yazarlarla 1980'de *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* çalışmasını vermektedir (Çaycı, 2018: 148).

T. Gökhan Özçelik'e göre de “*Studio ergo sum/Çalışıyorum öyleyse varım*” cümlesini şiar edinen 3. dünya ülkeleri oksidentalit söylemle kendi varlık sahalarını inşa edebilirler (Özçelik, 2017: 121). Ayrıca T. Gökhan Özçelik, oksidentalizmin kendini oryantalizmin bağımlı değişkeni olmaktan kurtarıp açılımcı ve keşifçi bir yapı içerisinde şekillenerek taklitten özgünlüğe kavuşacağı inancındadır. Nuri Pakdil (2019: 7) ise oksidentalitin görevinin bilinen gerçekleri sürekli yazmasını ve bunun üzerine düşünmesi olarak belirtir. Ertan Eğribel (2015: 38) de bir temenni babında Türkiye, mevcut ilişkiler dengesini gözeterek ve tartışarak ve tarihi birikiminden de yararlanarak oksidentalizm konusunda Batı bilgi, birikim ve deneyimlerini kapsayan ve aynı zamanda sınırlılıklarını da aşan kuramsal bir çerçeve oluşturulabileceğine değinir.

Hilmi Yavuz'un (2018: 29) İslam sanatının yeniden üretimi konusunda zihinsel bir arka plan oluşturmak için bir çabaya tanık olmaması, oksidentalizmin amaçlarının yerine getirilmesi ile izale olacaktır. Çünkü sanat, bir medeniyetin varlık tasavvurunun her yönü ile estetize edilerek vuku bulduğu bir alan olduğu için oksidentalizmin en önemli vetirelerinden olan sanat da varlığını muhkemleştirecektir. Böylelikle Yahya Kemal'in “*Bizim neslin dönecek bir yeri vardır. Bizden sonraki nesillerin gidecek yerleri yok.*” (Mülayim, 2014:425) ifadesi, sonraki nesillerin yaşayacağı trajediye, Tanpınar'ın bahsettiği “yetimlik hissi”ne işaret etse de oksidental çalışmalar ile kendi kök medeniyetimiz iyi tanınarak ve ondan beslenerek arada kalmışlığın azabından kurtulup Batı ile özne-özne ilişkisi kurulabilecektir. Tüm bu anlatılanlar muvacehesinde Türkiye, diğer Batı-dışı toplumlara da sömürge olmadığının bilincini hatırlatarak ve “üsve-i hasene” olarak bunu bütün dünyaya göstermelidir.

4. OKSİDENTALİZMİN TEMEL MANTIĞI: BEN VE ÖTEKİ DÜALİZMİ

“Peki, biz ne yapacağız şimdi barbarlar olmadan?”

Bir çeşit çözümdü onlar sorunlarımıza.”

(Constantino Kavafis)

Ben ve öteki kavramları, oksidentalizmdeki fikrî ve fiilî yapılanmayı oluşturmada temel bileşenlerdendir. Oksidentalizmin işleyişindeki mantık, bu bileşenlere dayandığı gibi oksidental yapılanmanın oluşmasına yardımcı olan oryantalist mantığın oluşumunun da müsebbibidir. Oksidentalizmdeki tanımsal farklılık, ben-öteki arasındaki kurgusallığın şiddetine göre değişmektedir.

İbrahim Kalın’ın tespitine göre her ben iddiası, bir ötekinin varlığını tazammun ederken; her öteki vurgusu da bir ben tasavvurunun varlığını zorunlu kılmaktadır (Kalın, 2016a: 13). Burada Batı’nın kendi kimliğini inşa etme sürecinde ötekine duyduğu ihtiyaç da söz konusudur. Batı ve Doğu, kimliklerini ben ve öteki bilincine göre inşa etmektedirler. Tarihte Batılı özne, kendini merkeze çekerek diğerlerini nesneleştirmeye başladığı anda oryantalizmin de tarihi başlar. Batı, öteki aracılığıyla kendini inşa ederken Doğu’nun da kendiliğini yok etmektedir.

Cemiyet mantığına sahip olan Doğu mefkûresi, tarihte özneleşmeye imkân vermediği için ön kabulleri, ön yargıları ve retleri de topluca yani toplu bir şekilde olmaktadır. Kendi tarihi boyunca hep nesneleştirmeye alışan Batı içinse Doğu, yine bir nesneleştirme, tanımlama ve kategorize etmenin başat aktörü olur. Bundan dolayı Batı için Doğu’nun bir ötekilik üzerinden algılanması şaşılacak bir durum değildir. Batı’da mülk, iktidarın sembolüken; Doğu’da mülk imtihanın gereğidir (Süphandağı, 2018b: 74). Batı’da öteki üzerinden bu ilişkiler bir iktidar mantığı üzerinden yapılırken İslam özelinde Doğu’nun bu ilişkiyi iktidar değil imtihan mantığıyla yaptığı gözlemlenir. Çünkü ilahi hükmün Kafirun suresindeki “*senin dinin sana, benim dinim bana*” uyarısı önemlidir. Yine İslam özelinde Doğu, imanından kaynaklı bazı şeylerle mukayyet olurken Batı, imkândan kaynaklı tüm şeyler üzerine tahakküm kurmak ister. Çünkü Prometeci ve Pavlusçu bilinç bunu gerektirir. Bu bilinçte Batı’nın insanlıktan bir alacağı vardır. Zira Promete, çaldığı ateşten dolayı insanlığa hizmet eder ama cezalandırılır. Pavlusçu Hristiyan teolojisinde ise Hz. İsa, ilk günahın kefareti

ödemek için çarpmıha gerilir (Süphandağı, 2018b: 167). Batı'nın ötekilik inşasında bu bilincin inkâr edilemez bir etkisi vardır.

Batı'nın Doğu'yu kendisinin belirlediği bir kendiliğe hapsedişi, tarihten kültüre her şeyin anakronikleşmesine neden olur. Hilmi Yavuz, bu tarihi 1492 olarak belirler (Yavuz, 2010: 162). Bu tarihte İspanyollar, kendi içinde öteki olarak gördükleri Müslüman ve Yahudileri ülkeden kovarlar. Diğer yandan ise bu tarihte Amerika keşfiyle birlikte yerli halklara uygulanan olaylar göze çarpar. İçerdeki ve dışarıdaki ötekinin gün yüzüne çıktığı tarih, aslında oryantalizmin de imlendiği tarihtir. Said'in oryantalizm eleştirisi, Batı'nın taşralılığının üstünü örten Batılı üstünlük söyleminin üzerindeki örtüyü açar. Çünkü *“Said'in göstermeye çalıştığı şey, Batı'nın kendi dışındaki dünyaya ilişkin anlatılarının, kendi fantezi ve kızgınlıklarının bir yansıması olduğudur.”* (Sayyid, 2007: 56). Bu minvalde Batı, kendi tahakkümü doğrultusunda Doğu'ya karşı teoriler üretmekten çekinmez. Bunlardan biri de “Peter Pan Teorisi”dir. Hiç büyümeyen masum çocuk olarak tanımlanan bu teoride Doğu aleyhine işleyen gelişmemişlik vurgulanır (Ayas, 2015: 39).

Ötekileştirmenin işlerliğini anlamak için ben ve öteki kavramları arasındaki bağlantıya değinmek yerinde olacaktır. Ben kendisini ötekiye göre konumlandığı için ötekinin ne olduğu önem arz eder. Kelime anlamı olarak öteki, Türkçe sözlükte (2011: 1551); *“sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konum bakımından uzakta olandır.”* Türkçe Altın Sözlüğü'nde (1999: 258) ise öteki, *“bizden olmayan”*dır. TDK sözlüğünde (1998: 1076) ise *“mevcut kültürün içinde dışlanmış olan”* şeklinde tanımlanır. Öteki kavramı; belli bir konumun, durumun, varlığın tam karşısında yer alanı; karşıt ikiliğin hep değersiz görülen tarafını temsil eder (Uzun vd., 2008: 410). Böylelikle öteki; başta toplum bilim, insanbilim ve ruh çözümleme alanları olmak üzere değişik kültür çalışmalarında, belli bir kişi ya da belli bir grup kimliği karşısında farklılık gösteren ya da alt insan olarak tanımlanan kişiler öbeği olagelir. Bu anlamda, kadının ötekisi erkek, Doğu'nun ötekisi Batı, konuşmanın ötekisi yazıdır. Öteki nitelemesi ya da terimi, belli bir konumun, durumun, varlığın tam karşısında yer alanı, karşıt ikiliğin hep değersiz görülen kanadını anlatır.

Ötekinin ne ve nasıl bir olgu ve algılama olduğuna dair edebiyattan siyaset bilimine, felsefeden psikolojiye kadar birçok yorum getirilir. Psiko-sosyolojik bir ifade ile öteki, “ben” ya da “biz” olmayanın kişileştirilmesidir. Tarihsel süreç içerisinde öteki kavramına sosyolojik ve antropolojik olarak araştırmacılar tarafından kuramsal yaklaşımlar getirilir. Fuat Keyman

önderliğinde yapılan çalışmada öteki kavramı beşli tasnife uğrar. Bunlar; kavram olarak nitelendirildiğinde ampirik nesne olarak öteki, modern olmayan ifade edildiğinde kültürel nesne olarak öteki, benlik yapılandırılmasında bir varlık olarak öteki, bilgi nesnesi durumunda söylemsel bir yapı olarak öteki, farklılıkların oluşum sürecinde farklı olan ötekidir (Akt. Biricik, 2013: 16).

Öteki, tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere sosyo-psikolojik derinliği haiz olduğundan bireyin kimlik oluşumunda etkilidir. Bireyin kimlik oluşumuna etkisi olmayan birey, öteki değildir. Etkisiz olan bu birey, diğeri/başkası kavramı ile konumlandırılır. İngilizce’de “*the*” article’ı kelimeye belirginlik kazandırdığı için “*the other*” anlamına gelen öteki, “diğerleri” denen gürühtan daha belirgindir. Türkçede öteki, belirli bir konumunda olduğu gibi “*the other*”da da belirginlik esastır. “*Another*”ın da herhangi biri/başkası anlamında belirsizliği vardır. Bu bireyin (diğeri/başkası) öteki olabilmesi için benlik yapılanmasının yanında bireyin kimliğini, tarihî ve kültürel noktada da etkilemelidir. Kimlik, yokluktan varlığa uzanan inşa sürecinde “olma”nın şuurudur. Bu oluş, ötekinin varlığına bağlıdır.

Her türlü kimliğin karşısında olan farklı kimlik, birbirinin zıttı/karşısı olduğu için “öteki” kavramı da değişkenlik gösterir. Öteki, kimliğin oluşumuna direkt bir şekilde etki ederken; “diğerleri” denen ötekinin farklı ve zayıf versiyonunun, kimlik oluşumuna etkisi zayıftır. Buna paralel olarak her kimlik normunun karşıtı öteki değildir. Çünkü “diğerleri” denen geniş bir sosyal dışlama alanı ile karşılaşılır. Bu alan, “öteki” olmayan toplulukları ihtiva eder (Davutoğlu, 1997: 22). “Öteki” tek boyutlu bir dışlama iken “diğerleri” zihinsel olarak geniş boyutlu ama etki alanı olarak dar bir dışlamadır. Mesela, bir Sırp için “öteki” Müslüman ve Boşnak iken “diğerleri” kapsamına Meksikalı ya da Çinli girebilir. Bir Türk’e göre Yunan “öteki” iken Brezilyalı “diğerleri” ile konumlandırılır. Yani ötekide esas olan ben’e uyguladığı rahatsız ediciliktir.

Hegel’in felsefesindeki diyalektik kurama göre benlik tatmini amacı ile ötekiyi silikleştirmek vardır. Öteki (köle), ben’in (efendi) bir parçası olarak görülür. Hegel’in “ben”i özne konumuna taşıma yaklaşımında “öteki” olan nesneye, etki amaçtır. Nitekim nesneye etkide bulunma durumu; Doğu’nun çoğu zaman ben-özne olan, Batı’dan eksik olan ve olumsuz özelliklerini vurgulayan bir tavırla ortaya çıkar. Hegel, bu bağlamda tarihi, efendi-köle ilişkisinin tarihi olarak addeder (Bulut, 2006: 11). Hegel’in bu çözümlemesi bize, Batı’nın Doğu’yu “köle”, kendisini “efendi” olarak gören algısını hatırlatır. Schmitt’e göre

düşmanlık, kimliğin kurucu ögesidir. “Ben” kendini sadece düşman ötekiye bir bağıklık tepkisi içinde tanımlayabilir demektir (Türk, 2013: 330). Heidegger’e göre ise öteki, insanı sıradanlaştırır. Z. Bauman’a göre ise öteki, düşman kategorisine rahat bir şekilde yerleştirilebilir.

Levinas’a göre öteki, “ben”in üzerine titremesi gereken bir emanettir. Levinas’ın ahlâk anlayışı öteki ile dayanışma zemini üzerine kurulur. Levinas, ötekiye karşı muamelede bir uzlaşma amacındadır. Bu, Hegel’in güç-iktidar ilişkisinden farklı olarak sorumluluğa dayalı bir etik ilişkidir. Deleuze ve Guattari’de Levinas’tan farklı olmayarak Batı felsefesinin ben-özne ve öteki-nesne ayrımı yapması yerine ötekiliklerin var olduğu üçüncü alanların kabullenilmesini ister (Önder, 2007: 55). Lacan’ın ayna evresi yaklaşımda ise bebeğin ayna vasıtasıyla bir başka ben’ini algılayarak ortaya çıkan gerilimde ötekini tanımasıdır. Ben’in ötekine yönelik yaklaşımı aynı zamanda kendi kimliğinin vasıtasıyla ortaya koyan olmaktadır.⁴¹

Jean Paul Sartre’in varoluş felsefesinde, “ben”in ötekine tahammülü yoktur. Çünkü özgürlüğünü kısıtlamaktadır. J.P. Sartre tarafından kaleme alınan bir hikâyede; “*Adam esner, gerinir ve başının arkasına doğru bakar ki gördüğü şey, donup kalmasına, korkmasına neden olur. Tepenin daha yukarılarında parkta oturan bir adam daha vardır ve manzaraya göz gezdirmektedir.*” (Akt. Savaş, 2018: 340).

Ama hikâyenin devamında etrafın keyfini çıkaran başka bir nazar yani öteki vardır. Farkına varmayana kadar kendini hâkim hisseden bilinç, başka bir bilincin varlığını kabullenmek zorunda kalacağı için ya tahammül edecektir ya da sefer eylemeyerek tahakküm etmeye çalışıp tarih sahnesine bir savaş daha ekleyecektir. Parkta her şeyin hâkimi olduğunu düşünerek etrafına keyiflice bakan bir adam, benlik tasavvuru çerçevesinde Batı zihniyetinin ve Avrupa-merkezli etnosentrik bakışının her alanda rakipsiz ve ötekisiz olma durumuna işaret eder. Sartre felsefesinin ötekilik ve varlık bilincini özetleyen güzel bir hikâyedir. Ben ve öteki arasındaki tasavvura “altın yüzük” örneği verilebilir. Yüzüğün varlığı onu çevreleyen altından ziyade içindeki boşluğun varlığıdır. Nitekim boşluk olmazsa, altın yine altın olur ama yüzük olmaz. Yüzüğün varlığı nasıl değersiz görülen boşluğa terettüp ediyorsa “ben”in varlığı da

⁴¹ Bkz. Ali Osman Gündoğan, “Ben ve Öteki: Değerler Dünyasının Gerginliği”, <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-Ben-Oteki.pdf> (E.T.: 27.12.2020).

olumsuzladığı “öteki” sayesinde olur. Yüzük, boşluk ile ben ise öteki ile varlığını ikame ettirir.

Ben’in varlığı, öteki ile şekilleneceğinden öteki, olmazsa olmazlardandır. Bu öteki, çoğu zaman ise düşman olarak algılanır. Freud’a göre, “*Kitlelerde kuvvetli bir dayanışma duygusunun oluşabilmesi için herhangi bir yabancı azınlık grubuna belli bir düşmanlık duyulması olması gerekir.*” (Akt. Özsüer, 2012: 274).

Yani “ben” kavramı, kendini oluşturabilmek için bir düşmana, yani “öteki”ne ihtiyaç duymaktadır. Kavafis’in *Barbarları Beklerken* şiirinde belirttiği “*Peki biz şimdi ne yapacağız barbarlar olmadan/Bir çeşit çözümdü onlar sorunlarımıza*” (Akt. Kalın, 2018: 12) itiraf, ötekinin beni şekillendiren gerçeğinin lirik ifadesidir.

Genel olarak ele alınırsa öteki, önyargı evreninde kurulmuş bir tipoloji dünyasının temsilcisidir. Bireyin, kendi zihni tasavvurunu uyguladığı iktidar tekniğidir (Subaşı, 1999: 87). “Ben” ile “öteki” arasındaki ilişki süreci, biri diğerini tamamen etkisi altına almaması koşuluna bağlıdır. Ancak ötekilikteki sınır, farklılıkların kavgaya, bölünmeye ve ayrı düşünmeye sebep olması ile bozulur. Zaten farklılığın, diğerine üstünlük iddiası taşıdığı andan itibaren ötekileştirme ile karşılaşılır. Bu ötekileştirmedeki fanatizm, sosyal ve ortak yaşam platformunun dengesini bozmaktadır. Bu durum “biz” ve “öteki” algılamasını gün yüzüne çıkartır. Öteki, “ben” ve “biz” tahayyülünün bir karşıtlığı olarak ortaya çıktığı için “biz” denen kolektif kimlik ile öteki arasında çatışma zemini oluşur. “Biz” ve “onlar/ötekiler” arasındaki söylemsel ayrım; yalnızca iki ayrı insan grubunu değil, tümüyle farklı iki tutum arasındaki, duygusal bağlanma ve antipati, güven ve kuşku, güvenlik ve korku, işbirliği ve çekişme arasındaki ayrımı temsil eder (Bauman, 2012: 51).

Öteki, aynı zamanda merkezî kimliğin kaygılarının ve tereddütlerinin temsilcisidir. “Biz” ile “öteki” arasında yoğun farklılıklar bulunabilir. Bu farklılıkların belirleyicileri ise bireyin sosyalleşme sürecinde içselleştirerek sahip olduğu kültürel, tarihsel ve siyasi kodlardır (Solak, 2013: 35). Modern zamanların algılamasında ötekilik ve ötekileştirme, her türlü düşmanlığın ve reddetmenin yöntemidir. Jale Parla’ya (2015a: 11) göre bu tarz ötekileştirmeler, ezmeye davetiye çıkarmaktadır. Kuvvetli olan, kendisini egemen özne ile konumlandırarak nesneye indirgediği ötekiyi daha kolay sömürüp ona göre bir dil oluşturacaktır. Bu tarzda ötekileştirmeler çoktur. Mesela dışlayıcılık ve küçümseme,

ötekileştirilen kişinin dininden ve milliyetinden kaynaklanabildiği gibi düşünce ve fikirlerinden, hatta deri ve cilt renginden de ortaya çıkabilmektedir (Cihangir, 2020: 57).

“Öteki” *[sosyal]/toplumsal kimlik inşasının taşıyıcı kolonlarını oluşturur. ... Kimlik oluşumu için ilk karşılanması gereken ihtiyaç*”tır (Göka, 2008: 33). Erol Göka ayrıca (2008: 34) düşmanca tavırdan kaynaklı kötülüklerimizin ötekine aktarılmasında, kendiliğimizi yüceltmemizde, eylemlerimizi haklı göstermemizde bir nevi ötekinin bulunmaz bir nimet olduğunu söyler. Bu yüzden “*yazarın öteki diye tanımladığı, aslında kendisinden başkası değildir. Yazar, bir başkasını anlatırken kendinden yola çıkarak ürettiği çeşitli çıkarımlar ile karşdakini açıklar.*” (Ulağı, 2006: 87).

Ayrıca kültürel kimlik oluşturmak, “öteki”yi yeniden kurgulamaktan geçtiği için toplumun her bireyi, kendi kültürel ve toplumsal kimliğini “öteki”ne karşı verilen mücadeleyle şekillendirir. Bu konuda “Medeniyetler Çatışması” iddiası ile gündeme gelen S. P. Huntington (2007: 83) “*Bizler kim olduğumuzu, kim olmadığımızı bildiğimizde ve çoğunlukla da kime karşı olduğumuzu bildiğimizde biliriz.*” cümlesiyle kültür ve medeniyet bilincinin oluşumunda “öteki”nin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Çünkü insan, ötekinin keşfi ile kendi kimliğini keşfeder. Nitekim Beyaz adamın, Kızılderili ile karşılaşmadan önce beyaz tenli olması kimliğinde bir anlam ifade etmemektedir. Toplumun birliğinin sağlanması adına bir günah geçisine ihtiyaç vardır. Durkheim’in “günah keçisi” kuramı öteki üzerinden şekillenir (Özsüer, 2012: 276).

Tarihî süreçte ben ve öteki ayrımı ve her iki bilincin de oluşumu Aristoteles’e kadar götürülür. Aristo, talebesi Büyük İskender’e bu kavramlar üzerinden siyasi bir strateji mesajı verir: “*Yunanlılara dostça davran, barbarlara ise sanki bitki ve hayvanlarmış gibi bak*” (Akt. Fontana, 2003: 9). Bu ontolojik kapışma da Aristo, kendi ben tasavvurunu sunmaya yönelik arzusuyla ötekiyi tahakküm altına almak ister. Bu durum da Doğu-Batı ikiliğinin neşv ü nema bulmasına neden olur. Bir yanda medeni Yunanlılar ve onların şehirleri, diğer yanda ise medeni olmayan barbarlar ve onların karanlıklara gömülmüş dünyası vardır. “*Kendini ontolojik manada evrenin merkezinde gören*” Yunan düşüncesi “*adım adım başkalarını ‘barbar, parya’ olarak görme*”nin zihinsel adımlarını atmaya başlamıştır (Kalin, 2016a: 7).

Aristo’nun tanım teorisinde tanımlamak, hükmetmenin ön şartı olmaktadır. Tanımanın, tanımlamaya dönüştüğü her durumda iki taraftan biri diğerine ya kendince bir kimlik verir veya verili kimliğine müdahale etmeye başlar (Bulaç, 1995: 79). Nitekim modern düşünce, bu

Aristo mantığına yaslanarak kendi kurallarını koyar. Aristo mantığından gelen ikili karşıtlık ilkesi Descartes'ın "*düşünüyorum o halde varım*" söylemi ile paralellik arz eder. Bu tarz ikili düşünme sistemi, evreni her düzeyde ikiye bölen bir mantık ilkesidir. Böylelikle birey, her şeyi, şey ve değil ile kategorize eder. Ayrıca A.Comte'un statik ve dinamik, Simmel'in kırsal-kentsel, E.Durkheim'in mekanik ve organik, Weber'in geleneksel-rasyonel, Tönnies'in Gemeinschaft ve Gesellschaft, Marx'ın feodal-kapital, şeklindeki ikili karşıtlıklar ilkesi, modern Batı düşüncesinin yapısında hakikati parçalayan söylemine işaret ettiği gibi ben-öteki ayrımının bu zihniyette gayet doğal karşılandığının da göstergesidir (Kaya, 2012: 112).

J.Derrida, bundan dolayı Batı'nın düşünce sistemini, değilleme metodu ile birinin diğeri üzerinde mutlak hâkim ve üstün olduğu ikili karşıtlıkların "*şiddetli hiyerarşisi*" olarak tanımlar. Bu tarz yaklaşımda nesnellığe yer olmayacağı gibi mutlak hakikatin varlığı kabul edilmeyip hakikatin yorumlanıp, öznelleşmesi ve buna göre biricikleşmesi oluşur. Ayrıca Batı'nın bu tutumunun kurumlarına kadar aksetmesinde Eski Ahit'teki anlatılanların önemli bir payı vardır. Çünkü burada kendisine itaati kabul etmeyi, sonuna kadar kendisine zorla itaat ettirme düşüncesi empoze edilir (Sardar, Nandy ve Davies, 2004: 25).

Doğu ve Batı kavramları, haddizatında bir coğrafya terimi olmaktan ziyade özünde psiko-sosyolojik, tarihi ve siyasi derinlikleri bulunan anlam alanlarına sahiptir. Geçmişten günümüze kadarki süreçte bir vakıa olmaktan ziyade hayali birer inşâ olmaları bağlamında kurgusal göndermelere açıktırlar. Nitekim oryantalist söylemde Batı, iktidarını oluştururken "hayali doğu" olarak nitelediği kendi düş dünyasının yansımalarını meşrulaştırır. Ancak şu unutulmamalıdır ki, Doğu ve Batı'nın yön olma işlevi ile kullanılırken ötekileştirmenin taraflarına dönüşmesi, Batı'nın dünyayı bir bütün olarak algılamasından ve Doğu'ya gittiğinde bu farklılık bilincini kavramsallaştırmasından kaynaklanır (Dellaloğlu, 2020: 257). Batı'nın dünyayı bir bütün olarak kavramasında "Rönesans" zamanının keşfiyle kendisine yabancı yenedünya mekânlarının keşfetmesi etkilidir. Nitekim Batı, bu zaman ve mekân keşfi ile gücünü tahkim eder. Bu farklılık bilinci ile teşekkül eden "Hayali Doğu", böylelikle Batı'nın tam karşıtı bir ötekileştirmeye tabi tutularak sınırları belirsiz bir alana dönüştürülür (Hentch, 1998: 9).

Edgar Morin, Batı'nın dünyayı kavramadaki ve kendi içindeki gelişmeleri kritik akılla değerlendirerek gelişim seyrettiğini ama ötekisi olan Doğu'ya geldiğinde dogmatik bir akla büründüğünü söyler (Akt. Yavuz, 2010: 202). Doğu'nun kritize edilmeden dogmatize

edilmesi, ötekinin ve ötekileştirmenin işlevselliğinden kaynaklanır. Bu durum her iki yapıyı, onları coğrafi yön olmalarından ziyade siyasî ve toplumsal boyutta devamlı üretilen aksiyoner bir hüviyete taşır. Batı, Doğu'yu yazan şaire; çizen ressamı, işlenen temaya, kurtaran kahramana dönüşür. Bundan dolayı Timoty Mitchell, Doğu'nun bir kurgu olduğunu belirtir (Akt. Dellaloğlu, 2020: 262). Doğu-Batı ilişkisindeki “ben” tasavvuru oluşturmadaki iktidar mücadeleleri ve öteki üzerinden kültürel kimlikleri şekillendirme gayretleri, sürekli mücadele şeklinde beni üreten kimlik kalıplarının döngüsüne sebep olmaktadır. Tarihî hafıza buna şahittir. Mesela İbrahim Kalın'a göre tarihin farklı dönemlerinde ‘barbarlar’; Persler, Asyalılar, Afrikalılar, Araplar, Müslümanlar, Yahudiler, Osmanlılar; modern dönemde göçmenler, azınlıklar, Hindistanlılar, Pakistanlılar ve diğer gruplar Batı'nın ötekisi olarak kurgulanır (Kalın, 2016b: 27).

Kültürel ve ideolojik açıdan farklılaştırılan bir Doğu imajı, Batı'nın kendi benliğini kurgulamasına yardım eder. Bu durumu söylemleştiren Edward Said, Batı'nın hayalî fantezi üretmesinden önce Doğu ile güç ve iktidar mücadelesinde galip olma isteğinin yattığını belirtir. Ne de olsa İslam'ın varlığı ve Osmanlı'nın kudreti, 19. yüzyıla kadar Batı'nın asırlarca içinde barındırdığı eziklik hissini bastırmaya neden olur. Bu döneme kadar dinî ölçütlerle ötekiyi tanımlayan ve bu süreçten sonra coğrafi keşiflerin yardımıyla yeni toprakların tanınması, buralardan elde edilen hammadde ile kendi ekonomilerini güçlendirerek bir dizi devrimler silsilesinin meydana gelmesi, Aydınlanma, Rönesans, Reform gelişmeleri ile teo-ontolojik konumun değişimi, artık ötekileştirme ölçütünün sosyo-ekonomik ve siyasi kıstaslara göre yapılacağına sinyalini verir.

Her iki dönemde de değişmeyen gerçek şudur ki Batı, ötekiyi yani Doğu'yu kendi aynasında kendi gözlükleriyle üretme ihtiyacı hissetmektedir. Bunu yaparken Darwin'in evrim teorisindeki biyolojik evrim kıstaslarının topluma/toplumlara uyarlanarak sosyal evrim metodu olarak bilimselleştirilmesi ve büyük balığın küçük balığı yuttuğu orman kanunlarının normal olarak görülmeye başlanması durumunu ortaya çıkartır. Böylelikle Batı'nın Doğu'yu keşfedilecek, zapt edilecek, betimlenecek ve çeşitli amaçlara hizmet edecek biçimde söylemleştirecek bir nesne olarak gördüğü gerçeği, oryantalist söylem ile beraber zuhur eder (Köse ve Küçük, 2015: 122). Oliver Kontny, her ne kadar oryantalizmi, bilim dalı, söylem ve ideolojiye dayandırsa da onun gerçek temelini biz-onlar düalizmine yani ötekileştirmeye dayandığını belirtir (Akt. Mezik, 2012: 6).

Doğu-Batı ikilemi özünde ben-öteki, özne-nesne düalizmini taşıdığı için hem ben hem de ötekinin konumlandırılışına göre oryantalizm ve oksidentalizmin köşe taşları teşekkül eder. Her iki tarafın baktığı açıdan gördüğü ilk nesne ona yabancısıdır ve önyargılarla mücehhez ve varsayımlarla donatılmıştır. Bu “yabancı” nesneye yöneltilen yalın fikirler ve önyargılar ilk etapta masum görünürken ideolojilerin ve farklı tasavvurların gözlüğü takıldığında sosyal ve siyasi işlevlerinin rengine bürünür. Gözlük hangi renkteyse karşıdaki o renkte görünüp realitesi kaybolur.

Batı’nın Doğu algısındaki çoğu gerçeklik, zihinde tasarlanan mitlere de uydurulmaya çalışılır. Böylece oryantalist temelli egzotik bir Doğu edebiyatının oluşumu sağlanır.⁴² Jale Parla, Doğu mitinin ürettiği bu malzemeleri bilim dışı edebî fanteziler olarak ele alır (Parla, 2015a: 25). Mutlu Binark da bu noktada şu yorumu yapmaktadır: “*Oryantalizm gücünü yoktan bir şeyi var etmesinde değil, olan bir şeyi olmayana (semantik ve farklılık terimlerine) indirgemesinden alır.*” (Akt. Yavuz, 2010: 164). Bu gerçek-dışı algılama ve yargılama durumu akla Slavoj Žižek’in “yamuk bakmak” kavramı ile Jacques Lacan’ın “object petit a” yani “küçük öteki” nesnesini akla getirir. Yani burada bizzat var olan gerçeklikten ziyade özne tarafından tasarlanmış ve göz ucuyla kurulmuş, gerçekliği ve tutarlılığı olmayan nesne ve algılama biçimi esastır.

Edward Said’in en muzdarip olduğu konulardan biri de işte bu durumdur. Oryantalizmin, geniş bir çalışma alanı ve derinlikli akademik literatürü olmasına rağmen realiteye bağlı Doğu tanımlanması, bu bilgi külliyyatında çok az ve zayıf kalır. Çünkü üretilen bilgiler, deformasyona uğratıldığı için gerçeklerin yazılması istenmemiş, istenen yazılmıştır. Ahmet Midhat Efendi, Batı’nın bu stratejisini *Hayret* romanında şu cümleler ile dile getirir: “*Sen bu Avrupalılara bakma kızım! Onlar bir şeye akıl erdiremeyince kusuru kendilerinde arayıp bulmağa tenezzül edemeyerek tekebbür ve taazzumlarından dolayı derhal o şeyin inanılacak şeylerden olmadığına hükmediverirler.*” (Akt. Koçyiğit, 2018: 257). Sonuçta bu yöntemlerle oluşturulan entelektüel iktidar, kültürel iktidarı ve bu kültürel iktidar da siyasî iktidarı oluşturarak Batı’nın zihni iktidarının yanına ayrıca siyasî iktidar orijinli emperyal ve kolonyal bir sistem hazırlar. Edward Said’in *Oryantalizm/Şarkiyatçılık* kitabının ilk baskısında

⁴²Edward Said, “*Şarkiyatçılık*” adlı eserinde oryantalist edebî söylemin oluşmasında payı olan edebiyatçıları Lamartine, Goethe, Nerval, Vigny, Scott, Byron, G.Eliot, Flaubert, Hugo, Chateaubriand, Burton Disraeli olarak sıralar. Konuyla alakalı Jale Parla’nın da “*Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*” isimli eseri ile Onur Bilge Kula’nın “*Batı Edebiyatında Oryantalizm-I*” eseri unutulmamalıdır.

alt başlık olarak attığı oryantalizmi, emperyalizmin keşif kolu olarak görmesi bu minval üzeredir.

Batı, Doğu'yu anlatmaya başladığı yerde aslında kendini tanımlamaktadır. Çünkü öteki üzerinden kendini inşâ etmektedir. Bu inşâ ediş, bir bakış açısının gerekli kıldığı için toplumdaki âdiyetler de bu bakış açısına göre teşekkül eder. Amin Maalouf (2017: 24) bu konu hakkında “*Başkalarını çoğu zaman en dar aidiyetler içine sıkıştıran bizim bakışımız ve onları özgür kılacak da yine bizim bakışımız*” derken bakış açısının kimlik inşâ etmedeki rolüne değinir. Ayrıca Amin Maalouf (2017: 29), bu tarz ötekileştirici zihniyete eleştirel yaklaşarak bu tutumun ilkel taraflığına vurgu yaparak kabilecilik anlayışının hâlâ var olduğunu belirtir. Bu durumu desteklerlercesine Fred Halliday (1998: 217) “*benim aşiretim Ben-i Tenvir, yani Aydınlanma akılcılığının çocuklarının aşireti. Dünyadaki tehlikelere karşı aşiretimden ayrılmayı düşünmüyorum.*” demektedir.

Bu ifade edilenler nazara alındığında oryantalizme nispetle yeni bir inceleme alanı olan oksidentalizmin Doğu'nun (Ben) Batı'yı ise (öteki) algılaması ve sorgulayarak tartışması anlamına gelir. Ancak oksidentalizmin bazı yaklaşımları, merkeze ben-Doğu konularak yapılırken bazı yaklaşımlarında ise merkeze ben-Batı olmaktadır. Böylelikle özne-nesne konumu değişiklik arz eder. Bu ikili karşılaşmalarda özne-özne karşılaşmasından ziyade özne-nesne karşılaşmaları çoğunluktadır. Haliyle bu durum, öteki algısının mâkûl ilişkiler çerçevesinde alımlanmasından ziyade asimetrik iktidar yapılanmalarına ve gizli ve açık siyasî ajandalara yansımaktadır. Çünkü Foucault'ya göre ‘bilmek’ önemli bir edimdir ve bilinecek olan nesnenin tanımlanması gereklidir. Nesneyi tanımlamak için ise nesnelerin ve tarihin kurgulanması lazımdır. Bu tarih kurma işini yapan ise iktidar olacaktır. Bilgi ve iktidarın sürekli sorguya çekip tasnif etme işinde ise öteki, olmazsa olmazlardandır. Bu ikili ilişki, kimlik kalıpları üretmeye devam edeceğinden Batı'nın yüzyıllardır oryantalizm adı altında gerçekleştiği bilinçli siyasetin; oksidentalizm adına gerçekleşme ihtimali de olabilmektedir. Çünkü oksidentalizmin ürettiği bilgi, göreceli olmasının yanında iktidarla da bağlantılıdır. Bu Foucault ve Edward Said'in de bahsettiği bilgi-güç-iktidar yapılanmalarını akla getirir.

Oksidentalizm tanımsal alternatiflerinden biri olan “tersine oryantalizm” yaklaşımında Doğu'nun özne-ben konumuna çekilerek Batı'nın algılanması vardır. Çünkü ötekiliğin empozisi, zamanla normalleşecek olan tahakküm dilini ortaya çıkaracaktır. R. Kabbani'nin bahsettiği oryantalizmle ortaya çıkan “lekeli bilgi”nin varlığı, oksidentalizmin bu

tanımlamasında meydana çıkar. Sonuç ise toplumun lekeli bilgilerle malul olmasıdır. ABD merkezli Pew adlı bir araştırma şirketinin 14 ülkede 140.000 kişiyle yaptığı ankete göre; “*Batılıların çoğuna göre Müslümanlar fanatik, şiddet yanlısı, hoşgörüsüz iken, Müslümanların çoğuna göre de Batılılar bencil, ahlaksız, açgözlü, fanatik ve şiddet yanlısıdır.*” (Kirman, 2010: 25). Hasan Hanefi’nin sentezci-bilimsellik yaklaşımında ise her iki tarafın özne konumunda olması varken bu uygulamada mümkün gözükmemektedir.

Jack Derrida ben-öteki arasındaki krize yönelik yaklaşımını değersiz kılma ile yerinden oynatma terimlerini kullanır (Önder, 2007: 59). Dominique Schnapper’in öteki-ben arasındaki krize çözüm yolu olarak gördüğü iki yaklaşımdan söz edilebilir. Birincisinde Ben, ötekine değer biçerken kendisini ölçüt olarak kullanarak ötekiyi ona şekillendirir. İkincisinde ise öteki, bir başka kendilik olarak görülerek Ben’in tahammül sınırları geçilir ve bir başka benlik özne-ben tarafından kabul edilemez. Burada karşı-ben olan, ya kendisine benzeyecektir ya da yok edilecektir (Koçyiğit, 2017: 12). Batı’nın tarihteki oryantal politikalarda her iki ötekileştirme yaklaşımını kullandığı görülür.

İbrahim Kalın’a (2016a: 454) göre ise modern zamanda toplumsal ilişkileri belirleyen üç farklı Ben-Öteki ilişkisi söz ortaya çıkmaktadır. Bunlar; (i)mutlak bir ben ile mutlak bir ötekinin çarpıştırılması, (ii)mutlaklaştırılmış bir ben ile yok sayılan ve yok edilmek istenen öteki arasındaki ilişki, (iii)içeriği boşaltılmış bir ben tasavvuru ile sulandırılmış bir öteki arasında olduğu varsayılan ilişkidir. Oksidentalizmin için birinci yaklaşım, objektifliği muhafaza etmenin yanında çarpıştırılmasının yerine birbirini anlama girişimi olarak ele alınabilir. Diğer iki yaklaşımın ise her iki medeniyete faydasının olmadığı âşikârdır.

5. OKSİDENTALİZMİN FİKRÎ VE FİİLÎ KAYNAKLARI

“Her şey zıddıyla kâimdir.”

Lâedrî

Oksidentalizmin hem epistemolojik hem ontolojik hem de söylem olarak teşekkül edebilmesi için tarihi süreç içerisinde bu söylemi sahiplenen toplumların Batı ile girdiği fikrî ve fiilî tüm girişimler nazara alınmalıdır. Oryantalizmin her türlü dinamiği, oksidentalizmin varlık sahasına çıkmasına yardımcı olur. Tarihî bağlamda meydana gelen Doğu-Batı etkileşimi, özünde karşıt algılamaları barındırdığı gibi birbirlerinden beslenmelerine ve varlık sahalarını inşâ etmelerine yardımcı olur. Ertan Eğribel’e (2015: 39) göre oksidentalizm ve oryantalizm, birlikte ortaya çıktığı gibi kimi zaman birbirlerinin sınırlarını da oluşturan ve birbirinden beslenen iki alandır.

Oksidentalizm odaklı bu inşâda; oryantalizm ve bu söylemden beslenen Avrupa-merkezcilik ve Emperyalizm, oksidentalizmin fikri ve fiili menşelerini oluşturur. Alman romantizmi ise Batı’nın kendi içinden bir Batı algılaması olduğu için oksidentalizm müktesebatına ayrı bir katkı sağlamaktadır. Her şey zıttı ile kaim olduğundan ve zıddına benzeyenin de aslını yitireceğinden bu temel kaynakların iyi bilinmesi, oksidentalizmin asıllığını, nasıl ve hangi amaçla teşekkül ettiğini anlamaya yardımcı olacaktır.

5.1. Oryantalizm/Şarkiyatçılık

Doğu’ya ait ve Doğu’yu hatırlatan her şey anlamına gelen oryantalizmin akademik disiplinde anlamı, Batı’nın Doğu’ya bakışını bildiren bilgiler bütünüdür. TDK sözlüğünde (2011: 1819) oryantalizm maddesi “*Doğu bilimi*”; oryantalist ise “*Doğu bilimcisi*” olarak geçmektedir. Oryantalist, başlangıçta bugünkü anlamından oldukça farklı bir anlama sahiptir. “*Arberry’e göre bu terim ‘Doğu ve Yunan kilisesinin bir üyesi’ anlamındaydı.*” (Bulut, 2006: 3). Kelime köken olarak “Orient” olup “Doğu” anlamına gelen Fransızca bu kökten türetilir.

Kelimenin İngilizcesi olan “orientalism” ise Redhouse Sözlük’te “*Şarka mahsus âdet, tabir veya usul; Şark dilleri veya tarihi bilgisi*” olarak ifade edilir (Redhouse, 1969: 727). Ayıca İslam Ansiklopedisi’nde “*Din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve Doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kaynaklı kurumsal faaliyet*” olarak tanımlanır. Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın’ın *Antropoloji Sözlüğü*’nde ise “*Batı’nın*

Doğu hakkındaki bilgisi”dir (Emiroğlu ve Aydın, 2009: 648). Cemil Meriç’e göre bu kavram İngiltere’de 1779’da Fransa’da ise 1799’da kullanılmaya başlanıp Fransız Akademisi Sözlüğü’ne 1838’de kabul edilmiştir (Akt. Dellaloğlu, 2020: 259).

Akademik anlamda “oryantalizm” kelimesi, *Oxford English Dictionary*’ye göre ilk kez Lord Byron tarafından, İngiltere’de 1811 tarihinde bir disipline dayalı “*Doğu dillerin bilgisi*” şeklinde nitelendirilir. Burada Doğu hakkında “dil” üzerinden bilgi edinilmesi, 1312 Viyana Konsil’inde kararlaştırılan ve Doğu’yu yakından tanımak için bazı üniversitelerde kürsüler kurulan bir amacı hatırlatır.⁴³ Geniş anlamıyla ise bu sözlükte “*Doğulu milletlerin nitelikleri, düşünce ve ifade tarzları, adetleri*” biçimde tanımlanır. Çünkü “dil”, bir milletin evreni/evi olduğu için bu evrene giriş, araştırılan Doğulu diller kapısından yapılmış ve o evrene ait her şey (özellikler, düşünceler, gelenekler vs) artık tanınmış ve tanımlanmıştır.

Fransa’da Le Robert tarihî sözlüğüne göre, 1826’da oryantalizm, “*Batılı halkların kökenlerinin, dillerinin ve bilimlerinin Doğu’dan geldiğini iddia edenlerin bilimi*” olarak kullanılır (Akt. Malkoç, 2020: 7). Bu tanım, oryantalistlerin asırlarca Mısır, Hint, Çin medeniyetleri üzerine yaptıkları araştırmalarda buldukları karşısında hayreti ifade eder. Çünkü bu bulgulara, Batı ile bağlantılı çok şey vardır. Mesela Napolyon’un Mısır Seferi’nde 1799’da Champollion adlı Fransız dil bilimci tarafından bulunan Rosetta Taşı, demotik ve hiyeroglif yazılarının çözümlenmesinden sonra M.Ö. 196’da Yunan Kralı V. Ptolemy’i tarafından yazdırıldığı gün yüzüne çıkar (Kalın, 2016a: 299). Bu durum kadîm Mısır ve Yunan kültürleri arasındaki bağlantıyı gözler önüne serer. 1840’da ise oryantalizm kelimesi, bugünkü “*Doğu’ya özgü şeylerin bilimi*” halini alır. Benjamin Disrael’i kelimenin akademikliğini vurgulamak için Doğu’nun bir meslek olduğunu belirtir (Akt. Dellaloğlu, 2020: 260). Ancak akademik şarkiyatçılığın Batı’nın Doğu ile ilişkilerini denetim ve yönetim altına almak için (Doğu’ya yönelik) 19. yüzyıl öncesinden kaynaklanan olumsuz yargıların bütünleştirilerek sistematiğe dönüşmesi olduğu unutulmamalıdır (Eğribel ve Özcan, 2020: 11).

Bu tarz tanımlamaları çoğaltmak mümkündür. Oryantalizm kelimesinin kavramsal tanımlaması; ona yüklenen söylemsel, ideolojik ve disiplinler yaklaşımlarından da haber verir. Çünkü kavramlar, tanımlarla yapıldığı için ve her kavram; o medeniyetin zihniyet

⁴³ “1312 Viyana Konsülünün kararları gösterilmektedir. Nitekim bu konsül sırasında Paris, Oxford, Bologne Avignon ve Salamanque şehirlerinde Arap, Grek, İbranî ve Süryanî dillerinde eğitim yapacak bir seri kürsü kurulması karar altına alınmıştır.” (Said, 2017: 79).

dünyasından izler taşıdığı için bu kelimenin bilgiden bir kurumsal faaliyete, tüzel bir kurumdan düşünce tarzına, söylemden bilime yapılan geniş kavramsal ağı, oryantalizmin etki alanının büyüklüğünü ve periferisinin derinliğini gösterir.

İşin ironik tarafı, TDK sözlüğünde oryantalizmin bilim olarak adlandırılmasıdır. Bilim olarak adlandırılıyorsa “oryantoloji” denmesi gerekir. Çünkü bir kelimeye eklenen “-izm” takısı; o kelimeyi ideolojiye, bir akıma ve fikir yumağı haline dönüştürür. Gerçi Batı’dan gelen her “-izm”e çoğu Türk aydını tarafından ayrı bir kutsiyet ve bilimselmiş gibilik yüklemek, Türkiye’nin Batı algısının ayrı bir serencamıdır. “-izm” takısı, sözlüğün ifade ettiği bilimsellikten anlamı uzaklaştırır. Akla Cemil Meriç’in “*izm’ler, idrakimize giydirilen deli gömlekleridir.*” aforizması gelir. Çünkü “-izm” insan idrakini, ideolojinin kendi sınırları içinde yeniden biçimlendirdiği için algı çerçevesinin sınırlarını daraltır ve düşünce hürriyetini kısıtlar.

Cemil Meriç’in “*Kamusa uzanan el, namusa uzanır.*” cümlesindeki kamusun namusu koruma misyonu, öncelikle sözlüklerde tezahür edeceğinden “oryantalizm” kelimesinin hakkını verebilmek adına kültürel değerlerimizin haysiyeti unutulmamalıdır. Nitekim ilerleyen sayfalarda oryantalizmin “öteki” üzerinden kendini biçimlendirirken hayalî kurgularla oluşturduğu bir varlığı yani Doğu’yu, tüm istenmeyen niteliklerin yüklendiği bir depoya dönüştürdüğüne ve tahayyülden tahakküme, kurgudan kurumsallığa dönüşüm yaşattığına şahitlik edilir.⁴⁴ İsmet Özel’in “*insanlar hangi dünyaya kulak kesilmişse öbürüne sağır*” cümlesi, bu durumu özetler. Zaten Edward Said ile müsemma olan “oryantalizm” kavramı, Foucault’dan mülhem bir “söylem” olarak anlaşıldıktan sonra Doğu medeniyeti; askerî, idarî, hayalî, ideolojik ve bilimsel olarak aydınlanma sonrası yeniden üretilir.⁴⁵ Bu yönüyle düşünüldüğünde oryantalizm, Batı’nın Doğu’ya yönelik kurucu özne olarak kendinden menkul üstünlük psikolojisi ile kendi çapında metinsel evrenler ya da kendince evrensel metinler

Nitekim oryantalizm kelimesinin olumsuz çağrışımlara sahip olması Batılı oryantalistleri de etkilemiş, oryantalizm adıyla anılan ve geleneksel hale gelen uluslararası kongrenin isminde değişikliğe gidilmiştir. İlki 1873 yılında düzenlenen kongrenin adı 100. yılında yani 1973’te “Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (ICANAS)” olarak değiştirilmiştir (Bulut, 2006: 1). Elbetteki bu dönüşümde Edward Said’in “Şarkiyatçılık” kitabının etkisi de vardır.

⁴⁵Foucault, bilginin soyut olarak ele alınamayacağını doğrudan güç/kudret kavramıyla açıklanabileceği belirtir. Bu oryantalizme uyarlandığında şu anlama karşılabilir: Gücü elinde bulunduran, bilgiyi ve o bilgiye dayanan yeni bir insan tipini üretir. Francis Bacon’nın dediği gibi “bilgi, güçtür.” “*Foucault’un kuramsal analizini sürdüren Said, bütün egemen kültürlerin kendilerine uygun bir “iktidar” söylemi yarattığı ve bu söylem içerisinde kendilerinden başka kültürleri istedikleri gibi yansıttıkları düşüncesinden hareket etmektedir.*”(Özçelik, 2015: 173).

üretmek hayalî imge algılamalarının oluşturduğu bir söyleme dönüşür. Doğu'nun ilk başlarda akademik faaliyetler ile keşfi, Batı'nın emperyal emeller ile onu icat etmesine yarar. Bu şekliyle oryantalizmin, reel bilgi üretip insanlığa katkı sağlayan bir akademik disiplin olmasından ziyade Doğu hakkında imajlar üreten bir şekilde anılması, oksidentalist söylemdeki tepkiselliğin de kaynağını oluşturur.⁴⁶

Oryantalizmi bilim olarak tanımlamak, bu ideolojinin meşrulaştırılması anlamına gelir. Böylelikle sanatsal faaliyetlerden değer yargılarına kadar oluşturulan bu ideolojinin müktesebâtı, bilim kelimesi ile olumlanmaya çalıştırılır. Peki, bu kavramın hiç mi bilimselliği, araştırmacılığı yok; diye bir soru akla gelebilir. Elbetteki vardır. Buna ilerleyen sayfalarda değineceğiz. Yüksel Kanar da bu minval üzere kavramın değerlendirildiğinde genel anlamda bu kelimenin en masum şeklinin “*Doğu araştırmaları*” olabileceğini belirtmektedir.⁴⁷ Konuyla alakalı Kenan Gürsoy ise bu kavramın bir vechesini teşkil eden bilimsel faaliyetlerine ve insanlığa katkılarına “oryantoloji” denmesi gerektiğini söyler.⁴⁸ Kısacası oryantalizm; sosyolojik, ekonomik ve politik geçmişten günümüze her yönüyle Doğu üzerine araştırmalarda bulunan ve içinde düşünce tarzını, tüzel bir kurumu ve bilimselliği barındıran bir disiplin olagelir.

Ancak şu bir gerçektir ki, bilimsel faaliyetlerle sanatsal faaliyetler birbiriyle hep bir dirsek temasında bulunduğu için “örtük bir şarkiyatçılık” programıyla oluşturulan “Şark Kitaplığı”; oluşturulmaya çalışılan söylemlerle kurumsal bir hüviyete bürünerek ilerleyen süreçlerde Doğu için istenilmeyen durumlar meydana getirir. Mesela 18. yüzyıl, oryantalizm açısından Doğu'ya yönelik ilginin artarak seyahatlerin yapıldığı, çeviriler yapılarak bilgilerin sistemleştirildiği bir dönemdir. Konuyla alakalı Bedri Mermutlu, akademik çalışmaların Doğu'nun gerçeklerine uydurulduğunu ve oryantalistlerin Doğu'yu tanımak amacıyla yola çıktıklarını ve bu amaçla Doğu'ya daldıklarını söyledikten sonra akademik disiplininin

⁴⁶ Yüksel Kanar'a göre “*Oryantalist söylem, Doğu'yu, 'yalnızca dinlerinin değil, dillerinin, ırklarının, etnik kökenlerinin, psikolojilerinin, duygu ve düşünce biçimlerinin, toplum yapılarının, olay ve eşya karşısında etki ve tepkilerinin, kısacası her şeylerinin Batılılardan farklı ve onlarla asla uzlaşmaz olduğunun ortaya konulmasıdır.*” (Kanar, 2006: 25).

⁴⁷ “Kuşacaklarımız Var”, Ülke Tv Programı, Yayınlanma Tarihi: 13.10.2018.

⁴⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=vdCtxFsgtIE>, Şarkiyat Tamam! Peki Bir Garbiyyat Mümkün Mü?-1, 20.6.2019'da Kenan Gürsoy ile yaptığımız telefon görüşmesinde de bu minvalde tespitler yapılmaktadır.

yanında söylemsel gerçekliği görmemiz gerektiğini belirtir. Onun bilimsellik seviyesi, ideolojik yanını yok saymayı gerektirmemelidir (Mermutlu, 2003: 284).

19. yüzyılda ise oryantalizm, kendine ait yöntemlerini sistemleştirerek bir kurumsallık arz eder. Böylelikle Doğu, akademik bir araştırma alanı haline gelir ve Batılı devletlerin bölgesel çıkarlarıyla paralel bilgilerin üretildiği bir düşünsel evren boyutuna dönüşür. Oluşturulan bu tüzel kurumlar sayesinde Doğu; algı ve ilginin birleşip ilgili tüm işitsel ve görsel bilgilerle yoğrularak ve Doğu'nun yeniden tasarlandığı bir oyun hamurundan sanatsal bir heykel halini alır. Bu dönemde oryantalist çalışmalar, devlet desteğiyle kurumsallaştığı için Batı'nın dış politikalarıyla uyumlu hale getirilen Doğu imajları oluşturulur.

Korkulan ve merak edilen Doğu'nun yerine oryantalizmin kurucu babaları tarafından inşa edilecek bir Doğu vardır. Ayrıca Maxime Rodinson'a göre 19. yüzyıl Batı zihniyetinde Doğu'ya karşı üç farklı bakış mevcuttur. İlki emperyalist Batıcılık olup ötekileştirmenin olduğu bakış açısıdır. İkincisi Doğu'nun egzotikliği, otontakliği eksenindeki büyümlü hayranlıktan müteşekkil bir bakış açısıdır. Son olarak ise akademik disiplinin sıkı bir şekilde işlediği uzmanlaşmış bilgeliğin bakış açısıdır. Bu üç bakış açısı birbiriyle çatışıyor gibi görünse de Batı'nın Doğu'yu anlamlandırmasında bu bakış açıları birbirini tamamlar niteliktedir (Akt. Aliyazıcıoğlu, 2017: 153).

Ötekileştirme, zaten mekânsal boyuttan verileri kullanılarak ideolojik tasavvur oluşturmada bulunmaz bir bakış açısıdır. Çünkü Doğu ve Batı olmak üzere kültür ve medeniyetten müteşekkil iki imgesel mekân vardır. Oryantalizm ise zaman içerisinde bir mekânın (Batı) diğerine (Doğu) hem epistemolojik hem de ontolojik farklılıklarından kaynaklanan negatif ayrımcılığı yüklediği bir düşünme biçimine dönüşür. Batı'ya göre Doğu, antikçağdan beri Batı'nın gönül maceralarının, egzotik varlıkların, fantastik deneyimlerin mekânı olmakla birlikte ötekinin imlendiği ve kendi varlık sahasının sınırlarının çizildiği mücerret bir alandır. Edward Said'e (2017: 13) göre oryantalistler, bu ontolojik ve epistemolojik ayrımı imgeler üzerinden Antikçağ'dan beri kurgulamakta ve kullanmaktadır. Öteki'nin hissiyatını, kültür ve geleneğine ilgi duyarak anlamaya çalışmak her ne kadar hümanist ve barışçıl bir yaklaşım gibi görünse de oryantalizmin amacı kendi resmî söyleminin aksine olur. Kardeşçe bağlar kurmak yerine halkların köleleşmesine ve ülkelerin sömürülmesine hizmet eden oryantalizm bir dönüşüm yaşar. Edward Said'in (2017: 12) de

belirttiği gibi bu kavramın dönüşümü, aynı zamanda 19. ve 20. yüzyılda Batı emperyalizminin kibirli yönetici tutumunu yansıtmaktadır.

5.1.1. Edward Said'in oryantalizme etkisi

Toplumsal olayların ve tarihi gerçeklerin şahitliğinde oryantalizme getirilen eleştirilerin en sarsıcısını Edward Wadie Said ⁴⁹ yapar. 1978 yılında kaleme aldığı *Şarkiyatçılık(Oryantalizm)*⁵⁰ isimli eserini, diğer ve daha önce yapılan eleştirilerden ayıran husus; edebiyattan seyahatnamelere, siyasî söylevlerden antropolojiye kadar onun oryantalist düşünce hakkında kapsamlı bir çalışma yapmış olmasıdır.

Said, oryantalist söylem ile edebî metinlerin oluşumu arasında Aristoteles'ten Auerbach'a kadar sıkı bir ilişki kurarak metinlerin ürettiği kurmaca dünyanın aslında oryantalist söylemin temsiline denk geldiğini belirtir. Said, bu çalışması ile o zamana kadar masum bir akademik disiplin ve plastik sanatlarda akım olarak bilinen oryantalizme siyasî ve ideolojik muhteviyat kazandırır. Said'in "Şarkiyatçılık/Oryantalizm" adlı eseri, "Asya üzerindeki Fransız ve İngiliz uzmanlıklarına bir saldırı niteliğindedir." (Tonesson, 2006: 362). Böylelikle Said'in oryantalizmi; Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan (i)akademik bir disiplin (ii) bir düşünce üslûbu (iii) tüzel bir kurum olarak tanımlanır. Bu tanımlama, sadece basit bir zihnî yapılanma değil, aynı zamanda içinde tarihî-hegemonik söylemi de barındıran bir kurumsallık ve emperyalizme hizmet eden siyasî bir projeyi de barındırır. Ejder Okumuş da E. Said'in tanımlamasına paralel olarak oryantalizmi, Doğu toplumlarına yönelik Batılı üniversitelerce yapılan araştırmalar silsileni tanımlayan akademik çalışmalar bütünü; Doğu ve Batı arasında her yönden köklü bir ayrıma dayanan düşünce biçimi; Doğu'nun tasvir edildiği ve denetlendiği tüzel bir kurumsallaşma olarak belirler (Okumuş, 2002: 253).

⁴⁹ Edward Wadie Said; kendisini 1935 yılında Kudüs'te Hristiyan Filistinli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen ve kendisini "Mısır'da okula giden, İngiliz ön adlı, Amerikan pasaportlu ve kesin hiçbir kimliği olmayan bir Filistinli" olarak tanımlamaktadır. (Said, 2006: 16).

⁵⁰ Kitap kapağındaki başlığın hemen altındaki "Batı'nın Şark Anlayışları" ifadesi bile kitabın muhtevasının Batılının gözünden Doğulunun nasıl algılandığının ifadesidir. Yusuf Kaplan da kitap hakkında Batı Uygarlığı'nın, akademide üretilen zihinsel sömürgeciliğinin kodlarını deşifre eden çığır açmış bir kitap olarak niteler. (Yeni Şafak, 06.11.2017) Bu eser hakkında Cemil Meriç de önemli bir değerlendirmede bulunur. 1982' de Türk Edebiyat Dergisi için hazırladığı 'Bir Çıkmazda Dolaşırken' isimli makalesinde C. Meriç, E. Said'in Doğu'nun duygularına tercüman olduğunu belirtir ve onun oryantalizm hakkındaki ifadelerini onaylar: "Yalancı Avrupa ve şuursuz Ortadoğu insanı". (<http://arkaarkaya.blogspot.com.tr/2011/01/oryantalizme-genel-bir-baks.html>).

Edward Said, oryantalizm paradigmasının iflasını; görünenin ardındaki gizil gerçekleri, bir nevi oryantalist Foucault'dan mülhemle bilginin arkeolojik kazısını yaparak ortaya çıkarır. Böylelikle oryantalizm ile Doğu hakkında bilgi üretiminin pek de masum olmadığı, üretilen bu bilgilerin sömürüye hizmette ideolojik bir araca dönüştürüldüğü anlaşılır. Aslında bu anlamda Edward Said, oryantalist mantığın oryantalistleştiremediği aykırı bir sestir. Bu noktada kaleme aldığı kitap da bir nevi post-kolonyal teorinin Kitab-ı Mukaddesi olarak efradını câmi, ağyarını mani tüm oryantalist araştırmaların kurucu metni haline gelir. A. Loomba'ya göre Said'in temel tezi, Doğu-Batı arasındaki tanıdık-yabancı karşıtlığından devşirilen ve iki kutuplu bir zıtlığı geliştiren politik bir vizyondur (Loomba, 2000: 68). Böylelikle oryantalizm; felsefi ve ontolojik kökleri olan, zihnî imajların siyasî ve coğrafi çerçeveyi şekillendirdiği temel bir politikaya dönüşür. Ussame Makdisi ise oryantalizmin bilimsellikten ideolojiye dönüşümünü Batı'nın iktidarı ve bilgisi arasındaki bağıntıyla açıklar (Makdisi, 2004: 25). Çünkü nesnellik odaklı bilginin taşıyıcısı durumunda olma durumundan bilginin üreticisi konumuna bir dönüşüm vardır. Bilgi nesnesi, oryantalist söylemle müdahale nesnesine dönüşür.

Said aykırı ses olmadaki bu özgüveni, doktora tez çalışması konusu olan *Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca* adlı çalışmasının kaynağı olan Polonyalı yazar Joseph Conrad'tan alır. Çünkü Joseph Conrad, yazdığı eserleriyle ve özellikle 1899'da İngilizce basılan *Karanlığın Yüreği* romanı ile Batı'nın (özelde Belçika'nın) Doğu üzerinde (özelde Kongo) emperyal ve ötekileştirici emellerini (fildişi ve değerli maden ticareti) Batı'nın kendi içinden bir ses olarak yansıtır. Andrew N. Rubin; Edward Said'in "Şarkiyatçılık" düşüncesini, Joseph Conrad'ın radikal dil görüşüne duyduğu ilgiden sonra şekillendirdiğini söyler (Said, 2009: xviii). Edward Said'e göre *Karanlığın Yüreği* romanı emperyal tutumları ve ona eşlik eden muazzam yıkımların imkânını sunmasının yanında sömürülen halklara başka bir Afrika tahayyül etme imkânı tanıyarak sömürge-karşıtı direniş söylemi aşılır. Edward Said, romanın yazıldığı dönemde emperyal sisteme meydan okuyacak böyle bütünlüklü sömürü karşıtı bir roman olmadığını belirtir (Said, 2009: xvii). Kısacası söylemi barındıran kitap (*Karanlığın Yüreği*), içindeki söylemi yansıtan (Şarkiyatçılık/Oryantalizm) kitabın sebebi mâhiyetindedir.

Oryantalizm konusu, Edward Said'den önce de ele alınan bir konudur. Joseph Massad, konuyla alakalı bu kitabın piyasaya çıktığında ancak birkaç kitabın bu kitabın yaptığı gibi Batılı kimliğin arkeolojisini ortaya koymuştur, demektedir (Akt. Hallaq, 2020: 33). Özellikle

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra post-kolonyal sürecin başlamasıyla bağımsızlıklarını kazanan kolonyal ülkelerin tepkileri ile oksidentalizmin tohumları atılmaya başlanır. Haddizatında oryantalizme yönelik eleştiriler, içinde tepkiselliği barındırır. Nitekim bu tepkisellik ilerleyen süreçlerde oksidentalizmin teşekkülüne de sebep olacaktır. Güneş Ayas'a (2015: 13) göre Aime Cesaire, Said'den çok önce *Sömürgecilik Üzerine Söylev* adlı eseriyle oryantalizm ve kolonyalizm eleştirisini yapar. Hatta 1969'da Shakespeare'in eserine nazire olarak yazdığı *Fırtına* eseri, post-kolonyal çalışmalara ilham olur (Ayas, 2015: 23).

Türkiye'de Ahmet Midhat Efendi'nin, Halil Halit Paşa'nın, A.Adnan Adıvar⁵¹'ın, M. Fuat Köprülü'nün ve Halide Edip Adıvar'ın da Edward Said'den önce oryantalizmin epistemolojik ayırımına dikkat çekerek emperyalizmle ilişkisine değinen çalışmaları mevcuttur. Mesela Halide Edip Adıvar, oryantalist eserlerdeki Doğu imajının siyasî ve dinî amaçlar nedeniyle oluşturulduğunu belirtir. Batı'nın kendi içindeki zulümleri ve kötülükleri dile getirmeyen ikiyüzlü tavrını eleştirir. Bunun yanında İranlı yazar Celal Âl-i Ahmet'in *Garbzedegi* ve Meryem Cemile'nin *Islam versus the Westve Islam and Orientalism* adlı çalışmalarını unutmamak gerektir.

Mahmut Mutman'a göre oryantalizm ile emperyalizm arasındaki ilişkiyi ilk ifşâ eden Enver Abdülmelik'tir. Mahmut Mutman'a göre Enver Abdülmelik oryantalizmin sömürgecilikle iç içe olduğu bir zihniyet olduğunu düşünür (Mutman, 2002: 189). Abdülmelik'e göre iki türlü oryantalizm vardır. Birincisi, ilgiden kaynaklanan Doğu çalışmalarıdır. İkincisi ise sömürülen bölgelerdeki insanların bilinçlerine “*Avrupalı güçlere köle ol*” subliminal mesajını veren oryantalizmdir (Erkan, 2006: 60). Nitekim bu mesaj için de oryantalizmin bilgi havuzundan yararlanılır. Abdülmelik, Doğu'nun bağımsızlığını kazanıp nesneden özneye tahavvülünü gerçekleştirerek oryantalizmin krize uğradığını belirtir. Neo-oryantalizm kavramıyla daha liberal bir tonda oryantalizmi yeniden değerlendirir. Enver Abdülmelik'e göre Batı; Doğu'yu ötekilik tandanslı nesnel bir öz olarak ele alıp ruhsuz bir nesne gibi incelemişlerdir. Bu nesne; kendisine yabancılaşan, pasif ve bağımlı bir konumdadır. Ebetteki bu yaklaşım; ırkçı söylem zeminini hazırladığı için de sömürgeciliği kolaylaştırır.

⁵¹ İlber Ortaylı'nın anlattığına göre “Adnan Adıvar, Sorbonne'da “Langues Orientales” denen Şark Dilleri okulunda hocalık yaptı. Sevilen ve unutulmayan bir hocaydı. Kendisini unutamayanlar o zamanki parlak talebeler Andreas Tietze, Bernard Lewis, Louis Bazin, Irene Melikoff gibi Türkolojinin büyük mensuplarıydı. Bernard Lewis onun için ‘*Adnan Bey her şeyi anlatır, her şeyi bilirdi hatta Goethe ve Faust'u bile onun kadar vukufu anlatanı hatırlamıyorum.*’ demiştir.” <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/ilber-ortayli/halide-edip-adivar-1827244> , E.T.: 28.12.2020

Oryantalizmin diğer öncüllerinden olan Abdüllatif Tibawi ise ilk makalesinde ortaçağda İslam'ın nasıl algılandığını ele alarak oryantalistler tarafından onun bozulmuş literatür olarak ele alındığını söyler. İkinci makalesinde ise 1960'lardaki Arap milliyetçiliğinin Batılılar tarafından ilkel bir şekilde algılandığını belirtir. Bryn S. Turner ise Marksizmin içine oryantalizmin nasıl sızdığını belirterek Karl Marks'ın oryantal görüşlerine değinir.⁵² Yücel Bulut da Said'den önce oryantalizm üzerine çalışanların Enver Abdülmelik, Abdullah Laroui, Yves Lacoste, A. L. Tibawi, Talal Asad, Bryan S. Turner olduğunu belirterek bunların çalışmalarının Said'in kitabının etkisine ulaşamadıklarını belirtir (Bulut, 2006: 178). Ancak Harry Oldmeadow'a göre Said kendinden önce bu sistemi eleştiren özellikle Enver Abdülmelik ve A.L. Tibawi gibi öncüllere gerekli itibarı vermediği için eleştirilir (Akt. Hallaq, 2020: 23).

Gerçek şu ki Said'den önce oryantalizme eleştiri getiren isimler, oryantalizme teorik bir biçimde meydan okuyamadıkları için cılız bir ses olarak kalmışlardır. Said'in alâmet-i fârikası, oryantalizme radikal bir şekilde meydan okuyarak disiplinlerarası bir metodoloji ile meseleyi yeni bir paradigma olarak sunmasındadır. Belki de Said'in oryantalizmi; bilgi-güç-iktidar paradigmalarından hareketle emperyalizm ile oryantalizmin pragmatist tahdişatını ifşâ etmesinden ve oryantalizmi bilim ile perdelemeye çalışanların damarına basmasından kaynaklanır. Said'in de zaten en temel tezi budur. *“Batı'nın yüzüne yine Batı kültürü almış bir Arap tarafından Batılı biçimde vurulmasının, Batı'nın en derindeki hiç de hatırlamak istemediği günahlarıyla yüzleştirilmesinin Said'in kitabıyla başladığı kuşkusuz.”* (Türkbağ, 2002: 200). J. Massad'a göre de Said'in bu projesi ile Doğu'nun üretiminde Batı'nın dalavere olan bağlantıları ve yerinden etmeleri ustaca açığa çıkartılır (Akt. Hallaq, 2020: 33). Nitekim bundan dolayı aklı başına gelen ya da yüzü kızaran oryantalistler, artık bu kelimeyi kullanmaktan hayâ ederek farklı isimlerle (Asya, Afrika, Ortadoğu Araştırmaları/Çalışmaları vb.) toplantılar düzenlemeye başlarlar.

Said'in bilgi ile güç arasında kurduğu tehlikeli birlikteliğin Jale Parla'nın da belirttiği gibi Batı medeniyetinin temel kriterlerinden biri olduğu gayet açıktır. Çünkü Jale Parla'ya göre kilise tarafından yasaklanan bilgiye ulaşım tehlikelidir (Parla, 2015a: 12). Batı da burada, kendi emperyal niyetlerini gerçekleştirebilmek için vicdan kavramını hiçe sayarak Doğu

⁵²<https://www.youtube.com/watch?v=96BvcGoGX0>, Serdar Palabıyık, Edward Said, E.T.: 20.05.2020.

hakkında bilinçli ve maksatlı bilgiler üretir. Jale Parla'nın bilgi-güç-metinsellik-empyeralizmle mülhem bu tespitin Said'in kitabının basımından beş yıl önce kendi doktora tezinde bahsetmesi ve bu tezin kitaba dönüşmüş hali olan *Efendilik-Şarkiyatçılık-Kölelik* kitabında yer bulması, aslında Said'in oryantalizmi; Batı'nın Doğu'ya karşı bir komplo olarak görmesinin evrensel kamuoyunda da var olduğunun bir tezahürüdür.

Âlim Arlı'ya göre oryantalist paradigmayı oluşturan dört önemli yapı taşı vardır. Bunlar, Haçlı Seferleri'nden gelen tarihî miras⁵³, Aristo'dan Descartes'e uzanan epistemolojik düalizm, kapitalizm ve sömürgeciliğin dünyayı tekdüzeleştirilmesi ve son olarak Batı'nın bir ideoloji olarak semantik anlamda yapılanmasıdır (Akt. Deniz, 2003: 223). Düşünce üslubundan müteşekkil akademik disiplinle oluşturulan kurumsallaşmayı ise beşinci yapı taşı olarak ekleyebiliriz. Böylelikle bu kurumsallaşma, diğer yapı taşlarının da koruyucu kabuğu olur.

Onur Bilge Kula ise oryantalizmi, neredeyse bin yıllık tarihsel bilgi birikimi sonucu Batı medeniyetinin önyargılar ve izlenimlerle kendi kolektif zihin yapısını şekillendirdiği bir olgu olarak kabul eder (Kula, 2011: XLI). Bu olgunun şekillenmesinde söylem kavramı temel bir argümandır. Çünkü bir metin, algıların devamlılığı sayesinde tekrarlana tekrarlana sadece bilgi üretmekle kalmaz. Aynı zamanda algılardan oluşan tahayyülî bir gerçekliğe göndermede bulunur (Kahraman, 2002a: 20). Bu gerçeklik zamanla gelenek halini alır. Bu durumu, Roland Barthes (2006: 44)“...sözcükleri bağlantılar yönlendirir, bağlantılar her zaman tasarlanmış bir anlama doğru götürür hemen” tespitiyle özetler. Nitekim metinler evreni ile bir gelenek halini olan bu gerçeklik, Batılı'nın Doğu üzerine tek taraflı monologları ile oryantalizmin ayrıcalıklı söylemini oluşturur. Nitekim G.C.Spivak da oryantalizmi, ötekinin siyasî ajandalara ve politik gündeme göre inşa edildiğine söyler (Kızıl, 2013: 14).

Edward Said'in Batı'yı Batı yapan metinlerden söylemsel bir ağ kurarak oryantalizme yönelik bir eleştiri getirmesi, oryantalizm taraftarlarını hoşnut etmediği gibi Batı'yı eleştirenleri de memnun eder. Batı'yı eleştirenlerin memnun olması, oksidental müktesebata önemli dayanakların girmesi ile alakadardır. Eğer Said; oryantalizmin tamamen akademik disiplin olduğuna yönelik bir çalışma yapsaydı, Batı-dışı toplumların bundan memnun

⁵³ Nitekim Haçlı seferleri Batı-Doğu arasında kalıcı ilişkilerin kurulduğu bir sirkülasyon oluştursa da, bu seferlerle birlikte taşınan masalvari söylentiler, “bir düşünce sistemi olarak, karşı tarafın ideolojisi hakkında, genel, yapay, kendisini eğlendiren ve tatmin eden bir imaja susamış geniş halk yığınları” meydana getirir (Hentch, 2008: 68).

kalmayacağı ve işin iç yüzünün hiç de öyle olmadığını yönelik itiraz edecekleri bir gerçektir. Bu kitap, bilinip de söylenemeyenlerin tezahürü olarak algılanır.

Said, tüm bu eleştirilere yanıt olarak kitabında sınırlama yaptığını belirtir ve daha büyük açılımlarla örneğin Hint, Afrika, İrlanda, Jamaika, Çin vs kıtalarındaki hegemonyaya dikkat çekmek için *Kültürel Emperyalizm* kitabını kaleme alır. Tezlerini daha da geliştirme imkânını bulan Said, kendisine yönelik eleştirilerden biri olan kurgusal ürünlerden gerçekliğe gittiğini ve çıkarımda bulunduğunu söyleyenlere *Robinson Cruso* romanını örnek göstererek, basit kurgusal bir eser olmayıp onun döneminin ve medeniyetinin zihniyetini yansıtmaması bakımından değerlendirilmesi gereken bir eser olduğunu belirtir (Said, 2016: 22).

Said ile ortaya çıkarılan oryantal ideolojinin söylemsel yapı bozumu, onun akademik kimliğini geride bıraktığı için Doğu medeniyeti üzerine yapılan araştırmalara değinmek yerinde olacaktır. Çünkü 1800-1950 yılları arasında Doğu üzerine yapılan çalışmaların sayısının 60.000 olduğu düşünülürse (Said, 2017: 280) akademik çalışmaların da bu sayı içinde azımsanmayacak tarafı vardır. Mesela Cemil Meriç, oryantalizmin bu yönüne dikkat çekerek “*Nadir Şah’ın tarihini Voltaire’in diliyle bize kazandıranlara ancak saygı duymak lazım.*” der.⁵⁴ Yahya Kemal’in “*mektepten memlekete*” “*eve dönen adam*” olabilmesi için Paris’teki Şark Dilleri Mektebi’ne gitmesi gerekecektir (Bulut, 2006: 103). “*Kader bana Türk şiirini ve onun klasiklerini öğrenme fırsatını Fransa’da vermişti.*” (Banarlı, 1960: 99) diyen Yahya Kemal, Paris’te yaptığı Şark okumaları ile kendi kültür ve medeniyetinin farkına varır. Şerif Mardin, Hindulara Hinduizm’i doğru bir şekilde yaşamayı öğretenlerin Madam Blavatski ve Albay Ledbetter olduğunu söyler (Mardin, 2007: 11).

İbni Hişam’ın siyeri, İbn Esir’in tarihi, Mesûdî’nin kitabı, Taberî Tarihi, Mukaddime, Tabâkât, Şehnâme tercüme edilir. İgnaz Goldziher’in *Muhammedanische Studien* adlı çalışması ilahiyatı alanında derin bir iz bırakır (Bulut, 2006: 125). Fuat Sezgin’e göre günümüz dünyasında Müslümanların bilimler tarihindeki yerlerine ilişkin bilgilerin elde edilmesi hümanist oryantalistlerin çalışmalarından kaynaklanmaktadır (Akt. Saygılı, 2019: 10). Bu yüzden Cemil Meriç, oryantalizmin bu yönünü “İslamiyât” olarak nitelendirir. Oryantalizmin bu alanında Maxime Rodinson’un katkılarına değinen Meriç, onu Said’den daha tarafsız olarak niteler (Armağan ve Coşkun, 2011: 201). Mısırlı Âlim Şeyh Tahtavi,

⁵⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=6ir3HhwOO5Y>, TRT- İlber Ortaylı ile-Oryantalizm Kısım 1, (E.T.:20.6.2020).

Paris'te bulunduğu sırada de Sacy'nin kendisiyle ve çalışmalarıyla tanışarak Mısırbilimcilerin çalışmaları ve buluşları hakkında bilgi sahibi olarak antik Mısır'ın derinliğinden ve gizeminden etkilenir (Oksev, 2015: 67). Böylelikle Batılı oryantalistlerin ürettiği bilgi Doğulu aydınları beslemektedir. Halil İnalçık (2021: 301) da bu minvalde abartısız Türkoloji ve Türk filolojisinin kurucularının oryantalistler olduğunu belirtir.

Ancak şu bilinmelidir ki Batı'yı bu çalışmalara sevk eden itki, Hristiyanlığın temel metinlerini anlamaktır ve bunun için de Aramice, Süryanice, Arapça, İbranice bilmek gerekir (Alkan, 2015: 116). Böylelikle İncil çalışmalarının temelinde filolojinin olduğu ve her oryantalistin bu bölümden mezun olduğu bilinmelidir. Bunun yanında Hindoloji ve Sinoloji de dâhil olmak üzere Sanskritçe metinlerin tercümeleri, Upanişadların ortaya çıkarılışı, bilim adına önemli gelişmelerdendir.

5.1.2. Oryantalist mantığının gizli gücü olan örtük oryantalizm

Edward Said, kitabında oryantalizmi açık ve örtük olmak üzere ikiye ayırır. Açık oryantalizm, sistemli ve bilgi temelli bir keşfin ifadesiyken örtük oryantalizm; ön yargıların, fantastik olayların, istenip de yapılamayan davranışların hayalî ve imgesel repertuarıdır. (Said, 2017: 213) Bu repertuarı ise öznel tasarımların estetik boyutta işlendiği edebî eserler oluşturur. Bu tarz oryantalizm ise politik ve ideolojik ötekileştirmenin de oluşumuna sebeptir. Ayrıca bu şekildeki oryantalizm; Doğu'ya dair basmakalıp yargılardan müteşekkil bütün bir *Şark Kitaplığı/Külliyatı* metinlerinin bilinçaltını veren zihniyettir (Balci, 2013: 151).

Gerçi Batı'nın metne müdahalesi sadece Doğu'ya özgü bir şey değildir. Bu Batı'nın fitratında olan bir durumdur. Çünkü M.Ö. 4. yüzyılda Dionysius kendi yazdığı *Parthenopaeus* trajedisini Sofokles'e atfederek onun yazdığını söyler (Grafton, 2022: 21). 1950'de ise Princeton Üniversitesinden Paul Coleman-Norton, Matta İncili'nde yer alan vaazlardan alınan Yunanca metinleri uydurduğunu itiraf etmese de bu metinleri okuyanlar, onun muzip bir tefsir olduğuna kânidirler (Grafton, 2022: 22-23). Atinalı devlet adamlarının çoğu; Solon ve Pisistrasus ise Atina'yı ulvileştirmek için Homeros'un satırlarına ekleme yaptıklarını düşünürler (Grafton, 2022: 28). Hatta Latince yazıların toplandığı Corpus'taki 144.044 yazıt eserin yaklaşık 10.576'sının Rönesans antikacılarının marifetiyle sahte ve şüpheli olduğu bilinir (Grafton, 2022: 48).

Said; açık oryantalizm ile Doğu toplumlarının dil, edebiyat, tarih, sosyoloji ve antropoloji gibi çalışmalarını belirtirken örtük oryantalizmin ise zihinde kurgulanan arzu ve korkulara tekabül ettiğini söyler. Said'in oryantalizm terimi ile sistematik bilginin üretildiğini kanıtlamaya çalışması gibi oluşan oryantal edebî gelenekle de arzu ve fantezinin yer aldığı bilinç-dışı alanın mekanizmasının işletildiğini belirtir. Said'e göre “*Doğu hem bilgi nesnesi, hem de arzu nesnesidir.*”(Yeğenoğlu, 1999: 110).

Said'in bu bağlamda kitabında sunduğu önemli ifşalardan biri de bir oryantalist edebî geleneğin var olduğunu ortaya koymasıdır. Said, bir taraftan metinler arası gönderimin etkisine dikkat çeker ve bununla oryantalizmin iç tutarlılığına vurgu yapar. Diğer yandan ise realiteye ilişkin bilgi içerdiği söylenen metinlerin sadece bilgi üretmekle kalmayıp sun'i bir realitenin kendisini de oluşturduğuna vurgu yapar. Böyle bir üretim, elbetteki edebî söylemsel bir gelenek oluşturacaktır.

Oryantalizmin akademik alanında bir ekol oluşturan Sacy, kendisinin oluşturduğu “Fragman Kuramı” ile Doğulu eserlerin tamamının okunmasının gerekli olmadığını sadece fragmanın izlenmesinin bile yeterli olduğunu belirtir. Bu yaklaşımla eserlerde çok rahat bir şekilde makaslama yapılabilir. Nitekim kendisinin oluşturduğu *Arap Edebiyatı Seçkisi*'ni bu yöntemle hazırlayan Sacy, bu kitabıyla Avrupalı öğrencilerin muhayyilesini de şekillendirir.⁵⁵ Bir yandan öteki/Doğu kimliği inşa edilirken kendi öznelliğini de pekiştiren Batı, monolitik/tek taraflı bir tarzda oluşturulan hayalî Doğu kurgusu ile en masum yaklaşımlar da bile Doğu'ya karşı bir olumsuzlama yapar. Bu şekilde oryantalizmi, Batı'nın hayal ile var kıldığı Doğu'yu ifade eden bir kavrama dönüşür. Bu kavramın yerleşmesinde ve hayal/ımajlarla dolu bir Doğu algısının oluşmasında seyahatnamelerin, anıların ve elbetteki edebî eserlerin payı büyüktür. Edward Said de tezini bu eserlerle örnekendirir.⁵⁶ Doğu'nun kültürel birikimi ve toplumsal mahremiyetine özgü yaşam tarzı, Batılı seyyah ve sanatçılar için hayal ve imge dünyasının yanında metinlere kaynak teşkil eden bir malzeme deposuna dönüşür. (Said, 2017: 73).

⁵⁵ <http://www.tuicakademi.org/oryantalizm-ve-oksidentalizm/> E.T.:30.12.2020

⁵⁶ Oryantalizmin sosyolojik boyutlarını Edward Said'in edebî eserlerden örnekler vererek açıklaması eser-toplum düzleminde edebiyatın önemini belirtir. Çünkü toplumun ve bireyin psiko-sosyal ve ideolojik durumları eserlerde yankısını bulur. Nitekim oryantalizmin halkta yankı bulmasını sağlayan bu metinler, zamanla emperyal teşebbüslerin de önünü açacaktır.

Bu malzeme deposundan bazen objektif ve genel oryantalist temayüle muhalif aykırı sesler de çıkabilmektedir. Mesela bunlardan biri⁵⁷ olan Lady Montagu, bir mektubunda görmeden ve bilmeden hüküm verip yargılayan eril oryantalist zihniyeti ifşa eder. Erkek oryantalistlerin Doğu’da görmediği gerçekler hakkında atıp tutmalarını eleştirir.

Gerçi ifşâ ve itiraf da etse Lady Mantagu’nün bu eleştirel tutumu, metinlerle dolaşıma sokulan oryantalist söylemin gücünü artırır. Birbirine tevarüsle zenginleştirilen örtük oryantalizmin metinsel geleneği, birbirini olumsuzlama ile de inşâ edebilir bir kabiliyettedir. Tamamen imaj üretimine mâtuf bu Şark Seyahatnameleri, oluşturulan malzeme deposunun demirbaşları hükmündedir. Ayrıca Lord Byron’un *Genç Harold’ın Yolculuğu*, *The Giaour*, *The Corsair*, *The Bride of Abydos* ve *The Siege of Corinth* gibi eserleriyle döneminde helenizmin de revaçta olmasıyla Osmanlı Devleti’ni “Şark Meselesi” dolayısıyla zorda bırakır. Çünkü eserleriyle Batı kamuoyunda popülerleşen Byron, bir siyasetçiden çok daha fazla dünya siyasetine kurgularıyla yön verebilmektedir (Aksakal, 2022: 31).

Bu malzeme deposuna, yazarlarca manipüle edilip ötekileştiren bir ön yargı silsilesi de eklenince hakiki Doğu yerine istenilen bir Doğu imajı ortaya çıkar. Bu imaj oluşumunda Batı’nın rasyonalist bir tavra sahip oluşu önemlidir. Çünkü bu tavır, beraberinde şüphe duyma, bilme ve anlama ihtiyacını getirir. Bu durum, -sözde- gizemlerin mekânı, sırların dünyası, egzotik varlıklar, erotiğin ve şehvetin alanı olan Doğu’yu bilmek için kışkırtıcı bir merak hissine dönüşür (Akt. Bareilles, 2003: 139). Oryantalizm de bu kışkırtıcılığın metne dökülmüş teorisinin pratik faaliyetidir. Nitekim Türk dostu olarak bilinen Pierre Loti’nin yazdığı *Aziyade* ve *Mutsuz Kadınlar* romanları, bu bakış açısıyla yazıldığı için Nazım Hikmet, Tevfik Fikret, Ömer Seyfettin, Yakup Kadri Karaosmanoğlu gibi yazarlarımızdan tepki alır (Çetin, 2020: 118-119).

Edward Said’e (2017: 67) göre Doğu’nun bu yönleriyle Batı açısından gizemli olması ve çarpıtarak algılanması, Batılı zihni Doğu’ya sahip olma açısından sürekli kışkırttığıının göstergesidir. Batı’nın Doğu algısındaki çoğu gerçeklik zihinde tasarlanan mitlere uydurulmaya çalışılır. Böylece oryantalist temelli egzotik bir Doğu edebiyatının oluşumu

⁵⁷ Diğeri ise İbrahim Kalın’ın (2006: 181) bahsettiği Thornton’dur. “*Thomas Thornton, Avrupalı seyyahların Türkiye hakkındaki gözlemlerinden şikâyet eder ve çoğunun Türklerin âdet, gelenek ve davranışlarını ‘yüzeysel ve hatta kasten hatalı bir şekilde gözlemlediklerini ve anlamadıkları şeyler hakkında tahminlerde bulunduklarını’ söyler. Thornton’a göre bu seyyahlar gözlemlerini ‘gerçek hayatın sahih tetkikine değil kendi hayal güçlerinin muharref hülyalarına’ dayandırmaktadırlar.*”

sağlanır.⁵⁸ Jale Parla, Doğu mitinin ürettiği bu malzemeleri bilim dışı edebî fanteziler olarak ele alır. (Parla, 2015a: 25)⁵⁹ Ömer Seyfettin'in *Gizli Mabel* eserinde vermeye çalıştığı oryantalizm semiyolojisi buna yöneliktir. Hikâyedeki Şark meftunu Avrupalı “*Sizin sandık odanızda bile öyle esrarlı, anlaşılmaz, müphem, dini bir hal var ki*” diyerek zihninde egzotikleştirdiği bir Doğu tasavvurunu dile getirir. Oysa o oda, günlük hayatta yıkanan çamaşırların asıldığı sıradan bir odadır. Hilmi Yavuz (2010: 181), buna binaen Batılıya göre Doğulu her bir işaretin, belirsiz bir dünyaya göndermede bulunduğunu belirtir.

Batı, ötekini anlamaya değil tanımlamaya çalıştığı için Batılı muhayyilece üretilmiş bir yığın hayalî imge ve fantezili imajlar, Doğu kimliğine eklenerek Doğu'nun metinsel üretimi zenginleşir. Doğu'nun günlük hayatının sıradan olan her bir detayı, Batılı zihin için fanteziyle harmanlanmış bir yorum nesnesine dönüşür. Mesela Peçe imgesi, bunlardan biridir (Yeğenoğlu, 2003a: 52). Bu imge, Doğu'nun gizlenmiş realitesinin kışkırtıcı bir nesnesine dönüşür. Ayrıca bu peçe imgesiyle bilgiyle her şeye tahakküm edeceğini zanneden Batı zihniyetine, peçeyle bilginin sınırları çizilir ve Doğu tarafından izin vermezsem, bilemezsin mesajı verilir. 18. yüzyılda İstanbul'u ziyaret eden Lady Montagu, yazdığı “*Türkiye Mektupları*”nda genel algı olan “Doğu-peçe-köle” ve “Batı-peçesiz-hür” gibi Oryantalist geleneğe farklı bir açı sunarak peçe ile Doğulu kadının daha özgür olduğunu belirtir (Akt. Arslan, 2018: 27).

Çünkü Meyda Yeğenoğlu'nun da tespitiyle (2003a: 110), peçeyle “*gözlerinden gayri tüm vücudu Avrupalı bakışa görünmez hâle gelen kadın görünmeden görebilendir.*” Burada Batılı Lady Montagu, “bakan özne” konumunu yitirerek hiç alışık olunmayan “bakılan nesne” konumuna sükût eder. Böylelikle Batılı zihnin hâkimiyeti bir anlığına da olsa zedelenir. Ayrıca Aslı Sancar'ın belirttiğine göre Osmanlı kadınının dönemin İngiliz kadınının sahip olamadığı mal, miras ve boşanma hakkına sahip olduğunu belirtir (Sancar, 2010: 63).

Öteki, Batılının zihninde korkuların, hilebaz tecessüslerin, şehvi fantezilerin yurdu olarak görülür. Oryantalist zihniyet, bu tarz hayalî imge deposunun malzemelerini metinsel bir

⁵⁸ Edward Said, “*Şarkiyatçılık*” adlı eserinde oryantalist edebî söylemin oluşmasında payı olan edebiyatçıları Lamartine, Goethe, Nerval, Vigny, Scott, Byron, G.Eliot, Lane, Flaubert, Hugo, Chateaubriand, Burton Disraeli olarak sıralar. Konuyla alakalı Jale Parla'nın da “*Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*” isimli eseri ile Onur Bilge Kula'nın *Batı Edebiyatında Oryantalizm-1* eseri unutulmamalıdır.

⁵⁹ Buna istisna olarak Amerikalı yazar Mark Twain'in 1869'daki İzmir gözlemlerinde geçen Müslüman evlerinin ağır, karanlık ve kabirleri hatırlatırcasına rahatsız edici tespitleri; Doğu'nun miskin, gizemli ve uyuşuk olduğu kanaatinin değiştiğini gösterir (Kalin, 2016: 394).

evren içine çeker. Mesela “Binbir Gece Masalları”nın Batılı seyyahlarca fantastik imajlarla süslenerek ve fantasma objeleriyle kurgulanarak Batılı okuyucunun taleplerine cevap verecek şekilde hazırlanması ve yeni biçimlerle sunulması Doğu’nun metinsel olarak üretiminin subjektifliğini gösterir. Shakespeare’den Balzac’a, Moliere’den Flaubert’e kadar Batılı eserlerin çoğunda yazarların bilinçaltında saklı olan düşsel mekânların öznesi olarak Doğu ve ona ait imgeler, dolaylı ya da doğrudan eserlerde yankısını bulmaktadır (Süphandağı, 2017: 73). Doğu’daki haremin sayısız biçimde anlatılması bunu gösterir.

Her ne kadar Montesquieu, Batılı seyyahların Doğu hakkında yazdıklarının gerçeği yansıtmadığını söylese de. Böylelikle metinsel evrende tasarlanarak üretilmiş bir Doğu, asırlarca sürececek bir süreçle Batılıya anlatılır (Said, 2017: 130). Çünkü hayali Doğu, her zaman gerçek Doğu’ya tercih edilir. Bundan dolayı Batı’nın Doğu’ya ilişkin bilgileri temelden gerçek olmaktan ziyade manipüle edilmiş lekeli bilgilerdir. Bu konu üzerine Foucault, bilginin başkaları üzerine abanan bir iktidar aracı olduğunu söyleyerek böylelikle başkalarını tanımladığını öne sürer (Sarup, 1997: 105). Batılı aydın-yazarlar tarafından metinlerarası bir disiplinle oluşturulan ve birbirlerine gizil göndermelerin ve basmakalıp yargıların yapıldığı bir Şark Kitaplığı/Külliyatının fonksiyonelliğine Şerif Mardin şu cümlelerle değinmektedir: “*Toynbee’nin Osmanlı hakkında söylediklerini okuduğumuz zaman ‘bunu başka bir yerde görmüştüm’ duygusu doğuyor içimizde.*” (Akt. Yıldız, 2013: 232). Şerif Mardin’in bu cümleyi Said’in kitabının basılmasından dört yıl önce 1974’te söylemesi, “Şark Kitaplığı” ifşâsının varlığının tezahürüdür.

Said, Batı edebiyatının ve yazılı geleneğin Doğu’yu bir öteki olarak gördüğünü belirterek Batı’nın bu öteki üzerinden kendini inşâ ettiğini ve onu nesneleştirerek gerçek dışı unsurlarla bezeyip her boyutta onu dışladığını belirtir. Oysa Klasik İslam metinlerinde Doğu-Batı karşıtlığından söz edildiğinde bu ayırım, siyasî bir çatışma dolayımında ele alınmaz. Batı; bedeni, biçimi ve dışı temsil ederken; Doğu, ruhu, içeriği ve içi temsil eder ve bu temsiliyette insanın tekâmülü sembolik anlatılarla dile getirilir. İnsanın bu tekâmülü, alegorik bir seyahat üzerine kurgulanır. Doğu, Batı’ya karşı sadece bu şekilde ontolojik bir tavır alır.⁶⁰ Batı’nın Doğu’ya bakışı ise kendinden olmayan ve hiçbir zamanda olamayacak olan bir dünyanın ve barbarlığın temsili olarak ötekine karşı hegemonik üstünlük kurmaya yarayacak bir dil tavrını

⁶⁰ İbni Sina’nın Hayy Bin Yakzan hikâyesi ile Daniel Defoe’nun Robinson Cruose hikâyesi bu minval üzere değerlendirilebilir.

ve düşünce tarzını merkeze koyar (Süphandağı, 2018a: 25). Böylelikle Batı, kendi ürettiği epistemolojisini ötekinin tahakkümü için işlevselleştirir.

Örtük oryantalizm ile oluşturulan metinsel tutumları okuyan oksidentalistler, böylelikle kendilerine karşıt söylemi oluşturacak malzemeyi de bulmuş olurlar. Örtük oryantalizmin edebî geleneğini oluşturan metinsel tutumların, Said'in kitabı baz alındığında şunlarla karşılaşılmaktadır: Seyyah Alexander William Kinglake, Eothen (1844) isimli eserinde Süveyş yolunda çölü tek başına geçtiğinde kendisiyle gurur duyar: “*Burada, bu Afrika çölündeyim, yaşamımın sorumluluğunu üstlenen bendim, bir başkası değil.*” Burada metnin art alanında verilmek istenen subliminal mesaj, bir Doğulunun asla bu çölü tek başına geçemeyeceğidir (Said, 2017: 206). Gibb'in *İslam'da Dini Tutum ve Yaşamı* isimli kitabında Doğu zihniyetine dair şu değerlendirmeyi yapar: “*Şarklıdaki farklılık, temelde bağınaz olması değil, yasa duygusundan mahrum olmasıdır.*” (Said, 2017: 289). Burada ise Gibb'e göre Doğulunun cehaleti esastır.

Victor Hugo 1828'de *Les Orientales (Doğu Şiirleri)* adlı şiir kitabının önsözünde metinsel tutumunun gizil göndermelerini örnekendirerek, şiirlerinin yaşantıdan değil, oryantalist edebiyattan esinlendiğini belirterek kendisini diğer yazarlardan farklı görmez: “*Bütün bunların sonucunda Doğu, hem imge hem dedüşünce olarak çağımız düşününün ve hayal gücünün bir uğraş alanı haline geldi. Bu kitabın yazarı da, belki biraz da farkında olmadan bu uğraşa katıldı.*” (Said, 2017: 56). Ayrıca Hugo, Byron gibi Doğu mitini romantikleştirip psikolojik boyuta indirgemek yerine hırs ve intikam temalarıyla şekillendirilmiş Doğu tabloları oluşturur. Bunun da temelinde Doğu mitindeki Türk imgesine yönelim yerine Helenizme duyulan sempati vardır (Parla, 2015a: 38).

William Butler Yeats; *Byzantium* isimli şiirinde ise Doğulunun ilkelliğine vurgu yapılarak orada hiçbir icat yapılmadığını ve Doğuluyu kan ile ilintilendirerek onun vahşiliğini vurgular: “*Ne çakmak taşı ne çelikle tutuşmuş, ne de çırayla harlanan alevler/Hiçbir fırtınanın engelleyemediği yalazlardan doğmuş alazlar/Kandan doğmuş ruhların vardıği o yer.*” (Said, 2017: 242). Steven Marcus'un *Şehvet Düşkünü Türk* çözümlemesi ile Gustave Falubert'in Doğu seyahatinde karşılaştığı Mısırlı dansöz, kibar fahişe *Küçük Hanım* hikâyesi Do'nun cinselleştirilmesine gizil bir göndermedir. O'na göre “*Şark kadını bir makineden başka bir şey değildir: Erkekler arasında hiçbir ayırım yapmaz.*” (Said, 2017: 200).

Ayrıca G. Flaubert'in Mısır'da bir hastane ziyaretinde anlattıkları Doğu'ya karşı bir acıma duygusunun altında Doğu'nun acziyetini yansıtmayı esastır: "*Hekimin bir işareti üzerine hepsi yataklarında domaldılar, uçkurlarını çözdüler (askeri talim gibiydi), çıbanlarını göstermek için parmaklarıyla makatlarını açtılar.*" (Said, 2017: 198). Oysa burada Flaubert'in gözden kaçırdığı nokta, tıpta mahremiyetin olmadığını anlamamasıdır. Ne de olsa amaç, metinsel tutumlarla; gelecekteki okuyucuların zihnini dizayn etmek, gelecekteki yazarların eserleri ile kendi matufiyetini arttırmaktır. Flaubert'in Doğu ile ilgili anlattığı olaylardan diğeri ise şudur: "*Mehmet Ali'nin soytarısı bir gün, kalabalığı eğlendirmek için, Kahire pazarından bir kadın aldı, kadını bir dükkânın tezgâhına oturttu, dükkâncı sakın sakın çubuğunu tüttürürken halk huzurunda kadınla çiftleşti.*" (Said, 2017: 113). Aziz Marc Girardin 15 Mart 1862'de *İki Dünya Dergisi*'nde "*çileli halkların davasını üstlenmeye hazır olan Fransa*" ifadelerini kullanarak Fransa'nın Şarkta yapabileceklerinden bahseder. O'na göre, "*Şark sürülüp ekilecek, hasadı alınacak, korunacak bir coğrafi uzam*"dır (Said, 2017: 229).

17. yüzyılda Racine, Moliere, La Haye, Cesy ve D'Arvieux, D'Herbelot, Du Ryer ve Volney'in eserlerindeki Türk imajına değinen Jale Parla, bunların ikinci tür oryantalist metinlerden yani gözlemlerini öznelliğinden üstün tutulan eserlerden olduğunu belirtir. Ancak Chateaubriand hariç. 18. yüzyıla kadar İngiliz tiyatrolarında Türk imajı ekseninde intikam, entrika ve şiddet temalı oyunlar gösterilir. Marlowe, Greville, Carlell, John Mason, G.P. Marana'nın eserleri bu oyunlardandır (Parla, 2015a: 42). Jale Parla'nın *Efendilik-Şarkiyatçılık-Kölelik* eseri, Batı edebiyatında oryantal mantığın Türk imajı üzerindeki değişimine yoğunlaşırken Edward Said'in *Oryantalizm* eseri daha çok Arap-İslam'ı odaklıdır. Zaten eserinde Osmanlı'yı yok sayması, kendisine yapılan eleştirilerdendir. Edward William Lane'nin *Modern Mısırlıların Gelenek ve Görenekləri Üzerine Araştırmalar* isimli objektif olması beklenen eserinde sözde şu olayı anlatır: "*Seyit Ömer... Kızlarından birini evlendirirken, düğün alayının önünde, karnını deşmiş olan ve büyük bir kısmını dışarı çıkardığı bağırsaklarını gümüş bir tepside taşıyan genç bir adam yürüyordu.*" (Said, 2017: 121). Oysa İslam'ın hükümleri ve uygulama tarzı düşünüldüğünde bu tarz bir olay, hükmen caiz değildir.

Jale Parla'nın aktardığına (2015a: 68) göre ise Lamartine'e göre Doğu, ilkel bir ırka sahip olan barbarların yurdudur. Ümmet Erkan'ın (2016: 61) aktardığına göre ise Lamartine, Osmanlı Sultanı Abdülmecit ile yaptığı görüşmeyi anlatırken Türkler'i "*Kadın, at, silah, ağaç*

ve pınar” ile uğraşan barbarlara benzetir. *İşte Türk’ün beş cenneti...*” Nerval ise (2009: 74) “... Ahlak ve eğitim konusunda şarklılar bizden farklı düşünüyor. Biz duyguları söndürmeyi, törpülemeyi, onlar ise geliştirmeyi hedef alır.” Bu tarz düşüncelerin, bir Doğu algısı üretmeye yönelik olduğu açıktır. Batı’da popüler yazarların seyahatname, hikâye, roman, deneme ve şiirlerini okuyan Batılı okuyucu, böylelikle realiten ziyade yazarların kafasındaki tasavvurlara inanır. Bariz bir örnek vermek gerekirse Ahmet Midhat Efendi’nin *Avrupa’da Bir Cevlan* eserinde de bahsettiği 1889’da katıldığı Müsteşrikler Kongresi’nden sonra gittiği Paris’teki Dünya Sergisi’nde “Mısır/Kahire Sokağı”nın dizaynıdır. Tamamen otantik, egzotik ve erotik şekliyle hazırlanan bu sokak, yazarların zikrettiği sözde realitenin yansımasıdır ve insanlara takdim edilir. Dıştan camiye benzetilen binanın içinde kahvehane tertip edilerek Arap görünümlü rakkaseler dans eder ve dervişler döner.

Carter V. Findley’in de bahsettiği bu gezide Ahmet Midhat’ın yanında Mısırlı Fikri Paşa’nın oğlu Muhammed Emin de vardır. Muhammed Emin’e çok cazibeli gelen ve kendisinin hayran kaldığı bu sokağa Ahmet Midhat Efendi, pek itibar etmez ve kitabında itiraz eder. Çünkü ona göre bu sokak, hayal âlemine göre tertiplenmiştir. Muhammed Emin, *İrşadü’l Elibba ila Mehasini’l Urubba* eserinde “Tunuslu Fatıma’yı eleştirmek ya da kınamak bir yana göğsünü örten tülün altındakini gizlemediğine dikkat çeker. Böyle bir güzelliği yarattığı için de Allah’a şükrederek Kahire Sokağı anlatımını bitirir.” (Akt. Findley, 1999: 42) Oysa Ahmet Midhat, “Bu karıların kaffesi kendilerine birer Müslüman ismi takmışlarsa da hiçbirisinin İslam’dan olmadığı mertebe-i tahakkuktur.” (Akt. Somuncu, 2018: 292). Muhammed Emin’in cazibesine takıldığı Tunuslu Fatma, Ahmet Midhat’ın araştırmasına göre Tunuslu bir Yahudi çingenesidir.

Burada iki Müslüman aydının bir vak’a karşısındaki tutumları net bir şekilde görülmektedir. Mısırlı Muhammed Emin, metinsel tutumla oluşturulan oryantal geleneğin etkisinde kalarak kendisi Mısırlı olmasına rağmen yapay Mısır Sokağı’nın etkisinden kurtulamaz. Ahmet Midhat ise meseleye daha soğukkanlı ve gözlemci yaklaşarak sokağın iç yüzünü öğrenir ve oksidental perspektifini oluşturur. Genel olarak bakıldığında bahsedilen olaydan dolayı oksidentalizmin düşünsel kaynaklarından en önemlisinin oryantalizm olduğu görülebilir. Oryantalizmin verileri, tekrardan bir araştırma ve eleştirmeye tabi tutulursa oksidentalist çalışmaların varlığı artacaktır. İbrahim H. Tuğluk’a göre Ahmet Midhat, Doğu’ya ve İslamiyet’e gelen eleştirilere dolambaçsız bir şekilde Doğulu ve Müslüman aklıyla

cevap veren bir mütefekkindir (Tuğluk, 2018: 278). Nitekim Orhan Okay'a göre de tenkit süzgecine sahip olan Ahmet Midhat, yüzeysel de olsa bir sentez yapabilmektedir (Okay, 1989: 110).

5.1.3. Oryantalist mantıkta gerçeğin manipülesi olan taraflı tarih yazımı

Tarih, geçmişteki konuları veriler ışığında objektif yöntemlerle inceleyen bir bilim disiplini olsa da tarih yazımı, tarihsel olayların günün şartlarına göre yorumlanmasını, değerlendirilmesini gerektirir ancak buradaki açmaz, hangi perspektiften olayın yorumlanıp ele alınacağı ve realiteye mi yoksa sübjektiviteye mi hizmet ettiği olacaktır. Bundan dolayı tarih yazımı, tarih yapmaktan daha önemli bir hal alır. Konuyla alakalı Keith Jenkins; tarihin, tarih yapmaktan başka bir şey olmadığını dile getirir (Akt. Metin, 2013: 17). Zira gerçekliğin dilsel ve metinsel olanının bir iktidara göre biçimlendirildiği Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Derrida tarafından belirtilen bir durumdur. Hatta Gramsci'nin yazınsal bağlamda hegemonik söylemini de unutmamak gerek. Bu konuda Jack Goody, farklı bir yöntemle tarih yazımındaki tahrifin onu çalmakla da gerçekleştirebileceğini iddia eder. Yani tarih yazımındaki amaç, geçmişin bilgisine göre değil şimdinin inşasına göre yapılandırılır. Bu olgular akla, aslanların kendi tarihini yazana dek, avcılarının tarihinin revaçta olacağını hatırlatan Afrika atasözünü hatıra getirir.

İhsan Fazlıoğlu'nun Sırp atasözünden aktardığı “*mutlak kesin olan şey gelecektir. Çünkü geçmiş durmadan değişir.*” tespiti ve Nietzsche'nin “*geleceğini kurmak isteyen kişi, geçmiş anlamlı kılar.*” tespiti tarih yazımındaki değiştirilebilirliğe örnektir (Fazlıoğlu, 2016: 81). Ayrıca Nietzsche'nin gerçekliğin keşfedilen değil icat edilen bir şey olduğunu söylemesi de buna binaendir (Yavuz, 1998: 92). Hegel, Doğulular'ın tarihi yoktur, derken aslında Batı-merkezli bir inşânın ifşasını yapmaktadır. Lord Gurzon'un coğrafyayı da tarihin hizmetkârı olarak görmesi, zihni konumda merkez-özne olan Batı'nın uzak coğrafyalardaki medeniyetten uzak topluluklara medeniyet götürerek tarihin gelişimine hizmet ettiği düşüncesinin yansımasıdır (Said, 2017: 227).

Tarihî süreç içerisinde bu epistemolojik üstünlük, Avrupa merkezli bir tarih yazımını meydana getirir. Avrupalılık etrafında şekillenen tarih düşüncesi, Batı medeniyetini dünya tarihinin merkezine oturtmaya çalışır. İlber Ortaylı (2019: 8) 1842'de Tennyson adında bir

İngiliz şairinin “*Avrupa’nın elli senesi, Çin’in umum tarihine bedeldir.*” sözünü bu mantıkla söylediğini belirtir. İnsanlık tarihindeki önemli olayların neredeyse hepsinin Batı’da geçtiğini ve Batılı zihinle üretildiğini belirterek ötekinin hafızasını dünya tarihi bağlamında denetim altına almayı amaçlar.⁶¹ Oysa hakikat hiç de öyle değildir. Burada gerçeğin manipüle edilmesi sağlanır. Bir Hint milliyetçisinin tespitine göre Avrupalılar’ın esnediklerinde, İngilizlerin kuş avladıklarında bile bu başarıyı dünya tarih yıllıklarına kayda değer bir hareket olarak geçirmeleri içten bile değildir (Mollaer, 2016: 212). Oysa 19. yüzyıla kadar İslam medeniyetinden istifade eden Batı medeniyeti, dünya tarihinin merkezine İslam ve Müslümanları bulundurur.

Mesela 1730 yılında İngiltere’de 62 cilt olarak hazırlanan dünya tarihi, antik ve modern çağ olarak ikiye ayrılır. Modern dönem ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) İslamiyet’i tebliği ile başlatılır. Bu eser, Almancaya, Hollandacaya ve Fransızcaya tercüme edilerek 125 cilde çıkartılarak modern döneme ayrılan kısım 85 cilttir. Yine aynı yıllarda yılında William Mavor isimli bir araştırmacının hazırladığı 25 ciltlik dünya tarihinde de modern dönem (15 cilt) Hz. Peygamber’in tebliği ile başlatılır. Tahsin Görgün’e göre binlerce bu şekilde eser vardır. Bu kitapların referans kaynakları olarak kitap girişlerinde Taberî, Beydavî, Beyhakî, Zemahşerî, İbn Hişam, İbn Esir vb. gibi İslam bilginlerinden örnek verilir (Görgün, 2018: 49).

Batı’nın bu objektif ve Doğu’yu önceleyen tavrından dolayı akla şöyle bir soru gelebilir: Avrupa-merkezcilikle kendini orijine alan ve tüm kültür ve medeniyetlere karşı bilgiçlik taslayan Batı, neden Hz. Muhammed’in hayatını modern dönem olarak niteleyip kendi egoist etno-sentrik bilincini zaafa uğratsın? Gerçek şu ki yapılan bu objektif fiiliyatın dönemi; Ahmet Davutoğlu’nun (2002: 41-45) oryantalizmin tarihî arka planını kategorize ettiği dört bölümden ilkinde gelir. Çünkü bu dönemlerden;

“Birincisi, 1784’te Asiatic Society’nin Kalküta’da kurulmasına kadar olan dönemdir. Kalküta’da kurulan bu “Asya Çalışmaları” Hastings’in idaresi esnasında oraya giden İngiliz entelektüellerinin oluşturduğu çalışmalara kadar olan bu dönem, oryantalistlerin daha edilgen, İslam medeniyetinin ve Doğu medeniyetinin daha etken görüldüğü bir dönemdir. Bu dönemde oryantalizm

⁶¹ Böylelikle Batı; hem dinî boyutta hem mitik boyutta hem de tarihsel boyutta insanlığın öznesi konumuna erişmek ister. Bu özne zihniyet, diğerlerini nesne konumuna indirgediği için diğerlerini insanlaştırma, modernleştirme, uygarlaştırma çabalarını kendine vazife addederek bu yükü omuzlar. Rudyard Kipling’in “Beyaz Adamın Yüğü/Laneti” sanatsal temaya Batı zihniyetinin yansıması halidir.

alışmalarındaki temel motivasyon başka bir kùltürü hatta kendi üzerinde egemen bir kùltürü tanımaktır.”

Zaten bu tarihten sonra aydınlanmanın üzerinde modern tarih düşüncesi, Avrupa-merkezli tarih, Avrupa-merkezli felsefe, Avrupa-merkezli düşünce ile oryantalizmin kurumsallaşması sağlanarak sömürgecilikle kol kola olması sağlanır. Ancak dediğimiz gibi Rönesans, Reform ve Aydınlanma hareketleri ile ortaçağın İslam’a karşı korunma içgüdüğü ve kıskançlığı, bu dönemde yumuşamaya uğrar. Rana Kabbani (1993: 40) bu konuyla ilgili şu tespiti yapar: “*Tam da Avrupalıların Hristiyan olmayan kùltürler ile tanışmak istedikleri bir entelektüel laikleşme dönemine rastlamıştır.*” Paul Hazard ise “*Her millet kendine mahsus bir hikmete sahiptir. Muhammed Arap milletinin, İsa da Yahudilerin hikmetini temsil eder.*” demektedir (Akt. Sunar, 2006: 39).

Burada önemli olan husus İslam imajının dönüşümüdür. Yücel Bulut’a göre Batılı oryantalistler arasında yeni bir Müslüman imajı kurgulanır (Bulut, 2006: 59). İbrahim Kalın’a (2016a: 110) göre de 17. ve 18. yüzyıldaki eğilimlerin başka kùltürleri tanıma çabası ile olumlu bir zemin oluşur. Hatta İslam, kilisenin baskısını enselerinde hisseden Batılı aydınlara da sempatik gelmeye başlar. Bu başka dünyaların keşfiyle Hristiyan teolojik otoritesi de saygınlığını yitirip seküler bir boyut kazanır. Zaten 19. yüzyılla birlikte emperyal devletlerin topraklarının çoğunluğunun İslam oluşu; korkulan, nefret edilen, merak edilen İslam imajının, bilinerek inşâ edilmesi gereken İslam imajına dönüşmesine neden olur.

Başka bir örnek vermek gerekirse Batı, 1750’den sonra Farsça, İbranice ve Arapça eserlerle farklı bir dünya ile karşılaşır. Özellikle Anquetil-Duperron’un 1771’de *Zend Avesta*’yı kendi diline çevirmesiyle Hristiyan ve Klasik Yunan geleneklerinden farklı bir bakış açısına sahip Asya/Doğu düşüncesi, Batı’da ve özellikle Romantikler arasında ilgi odağı olur. Ancak Rana Kabbani’ye (1993: 90) göre bu romantikler, o kadar da masum değildir. Çünkü romantikler; Doğu’yu rasyonel olmayan, düşsel özgürlüğü, şehveti ve kaderciliği içinde son derece renkli bir şekilde algıladıkları için Doğu’yu aklın dışında düşsel bir mekân olarak konumlandırarak modern evrensel Avrupa-merkezci öznenin oluşumuna katkı sunarlar. Ayrıca Yücel Bulut’un (2006: 110) da belirttiği gibi bu eserlerde Doğu; “*Renk, debdebe ve barbarca bir vahşet cümbüşü*” ile zıtlıkların menşeiolarak önce yazarlarca tasvir edilir sonra okuyucu muhayyilesinde tasavvur edilir. Böylelikle Batı’nın Doğu kurgusu, kendine özgün dinamikler ile tecelli eder. Schwab ise *Oryantal Rönesans* tabiriyle, Batılı entelektüellerden bir kısmının

Doğu'nun bilgisini kullanarak Batı'nın eksik yanlarının ne olduğunu öğrenmeye çalıştıklarını belirtir.⁶²

Burada akademik bilgi esas olup bilimsellikte eksikliklerin giderilmesi amaçlanır. Ötekileştirmenin soğukluğundan bahsedilemez. Gerçi Hasan Aksakal (2022: 20), oryantalizmin modern zamanlardaki yaklaşımından önce onun Batı'nın kendi içinde kendi buhran ve bunalımlarından kurtulmak için romantik tavırla Doğu'ya karşı ilgisinin olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı, Friedrich Schlegel; Doğu'da romantizmin en yükseğini aramalıyız, derken Byron; Doğu'yu tutun, diyerek onun güzelliklerinin bozulmasını istemez (Aksakal, 2022: 19). Çünkü Batı'daki bunalımdan yeterince bıkmış Batılı düşünür ve seyyahlar, kendince tahayyül ettikleri ve kurguladıkları bir Doğu'da huzura kavuşmak isterler. Devrimlerle travmatize olan Batılı aydınlar için Akdeniz ve doğusu, sanatsal üretimleri için bulunmaz hülyaların, rüyaların ve serapların yurdu olur (Aksakal, 2022: 36). Bu, modernitenin huzursuzluğuna karşı bir arayış itkisidir. Batı'nın tahakkümünden ziyade bu dönemde tahayyülü ile inşa edilen bir Doğu dünyası ile karşılaşılır. Ancak oryantalizmin ilerleyen süreçte romantik moddan çıkarak istihbarati boyuta taşınacağı unutulmamalıdır.

Elbette dönemin genel panoraması, Doğu ve özelinde İslam lehine bu kadar iyimser değildir. Örtük şarkiyatçılık devam eder. Her dönemde olduğu gibi bu dönemde de hakikati çarpıtanlar çıkar. Mesela 1736'da Voltaire *Le Fanatisme ou Mahomet, Le Prophete* isimli piyesinde Hz. Peygamber, kötülenmektedir.⁶³ Bundan da daha önce kaleme alınan Dante'nin 1307-1321 yılları arasında Haçlı Seferlerinin Müslümanları ötekileştirici etkisine binâen kaleme aldığı İlahi Komedyası'nda Hz. Peygamber ve Hz. Ali'yi cehennemde bölücülük yapanların katında göstermesi, Hz. Peygamber'in yeni bir din kurarak bölücülük yaptığı şeklinde Hristiyan dünyadaki yaygın kanaatle ilgili olmalıdır (İsam, 2000: 68). Bu konu hakkında Etkilenme bakımından İsmail Süphandağı ise (1999: 25) İlahi Komedyası'nın gerek form gerekse içerik bakımından ilhamını Miraciyelerden aldığının genel bir kabul olduğunu

⁶² <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-the-royal-asiatic-society/article/abs/la-renaissance-orientale-by-raymond-schwab-pp-521-paris-payot-1950/0993FE577B8D5B70424E5E11422D846C>, E.T.: 5.1.2021

⁶³ Kimilerine göre bu piyes, Hristiyanlığın ve kilisenin bağınazlık bağlamında kıyasıya eleştirisidir. Ancak onun bu eserini Papa'ya adaması ve Papalığın bu eserden memnun kalması Voltaire'nin hiç de o niyetle olmadığını gösterir. Ayrıca Scweigier'in "Muhammed Öğretisi" anlatımı da gerçeğin manipüle edilmesine yöneliktir. Bu anlatım, 18. Yüzyıldan itibaren Voltaire başta olmak üzere Fransız Ansiklopedistleri daha sonra da Kant ve Hegel tarafında Batı felsefesinde yerleştirilen "Muhammedanizm" kavramının da çıkış noktasını oluşturur (Kula, 2011: 300).

belirtir. “Sezai Karakoç, *Dante’nin meşhur kitabı İlahi Komedi’den bahsederken şu ilginç tespitte bulunur: Sanat, kaçsa da, inkâr etse de, Tanrı’ya doğrudur hep. Dante miracı yazmak istedi.*” (Akt. Akbaş, 2014: 77). Ancak hem Dante hem de Voltaire, tarihi verileri hesaba katmayarak ötekileştiren bir tavırla oryantal epistemolojik bilgiye katkı sunmaktadırlar.

Reisülküttap Âtîf Efendi’nin III. Selim’e Fransız İhtilali bilgisi için sunduğu “Muvazene-i Politike” raporunda Voltaire’i anlatan durum için “*meşhur zındık*” deyip “*fısk ü fücür cümbüşü*”nü kullanması; Muallim Naci’nin “*Voltaire’i taklit edenler bizde nadandır bütün/Şarlattanlık onlara şayeste ünvandır bütün*” beytini kaleme alması oksidental bir tavır olarak görülebilir (Okay, 2013a: 51). Remzi Demir’e (1999: 57) göre ise Beşir Fuad; Voltaire’i çok beğenir, yeri geldiğinde Müslümanları ve Türkleri de yediğini bilmesine karşın, onu bir İslam savunucusu olarak sunar. Ahmed Midhat Efendi’nin de Voltaire’e bakış açısı müspettir. Ancak bu piyeste Voltaire, Hz. Peygamber’i (s.a.v.) tarihten habersiz bir şekilde ve bütün Hristiyanların hoşuna gidecek biçimde karşısına almaktadır (Haksal, 2017: 48).

Bu piyesin Almancaya çevrilmesi Goethe’den istendiğinde Goethe, eserin muhtevasını beğenmeyerek objektifliğini ifade eden ve Doğu/Batı Divanı’na da aldığı *Mahomets Gesang* şiirini⁶⁴ 1770 yılında kaleme alarak İslamiyet ile birlikte tarihin, insanlığın yeryüzündeki varlığının gayesinin tahakkuk ettiğini belirtir (Görgün, 2018: 38). Goethe gibi Victor Hugo’nun da her ne kadar bazı kaynaklara göre oryantal bakış açısına sahip olup Voltaire’in izinden gittiği söylene de bazı kaynaklarda Müslüman olduğuna dair yorumlar yapılmaktadır. 1855 yılında *La Legende des Siecles* adlı eserindeki *Mahomet* mersiyesinde Hz. Peygamber’den yurdundan zorla sürülen yaşlı bir kartal olarak bahsetmesi, doğumundaki mucizeleri aktarması, şiirinin son bölümünün hepsinin hadislerden oluşması, Victor Hugo’nun tarihi belgelere bağlı kalarak gerçeği çarpıtmadığını gösterir. İsmail Güleç’e göre (2018: 13) bu şiirde olmayan özellik, şairin Hz. Peygamber’den şefaath talep etmemesidir. Yine çoğu yönüyle bu mersiyein naat olabileceği söylenebilir. Burada Goethe ve Hugo’dan örnekler verilmesinin nedeni, dönemsel olaylardan dolayı İslam ve Müslümanlarla etkileşimin

⁶⁴ ...“*Ve şimdi gümüş parıltılar içinde/Girer ovaya/Ve onunla parıldar ova/ve ovalardan gelen ırmaklardan/Ve dağlardan inen derelerden/Sevinçle bir ses yükselir: Kardeş/ Kardeş, kardeşlerini de al yanına/O kadim Yaratana/...*(Şiirden bazı kısımlar)

sağlanması ve bu etkileşimin nadir de olsa tarihî verilere dayandırılarak gerçeğin manipüle edilmemesidir.

Ele alınan menfî örnekler ise, bir önceki bölüm olan oryantal edebi geleneğin söylemi olan örtük oryantalizm alanına girse de kalıplaşan algılar bir süre sonra gerçek telakkî edilmeye başlanır. Böylelikle ilerleyen dönemlerde emperyal ve sömürü faaliyetleriyle bilgi-iktidar gücünü pekiştiren Batı, tarihe üçlü tasnif getirerek antikçağ-ortaçağ-yeniçağ ile kendilerini bu tarihin merkezine koyarak İslam'ı ve Müslümanları dışlar.

August Comte'un tarihi ele alırken teolojik-metafizik-pozitif aşamaları belirleyerek evrimsel tarih anlayışını benimsemesi; Hegel'in tarihin diyalektik okumasını yaparak efendi-köle çatışması ile tarihin sonuna atıfta bulunması; 19. yüzyıl felsefesinde etkili olduğu gibi Avrupa-merkezci bir tarih yazımının da teşekkülünü gösterir.

5.2. Avrupa-Merkezcilik

Oksidentalizmin fikrî boyutundaki varlık nedeni olan Avrupa-merkezcilik, kendi varlığını merkezde konumlandırarak çevresini dizayn etmeye dayalı ve bu merkeziliği Batı-dışı toplumlara hem fiilî hem de bilinçaltısal uygulamalarla dikte etmeye çalışan bir olgudur. Nitekim Todorov'a göre "etnosantrist" olmak, Batı'nın yerel değerlerinin mazaretsiz olarak evrensel değer olarak sunulduğunda gerçekleşir (Akt. Çırakman, 2001: 33).

Avrupa-merkezcilik; hem harita, hem tarih ve hem de bilim yapma tarzı olarak, moderne ulaşan Batı medeniyetinin kendini merkeze alarak söylem geliştirmesidir. Bu durum, Hegel'in felsefi temellerini "*biyolojik determinizm*" ile attığı yaklaşıma dayanır (Özdemir, 2019: 14). Avrupa denilen coğrafya, Asya kıtasının bir uzantısı iken tarihsel süreçteki iktidar değişkenliklerinden dolayı kendini müstakil bir kıta olarak kabullendirir. Küçükaydın'a göre de kıta özelliği taşınamamasına rağmen kıtılığa terfi ettirilmiş bir bölgedir.⁶⁵ Hatta Paul Valery'e göre Avrupa, Asya'nın küçük bir burnudur (Akt. Ayvazoğlu, 2000: 189). Paradigmanın baskısıyla oluşan Avrupa ideolojisi, 19. yüzyıldan itibaren dünya çapında kendini hissettirir. Daha da ilerleyen süreçte ise ABD'nin oynadığı role binaen Avrupa medeniyeti, Batı medeniyeti olarak anıla gelir (Metin, 2019: 18).

⁶⁵<http://scribd.com/doc/10976294/Demir-KucukaydinAvrupa-Merkezcilik-Üzerine>, Erişim Tarihi: 03.06.2020

Batı medeniyetinin hem oryantalizmin etkisi ile oluşan hem de bu etkiye bağlı dizayn edilen tarih yazımı, netice itibariyle kendini merkeze alan bir dünya görüşünü meydana getirir. Bu dünya görüşü etno-sentrizme bağlı Avrupa-merkezcilik algısıdır. Bu algının gelişim seyri, elbetteki Batı medeniyetini oluşturan temel sâikleri bildikten sonra anlaşılabilir. Batı medeniyetini oluşturan temel dinamikler şunlardır: Antik Yunan Felsefesi, Roma Hukuku ve Hristiyan teolijidir.⁶⁶ Bu üç temel dinamiğe göre zaten Batı'nın ötekileri de değişkenlik gösterir. Yalçın Koç'a göre Batı'nın özü ve esası iki dil ve bir kurumdan müteşekkildir. "Grekçe" ve "Latince" dil olarak "Kilise" ise kurum olarak bu yapılanmada esas umdelerdir. Bundan dolayı bu yapılanmanın yayılmacılığının olduğu bölgeler, Yalçın Koç'a göre "Grek-Latin-Kilise diyarı" olarak geçer (Koç, 2019: 7).

Nitekim başlangıçta hem İslam hem de Doğu medeniyetinin zenginlikleri karşısında kendi genel teoloji ve yaşam kültürünü koruyucu bir içgüdü ile sağlamlaştıran Batı, tarihin gelişim seyrindeki olaylarla birlikte bilgi-iktidar ortaklığıyla ötekinin bilgisine nüfuz eder. Batı, onun dünya tarihine kattığı tüm zenginlikleri yok edici bir itkiyle silerek Batı orijinli bir dünya algılaması sunar. Bu durum tamamen öteki ile münasebetteki konjonktürel değişimine göre oluşur. Vefa Taşdelen'e (2014: 9) göre Batı medeniyetinin kaynakları; Antik Yunan menşeli mitoloji ve felsefe, Roma menşeli hukuk sistemi, Hristiyan-Yahudilik karışımı teolojik ortaçağ kilise diktası ve feodalitesi, bilim-teknikten müteşekkil modern çağ olarak görülebilir. Abdullah Metin (2019: 13) de bu müteşekkiliyeti; ırk, çevre, rasyonalite ve din olarak yorumlar.

John Galtun'un "*Homo Occidentalismus*" kavramsallaştırmasıyla Batılı insan, dünyanın merkezinde bulunup çevresini şekillendirme hakkına sahiptir (Gönültaş, 2008: 17). Nitekim Korkut Tuna'ya (2015: 33)göre Batı bunun için tek bir bilgi ve bilme türünü, belli düşünce biçimini ve hayat tarzını bilimsellik adına Batı-dışı toplumlara sunmaktadır. Arnold Toynbee de Batı'yı ben-merkezci bir tutumla tarif ederek medeniyeti Batı-merkezli tek taraflı bir akışa benzeterek bu nehre bağlanmayanların çöl kumlarında mahvolacağını belirtir (Davutoğlu, 1997: 2). 17. yüzyılda ise ünlü İtalyan ressam Tiepolo, Würzburg Sarayı'nın tavanı üzerinde yaptığı resminde; Avrupa bütün üstünlüğüyle kubbenin tam ortasında yer alır. Yani verilmek

⁶⁶ Hasan Hanefi'ye göre Paul Valery'nin Avrupa medeniyetinin üç temeli bulunduğuyula ilgili düşüncelerini şöyle aktarır: "...Valery'nin Avrupa analizine göre kadim Yunan, Avrupa insanların zihin dünyasını; Roma, sosyal hayatını ve hukuk tasavvurunu; Hristiyanlık da ruh ve ahlak dünyasını inşa etmiştir." (Kalin, 2016b: 35-36). A. Weber de "Avrupa felsefesini yaratmış olmak şerefi İonia'lı Yunanlılara aittir" der (Sarp, 2018: 230).

istenen algıda dünya Avrupa-merkezlidir ve ışık “*ex oriente lux*”ün tersine Avrupa’dan yayılmaktadır (Ortaylı, 2008: 5).

Aynı zamanda Batı medeniyeti; Antik Yunan, Roma hukuku ve Hristiyanlığa kadarki süreçten sonra ortaçağını tamamlayıp Rönesans ve Reform hareketleri ile Aydınlanma felsefesini keşfederek Sanayi Devrimi ve Fransız İhtilali ile kendi değerlerini oluşturup bu değerler üzerine yaşam tarzı süren bir toplum olma sürecinden geçtiği için ötekinin medeniyeti, tarihsel-akılcı-gelişmeci süreci yaşamadığından dolayı –*ya da öyle anlamak istediğinden dolayı*- Batı, ötekiyi modern olana dönüştürülmesi gereken bir kültürel nesne olarak görür. Çünkü kendisi merkezdedir, her yere hâkimdir ve periferisini tanzim etmekle mükelleftir. Bundan hareketle de oryantalizm, modernizmin yayılmacılığını kodlayan ideolojik ve global hegemonik bir proje olarak algılanır. Modernite, böylelikle de Batı’nın Batı-dışı toplumlara Batı gibi olmak için sunduğu ve mecburî gönüllü tuttuğu bir empoze faaliyetine dönüşür.

Doğu ve Batı gibi coğrafi yön bildiren kavramların, zihnî varlık sahalarında zuhur edebilmeleri için tarihsel süreç içerisinde oluşturulan mitoslara veya mitolojik anlatıların kurgulamalarına ihtiyacı vardır. Bu şekilde varlık sahasında boy gösteren bu kavramlar, ideoloji temelli zihnî yapılanmalarının ilk nüvelerini mitoslardan alır. Batı medeniyetine de coğrafi bölge olmanın ötesinde ideolojik boyut kazandıran bazı mitoslar, teolojik yorumlar ve tarihi olaylar önem arz eder: Tanrıça Europa, Prometheus ve Truva- Akha Savaşları. (Önder, 2007: 5). Necip Tosun’a göre (2014: 31) ise Gılgamış, İlyada ve Odysseia destanları da Batı medeniyetinin üreteceği edebî içerik ve olayları yorumlama bakımından örnek aldığı anlatılardır. Batı medeniyetinin ontolojik kodlarının tam anlaşılması, oksidentalizmin “ne”ye göre şekillendiği ve konumlandığı da anlaşılamayacağı için Batı’nın tarihi süreçteki oluşumu her yönleriyle bilinmelidir.

Tanrıça Europa mitinde⁶⁷, Fenike Prensesi olan Tanrıça Europa; Tanrı Zeus tarafından kaçırlır. Önce Lübnan’a sonra Girit’e getirilen Tanrıça Europa, Tanrı Zeus tarafından burada işgal edilerek üç erkek çocuk sahibi olur. Bu mitosta önemli olan Batı’nın her anlamda

⁶⁷ Thierry Hentch, bu durumu efsaneye dayandırarak şöyle aktarır: Okeanos’un kızlarından olan Tanrıça Asya ve Europa arasından Zeus, sarı bir boğa kılığına bürünerek Europa’yı kaçıır. Bir hayvanın sırtında uçurarak Girit adasına getirilen Europa, Zeus tarafından döllenir (Akt. Süphandağı, 2017: 79).

temellerinin, bir Doğu (Akdeniz medeniyetine mensup Fenike) geni ile atılmasıdır. Gerard Delanty de Batı'nın temeline dikkat çekmek için bu mitosu şöyle yorumlar:

“Gerçekte mitolojilerin çoğunda Avrupa, Asya ve Afrika'nın kardeşi iken, Homer'e göre Avrupa Anka'nın kızıdır. Bu tasvir, Avrupa'nın çok farklılaşmış bir kavram olduğunu gösterir. Avrupa, her şeyden önce, Yunan değil, Fenike idi ve Semitik köklere sahip olabilirdi.”(Delanty, 2014: 27)

Truva-Akha (Yunanlılar) savaşı, M.Ö. 1250'de meydana gelen ve mitolojik tanrı ve tanrıçaların da olaya dâhil olduğu bir savaştır. Bu savaş, her ne kadar aynı kültüre mensup iki topluluğun siyasi anlaşmazlıklar nedeniyle karşı karşıya kaldığını söylese de özelde Doğu'yu temsil eden Truva ile Batı'yı temsil eden Akha (Yunanlılar)'nın savaşısıdır. Nitekim Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'un fethinden sonra Truva'nın intikamını aldığını söylemesi, Batılı ressamlar tarafından Truvalılar'ın Osmanlı kıyafetleri ile tablolara yansıtılması ve Mondros antlaşmasının Agemennon zırhlısında imzalanması bu olaya göndermedir (Kalın, 2016a: 205).

Hristiyan teolojisinin yorumuna göre –ki bu teoloji tamamen vahiyden yoksun olarak hermenötik çapta aklı yorumlara dayanır- Hz. Âdem, ilk günahı işleyerek yaratana itaatsizlik edip cennetten ihraç edilince Hz. Âdem'den sonra doğan insanlar da bu ilk günahın yüküyle cezalandırılır. Bu süreç, Hz. İsa'ya gelip dayandığında son bulur. Çünkü Yaratanın ruhundan üflenen Hz. İsa, bir yönüyle tanrısal bir yönüyle de insanî boyuttadır. Hz. İsa'nın insanî boyutunda çarmıha gerilerek çektiği ceza, Hz. Âdem'in günahına kefarete olarak kabul edildiği için Hz. İsa, insanlara bir nevi cennetin kapılarını açmış olacaktır. Antik Yunan'daki Promete mitine göre ise yarı tanrı kabul edilen Promete, tanrılardan ateşi ve yaşam için gerekli beceriyi çalarak insanlığa armağan edince tanrılar tarafından cezalandırılır. Sonuç olarak Hristiyan teolojisi, bir bakıma Antik Yunan mitolojilerinin devamı niteliğindedir (Garaudy, 1995: 58; Akt. Süphandağı, 2018a: 13).

Hz. İsa, bağışlanmayı getirerek insanı mukayyet olduğu günden özgürleştirir. Promete ise insanın tabiat karşısındaki çaresizliğinden kurtulmasına, tanrılara karşı özgürleşerek tabiata hükmetmesine yardımcı olur. Ayrıca Promete, modern çağda kilisenin şerrinden bilgiyi çalarak Rönesans ve Aydınlanma'nın mitik sembolizasyonu olarak da algılanır (Tökel, 2014: 23). İsmet Özel (2015: 102) de insanlığın zenginleşmesini, ateşi çalmakta gören Batı zihniyeti yerine aynı zenginliğin kalem ile yazı yazmasını Hz. İdris'e ihsan eden Doğu/İslam medeniyetinde görür.

Promete'nin atalar ruhu gibi Batı medeniyetinin bireylerine tesiri vardır. C.G.Jung'un "kolektif bilinçdışı kuramı"ndaki gibi kültürel genlerden aktarılan davranışları, Batılı birey fiili ile sergiler. Promete'nin itaat etmeyip tanrılardan ateşi çalması, tanrılara kurban verirken etini değil de kemiklerini onlara sunarak sahtekârlık yapması, Batı'nın gelişim evrelerindeki olayları hatırlatır. Joseph Campbell, Doğu ile Batı ayırımına Hz. Eyyüp ile Promete arasındaki İlah karşıısındaki davranışlarını örnek gösterir (Akt. Tökel, 2014: 27). Hz. Eyyüb'ün Allah'ın imtihanını kabullenerek sabretmesi, Promete'nin ise âsî tutumu; Batı ile Doğu medeniyetleri arasındaki önemli bir farktır. Batı'nın Avrupa-merkezciliğini dünyaya kabul ettirmesinde muhakkak Prometi köken mitinin etkisi vardır. Promete'nin kendisine çatacak bir Zeus araması gibi Batılı da ilerlemeyi hep çatışmakta algılar. Böylelikle Batı'nın zihin kodları bu iki anlatıda kendini gösterir. Oryantalist araştırmaların çoğunda sürekli bu hegemonik üstünlüğe doğrudan ya da dolaylı olarak vurgu yapılır.

Gerek mitolojik inanç gerek teolojik bilinç Batı'nın öteki üzerine tahakkümüne gerekçe sunsa da ilerleyen dönemlerde Batı'nın kendi modernleşmesinde kimsenin katkısı olmadan kendi iç dinamikleri ile meydana getirdiği süreci, teolojik göndermeyle Hz. İsa'nın babasız doğumuna benzetirler (Ayas, 2015: 31). Oysa çoğu araştırmacının ispatı ile Batı'nın Rönesans ve reformalarında İslam dünyasının etkisi yadsınamaz. Batı bunu görmezlikten gelir.

Batı medeniyetinin; kökenlerini Antik Yunan'a atfetmesi, Batı'nın gözden kaçırdığı bir ifşayı da gözler önüne serer.⁶⁸ Çünkü Yunanlılar, düşünce ve pratik alandaki pek çok gelişimi Mısır Medeniyeti'nden devralır. Lütü Sunar, bu dönemde Yunan'ın Doğu'nun devasa imparatorlukları karşısında bir kenarda kalarak onlardan gelen bilgilerle yetindiklerini belirtir (Sunar, 2007: 35-36). Hatta Yunanlıların beğenmedikleri Perslerden bile beslendikleri üzerine pek çok kanıt da mevcuttur. Çünkü Yunan, Persler aracılığıyla Çin bilim ve tekniğini öğrenirler. Mesela meşhur Pisagor üçgeni ya da Hipotenüs kuramı Çin'den esinlenerek teorileştirilir. Nitekim bu alışveriş sonucu oluşan alt yapı ile İskender ve sonrasında Roma ile oluşturulan başarılar silsilesi, bu etkilenmeye delildir.

S. Amin'e göre Yunanlılar, daha sonraları Mısır'ın ahlaksal evrenselciliğini alarak Sokrates ve Platon'a ulaştırırlar (Amin, 2018: 37). Konuyla alakalı T. Hentsch, Batı'nın tarih

⁶⁸ Yayınlandığında epeyce ilgiyle karşılanan ve sert tartışmalara neden olan *Kara Atena* adlı çalışmasında Martin Bernal, özgün Yunan medeniyeti fikrinin asırlar sonra uydurulan bir mit olduğu düşüncesine dikkat çeker. Ayrıca Yunan dilinde kullanılan her dört kelimeden neredeyse birinin Fenike, Mısır ve dönemin diğer dillerinden Yunancaya geçtiğini eserinin önsözünde ifade etmektedir (Akt. Savaş, 2018: 26).

boyunca Doğu'ya bağımlı olduğunu söyleyerek onun medeniyetine ilk adım atışlarında bile Doğu'nun etkili olduğunu belirtir (Hentsch, 1998: 9). Her medeniyetin sonuçta birbirlerinden etkilenecek kendi varlık tasavvuru ve dünya algılamasını oluşturması gayet normaldir. Hatta Sicistânî, Allah'ın hikmeti; Yunan'ın zihnine, Fârisin kalbine, Arap'ın diline, Çin'in eline indirdiğini belirtmektedir (Akt. Kaya, 2020: 144). Meselenin problematiği, Batı'nın bütün medeniyet birikimini kendi gayretinden müteşekkilmış gibi dünyaya lanse etmesindendir. Bu da Avrupa-merkezciliğin önemli bir işlevselliğidir.

Rene Guenon (1997: 67), insanlık tarihinin, başlangıçta bir birlik ifade ettiğini söyledikten sonra Batı'nın esasında Doğu'dan ayrılan bir parça olduğunu söyler. R. Garaudy, Rene Guenon'dan şöyle bir aktarımda bulunur: “*Doğu'ya nispetle Batı'nın gerçek durumu gövdeden kopmuş bir dalın durumudur.*” (Garaudy, 2019: 53). Mustafa Karabulut'a göre de Batı medeniyetinin özünde ve temelinde Doğu medeniyeti vardır (Karabulut, 2008: 2). Hatta Guenon bu düşüncesini, ilk uygarlıkların Mezopotamya olduğunu belirterek Mısırlıların ve Babillilerin daha Roma ve Grek medeniyetleri ortada yokken çok şeyi başardıklarını anlatır. M. Ali Kılıçbay (1998: 54) her ne kadar iki medeniyet arasında farklar olsa da Batı'nın Doğu'nun öz çocuğu olduğunu belirtir. Ünlü Müslüman âlim El-Kindî de bu bağlantıya işaret ederek “*Greklerin gerçek ardılları*”nın Bizans değil, kendileri olduğunu belirterek Bağdat-Endülüs-Semerkant üçgenindeki bereketli ilim havzasına göndermede bulunur (Akt. Demiralp, 2014: 613).

Batı'nın ilmi ve teknolojik birikimi; denizcilik alanında Çin ve Müslümanlardan, müzik ve enstürüman alanında Ortadoğu ve Kuzey Afrika'dan, dini alanda Ortadoğu'dan, felsefe alanında Yunan kanalıyla İslam filozoflarından aldığı bir gerçektir (Ayas, 2015: 36). Tahsin Görgün (2021: 161), Batı medeniyeti olarak isimlendirilen şeyin aslında itidalini yitirmiş bir İslam medeniyeti olduğu görüşündedir. S. Amin (2018: 43)de İslamiyet ve Hristiyanlığı Helenizmin mirasçısı olarak ikiz kardeş olarak görür. Belki de bu etkileşimden dolayı Hilmi Ziya Ülken yaptığı çalışmasında Gazali'nin eseri ile Malebranch'ın fikirleri ve Kınalızade ile Descartes arasında benzerlikler saptar (Yavuz, 2018: 120).

Alev Alatlî ve Peyami Safa da Avrupa'yı, Doğu ile aynı kategoride tutar. Alev Alatlî, Batı ile İslam'ı “ya-ya” değilleme mantığıyla aynı kategoride bulundururken “hem-hem” mantığını önceleyen Uzak Doğu medeniyetlerinden Buda kültürünü rakip medeniyet olarak görür. Bir nevi kuantum fiziğine karşı yin-yang denklemi (Atlî, 2011: 99). Peyami Safa da

Batı ile İslam'ın birbirinden beslendiğini belirterek Doğu'yu ikiye ayırır ve “Müslüman Şark” ve “Budist Şark” ayrımı yaparak, Batı'nın karşısına Budist olan Doğu'yu yerleştirir (Akt. Ayvazoğlu, 2011: 118). Sezai Karakoç da Batı'yı Avrupa ve Amerika'dan; Doğu'yu ise Hint ve Çin'den ibaret görerek bir üçüncü medeniyet olarak İslam'ı algılar (Koçak, 2016: 55). İsmail Süphandağı (2018b: 86) ise İslam'ı Doğu ve Batı'dan ayırmayarak İslam'ın Doğu'yu da Batı'yı da onaylamadığını belirtir.

Oysa Avrupa kendi medeniyetinin arî kökenlerini oluştururken bunları tersine çevirir ve medeniyetin kaynağı olarak Antik Yunan mitini popülerize eder. Böylece “Doğu Despotizmi” ya da “Atüt” ile oluşturulan kavramlarla Doğu, despotik bir devlette bir kral ile idare edilirken; Yunan toplumlarının şehir devletlerinde demokrasi ile idare edildiğinin söylentisi yapılır. Montesquieu'nun Doğu-Batı arasında aşılmaz bir uçurum olduğunu belirtmesi, “Doğu Despotizmi” kavramının oluşmasına yardım eder (Çırakman, 2001: 42). Ancak Schwab ise Batı'nın şekillenmesinde Doğu'dan saklanan etkisinin Batı'nın Roma ve Yunan medeniyetlerinden etkilenmesi kadar önemli olduğunu belirtir (Akt. Eryılmaz, 2018: 9).

M.Ö. 499–386 arasında meydana gelen Helen-Pers savaşları da Batı medeniyetinin öteki üzerinden kurulmasını sağlayan savaşlar dönemine işaretir. Pers Kralı 1. Darius'un Batı'ya doğru topraklarını genişletmek istemesine binaen Yunan Devletçikleri'ni hâkimiyeti altına almak istemesi sonucu çıkan bu savaşlarda Batı medeniyetinin daima övüldüğü ve sinema yoluyla da empoze etmeye çalıştığı 300 Spartalıların kahramanlıkları anlatılır. M.Ö. 333–334'de Makedonyalı Büyük İskender de III. Darius'un ordusunu İskenderun mevkiinde yenilgiye uğratarak Suriye üzerinden Gazze, Mısır, Babil ve Persepolis'i alarak Pers imparatorluğuna son verir. Bu karşılaşmalardaki Batı'nın hep galip olmasını Aristo, *Politika* adlı eserinde öznel bir yorum geliştirir. Ona göre Doğulular, her ne kadar cesur olsa da irade yetilerinden yoksun olduklarından köleleştirilmelidir (Akt. Önder, 2007: 9). Aristo'nun bu ideolojik konumlandırması, Batı orijinli Helenik sistemin hegemonik söyleminin M.Ö. 4. yüzyılda somutlaşmaya başladığını gösterir.

Roma İmparatorluğu, tarihe pax-romana yaşatıp sınırlarını genişleterek siyasî iktidarını zayıflattıktan sonra Batı ve Doğu olmak üzere ikiye bölünür. Bu bölünme oluşturulan “biz” bilincinin de bölünmesi demektir. Her ne kadar Batı Roma, Germen akınları tarafından yıkılıp küçük feodal beyliklerin Hristiyanlığın Katoliklik mezhebiyle biçimlense de Doğu Roma yani Bizans İmparatorluğu, hem mezhepsel hem siyasî hem de sosyolojik boyutlar ile Batı Roma

ile farklılığını ve mesafesini korur. Alaattin Şenel (Akt. Önder, 2007: 11), bu farklılığa işaret ederek Batı Roma'daki feodal derebeylerinin gücü sayesinde kır yaşantısının kent yaşantısına hâkim olduğunu Doğu Roma'da ise hiçbir zaman kent yaşamının sona ermediğini belirtir. Ayrıca pagan Germen kabilelerin Hristiyan teolojisini de değiştirip dönüşüme uğratması, Hristiyanlığın temelindeki Doğululuktan koparılması anlamına gelir. Mehmet Ali Kılıçbay (2011: 63), bu durumu Hristiyanlığın Batılılaşması ya da Batı Hristiyanlığının icat edilmesi olarak görür. Hristiyanlığın kutsal merkezi, Kudüs'ten Roma'ya kayar. Batı, bilinçli bir tercihle kendini Doğu'dan ayırır. Ötekilik perspektifiyle kendini ilk kopuş olarak adlandırılan (M.Ö. 10.yy) mitolojik kopuşla Doğu'dan ayıran Batı, İslam'ın varlık sahnesine çıkararak yaptığı fetihlerle (M.S. 7.-8. yy) bu ayrımını derinleştirir.

Bu noktada İslam, Hristiyan Batı⁶⁹ için bir uyarıcı konumuna gelir. İslam'ın ortaya çıkışı ile beraber kısa sürede hızla yayılması, Hristiyan Batı dünyası için onun bir kılıç dini olduğunu algısını yaysa da asıl tehdit teolojik olarak görülür. İslam'ın kendini İbrahimi peygamber zincirinin son halkası olarak tanımlaması, Hristiyan Batı için bir meydan okumadır. İslam'ın Hristiyanlığı tahrif edilmiş bir din sunarak kendisini tashih ve ıslah edici olarak sunması, Hristiyan Batı dünyası için İslam'ın açıklarını bulmak için araştırılmasını gerektirir. Karşıt görüş geliştirmek de bunlardan biridir. İslam karşısında tüm mirasını yitirme korkusu yaşayan Hristiyanlık, İslam'ı her yönüyle araştırmaya başlar. M. Rodinson'a göre bu dönemde Batı'nın İslam'ı öteki görmesinde kendini matuf üstünlük duygusundan ziyade İslam'a yönelik merak ve korku duygusu vardır (Akt. Amin, 2018: 91).

Kimileri kendi dinini yüceltmek için İslam'ı tahkîr etse de bu alanda yapılan çalışmalar, 1312 Viyana Konsülü'nde alınan kararlar neticesinde kürsüler kurulması ile oryantalistik çalışmaların ilk nüvelerini atar. Buradaki amaç, Kuran'ın zayıflığının kanıtlanmasına yöneliktir. Muhammed Mustafa El-A'zami'ye göre oryantalizmin ilk safhasına (7.-18. yüzyıl) karşılık gelen bu dönemde Batı'daki İslam araştırmalarının temel amacında Hristiyanları bu yeni inançtan korumaktır (Akt. Kızıllı, 2007: 148). İslam'ın hem teolojik hem de entelektüel yollarla zayıflatılabileceğine ve sahte bir din olduğunun ispatlanabileceğine yönelik inançlar,

⁶⁹ “Pek çok Hristiyan tarihçisine göre imparatorluk dini haline gelen Hristiyanlık, teslisten Katolik Hristiyanlarının ruhani lideri papanın masumluğuna kadar, Hz. İsa'nın öğretileri arasında yer almayan birtakım yeni teolojik ilkeler geliştirmek zorunda kalmıştır. Bir anlamda Hristiyanlık, gücü elinde bulunduran din olabilmek için büyük bir bedel ödemek zorunda kalmış, teolojisini yeniden kurgulamış ve asli kimliğinden uzaklaşmıştır.” (Kalin, 2016a: 32).

bu dönemin genel karakterini yansıtmaktadır (Arlı, 2014: 54). Şevket Yavuz, öteki olarak Doğu'ya karşı Batı'nın muamelesini takdir-tespit-tatbik üçgeniyle değerlendirir (Yavuz, 2006: 112). Takdir, merkez-Batı'nın çevre-Doğu'ya değer biçmesi ve uygun gördüğü kaderidir. Tespit ise oluşturulan önyargıların Doğu'ya uyarlanarak Doğu'da keşfidir. Tatbik de oluşturulan bu söylem doğrultusunda merkezin çevreye uyguladığı tüm pratikler bütünüdür. Bu üçgen, oryantalizmin tüm varyantlarını içinde barındırır.

İslam ile karşılaşan ve onlarla her alanda (askeri, kültürel ve dini vb.) mücadele etmekte zorlanan Batı bilinci için öteki, bu süreçte kendi üzerinde egemenlik kurmaktadır. Ahmet Davutoğlu'na göre (2002: 41) *“Bu dönemde oryantalizm çalışmalarındaki temel motivasyon, başka bir kültürü hatta kendi üzerine egemen olan bir kültürü tanımadır.”* Oryantalizmin ortaya çıkaran nedenlere binaen benzer düşünceler ileri süren Bernard Lewis'e göre de ötekini, özelde de İslam'ı inceleme çabaları; *“...fethedilen değil, fetheden bir dünya ile ilgiliydi. Orta Çağ Avrupa'sındaki İslam incelemeleri pratik bir amaca sahip olduğu oranda saldırgan değil, savunma amaçlıydı.”* (Lewis, 2014a: 233). Gerçi bu devirde oryantalist söylemden bahsetmek için çok erkendir. Nitekim bu savunma ve tanıma, Batılıları İslam üzerine araştırma yapmaya sevk eden en önemli nedenlerdendir. Ortaçağ Hristiyan dünyasının Endülüs tarafından şekillendirilmesi, aynı zamanda Batı'nın Doğu algısını da derinden etkiler.

İbrahim Kalın da Sicilya'da Müslüman hâkimiyetinden sonra gelen Hristiyan kralların Müslümanlardan etkilendiğini ve kadınların ise günlük kıyafetlerinde Müslüman kadınlar gibi giyinmeye başladığını belirtir (Kalın, 2016a: 153). O dönem Endülüs'ünde, Nobel ödülleri o dönemde verilmesi halinde tümünün Müslüman bilim adamları tarafından alınabileceği münbit bir ortam mevcuttur (Akt. Ayas, 2015: 37). Üstelik dönemin Avrupalı otoriteleri üstesinden gelemedikleri gündelik sorunların çözümü için son çare olarak Endülüs'e başvurmaktan da çekinmezler. Batı ile İslam ilişkilerinde Endülüs ve Sicilya tecrübesi ve Beyt'ül-Hikme faaliyetleri çok önemlidir. Zira İslam, kendisinden önceki Doğu mirasını ve Yunan tecrübesini başarılı bir şekilde devralır ve Doğu'nun izzetini muhafaza ederek insanlığın paylaşımına sunar.

Kilisenin halk üzerindeki bilgi-güçten kaynaklanan iktidarı, toplum birliğini ve ideolojik bütünlüğü sağlamak adına Müslümanları, realite harici şematize edip onların putperest ve insan eti yiyen mahlûklar olduklarını söyler. Bu başta da bahsettiğimiz korunma içgüdüsünden kaynaklanır. Çünkü üretilen İslam imajının gerçeğinden bu kadar uzak olması, bu algının

ortaya çıkardığı korkunun sarsıcı olmasındandır. Nitekim korku ve tedirginliğin hüküm sürdüğü bir toplumda, yabancılaştırma, ötekileştirme ve düşmanlık bu korkuyla at başı gider. Bu noktada Ortaçağ Engizisyon mahkemelerinin insanlık tarihi açısından tutulacak hiçbir tarafı yoktur. Gerçi bilinmelidir ki bu korkuya hayranlığın da eşlik ettiği gözden kaçmamalıdır. İbrahim Kalın, ortaçağ Batı dünyasının Müslümanlar hakkında sağlam ve güvenilir kaynaklardan bilgilenmediğine ve bu bilgi eksikliğinin önüne ne Haçlı seferlerinin ne Endülüs tecrübesinin geçtiğine değinir (Kalın, 2016a: 45). Demek ki şarkiyatçılık ve ötekileştirme öylesine üretilir ki ön yargı duvarları ve kalıpları asırlarca kırılmaz.

Haçlı Seferleri ise Hilal ile Haç'ın savaşına sahne olur. İslam'ın varlığı ile tamamen müdafaaya geçip onun açıklarını aramak için araştırmalara yönelen Hristiyan Batı, Haçlı Seferleri ile Doğu'yu bir ganimet görür ve ötekileştirip müdahale edilmesi gereken bir alan olarak algılar. Hristiyan Batı, varlığını öteki bağlamında teşekkül ettirirken hem kendi inancını ayakta tutmaya çalışır hem de ezeli düşman olarak gördüğü İslam'a karşı siyasî bir gücü tetikleyen malzemeye kavuşur. Nitekim İslamiyet, Batı için her zaman özel bir tehdit olur. Bir öteki kurgulaması ile başlayarak gelişen Haçlı Seferleri'nde amaç; ötekini farklı sunarak ve başka şekilde göstererek Batılı'nın muhayyilesinde Doğu'ya karşı sefere teşvik etmektir.

Bu seferlerde Doğu'nun zenginliklerinden bahsedilerek Kudüs'ün kutsallığına vurgu yapılır ve bu ütopya halini alır. Daha sonra bu ütöpik bakış, İstanbul'a kayar. Çünkü İstanbul'un tarihi süreçte Müslümanlarca defalarca kuşatılması ve fethi, Bernard Lewis'nin tespitine göre Hristiyan mirasın, Batı'nın seküler varlığının yayılışına tarihî bir tepkidir. İlerleyen yüzyıllarda İslam'ın siyasal bir güce dönüşmesinin ifadesi, Osmanlı Devleti'nde tezahür eder. Dünya ticaret yollarının Osmanlı'nın eline geçmesi, Batılılık bilincini güçlendirerek belki de Batı'nın kendi medeniyetini teşekkül ettirmesinde dinamik bir güce dönüşür. Kemal Tahir'e göre Osmanlı Devleti, Doğu'nun sömürülmesini engelleyen tek güçtür. Bundan dolayı coğrafi keşiflerin başlamasında ve oryantal çalışmaların Osmanlı üzerine yoğunlaşmasında Osmanlı, etkin bir güçtür.

Bu şekilde düşünce kalıpları temelde “*Hristiyan fanatikliğiyle biçimlendirilmiş ve Haçlı ruhuyla pekiştirilmiş bir kavram*” (Parla, 2015a: 29) olarak değerlendirilmeye tabi tutulsa da bu kalıplar zaman içinde özünü koruyarak Batı'nın öteki konjonktüründe ihtiyaç duyduğu yeni biçimlere evrilir. Böylelikle Türkler “*Avrupa oryantalizmine on yedinci yüzyılın sonuna kadar ‘öteki ve Christianitas’ın düşmanı*” temalarıyla ve Aydınlanma ile de yine ‘öteki’ ve

romantize edilmiş “despot” imajıyla girer (Uluç, 2009: 269). “...Yaklaşık olarak Kolomb döneminden I. Dünya Savaşı’nın sonuna kadar tek başına ve tartışmasız bir şekilde büyük Müslüman ötekini temsil eden” (Kahraman, 2002a: 271) Osmanlı Devleti’dir. Bu aynı zamanda tek başına Batı-İslam ilişkilerinin merkezini oluşturur. İbrahim Kalın’a göre;

“Avrupalılar yaklaşık dört yüz yıl boyunca ‘İslam’ deyince Osmanlı’yı, ‘Kuran’ deyince ‘Türkler’in İncili’ini anladılar. Martin Luther yahut Kristof Kolomb’u harekete geçiren saikler arasında ‘Müslüman Türk’ olgusunun bulunduğunu artık bütün tarihçiler kabul etmektedir.” (Kalın, 2016a: 16).

Modern zamanlar ile birlikte sanayi devrimi ile gerçekleşen Batı’daki politik ve iktisadî değişim, doğal kaynaklar yoluyla oluşturulacak hammadde ihtiyacını gündeme getirir. Nitekim 1492’den beri sürekli ve sistemli bir şekilde yapılan kolonizasyon (Amerika, Uzak Doğu, Hindistan ve Afrika kıtalarındaki sömürüler) hareketleriyle kapitalizmin ihtiyacı olan ucuz iş gücü ve hammadde temini teknik ve somut anlamda da Avrupa-merkezciliğin pekişmesini sağlar. Bundan önceki dönemlerde “yerleşik öteki” vasıflandırılmasına İslam medeniyeti ve Müslümanlar girerken; sömürü faaliyetleri ile “yeni öteki”nin tanınması, fırsatı kaçırmak istemeyen Batı için olumsuz tanımlanır. Nitekim ilerleyen sayfalarda oksidentalizm fikrî temellerinden birinin de oryantalizm nezdindeki emperyalizm olduğu açıklanacaktır. Zaten Samir Amin de Avrupa-merkezciliği, kapitalizm ile ilişkilendirir ve Avrupa-merkezciliğin, Batı’nın kapital yayılımını sürdürdüğünü iddia eder (Kurt, 2012: 6). Nitekim medeniyet ihraç etme perdesi ile dünyaya şirin görünen Avrupa’nın İsmet Özel’e göre optimisme (insanoğluna gelecek vaat etme), universalisme (insanlığın izleyeceği tek yol) ve ethnocentrisme (medeniyetin Avrupa’ya haslığı) olarak önemli üç ana dayanağı vardır (Akt. Metin, 2019: 25).

R. Descartes’ın “Kartezyen Mantiğı” (*Düşünüyorum, öyleyse varım*) ile Aristo’nun “Üçüncü Halin İmkânsızlığı” (bir şey ya kendisidir ya değildir) yaklaşımları Batı medeniyeti tarafından oryantalizmin kullanım işlevselliği arttırır. Çünkü bu tarz önermelerle Batı zihniyeti, akli önceleyerek akli önceleyemeyen Doğu zihniyetini aşağı/bayağı görür ve Avrupa-merkezci tahakkümünü bu minval üzere oluşturur. Doğu’yu Doğu’nun kendisinden daha iyi tanıdığını iddia eden Batı, kendini merkeze alarak periferisini dizayn etmeye başlar. Mesela Arabistan’da görev yapmış yazar, diplomat ve ajan olan Lawrence, Sami halkları üzerine gözlemlerinde Doğulular’ı aşağılar (Akt. Önder, 2007: 28).

Karl Marx'ın işlevselleştirdiği tarihsel materyalizm yaklaşımında bile bu tarz Avrupa-merkezci yaklaşım göze çarpar. Emperyal sömürüye karşı olan Marx, İngiltere'nin Hindistan'ı sömürmesine bu yönden itiraz etmez. Çünkü Hindistan; Doğudur, geridir, tarihî gelişimini tamamlamamıştır. Ancak İngiltere eli ile farklı bir üretim modeli ile bu çağ dışılığından kurtulacaktır. Marksizmin modernleşmeci bir anlayışla Batı-merkezci bu misyona itiraz etmeyerek İngiltere'nin Hindistan ve Fransa'nın Cezayir üzerinde egemenlik kurma girişimlerine itiraz etmediği gözlemlenir(Karakaş, 2020: 46).

Marx'ın dünya proleterlerinin birleşmesini isterken bile bunu Avrupa ve Amerika için istemesi, ötekileştirmenin soğukluğunu hissettirir. Hatta K. Marx, Doğu'nun temsilcisi olarak gördüğü Osmanlı Devleti'ne de "ayak takımı" benzetmesini yapar (Akt. Önder, 2007: 27). Ernest Renan da Batı zihniyetinin kendisine görev addettiği Doğu'ya karşı zorunlu müdahalesine şu cümlelerle kılıf arar: *"Daha aşağı ve yozlaşmış ırkların üstün ırklar tarafından ıslah edilmesi, insanlık için yaratılan ilahi düzenin bir parçasıdır."* (Akt. Önder, 2007: 29). Bu yaklaşım, içinde Hristiyan teolojisinin mantığını ve Promete'nin yaptığı insanlık adına fedakârlığın karşılık alma mantığını barındırır. Batı'nın "Avrupa" kimliği ile asırlardır devingen bir şekilde Antik Yunan'dan Roma'ya, Roma'dan Hristiyanlığa ve oradan aydınlanma düşüncesi ile teşekkül edip kapitalizm, emperyalizm ve kolonyalizm ile kendini göstermesi, elbetteki kimliğini pekiştirir. G. Delanty'ye göre

"Avrupa kimliğini dinamik bir yapıya kavuşturan şey, bu devinimli ve değişken özelliği olmuştur. Her dönemde oluşan şartlara uyum göstermesi, daha doğrusu siyasi ortama uygun olarak kendini yenileyebilmesi, bütün konjonktürel durumlarda canlı kalmasını sağlamıştır." (Delanty, 2014: 2)

Kendisini hegemonik özne olarak konumlandırdıktan sonra ötekini boyun eğen bir nesne kategorisine indiren Batı, bu düalizm ile daima kendine ötekiler üretmeye çalışır. Böylelikle ötekine söz hakkı vermeyerek kendi hegemonik üstünlüğünü perçinler. Bu şekilde kendi öznel deneyimi ile oluşturduğu diyalektiği, evrensel bir yapılanma olarak sunar. Nitekim bu Avrupa-merkezciliktir. Mesela İngiltere; sömürgesi olan Hindistan'a 55 yaşından sonraki subayları göndermeyip o yaşta emekli etmesi, sömürülen toplumun bir Batılı'nın yaşlı hâli ile karşılaştırmak istememesinden kaynaklanır (Said, 2017: 51).

Öteki görülen toplumlar yapılan tarihin dizaynına göre hem dünya tarihini kendi tarihlerini *–yalan dahi olsa*⁷⁰- öğrendiklerinde Batı'nın üstünlüğünü tekrardan kabul etmiş olurlar. Aslında bu kısır döngü, Batı'ya göre kendi hegemonik üstünlüğünün devamı için gayet bereketli bir döngüye dönüşür. Çünkü Doğu, hem Batı'nın ürettiği kimliklerle kendini tanımakta hem de kendi tarihi hakkındaki bilgilere yine onun ürettikleri üzerinden sahip olmaktadır. Bu ise tanımlayanın, tanımlanan karşısındaki hiyerarşik üstünlüğünün ifadesidir. Bu durum, ötekileri bir tanımlanma nesnesine dönüştürecektir. Nilüfer Göle'ye (2007: 63) göre ister sömürgecilik zorlamasıyla ister gönüllü modernizasyonla bu toplumların tarihleri, Batı'nın izdüşümünde yeniden yazılır.

Epistemolojik üstünlük, ötekine karşı ezici bir üstünlüğü psikolojik dayatmalarla devam ettirir. Böylelikle öteki, kendi için tanımlanan unsurlarla efendisinin kimliğini pekiştirir. Hegemonik ve hiyerarşik kanalların taşıyıcısı, modernite düzleminde ulus-milliyetçilik inşa eden ulusçu ideolojilerdir. Bu tarz ulusçu ideolojiler, mitik kanonlar oluşturduğu zaman da yeni bir tarih dizaynının gerekliliği ortaya çıkar. Bu dizayn, Batılı zihniyet için ötekini zihni olarak sömürmenin de fırsatıdır. Frantz Fanon'a göre, kendisi olmaktan uzaklaşmanın oranı, geçmişi inkâr etmenin şiddeti oranında gerçekleşir. Zaten Batılı zihnin de istediği budur. Nitekim sistemli bir şekilde yapılan Doğu araştırmalarındaki amaç, Doğulu ulusların kendilerine yabancılaştırılmalarını sağlayarak kendi özlerinden ve kadim Doğu/Şark geleneğinin dinamizminden alacakları dirayetli tavrı ve o duruşa erişmelerini önlemektir. Bundan hareketle Edward Said (2017: 10-32), oryantalizmin diğer yönünün Batı dışındaki toplumların öğrenilmesi, yönlendirilmesi ve sonunda kullanılması için sarf edilen gayretlerin tümü olarak yorumlamaktadır.

Batı zihniyetinin Avrupa-merkezcilik fonksiyonlarından biri bilgi gaspıdır. Dünya tarihinde akıl ve aksiyona yönelik her hareket Descartes'çı yaklaşıma istinat edilmektedir. Burada “Ben” olan Batı öğrenen mesabesinde, “öteki” olan Doğu öğreten konumunda olsa bile gün yüzüne çıkan her bilgi Batı referanslı olmaya devam etmektedir. Oksidentalizmin çıkış noktalarından biri de oryantalizm nezdinde yapılan bu gâsıbâne harekete ve temellüke karşı, mantikî deliller sunarak gerçeği ortaya koymaktır. Avrupa-merkezciliğe, Mercator haritaları örnek verilebilir. Batı, bu haritalarda coğrafi konumundan ziyade kendi çıkarına

⁷⁰ Bu konuda Ernest Renan, tarihi yanlış yazmanın bir millet olmanın parçası olduğunu belirtir.

binaen söylemsel ve tarihsel bir kurgu üretir. Batı'nın haritalar üzerinde Mercator isimli haritacının icat ettiği tekniği kullanmak suretiyle

“gerçekte Avrupa’dan daha büyük olan Doğu’nun, harita üzerinde Batı’dan daha küçük gösterildiğini açıklamaktadır. Örnek olarak İngiltere’nin gerçekte Hindistan’ın Haydarabat eyaletinden küçük olmasına karşın, haritada Mercator izdüşümünde buradan üç kat büyük gösterilmesini verir. Yine Afrika’nın gerçek büyüklüğünden oransal olarak daha küçük resmedilirken, Avrupa ve Kuzey Amerika’nın daha büyük gösterildiğini söyler.” (Sunar, 2006: 198-199).

Avrupa-merkezciliğe diğer örnek ise “0” başlangıç meridyeni olarak tanımlanan hem dünyanın coğrafi konumunu hem de saatlerin ayarlanmasına yarayan hayali çizgidir.⁷¹ Bu meridyen her ne kadar şu an İngiltere Greenwich’te olsa da yıllarca Osmanlı’nın payitahtı olan İstanbul’da Ayasofya’nın hilalinden “arz-ı halife” ya da “arz-ı İstanbul” namla geçer. Nitekim Bizans döneminde de Ayasofya’nın karşısında bulunan “milyon taşı”, sıfır noktası olarak kullanılır. Bu meridyenin yörüngesi, Ayasofya baz alındığında ise hem Kudüs’ten hem de Medine’den de geçmektedir. Bu meridyenin İstanbul-Kudüs-Medine ekseninde yer alması, İslam medeniyetinin astronomik kodlarını da verir. Ancak bu uygulama “Takvim, Saat ve Ölçülerde Değişiklik Kanunu”yla (1932) son bularak ülke içinde de Greenwich esas alınır. Bu uygulamaya son vermekle Batılılaşmaya çalışan Türkiye, Batı’yı rehber ve merkez aldığını da gösterir.⁷²

Bir diğer ifade ise coğrafi konumların belirtilmesine yöneliktir. Çünkü farkında olmadan bile gündelik dilde kullandığımız kavramlar, Avrupa-merkezci bakış açısının ürünü olabilmektedir. Batı, “0” başlangıç meridyeninde olduğu gibi kendini merkeze alarak ötekileri konumlandırır. *“Örneğin Doğu-Batı ayrımı sadece birer yön belirtme ifadesi midirler? Ortadoğu kime ve neye göre Ortadoğu’dur?”* (Davutoğlu, 2001: 129-130). Bu noktada Cemil Meriç, yuvarlak olan bir dünyada Uzakdoğu, Ortadoğu ve Yakındoğu demenin manasının ne olduğunu sormaktadır (Meriç, 2010: 77).

⁷¹ “İlk çağın Batlamyus haritasında Başlangıç Meridyeni, şimdiki Kanarya Adaları’ndan geçirilmiştir. 6. yüzyıl haritalarında ise kimi zaman Bağdat ve İskenderiye, kimi zaman da Yeşil Burun Adaları’nın kullanıldığı görülmektedir. 17. yüzyıl ortasında Kanarya Adaları’nın en batısındaki Ferro Adası’ndan geçtiği farz edilen meridyen, başlangıç sayılmıştır.” (Yakup Emre, Yedikıta Dergisi, 2014 Temmuz Sayısı)

⁷² <https://www.dunyabulteni.net/tarihten-olaylar/osmanlinin-baslangic-meridyeni-ayasofya-h303791.html>, E.T.: 20.6.2020

Pieterse'ye göre küreselleşme tarihi, aslında Batı'nın tarihi olarak deklare edilir (Akt. Karaosmanoğlu ve Karaosmanoğlu, 2013: 65). Kronolojik tarih uygulamasında farklı medeniyetlerin farklı takvimleri kullanılırken Batı'nın Hz. İsa'nın tevellüdünü milat olarak kabul etmesi, dünyanın geri kalanın da zamanını Batı'ya göre ayarlamasını neden olur. Hatta Goody'e göre Batı, sadece yılları değil; ayları ve haftaları da tekeline alır. Nitekim Afrika'nın haftadaki gün sayısı bazen üç, bazen dört veya beş olabilirken bu Çin'de on güne kadar çıkabilmektedir (Akt. Metin, 2013: 21). Ortadoğu doğumlu olan Hz. İsa'nın ikonik resimlerde sarışın mavi gözlü olması, bu tarihi anakronizme başka bir örnektir. Batı'nın hegomonik söylemine başka bir örneklendirme ise "dış tartarı" kelimesinin "Tatar" kelimesinden, zihin geriliğine işaret eden down sendrolu bireyleri tarif etmek için kullanılan tıp terimi "Mongoloid" kelimesinin ise "Moğol" kelimesinden türetilmesidir (Eğribel ve Özcan, 2020: 11).

Kavramlar ve tabirler, bir medeniyetin zihin dünyasının kodlarını taşır. Eğer o kavramlar ve tabirler, yapı-bozumuna uğratılırsa zihinler karmaşıklaşır. Her disiplinin kullandığı kavramlar, Batı orijinli tahkim edildiğinden o medeniyetin insanı kendi kültürel kodlarına göre düşünemez. Basit bir örnek vermek gerekirse bizde de kavramsallaştırılan "Coğrafi Keşifler" ifadesidir. Batı endeksli 1492 ile başlayan bu seyahatlerle Batı'nın yeni gördüğü ve bî-haber olduğu yerler, Batı tarafından bilinmediği için herkese göre yok sayılmak zorunda bırakılır ve Batı, sanki bu yerleri keşfederek insanlığın yeryüzüne çıkarır. Oysa Roger Garaudy'nin bahsettiği gibi Batı'nın yeni gördüğü ve imha ettiği İnka, Maya, Aztek vb. medeniyetleri, kendine ait kültürel ve teknolojik dinamikleri ile zaten vardır. Batı tarafından keşfedildiği zaman yeniden var olmamıştır. *"İnka İmparatorluğu,; Pers İmparatorluğu, Çin imparatorluğu, Roma İmparatorluğu ile kıyaslanabilecek bir genişliğe sahipti."* (Garaudy, 2019: 155). Hatta Aztek imparatorluğu, İspanyollar tarafından 16. yüzyılda tahrip edilirken aralarındaki askerlerden biri olan Bernal Diaz del Castillo, bu medeniyetlerdeki intizamın ve şehir yapılanmasının, zenginliğinin İstanbul'da bile olmadığını belirtir (Garaudy, 2019: 158).

Avrupa-merkezcilik, kendini öncelikle coğrafya planında söylemini inşâ etse de bu hegomonik söylemin etkisi tarihten felsefeye, sosyolojiden antropolojiye, arkeolojiden psikolojiye, iktisattan politikaya ve hatta ilahiyata kadar tüm Batı-dışı toplumların zihinlerinde dizayn edilir. Avrupalı olmayan toplumların bu açmazı aşabilmeleri için öncelikle tarih yazımı sahasında olmakla birlikte her sosyal bilimin kendi alanında öz-bilince sahip olarak düşmanca

bir tavır sergilemeden Avrupa-merkezcilik algısını eleştiriye tâbi tutması gerekmektedir. Zaten bu çalışmalar, doğal olarak oksidentalizm araştırmalarının varlığını gün yüzüne çıkartacaktır. Bu yönüyle oksidentalizmin vuzuhunun fikrî menşelerinden biri de Avrupa-merkezcilik olagelir.

5.3. Emperyalizm

Edward Said'in *Oryantalizm* ismindeki kitabının alt başlığını ilk basımında sömürgeciliğin keşif kolu olarak tanımlaması, emperyalizm-oryantalizm arasındaki ilişkiyi gösterir. Bu durum, emperyalizme karşı tepkisel tavır barındıran oksidentalizmin de fiili kaynağıdır. Oryantalizmin ürettiği bilginin emperyal yayımlarıyla yol gösterdiği bilindiği için üretilen bu bilginin hiç de masum olmadığı anlaşılır. Lord Curzon'un "*Doğu insanının yalnız dilini değil ruhunu da anlamalıyız.*" (Akt. Yardım, 2018: 44) cümlesi bilginin kötü amaçlarla kullanılacağına da işaretidir. Hakan Mertcan'a göre (2007: 12) oryantalizmin akademik vechesi, sömürgecilerin ve sömürge yöntemlerinin ihtiyacı olan akademik bilgiyi onlara sunarak onların kalıcılığını da meşrulaştırmak için gayret sarf eder. Örnek olarak C.F. Volney'in Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesi için ikna etmeye çalışması ve rehberlik yapması gibi, G.W.Leibniz de 1672'de Fransa Kralı 14.Louis'i aynı işgal için ikna etmeye çalışır (Mertcan, 2007: 21). Nitekim Napolyon'un 1798 Mısır Seferi'ne sadece askerlerden oluşan bir orduyla değil bilim adamlarından oluşan bir orduyla da katılması, bilgi-güç bağlantısını örneklendirir.⁷³

T. Hentsch, aydınlanma düşüncesinden gelen akademik bilginin ve araştırılmasının emperyalizm ile kirlenmesini evlilik metaforu ile değerlendirir. Aydınlanmanın güzeller güzeli gelene benzetildiği bu metafora bayağı koca olan emperyalizm, onu bütün bayağı isteklerine köle yapar (Hentsch, 2008: 177). Emperyalizm-oryantalizm arasındaki bağ, bilimsel dergilerle daha da perçinlenir. Mesela; Paris'te 1822'de "Asya Derneği" kurularak hâlâ yayınlanmakta olan "Journal Asiatique" (JA) dergisini İngiltere'de 1823'te "Asya Kraliyet Derneği" kurularak "Journal of the Royal Asiatic Society" (JAOS) dergisi, 1845'de "Alman Doğu Derneği" kurularak "Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft" (ZDMG) adlı

⁷³ "Yaklaşık 38000 asker, 1200 at ve 50 savaş gemisi ve 500 civarında nakliye gemisiyle 167 kişiden oluşan bilim ve sanat adamlarından kurulu bir de heyet bulunmaktaydı. Bilim adamlarının beraberinde 287 ciltten oluşan bir kütüphane ile Fransızca, Arapça ve Yunanca baskı yapabilen iki tane de matbaa makinesi mevcuttu." (Akt. Çolak, 2008:148).

dergi, 1912’de Rusya’da “Mir Islama” (İslam Dünyası) dergisi çıkarılıp yayın hayatına başlatılır (Yıldırım, 2006: 27).

Bilginin, iktidar çevrelerince –*ki bu iktidar hep Batı olagelmıştır*- kirlendiği düşünülürse ve bu tarz bilgi mantalitesinin ulaşmak istenen hedefe göre biçimlendiği göz önünde bulundurulursa oksidental yaklaşımın bilgiyi, bir tahakküm aracına değil gerçeği ortaya çıkaracak bir objeye dönüştürme amacında olduğu söylenebilir. Çünkü Batı, asırlarca bu bilgiyi tahrip ve tahrif etmiştir. Oryantalize edilerek deformasyona uğratılan bilgilerin hem dünyaya dair bilginin genişletilmesi amacını taşıdığını hem de yalnızca kolonici ve emperyal görüşlere hizmet ettiğini düşünen bazı bilim adamları, bu yönüyle oryantalize edilen bilgiye “lekelenmiş bilgi” adını verir. Enver Abdülmelik, oryantalist entelektüel ajanların bu lekeli bilgilere sahip olup yerli halkları sömürmek için bilinçli çalıştıklarını belirtir (Akt. Çağan, 2019: 161). Bilgi biriktirmek, toprak biriktirmenin ön şartı haline gelir. Mesela Rana Kabbani’ye göre “... *bugün bile, koloni çağının bitmesine karşın, bu lekeli bilgi, oldukça belirgin biçimlerde hâlâ bizimle birlikte.*” (Kabbani, 1993: 166). Batı, oryantalizmi araçsallaştırarak saldıracağı topraklarda yaşayan toplumları önce epistemolojik bir ayrıma daha sonra anlamlandırmak için ontolojik bir ayrıma tabi tutarak kendi emperyalizmine mantıksal bir zemin kurmaktadır (Özçelik, 2017: 116).

Batı’nın lekelenmiş bilgiden uzak durması gerektiğine edebî gelenekte Gargantua’nın Pantagruel’e “*vicdansız bilgi ruhun ölümüdür*” nasihatıyla değinilse de sömürgecilik ile sömürülen kaynaklardan elde edilen maddi kaynak, Batılı’nın bu nasihati almasına engel olur. Rudyard Kipling’in *Beyaz Adamın Yüğü* adındaki şiirinde bahsettiği “yük” medenileştirme misyonundaki yorgunluk değil aslında sömürdüğü kıymetli madenlerin ağırlığıdır. Joseph Conrad’ın *Karanlığın Yüreği* romanındaki Bay Kurtz’un bu hırsı ve aç gözlülüğü, onun sonunu getirir. Beyaz Adam, dünyayı tüketirken aslında kendi de tükenmiştir. Bilginin oryantalizme, iktidarın da sömürgeciliğe tekâbül ettiği bu sistemde; sömürgeciliğin yapıldığı ülkelerdeki (İngiltere-Fransa) akademik tabanlı oryantalist çalışmaların tarafsızlığı pek düşünülemez. Nitekim Ahmet Parlakışık (1995: 16), “*sömürgecilik tecrübeleri daha az olan ülkelerde oryantal araştırmaların daha tarafsız veya daha az önemli olması oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki ilişkinin varlığını ispatlamaya yönelik bir emare olarak sunulabilir.*” tespiti yapar.

Bilgi kılıfı altında medenileştirme misyonuna bürünen Batı, kendine meftun gönüllüleri de oluşturur. Çünkü Gramsci'nin hegemonya kavramına göre, kendisini evrensel özne olarak sunan Batı'nın kendi isteklerini empoze etmesinde, tahakküm altına alınanlara ait fikirlerin ve pratiklerin dönüştürülerek Batı'nın güdümünde bir fikri yapılanmaları oluşur (Akt. Özçelik, 2015: 177). Mircea Elidia, işgal ve kolonizasyon faaliyetlerinin bir tür yaradılış eylemi gerçekleştirdiğinden söz eder (Akt. Özel, 2018: 214). Tabii ki bu yaratılış, zihnî plandadır. S. Hussein Alatas, bunu entelektüel emperyalizm olarak adlandırır. Emperyalist entelektüel vesayet, kültürel emperyalizmi de beraberinde getirir. Edward Said'in bu konuyu uzun uzadıya tartıştığı *Kültür ve Emperyalizm* kitabından mülhem olarak kültürel emperyalizm de tahakküm mekanizmasını çalıştıran önemli çarklardandır. Frantz Fanon; sömürge burjuvazisi diye adlandırılan grubun Batı'nın maddi, manevi emperyal haklarının bekçisi olduğunu belirtir (Akt. Güngör, 2018: 20).

30 yıl içinde Afrika ele geçirilir ve 18 ay içinde Güney Afrika, Kamerun, Togo Almanlar tarafından sömürgeleştirilir (Özel, 2018: 198). Belçika, Kongo'da kendi toprağının 80 katı gibi bir toprak parçasını sömürüye başlar (Kaya, 2020: 98). Senatör Lodge şöyle bir itirafta bulunur: "*Ondokuzuncu yüzyılda hiçbir ulusta görülmeyecek biçimde istila ettik, sömürgeleştirdik ve toprak bakımından büyüydük*" (Akt. Oktay, 2010: 27). Batı'nın lekeli bilgileri ile ilkel gösterilen Afrika'nın aslında bir medeniyet olduğu, evrensel medeniyete katkısının gizlendiği, M.S. 1000'li yıllarda Gana'da demir silahlarla mücehhez 300.000 askerin olduğu bilinen ama saklanan bir gerçektir (Ayas, 2015: 31). Bu noktada Frantz Fanon, Batı'ya karşı şu haklı itiraz da bulunur: "*Beyaz adam haksızdı, ben ilkel değildim, bir yarım adam da değildim, Ben iki bin yıl önce bile altın ve gümüş içinde çalışan bir ırka aittim.*" (Akt. Kelley, 2015: 75).

Çünkü oryantalistlere göre Batı-dışı olan her birey, önce Doğulu sonra insan olarak görüldüğü için medenileştirmeleri gerekmektedir. Darwinizm ile de bu tarz toplumların evrimsel olarak gelişimi tamamlamayıp geri görülmesi de bilimin onlara destek sağladığının da göstergesidir. Said'e göre artık Batılı, korkulan yaban uzamdan (İslam, Endülüs ve Osmanlı eksenindeki ilmî ve fiilî müktesebat) sömürü uzamına geçiş yapar (Said, 2017: 223). Bu sömürü nedeniyle, insanlık tarihinde R. Guenon'un tabiriyle "anomali" olarak yer alan Batı medeniyeti, Sezai Karakoç'un tabiriyle aslında medeniyet tanımlamasını da hak etmeyen bir

“vahşet medeniyeti”dir.⁷⁴ (Akt. Bilge, 2013: 118). Walter Benjamin, Batı’nın bu tarz uygulamalarını “*uygarlığa ait tek bir belge yoktur ki aynı zamanda barbarlığa ait olmasın.*” ifadesiyle dile getirir (Akt. Kurtkaya, 2014: 391). Nitekim Nietzsche “*uygarlık tarafından yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya olan bir uygarlık yaşıyoruz.*” demektedir (Akt. Kurtkaya, 2012: 494).

Bu vahşet medeniyetine dönüşüm; T.W. Adorno ve M. Horkheimer’in aydınlanmanın diyalektiği olarak gördükleri, Batı’nın kendi öz-varlığını korumak için emperyal hareketler ile kendisini öz-yıkıma uğratması ile gerçekleşir (Akt. Güngör, 2018: 16). Onların bu kitap ile amacı, insanlığın nitelikli bir insanlık yerine neden yeni bir tür barbarlığa battıklarını anlama ve ifşa etmektir (Kurtkaya, 2012: 491). Bu durum R. Guenon’un anomali yaklaşımı ile de örtüşmektedir. Marshall Sahlins’e (2012: 133) göre Batı medeniyeti, hatalı ve sapkın bir insan doğası algılamasına sahiptir ve bu durum, insanlığın varlığını tehlikeye atmaktadır. Sezgin Kızılcıkel (2015: 193)’de Batı medeniyetinin korku ve hınç üzerine bina edildiğini belirterek insanların birbirlerine güvenmediği bir dünya kurduğunu söyler.

Edgar Morin, Batı’nın aynı anda hem hümanist, hem kolonici hem de medenileştirici ve baskıcı tavrının onun kimliğinin en ikircikli yanını oluşturduğunu belirtir (Morin, 1995: 153). Batı, kendi içinde özgürlük ve insan haklarını savunurken kendi dışında sömürü ve köleleştirmeye devam etmesi bu ikircikli tavrın ve anomalinin devam ettiğini gösterir. Abdülhak Hamit Tarhan, *Cünûn-u Aşk* piyesinde Hintli bir karakterine İngiliz sömürüsünün iç yüzünü söyler: “*Kanununuz âdilâne, muameleniz zâlimânedir.*” (Akt. Güngör, 2018: 61). Zeynep Direk (2013: 212), Robert Bernasconi ile yaptığı söyleşide onun şöyle bir kanıya vardığına değinir: Batı’nın büyük düşünürleri (Lock, Kant, Marx vb.) hümanizm, özgürlük, demokrasi, eşitlik konularında insan ve toplum dediklerinde sadece Batı’yı kast ederler ve medeniyetler arası söylemlerde ırkçıdır.

Bu çarpıklığın itirafı Bernard Lewis’ten gelir. B. Lewis, Batı’ya yöneltilen ithamlar karşısında suçlu olduklarını kabul etmekten başka seçeneklerinin olmadığı itirafını yapar. “*Batı’ya ait olan bizler elbette küstahlık ve tahakkümden, saldırganlık ve sömürüden, boyun eğdirme ve köleleştirmeden, cinayet ve çapulculuktan dolayı suçluyuz.*” (Lewis, 2014b: 61). Çünkü Batılı, emperyal emellerine dini de alet ederek suç işler. Misyonerliği, hem medeniyet

⁷⁴ İngilizler, Hindistan’da kendi kumaşlarını satmak için 40 bin Hint kumaşçısının elini keser (Kaya, 2020:95). Bulunmaz Hint kumaşı tabiri, bu vahşi olaydan sonra kullanılır.

götürmede hem de Hristiyanlığı yaymak için bir araç olarak kullanırlar. İsmet Özel'e göre Hz.İsa'nın insanlığı kurtarma görevini medeniyet üstlenir (Özel, 2015: 246). Atasoy Müftüoğlu, Batı'nın bu tutumundan dolayı dünyanın geri kalanını hasta görüp kendilerinin de psikanalist gibi davrandıklarını belirtir (Müftüoğlu, 2014: 607). C.Kolomb'un 1492'deki ilk seferinde gemisinin adının "Santa Maria/Hz. Meryem" olması bundandır (Akman, 2017: 97). Ancak yerlilerin de tespit ettiği gibi beyaz adamın tanrısı, altın olacaktır.

Kenya Devleti'nin kurucusu Jomo Kenyatta, emperyalizm ve sömürgeciliğin asıl amacını yansıtan şu vecizesini söyler: "*Beyazlar Afrika'ya geldiğinde, bizde toprak ve onlarda İncil vardı. Sonra kapalı gözlerle dua öğretiler. Gözümüz açıldığında, onların toprağı vardı, İncil bizim kucağımızdaydı.*"⁷⁵ Ercüment Behzat Lav bu durumu "*Siz beyazlar doğduğunuzda/Bir İnciliniz vardı yalnız/Bizimse toprağımız/Şimdi bizim İncilimiz var/Sizinse toprağınız*" dizeleriyle dile getirir (Akt. Güngör, 2018: 180). Fazıl Hüsnü Dağlarca ise "*Bizi uyandırdınız peki/Lamba verdiniz/Kinin verdiniz/Sığırılarımızı neden götürüyorsunuz?*" dizeleriyle emperyalizm ve kolonyalizmi eleştirmektedir (Akt. Güngör, 2018: 166). Batılılar, sömürülen toplumlar için (özellikle Afrika ve Okyanusya toplumları) "*göğü delen adam*" görülürler. Çünkü ilk misyoner yelkenlisi, ufukta bir delikten çıkıp geldiği için yerliler ona, göğü delen adam demiştir. Polinezya Adaları'nın kabile reisi Tuiavii⁷⁶, Erich adındaki gezgine şu itirafta bulunur: "*Bize ışığı getireceğinize inandırmıştınız. Oysa sizin niyetiniz bizi de kendi karanlığınıza çekmekmiş.*"(Scheurmann, 2020: 15). Emperyal Batılı'nın iç yüzü, bu cümlelerde saklıdır. Batılı, gerçekten yerlilerin tüm değerlerini ve topraklarını altüst ederek onların başına göğü geçirmiştir. Atasözünde geçen "*dünyaların başına yıkılması*" sömürülen için gerçekleşir.

Emperyalizmin kaynak sağladığı ekonomik sistem olan kapitalizm ile emperyalizm arasındaki bereketli döngüden Batı-dışı toplumlar, mahrum bırakıldığı için bu yönde oluşturulan politikalara cevap niteliğinde yeni bir bilinçle filizlenen oksidentalizmin varlığı görülür. Şerif Mardin bu bağlamda oksidentalizmi 'yerlici hareketler' olarak adlandırır.⁷⁷ Yerlici hareketler, Batılı'nın özne-merkez politikalarını sorgulamaya başlar. Bu sorgulama,

⁷⁵ <http://www.arkaguverte.com/medyaciklar/kenyanin-kurucusu-taniyalim-maksat-entelektuel-birikim-olsun-31152/>, E.T.: 8.8.2020.

⁷⁶ Tuiavii, Londra'da yaşayarak bir nevi Batı'nın iç yüzünü görmüş bir bilgidir. Kabilesine dönüp Batı'ya dair olanlardan haber vermesi ve bunu yazıya dökerek yayımlaması, bu kitabın oksidentalist metinlerden olmasını sağlar.

⁷⁷ <http://www.tuicakademi.org/oryantalizm-ve-oksidantalizm/>, E.T.: 26.12.2020

ötelenen Doğu'nun kendi değerlerine ve öz-kültürüne sahiplenmesine ve onun araştırılmasına vesile olur. 20. yüzyılla birlikte kazanılan bağımsızlıklar ile özgüveni yerine gelen toplumlar; Batı'nın tek realite olmadığı yargısına varınca Batı'nın sorgulanması, eleştirilmesi, araştırılması ve değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkar. Ayrıca Batı'nın 19. yüzyıl ile beraber zayıflayarak gerçek yüzünün görülmesi ve sömürülen ülkelerin kendi bağımsızlıklarını kazanarak küresel konjonktür üzerinde söz sahibi olmak istemeleri, Batı merkezli tarih ve bilim yazımını, iktidar biçimlerini ve kültürel konjktürleri sorgulama noktasına getirerek Batı'ya şüpheyile yaklaşılmasını sağlar. Emperyalizmin karşısında olmak orijinal kalmak ve yerel olmakla eş değer iken ona yakın olmak modern ve medeni olmanın ama aynı zamanda yerellerin gözünde hainliğin ve dinden uzak olmanın da ölçüsü haline gelir.

Hasan Hanefi de emperyalizme maruz kalmış üçüncü dünya ülkelerinin kolonyal bukağılardan kurtularak oksidentalizmi bir disiplin olarak teşekkül ettireceklerinden ümitvardır. Nesnenin özne, izlenenin izleyen haline gelmesiyle bu süreç tamamlanacaktır (Akt: Yavuz, 2006: 115). Bu direniş ve uyanışın somut hali, 1990 yılında "Diaspora'daki Afrikalılara Tazminat" konferansında Nijeryalı bir bilim adamı tarafından Afrika'nın 500 yıllık yağmalanmasının karşılığında 2 trilyon ABD doları tutarındaki tazminat beklentisi ile dile getirilir.⁷⁸ Çin'de 1966-76 arasında ortaya çıkarak şiddetlenen ve sosyalist bir çizgide kültür oluşturma programı, kültürel antiemperyalizm çerçevesinde değerlendirilebilir (Akt. Güngör, 2020: 23). Bilgin Güngör'ün açılımladığı kültürel, iktisadî ve siyasî anti-emperyalizmler, bu yönleriyle oksidentalizme veri sağlarlar.

5.4. Alman Romantizmi

Bu yaklaşımın oksidentalizmin düşünsel kaynaklarından olmasında bir muğlâklık bulunmaktadır. Batı algısının bir kanadını temsil eden Ian Buruma ve Avisha Margalit yaklaşımındaki oksidentalizm teorisinde ilk oksidentalistlerin yine Batı'dan çıktığı kabul edilir. Oysa Hasan Hanefi yaklaşımında değil bir Batılı olmak, Doğulu bir araştırmacı Batı'da yaşayıp Batı hakkında araştırma yapıyor olsa bile oksidentalist olarak kabul edilmez. Ancak Hasan Hanefi; Batı'nın bizzat Avrupalı düşünür ve filozoflar tarafından eleştirilmesini, bilim olma yolundaki oksidentalizmin bilimsel veri kaynağı olarak görür. Ayrıca Batı'nın kendi

⁷⁸<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-53261989> E.T.: 26.12.2020

içinden eleştirilmesi, oksidentalistlere veri sağlamakla birlikte oksidental düşünceyi şekillendirdiği bile söylenebilir.

Bu durum, oksidentalizm kavramının anlamsal genişliğinin bir şeyden ziyade çok şeye gelebilecek bir esneklikte olduğunun göstergesidir. Bu nazarla bakıldığında moderniteye karşı Batı'nın içinden gelen bir tepkiyi ihtiva eden Alman romantiklerinin eleştirel yaklaşımı, oksidentalizmin bir düşünsel kaynağı hüviyetine bürünür. Alman romantiklerini, kendi medeniyetine yaptığı eleştiriler bağlamında oto-oksidantalist bir konuma yerleştirmek iddialı bir yargıdır. Alman Romantikleri'nin yaptığı, Batı'nın kendi içinden eleştirilmesidir ve bunu Batı'nın kendi mahallesinden aykırı sesler görmek gerekir.

Batı medeniyetinin dayattığı tikel bir yaşam biçimi ve biliminin, teknolojisinin, epistemolojisinin evrenselliği baskısı, romantikleri bu yönüyle eleştirmeye sevk eder. Aslında bu eleştirilerin altında siyasî ve iktisadî nedenler de bulunur. Frankfurt Okulu kurucuları Teodor Adorno ve Max Horkheimer pozitivismi, bilgiyi saptırmakla eleştirmektedirler. Onlar pozitivismi sadece gerçekliği, kendi yöntemlerine indirgeyen bir düşünce olarak sorunsallaştırdığı için eleştirirler. Onlara göre, pozitivism sadece akılcı önceleyip onun yargılama ve değerlendirme yetisine salık verirken gerçekliğin de akıl referansı bağlamında saptırıldığını düşünürler.

Aydınlanma dönemiyle birlikte insan, her türlü bilimsel araştırmaların öznesi ve konusu durumunda olduğundan determinizm yöntemleriyle salt bir makine gibi görülmeye başlanır. Aslında romantizm de aydınlanma zihniyetinin analitik ve bilimsel akla yoğunlaşmasına karşı tasavvur ve tahayyülün gücünü, duygu ve sezginin rolünü yüceltir. Yani modernitenin estetiği metalaştıran tavrına karşı Romantiklerin estetik özerklikle ortaya çıktıkları savunulur. Nitekim bu akımın edebî-felsefî sanat platformundaki tezahürü, önceleri büyük ölçüde sembolist olurken daha sonra natüralist ve en sonunda ise sürrealist bir akıma doğru gidiştir.

Aydınlanma düşüncesi, her ne kadar dinî dogmaları ve eski metafiziği yerle bir ederek Batı'yı büyüden arındırsa da onun yerine ikâme edilen evrensel akıl, modern bireyin tikel ihtiyaçlarına yanıt veremez. *“Aydınlanma'nın yıktığı duyular üstü anlam ve amaç kubbesi, geriye, bilinemez bir kendinde şeyler dünyası bırakmıştır.”* (Albayrak, 2015).⁷⁹ Romantiklerin yaptığı bu tarz eleştiriler, Aydınlanma karşıtlığı olarak addedilen bir eleştiri değil, Adorno ve

⁷⁹ <https://oggito.com/icerikler/dinmeyen-ozlem-alman-erken-romantizmi-nde-felsefe-ve-edebiyat-iliskisi/7214>, E.T.: 20.05.2020

Horkheimer'ın "Aydınlanma'nın Diyalektiği"ne benzer içkin bir eleştiri olarak kabul edilir. Burada söz konusu olan Aydınlanma düşüncesinin vaat ettiklerini, yerine getirememesi üzerinden yani "içerden" bir toplumsal eleştiridir. Burası önemli bir ayrıntıdır. Çünkü bu akım; Löwy ve Sayre'nin ifadeleriyle "*modernitenin, yani modern kapitalist uygarlığın, geçmişteki (prekapitalist, premodern) değer ve idealler adına eleştirisini temsil eder.*" (Akt. Aksakal, 2010: 35).

Ayrıca Schlegel kardeşlerin (August ve Friedrich Schlegel) çıkardığı "Athenäum" dergisi, Besim Dellaloğlu'nun (2002: 88) da vurguladığı gibi yalnızca "*estetik alanda bir eleştiri dergisi değildir; aynı zamanda, çağının ahlaki değerlerine, toplumsal normlarına karşı da ciddi bir muhalefet platformu oluşturur.*" Besim Dellaloğlu (2002: 17) şöyle bir ekleme yapar: "*Marx ve takipçilerine göre ise romantizm, Sanayi Devrimi'nin korkunç yüzü karşısında gözlerini kapamaktır.*"

Hasan Aksakal'a göre Romantikler, düşünsel despotizme karşı durarak hayatın ve sanatın tüm alanlarından beslenirler (Aksakal, 2010: 11). Banu A. Sümer'e (2012: 133)göre bu karşı duruşta aşırılık çizgisi önem arz eder. Hatta İsaiah Berlin; romantizmi "karşı-aydınlanma" olarak tanımlasa dabilime karşı değildir. Romantizmin siyak ve sibakını düşünmeden toptancı bir anlayışla romantizmi, aydınlanma karşıtı diye irrsayonalist bir potaya koymak, değerlendirmenin sağlıklı olmayacağını göstergesidir (Aksakal, 2010: 4). Batı medeniyeti, kendi içinde kendine yönelik içkin eleştirilerde bile toptancı ve yıkımcı bir tavır sergilemekten kaçınır.

Alman felsefeci Rüdiger Safranski'ye göre romantizm, bir Alman meselesi halini alır ve Alman düşünürler tarafından şekillendirilir. Ona göre "*Romantizm dar anlamıyla, sadece Romantik dönemle sınırlı değildir. Öyleyse Romantik olanın anlamı nedir? Onun anlamı: Maziye, hatta eski olan her şeye karşı büyük hassasiyet, büyük hürmet göstermektir.*" (Safranski, 2013).⁸⁰ Ayrıca modernleşmeyle birlikte sanayinin şehirlere yığıp fabrikalara hapsedtiği insanlara romantik düşünce, tabiata dönerek özgürleşmeyi teklif eder. Modernleşme-aydınlanma beraberliği ile oluşan bu kapitalist düzene karşı bu teklif, olabilecek en büyük başkaldırı olarak değerlendirilir.

⁸⁰ <https://www.sabahulkesi.com/2013/04/01/r%C3%BCdiger-safranski-ile-alman-romantizmi-%C3%BCzerine-ahmet-faruk-%C3%A7a%C4%9Flar/>, E.T. 20.6.2020.

Modernite ile dinî duyarlılık darbe alınca romantiklerin bir fonksiyonu da dinî duyarlılığı estetikle bütünleştirerek devam ettirirler. Maziye hasret, geçmişin ihtişamlı devirlerine özlem ve ortaçağ Hristiyan dünyasının Katoliklik çatısı altındaki birliğine dönüş isteği romantiklerin önemli özelliklerindendir. Özellikle Novalis ve Eichendorff bu birliği düşler. Çünkü işler yolunda gitmediği zaman “şimdi”nin memnun edemediği bireyler, maziye öykünme başlar. Bundan dolayı yapılacak tek şey, geçmişin süblimene edilmesidir. Bu yönüyle romantizm; yitik geçmişi muhafaza etmekten yana tavır koyan yeni ve yapay olanın karşısına klasik ve doğal olanı, analitik düşüncenin karşısına şiirselliği, nicel olanın karşısına niteli, maddi kazanımın karşısına benliğin zenginleştirilmesini koymaya çalışan ve kapital dünyanın hapsedtiği bireyi tabiatın uygun şekliyle özgürleştirme hareketi denebilen bir dünya algılsıdır.

Prusya/Cermenya/Almanya’nın 1806’da Jenna’da Napolyon tarafından işgal edilmesi, mevcut olan birçok Alman kurumunun lağvedilmesine neden olunca Alman gururu rencide edilerek aşağılanır. Bundan dolayı İsaiah Berlin, Almanlar açısından romantik hareketin kökeninde, Napolyon savaşlarının sonucu olarak zuhur eden yaralanmış bir ulusal duyarlılık ve korkunç bir ulusal aşağılanma olduğunu söyler. Bu Napolyon Savaşları, Alman ulusal bilincinin uyanışı için etkileyici bir kılıç darbesidir. Böylelikle romantizm; yenilmiş, aşağılanmış bir milletin modern dünyaya ve onun hayat biçimlerine bir tepkisi olarak algılanabilir. Böyle bir ortamda Alman elitler arasında yerliliğin yüceltilmesi için kültür ve millet kavramlarına vurgu yapılır. Alman romantizmi, bu şekildeki tepkiselliğinden dolayı moderniteye/aydınlanmaya karşı çıkar. Hasan Aksakal (2010: 20), bu durumu aydınlanmayı ve modernleşmeyi Almanlaştırmak olarak ele alır. Böylelikle modernite eleştirisinde yeni bir modern olgu olarak milliyetçilik duygusu tezahür eder.

Belki de bu yüzden romantizmin, Almanların Fransız Devrimi’ne bir cevabı olduğu düşünülür. Fredrick Beiser’e göre ise “*Aydınlanma, Alman ruhuna düşman ve Fransa’dan gelen yabancı bir ideolojidir, dolayısıyla bu karşıtlık bir kusurdan öte bir meziyet olarak görülmüştür.*” (Akt. Sümer, 2012: 139). Ayrıca bu durum romantizmin, modernite eleştirilerinin temelinde var olmasını ve moderniteye karşı ilk direniş hareketi olmasını sağlar. Bundan dolayı İlber Ortaylı, bir konferans konuşmasını sonunda “*Modern Avrupa’ya Almanların kurduğunu ve Almanların yıktığını*” ifade eden iddialı bir cümle kullanır (Aksakal, 2010: 7). Alman romantik düşüncesinin oluşumunda, Alman Rousseau’su olarak bilinen

Johann Gottfried Herder, evrim fikrini kültüre uyarlayarak bu noktada romantikleri etkiler (Önder, 2007: 34).

Medeniyetin evrenselleştirici ve homojenleştirici söylemine karşı “kültür” söylemiyle farklılıkları ifade eden bir düşünce halini alan romantik tepkinin düşünürlerinden olan Novalis de kültürlerin, milletlerin ve bireylerin ‘biricik’ ve ‘eşsiz’ olduklarını belirterek Aydınlanma’nın evrenselci söylemini bu cepheden sarsar. Norbert Elias da medeniyet ve kültür kavramlarına değinir (Akt. Önder, 2007: 100). Bütün bu yönleriyle romantizm, neredeyse tüm Alman düşüncesinde, politik tepkisellik ve muhafazakârlıktan doğan kültürel bir milliyetçilik olarak kendine önemli bir yer edinir (Aksakal, 2010: 24).

Alman romantiklerinin bu çok yönlü etkileri, Doğu bloğunda kalarak Deli Petro’nun ıslahatlarıyla Batılılaşma hareketliliğini yaşayan Rus Slavofillerini etkileyerek Rus ruhunun oluşumunu da sağlar. “*Alman Romantizminin bilhassa 1795-1815 arasında üretilmiş yazıları Rusya’da yoğun bir şekilde tercüme edildi ve Rusya’da oksidentalizmin filizlenmesine sebep oldu. Bu bağlamda Slavofiller başrolü oynadılar.*”⁸¹ Slavofiller, Zapadniki (Batı yanlısı Ruslar) olanların aksine Rus ruhunu ihya etmek isterler. Tam bir Slavofil olan ünlü yazar Fyodor Mihayloviç Dostoyevski’nin (1821-1881) “*Gerçekten bize ait olan, Avrupa için yabancıdır.*” cümlesi, Batı ile aralarına çektikleri mesafenin göstergesidir.⁸² Zaten bu çizgi, dinî mevzularda da gittikçe derinleşir. Roma Katolik Kilisesi ile Rus Ortodoks Kilisesi arasındaki teolojik ayrım, günden güne tarih sahnesinde siyasî yarıklara neden olur. Bu durum, Rusya’da Batı’ya karşı oksidentalizmin gelişmesine ve Slavofillerin elinin güçlenmesine yarayan önemli âmillerdendir.

Ian Buruma ve Avisha Margalit yaklaşımının merkezine alınarak Alman romantiklerinin oksidental düşüncenin kaynağı olduğu varsayımı, her ne kadar Hasan Hanefi’ye göre bilimsel bir veri kaynağı olsa da aslında Avrupa-merkezcilik düşüncesinin devamıdır. Ayşe Hür’e (2006)⁸³ göre bu yazarlar “*Doğu-Batı düşmanlığı için bile Batı’nın ideolojik cephaneliğine muhtaçtır*” diye özetlenebilecek bir çeşit oryantalizme düşmektedirler. Bu yazarlara göre oksidentalizmin düşünsel kaynaklarının devamı olarak Japon milliyetçiliği, Rus ruhu, Stalin komünizmi, Hitler faşizmi, İtalyan nasyonal sosyalizmi de gösterilebilir. Ahmet

⁸¹<http://www.yeraltiavrrasya.com/2014/04/dogunun-psikolojisi-iv-oksidentalizm.html> E.T.:16.05.2020

⁸²<http://www.yeraltiavrrasya.com/2014/04/dogunun-psikolojisi-iv-oksidentalizm.html> E.T.:16.05.2020

⁸³<http://www.radikal.com.tr/yorum/elestiriden-dusmanliga-772466/> E.T.: 16.05.2020

Serdar Önder ise tez çalışmasında oryantalizm-Alman romantizmi- Afro-Amerikan etkisi üçlemesiyle oksidentalizmin düşünsel kaynaklarını oluşturur. Alman romantizmi ile ortak yanları Aydınlanmacı Batı zihniyetinden “hoşnutsuzluk” olarak gösterilebilir. Nitekim Ayşe Hür’ün “dört büyük günah” olarak nitelediği (i)büyük şehirler, (ii)burjuvazi, (iii)akıl/bilim ve (iv)putperestlik yazarların oksidentalistlerinin nefret ettikleri dört büyük özellikleridir. Yani oksidentalizm bu yazarlar nezdinde Batı'nın (Frankistan'ın) yarattığı bir çeşit Frankeştayn canavarı olma hüviyetindedir.



6. TÜRK ROMANINDA SENTEZCİ OKSİDENTALİST YAKLAŞIM

“Doğu da, batı da (her yer) Allah'ındır.”

(Bakara Suresi 115. Ayet)

Batı ve Doğu her ne kadar yeryüzünün coğrafi konumlarını işaret etseler de bu yerlerde yaşayanların asırlardır biriktirdikleri kültür ve fikirlerin dışı vurumundan dolayı zihinsel yapılarının ve düşünme biçimlerinin de farklı ifade biçimleri olagelmıştır. M.G.S. Hodgson; Şark (Orient), Doğu (East), Garp (Occident), Batı (West) kavramlarına coğrafyadan öte anlamlar yüklediği için Şark ve Garp; dinî, Doğu ve Batı; seküler anlamda kullanılır (Akt. Işık, 2021: 24).

Bundan dolayı çoğu Osmanlı-Türk mütefekkeri, Doğu-Batı ayrımını “madde-ruh” konumlamalarına dayandırdığı gibi bunu “ahlak-teknik” alanları ile bağdaştıranlar da çıkar. Akli kullanma yönteminin iki farklı yordamı olarak bir birleştirme yaklaşımı olarak sentez düşüncesini kimi evlilik metaforlarıyla kimi zıfak döşekleriyle kimisi de Akdeniz havzasıyla eşdeğer düşünür. Bu sentez düşüncesi, içinde terkihi de te’lifi de ve duruma uygun hareket anlamına gelen meslek-i icabı da barındırdığı için bu başlık bu kavramlarla da ifade edilebilir. Bu sentez düşüncesi, “ya bu diyardan gideceksin” diye tehdit edilen Batı’nın diyarımızdan gitmemesine binaen tehdit edenin, deveyi gütmeye yönelik geliştirilen pedagojik yaklaşım çabalarıdır.

Sentez, genel olarak bir yaklaşımı bir diğeriyle mecz etme ve birleştirme yapmak suretiyle yeni ve farklı bir bakış açısı ortaya koyma anlamına gelen düşünsel bir süreçtir. İnsanın düşünsel etkinliği içerisinde ilmî ve fikrî tekâmülün gerçekleşmesinde önemli bir konuma sahip olan sentez, birçok alanda olduğu gibi felsefeden siyasete, sosyolojiden edebiyata pek çok alanda başvurulan yöntemlerden biridir. Sentezcilik, ihtiva ettiği aksiyonerlik, analitik bakış, ihya ve ıslahatçılık özellikleriyle ilmin milliyetinin olmadığını savunarak Batı’nın ilmini alıp ahlakının benimsenmemesini salık veren bir yaklaşımdır (Hıdır, 2021:609). Batı’ya müptela olarak onları taklit eden anlayış “tez”, tepkisel bir şekilde bir realitesini reddeden ve Batı’ya karşı düşmanca bir tavır sergileyen anlayış “anti-tez” olarak görülür. Kendi kültürel ve ahlaki değerlerini muhafaza ederek Batı’dan gelen ilmi kendi dinin kökeninde var olduğunu gören bir anlayış ise, sağduyuyu ve analitik düşüncüyü ihtiva

ettiğinden “sentez” olarak adlandırılır. Batı’yı tanımamanın “ifrat”, Batı’dan başka bir şey tanımamanın “tefrit” olduğu bir dönemde “vasat” mutedillğin ifadesi olur.

Sentezci yaklaşıma fitraten uzak olmayan Türkler, İslamiyet ile birlikte yeni bir din ve yeni bir yaşayış teklif eden bu dine kompleksiz bir şekilde girerler. Onlarla beraber çoğu “tek tanrı” inancından gelen ritüelleri de Müslüman olur. Selçuklu ile beraber devlet yapılanmasında Pers/Fars tesiri kültürel ve siyasal alanda kendini gösterir. Osmanlı’nın Fatih Sultan Mehmet dönemindeki Doğu Roma olan Bizans’ın varisi olarak kendilerini görmeleri, reddiyeci bir tutumla tepki göstermeyip sentezci yaklaşımın Türk düşünce ve politikasının kodlarında var olmasındandır.

Enver Ziya Karal, Tanzimat’tan çok önce Lale Devri ile Batılılaşma sürecinde Fransa’ya gönderilen Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet’e Damat İbrahim Paşa’nın “*kabil-i tatbik olanların takrirî*” hususunda uyarılarda bulunduğunu belirtir (Akt. Kafadar, 1997: 71). Bu emri ilerleyen süreçte III. Selim, yayınladığı “hat”larda “garp muaşeretinin” bize uymayan taraflarının da öğrenilmesi hususunu belirtmektedir (Tanpınar, 2017a: 75). Belki de bu sentez düşüncesinin temelini oluşturan mantığın ilk aşamasıdır. Zaten Çelebi, sunduğu raporunda ziyaretinin siyasi yönünden hiç bahsetmez (Akyüz, 1995: 6). Bu da etkilenmenin kültürel boyutta olduğunu belki de bu yüzden Fransa’nın Batı medeniyetine açılan ilk kapı olduğunu gösterir.

Tanzimat ile oluşturulan medeniyet krizinin ortaya çıkardığı dilemmalar ve ikilikler, yaşamın ve kurumların her alanında gözlemlendiği için buna geçici çözümler de olsa bir terkip ve sentez yaklaşımı düşünülür. Nitekim Tanzimat’taki tek realite, bu düallitedir. Bunun romanlara yansımaları ve terkip ayarını Ahmet Midhat Efendi, Felatun Bey’de dengesiz bir şekilde gösterirken Rakım Efendi’de ise tam ayarında bir terkip ile kurgular. Alafrangalık, bu sentezde dengeyi tutturamamanın adıdır. Bu bilinç parçalanmasını, sentezciliğin itidalliliği ile engellemeye çalışmak; Tanzimat yazarlarının temel işlevi olmaktadır. Nitekim Batı’ya karşı rağbetin aşırı ve lüzumsuz bir dereceye geldiğini gören Ziya Paşa, “*Milliyeti nisyan ederek, her işimizde/Efkar-ı firenge tebaiyet yeni çıktı*” beytiyle dejenerasyonun tehlikesini gösterir (Akyüz, 1995: 21).

Namık Kemal ve Şinasi, mutedil sentezciliği evlilik metaforu üzerinden “*akl-ı pirane ile bîkr-i fikr*” ile “*fîkr-i kemal ile bîkr-i hayal*” ile Doğu’yu erkek, Batı’yı dişi olarak ele alırlar.⁸⁴ Yeniliğin öncüleri, “*akl-ı pirane ile bîkr-fîkr*” arasında Doğu-Batı arasında sentezcilik düşüncesinden hareket etseler de bu izdivaç yaklaşımı, uzun süre Türk düşüncesinde yerini bulur (Mermutlu, 2009: 101). Şinasi’nin sentezciliği hatırlatan bu metaforu, Şinasi’nin sentezci bir düşünceye sahip olduğunu akla getirmemelidir. Onu çağdaşlarından ayıran tek nokta belki de Batı’yı özünden tanımaya muvaffak olduğu için tutarlı bir rasyonalizme sahip olması ve kompleksiz bir zihinsel ve epistemolojik dönüşümü hazmedebilmesidir.

Gaspıralı İsmail Bey de Batı’yı bir ihtiyara benzeterek yaşına hürmeten onun tecrübesinden istifade edilmesi gerektiğini bildirir (Koçyiğit, 2021: 335). Peyami Safa ve Ahmet Hamdi Tanpınar ise Doğu’ya atfettiği Şarklı yaşlı bilge ana metaforu ile gündemdedir. Cemil Meriç ise bu metaforu Doğu’yu ihtiyar bir aşığa, Batı’yı ise genç bir sevgiliye benzetir. Cemil Meriç, erilliğin yatak odalarında kaybedildiğini belirtir.

Peyami Safa ise farklı bir Doğu-Batı ayrımıyla İslam’ı Uzak Doğu medeniyetlerinden ayırarak Batı’yı aynı gruba koysa da *Doğu-Batı Sentezi* kitabında Batı’nın Doğu’nun ruhundan yararlanması gerektiğini mistikçi bir huzurla tavsiye eder. Hatta Peyami Safa, İstanbul Boğazı’nı bu iki medeniyetin terkibindeki hayati konum olarak niteler. Halide Edip Adıvar da Türkiye’nin sahip olduğu toprakları Batı’nın sentezi ile bir Akdeniz medeniyetinin tecelligahı olarak görür. Necip Fazıl da, Peyami Safa gibi Doğu’nun ruhu, Batı’nın da madde ve maddiyatı sembolize ettiğini söyler. Bundan dolayı ruhtan yoksun olan Necip Fazıl’a göre Batı, kokuşmuşlukla malul olduğu için ruhunu da kaybeder (Akt. Doğan, 2013: 254). Necip Fazıl, cami minareleri ile fabrika bacalarının nişanlamasını isteyecek kadar sentez düşüncesine yatkındır. Ancak bu sentezde Batı’ya pay olarak sadece tekniği uygun görür. Doğu’nun zaten izzetli bir geçmişi ve maneviyatı vardır.

Dönemin başına gidildiğinde ise Ahmet Midhat Efendi, “Avrupa-i maddiye” ile teknik ve bilimi beğenmeye, “Avrupa-i maneviye” diyerek kötü ahlaktan nefret etmeye davet eder. Modernleşme olgusunda din başat aktördür. Ahmet Midhat, Osmanlı toplumuna Batı’yı hakkıyla ve tüm yönleriyle tanıtmaya adına “Hâce-i Evvel/İlk Öğretmen” ünvanının getirdiklerini sonuna kadar kullanır. 1889 Stockholm’deki Şarkiyatçılık Kongresine katılmakla

⁸⁴ Şinasi’nin “Asya’nın akl-ı piranesi ile Avrupa’nın bîkr-i fikrini izdivaç ettirmek” ve Namık Kemal’in “Şark ve Garb’ın fîkr-i kemal ve bîkr-i hayali” ile yapılacak evlilik üzerine tespit yapılır.

birlikte kendisini “*maarif-i garbiyeyi şarka ithal etmeye çalışan müstağripleriz*” olarak tanıtır. Ona göre müstağrip sıfatı, sentezci anlamdaki oksidentalistin tüm özelliklerine şamildir. Batı karşısındaki vakur, mukayeseci ve tenkitçi duruşunu, yeri geldiğinde Doğu’ya karşı da gösterir. Bildiği, öğrendiği her şeyi, yazarak okura tanıtmaya amacında olan Ahmet Midhat Efendi, kendi döneminde her şeyi bilmenin daha makbul olacağını ama ilerleyen yıllarda sadece tek şeyde derinleşmelerin makbul olacağını yeğenine tavsiye eder. Ahmet Midhat Efendi, *Avrupa’da Bir Cevlan* adlı kitabında, katıldığı kongre ve sergide müşahade ettiği tüm ayrıntıları ve Batı’nın teknik, ilim ve maddi ilerlemesini sağladığını düşündüğü her durumu detaylıca ele alır. “*Ahmet Midhat, Batı’yı dışılık, maddiyat gibi vasıflandırmalar üzerinden anlatırken Müslüman Osmanlı yani “Ben” için eril, ahlaki ve manevi göndermeler üzerinden bir söylem oluşturmaktadır*” (Koç, 2021: 207). M. Orhan Okay’a (1969: 219) göre intihar eden Beşir Fuad, Ahmet Midhat gibi bir terkibe ulaşamadığı için ve sadece Batı’nın fikirleriyle meseleyi halletmeye çalıştığı için hazin sona giriftar olur.

Mehmet Akif de “tek diş kalmış canavar” olarak gördüğü Batı’nın ilim ve tekniğini almayı uygun görür. Nitekim Batı, bu terakkiyi zaten bizden (İslam’dan) alır. Bu da bir nevi tanrılardan ateşi çalan Promete’nin zihniyetine tabi olan Batı’nın yine ilim ateşini İslam’dan çalması gibidir. Mehmet Akif’e göre biz, bize olanı alma çabasındayızdır. Batı, Türk düşüncesinde külliye reddiyeci ve düşman yaklaşımlarla anılmaz. Daha çok İslam’ın hoş görü politikasındaki hakikatin evrenselliğine mubah bakma tavrı ve Batı’nın teknik ve ilminin İslam’ın içinde vaz’ olunan usulden çıktığı anlayışı, modernleşmeye de sınırları çizilesi bir tavır geliştirmeyi salık verir. Mehmet Akif bu anlayışı “*Garb’ın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür/Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür*” beytiyle ifade eder (Akt. Metin, 2021: 675). Mehmet Akif’in sentezcilik yaklaşımındaki şiirleri toplandığında onun tam da sekülerleşmenin merkezinden konuştuğu görülecektir (Kara, 2018: 201). Çünkü Mehmet Akif’in din namına zühde aşırıya kaçmaktan, yolun ortasında türbenin kalmasından ve kolera için hafızların dolaşması uygulamalarından nefret eder (Kara, 2018: 199-362).

Ayrıca bu sentez düşüncesine II. Meşrutiyet dönemindeki parlak örnek Japonya’dır. Oysa geçmişinde yaşadığı Batı tecrübesi nazara alınmadan değerlendirilen ve buz dağının görünen kısmı olan Japon modelinde de geleneklerine bağlı kalınarak modernleşilmiştir ve sonuç olarak Rusya mağlup edilmiştir. Hatta Celal Nuri’ye göre Japonya, “kuvvet ve celadetini” Batı’ya husumetle elde eder (Bora, 2020: 83). Japon modellemesi, Japon

güzellemesine dönüştürülerek aranan Batı'nın Doğu'da olduğu düşüncesi zihinlere yerleşmeye başlar. En azından bu düşünce bile Padişah tarafından Japon İmparatoruna bir nişan vermeye ve Ertuğrul Firkateyni'nin Japonya'ya gönderilmesine kadar bir dostluğun başlamasına vesile olur.

Bu dönemde tek medeniyet anlayışına karşı geliştirilen maddi medeniyet-manevi medeniyet ayrımı yaklaşımları göze çarpar. Celal Nuri, “medeniyet-i sınaîye ve medeniyet-i hakikiye” olarak ayırırken Said Halim Paşa, medeniyeti teknik anlamda değerlendirir. Ahmet Midhat Efendi ve Namık Kemal ise medeniyeti, “Medine=şehir” kavramıyla özdeşleştirerek daha çok büyük şehir nizamı olarak algırlar. Namık Kemal'de geri kalınmış kabul edilip Batı'nın tekniğinden istifade edilmesinde sakınca görülmez. Namık Kemal'in Yeni Osmanlılar hareketiyle bir realite olan Batı'nın modernleşirmeci etkilerine yönelik, şeriatın modern yöntemlerle yorumlanması, Osmanlı sentezciliğine farklı perspektiften yeni bir yorumu ihtiva eder. Yazılarında Batılılaşma taraftarı olarak gözlemlenmeyen Namık Kemal'e göre şeriat kurallarına uyulduğu takdirde Batı ile aralarındaki mesafe kapanacaktır (Reyhan; Aksoy, 2019: 206).

Said Halim Paşa ise, Batı kanun ve medeniyetinin anlamadan taklit edilmesini ve bunların memleketi ileriye götüreceğine inanılmasını eleştirir. Çünkü bundan toplumsal farklılıklar göz önüne alınmadan yapılır. Batı hakkında derinlikli bir bilgiye sahip olan Said Halim Paşa, Batı'ya karşı tepkisellik ve reaksiyonerlikten uzak, analitik ve interdisipliner tarzda sağduyulu ve sentezci bir söylem geliştirir (Hıdır, 2021: 606). Pozitivist Ahmet Rıza da ahlaki yoksunlukla mağlul Batı'nın daima eksik kalacağını ve barbarlıktan kurtulamayacağını belirtir (Akt. Bora, 2003: 68).

Ziya Gökalp da medeniyetin evrenselliğine vurgu yaparak ona teknik bir anlam yükler (Bülbül; Özipek; Kalın, 2008: 27). Ziya Gökalp de her ne kadar hars-medeniyet ayrımıyla zaten bu senteze baştan göz kırpsa da *Esnaf Destanı* şiirinde düşmanın ilmini alarak intikamın alınacağını belirtir (Akt. Bora, 2020: 69). Ayrıca Ziya Gökalp, *Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak* adlı çalışmasında modernleşmenin Türkleşmeye ve İslamlaşmaya karşıt bir durum oluşturmadığını her üç yaklaşımın da “modern bir İslam Türklüğü” inşa etmeye çalıştığını belirtir (Yıldırım, 2012: 69-70).

Vahdettin Işık (2021: 17-18), Batı karşısındaki konumlanmayı İslami Tecdid Hareketi, Garpcılık ve Te'lifçilik olarak ayırmaktadır. Nitekim Tecdid ve Te'lif hareketi sentez

yaklaşımını akla getirir. Asırlardır belli bir yorumlama sistematığı içinde ele alınan İslami hükümlerin, modernleşme karşısında tavır almada, yangından mal kaçırırcasına kurlsız ve ferdi yorumlarla anlamları daraltılır. Genel olarak İslamcılık düşüncesindeki medeniyet algısı, insanlığın ortak mirası algısı üzerine oturtulduğu için “*müminin yitik malı*” hadisinden hareketle yenilik nerde görölse alınmalı, anlayışı ortaya çıkar. İslamcılık, bu devirde Batıcılık kavramı ile etkileşimdedir. Halil Halid Paşa’nın eserleri, Musa Kazım Efendi’nin ve Elmalılı Hamdi Yazır’ın *Sebilürreşad*’da yayımlanan makaleleri buna örnektir. Bu yaklaşımdaki uzlaşmacı ve seçmeci tavır da Kuran ve hadislerle desteklenmektedir. Musa Kazım Efendi, ulum-u hazıra ile Kuran arasında muvafakatin olduğunu belirtir (Akt. Kara, 2018: 129).

Devrin İslamcılarından Mustafa Sabri Efendi “*terakki edelim ama Müslüman kalmak şartıyla*” Batı’nın tekniğini olumlamaktadır (Bülbül; Özipek; Kalın, 2008: 30). Tunuslu Hayrettin Paşa’nın ise “*İslam kalarak çağdaşlaşmak*” tezi İslamcı modernliğin temel argümanıdır. Hatta yıllar sonra Necmettin Erbakan’ın bu argümanın farklı vechesi olan “ağır sanayi tezi” politik İslamcılığın da gündeminde olur (Yıldırım, 2012: 61). Hem Musa Kazım Efendi’de hem de Elmalılı Hamdi Yazır’da görülen “ruhani modernlik” yaklaşımıyla; modernleşme ile öne sürülen yeni dünyanın önermeleri, geleneksel kalıpla ve İslam’ın içinde dönüştürölmek istenir (Yıldırım, 2012: 58-65). Bu tarz sentezci yaklaşımda İslamcılığın uzlaşmacı bir pozisyonda olduğu görülür. Elmalılı Hamdi Yazır, Batı’yı tanıyarak ona göre kendimizi techiz etmemiz gerektiğini belirtir ve bunun için *Mezahib ve Metalib* tercüme eserini telif ettiğini söyler (Akt. Işık, 2021: 69). Zaruret prensibiyle de hareket edilen haramı helal kılan bir anlayışla Batı ile uzlaşının bir mecburiyet olduğu zihinlere yerleşir (Kara, 2018: 57). Ayrıca sentezci İslamcılıkta “düşmanın silahı silahlanın” hadisi ve Enfal suresinin 60.ayeti⁸⁵ etkilidir (Kara, 2018: 125).

Görüldüğü üzere Mehmet Akif’in tabiriyle (Kara, 2018: 193) “*bir seyl-i hüruşan/sel*” gibi üzerlerine gelen Batı etkisi karşısında Osmanlı aydınları; Osmanlıcılık, Türkçölük ve İslamcılık akımları ile siper almaya çalışarak bir sentez düşüncesi ortaya koymaya çalışır. Bunu da dergiler ve dernekler kurarak sistemleştirmeye çalışırlar. Bu minvalde İsmail Kara; Türkçölük, İslamcılık ve Osmanlıcılık akımlarının birbirinin karşıtı olarak değil onları

⁸⁵ “Allah’ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah’ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tastamam ödenecektir.” <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Enf%C3%A21-suresi/1220/60-ayet-tefsiri> (E.T.: 24.01.2023)

ortaklıklar ekseninde değerlendirir (Akt. Işık, 2021: 30). Ali Suavi de bu üç akımın birbirini tamamlayan nitelikte olduğunu belirtir (Akt. Kara, 2018: 40).

Padişahlardan âlimlere kadar bu mesele üzerine düşünce üreten çok kişi bulunur. Aydınlar ve âlimler, her ikisi de Türk düşüncesinin hem öncüsü hem taşıyıcısı hem de eleştiricisi olarak modernleşmeye sınır tayin etme derdindedirler (Işık, 2021: 47). Osmanlı döneminin Batılılaşma sürecinde ele alınan sentez düşüncesindeki mutedil yaklaşım, içinde seçmeci bir yaklaşımı da barındırdığı için “*tekniğini alalım ama kültürü kalsın*” niyeti popülarlığını Cumhuriyet dönemine kadar sürdürür. Cumhuriyet döneminde ise bu sentez düşüncesi, muhafazakârlık olarak kendini gösterir göstermesine ama bu Batı’daki muhafazakârlık anlayışından da farklı olarak yine bizim topraklara has bir özgünlük barındırır. Bu tarz bir muhafazakârlıkta, bir hedef ittihaz edilen Batı’nın aşırılıklarından kaçarak yozlaşmayı engelleme çabası vardır ama bu çaba tutuculuğu içinde barındırmayıp yapılan reformları bir gereklilik görme niyetindedir.

Daha çok kültürel anlamda bir muhafazakârlığı ihtiva eden bu yaklaşımın sentez düşüncesi, muhafazakâr modern ya da modern muhafazakârlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da sentezci oksidentalit yaklaşımın Cumhuriyet dönemindeki tanımlamasıdır. Peyami Safa, bu durumu özüne sadık kalmakla inkılapçılığın birbirinden ayrılması olarak görür. Sentezci oksidentalit muhafazakârlığın temel yaklaşımında ise siyasetten uzak kalarak kültürel alanlarda Kemalist proje ile çatışmaya girmeden satır aralarında seslerini yükseltmek vardır. Nitekim bu seslerin çoğu döneminde cılız kalmaktadır.

Tanzimat’ın teknik-kültür ayrıştırmasından kaynaklı sentezciliğini yetersiz görüp onu aşma üzerine düşünce üreten bu tarz muhafazakâr aydınlar, yeri geldiğinde kendi medeniyetlerini eleştirmekten de kaçınmazlar. Peyami Safa, bu sentezi “*terkibin muvazenesini bulmaya memur edilmiş*” bir milletin ferdi olarak yapmaya çalışır. İsmail Hakkı Baltacıoğlu da geçmişle irtibatı kesmeyerek geleceğe sarmak olarak bu sentezi nitelendirir (Akt. Çağlıyan, 2006: 91).

Küresel ölçekte ise oksidentalizmin sentezci yorumuna Mısırlı felsefe profesörü Hasan Hanefi’den açılımlar gelir. Hanefi’nin oksidentalizme yaklaşımı, Doğu’nun Batı’yı akademik ve entelektüel anlamda tahlil ve araştırmaların konusu yapmak üzerinedir (Akt. Hıdır, 2021: 607). Doğu’nun Batı gibi sübjektifliğe kaymamasını isteyen Hanife için Doğu, Batı’yı tanımlamak için değil tanımak için gayret sarf etmelidir. Hanefi, 1992’de kaleme aldığı

Mukaddimetün fi ilmi'l istağrab adlı eseriyle oksidentalizmin bir bilim dalı ya da ilmi bir branş olarak anılmasını ve ele alınmasını ister. Bu yaklaşımla Hanefî, üçüncü dünyadaki sömürgesizleşme süreçlerini de tamamlamak ister (Yılmaz, 2021: 221).

Gerek Osmanlı sentezciliğinde gerekse de Cumhuriyetin muhafazakâr sentezciliğinde dikkati çeken husus; Doğu'nun manevi değerlerine, Osmanlı'nın şanlı geçmişine ve Batı'ya karşı yapılan ahlaki üstünlüğe yapılan atıflardır. Bu atıflar, sentezci oksidentalist söylemin oluşmasının argümanlarını oluşturur. Hasan Bülent Kahraman'a (2002b: 104-105) göre Türkiye'de aydınlar, aşırı Batılılaşmanın çabalarına karşı aşırı bir Doğululaştırma da önermek istemediklerinden Batılılaşmanın pozitivist ve rasyonalist yönünden vazgeçmezler. Bu durum da muhafazakârlık ekseninde ve temelinde modernleşme mantığını oluşturur.

Bu bölümde Batı'yı yakından tanıyarak ve künhüne vakıf olarak Doğu'nun kadim bilgeliliğinden de yararlanmasını isteyen Peyami Safa sentezciliğinin yanında daha çok Amerikan modernleşmesi merkeziyetçiliğinde bir Akdeniz medeniyetinin sentezini isteyen Halide Edip Adıvar sentezciliği de ele alınır. Her ne kadar güttüğü İslam davasından dolayı anti-Batıcı addedilen Necip Fazıl Kısakürek'in daha detaylı incelendiğinde çıkardığı Büyük Doğu mecmuasında fabrika bacaları ile cami minarelerini birbirlerine nişanlı gösterecek kadar kapak yapabilen bir sentezciliği ile karşılaşılır. Sâmiha Ayverdi sentezciliğinde ise yitik giden estetik medeniyetin zarıflığına bir ağıt yakılacak kadar özlem göze çarpsa da Batı'nın emperyalizm kaynaklı vahşiliğini haykırarak bir cesaret görülür.

Ahmet Hamdi Tanpınar sentezciliğinde ise her iki medeniyetin müktesebatına vakıf olacak bir a'raftalık göze çarpsa da gerek denemelerinde gerekse de romanlarında göze çarpan ve özellikle kendisi tarafından da vurgulanan kendi hayatımıza mahsus hayat şekilleri teklifi, ne radikal bir gelenekçiliği ne de taklitten kaynaklanan bir Batıcılığı içinde barındırmaktadır. Sentezci oksidentalist yaklaşıma sahip olan yazarların genel özelliği ise modernleşme realitesini de reddetmeyen bir muhafaza etme gayretlerinin kültürel alanda varlığını hissettirmesidir. Ne de olsa reddedilemeyen iki büyük realiteyi uzlaştırma çabasının yansıması bu yazarların eserlerinde görülmektedir.

6.1. Medeniyet Buhranından Sentezciliğe Uzanan Tereddüdün Aydınından Alegorik Bir Tespit: “Biz İnsanlar”, “Yalnızız”

Peyami Safa’nın 1950’den sonra yayımladığı bu iki romanın başlıkları, yan yana getirildiğinde Osmanlı-Türk modernleşmesinin serencâmı, bir medeniyet krizinin ifadesi ve değişim buhranının bir tespiti olarak alegorik bir cümle ile karşılaşılır: “*Biz insanlar, yalnızız.*” Nitekim bir toplumun yazarlarının ulusal alegoriye sahip olmaları, onların Batı’ya karşı oksidentalist tavırlarının sonucudur. Oryantalizm ile zaten Doğu’yu belli bir kategorizasyona sokan Batılı zihin, ulusal alegori ve üçüncü dünya edebiyatı kavramlarıyla da bu öteki menşeli kategorik bölünmeyi tekrardan dolaşıma sokar.

6.1.1. Romanın ulusal alegori ile imtihanı

Fredric Jameson’un ortaya attığı “ulusal alegori” tespitinin Batı-dışı toplumlara uyarlanabilirliği, her ne kadar görmezden gelinmeye çalışılsa da Tanzimat’tan beri romanın misyonunun estetik endişeden ziyade didaktik bir vizyon olarak sunulması, yazarların hâlâ modernleşme sürecinin yansımalarını, geç kalınlık endişesi ile kültürel şizofreninin hemhâl olduğu bir dert olarak görmelerinden kaynaklanır. Nitekim F. Jameson, sınırlı malzeme ile indirgemeci bir tarzda ortaya attığı bu yaklaşımında ulusal alegoriye sahip olan metinlerde, şiirsel (poetik) ile siyasal (politik) alanlardaki radikal yarılmaya dikkat çeker (Jameson, 2008: 372).⁸⁶

Batı romanında da ulusal alegori vardır, vakt-i zamanında olmuştur ama Türk romanına göre o; daha dolayımli, daha poetik ve estetikdir. Fark sadece poetik ve politik unsurların sanat terazisindeki seviyesindedir. Çünkü modernleşmenin gecikmişliğini ve tedirginliğini yaşayan toplumlarda bu ulusal endişe yüzünden saf/püre edebiyatın idealleştirilmesinde ve sanatın estetik özerkliğe kavuşturulmasında ertelenme yaşanır ve bu kavuşmaya hayli vakit vardır. Nitekim Orhan Koçak’ın (1996: 70) “*kaptırılmış ideal*” olarak bahsettiği yerli gerçek ile yabancı ideal arasından bu ulusal dert/endişe/alegori tevellüt eder. Güneş Ayas (2010: 175) ise ulusal alegorinin tuhaf bir kompleksi doğurduğunu belirtir. Mesela Gökalp’a Türk Durkheim’i, Ülgener’e Türk Weber’i, Sait Faik’e Türk Çehov’u, İbn Haldun’a Doğu’nun

⁸⁶ Nitekim Türk edebiyatında bu minvalde Yalçın Armağan’ın “*Estetik Özerklik*” ile Alaattin Karaca’nın “*Sivil Edebiyat*” ve “*Estetik Endişe*” kitapları bulunmaktadır.

Marx'ı dendiğinde Batı ile ast-üst ilişkisine girilerek Batı ile mukayesenin durumu ortaya çıkar. Bu durum da aslında Tanpınar'ın kültürel geç kalınlık endişesi üzerine tespit ettiği “bitmeyen çıraklık” durumunu ortaya çıkarır (Karaca, 2018: 103).

Doğu medeniyetinin kadim özelliğinde, toplum ve devlet nezdinde bireyi yalnız ve kendi haline bırakmaktan ziyade bireye sahip çıkma ve onu bir cemiyet içerisinde eritme amacı göze çarpar. Bu noktada Doğan Ergun'un Türk milletinin kamusallığını ele alırken onun bireysel olamayacağına dair yaptığı vurgu, Kemal Tahir'in Doğu'nun ekonomik perspektifte değerlendirmesinde Batı'nın birey merkezli toplum modelinden ziyade “ATÜT” odaklı kerim devlet anlayışını vurgulaması, Türk kamusallığını “*Biz insanlar*” demeye mecbur etmektedir. Oğuz Adanır (2013: 542) da insan-eşya ilişkilerinden ziyade insan-insan ilişkilerine önem atfeden toplumda bireyin özgür iradesiyle hareket edebilmesini oldukça düşük görür.

H. Bayram Kaçmazoğlu (2020: 79) da Doğu ile Batı toplumlarının arasındaki en belirgin farkın Batı'nın bireyci; Türk toplumunun ise kamucu/cemiyetçi anlayışı temel almasıdır. Buna binaen Doğan Ergun da Türk toplumunda “biz” anlayışına dayanan kamusal bilincin bireysel bilinçten önce geldiğini savunur (Kaçmazoğlu, 2020: 80). Hilmi Yavuz da (1998: 46) Türk kültürünün bireyi ve bireyciliği toplumun önüne geçirmeyen bir kültür olduğu kanısındadır. Nitekim Batılılaşma macerası ile yeni bir birey profili ve toplum modeli oluşturulur. Batı medeniyeti ile her alanda girişilen kültürel ve teknolojik etkileşim, içselleştirilmekten ziyade taklitçiliğe dayanan bir üsluba dönüşür.

Batı'nın asırlarca kendi içinde yaşadığı sosyolojik tekâmülün bir anda sahiplenilmeye çalışılması, Batı'daki gibi yerli yerine oturtulmuş bir “birey”den ziyade yamanmanın her şekilde dikkat çektiği ve kültür buhranından kaynaklanan açmazları olan çarpık bireyler ya da birey olamamış tipler ortaya çıkarır. Cemiyet içinde kendini idrak eden fertten/bireyden modernleşmenin zihniyet dünyasını tam anlayamayan bireylere olan dönüşümün oluşturduğu buhranları ortaya koymak, bir romancı da olan Peyami Safa'nın dikkat çektiği hususlardandır. Onun romanlarında bu çarpıklık, Doğu-Batı mukayeseleri üzerinden verilirken çözüm olarak da her iki medeniyetin sentezi dikkat çeker. Ancak bu sentezde Doğu, mağlupluktan mağrurluğa giden bir tekâmülün oluşundadır. Nitekim Nurdan Gürbilek'in (2016a: 177) tespiti ile romanlarında kadın karakterlerin Batı temsilcisi karakterlerin ihtişamına kanarak

kendilerini bir açmaza sürükledikleri krizden, Doğu'nun fakir ama gururlu karakterleri kurtarır. Böylelikle ulusal alegori ile cinsel alegori, birbiriyle hemhâl olur.

Safa'nın "roman" türünü ele alırken onu Batı menşeli olmasının mecburiyetini kabullenmekteki minnetten, içeriği yerlilikle hemhâl etme niyeti ile kurtulma göze çarpar. Safa, kendisine ait kurgusal alanda yerlilikten hareket eder. Nitekim ulusal alegoriye sahip toplumlarda roman-birey bağlamını üretecek gelişmişliğe sahip olunamadığı için bir biçim olarak romanın içeriği ulusal dert ile bezenir (Dellaloğlu, 2020: 246). Safa'nın romanlarında bunun sıkıntısını görmek mümkündür. Ahmet Oktay'a (2010: 122) göre Doğu-Batı sorunsalı olarak travma Safa'nın sadece romanlarını değil düşünce adamlığını ve gazeteciliğini de etkiler.

Ele aldığımız romanların haricinde Safa'nın bazı romanlarının isimleri, bu ulusal alegoriyi yansıtır. *Fatih-Harbiye*, medeniyet boyutundaki mekânsal düzlemde kültürel yarılmayı; *Bir Tereddüdün Romanı*, dönemin şartlarının getirdiği huzursuzluğu ve tereddütlük halini; *Mahşer*, dönemin savaş atmosferini; *Sözde Kızlar*, dönemin mahremiyet boyutunu; *Cumbadan Rumbaya*, yine kültürel farklılığı ele alması ile buna örnektir.

Murat Belge de konuyla alakalı değerlendirmesinde F. Jameson'a hak vererek Felatun Bey ve Rakım Efendi'den başlayarak tarafların belli olduğunu ve sonraki yazarların da Doğu-Batı değerlerinin farklılığından önemli ölçüde beslendiğini belirtir (Belge, 2012: 69). Besim F. Dellaloğlu'na (2020: 247) göre ise *Felatun Bey ile Rakım Efendi* romanı ile Recai Zâde Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası* romanları, Türkiye'de modern romanın ulusal alegori açısından kurucu metinleridir. Böylelikle Türkiye'nin roman bağlamında ulusal alegorisinin Batılılaşma, modernleşme ve en genel anlamda bir Batı algısı olan oksidentalizm olduğu görülebilir. Yani ulusal dert, bir medeniyet alegorisidir. Batı-dışı romanın daha çok siyasal ve tarihî tandanslı olması, bunun alegorik olması ile bağdaştırılabilir.

Nitekim Jale Parla'nın 1970'e kadarki Türk romanının ana çizgisini sosyo-ideolojik olarak belirtmesi, dilinin standart ve meselelerinin belli olduğunu söylemesi bundandır (Parla, 2008: 17). Bu noktada Yıldız Ecevit de uzun yıllar Türk edebiyatında fantastik kurgulamaya sıcak bakılmaması, Türk yazarının rasyonalist, realist, determinist ve pozitivist ilkelere bağlı kalmasını Batılılaşmanın bir gereği olarak görmesine bağlar (Ecevit, 2004: 29). Her ne kadar Tanpınar, Yusuf Atılgan ve Oğuz Atay ile bu çizgi değişmeye başlasa da bu yazarların eserleri, müdakkik bir şekilde incelendiğinde alegorik çizgiye rastlanacaktır. Kurtuluş Kayalı

da Kemal Tahir ölçeğinden tarihi aydınlatılmamış bir toplumun romancısının hem tarihçi hem de sosyolog olmak zorunluluğunu dile getirir (Akt. Çağan, 2020: 146).

Ulusal alegoriyi sadece Türkiye ölçeğinde düşünmemek gerektir. Mesela Mario Vargas Llosa; üçüncü dünya edebiyat metinlerinin hem reformist, hem siyasetçi, hem devrimci ve ahlakçı olmalarının zorunlu olduğunu belirtir ve yazarlarının üstüne kişisel sorumluluğun yanında sosyal sorumluluk da yüklendiğini dile getirir (Akt. Yeğenoğlu, 2003b: 234). Thomas Arroyo ise bu yüke itiraz ederek “*ben Meksika ile yaşamayı öğrenmek istiyorum, onu kurtarmak değil.*” isyanında bulunur (Akt. Dellaloğlu, 2020: 251). Milan Kundera da “*Kafka’nın dediği gibi başka bir yerde sadece bir ilgi kımultısı yaratan olaylar, burada (Çekoslavakya’da) bir ölüm-kalım meselesi olarak algılanabilir.*” itirafında bulunur (Akt. Özgüven, 2018: 217).

Tüm bunlar düşünüldüğünde Nurdan Gürbilek’in (2016a: 177) de belirttiği gibi Safa’nın romanlarında biçim ve içerik bölünmesi yaşanır. Roman, modernliğin biçimi iken içerikte de yerelliğin inşası sağlanmaya çalışılır. Romana karşı ud, romana karşı Fatih, romana karşı taşralı genç formülasyonu ile alternatif Doğu yüceliği sağlanır. Bir çatışma unsuru olarak küçük düşürülmeye çalışılan yerli ve milli Doğuluyla saygınlık kazandırma çabası vardır. Kahramanın yazgısı, bir nevi ulusun yazgısı ile çakışır.

Bu noktada Safa’nın romanlarının estetikle harmanlanarak belli bir ideoloji taşıdığı söylenebilir. Selim Somuncu, bu romanların ideolojinin estetik biçimde harmanlandığını belirtmek için bunların “*biçimsel ideolojik roman*” olduğunu söyler (Somuncu, 2015: 300). Tuncay Birkan da Safa’nın karakterlerinin fikir kuklaları halinde olduğuna yönelik eleştiride bulunur (Birkan, 2019: 33). Hatta bunu Safa’nın “*20. asırda Proust, Gide, Huxley, Sartre, Simone de Beauvoir, Kostler ilh... gibi romancıların eserlerinde fikirler gıda maddelerindeki vitamin gibi gizli değil, sandöviç ekmeğindeki peynir gibi bellidir.*” (Akt. Birkan, 2019:34)cümlesi ile 1950’lerde yazdığı *Edebiyat ve Felsefe* yazısında ele aldığını belirten Birkan ise Safa romanlarında fikrin; duyumsallaştırılmayarak metnin dokusuna yedirilmediğini belirtir. Berna Moran’ın da belirttiği gibi Türk romanının gelişim seyrine damgasını vuran Batılılaşma ve modernleşme konusundaki ağırlıklı temayül, Doğu ve Batı’ya karşı özcü yorumlar yapılmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

Bu noktada romanlarında dramdan epiğe⁸⁷, karmaşadan kurtuluşa, Batılı erkeğe meyilden Doğulu yerli kahramanı bulmak vardır. Mesela *Mahşer* romanında Muazzez'in Nihat'a; *Fatih-Harbiye* romanında Neriman'ın Şinasi'ye kavuşması; *Biz İnsanlar* romanında Vedia'nın Orhan'da kararsız kalması, Safa tarafından yerliliğe bir göndermedir. Berna Moran Orhan'ın, Vedia için Doğu'yu yani ruhu temsil eden bir seçenek durumunda olduğunu söyler. Ayrıca kadın karakterlerin Safa'nın romanlarındaki işlevi, genellikle Batılı olarak temsil edilen erkeklerden Doğulu olanlara kadın karakterlerin kürkçü dükkânına dönüşü gibi yönelmeleri, ikincilerin sarsılan ve yitirmeye yüz tuttıkları erkekliklerini yeniden kazanmalarını sağlamak içindir. Hüseyin Çil'e (2019: 290) göre roman kahramanlarının başlangıçtaki dramları, ilerleyen kurguda epiğe daha uygun olacak şekilde ütopyikleşir. Nitekim alegorilerin kaçış güzergâhları da hep ütopyaya doğrudur.

Türk romanındaki alegoriye kaçış, estetiğin kanonun ardında kalması ve politiğin poetiğe karşı mücadelesi; Şerif Mardin'in 1980'lerde ortaya attığı Türk romanında deamon/daemon/diamon yokluğu iddiasını akla getirir. Nitekim Batı'daki daemon/şeytan kavramının korkutucu, habis ve ket vurulmamış hayal gücünü ve sansürsüz estetik itkiyi ortaya çıkarması, Batı'daki zengin edebi ve kültürel yaratıyı da ortaya çıkarmaktadır. Çünkü Mardin'e göre "*daemonic insan, şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın 'daemonic' uzantılarının örnekleridir.*" (Mardin, 2017: 258). Yani burada, daemonik yapıdan kaynaklı bir düşünsel üretim müşahade edilir. Genel olarak Doğu'da özelde ise Osmanlı'da ve ilerleyen süreçte Türk edebiyatında ve Türk aydınının genel tipolojisini çizmede bu daemon yokluğu etkili olur (Şahbaz, 2019: 76).

Cemil Meriç'in, romanı; mahremiyetin ifşası olarak görmesi gibi yazarlardaki oto-kritiğin sansürü ya da oto-sansürün kritize edilmemesi bu şeytansılığın içselleştirilmesini engelleyerek romanlardaki entrik gerilimi sağlayacak estetize unsurların ve poetik kurguların varlığına ket vurur. Çünkü Mardin'e göre "*Türk edebiyatı dıştan gelen tehlikeyi anlatmakta ustadır. Ama aynı öykünün içeriden anlatılmasında bir aşılmazlık, bir sunilik, en azından belirli bir kalıp üslubu ortaya çıkacaktır.*" (Mardin, 1984: 9-16). Hilmi Yavuz, bunu her ne kadar Hristiyan teolojisi ile İslam fıkhnın şeytanı içsel ve dışsal bir engel olarak

⁸⁷ Buradaki epik, Bahktin'in bahsettiği "ulusal epik" kavramı üzerinedir.

görmelerinden kaynaklı bir fark olarak görse de evrenselleşmeye çalışan sanat anlayışında ya da sanatın evrenselleşmesinde bu fark göze çarpar. Çünkü Batı’da Herakleitos’a göre (Aydın, 2016: 97) insanın karakterini belirleyen onun daemonu iken Doğu’da ise daemon, kaçılması bir kötülüktür. Tanpınar’a göre de Müslüman anlatı geleneğinin trajiğe ve romana dönüşmemiş olmasının nedenleri arasında günah çıkarma gibi ayinlerin ve ilk günah kavramının neden olduğu suçluluk duygusunun oluşturmadığı bir Müslüman profiline toplumun sahip olmasıdır (Akt. Doğan, 2021: 31). Zaten Tanpınar, 1934’te *Yeni Adam*’a verdiği bir mülakatta Şarklı insanın tesadüflerin kendisine hazırladığı seferleri kabul ettiği için Şark edebiyatında trajedinin bulunmadığını belirtir (Tanpınar, 2002: 34).

Doğu/İslam medeniyetinin dinamik formlarından kaynaklı itiraf müessesinin olamaması, daemonun gizil itici gücünü de ortaya çıkaramaz. Çünkü Mehmet Aydın’ın (2016: 90) da belirttiği gibi “*Şark’ta günahın çekiciliği ve lezzeti mahremde kalma*” durumu, her ne kadar oryantalist bir bakış açısı olsa da edebiyata tesir eder.⁸⁸ Nitekim Orhan Pamuk (2011: 43), kendi roman anlayışını da anlattığı eserinde “*insanın kendi mahremiyetini Habermas’ın ‘kamusal alan’ dediği yerde hiç ortaya dökmediği, kimsenin Rousseau’nun İtirafı’ı gibi kitaplar yazmadığı Müslüman bir ülkede okurlara sesleniyor olmam utancımı artırıyordu.*” itirafıyla daemonun estetize edilememesine ve estetiğin maskelendiğine göndermede bulunur.

Çünkü daemonun verdiği estetik lezzet, Tanpınar’a göre acının kıymetidir. “*Hristiyan dogmasındaki günahın mahsulü olmak keyfiyetinin verdiği acı kıymetini Şark insanı duymamıştır.*” (Akt. Aydın, 2016: 94). Tanpınar’a göre bizdeki bu “trajedi yokluğu”, Hz. Âdem’in cennetten ihracıyla bile iyi bir şekilde değerlendirilemeyerek koyu bir kaderciliği netice verir. Oysa Batı’da trajedi-itiraf-daemon birlikteliği o kadar mühimdir ki bunun iktidar-insan ilişkilerini düzenlediğine inanan Michel Foucault, “*Batı insanı, bir itiraf hayvanı gibidir.*” tespitini yapar (Akt. Aydın, 2016: 241).

Başta da değinilen ulusal dert/alegori eğilimi, süreçte kendine ait bir kanon oluşturacak kadar Doğu’ya ve Batı’ya yönelik özcü yorumlarla bezenir. İslam epistemolojisinin mutlak metninden güç alan Osmanlı yazarları, yenilik fikirlerinde bile devletin nasıl kurtulacağına

⁸⁸ Bunun böyle olmadığına dair Cemal Kafadar’ın 16. ve 17. yüzyıldaki Osmanlı toplumundaki Seyyid Hasan adındaki dervişin rüyalarını kaleme alması; Asiye Hatun adındaki müridenin de şeyhine karşı beslediği hüsnü zannı rüyalarını kaleme alarak dile getirmesi, Osmanlı’da da bireyin varlığına işaret eden istisnai örneklerdir. Bkz. Cemal Kafadar (2019), *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken/Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, İstanbul: Metis Yayınları. Babür Şah’ın “Vakayi”si de Doğu edebiyatındaki önemli anılardan biridir (Aydın, 2016: 102).

dair hikemî öğütlerin verilmesini önceler (Şan, 2019: 204). Buna binaen Jale Parla da bizde romanın kurumsallaşmaya çalışan bir sanat olmasından önce bir medeniyet aygıtı olarak değerlendirildiğini belirtir (Akt. Şan, 2019: 201). Nitekim Berna Moran'ın (1977: 6) belirttiği alafranga züppeden alafranga haine yaşanan değişimi, ulusal alegorideki öncelik olarak ele almak da mümkündür. Safa'nın ise gerek bu özcü yorumlarla romanlarını oluşturması gerekse fikri yazılarıyla bu ideali desteklemesi, özellikle romanlarında Batı'ya karşı romanlarında bir tavır almayı netice verir. Safa'nın bu şekildeki oksidentalist tutumu, bereketli bir döngü ile Türk düşünce hayatında da sürekliliğine dinamizm sağlar.

6.1.2. Türk usulü bir muhafazakârlık

Peyami Safa, Türk edebiyatı içinde çokça eser veren ve hakkında çokça değerlendirme yapılan önemli yazarlardandır. Bir imparatorluğun ve küllî bir medeniyetin çöküşüne şahit olan ve yeni nüvelenen bir Cumhuriyet'e tanıklık eden toplumdaki bireyin kültür menşeli ikilikten ve medeniyet buhranından kaynaklanan hayret ve acısını yakından hisseden, tek parti ve çok partili dönemde kalemini, fikirlerinin emrine vererek romanları ile tarihe tanıklık eden yazarlardandır. Ayrıca fıkra, deneme, makale ve hicivleriyle de Türk siyasi ve düşünce tarihine yön veren mütefekkirlerdendir.

Cinsellikten felsefeye, ekonomiden psikolojiye, edebiyattan güncel meselelere kadar yazılarıyla çağının tanığı olan yazarın; her türlü eserinde aynı fikre saplanıp kalmış olmaktan ziyade fikir tekâmülü ve değişimi içinde arayış içinde olduğu gözlemlenir. Zira yaşadığı devrin çalkantıları göz önüne alındığında problemlere sunduğu çözümler de zaman ve mekâna göre değişir. Safa'nın Kemalizm'den muhafazakârlığa, milliyetçilikten mistisizme olan yumuşak kırılmaları bu noktada daha anlamlı hale gelir. Tabii bunda Safa'nın aile faciasından ve hastalığından gelen hassasiyeti, derd-i mâişeti çekmesi, fikrî mübarezelerden kaçmayıp polemiklere girmesi ve de en önemlisi şüpheli bir karaktere sahip olması etkilidir.

Safa'nın eserlerinin satır aralarında Türkiye'nin her alanda geçirdiği buhranı görmek mümkündür. Dönemin şartları gereği istediğini tam olarak söyleyememesinden kaynaklanan rejime karşı mütereddit duruşu, onun hayatı boyunca fikri bazda sapmalar yapmasının asıl kaynağıdır. Safa'nın bu tereddütlü karakteri, onun polemikçiliğine halel getirmez. Safa'nın polemikçiliği, her ne kadar değişimine sebep oluyorsa da onun poetik ve politik çizgisini

belirlemede önemli bir ayrıntıdır. Safa “*esasen değişmedim. Daima kendimi tashihe çalıştım ve çalışıyorum.*” (Akt. Somuncu, 2015: 177) cümlesiyle esas olarak gördüğü kısmının millilik olduğunu kast ettiğini anlamak gerekir. Unutulmamalıdır ki şüphecilik ve polemikçilik, hakikat arayışında olmazsa olmazlardandır. Murat Erol’a göre Safa, döneminde Tek Parti’nin dikkatini çekmeyecek kadar ortadan konuşan biridir (Erol, 2015: 40). Medeniyetleri uzlaştırmaya çalışması, onu kesin ve keskin kararlar almaktan ziyade bir arayışa sürükler. Bundan dolayı rejime göre o, bir tehlike arz etmez. Sonuçta Safa’nın sürekli senteze vurgu yapması, derinlerde parçalanmışlığının ve arayışı olduğunun göstergesidir. Gerçi bu durum, dönem aydınlarının muzdarip olduğu en temel meseledir. Fırat Mollaer’e göre (2012: 50) ise Safa, kurulu düzeni hiçbir zaman sarsıcı bir şekilde tenkit etmediği için hâkim sınıfın kalemidir.

Kemalist inkılâplara muhafazakâr yorum getirmesi, Safa’nın muhafazakârlık kavramında yeni bir cephe açarak onun semantik gramerini genişlettiği gibi muhafazakârlığın Kemalizm ile yüzleşmesini de sağlar. Bu noktada Safa’nın, Türkiye’de muhafazakârlığın şekillendiricisi kabul edilip yerlilik ve millilikten kopan Batılılaşmayı onaylamayan yaklaşımıyla ve sentezci fikirleriyle Safa’nın sentezci oksidentalist yaklaşımda olduğu söylenebilir. Türk modernleşmesi ekseninde muhafazakârlık, Batı’ya ve Batılılaşmaya karşı bir konumlanmayı gerektirdiği için muhafazakârlığın Türk modernleşmesi içindeki serencamına değinmek gerekmektedir.

Aytaç Yıldız’a göre (2011: 191) Türk muhafazakârlığı, Cumhuriyet’in ilk yıllarında Hilmi Ziya Ülken, Ahmet Ağaoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal Beyatlı, Peyami Safa ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi yazarların eleştirilerinden teşekkül eder. Elbetteki bu teşekküliyet, 1930’lardan sonra Cumhuriyet’in kurucu felsefesine yönelik yeni yorumlara dayanmaktadır. Bu yeni yorumlarda, Kadro hareketinin inkılâbın ideolojisini yapma maksatlı Kemalizmi sistemleştirmesine yönelik eleştirilerin muhteviyatı önemli bir yer teşkil eder. Nazım İrem’e göre bu muhteviyatta Baltacıoğlu’nun an’aneciliği, Safa’nın muhafazakârlığı, Ağaoğlu’nun şahsiyetçiliği, Ülken’in ahlakçılığı yaklaşımlarından müteşekkil felsefi ve siyasi bir zemin ortaklığı bulunmaktadır (İrem, 1997: 60). İrem’in “cumhuriyetçi muhafazakârlık” olarak adlandırdığı bu yaklaşımında dine karşı tavır alma, ait olmadan inanma modeli vardır. Türk muhafazakârlığında dikkati çeken kökü mazide olan âti atikliği yerine “*gözü mazide olan bir şimdi*” çekingenliği mevcuttur (Takış, 2011: 8).

Türkiye'nin kendine has muhafazakâr yorumunda; net bir eleştirel tavır takınılmaması, muhafazakârlığın kurucusu olarak kabul edilen Edmund Burke'ün Fransız Devrimlerini sertçe eleştiren tavrından çok farklı olduğunu gösterir. Gerçi çoğu ideoloji gibi muhafazakârlık da Türkiye'ye Batı'dan ihraç edilen bir ideoloji olsa da her akımda olduğu gibi muhafazakârlık da Türkiye özelinde hakiki anlamında orijinali ile senkronize olamaz ve bundan da bir Türkiye'ye özgülük çıkar. Yasin Aktay'a göre (2006a: 349) Türk muhafazakârlığı, Batı'daki gelişim çizgisinden oldukça ayrı hatlar çizmek zorunda kalır. Çünkü Batı muhafazakârlığı modern devletle kıyasıya hesaplaşırken Türk muhafazakârlığında devlete verilen kutsiyetten dolayı rejim ile hesaplaşılır (Güngörmez, 2014: 168). Tabii bu hesaplaşma, hesap sorma tarzında değil; rejim olarak addedilen Kemalizm'den payını almak şeklindedir. Bu da bir nevi her ikisi arasında karşılıklı meşruiyet anlayışı ile gerçekleşir.

Ancak şu bir gerçektir ki modernleşme bağlamında Cumhuriyet ile bir kırılma yaşansa da Osmanlı'nın son dönemleri nazara alındığında tüm akımların hâkim duygusunda muhafazakârlık kaygısı vardır. Konuyla ilgili İsmet Özel, dönemin devleti kurtarma gayesi ile Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ve hatta Batıcılık akımlarının özünde bu muhafazakâr düşünce olduğunu belirtir (Akt. Aktay, 2006b: 349). Ancak daha önce de değinildiği gibi bu anlayış, kurtarmadan kuruluşa evrilecek ve özünde kırılma ile beraber çekinme duygusu yaşayacaktır.

E. Burke'ün Fransız devrimlerine karşı sert tutum almasında muhakkak ki onların kendi toplumlarına “*fethedilmiş bir ülke*” nazarıyla bakmaları etkili olur. Gerçi bu yaklaşım, Reşat Nuri'nin *Yeşil Gece* romanındaki Kemalist öğretmen Ali Şahin'in değiştirmek istediği Sarıova halkına “*bizim muhabere meydanı*” cümlesini hatırlatır (Akt. Özipek, 2006: 80). Kemal Karpat da, Osmanlı'daki ıslahat hareketlerinin Cumhuriyetle inkılap hareketlerine dönüştüğünü söyleyerek kültürel ve siyasî boyutta yaşanan değişimin iktisadi ve sosyal alanlara da yayıldığını belirtir (Akt. Özipek, 2006: 80). Bu geniş alana yayılım politikası, Osmanlı modernleşmesinden farklı olarak Cumhuriyet reformlarının geleneği tasfiye stratejisi ile yeni medeniyet kurma ideolojisine dönüşüm yaşattığı için Türkiye'nin muhafazakârları, Edmund Burk'ün muhafazakârlarından farklı bir tepki verir. Safa özelinde Kemalist inkılâplara karşı muhalefet etmekten bariz bir şekilde çekinmesinde belki de babası İsmail Safa'nın Abdülhamit muhalefetindeki akıbete uğramak istememesi vardır.

Safa'nın muhafazakârlığı, tutuculuk ya da irticaî düşünce kaynaklı değildir. O; muhafazakârlığı, durağan ve dinamik olarak ikiye ayırmakta ve değişime kapalı olmayarak itidalli ve makul değişime arzulayan yapısı ile dinamik muhafazakârlığı, hakiki muhafazakârlık olarak görmektedir (Karaarslan, 2017: 369). Geçmişe düşman olmayan inkılâpçılığı, hakiki inkılâpçılık kategorisine koyan Safa, onu da hakiki muhafazakârlığın bir şîârı olarak görür. Safa'nın muhafazakârlığı, içinde dinamikliği ihtiva edip değişime tamamıyla kapalı olmayıp itidalli değişimi arzulayan bir şekildedir. Kendi dilinden söylersek: *“Cemiyetin geçirdiği zaruri inkılâpların geçmişe ait değerleri yok etmemesini ister ve cemiyetin kendi benliğine sadık kalması için her türlü ölçüsüz değişmeye karşı mukavemeti temsil eder.”* (Akt. Karaarslan, 2017: 370). Safa'nın ölçülü modernleşmeden yana tavrı onu aşırılıkların törpülediği bir akl-ı selim tavrına yönlendirir. Nuray Mert (2004: 314) de bu tarz bir muhafazakarlığı, Batılılaşmadan yana ama materyalizme karşı, Kemalizm'den yana ama Jakobenezme karşı, sekülerizmden yana ama dini değerlerin reddine karşı konumlanan revizyonist bir tavır olarak betimler.

Nitekim Tanıl Bora'nın da muhafazakârlığın, modernleşmenin seyrine göre devamlı değişerek yenilenen bir düşünüş olduğunu söylemesi, muhafazakârlığın dinamikliğini oluşturan paradoksu da gözler önüne serer. Çünkü bu paradoksta değişim, sabitelerle araçsallaştırılarak devamlı pragmatik ve pratik tutumlar sergiler (Bora, 2003: 55). Bundan dolayı Tanıl Bora; muhafazakarlığı, modernliğin devamlı gelenekle terbiye edildiği bir restorasyon ideolojisi olarak değerlendirir (Bora, 2020: 341). Bu şekilde bakıldığında Türk modernleşmesine muhafazakâr reflekslerin refakat ettikleri müşahade edilir. Oysa Bengül Güngörmez, bu muhafazakârlığı modernleşme refakatinden ziyade yapılan inkılâplara karşı eleştiriyi mümkün kılacak ifade özgürlüğünün yoksunluğundan kaynaklandığını söyler (Güngörmez, 2014: 165). Gerçi muhafazakâr reflekslerdeki en önemli kültürel kod ve denge arayışı da Süleyman S. Ögün'e göre “nizam” telakkisidir (Ögün, 2006: 540). Ona göre bu kavram da Türk muhafazakârlığını şekillendiren en önemli âmillerdendir.

Denge arayışı, sonuçta bir arayış olduğu için bazı dengesizliklerin yaşandığı da vâkîdir. Mesela bir divan edebiyatı uzmanı olan Abdülbaki Gölpınarlı'nın 1945'teki bir makalesinde divan edebiyatı ve musikiyi yerden yere vurması, buna eleştirinin ise öz-Türkçe'nin bayraktarlığını yapan Nurullah Ataç'tan gelmesi, eski edebiyatın estetik zevkine daima özlem duyan Tanpınar'ın 1930'da bir kongrede lise müfredatından divan edebiyatının kaldırılmasını

istememesi, Yahya Kemal'in yazdığı şiirlerden dolayı gerici olarak yaftalanmaktan korkması, Yunan-Latin çevirileri ile kültürde hümanist bir politika izleyerek bir Rönesans gerçekleştirmeye çalışan Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in Mevlevi semalarına katılıp Fuzuli tarzında şiirler yazması, bu kafa karışıklığının mücessem örnekleridir (Ayvazoglu,2006b: 516-518).

Murat Belge'ye göre ıslah ve inkılâplarla ortamın belli bir düzene gelmesi istenen durumlarda muhafazakarlığın “yeniden biçimlendirme” anlamında “reform” ile değil, “eski haline getirmek” anlamındaki “restorasyon” ile ifade edildiğini söyler. Ancak Türkiye özelinde bu durum, reform olarak gerçekleşir (Belge, 2006: 93). Gelenek ve nizam odaklı denge arayışı, Türk muhafazakârlığını bir med-cezir içine sokar. Bu değerlerin hem orada hem de burada oluşu, ilkinde derin bir rahatlamayı yaşatırken ikincisinde derin bir umutsuzluk halinin sürerliliğini sağlar. Gri tonlarda müzakereci anlayışla hareket eden Türk muhafazakarlığı, yenilgiyi peşinen kabul ettiği için pragmatik bir tutum sergileyerek değişimin mimarları ile yenilgi sonrası ortamında uzlaşmaya hazırdır. Çünkü işin sonunda ya bu deveyi gütmek ya da bu diyardan gitmek vardır. Geleceğin belirsizliğinden dolayı muhafazakârlık, Horkheimer ve W. Benjamin'in de değindiği gibi geçmiş değil bir gelecek korkusu barındırır (Akt. Baker, 2006: 101).

Geçmiş aşırı savunanları ve geçmiş görmezden gelenleri, muhafazakâr yobaz ve devrim yobazı olarak niteleyen Safa, Kemalist inkılâpların Türkiye'nin muhafazakâr bir sentezini gerçekleştirdiğini düşünür. Bu sentezciliğinin diğer alanlardaki yansımaları; muhafazakârlık-inkılâpçılık, milliyetçilik-medeniyetçilik, Doğu-Batı, İslam-Hristiyan arasındaki sentezlerdir. Safa'ya göre inkılâplar, bir nevi süzgeç işlevi görerek Osmanlı'dan gelen menfi ve zararlı maddeler; Mustafa Kemal Atatürk eliyle sıkıca elenerek ve kılıç darbeleriyle budanarak Türk toplumunun özü bulunmaya çalışılır (Yıldız, 2011: 209).

Döneminin olaylarına, değişim ve dönüşümlerine bigâne kalamayan Safa, geniş çaptaki değerlendirmeleri ile bir medeniyet teorisyeni hüviyeti ile kendi düşüncelerini her mecrâda dile getirmekten çekinmez. Batı'ya karşı algısı, muhafazakâr ve milliyetçi bir tavırla teşekkül eden Safa, ne yârdan ne de serden geçen yapısı ile sentezci oksidentalist söylemin gelişimine katkı sağlar. Hasan Hanefi'nin bilimsel temelli oksidental yaklaşımındaki denge politikasını hatırlatırcasına Safa'nın ülke gerçeklerinin ve inkılâplarının realitesine yaklaşımındaki denge arayışı, mütereddit karakterindeki sentezci arayışındandır.

Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar* eserinde Kemalizm'e yeni bir yorum getirmesi gözden kaçmaz. Nazım İrem, o dönemde herkesin Kemalist olduğundan ve çoklu Kemalizmlerin varlığından söz ederek devlet erkinin yeni bir Kemalizm tanımlanması ile şekillendirilmek istendiğini belirtir (Akt. Yıldırım, 2003: 11). Çoklu Kemalizm yaklaşımlarına ise *Kadro* ve *Yeni Adam* dergilerinin yanında Safa'nın bu eseri de örnek olarak gösterilebilir. Çünkü yapılan inkılâpları sol ideolojiye bükmeye çalışanlara karşı Safa, Kemalizm'in doğru değerlendirmesini yapmak ister. Nitekim erken dönem Türk muhafazakârlığının belirgin özelliği, Batı menşeli "muhafazakârlık" yorumunun aksine yeni kurulan devlete şahsiyet vermekle alakalıdır. "*Herkes Kemalist'tir; herkesin taraf olduğu Kemalizm de devletin, ulusun ve şahsiyetin yeniden kurulmasını hedeflemektedir. Temel sorun ise Kemalizm'in ne olduğu sorusu etrafında çetrefilleşmektedir.*" (İrem, 1997: 60). Bu yüzden bu eser, Mustafa Şekip Tunç'a göre "*inkılâbımızın felsefi monografisi*"dir (Akt. Ayvazoğlu, 2006: 223). Tanıl Bora'ya göre bu kitabında Kemalizm'e yaptığı bu romantik muhafazakâr yorumda yıllar arasında değişim gösterse de ana fikri inkılâpları gelenekle gemleyerek "*kopmuş tespih taneleri gibi dağılmış ananelerimize bir bağ geçirmek*" amacındadır (Bora, 2020:388). Bu amacını Doğu-Batı senteziyle bezeyen Safa, Batı'nın değiştiğini de vurgular.

Kemalizm görünümlü bu muhafazakâr yaklaşım, her ne kadar 1950 sonrasında Kemalizm tandansından uzaklaşıp daha dinî ve milli muhafazakârlığa evrilse de Tanıl Bora'nın muhafazakârlık yorumları Safa'yı imlemektedir. Tanıl Bora'da muhafazakârlığın şartlarından biri, milliyetçiliğe eklenmek; diğeri ise yaratıcı bir üslupla korunacak şeyleri yeniden üretmektir. Bu minvalde *Türk İnkılâbına Bakışlar* eseri, "*Türk inkılâbından evrensel önemde, dünyayı değiştiren bir cevher çıkarma iddiasıyla (...) [İnkılâbın] Doğu-Batı arasında sıkışmışlığını aşacak bir yeni medeniyet kurma kabiliyetini vaaz eder.*" (Bora, 2003: 76-77). Ayrıca Türk muhafazakârlığındaki bu çekingen tavrı, Tanıl Bora; kendi sembolizasyonundaki Milliyetçilik-Muhafazakârlık-İslamcılık akımlarını katı-gaz-sıvı haline benzeterek (Bora, 2003: 8) muhafazakârlığı, asgari müşterek bir zeminde diğer akımların gaz halindeki bir esansı olarak belirtir (Bora, 2020: 342). Bedri Gencer'in de belirttiği gibi Peyami Safa, aynı paradigmada ortak paydaları olduğu Necip Fazıl'ın İslamcı ideolojik söylemine başvuramaz. Manastırlı İsmail Hakkı'nın "*şeriat istenmez, işlenir*" tespitindeki muhafazakâr söylem, bu dönem muhafazakârlarında belirgindir (Gencer, 2013: 93-94).

Safa'nın nezdindeki muhafazakârlıkta rejimin ve Kemalizm'in karşısında durarak değil onu farklı yorumlarla zenginleştirmek esastır. "*Türk muhafazakârlığı bir Cumhuriyet ideolojisidir ve kendi varoluşunu ancak Cumhuriyet'in ürettiği bir zeminde mümkün kılabilmiştir.*" (Çiğdem, 1997: 46). Türk muhafazakârlığı doğuş döneminde "*Kemalist idealleri içselleştirip farklılaştırarak baskın Kemalist modernizm anlayışına alternatif bir modernizm anlayışını*" temsil eder (İrem, 1997: 53). Alternatiflik iddiası bir karşı duruşu temsil etmez. Daha çok Kemalizm'in yeni bir yorumu şeklinde tezahür eder (Göka vd, 2013: 306). Böylelikle ne Batı ile ne de Cumhuriyet ile sorunlu bir ilişki geliştiren muhafazakârlık modeli oluşur.

Safa'ya göre Kemalizm, karizmatik liderin devrimci müdahaleleriyle bir medeniyet projesi geliştirmekten ziyade tarihsel bir bağlam içine oturan ve tarihin akışı içerisinde kendiliğinden gelinmesi icap eden bir aşamadır (Öğün, 1997: 139). Nitekim Nazım İrem'in diğer yazısında modern muhafazakâr olarak nitelenen kültür seçkinlerinin ortak tutumu, inkılâbın getirdiği milliyetçi yenilikleri korumayı amaçlarken yine bu inkılâbın getirdiği aşırılıkları dengelemeye çalışan bir strateji takip edilir (İrem, 2011: 30). Aslında Safa'nın müteredit tutumu ve denge stratejisi, bunun bir göstergesidir. Modern muhafazakârlık olarak da addedilen bu yaklaşımda, Tanıl Bora'nın ifadesi ile inkılâpları tadında bırakıp mâkûle döndürme gayreti vardır (Akt. Duran, 2005: 135).

Türk modernleşmesi nazara alındığında Cemil Meriç tabiriyle müstağrip yani hayran Batıcı oksidentalister olan jakoben modernistlerin karşısında muhafazakar tandanslı huzursuz ve endişeli modernlerin varlığı göze çarpar (Güngörmez, 2014: 6). Bu modern muhafazakârın Besim F. Dellaloğlu'nun Tanpınar özelinde dile getirdiği modernin bizatihi içinde geleneğe yaslanmayı bulundurduğu bir tavrı esas alan yaklaşım olduğu unutulmamalıdır. Nitekim içinde kültürel Rönesansı da barındıran Besim F. Delllaoluğlu'nun (2016: 131) muhafazakâr modernliği, Nazım İrem'in modern muhafazakârlığı ile aynıdır. Böylece hayran oksidentalister olan müstağribin muarızı, (modern) muhafazakâr (modern) olarak konumlanır. Bu muhafazakâr, Hobsbawm'ın "*icad edilmiş gelenek*" nitelemesi ile Kemalizm'in de gelenekselleştirilmesine karşı kadîm bir geleneği önceleyerek sürerliliğini ister. Çünkü E. Shils'in de değindiği gibi gelenek, ateşin daima hârlı oluşudur. Türkiye'nin modernleşme süreci, hızlı giden bir tren ekspresine benzetildiğinde gelenek, o ekspresin fren mekanizmasıdır (Akt. Mollaer, 2005: 181).

Türk muhafazakâr düşüncesi de trenin ilerlemesini ister ancak bunun yanı sıra o fren mekanizmasını hatırlatmakla da mükelleftir. Fırat Mollaer, muhafazakârlığın gelenekle hemhâl oluşunun onu modernliğin ötekisi olarak algılanmasına ve modernlik versus muhafazakârlık olarak konumlanmasına neden olduğunu belirttikten sonra kavramın ciddi bir erozyona maruz kaldığını belirterek politik anlamda tutuculuğa; teolojik olarak dindarlığa; sosyolojik olarak da gelenekçiliğe tekabül eden bir anlayışın varlığından söz eder (Mollaer, 2011: 59-60). Ancak ona göre (2005: 188) Türk muhafazakârlığı, macerasına reaksiyoner tutumla değil modern bir muhteva ile başladığı için Kemalizm'e karşı hem onu tolere etmeye yönelik hem de ona eklemlemeye yönelik bir tavır sergiler.

Koruyucu olmak yerine koruyacağı değeri yaratan Türk muhafazakârlığını, Cumhuriyet/Kemalizm ile yakınlaştıran en önemli özelliği budur. Nitekim burada koruyacağı değer, değişimin mutedillığıdır. Nitekim Alman muhafazakâr Moeller von der Bruck, konuyla alakalı muhafazakârlığın muhafaza edeceği değeri üretmesinden yanadır (Akt. Güngörmez, 2014: 176). Süleyman S. Ögün'e (1997: 49) göre Safa'nın muhafazakâr yaklaşımda etkisi, okumak için şehirlere akın eden taşralı çocukları eserleriyle rahle-i tedrisinden geçirmesinde aranmalıdır. Bundan dolayı Safa, 1980'lere kadar Türk sağını şekillendiren önemli kişilerdendir. Hasan Aksakal'a (2017: 29) göre bu önemli kişilerin birbirleri ile aralarındaki sorunlu ilişkileri; Türk muhafazakârlığını sorun odaklı, sistematik ve tutarlı bir akım haline getiremez.

Safa'nın Batı'yı algılamada hem dost hem de düşman taraf olmak istememesi, her sisteme ve ideolojiye karşı şüpheci yaklaşmasındandır. Çünkü bu kesinlikten ve netlikten kaçış, Safa'nın bir düşünceyi tartışarak irdelemeyi seven polemikçi tavrından kaynaklanır. Cemil Meriç, bu özelliğinden dolayı Safa hakkında "*O coşkun zekâ, herhangi bir izm'in emrine girmeyecek kadar serazattı*" der (Akt. Köseoğlu, 2011: 132). Safa'nın ortaya koyduğu süreklilik ögesi, Tanpınar'daki "devam" ve Yahya Kemal'deki "imtidad" fikrini hatırlatırcasına rejimin konjonktürüne radikal değişim vurgularından ziyade uzlaşmacı bir muhafazakâr yaklaşımdır. Bu noktada Safa'ya göre muhafazakârlık eskiyi muhafaza etmeye çalıştığı gibi yeniyi de tepmeyen bir tavidir. Çünkü o, teptiği zaman irtica ile karşılanacağını bilir (Akt. Mert, 2006: 322). Safa'ya göre bir ölçsüzlük olan irtica, diğer boyutta da aşırılığa kaçtığında aşırı ve ölçsüz bir inkılâpçılık olarak da algılanabilir. Nitekim bu "devrim yobazlığı" olarak addedilir (Mert, 2006: 323).

Safa'daki muhafazakârlık odaklı ılımlı değişim, *Türk İnkılâbına Bakışlar* eseri mihenk olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu eserinde başlangıçta saf Kemalist retoriği üzerine hareket ederken yirmi yıl sonra ikinci baskısında kitabın amacını başka bir bağlama taşımak isteyerek tashih ve revizyona gitmesi bunun göstergesidir. Gerçi kendisi bunu, “*devre mahsus yazı disiplini*” mecburiyetinden “*resmî teze uymak*” zorunda olduğu için yapar (Akt. Karaarslan, 2017: 364). Necip Fazıl'ın “Genç Şair” dönemindeki şiirlerini yakması, Tanpınar'ın “*cezri bir garpçı*”lıktan gelenek odaklı bir modernleşmeye vurgusu gösterir ki fikir değişimleri, hemen hemen her yazarın karşılaşılabileceği bir durumdur. Safa'nın bu değişimindeki sebebi, belki de Kemalizmi kendince bilimsel ve siyasal bir temele oturtamamasından kaynaklanır. “*Safa'daki bu gelgitli yumuşak geçişler ve dönüşümlerle onun, 1950 sonrasında Kemalist medeniyet telakkisinden Gökaltın medeniyet telakkisine doğru bir yönelim içine girdiği söylenebilir.*” (Erol, 2015: 42). Hilmi Ziya Ülken de Safa'nın “Türk Düşüncesi”ndeki çizgisinin *Türk İnkılâbına Bakışlar* eserindeki tutumundan farklı olduğunu belirtir. Atasoy Müftüoğlu ise “*Peyami Safa'yı kimi dönemlerde Kemalist milliyetçi, kimi dönemlerde Doğu-Batı sentezcisi, kimi dönemlerde ise Türk-İslam sentezcisi olarak görüyoruz.*” diyerek Safa'nın dönemindeki aydınlara da eleştiride bulunarak onların Tanzimat'tan Cumhuriyet'e düşünce üretmemelerinin ve radikal hesaplaşmadan yoksun olduklarının tespitini yapar.

Safa'daki değişime başka bir örnek; 1946'da Demokrat Parti aleyhine yazarken 1955'lerden sonra Demokrat Parti ile yakınlaşmasıdır. Hatta CHP'den 1950 seçimlerinde Bursa Milletvekili adayı olur ama seçilemez. Daha sonra “Sol” fikrin CHP'nin Atatürkçülük kisvesine bürünüp sızdığını anlayınca da oradan soğur. Burada milliyetçiliği, mihenk taşıdır. Gerçi Safa'da tek değişmeyen onun milliyetçiliğidir ve bu da önemli bir kriterdir. Demokratlar aleyhine yazmasının nedeni de onların Sovyetler ile kurdukları sıcak ilişkilerdir (Ayvazoğlu, 2000b: 27). Safa'yı; yetiştirme tarzı, dil ve edebiyat anlayışı, hayat algısı bakımından Cumhuriyet dönemi aydınından ayıran temel fark, bir imparatorluk entelektüeli olmasıdır. Bu tarz entelektüellerde imparatorluk melankolisi olduğu içindir ki fikrî pozisyon alışları farklılaşır.

Nitekim Safa da 30'larda 40'larda 50'lerde farklı fikri pozisyonlarda kalarak en sonunda milliyetçi muhafazakâr mistisizmde karar kılar (Tökel, 2015: 49). Cumhuriyetle birlikte imparatorluk melankolisi, bir bıçak gibi kesildiğinden yeni yetişen aydın nesil, reformist bir özelliğe hâiz olur. Ancak dönemsel geçişlerin, fikri kırılmaların ve evrensel buhranların

ortasında kalan aydın tipi, her daim arayış içinde olur. İçinde doğdukları ve büyüdükları, kültür dünyalarının fikirleri sorulmadan tasfiye edilmesi, bu kuşak aydınlarında imparatorluğun yıkım melankolisini ve yeniye adapte olamama travmasını yaşatır. 1920'ler ve 30'larda içine daldıkları bohem hayatın belki de önemli bir nedeni budur.

Vedat Günyol'un, Safa hakkındaki şu eleştirileri dikkat çekicidir:

“1930'larda Nazım'a hayran, 1939-1945'lerde Nazi Almanyası'nın kulu kölesi, 1946-1950'lerde CHP yardakçısı, 1953'lerde toplumcu görüşe sırt çevirip, mistik dünya görüşüne dönerek orada karar kılan, sonuna dek gericiliğin dostu, ilericiliğin düşmanı kesilerek kalem oynatan bir kişi oldu Peyami Safa.”
(Günyol, 1979: 27).

Fahri Tuna'ya göre Safa her ne kadar kendini muhafazakâr ve inkılâpçı olarak nitelese de milliyetçiliği görecelidir. Çünkü 1930'larda Kemalist, 40'larda faşist, 50'lerde demokrat, 60'larda kültür milliyetçisidir (Akt. Tuna, 2015: 412). Nitekim şu bir gerçektir ki Safa; Abdullah Cevdet tesiriyle pozitivist garpçi, Nazım Hikmet'in ters tesiriyle anti-komünist, Ahmet Ağaoğlu'nun tesiriyle liberal, Mustafa Şekip Tunç ve Hilmi Z. Ülken tesiriyle mistik felsefeci, 2. Dünya Savaşı tesiriyle faşist ve bu tesirlerden mürekkep olgunlaşan fikirleriyle muhafazakâr milliyetçi bir hüviyet sergilediği bir gerçektir.

Safa; 19. yüzyılda örnek alınan pozitivist ve materyalist Batı'nın 20. yüzyılda kendi bilim adamları tarafından yıkıldığını; Bergsonculuğun revaçta olduğunu ve Newton fiziğinin Einstein tarafından reforme edildiğini belirtir ama bunlardan Türk aydınlarının bihaber olduğunu söyler. Aslında burada Safa, Batı'yı her yönüyle tanımak ve yeri geldiğinde eleştirmek adına oksidentalistik çalışmaların eksikliğini belirtir. Nitekim kaybediş, hep bu eksikliktenidir. Safa, Batı'nın kendi gelişiminde yaşadığı fikri bunalımlar ve evrimlerin ülke aydınları tarafından anlaşıldığında bir ittifaka varılacağını bilir.

Safa, fikir noktasındaki karmaşaların her iki cenah tarafından başlangıç noktalarının yanlış seçilmesinden dolayı olduğunu söyler. Teoman Civelek'in Safa ile yaptığı röportajda

“Türkiye, içinde bulunduğu asrın büyük fikir hummalarından hiçbirini yaşamadığı için Batı dünyasını bir turist gözü ile uzaktan, kaba ve üstünkörü görmeye devam edecektir. İnkılâbımızın en acıklı tarafı budur. Taptığımız Batı, bizim bildiğimiz Batı değildir. Onu kim anlarsa inkılâpçı odur.” (Civelek, 2015: 430)

diyerek yine Batı'nın gelişim seyrine dikkat çeker ve Attila İlhan'ın sorusu gibi bireyi "Hangi Batı?" sorusu üzerine düşünmeye sevk eder. Çünkü Batı, sabiteleri ile mukayyet değişmez değildir. Sürekli oluş halinde ve eskiyen taraflarını tasfiye eden bir Batı vardır. Ondan dolayı bu sorunun sorulması elzemdir.

Safa, kendi kültür ve medeniyetini inkâr edenlerden ayrılıcasına 1932'deki Şark Musiki Kongresi'nde Sinan ve Dede Efendilerin torunu olmaktan (fizyolojik değil sosyolojik anlamda) gurur duyduğu belirtir. Hatta Türk musikisini kaldırmaya çalışan Namık İsmail ve Musa Süreya gibiler için Fanon'un sömürge aydını tarifine uyan bir açıklama yapar: "*Biz kendimizi ancak Avrupa'da yapılan aynalarda görürsek beğenebiliriz.*" (Köseoğlu, 2011: 136). Safa *Şark Garp Münakaşasına Bakış* makalesinde her iki medeniyetin de temel dinamiklerini sorgulayarak Batılı düşünürlerin Doğu hakkındaki sert ve yanlı hükümleri karşısında Doğu'yu sanatkârca bir üslupla savunur. Coğrafi olarak değerlendirildiğinde Türkiye'nin her iki medeniyetin buluşma yeri olduğunu belirten Safa, "büyük terkibi" kendimizde bulabileceğimizi söylemektedir (Köseoğlu, 2011: 205).

1936 yılındaki *Büyük Avrupa Anketi*'nde Safa, Batı'yı yakından müşahede eder. Fransa özelinde hakkında ne söylenmişse tersiyle karşılaştığını belirten Safa "*Fransa hürdür demişlerdi. Halkın muhalif ve milliyetperver tabakası Meçhul Asker Anıtına yanaşamıyor bile.*" Ancak bu gerçeğe karşılaşış, Safa'nın Avrupa sevgisine hanel getirmez. "*Avrupa bir devdir. (...) 'Avrupa büyüklük, Avrupa aydınlık, Avrupa temizlik, Avrupa düzgünlük, Avrupa kalabalık, Avrupa zenginlik, Avrupa canlılık demektir. Orada her şey büyüktür.*" (Akt. Kutlu, 2018: 143). Bununla birlikte düşünce yazılarında kendini gösteren bu hayırhah yaklaşım, edebiyat ürünlerine ve özellikle de meşhur romanlarına gelince ortadan kalkmakta ve hatta yerini Batı'ya karşı Doğu'nun mücadelesine bırakmaktadır.

Safa'ya göre Tanzimat ile Batı ruhunun yakalanmasında ısrarcı ve intizamlı olunmamıştır. Bu ruhu "Garp kafası" olarak niteleyen Safa, "*Türk zekâsının çözmeye mecbur olduğu birinci problem, şark-garp meselesidir.*" (Köseoğlu, 2011: 214). Bu konudaki düşüncelerini *Türk İnkılâbına Bakışlar* kitabına şöyle anlatır: "*Tanzimat 'asri' bir hareket olduğu için İslamcılar, 'gayrı millî' bir hareket olduğu için de Türkçüleri kaybetmiştir. Fakat Gülhane Hattı millî bir hareket olsaydı, Türkçüleri ve dinî bir hareket olsaydı İslamcılar kazanabilirdi.*" (Safa, 1995: 44). Nitekim Tanzimat'ın değil de Meşrutiyet'in bu akımları ortak paydasında buluşmasını sağlaması, Batılılaşma sürecine teklifler üretilmesini sağlar.

Safa'nın sentezciliği, Tanzimat sentezciliğinden farklıdır. O, Batı'nın tekniğini alalım, kültürünü almayalım sentezciliğine karşıdır. Ona göre bu anlayış yanlıştır. Çünkü teknik, bir meyve ise onu meydana getiren zihniyet ağaçtır. Safa; Batı'nın siyak ve sibakı yani Yunan akılcılığı, Roma teşkilatçılığı, Rönesans, Reform ve Aydınlanmaya götüren zihnî merhaleleri anlaşılabilir sentezciliğe gidilmesini ister. Safa, Avrupa'yı hem bir kıta hem de bir kafa olarak belirlerken o "kafa"nın anlaşılmasını istemektedir. Safa'ya göre " önce Batı'yı tanımak, onun temelinde yatan düşünceyi kavramak şarttır. " (Özbalcı, 2015: 164). Safa'ya göre yapılacak iş, Batı ile ölçülü ve şuurlu bir hesaplaşmaya girişmek, onda olup da bizde bulunmayan ilmin ve tekniğin verimlerini alarak onları kendi değerlerimizle terkip etmektir. Bu karşılıklı bir alışveriş şeklinde olmalıdır.

Safa'nın *Doğu Batı Sentezi* eseri, kendince "benim cihan telakkimi daha sentetik bir fikir düzeni içine yerleştiren ikinci bir eser"i olarak görülür. Bu eserinde Safa, eleştirel bir Batıcıdır. Ölümünden 15 gün önce 1960'da topladığı makalelerden oluşan bu kitabın önsözünde Doğu'nun bilinmeyen kıymeti ve Doğulunun Batı körlüğüne atıf vardır: "Avrupa fikir adamları arasında Doğu'ya dönüşün tek selamet yolu olduğu ileri sürülürken biz, bundan habersiz Batı'ya yönelmiş bulunuyorduk." (Köseoglu, 2011: 292). Safa'nın bu sentezci yaklaşımı, Arnold Toynbee'nin Herodien-Zelodien yaklaşımına karşı verilen bir cevap niteliğindedir. Çünkü Toynbee'nin yaklaşımında "ya harrü ya merrü/ya hep ya hiç" kabilinden bir yaklaşım ile bir medeniyet, başka bir medeniyetle karşılaştığında ya içine kapanıp kendini muhafaza ederek tarihe gömülür. Ya da körü körüne karşılaştığı medeniyeti taklit ederek kendinden bir şey katmayarak eriyip tarihe gömülür. Birincisine Sünusiler ve Vahhabiler örnek olurken ikincisine Mısır'da Mehmet Ali Paşa örneğini verir. İkincisinin taklide kayma tehlikesine dikkat çekerek Türk inkılâbına özgü üçüncü bir alternatif sunar.

Safa'ya göre bu üçüncü alternatif, yabancı medeniyetle kendi dinî ve millî gelenekleri arasında ahenkli bir sentez oluşturabilmektir ve bu en sâlim yoldur. Buna binaen yapılacak sentezci Türk inkılâbı, benimsediği yabancı medeniyetin ezici kültürü altında şahsiyetini kaybetmez. Safa'nın; A.Toynbee'nin bu yaklaşımına bir Türk düşünür olarak alternatif sunması, oksidentalist yaklaşım için önem arz eder. Bu tavır, ilk oksidentalist olarak göreceğimiz Ahmet Midhat'ın Batılı felsefeci Shopenhaur'un ve daha nicelerinin yaklaşımlarına getirdiği eleştirileri hatırlatır. Sonuçta bir medeniyet teorisi ileri sürmek, o alanda uzmanlaşmayı gerektirir.

Ancak Safa, yaptığı bu sentezin yüzeysel algılanmasını istemez. “*Ben klasik anlamda ne maddeci ne de ruhçuyum. Ben bir sentez aramıyorum. Realitenin kendisindeki sentezi bulmaya çalışıyorum.*” (Köseoğlu, 2011: 298). Safa, yapılacak olan bu sentezin, dükkândan eşya seçilmesini gibi olamayacağını; millî ruhun bunu belirleyeceğini söyler. “*Bu sentez; bizi, tercüme inkılâpçılığından telif inkılâpçılığına, hazıra-konuculuktan yaratıcılığa, 1930’dan beri kurulan teknik devletten kültür devletine ulaştıracaktır.*” (Köseoğlu, 2011: 304). Safa’nın bu cümleleri, Cumhuriyet’e yapılan gizli eleştirilerdendir. “*Bizi kurtarırsa hür düşünce kurtaracak.*” diyen Safa, kendi toplumunun “-cılık/-culuk”lara esir olup özgür düşünemediğine göndermede bulunur. Nitekim Safa, 1953’te kaleme aldığı “*Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti*” yazısında “*Türk devrimini Arap maymunluğundan Frenk maymunluğuna bir atlayış gibi görünmekten kurtaracak sentezin canlı unsurlarını kendi ruhumuzu dokuyan milli ve dini geleneklerimizde*” bulunacağını söyler (Akt. Ayvazoğlu, 2000b: 272).

Safa, burada sentez fikrinin dönemin bir zarureti olduğunu göstermek ister. Sentez, her iki medeniyetin eksikliğini tamamlayacak şekildeki bütünleşmesidir. Zira bu sentez fikrini; Ziya Gökalp’in “*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*” eserinde, Mehmet Akif’in “*Batı’nın sanatını (bilimini ve tekniğini) almak*” tabirinde, Necip Fazıl’ın “çifte kanat” metaforunda ve Muhammed İkbal’in ilimle aşkı, gönülle aklın birleşimini ifade eden şiirinde görmek mümkündür. Safa, sentez fikrinin zaten gerçekliğin özünde var olduğunu belirtir. Buna binaen Safa, realitenin daima iki boyutlu ve taraflı olduğunu belirtmektedir.

Safa, bu sentezcilik tezini Hegel’in tez-antitez-sentez yöntemi ile 1930’lardan itibaren geliştirir. Öncelikle *Fatih-Harbiye* romanında ortaya koyduğu bu fikri, *Kültür Haftası* dergisindeki makaleleri ile daha sonra ise *Türk İnkılâbına Bakışlar* eserinde savunur ve *Türk Düşüncesi* dergisinde ise ciddi bir tez olarak ortaya koyar. Hatta Safa, polisiye roman serisi olan *Cingöz Recai*’de bile Sherlock Holmes’a “*Şarka Garp medeniyetini, Garba Şark medeniyetini yayacak millettir.*” (Akt. Ayvazoğlu, 2000b: 288) dedirterek zifaf yatağı olarak görülen Türkiye’nin sentezdeki önemini gösterir.

Safa’nın Doğu-Batı sentezinde ortaya koyduğu cinsiyet metaforu, sentezciliği akla yakınlaştırması içindir. Safa’ya göre Şark ana, Garp oğuldur. Ona göre Asya, dini düşüncenin beşiği ve insanlığın teolojik anasıdır. Safa, Batı karşısındaki yetersizlik duygusunu erilliğini kaybeden bir oğlun güç yitimini söylemek yerine vaktiyle Batı’yı da doğurmuş bir cömert ana metaforu ile Doğu’yu olumlamak ister. Oysa Cemil Meriç’e göre bu cinsiyet metaforunda

erilliğin yitimi ve hadım edilmesi gibi ifadeler Doğu'ya atfedilir. Namık Kemal ve Şinasi ise medeniyet mukayese ve karşılaşmalarını değerlendirirken evlilik metaforu üzerinden “*akl-ı pirane ile bîkr-i fîkr*” ile “*fîkr-i kemal ile bîkr-i hayal*” ile Doğu erkek, Batı dişi olarak ele alınır.⁸⁹ Gaspıralı İsmail Bey de Batı'yı bir ihtiyara benzeterek yaşına hürmeten tecrübesinden istifade edilmesi gerektiğini bildirir (Akt. Koçyiğit, 2021: 335). Aslında Safa tarafından Doğu'nun müşfik, olgun ve doğurgan bir Ana olarak ele alınması, oryantalist literatürde hemen hemen her eserde ele alınan Doğu'nun cazibedar dişiliğine ve şehviliğine karşı da bir itirazdır. Tanpınar da kayıp estetiğe bağlı olarak Doğu'yu bir Ana olarak ele alır. Her iki yazarın da aslında asıl yaklaşımı, Doğu'nun bilgeliğini ve Batı'nın da ilerleyen süreçte bilgisini ortaya koymaktır.

Safa, 1935'de *Şark-Garp Münakaşasına Bakış* yazısında Doğu'yu Ana, Batı'yı oğul olarak ele alır ve makalenin sonuna doğru Andre Suares'in Asya'yı dişi ve Avrupa'yı erkek farz etmesine binaen Safa da büyük bir terkip olarak Türkiye'yi ikisinin birleştiği bir zıfaf döşegi, bir buluşma noktası olarak değerlendirir. 1960'da yazdığı *Ruhumu Geri Ver* yazısında ise metafor değişikliğine giderek Doğu eril, Batı dişil olarak ele alınır. Bu yazıda Safa, Helen'in bir öpücükle Faust'un ruhunu emmesine atfen “*Bizi de yabancı medeniyetler öptü. Bağırıyoruz: Busen çok tatlı. Fakat ruhumu emdin. Ruhumu geriye ver!*” demektedir. Safa, bu ruh kaybını tam bir şahsiyet halini alamayan milletlerde gerçekleşeceğini belirtir (Ayvazoğlu, 2000b: 220).

Safa'daki medeniyetler metaforundaki değişim, onun gelgitler yaşadığını göstermez. Aksine Safa'nın ilk yazısında hem münbit bir ana hem de genç bir dişi olarak Doğu'yu metaforize etmesi ve ikinci yazısında ruha sahip bir oğul olarak Doğu'yu imlemesi; Batı ile zıfaf döşeginde izdivaç edip yeni bir dünya doğurmak için Asya'yı dişi olarak ele alıp Doğu'yu yüceltmek istemesindendir. Çünkü Doğu Ana'da, Batı; bir oğul olarak var olmak için anaya muhtaçtır. Yazının sonunda Asya'yı dişi olarak ele alması da yeni bir dünyanın var olması için Doğu'ya olan mecburiyeti ve muhtaciyeti gösterir. Doğu'nun erirken bir ruha sahip olması ve Batı'nın şehvetli dişiliği ile onu cezp ederek ruhunu gasp etmesi de Batı'yı olumsuzlayan bir niteliktir.

⁸⁹ Şinasi'nin “Asya'nın akl-ı piranesi ile Avrupa'nın bîkr-i fîkrini izdivaç ettirmek” ve Namık Kemal'in “Şark ve Garb'ın fîkr-i kemal ve bîkr-i hayali” ile yapılacak evlilik üzerine tespit yapılır.

Safa “*çaprazlama tekâmül sırrı*” olarak belirttiği tespitinde her iki medeniyetin temel dinamiğinin özü olan İslam ve Hristiyanlık’ta birbirlerinin yöntemlerinin benimsendiğini söyleyerek şu çarpıcı soruyu sorar: “*Niçin Hristiyan Batı, düşüncesinde Müslüman’dır? Niçin İslam Doğu, düşüncesinde Hristiyan’dır?*” Yani kitabı akılcı olan İslam neden mistiktir, kitabı mistik olan Hristiyanlık neden akılcıdır? Bunun sebeplerini de Safa, Hristiyanlığın merkezinin Kudüs’ten Roma’ya kayması olarak görür (Köseoğlu, 2011: 254). Yani “*çaprazlama tekâmül sırrı*”nda Hristiyan Garp, Müslüman akılcılığını alır; Müslüman Şark ise Hristiyan mistiğini ve miskinliğini alır. Gazzali’yi ise Safa, bu çaprazlamaya sebep olan kişi olarak görür (Ayvazoğlu, 2006: 223).

Safa’nın sentezci yaklaşımı fikri eserlerinde daima işlenirken romanlarında Doğu-Batı meselesinde hep Doğu’nun galip çıkması ile karşılaşılır. Bu durum, Fethi Naci’ye (2019: 201) göre fikir yazılarında olduğu gibi bu meseleyi tartışmadığını, romanlarda kolayca kaçarak yanlı tercih yapmasından kaynaklanır. Oysa Özbalcı’ya göre Safa’nın bu yaklaşımında düalizm içinde çırpınan bireyi, bu boşluktan kurtarıp özgüvenini geri getirmek amaçlanır. Ondan sonra Batı anlaşılabilir bir sentezciliğe gidilebilecektir (Özbalcı, 2015: 198).

Nurda Gürbilek’e göre Safa’yı, Tanpınar ve Atay gibi romancılardan ayıran nokta da budur. Dünya ve medeniyet algılamasından gelen endişeyi, romanlarında diğerlerine nazaran edebî endişe olarak sunamamasıdır. Yani Safa; ulusal endişeyi, edebî endişeye tercih etmektedir. Berna Moran da Safa’nın ilk romanlarında basit ve somut şekilde Doğu-Batı meselesine yaklaştığını, bu problemi daha soyut bir şekilde ele alan eserlerinde romancılığı güçleneceğine daha da zayıfladığı tespitinde bulunur (Akt. Karataş, 2002: 634). Bir nevi bu durum, Safa’nın düşünür yanının romancı tarafını ezmesiyle devam etmektedir. Çalışmamız açısından baktığımızda fikrî yazılarında açık ara sentezci bir oksidentalist olarak gözlemlenen Safa’nın misyon ve ideolojisini taşıyan roman kahramanlarının Milli mücadele kaynaklı anti-empyrial bir tutumla düşman bir Batı algısı tavrı sergilemesi bu tespitin yerindeliğini gösterir.

6.1.3. Biz İnsanlar romanı

Bu roman, 1937’de tefrika edildikten sonra ancak 1959’da kitap olarak okuyucu ile buluşur. Mütareke dönemi İstanbul’undaki kaotik ortamı, Batı’ya hayran kesimin hal-i

pürmelâlini ve milli mücadele havasını ele alarak anlatı ve yazı zamanı arasındaki kısa olmayan zaman yine de devrin mühim hadiselerinden haber verir.

Biz İnsanlar romanı, Safa'nın entelektüel macerasına ışık tutan bir romandır. Çünkü roman mütareke döneminde geçtiği için dönemin aydınları, mandacılık, materyalizm, sosyalizm ve milliyetçilik fikirleri arasında gelgitler yaşar. Nitekim Safa'nın hayatında bu fikri münakaşalar önemli yer tutar. Ayrıca roman ismindeki “Biz” zamiri, yazarın anlattıklarına kendisini de dâhil ettiğinin göstergesidir. Orhan'ın okuldaki macerası, Safa'nın Rehber-i İttihat Mektebi'ndeki hocalığına bir göndermedir. Ancak daha çok Safa, Necati ile özdeşleştirilir. Romandaki okulda bulunan her öğretmen, dönemin aydın zihniyetinin farklı bir tecessümüdür. Orhan'ın Vedia ile aşk mücadelesi ve dönemin kaotik ortamındaki fikri mücadelesi gözler önüne serilir. Öncelikle bu fikri mücadele, romanda Tahsin'in Cemil'e taş atmasından kaynaklı fiziki müdahale ile başlar. Orhan'ın bulunduğu okulda Tahsin, alafranga bir ailenin bütün özelliklerini üzerinde taşıyan Cemil'e, kendisine “eşek Türk” diyerek hakaret etmesinden dolayı bir taş atar. Can Şen'e göre (2020b: 270) kelebek etkisi gibi bir kaos teorisinin de başlangıcıdır.

Romandaki atılan taş, pek çok şeyin metaforudur. “*Anadolu'nun İstanbul'la mücadelesinin bir küçük örneği, bir minyatürüdür.*” (Safa, 2017: 77). Bu taş, Doğu'nun izzetini muhafaza ederek Batı'ya atılan bir tokat gibidir. Cemil'e Tahsin'in attığı taşta, “*kozmopolit bir aileye karşı millî vicdanını, refahlı bir sınıfa karşı halkın öfkesini*” (Safa, 2017: 45) bulan Orhan, bu durumda halktan yana bir tavır sergiler. Romanda taşı atan karakterin Tahsin adıyla belirtilmesi, İzmir işgalinde Yunan komutana ilk kurşunu atan Hasan Tahsin'e bir göndermedir. Samiye Hanım karakterinde özetlenen Batı hayranı tipler, yerli halk tarafından nefret edilen karakterlerdir. Bu şekilde Doğu'nun Batı'ya düşmanlığı, düşman Batı algılaması ile anlamlandırılır.

Taşı attıktan sonra Tahsin'in okul idaresi tarafından okuldan atılmak istenmesi ve okul idaresi tarafından sahiplenilmemesi, dönemin idaresinin milletin yanında değil, müstemleke idaresinin kontrolünde olduğunun göstergesidir. Çünkü taş atılan Cemil'in ailesinin müstemleke subaylarla dostluğu vardır. Bu dostları, dönemin idaresine onlar da okul idaresine baskı uygulayacaktır. Oysa Orhan, idealist ve milliyetperver bir öğretmen tavrıyla okul müdürüne, bu “eşek Türk” hakaretinin bütün çocuklara, idareye, eğitim sistemine, topluma, tarihe ve ecdadın mezarlarına yapılan bir hareket olduğunu belirtir.

Batı'nın kendi fikrini empoze ettiği yerlerin en önemlisi Althusser'in ideolojik aygıtlardan saydığı okullardır. Orhan'a göre *"Bu halktan olmayan sınıfın çocukları daha ziyade ecnebi mekteplerinde okuyorlar."*dır (Safa, 2017: 79). Bunlar Osmanlı'da misyonerlik faaliyetleri de sürdürerek Türk çocuklarını, kültür ve geleneklerinden koparır. Bu koparışın en son haddi de Fanon'un belirttiği "sömürgeci aydın" tipolojisidir. Nitekim Tahsin tarafından taş ile yaralanan Cemil'in nihai noktası bu tipolojidir. Çünkü oto-oryantalist bir şekilde kendi halkından ve kanından olan sınıf arkadaşına "Eşek Türk" diye hakaret edecek kadar değerlerinden uzaklaşır/uzaklaştırılır. Gerçi Cemil'in de perde arkasında onu yetiştiren Batı hayranı bir aile göze çarpar. Zira bu aile romanda şöyle verilir:

"Bu Halim Bey de zaten alafranga mizaç bir herifmiş. Evine ecnebler dolarmış. Harp'te Boğaz'a Alman zırhlısı geldiği zaman ziyafetler falan... Fakat karı daha fazla ecnebi meftunu. Kadın yalnız Türklere düşman. İngilizler, Fransızlar buraya gelince kadın yalıya doldurur ecnebleri... Dahası var, bak nereden nereye, yalıya Fransız bayrağı çeker." (Safa, 2017: 51).

Samiye Hanım'ın yalısı adeta yabancılaşmanın üssüdür. Zira yerli halk da bu yalıya düşmandır. *"Harbi umumiden beri köy halkı, bu yalıya düşman. Ecneblerle içli dışlı oluyorlar diye."* (Safa, 2017: 194).

O dönemde bu zihniyete en büyük tepki zaten milli mücadele ile verilmektedir. Orhan da Samiye Hanım tarafından hapse atılan Tahsin'in babası Mustafa'ya, Samiye Hanım'dan intikam almak istemesi üzerine şu nasihatte bulunur: *"Milletin intikamını mı alacaksın? O böyle olmaz. Omzuna mavzeri vurur, Üsküdar'dan öteye aşarsın. Anadolu'ya gidersin. Zaten bu işler orada hallolacak."* (Safa, 2017: 349). Orhan'ın aynı okuldaki öğretmen arkadaşı Necati de milli mücadeleye atıfta bulunarak Batı'nın emperyal zihniyetine karşı açılan bu mücadeleyi güzelleyerek Batı'ya karşı tepkisini dile getirir: *"Anadolu'da bir avuç kahraman, canlarını dişlerine takmışlar, vatan müdafaa ederken biz burada aldığımız aylığın kifayetsizliği bahanesiyle onlara küfranda bulunuyoruz."* (Safa, 2017: 73).

Asayiş memurlarından Tayfur ve Ayıboğan İbrahim karakterleri, dönemin köhnemiş memur tipini ve İtilaf Devletleri'ne teşne olmuş asayiş zihniyetini yansıtır. Çünkü Orhan ve Necati, Vedia'yı bu zabitlerin elinden kurtarınca karakola götürülerek kötü muameleye maruz kalırlar. Vedia'nın işgalci güçler referansıya bürokratik işlemlerle Orhan ve Necati'yi karakoldan çıkarmaları üzerine karakol komiseri özür dilercesine şu itirafı yapar: *"Ben bu*

kadar duygusuz hırt bir herif değilim. Hangi tarafa kavuk sallayacağımızı şaşırdık. Müdüriyet bir taraftan, fırka bir taraftan, İtilaf zabıtası öte taraftan...İki paralık haysiyetimiz kalmadı.” (Safa, 2017: 169). Nitekim Vedia da Samiye Hanım’ın ecnebi tanıdıkları sayesinde Orhan ve Necati’yi zor durumdan kurtarır. Orhan ve Necati, düşman bir devletin zabitanın ricacı olması üzerine salıverilmeyi, milli haysiyetlerine yediremezler.

Romanda hem Batı’ya hem de kendi değerlerine düşmanlık, Komünist Süleyman karakteri üzerinden yapılır. Batı’yı emperyalist olduğu için Doğu’yu ise tasavvuf ile uyuşturulduğu için eleştirir. *“Mülkiyet fikrini bu hale getirmiş bir Şark, Avrupa kapitalizmi için müsait ve zengin bir otlaktır.”* (Safa, 2017: 128). Süleyman’ın şahsında Avrupa emperyalizminin ve kapitalizminin Batı-dışı toplumlara uyguladığı oryantalist projeler bir bir dile getirilir. Mustafa Özel’e göre (2018: 158) bu roman, emperyalizminin iki yüzüne tutulan bir fenerdir. Burada Süleyman, Avrupa emperyalizmi yerine Rus emperyalizmini tercih ettiğinin farkında değildir. Safa’nın hayatı boyunca komünistlerle fikrî mücadelesi nazara alındığında Süleyman karakteri üzerinden de komünistlerin eleştirildiği aşikârdır. Nitekim Safa’nın tashih edilen kişiliğinin yanında hiç değişmeyen tarafı anti-komünistliğidir (Somuncu, 2015: 205).

Biz İnsanlar romanında Subay Bahri, Orhan’a Batı’nın işgalinden ziyade ahlaki noktada verdiği dejenereden dolayı inkırazdan korktuğu söyler. Aslında bu da bir medeniyeti ayakta tutan önemli âmillerdendir. Subay Bahri, sebep oldukları bu inkırazdan ve askerliğinden dolayı Batı’yı düşmanca bir tavırla değerlendirir. *“Düşman şehre girmiş ne çıkar. Davranır, kovalarız. Fakat bir de fenalığın bin çeşidi ruhlarımızı işgal etmiş. Ahlakımız, faziletimiz işgal altında...”* (Safa, 2017: 248). Çünkü Safa’ya göre *“Nerede bir ahlak buhranı varsa orada bir milli iman ve bir milli ideal buhranı vardır.”* (Akt. Sağlık, 2015: 141).

Biz İnsanlar romanında yine bir kadın karakter olan Vedia üzerinden Doğu-Batı arasında kalmış bir kimlikle karşılaştırır. Günlüğüne yazdığı notta Batılı değerlerle yozlaşan Rüştü ile yerli değerler ile mücehhez olan Orhan arasında kalır. Hasan Aksakal’a (2017: 131) göre Vedia, Doğu-Batı mukayesesini ruh-beden meselesine döndürür. Çünkü Vedia, Rüştü’ye baktığı zaman, Orhan’ı ise dinlediği zaman zevk almaktadır. Bakış ve görüntü, beden odağında Batı’yı imlerken; dinleyiş ve ses, ruh odağında Doğu’yu sembolize eder. Can Şen’e göre (2020b: 276) ise Vedia’nın Orhan ile Rüştü arasındaki kararsızlığı geçmişte Vedia’nın Rüştü tarafından iğfal edilmesinden kaynaklanır.

Orhan her ne kadar materyalist fikirlere sahip olsa da şüphe içinde fikrin çilesini çekerek hakikate ulaşmaya çalışır. Safa'da *Biz İnsanlar* romanında Vedia'nın sorduğu “*Niçin bu erkekler yarım yarımdırlar?*”(Safa, 2017: 383) sorusu modernleşmenin yarım yamalak olduğuna ve sonucunda da tamamlanmamış şahsiyetler ortaya çıkardığına bir göndermedir. Bu yarımlik, akla Aka Gündüz'ün 1919'da kaleme aldığı *Yarım Türkler* tiyatrosunu akla getirir.⁹⁰

Bu romanda Orhan'ın dindar babasına isyanından dolayı materyalist ve modern hayata yönelmesi, genç Cumhuriyetin Osmanlı'ya isyanını hatırlatır. Nitekim romanda Necati, Orhan'a şöyle der: “*Şüphesiz en çok sevdiğin adam babandı. Ona isyanın kalbini boğmak ihtiyacından doğdu. Belki yeninin eskiye taarruzu da bizi hatıralara esaretten kurtarmak ve kalbimizin en aziz muhtevalarını boşaltmak içindir.*” (Safa, 2017: 307).

6.1.4. Yalnızız romanı

Yalnızız romanı, modern dünyanın bunalımının yansıtıldığı, Adorno'nun aydınlanmanın bireyi örselediği tespiti üzerinden onu yalnızlığa mahkûm olduğunun gösterilmeye çalışıldığı ve belki de bu yüzden roman kahramanının (Samim) modern dünyanın bunalımından bir kaçış için oluşturduğu Simeranya ütopyasına kaçışının gerçekleştiği, romanın diğer kahramanının (Meral) dip zıtlıklarla arasındaki dengeyi muhafaza edemediğinden aradakalmış bir tip olarak yalnızlığa çekildiğinin gösterildiği bir düşünce romanıdır. Bu roman, Peyami Safa tarafından 1951 yılında yayımlanır.

Peyami Safa, 20. yüzyılla birlikte Batı romanında müşahade edilen yalnızlık temasının insan üzerindeki etkilerini verme adına eseri kaleme alır. Nitekim romanda “*Ey insan! Bu kitabı sana ithaf ediyorum. Ey Bahtsız! Tarihin hiçbir devrinde kendine bu kadar yabancı, bu kadar hayran ve düşman olmadın!*” (Akt. Karataş, 2002: 626) cümleleriyle bu yalnızlık temini kurgulamaya çalışır. Safa'nın insanlığa özellikle kendi insanına bu ithafında kaotik ve patolojik durumu, yabancı-hayran-düşman özellikleriyle tanımlaması, romana Türkiye'nin modernleşme macerası perspektifiyle bakmayı gerektirmektedir. Çünkü Batı ile karşılaşmadan müteşekkil yabancı-düşman-hayran algıları oksidentalizmin de kavramsal tanımlamalarında mevcuttur. Nitekim Meral'in Doğu-Batı ekseninde kendini konumlandıramamasından kaynaklanan aradakalmışlığı onu Safa'nın ithafındaki yalnızlığa hapseder. Kaza ile intihara

⁹⁰ Bkz. Aka Gündüz, “Ulus Devletin Yarım Türkleri”, (Transkripsiyon: Bedia Koçakoğlu), İstanbul: Palme Yayınları.

teşebbüs etmeden önce bıraktığı son notta Meral'in "*İntihar ediyorum. Kendi kendimden nefretimin çerçevelediği ve çirkinleştirdiği bir dünyada yalnızım.*" (Safa, 1989: 344).

Meral'in ölümünde bile kaza ve intihara teşebbüs eyleminden kaynaklanan bir ikilem göze çarpar. Aradakalmışlık da bir Batı algılamasının sonucudur. Bu romandaki entrik gerilim, Batı'nın felsefi donanımını da kendi içinde barındırıp yerlilikten de ödün vermeyen sentezci Samim'in Batı'nın ihtişamına kapılmaya hazır ama bir taraftan da telkinlerle kökünden kopamayan Meral'i kurtarma çabası dikkat çeker. Arkadaşı Feriha, Paris'te kendince güzel bir hayat sürerken İstanbul'un varoş mahallesindeki evinde annesi ile beraber yaşamının özlemini çeker. Nitekim bu özlem, yerliliğe kaçış ve Batı'dan uzaklaşma ile mümkündür. Safa'nın romanda kötü karakterlerden olan Feriha'ya bile bu özlemi çektirmesi, Doğu'nun Batı'ya karşı tagallübüdür. Bu durum Feriha'nın şu cümlelerinden anlaşılır: "*Açık söyleyeyim. Paris'te bazı anlarım oldu ki, annem beni affetse, ölünceye kadar Cihangir'deki evde mahpus kalmağa razı olurdum. Hani insanın kendi evinin bulaşık çukuruna bin tane Paris feda olsun! Sonra memleket, dostlar ...*"(Safa, 1989: 182).

Safa, romanın ruhuna sinen bu yalnızlığın tespitini Samim'e şu şekilde yaptırır: "*Büyük kalabalıkların ortasında, insan denilen sosyal mahlûk kendi iç dünyasının mahpusu halinde, şifasız bir yalnızlığa mahkûm.*" (Safa, 1989: 362). Tamamıyla Batı felsefesinin ve modernitesinin bir sonucu olan bu cümleleri Safa, Batılı felsefecilerden mülhem olarak dile getirir. Gürsel Aytaç'a göre (2012: 110) Novalis, Goethe, Bergson, Nietzsche, Proust ve Rilke gibi Batı menşeli felsefenin çağrışım gücü etkili yazarlarının isimlerinin sık sık zikredilmesinde Safa'nın Batı felsefesinden teşekkül eden yalnızlık temini vermesi vardır. 1951'de yayımlanan bu roman, mikro ölçekte yalnızlık odaklı Doğu-Batı ikilemine yer verse de makro ölçekte dünyanın içinde bulunduğu maddecilik/materyalist felsefeden gelen buhranı görmezden gelinemez.

Yalnızız romanında bireysel yalnızlıktan toplumsal yalnızlığa giden süreçte modernleşmenin vermiş olduğu bunalımı Safa, kadınlar üzerinden de yansıtır. Bilindiği gibi kadın, toplumdaki değişimin zembereğidir. Toplumdaki tüm değişimler, kadınlar üzerinde en net şekilde kendini gösterir. "*Farklı ideolojik konumlardan konuşmalar da, toplumsal projelerin hemen tümü için kadın bedeni, özneleşmenin yaşanabileceği zemin değil, ideolojinin taşıyıcısı ve sembolüdür.*" (Türkmen, 2009: 131). Modernliğin bir ideoloji olarak kadını temsili, medeniyetin taşıyıcı öznesi olmasında somutlaşır. Aşırı Batıcıların kadına

yükledikleri bu misyon, gelenekçi muhafazakarlar tarafından kadının gelenek muhafızı olarak görülmesine dair beklentileri arttırır. Böylelikle kadın, aslında siyasal stratejinin de aracı olur. Nitekim çoğu gecikmiş modernlik yaşayan toplumlarda kadının toplumsal ölçekteki varlığını belirleyen stratejik anlamlandırmalar göze çarpar.

Safa, Halide Edip gibi toplumun gelişiminde kadını odak noktada görür. Ancak Halide Edip'e göre beşiği sallayan el, dünyaya hükmederken Safa'da bu medeniyet beşiği, loğusa döşegine dönüşür. Safa'ya göre devletin bekası için iyi yetişmiş nesillerin devamiyeti önemlidir ve bunun da kaynağı bir kadın olan annedir. Bundan dolayı Berna Moran da Tanzimat'tan itibaren yazarların çoğunun kadın konusundaki bazı yerleşmiş algıları yıktığını belirtirken Safa'nın bu konuda tutucu olduğunu belirtir. Nitekim Safa, romanda Samim karakterini aradakalmış kadın karakterlere bir yol gösterici olarak konumlandırır. Samim'in Meral'e "*Sana içindeki deamonu keşfettirdiğim anlar oldu.*" ifadesi bu misyonun tezahürüdür.

Meral karakterinin aradakalmışlığı üzerinden yapmak istedikleri ve yaptıkları arasındaki uyumsuzluğu gözler önüne seren Safa, Samim üzerinden Meral'a yaptığı psikolojik tahlillerinde "dip zıtlık" kavramını kullanır. Bu kavram, aslında Meral nezdinde toplumdaki kadınların yaşadığı trajedinin de adıdır. Samim'e göre Meral, bir bedende iki kişidir ve iki "ben"i arasında gidip gelmektedir. Benliğinde dip zıtlıkları yaşamaktadır. Bu dip zıtlıklar kavramı, Safa'nın kutupluluk ilkesi yorumları üzerine yoğunlaşır. Samim'in Simeranya'sında Eflatun'dan Hegel'e kadar bu zıt kutupları barıştırma eğilimi göze çarpar (Aytaç, 2012: 104). Nitekim Safa'nın felsefesindeki sentezci anlayış burada da göze çarpar ve Simeranya, bu iki dünyanın (ortaçağın ilahiyatçı görüşü ve yeniçağın doğacı/maddeci görüşü) senteziyle kurulacak olan yeni bir dünyadır.

Beşir Ayvazoğlu'na göre de bu Simeranya, Doğu-Batı sentezinin işlenerek zıtlıkların bir arada yaşanarak mutlu olunduğu bir ütopyadır (Ayvazoğlu, 2006: 227). Safa'ya göre insan realitesi, tezatlardan müteşekkil olduğu için asıl maharet bunların uzlaştırılmasıdır. Nitekim maddi alanda negatif-pozitif geriliminden oluşan elektrik ışığı, hayırlı bir sentezin sonucu olduğu gibi manevi alanda da Safa, böyle bir sentezin varlığına odaklanır (Aytaç, 2012: 115). Yoksa bu varlığın yokluğu, yokluk, yalnızlık, buhran vs. acılarının varlığı ile devam edecektir.

Safa; romanda maddeci görüşün ifadelerini Besim'in şahsında dile getirir. İsimlerin sembolik göndergelerinden Samim'in insanı yalnızlıktan kurtaracak samimiliğe, Besim'in ise hayatını sadece biyolojik anlamda sürdürmek isteyenlerin yaşamasını sağlayan beslenmeye,

besili olmaya, yeme ve içmeye gönderme vardır. Besim-Samim diyaloglarından Besim'in hedonistliği göze çarpar. Ablası Mefharet'in en kederli anında Besim, zeytini nasıl yiyeceğini düşünmektedir. Samim'e göre *"Kardeşi (Besim) küçük ve yuvarlak bir fincanla diliminin üstünde saat camı takar gibi dikkatle yerleştirdiği janbona tereyağını sürerken hiçbir meseleyi ciddi konuşmazdı."* (Safa, 1989: 25). Besim'e göre sosyolojik, felsefi ya da ahlaki hiçbir konu yeme ve içmeden daha önemli değildir. G. Aytaç'a (2012: 105) göre Besim, maddeci hazzın ve epiküryen ahlakın temsilcisidir. Samim'e göre Besim *"zoolojik bir antropolojinin verdiği hayvanca bir insan telakkisi içindedir."* (Akt. Aytaç, 2012: 106). Çünkü Safa'ya göre insanın ölçütü, arzuları olduğu için Besim bu parametrede alt sıralardadır. Romanın sonunda Samim'in tüm insanlığa seslenirken *"bırak şu maddeyi.....kendi içinde gör Allah'ını"* (Akt. Karataş, 2002: 631) demesi ile bu sözlerden Besim'in de pay çıkarmasını istemektedir.

Samim'e göre Meral'in *"içindeki asi ikincinin en az beş yüz yaşında olduğunu ve bugünkü soysuz cemiyete başkaldırmak fırsatını bulduğunu anlayacak seviyede değil."*dir. (Safa, 1989: 150). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadının psiko-sosyolojik değişimi nazara alındığında "beş yüz" sene öncesinde kadın, evin içinde olduğundan alafrangalık ile gelen ve kadına daha özgür bir ortamın fırsatını sunan Batılılaşma sürecinde kadının bir kimlik krizi geçirdiği kesindir. Gerçi bu kriz; sadece kadın üzerinden değil, yeni karşısında kadimin etkisini hisseden her birey tarafından da hissedilir. Safa'nın bu romanda modernleşmenin sancılarına kadın üzerinden de değinmesi, tüm yönleriyle meseleyi ele almak istemesindendir. Çünkü Nurdan Gürbilek'e göre (2016a: 29) kadın, medeniyet değiştiren bir toplumda modernliğin tehdit ettiği cemiyetin manevi simgesi, modernlikle endişelerin üzerinden konuşulduğu bir alandır. Her ne kadar Safa'ya göre "beş yüz yıllık" süreçte kadın, kendi ruhunu maneviyat ile beslese de Batı'nın yansıması olan bu "soysuz cemiyet" kadını devrin mutsuzluğuna düşürmektedir. Samim, bu şekilde toplumda müşahade ettiği tüm olumsuzlukları, Simeranya'da olumlar.

Safa'ya göre Meral'in ikinci beni, farkındalık ve idrakten yoksundur. *"O şimdi tayyörünün içinde geçirdiği şekil inkılâbının heyecanıyla mest"* tir (Safa, 1989: 111). Meral'in arzusunun tetikleyici mekânı Paris'tir. Paris, bu noktada Türk modernleşmesinde nirengi noktasıdır. Meral'e Paris, en sevgili masal olarak gelir. Orada konservatuara gidip piyona çalmak ister. Ancak Paris'e kaçması da kendisinden yaşça büyük bir adamla metres hayatı yaşamak zorunda olmasına bağlıdır. Ülkesinde ise Samim ile bir aşk yaşamaktadır. Peyami

Safa için Paris, 1920’li yıllarda yazdığı romanlarda yinelenen bir klişe hâlinde, büyüleyici ve baştan çıkarıcı güzelliklerin uzamı olarak tehlikeli bir kent olarak sunulur. Romanda hedonizmin prototipi olan Feriha, Meral’i Samim’den ayırmak ister: “*Bu adamla evlenilmez. Genç değil, güzel değil, senin altına bir Chevrolet çekmiyor. Müstebit, ukala. Şakir’in parası çok hiç olmazsa.*” (Safa, 1989: 224).

Samim’e göre ikinci benlik dediği “*ikincilerimizin kökleri, tabiata ve içgüdülere bağlıdır.*” (Safa, 1989: 147). Meral ise Paris’e gitmek arzusuyla ikinci benini dinlemektedir. “*Bütün kaba iştah, şehvet, kibir ve gösteriş değerler oradadır. İkinci Meral de oradadır.*” (Safa, 1989: 154). Zira bundan dolayı Meral, Samim’e çok yalan söyler ve buluşmalarına gelmez ama bir yanı da bundan dolayı vicdan azabı çeker. Samim, Meral’deki bu ikincisinin galibiyetini 16 maddede tahlil eder. Hatta Ayvazoğlu’na göre (2008: 422) Samim, Meral’e “*mantıktaki zıtlık prensibinden, doğru-yanlış, aydınlık-karanlık, haz-keder gibi sayısız zıtlıklardan Eflatun’dan Hegel’e kadar birçok filozofun bu zıtlıkları barıştırma yönünde gösterdikleri gayretten söz eder.*” Nitekim bu barıştırma mücadelesinde Samim, ikincilerimize galip geldiği sürece insanın insan olacağını belirtir. Burada muhakkak Kuran’da da geçen insanın “Ahsen-i takvim” suretinde yaratıldığına ve şeytana uyduğu sürece “esfel-i safilin’e düşme riski olduğuna bir gönderme vardır.

Meral’in içinde yaşadığı ruhî bunalım, devrinin modernleşme akımına maruz kalan tüm bireylerinde görülür. Samim’e göre Meral’i intihara teşebbüse sürükleyen yaşadığı dip zıtlıklar, bilinçaltı-toplum arasındaki dengeyi tutturamamasından kaynaklanır. “*Şuurüstünün sosyal tabakası ile şuurultanın somatik tabakası arasındaki mücadelenin işaretidir. Yani klasik ifadesiyle ahlak ve beden arasındaki bir çatışma*” (Safa, 1989: 348). Meral’i bu çatışmaya sevk eden Feriha’nın cazibedar Paris anlatıları, abisi Ferhat’ın Paris’e gitmemesi konusunda baskıları⁹¹ ve Samim’in samimi bir şekilde realiteyi anlatarak ona mukayese fırsatı veren telkinleridir. Gerçi arada ortada bir durum sergilese de içindeki dip zıtlığın verdiği sıkıntıdan kurtulamaz. Çünkü bu dip zıtlık, hem evden ayrılmayı hem de evde kalmayı telkin eder.

⁹¹ “*Kaçamazsın, dedi, hiçbir kuvvet seni benim elimden kurtaramaz. Bak haber vereyim: Suratının iki dakikalık ömrü var. Doğruyu söylemezsen ağzını, burnunu dağıtacağım. Bağırayım deme, gebertirim*” (Safa, 1989:349). Tartışmanın ilerleyen safhalarından Ferhat’tan daha açık bir tehdit gelir: “*Vururum seni, anlıyor musun?*” (Safa, 1989:354).

Meral, bu çatışmada mağlup taraf olur ve yalnızlık psikolojisini yansıtan şu mektubu intihara yeltenmeden önce bırakır: “*Kendi kendimden nefretimin çevrelediği ve çirkinleştirdiği bir dünyada yalnızım.*” (Safa, 1989: 348). Nefret ve çirkinleştirmek ifadeleri, Meral’in birinci beninin ikinci beninin yaptıkları karşısındaki tespitleridir. Meral’in sonu intihara teşebbüs ederek yanarak ölmekle sonuçlanır. Fethi Naci, Safa’nın romanlarını değerlendirirken Safa’nın kadın tiplerinin Batı hayranı olup Doğu’yu da bir alternatif olarak gördüğünü belirtir. Ayrıca romanlarında Batı hayranı tip, Doğu mutaassıbı tip ve her ikisinin değerlendirmesini yaparak ve iki yaklaşımı da nazara alarak hedefe ulaşılacağını belirten bir karakter olduğunu tespit eder. Berna Moran da Fethi Naci’nin belirttiği bu ideolojik şablonu Safa’nın tüm romanlarına uyguladığı söyler. Rene Gerard’ın *Üçgen Arzu Modeli*; Meral’in Paris mi, Samim mi sorusuyla daha anlamlı hale gelir.

Safa’nın romanlarında kadın karaktere, Batı etkisinde kalıp en nihayetinde Doğu’yu, özünü, evini seçtirmesindeki amaç Batılılaşmanın negatif yanlarını göstermenin yanı sıra Berktaş’a göre Tanzimat yazarından miras kalan bir misyondur. Bu da “*kendi denetiminde bir ‘yeni kadın imgesi’ yaratmak ve yeni koşullar altında bile değişmeyen bir şeyler olduğunu kanıtlamak üzere eski ataerkil ideolojiyi yeni koşullara uygun biçimde yeniden üretmek*” (Berktaş, 2002: 275) ile mümkündür. Bazen de bu romanda olduğu gibi Meral gibi karakterlere Batılılaşmaktaki kararsızlığın negatifliğini yükler.

Safa; Samim karakteri üzerinden Meral’i Batılılaşmanın nesnesi olan otomobile meftun olmasına da eleştiri getirir. Bu durum, Araba Sevdası’ndaki Bihruz Bey karakterini hatırlatır. Meral de kendi peşinde koşan Cezmi’nin otomobili ile gezerek bu hevesini yerine getirir. Samim de, Meral’i Paris ile simgeleşen yaşamın ve otomobillerin büyümesine kapılmakla suçlar. Selmin, Meral’i gördüğünü Samim’e söyler. Samim’e göre otomobil, her ne kadar yaşamı kolaylaştıran bir icatsa da Meral’i yozlaştıran bir haz nesnesidir. “*Henri Lefebvre (2007: 115), otomobile özel anlamlar yükleyerek onu bir kral nesneye dönüştürür. Kültürel bir imgeye dönüşen otomobil, eskiden yeniye kaçışta umudun aracıdır.*”

Meral’in intihara teşebbüsünde ailesinin önemi büyüktür.⁹² Anne ve babası ayrıdır. Hatta Meral’in net olarak biyolojik babası belli değildir. Çünkü annesi, gençliğinde Samim ile bir

⁹² Edebiyatta ölüm ve intihar hakkında araştırma yapan Müslüm Yücel, Peyami Safa’nın Meral’i intihara yöneltmek genç kızın Avrupa’nın taşlaşmış medeniyetinden uzak tutmaya çalıştığını iddia eder (Yücel, 2007: 358).

ilişki yaşar. Aile dağılmıştır ve Meral, rehbersizlikten yalnızlığa gömülüp toplum ile dengeyi kuramamıştır. Medeniyet düzleminde ise Osmanlı-Türk toplumu, modernleşme sürecinde dağılır ve Batı ile dengeyi tutturamaz. Tanzimat yazarları/aydınlarının Batı ile karşılaşmalarında itidalli davranamamaları, kendilerini “babasız” hissetmelerindendir. Modernleşmenin başlarındaki bu baba kaybı, ilerleyen süreçte etkisini dengesizlikle gösterir. Büyük aile olan toplumda asırlarca ataerkil bir sistemde yetişen evlatlar, babasız büyümenin yokluğunu ruhî buhranlarla çekerler. “*Esas problem, babanın yol göstericiliğinden yoksun kalındığı için yabancı telkinler karşısında korunaksız kalan züppeleşmiş yetim oğul*”lar vardır (Gürbilek, 2016a: 47). Bu yüzden ilk romancılar Gürbilek’e (2016a: 166) göre “*vaktinden önce büyümüş otoriter çocuklar*” olarak görülür. Babalık rolünü alan bu otoriter çocuklara göre roman, dış dünyanın mimetik bir arzuyla ele alınmasından çok “*yazarların gerçekliği değiştirmek amacıyla geliştirdiği bir iştah*”tır. Bu iştah, Edward Said’e göre yazara babalık rolü vererek “*zihnin hayal etmesinin mümkün olduğu bir yaratma ya da başlangıç ve büyüme sürecine ayna tutar.*” (Said, 2009: 94).

Kadîm medeniyet ile şekillenen dünyanın yok olmaya başlaması nedeniyle yeni bir kimlik arayışı içine giren Osmanlı/Türk aydını “*geleneği temsil eden babanın artık var olmamasından kaynaklanan, gerektiğinde sığınabileceği güvenli bir korunaktan yoksunluğun yol açtığı paranoyayla baş etmek durumundadır.*” (Berktaş, 2002: 275). Kimi, medeniyete “resul” diyerek değişimin gerekliliğini vurgulayarak kadîm değerlerini değişime uğratar; kimi de intihar ederek kendi evinden ve toplumundan umudunu keser. Cumhuriyetle birlikte “babasız” büyüyen aydın nesle, cebrî bir üvey babalığın varlığı dikte edilir. Yine dengede olamayan modernleşme nesli, baba yokluğundan üvey babanın varlığı arasında gidip gelir. Böylelikle ne kendi köklerinden beslenir, ne de öykündüğü yeni medeniyetin yapaylığı ile karnı doyar. Daryush Shayegan’ın “kültürel şizofreni” kavramı ile açıkladığı bu ikilik, yaralı bilinçleri ve H. Bhabba’nın belirttiği melez kimlikleri doğurur.

Safa, *Yalnızız* romanındaki kahraman Samim’in kendisine ütöpik bir hayal ülkesi inşa ettiği Simeranya’da modernleşen Türkiye’ye de göndermeler vardır. Bir yazarın kendine bir ütopya kurgulaması, içine doğduğu ve içinde yaşadığı toplumun ve yönetimin tavırlarından muzdarip olup kendi kurgulamasına sığınmayı yeğlediği içindir denebilir. Simeranya’nın sonsözünde geçen “*Ey bahtsız! Tarihinin hiçbir devrinde kendine bu kadar yabancı, kendine bu kadar hayran ve düşman olmadın.*” cümlesi; halka rağmen halk için yapılan uygulamaların

rejim ile halk arasında bir yabancılaşma meydana getirdiğini belirten Safa; Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, Türk Dil Kurumu, Güneş Dil Teorisi, Anadolu Medeniyetleri'nin keşfi ile ilgili yapılan kurumsal ve ideolojik çalışmaların halkın kendi genesisi olan Osmanlı'yı görmezden gelme çabaları olarak belirtir. 1930'larda bir dizi girişimle Türk Tarih ve Dil Tezi geliştirilerek Anadolu Türklüğüne dayalı bir ulus inşası çalışmaları yapılır (Karakaş, 2020: 178-179). İsmet Özel (2016: 145) de Lozan da köklerden vazgeçilince müracaat edilecek köklerin Sümer ile Gılgamış, Hitit ile Kadeş olduğunu belirtir. Her ne kadar *Türk İnkılâbına Bakışlar* eserinde Kemalizmi, milliyetçilik ve medeniyetçilik prensipleri üzerine oturtup rejime karşı yumuşak bir dil kullansa da metnin art-alanında Safa'nın bilinçaltı da görülmektedir.

“Laboratuvarında aradığın, incelediğin, oyduğun, dibine indiğin, sırrını deştiğin her şey arasında yalnız ruhun yok.” diyen yazar, toplumunun içinde bulunduğu buhranına şu çözümü önerir. Samim'im bu ütopyayı okuyacak insanlara ithafen yazdığı bu satırlar, aslında Safa'nın Türk toplumuna bir seslenişidir. Burada toplumunun maddeye dalıp kendi iç dinamiklerinden uzaklaşmasını istemeyen yazar, ruhî dinamiklere yönelmesini ve kendilerini bulmalarını ister.

Çünkü 19. ve 20. asırlarda meydana gelen fikrî ve fiilî buhranlar, insanlığı bir çıkmaza soktuğu için çıkış yolunu ancak medeniyetindeki ruhî ve manevî dinamiklerde olacağını ve bulunacağını belirtir. Safa, Tasvir'de çıkan bir fıkrasında dünyanın felsefe ve madde ile mihengini kaybettiğini belirterek *“nerede buhran varsa, orada mihenk taşı yoktur.”* demektedir. Simeranya'nın ithafında seslendiği insanlara bir mihenk taşı olarak kendi medeniyetlerine yönelmelerini tavsiye eden Safa, onlara buhrandan kurtuluş reçetesi de verir. Samim; *“Arşı geç, ferşi atla, sidreyi aş / Gör ne var maverada ibrethiz”* (Safa, 1989: 424) beytiyle ülkesinin gençleri için kendince bir çağrıda bulunur.

Safa'nın topluma tavsiyesindeki ruh keşfi, Batı'ya karşı aslında *“ruhumu geri ver.”* çarpınışıdır. Burada aslında *“erilliğini yitirme endişesi, dışının içinde yitip gitme korkusu vardır.”* (Gürbilek, 2016a: 88). Havadis gazetesindeki fıkrasında *“Türk gençliği garpçı ve medeniyetçi olduğu kadar milliyetçi, maneviyatçı ve ruhçu olmalıdır. Yoksa Marlove'un Faust'u gibi bağırırız: Ruhumu geri ver!”* (Akt. Civelek, 2015: 434)cümlesinde bu tavsiyeye uyulmasını ister. Safa, *“eserlerinde sahte, köksüz ve türedi Batılılaşmayı eleştirmekle birlikte aslında bir sentezciydi.”* (Tosun, 2015: 31). *“Genel anlamda devrim yobazlığına, özelde Kemalist laiklik uygulamasına sert eleştiriler getiren”* Safa, ölümüne yakın muhafazakar milliyetçiliğinin sertleştiği bilinmektedir (Metin, 2015: 38).

Buradan şu anlaşılmaktadır ki döneminde irtica-inkılâp gerilimi yaşayan aydınlar arasında “*anti-komünist söylemi ne kadar milliyetçi bir reaksiyonerlikle malulse, irtica söylemi de o kadar batıcı bir dünya ve medeniyet görüşüyle çevrelenmiş bulunmaktadır.*” (Metin, 2015: 39). Bu özelliği ise onun sentezci yapısının özünü teşkil etmektedir. Safa’nın serencamı, bir anlamda kararsız modernleşmecilikten mistik muhafazakâr milliyetçi yapıya kaymanın dikotomisini gösterir.

6.2. “Akile Hanım Sokağı”nda Türkiye’nin Modernleşme Panoraması

Halide Edip’in Türk siyasî ve fikrî hayatındaki yeri, yaşadıkları ve yaşadığı dönem göz önüne alındığında onun çok yönlü bir yazar olduğu anlaşılır. Çünkü her ne kadar yüzeysel olarak “Amerikan mandacısı” ve “romancı” olarak bilinse de okuduğu Amerikan Koleji’nin ilk “Müslüman öğrencisi”, dönemindeki kadını önceleyen cesaretli yazılarından dolayı “feminist”, kocasının ikinci eş almasına karşı çıkıp boşanarak iki çocuğuyla hayatta kalmaya çalışan “mücadeleci”⁹³, İzmir işgaline karşı Sultanahmet Mitingi’ndeki konuşmasıyla “milliyetperver”⁹⁴, Kurtuluş Savaşı’ndaki katkılarından dolayı “onbaşı” ve daha sonra “çavuş”, Atatürk’ün emriyle Millî hükümetin dünya ile bağlantısını kurmak için Anadolu Ajansı’nı kurmakla görevlendirilen “gazeteci”, Atatürk’ün ölümüne kadar ülkeye dönmeyen “gönüllü sürgün”, ülkeye döndükten sonra Edebiyat Fakültesi’nin İngiliz Dili ve Edebiyatı’nda geleneksel başörtüsü ve elinde tespihiyle dolaşan bir “profesör” ve 1954’te Demokrat Parti’den siyaseti bırakan bir “milletvekili” olan Halide Edip’in bu özellikleri; hem karakterinden hem de döneminde gelişen ve kendisinin yaşadığı olaylardan haberler verir. Tüm bu özellikleri muvacehesinde Batı medeniyeti karşısındaki tavrı ve duruşu, Doğu ile Batı’nın terkiibinden müteşekkil bir medeniyet tahayyülünde sentezci bir oksidentalist ve kültürel muhafazakâr kimliğini oluşturur.

⁹³ “Salih Zeki Bey, ikinci defa evlenmeye karar vermişti. Taaddüdü zevcat aleyhine hiçbir zaman değişmeyen ve taassup derecesini bulan bir kanaatim vardı.” diyen Halide Edip ilk evliliğini yaptığı Salih Zeki’nin üzerine kuma getirmeye çalışmasını kabullenemez, çocuklarını alır ve gider (Akt. Özdem, 2012: 59).

⁹⁴ İngilizler İstanbul’u 16 Mart 1920’de işgal ettiği zaman hakkında idam emri çıkardıkları ve 24 Mayıs’ta padişah tarafından onaylanan kararda idama mahkûm edilen ilk 6 kişi; Mustafa Kemal, Kara Vasıf, Ali Fuat Paşa, Ahmet Rüstem, Dr. Adnan ve Halide Edip’tir.

6.2.1. Akdeniz medeniyeti ekseninde sentezci bir muhafazakârlık

Halide Edip, Batı odaklı İngiliz kültüründen etkilense de Batı'nın emperyal tutumuna tanıklık ettiği için Batı karşısında millî ve manevi değerlere yaslanarak ona karşı savunmacı bir konum alır. Ayrıca her iki medeniyetin etkisi altında kalmasında çocukluğunda anneannesinden dinlediği Mesnevi hikâyeleri ile Kuran dersleri ve İncil dersleriyle Anglo-Sakson terbiyesinde yetişmesini isteyen babasının etkisi büyüktür. Böylelikle her iki medeniyete vukûfiyeti artar. Ayrıca Amerika, İngiltere ve Fransa'daki gönüllü sürgününde Batı'nın günlük hayatını da müşahade eden yazar, bir zamanlar Batı ile eşit gördüğü Osmanlı-Türk'ünün değerler sistemini, yeri gelir Batı karşısında yüceltmekten çekinmez (Uyguner, 1978: 63). 1908'den itibaren yazdığı romanlarıyla bir toplum projesinin peşine düşen Halide Edip, Milli mücadeleyi destekleyerek "Millî Edebiyat" kanonu içinde yer alır (Uysal, 2006: 87). Seviye Talip romanında Osmanlılık idealini savunurken Ateşten Gömlek romanında Osmanlılıktan gayrimüslimleri çıkarır. Yeni Turan'da adem-i merkezîyete dayanan yeni bir Türkçülük modeli önerir.

Meşrutiyet'in ilanına, Osmanlı Devleti'nin yıkılışına, Millî Mücadele'ye, Cumhuriyet'in ilanına, Kemalist inkılâpların yerleşmesine, çok partili demokrasi hayatına geçiş gibi kırılmalara tanık olan Halide Edip; hem hatıralarında ve hem düşünsel yazılarında modernleşme sürecinin itidalle gerçekleşmesini ister. 1950'de iktidar el değiştirirken dönemin muktedirlerinin yanında ve/veya yakınında olup olayları değerlendirir ve bunları yeri gelir romanlarına aksettirir. Başlangıçta desteğini esirgemediği ancak sonrasında fikri ayrılık yaşadığı Cumhuriyet rejiminden uzaklaşarak, görüşlerini muhalif çizgiden aktarmaya devam eder. Halide Edip'in; şahit olduğu olaylar ve aksiyoner bir biçimde rol aldığı değişim dönemi, modernleşme ve geleneği koruma arasındaki gelgitler yaşayan ülkeyi görme açısından Halide Edib'e çok şey katar. Bu noktada Halide Edip, Türk muhafazakârlığında önemli bir yer teşkil eder.

Türkiye'deki muhafazakâr düşünce ele alınırken belirtilmesi gereken bir önemli husus, muhafazakâr tepkinin siyasal değil kültürel alanda ortaya çıktığıdır. Türk muhafazakârlığı, kültürel bir kökten değişim olmadığı sürece yeniliklere sırtını çevirmez. Batı'nın teknik üstünlüğünden yararlanıp, sahip olunan kültürel değerleri ve sembolleri korumak; modernleşirken "kendi" olarak kalmak ikilemi Türk muhafazakârlığında, Batılılaşmayı bir

ideoloji olarak benimsemiş genç Cumhuriyetin karşısında meşruluğunu sağlayan önemli bir unsurdur. Halide Edip, muhafazakârlık ile inkılâpçılık ile denge kurulabilen demokrasi mekanizmasının otoriter kontrollüğünden uzak, liberal düşünce üzerine “bir örnek” tipinde birey yetiştirmeyen bir toplum modeli önerir (Uysal, 2006: 94). Halide Edip, ne Cumhuriyet modernleşmesinin yaptığı gibi Osmanlı’yı büsbütün yok sayar ne de şanlı bir Osmanlı geçmişi özlemini dile getirir.

Türkiye’deki muhafazakârlık da eskinin geri getirilmesi olan gericilikten ziyade yeninin oluşturulurken geleneğin esas alınmasını önceler (Yıldırım, 2013: 10). Cumhuriyetle birlikte yerleştirilmeye çalışılan inkılâpların, eskiyi ötelemesi ve ötekileştirmesi ve yıkıma uğratması muhafazakârların siyasî alandan ziyade kültürel alanı muhafaza etmeye yönelik tavır almasına neden olur. Bu durum muhafazakârların Kemalizm ile çatışmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Osmanlı modernleşmesinde Türkçülük, İslamcılık ve Osmanlıcılığın devletin merkezinden konuştuğu düşünüldüğünde Cumhuriyet modernleşmesinde muhafazakârlık, Kemalist modernleşme tarafından merkezden çevreye taşınır (Dural, 2005: 196). Muhafazakârlığın bu çevreye itilişi, onun radikal bir başkaldırı yerine çekinceli ittifaklar yapıp yeni sisteme tutunması olarak tezahür eder.

Halide Edip de Osmanlı’dan Cumhuriyet’e bilinçli modernleşmeyi muhafazakârlık ekseninde yorumlamaya gayret gösterir. Ancak Halide Edip’in tavrı, gelenekçi muhafazakâr yaklaşımdan da bî-gâne değildir. Kemalist modernleşme; geleneksel kültür, geçmiş tarih ve dinî kimlikten arınmış bir toplum modeli önerdiği için (Somel, 1998: 47) Türk muhafazakârlığı, bu modernleşmenin epistemolojisine eleştirilerini yöneltmek toplumun geleceğini düşünür.

Türkiye’de muhafazakârlık, Cumhuriyetle birlikte modernleşme ekseninde ele alınan inkılâpların sosyo-kültürel hayata yansımalarından hemen sonra kendini gösterir. Köhnemiş kurumların modernleşmesinde hemfikir olan Türkiye’deki muhafazakârlar, geleneksel alanda değişimlere karşı konumlanarak iktidar merciiine Batı’dakine nazaran daha yumuşak bir tavır alırlar. Muhafazakârlık kavramsal olarak Roma tanrısı Janus’un iki yüzüne atıfla hem geleneği savunur hem de değişimden gocunmaz bir hüviyete bürünür (Tanar, 2013: 164). Muhafazakârlık, modern bir düşünüş olması sonucu varoluşu ve devamiyetini modernliğe karşı reaksiyoner tepkilerle sürdürür. Tanıl Bora’ya (2012: 56) göre bu durum onun değişerek ilerleyen bir sürece dönüşür.

Halide Edip'in 1939'da ülkeye döndükten sonra⁹⁵ kaleme aldığı *Şark, Garp ve Amerikan Tesirleri* kitabına muhafazakârlığın Batı'daki kurucusu Edmund Burke'den bir alıntıyla başlaması, onun muhafazakârlığı hakkında ipuçları verir. Bu eser, onun Türkiye ekseninde oksidentalist bir düşünür olarak algılandığını gösterir. Bu eserinde Doğu'yu ruha saplanmış, Batı'yı ise maddenin özüne vakıf olmuş bir medeniyet olarak görür. Halide Edip, Cumhuriyet modernleşmesinin köklerinin Osmanlı'daki ıslahat hareketlerinde aranılmasını vurgular. Bu eserini Rauf Orbay'a ithafında muhakkak Türkiye'deki liberal-muhafazakâr çalışmaların öncüsü olarak onu görmesinde yatmaktadır.

Halide Edip, toplumların sert şekilde değil yumuşak bir geçiş olan tedricî değişiminden yana olan bir muhafazakâr kimliğe sahiptir. Halide Edip, bu noktada Cumhuriyetle birlikte ortaya konulan inkılâplara karşı eleştirel bir tutum sergiler. Ona göre dinin devlet idaresindeki etkisini kaldırmaya yarayan inkılâplar yerindedir fakat “Şer’iye ve Evkaf Vekâleti”nin kaldırılması sorunludur (Adıvar, 2009: 198). Eleştiriye maruz kalan diğer bir inkılâp ise, harf inkılâbıdır. “*Gelecek yirmi yıl içinde yetişecek yeni kuşak, ülkede ve ülkenin geçmişine yabancı gibi olacaktır.*”(Akt. Köse, 2011: 72). Ona göre kısa sürede gerçekleştirilen bu reform Türklerin, geçmiş Türk kültürü ile bağlantısını birdenbire keser.

Şapka kanunu ise bireysel hürriyetleri ortadan kaldırdığı için ayrıca “anti-batılı” olarak görür (Akt. Köse, 2011: 72). Muhafazakarlık üzerine yazan Bekir Berat Özipek’e göre (2006:80) buna paralel olarak yapılan dil devriminin sonucunda yeni yetişen nesillerin, eskiye dair eserleri okuyacak ortak bir alfabenin ve dilin olmayışından kaynaklanan bir okuma ve araştırma yapamaması; muhafazakarlık adına canlı bir organizmanın ölümü gibidir. Üçüncü tür ise Halide Edip’in eleştirilerinin en sert şekilde dile getirdiği yüzeysel ve şekilci bulduğu şapka devrimi gibi inkılâplardır. Bunlar, Türkiye’nin modernleşme hedefini yüzeysel ve taklitçi bir niteliğe büründürür (Enginün, 2007: 437-38).

1925-1929 arasında Takrir-i Sükûn Kanunu ile Halide Edip, bu dönemi diktatörlük olarak adlandırır. İnkılâpların medeniyet projesine hizmet etmesinden çok Kemalist iktidarın devamiyetini sağladığını belirtir. Üyesi olduğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın bu kanuna dayanarak kapatılmasından dolayıyla “gönüllü sürgünlük” devri başlayan Halide Edip’in Kemalizm’e yönelttiği eleştirilerin dozunun *Nutuk*’ta adının “Amerikan Mandacısı”

⁹⁵ 14 yıl sonra 1939 yılında ülkesine döndüğünde, Avrupa’da ekonomik buhran ile birlikte faşist otoriter rejimlerin tahakkümüne tanık olmuş bir aydındır. Türkiye’de ise tek parti devri devam etmektedir.

olarak geçmesinden sonra arttığı ifade edilmektedir (Koloğlu, 1998: 13). Halide Edip'in Kemalist inkılâplara temel eleştirisi, bu inkılâpların yapılış ve sunuluş tarzlarıdır. Halide Edip'e göre, "*Cumhuriyet inkılâplarının büyük bir kısmı tek parti diktatörlüğü*" altında gerçekleştirilir. Hatta 1929 yılında *The Yale Review*'da yayımladığı makalesinin başlığı şu: "*Dictatorship and Reforms in Turkey*" olur.

Gökhan Çetinsaya'ya göre burada Halide Edip'in dikkat çekmek istediği nokta Kemalist inkılâplara karşı olmaktan ziyade bu inkılâpların diktatöryal boyutta kalıcılığının devam etmesindedir.⁹⁶ Ancak şu bir gerçek ki Halide Edip'in dil ve tarih alanında yapılan inkılâplar ve bu inkılâpların zorla sürerliliği hariç Kemalist inkılâpların niteliğine bir itirazı yoktur: "*Âmilleri ne olursa olsun, Cumhuriyet inkılâplarının muhafazası, Türkiye Türkleri için hayati bir zarurettir. (...) bunların esaslarından bir tek harf dahi feda etmek bizim için millet olarak geriye gitmek olur.*"(Akt. Çetinsaya, 2005). Gökhan Çetinsaya'ya (2002: 91) göre Halide Edip'in Kemalizm karşısında konumlanmasından dolayı rejimin izlediği politikada olan radikal/devrimci Batılılaşmadan ziyade evrimci/muhafazakâr Batılılaşma taraftarı olarak algılanabileceğini belirtir.

Halide Edip'in Cumhuriyetin ilanından sonra verdiği eserler ya da yaptığı çalışmalarda geleneksel ve milli ruhun muhafazasına yönelik tavrı daha belirgin bir hal alır. O. Öndertoy'a göre bunu aksettirdiği romanlarında Halide Edip'teki toplumsal eleştiri konusu, 'Yanlış Batılılaşma', 'Eğitim', 'Kadınların Eğitimi', 'Dinde Tutuculuk', 'Ahlâk Çöküntüsü', 'Devlet Yönetimi' alt başlıklarıyla ele alınabilir. Cevdet Kudret de Halide Edip'in romanlarını, ruh çözümlemesi olanlar, Kurtuluş Savaşı üzerine yazılanlar ve Töre romanları olarak 3 gruba ayırır (Akt. Şakar, 2002: 595). Enginün ayrıca hayatı boyunca eserlerinde ele aldığı konuları, Osmanlı medeniyeti sentezi, fert/cemiyet, kadın, ruh/madde, milli kültür ve yabancı tesirler olarak kategorize etmektedir (Enginün 2007: 416). Cemal Şakar'a göre ise İnci Enginün bu kategorizasyonu; kadın, Milli meseleler ve cemiyet meseleleri olarak yapmaktadır (Şakar, 2002: 595). Halide Edip'in romanda mesele olarak ele aldığı din ise hem medeniyetler mukayesesinde hem de modernleşme sürecindeki işlevinde öneme hâizdir.

Din, medeniyetlerin en önemli bileşeni ve tamlayıcısı olduğu için modernleşmeye karşı tavır almada bir turnusol kâğıdı işlevindedir. *Seviye Talip* romanında din, geleneğin direnç

⁹⁶ Gökhan Çetinsaya, Hangi Halide Edip I-II, Anlayış Aylık Siyaset, Ekonomi, Toplum Dergisi, 2005, <http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?dergiid=27&makaleid=4426>, E.T.: 20.06.2020

çizgisi olarak ele alınırken *Handan* romanında müsamahakâr bir din anlayışı sergilenir. Bu “Yeni Turan” romanında da göze çarpar (Karabulut, 2017: 182). *Vurun Kahpeye* romanında dini taassup ihanetler birleşir. “Kalp Ağrısı” romanında din, sükûnetin merkezi olarak sunulur. *Zeyno’nun Oğlu*’nda din, bir toplumsal silaha dönüşür. *Sinekli Bakkal* romanı ise dini taassuba karşı Mevlevi kültüründen mülhem bir tasavvuf anlayışı sunulur. Bu roman aynı zamanda Doğu ve Batı’nın birbirini reddeden kavramlar yerine bunların belirli noktalarda birleşebileceği üzerinde durur. *Tatarcık* romanında maddeci fikirlere karşı din bir sığınak işlevindedir. *Sonsuz Panayır* romanında ise yozlaşmış bir toplumun din algısı üzerinde durulur. Ayrıca bu romanda sanat üzerinden modernleşme konusuna değinerek kolay yoldan zenginleşen sınıfın sanatının da özümsemiş değil göstermelik olduğuna vurgu yapar. Göstermelik modernleşmenin özünü yitirmekle eş değer olduğu bilen Halide Edip, bunu eserlerinde özellikle vurgular.

Döner Ayna romanında dinden uzak tipler eleştirilir. Ele alacağımız *Akile Hanım Sokağı* romanında makine medeniyeti karşısındaki bireyin özelde kadınların din odaklı kültürde kendilerini bulması vardır. “Sevda Sokağı” romanında ise dünden bugüne değişen toplumsal yapıda dinin işlevine değinilir. Halide Edip’in romanlarında din, toplumun vazgeçilmez bir değeri olarak lanse edilip modernleşme sürecinde doğru algılanması ve laik anlayışla paralellik arz etmesi üzerine kurgulanır. Nitekim Moran’a göre

“Adivar, din derken, teokratik bir devletin resmî dini olarak Müslümanlığı kastetmiyor. Ulemanın anladığı anlamda kurallara dayalı dini değil, Osmanlı İmparatorluğu’nda bu resmî dinin yanı sıra tarikatlarda gelişmiş olan tasavvufu kastediyor. Daha doğrusu, Mevleviliğin aşka ve hoşgörüye dayalı, halk sınıfına bir çeşit bilgelik kazandıran mistik dünya görüşü”nü kastetmektedir (Moran, 2011: 179).

Halide Edip, muhafazakâr bakış açısı ile dini “*toplumun istikrarı ve otorite açısından kaçınılmaz sayar. Dindarlıktan çok dinin ritüellerine, din bağına önem verir.*” (Bora, 2003: 58). A. Ömer Türkeş’e göre Halide Edip’in muhafazakârlığı, modernlikle şekillenirken Sâmiha Ayverdi’nin muhafazakârlığı İslamcılık ile renklenir (Türkeş, 2006: 601).

İnci Enginün’e göre Halide Edip’in eserlerine bütüncül açıdan bakıldığında onun Doğu ve Batı medeniyetlerinin sentezini hayatı boyunca savunduğu görülür (Enginün 2007: 416). Ayşe Durakbaşı (2000: 242) ise Halide Edip’in liberal hümanizmi esas alıp Batı’nın vaat

ettiği insanlık değerlerine kendi medeniyetini bilerek ve özümseyerek ulaşılabilceği kanaatindedir (Durakbaşı, 2000: 242). Erdem Dönmez (2019: 127) ise Halide Edip'in, kadının toplumdaki rolünü daima gündemde tuttuğunu ve kadının aile içindeki geleneksel rolünü de muhafaza etmesine gerektiğine de değinerek ideal bir Doğu-Batı sentezi sunduğunu belirtir. Görüldüğü kadarıyla Halide Edip, Batı kültürünü toptancı bir anlayışla reddetmez (Uğur, 2011: 792). Onu alınması ve faydalanılması gereken bir miras olarak görür. O, Batı'nın kültürde baskın olmasına karşı olup Doğu'dan da istifade edilmesi gereken çok şey olduğunu ve Doğu'nun da insanlığa katkı sunduğunun nazara alınmasını ister. Bu şekilde yetişen nesil, Halide Edip'e göre bilgili ve birikimli olup kendi köklerinden kopmayacak ve ondan utanmayacaktır.

Halide Edip, düşündüğü Doğu-Batı sentezini evlilik metaforu ile olumlar. Ona göre Batı, skolâstik zihniyetten kurtulmasına ve madde üzerinde mucizeler meydana getirmesine rağmen maddiyata düşkünlüğü kendisine olumsuz özellikler katmaktadır. Halide Edip'e göre *“Garp medeniyetinin herhalde bir hastalık geçirmekte olduğu muhakkaktır ve bunun başta gelen sebebi maddi ile manevi varlık arasındaki muvazenenin bozuk olmasıdır.”* (Akt. Köse, 2011: 62). Bu olumsuzluk, Doğu'nun ahlaki yaklaşımları ile giderilebilmektedir. Halide Edip, Doğu'nun en önemli ve hâkim vasfının ruh; Batı'nın ise madde olduğunu vurgulayarak her ikisinin aşırıya gidilmesinde insanlığın felaketi yaşanır (Enginün, 2007: 429). İşte bu yüzden bu terkipsel evlilik elzemdir. Millîlik ve evrenselliğin ölçülü birlikteliğinden oluşan bu evlilik, Halide Edip'e göre anlamlı bir seçim olacaktır.

“Akdeniz Medeniyeti” olarak adlandırdığı bu sentezin daha önce örneğini Halide Edip'e göre Osmanlı medeniyeti gösterir.

“Türkiyeliler, yüzlerini garba çevirmiştir. Esasen Akdeniz'de kurdukları medeniyetin temelinde garp medeniyetinin de menşei olan bir medeniyet kökleri vardır. Gerçi kökler aynı zamanda şarktan gelen esasları da almıştır ve Türkiye'de şark -inşallah en hayırlı tarafından- daima baki kalacaktır.” (Adıvar, 2009: 81).

Akdeniz medeniyetinin Türkler öncülüğünde kurulacağına inanan Halide Edip, bu noktada Türkleri Doğu ve Batı arasında bir köprü olarak kurgular (Saygın, 2017: 319). Çünkü Osmanlı'da bu tecrübe vardır ve Yunan'ın fikir ve kültüründen Bizans kanalıyla önemli

ölçüde etkilenmiştir. Böylelikle Osmanlı medeniyeti, Doğu ile Batı arasında ahenkli bir denge kurar.

Alkım Saygın'a göre Halide Edip, bariz bir Doğu-Batı ayrımından hareket edip her iki medeniyetin kendi değerler sistemi içinde değerlendirilmesini daha sonra bu değerlendirme sonucunu karşılaştırarak bunların birbiriyle ilişkisine bakar (Saygın, 2017: 286). Bu itibarla Halide Edip, diğer oksidentalist söylemlerdeki düşmanca tavra karşı çıkıp her iki medeniyetin insanlık ve barış dünyası oluşturacağı kanaatindedir. “Ateşten Gömlek” romanında da dile getirdiği “*milletler dostumuz, hükümetler düşmanımız.*” sözü buna binaendir (Seyhan, 2014: 84). Böylelikle Halide Edip kendinden önceki oksidentalist söylemlerdeki siyasî Avrupa-medeni Avrupa ayrım karmaşıklığına karşı, bu ayrımlardaki farkı anlar ve yine de Batı'nın emperyalist olduğunu da unutmaz. Halide Edip'in muhafazakârlığın modern kanadındaki mutedil duruşu, oksidental bağlamda onun sentezci yaklaşımını imler. Akdeniz medeniyeti terkiibinden müteşekkil yaklaşımı da bunun en büyük delilidir.

Modernleşme, genel olarak Max Weber'in tabiriyle geleneksel toplumlarda din eksenli dünya görüşünün çözülerek yerine sosyo-kültürel alanda rasyonelleşmenin ve sekülerleşmenin geçtiği bir çeşit büyü bozumu olarak algılanır (İrem, 2008: 12). Cemaat toplumundan bireyselliğe doğru ivme kazanan bu gelişmelerle Müslüman toplumlar, derin bir anlam krizi yaşar. Türk modernleşmesindeki seyir, devamlılık içindeki kopmaların ve bu kopmalardaki kısmî devamlılıkların panoramasını sergiler. Osmanlı'da devlet merkezli kısmi modernleşmelerin yerini Cumhuriyetle beraber yine devlet eliyle topyekûn değişim hamlesine bırakması, modernleşmede farklı algılamaları ortaya çıkartır. Halide Edip, romanlarında mutedil modernleşme esas alınarak taklitçilik uzak bir model öne sürmeye çalışır. Akile Hanım Sokağı romanı da bunlardan biridir.

6.2.2. Akile Hanım Sokağı romanı

Bu roman üç bölümden oluşması ve farklı kişiler üzerine yoğunlaşması bakımından farklı üç anlatı olarak görülse de bu farklı anlatıdaki kişiler tek bir sokakta toplanır. 1957-1958 yılları arasında Hayat Mecmuası'nda tefrika edildikten sonra 1958'de kitap haline getirilen bu roman; “Akile Hanım Sokağı”, “Rock and Roll” ve “Cıvıl Gız” bölümlerinden oluşur.

Her bir bölümü, Türkiye'nin 1950'lerdeki sosyolojik hayatından izler taşımakla birlikte devam edegelen modernleşmenin yüzeyselliği, taklitçiliği ve çarpıklığı her bölümünde ele alınır. Modernleşmenin doğru algılanmasını, bazı karakterler üzerinden göstererek soruna alternatif çözümler üreten Halide Edip, romanın yazılış amacının Amerikan tesirli bir furya olan Rock and Roll müziğinin dünyayı etkisini göstermek ve döneminde modernleşmenin başat taşıyıcısı olan Amerika'nın hem ülkeye hem de dünyaya yönelik felsefesini yapmaktır (Akt. Üner, 2010: 229). Nitekim kendisi de bu romanı yazmaktaki en büyük âmilin Rock and Roll felsefesinin dünyaya etkisini göstermek olarak ifade eder (Akt. Üner, 2010: 231). Amerika'ya karşı gösterilen teveccühün Avrupa'ya karşı duyulan tepkiler etkilidir. Batı medeniyetinin esas temsilcisi olarak bu dönemde artık Amerika düşünülür.

Eski ismi Ahmet Kemal Sokağı olan ve Laleli'de bulunan Akile Hanım Sokağı, ismini kırmızı konağın kâhyalığını yapan Varna göçmeni Akile Hanım'dan alır. Mahallelinin bütün derdini dinleyen ve adeta bir muhtar gibi onlara sahip çıkan Akile Hanım'ın bu sokağında aynı mekân üzerinde birleşen üç farklı hayat dikkat çeker. Bunlar, İstanbul'un köklü aileleri, taşradan İstanbul'a çalışmak için gelen köylü aileler ve Amerikalılardır. Böylelikle Halide Edip, bir sokak üzerinden değişen Türkiye'nin panoramasını, Demokrat Parti iktidarı ile Türkiye'nin yaşadığı değişimini, topluma sirayet eden Amerikanizm'i (Rock and Roll ve Strip Tease) gözler önüne serer. Türk kadınının modernleşme ile yaşantısında değişen değerleri ve bu değerlerin dejenerasyonu ise romanda sorgulanan önemli bir husustur.

Akile Hanım Sokağı, hem mekânsal boyutta hem de içinde yaşayan aileler bakımından değişiklik arz ederek Türkiye'nin modernleşmesine ışık tutacak cinstendir. Sokağın fiziki yapısı şöyledir:

“...buradaki evler bugünkü Türkiye'nin mimari bakımdan eski ve yeni birbirine benzemeyen üsluplarının bir hulasesi gibidir. Çökmeye mahkûm cumbalı, kafesli, yanları teneke kaplı evcikler, biraz daha içinde yaşanabilecek başka ahşap binalar ve bu eski biçim evlerin aralarında mesela yüzleri iki metreyi geçmeyen altı, yedi katlı kâgir veya beton Hilton karikatürleri göze çarpar.” (Adıvar, 2013: 15)

Ahşap cumbalı evlerle kâgir beton binaların yan yana oluşu, Türkiye'deki gelenek ve modernin bir aradalığına ve yaşanan değişime ışık tutar. Nitekim romanın son bölümlerinde Sadi'nin mimar olan müstakbel eşi bu modernliği daha da ileri götürerek “Anadolu'da

Amerikan usulü, tek odalı katlar yapmak üzere hazırladığı dikkate değer projesi”ni hayata geçirmeye çalışır (Adıvar, 2013: 244).

Mühendis Sadi Arslan, toplumsal değişime dikkat çekerek *“Biz erkekler kadınları, asırlarca perde arkasında soyduk durduk. Şimdi onlar kendi arzularıyla soyunuyor ve bizi de soyuyorlar.”* (Adıvar, 2013: 173) cümleleriyle bir Amerikan modası olan “strip-tease”e dikkat çekerek Türk kadının yozlaşmasını ve ahlaki çöküntüsünü değerlendirir. Nitekim “cıvıl gız” denen hizmetçileri de gece vakti, kamyonculara pencereden bu ahlaksızlığı sergiler. Sadi, Fehmi’ye söylediği bu düşüncelerinde zamanın ruhunun kafaların içini bomboş bıraktığını söyleyerek bu ahlaki çöküntüden dolayı hayvanlaştıklarını belirtir. *“İnsanların kapı arkasında, mahremiyet perdesi altında yaptıkları şeyler şimdi, hayvanlarda olduğu gibi, sokak ortasında seyirciler arasında olacak.”*(Adıvar, 2013: 174)Eğitimli ve Avrupa görmüş bir Türk gencinin topluma dair bu değerlendirmeleri, Batı karşısında kültürel ve manevi değerleri muhafaza edememenin bir göstergesidir.

Sadi, not tuttuğu değerlendirmelerinde sosyolojik tespitlerine devam ederek bu çöküşün sebeplerini irdeler. *“Neden bizim kadınlarımızda çıplaklık iptidası bu kadar arttı? Evlerimiz ve sokaklarımız bile plaja döndü?”* (Adıvar, 2013: 194) sorularının cevaplarını Sadi, eski kapalılığın aksülameli veya Amerikan mukallitliği olarak irdeler. Bu durumdan dolayı endişelerini ifade eden Sadi, *“fakat bu umumileşen hayvaniyete doğru giden hayat tarzları, medeni nizam denilen vaziyeti bozacak.”* (Adıvar, 2013: 197) tespitinde bulunur. Sadi, Amerikalı Dick’e *“Bizim kadınlar da o kadar Amerikalılaştı ki”* (Adıvar, 2013: 186) serzenişinde bulunur. Nitekim Leyla Kırkpınar’a göre 1950’li yıllar Türkiye’inde modernleşmede kültür, eğitim, sanayi, tarım konusunda sıçrayışlar olduğu gibi kadın konusunda da yeni algılamalar ve tanımlamalar meydana gelir (Akt. Erdoğan, 2019: 301).

Modernleşmenin yanlış algılandığına dair yazar, Amerikalı Dick’in ağzından Batı’nın ahlaka dair verdiği önemi, strip-tease kültürü üzerinden şöyle belirtir:

“Amerikan kadınları hariçte çıplaklığı hiç bir zaman bu dereceye getirmezler. Bilhassa orta sınıf kadınları hayli mutaassıptır. Hani şu Strip–Tease denilen soyunup soyma numarasını seyredenler bütün Amerikan kadınlarını böyle zannederler. Yanlış... Bu dans numarasını en evvel Amerikalılar yasak etmiş.” (Adıvar, 2013: 190).

Konakta tertiplenen bir toplantıda “*İfakat Hanım: –Ama bizim evlerin içinde devam ediyor, dedi. Bizim evin iki odasında taşralı bir aile oturuyor. Bir küçük memur ailesi. Kadın her akşam çırılçıplak soyunup kocasının karşısında oynayıp duruyor.*” (Adıvar, 2013: 196) cümleleriyle dejenere olmuş Türk aile yapısını gözler önüne serer. Romanın ilk bölümünde gelini başka bir kocaya Akile Hanım ise aileye yönelik şöyle bir sosyolojik tespit yapar: “*Ailenin kutsi bir müessese olduğunu unutmuş görünen bir cemiyet içinde yaşıyorduk.*” (Adıvar, 2013: 68). Bu kutsiyetin unutulması, strip-tease alışmış bir Anadolu kadınının itirafına bağlanabilir: “*Baban bile bu kadar kızmıyor, ben bunu gazetelerden öğrendim, şimdi moda bu. Sana ne oluyor kâfir piç!*) diye çocuğu tokatlıyor.” (Adıvar, 2013: 195).

Dönemin modası olan “Rock and Roll” dansını Nermin ile Dick, bir kahvehanede gerçekleştirir. Nitekim salla ve yuvarlan anlamına gelen bu dansa şahit olanlar, bu dansı Rufai tarikatının modern zikre dönüşmüş haline benzetir. “*Hırka-i Şerif*” lakaplı ihtiyar bile “*ayakta kalçalarını ve kafasını sağa sola sallayarak ‘Allah Allah’ diye zikrediyordu*”r (Adıvar, 2013: 123). Ona göre bu dans insanın içinde bir cezbe yaratır ve Rufailik ruhunu Amerika’nın ihya ettiğini belirterek kapanan tekkelerinin hepsinin Amerika’da açılacağını belirtir (Adıvar, 2013: 124). Bu işin ironik tarafıdır. Çünkü aynı ihtiyar, bu dansı görüp izleyip ve idrak ettikten sonra şöyle bir düşünceye sahip olur: “*Aman Ya Rabbi, ne kadar köklerimizden kopmuş, mazimizden ayrılmışız. İbret, ibret.*” (Adıvar, 2013: 111). Bu cümleler, Batı’nın manevi değerleri çökerttiğinin mesulü olarak görülmesindendir. Kahvedeki bir başkası ise şapka üzerinden Batılı olmanın gerekliliğine vurgu yapar. “*Çünkü melon şapka onun için medeniyetin bir numara ve tek merkezi olan Avrupa’nın sembolü. Takke! Bu festen de aşağı.*” (Adıvar, 2013: 112). Şapka ile Batı’nın eşleştirilmesi ve takke/fes ile mazinin aşağılanması, modernleşmenin içselleştirilemediğinin ve şekilcilikte tıkalı kalındığının kanıtıdır. Bu kahvehane anlatısında oksidentalizmin iki farklı boyutu (düşman ve hayran) dikkat çeker.

Eski elçi Samim Akyürek’in konağındaki akşam yemeğinde matematik profesörü ile iktisat profesörünün fikir müzakeresi, oksidental konular üzerine dönmektedir. Matematik profesörü, Batı’yı suçlayarak “*Şark milletlerini Garphılaştıracağız diye garipleştirdiler, kökleri kopup gitti. Esasen bu makine medeniyetinin de kökleri çürümüştür.*” (Adıvar, 2013: 47) cümleleriyle Batı’nın ruhtan yoksun maddeci tarafına eleştiride bulunur. Batı’ya karşı yöneltilen bu eleştiriler, Batı’ya karşıt görüşlü oksidental yaklaşımdan kaynaklanır. Konağın yaşlı hizmetçisi olan Güzide’de de Batı’ya ve meftunlarına karşı bir tavır söz konusudur.

Çünkü o “sefaret davetlerinde gözden kaybolurdu. Bunun sebebi galiba hiçbir zaman Avrupai şekil almayan kılık kıyafetinde idi. Bu belki de Avrupailişmişleri küçük görmesinden onlarla daima alay etmesinden ileri geliyordu.” (Adıvar, 2013: 38). Bu yemekte ülke üzerine muhabbette yönetim sistemi de ele alınır. Eski elçi Samim’in Tarık’a “*eller değişti, yumruk gene o yumruk*” (Adıvar, 2013: 42) ifadesi ile iktidarlar değişse bile sistemin aynı aksaklıklarla devam ettiğini göstermek ister. Nitekim Osmanlı modernleşmesinden Cumhuriyet modernleşmesine kadar yapılan devlet-merkezli tavandan tabana uygulanan modernleşmede taklitçilik önemli bir sonuçtur.

Demokrat Parti iktidarı ile takip edilen liberal politikalar ve sanayileşme, köyden kente göçü hızlandırdığı gibi köylü zenginlerin çoğalmasına ve orta direk tabir edilen bir orta sınıfın oluşmasına neden olur ve bu duruma da romanda değinilir. Bu orta sınıf, “*yeni zaman Hacıağaları*” olarak tarif edilir. Hacılık ve ağalık, tamamen yerliliğe ve kişinin manevî boyutuna bir imleme olduğu için yeni zenginlerin şehirde yapılanmaları, şehirlilerce bu şekilde tabir edilir. Ancak Hacıağalar da modernleşmeyi özümseyemeyerek köklerinden uzaklaşır ve dejenere olurlar. Sadi’nin babasının Sadrettin Arslan’ın Sadi’ye bir öğüdünde “*Yeni zaman Hacıağaları gibi paraya tek tapınak diye bakan bir yaradılıştadır değilsin.*” (Adıvar, 2013: 188) tespitinde bulunması, yeni orta sınıfın maddeperestleştiğini göstermektedir.

Nitekim İstanbul’un farklı yerlerinde yeni açılan pavyon ve gazinolara –romanda *Taksim bahçesi olarak geçer-* bu yeni zaman Hacıağaları’nın müptelası olması, dejenere olmanın boyutlarını gözler önüne serer. Sadi’ye göre bu durum şu şekilde dile getirilir: “*Garipti. Çünkü kendisinin içinde bulunduğu Türk cemiyetinde beklenmediği bir yeniliğe şahit olmuştu.*” (Adıvar, 2013: 145). Bir gece patronu Müteahhit İsmail Bey’in ısrarıyla gittikleri Taksim Gazinosu’nda İsmail Bey’in çok sarhoş olup rezalet çıkarması ve bu rezaleti karısının duymamasını istemesi, yeni zaman Hacıağaları’nın karakterlerinden de izler sunar.

Kemal Karpat, Demokrat Parti iktidarı ile ekonominin gelişmesine bağlı olarak yeni materyalist, hedonist ve anti-entelektüel sınıfın ortaya çıktığından bahseder (Karpat, 2011a: 113). Romandaki Müteahhit İsmail Bey, şüphesiz bu sınıftandır. Çünkü bu yeni orta sınıfın Hacıağaları, zarafetten yoksun olup zaaf sahibi kişilerdir. Yeni düzenin kapitalistleri denen bu grup, Cumhuriyet rejiminin tek parti dönemindeki elit diktatörlüğünün yerini alan üst tabakayı oluşturmaya başlarlar. İsmail Bey’in müptelası olduğu pavyon ve gazinolar, Mustafa Özel’e (2018: 113) göre bir tür okuldur ve taşradan gelenler, modernlik diplomalarını buradan alırlar.

Halide Edip de *Sonsuz Panayır* romanında “*hayatın içini, dışını, altını, üstünü buradan öğrenirler... Hayatın murdarlıkları hep buraya dökülür.*” (Akt. Özel, 2018: 113). Nitekim bu romanda “iki binler”, Akile Hanım Sokağı romanındaki Hacıağalar’a tekabül eder.

Halide Edip, romanda Türk kadınının yozlaşmasını ele alırken onun karşısına rol model olacak Nermin karakterini çıkarır. Nermin, kocası yurtdışında iken bile Amerikalı Dick’in ayartmalarına karşı kocasına karşı sadakatini muhafaza ederek kendini korur. Dick’in gözüyle Türk kadın profili Nermin’de müşahhaslaşır. Dick, Nermin hakkında “*Her şeye rağmen hatta Rock and Roll’daki ustalığına rağmen tamamen Türk kalmıştır.*” (Adıvar, 2013: 193) demektedir. Çünkü Nermin, eniştesinin elçilik görevinden dolayı Washington’da bulunmuş, eşi Tarık ile orada tanışıp evlenmiş ve Batı’nın kültürünü yerinde ve yakından tanımıştır. Böyle olmasına rağmen kendi kültürünü ve özünü muhafaza ederek taklitçiliğe ve şekilciliğe kaçmamıştır. Çünkü Nermin “*Osmanlı ruhunu taşıyan bir miralay*” kızıdır (Adıvar, 2013: 8). Belki de yazar, romana ismini veren “Akile Hanım” ile Nermin arasında bir bağlantı kurarak Akile Hanım’ın isminin ifade ettiği “akıllı ve hanım kadın” özelliklerinin aslında Türk kadınının kadim değerlerinden olduğunu hatırlatmak ister gibidir. Nermin’in yanında onun teyzesi Ayşe Akyürek ve Mühendis Sadi Arslan’ın annesi Mukaddes Arslan da bir karakter olarak olumlanır.

Halide Edip, bu romanda olduğu gibi Cumhuriyetten önce 1908 yıllarında yazdığı makalelerinde dönemine göre bir kadından beklenmeyecek cesaretle ve fikirde kendi düşüncelerini aktaran, kadınların eğitimlerinin önem verilmesini bunun da İngiliz Anglo-Sakson modeli ile geleneklerinden kopmadan başarılabilceğini, Batılılaşma etkisiyle kültürel yozlaşmaya uğrayan erkeklerin ancak evde iyi eğitilmiş bilinçli annelertarafından kurtarılacağını söyleyerek “*beşiği sallayan el, dünyaya hükmeder*” sloganıyla işin ciddiyetine dikkat çeken yazılar kaleme alır (Akt. Tanar, 2013: 167). Burada terbiye ve geleneğin aktarıcısı ideal anneyi oluşturması bakımından toplumsal değişimi de müspet yönde etkileyeceğini Halide Edip, bunu anne-aile-toplum hiyerarşisi ile bilmektedir. Halide Edip’in dönemindeki bu tavrı, bir taraftan yeniliği isteyen bir taraftan da muhafazakârlığı önceleyen tavrını ortaya çıkarır. Hülya Argunşah’a göre Halide Edip; hem anne hem de zevce olan kadının modernleşme sürecinde taklitçilikten sıyrılıp eğitim yoluyla Batı’yı bilinçli bir şekilde sindirmesini isteyerek sosyal sorumluluk ve duyarlılık sahibi olup gelenek ile modern bünyesinde birleştirmeyi amaçlar (Argunşah, 2015: 43).

Berna Moran'ın belirttiğine göre Halide Edip'in ilk dönem eserlerinde oluşturmaya gayret ettiği bu yeni kadın tipi, Osmanlı-İslam geleneğine göre yetişerek alafranga tiplerin alışkanlıklarından uzak durur. Aynı zamanda okumuş, ahlaklı ve namusludur (Moran, 2011: 156). Aslında bu, son dönem eserlerinde de gözlemlenen bir özelliktir. Çünkü Halide Edip, aile ve gelenek vurgusunu ön planda tutarak ülkenin modernleşme sürecinde kadınların yozlaşmasını istemez ve bu yozlaşmayı engelleyici olarak onlara geleneğin taşıyıcısı rolünü verir (Tanar, 2013: 166). Halide Edip, Cumhuriyet sonrası eserlerinde kadının bireyleşmesi ve aile içindeki rollerinin pekişmesi, modernleşmeyle birlikte meydana gelen yozlaşmalara muhafazakâr nazariyeden bakıp alternatif çözümler sunmaya çalışır. Halide Edip'in bu yaklaşımında kadının toplumsal statüsünü odağa alması ve onu konumlandırırken aile ve gelenek vurgusunu öncelemesi, onun muhafazakâr düşüncedendir. Çünkü muhafazakâr düşüncede, geleneği aktaran ve yeniden üreten bir araç olarak yer alan kadın; ana, eş, bacı ve kız gibi aile kavramı içerisinde türetilen toplumsal rollerle hüviyet kazanır (Demirkanoğlu 2017: 298). Kadınlar, Halide Edip'in Doğu-Batı sentezindeki medeniyet projesinde muhafazakâr modernliğin simgesi olarak algılanır.

Romanın son bölümlerine doğru Dick'in kardeşi Mary Jones'un değişen Türkiye üzerine düşünceleri gözlemlenir. Türkiye'yi oryantalist söylemle hayal eden Mary, New York sokaklarındaki gençler gibi giyinen Türk gençlerine rastlar. Ancak onu alakadar eden bilinçaltındaki oryantal imgelerle süslenmiş Türk imajıdır. Çünkü Türkiye'ye gelirken onun zihninde “...şalvarlı yatağanlı erkekler, peçeli ve evlerinde mahpus hayatı yaşayan kadınlar” vardır (Adıvar, 2013: 235). Mary Jones, bu hevesten dolayı modernleşen Türkiye'yi görmezden gelerek kendi zihnindeki imgelerin peşine düşer ve fotoğraf makinesini elinden hiç düşürmez. Oryantalizme karşı oksidental bir tavır alan Halide Edip, Mary Jones üzerinden bu gülünçlüğü okuyucuya hissettirerek bu tarz Batılı davranışın yanlışlığını vurgular. Dick'in Türk kültürü üzerindeki gözlemleri de dikkate değerdir. Rack and Roll müziği karşısında türküleri karşılaştıran Dick, türküler hakkında şu tespiti yapar:

–*Kendisine mahsus, dedi, muayyen bir medeniyet sahasında tekâmülün zirvesine varmış, olduğu yerden aşağıya doğru dönen, eskinin hasretini ifade eden, insanın içini hüznle dolduran bir milletin sesi.*” (Adıvar, 2013: 186).

Halide Edip, romanda değindiği boşanmaların artması, evlilikteki aldatmalar, yeni zaman Hacıağaları, strip-tease, rock and roll ve Amerikan mimari tarzı üzerinden değişen

Türkiye'nin modernleşme algısını gözler önüne sunmaktadır. Kendi değerleri üzerine yaslanmış karakterleri Nermin ve Sadi üzerinden gösteren yazar, bu karakterler üzerinden modernleşmenin doğru algılandığını gösterir.

6.3. “İbrahim Efendi Konağı”ndan Çatı Katına: Bir Medeniyetin İflası

Sâmiha Ayverdi, Türk edebiyatında muhafazakâr düşünceyi modernin dejenere edici etkisi karşısında savunmayı bilen ve romanlarında Doğu/İslam medeniyetinin temelini teşkil eden sosyal ve dinî motiflerden olan tasavvufu işleyen bir romancı ve mütefekkindir. İbrahim Efendi Konağı'ndaki medeniyet boyutundaki çöküşüne geçmeden önce Sâmiha Ayverdi'nin Doğu ve Batı medeniyetlerini nasıl algıladığını belirtmek onun oksidentalist yaklaşımını da gözler önüne serecektir.

6.3.1. Batı karşısında medeniyet muhafazası

Sâmiha Ayverdi, bütün külliyyatı göz önüne alındığında inhitâta uğrayan bir medeniyetin kurtuluş reçetesi olarak dinî hükümleri vermenin yanında Osmanlı Devleti'nin yükseliş dönemleri nazara alınarak maddî ve manevî krizlere ancak yerli, milli ve İslamî bir duruşla karşı konulacağını belirtir. Tanzimat'ı bir “kezb-i fecir” olarak gören yazar; Meşrutiyetçileri ve İttihatçıları milli olmamakla ve basiretsizlikle suçlar:

“Nasıl ki Tanzimat hareketi, hariçten çarpan tesirlerin tazyikiyle yapılmış bir silkinme idiye, Meşrutiyet de birbiriyle çatışma halinde olan Jön Türk kliklerinin kafalarına sokulmuş tek isim ve tek gaye üzerine oynadıkları kumardı.”(Ayverdi, 2007c: 285).

Yazar, bu sun'î Batılılaşmadan oldukça muzdariptir. Yazara göre Tanzimat ile Türk toplumu çoğu değerini kaybeder:

“Tanzimat bir medeniyet değiştirme hareketi idi.” Peki “bu inkılâpla neyi satıyor ve yerine ne alıyorduk? Silkeleyip attığımız neydi? Görünüşe bakılırsa bu, Türk-İslâm sentezi idi. Bu bahâ biçilmez değerleri bir pula harcarken, değiş tokuş ederek tâlib olduğumuz kıymetlerin, Türk'ü gelmişinden geçmişinden edecek katı bir maddecilik olduğunu biliyor muyduk?” (Ayverdi, 1984: 40).

Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği ortam düşünüldüğünde bu ferman, Bernard Lewis'e (2015: 164) göre Osmanlı ordusunun Nizip'te Kavalalı Mehmet Ali Paşa'ya yenilmesinden

hemen sonra Avrupalı devletlerden destek alabilmek için yapılmıştır. Mehmet Ali Paşa, modernleşme konusunda Osmanlı Devletini tetikleyici konumdadır. Çünkü modernleşme çalışmaları Mısır'da Payitaht'tan daha önce başlar. Ayrıca Taner Timur'a göre Mısır'a vali olan Mehmet Ali Paşa'nın, İstanbul'a para akıtması ile yalılar, konaklar, tezyin, teşrif ve gösteriş faaliyetleri artar ve rahat yaşama hevesi ile alafrangalık tetiklenir (Akt. Biricik, 2015: 307). D. Mehmet Doğan (2019: 19) ise Mustafa Reşit Paşa'nın İngiliz Büyükelçisi Stratford Canning'e verdiği değişim sözlerine binaen bu fermanın ilan edildiğini belirtir. Nitekim Samiha Ayverdi'nin hariçten çarpan tazyikât dediği bu gibi durumlar, halktan kopuk ve üst zümreden inme bir şekilde olduğu için başarısız addedilir. Yazar, *İki Aşına* (2007b: 49) adlı eserinde “yeni”nin peşinde olan elit zümrenin; eskiyi iterek tecrübe edilmemiş yeniye yüzünü döndürdüğünü ve taparcasına bağlı olduğu yeninin ise kof, zevksiz hatta iğrenç olduğunu belirterek bu estetik fakirlikten yoksun yeninin Osmanlılığın nizamı karşısında bir hiç olduğunu bildirir.

Muhafazakâr bir dünya görüşüne sahip olan yazar, solcu gazetelerden gelen röportaj tekliflerini bile reddeder. Çünkü onları Batı'nın bir uzantısı olarak görür. Batı'ya karşı bu tavır alış, oksidental anlamda Sâmîha Ayverdi'yi Batı'ya düşman olan ve asırlarca insanlığa nizâm ve adalet sunan bir medeniyeti yıkan karşı medeniyeti hoş görmediğini gösterir.

“Avrupa ve Amerika'nın maddede harikalar yaratsalar da maneviyattan yoksun olduklarından, dünyaya ve insanlığa fayda namına bir şey veremeyecekleri tutumu içerisinde. Bu yaklaşım biçimi, yazılarının genel çerçevesini oluşturmaktadır. Okuyucu, yazarın tespit ve görüşlerini, bu çerçevede değerlendirmesi daha doğru olur.”(Yaşar, 2015: 175).

Batı medeniyeti için “medeniyet” terimini kullanmayan yazar, bunun yerine “vahşet” terimini kullanır. Ona göre Batı, dünyasında tahammülsüzlük, zulüm ve hıyanet barındıran otomat bir topluluktur.

Batı medeniyeti, Doğu için hiçbir iyilik düşünmez ve maddeye tapıcıdır. Yazara göre Batı, dedikoducu bir rejimdir ve insanlığı sapkınlığa götüreceği için Doğu'nun dizginlemesine muhtaçtır. Bu romanda şu cümleler Osmanlı aydın kamuoyunun da düşüncelerini verir: “Garbın 19. asırda saptığı maddecilik mezhebi için dünyaya yeni bir nizam vereyim derken beşeriyeti hatalı ve tehlikeli bir istikamete sevk eden halka ineyim derken halkı baştan çıkaran bir dalalet yolu olduğunu söyleyenler de vardı.” (Ayverdi, 2007c: 57). Maddecî ve sapkın

Batı'nın tam karşısına ise kusursuz, adalet ve hoşgörü ile mücehhez Osmanlı medeniyetinin tüm temel dinamiklerini koyarak ayrıntıları ile bu dinamikleri eserlerinde anlatır.

Her ne kadar yazarın (2000: 73) şu cümlelerinde sentezci bir tavır seziliyorsa da bu onun Batı'ya karşı aldığı sert tavrı yumuşatmaz:

“Garp, bugün hakiki şark ruhuna hasret duyduğu fakat bir türlü tenezzül edip bunu itiraf edemediği için hoşnutsuz, sinirli ve şaşkındır. Şark da, hakiki garp tekniğine ve maddeciliğine omuz silktiği için harap, yıkık, geri ve tasalıdır. Eğer ihtiyar dünya bir kurtuluş, bir kendine geliş hamlesine muktedir olabilirse, bu iki fikir kutbunu bir zıfâf halvetine terk edip döl beklemelidir.”

M. Memmedova'ya göre ise yazar; Batı'nın huzura, Doğu'nun ise eski gücüne ulaşması için her iki tarafın birbiriyle anlaşması gerektiğini önerir. Ancak şu unutulmamalıdır ki, bu anlaşma isteğinde Batı'yı yüce görmekten ziyade hâlâ onun Doğu'ya muhtaç bir medeniyet olmasındaki Doğu medeniyetinin izzeti saklıdır.

Yazar, Batı'nın "*kendi barbarlıklarını görmezlikten*" (Ayverdi, 2007a: 40) geldiğini ve Müslüman Türkler'in yaptıkları iyilikleri de bilmediklerini vurgular. Ayrıca yazar, "İnsan Hakları" adlı yazısında, Batılıların "*Ben Beyaz adamım, yani doğuştan imtiyazlıyım. Sen ancak emrimde yaşama hakkına sahip olabilirsin.*" cümlelerindeki oryantalist mantığa sahip olduğunu bildirir (Ayverdi, 2007a:38). Bu mantık misyonerlik faaliyeti ile perdelenerek bu amaca hizmet eder. Bu konuda Savaş Aygener; Ayverdi'nin Batı'nın misyonerlik faaliyetlerine karşı duruşunu değerlendirir: "*Sâmiha Ayverdi'ye göre, Batı, kapitalizm ile kendi memleketlerindeki insanlarını sömürmekle kalmamış, emperyalizm ile diğer ülkelere de saldırmıştır.*" (Aygener, 2011: 172).

Yazara göre Batı; maddi anlamdaki zenginliğini, sömürge faaliyetlerine borçludur:

“Eğer Batı, Asya ve Afrika insanını sömürge politikası ile koloniler hâlinde paylaşıp, kanını içercesine hizmetinde kullanmamış ve ülkelerin ham maddesini ellerinden alıp onları kendi memleketlerini pazarı yapmamış olsa idi, gururundan yere göğe sığmaz olan medenî Avrupa'nın beslenmesi, refahı ve sanayide yol alacak malzemeyi bulması asla mümkün olmazdı.” (Ayverdi, 2011: 164).

Ayrıca Kölelikten Efendiliğe eserinde ise yazar (2003: 55), şöyle demektedir:

“Amerika’nın keşfi ve Rönesans’ı idrakten sonra Garb’ın büyük sanayi devrine girmesiyle maddî refahı ve maddeye tasarrufu arttıkça, kahrı da artmış ve duygu iffeti ise her geçen zamanla biraz daha eksiliyordu. Böylece de, kendini dünyanın merkezi ve tek söz sahibi zanneden Garp, şımararak dünyanın dört bir bucağına kol atarak sömürebildiği kadar sömürüyordu.”

Şu bir gerçek ki Beyt’ül-Hikme’deki tercümelerle Batı, Rönesans ve Reform hareketlerinin kıvılcımını muktedir ve müteharrik Doğu’ya borçlu ise 19. yüzyıldaki maddî refahını yine sömürdükleri sinik ve pasif Doğu’ya borçludur. Sema Uğurcan, Samiha Ayverdi’nin sömürgecilikteki oryantal mantıkla şekillenen dünya görüşünü şöyle özetler:

“Garp beşikte iken Şark’ın sesini dinleye dinleye büyümüş, Haçlı seferleri ile ondan çok şey kazanmıştır. Zamanla cehalet ve kararsızlığın pençesinden çıkmış, asırlar süren derebeylik, krallık ve kilise mücadelesini neticelendirmiş organize bir cemiyet, organize bir teoloji ve organize bir asalet sınıfının barajı altında, kendisini emniyete almıştır.” (Akt. Uğurcan, 1998: 147)

Sömürgecilik odağında her iki medeniyeti karşılaştıran yazar,

“Öyle ki sömürgesinde kendine mahsus lokalin kapısına “Buraya Hintlilerle köpekler giremez!” diye yazacak kadar teb’asını horlayıp küçük görürken, Osmanlı padişahı, bir mühtediye vezirlik payesi vermiş, hatta İslam’la müşerref olmuş bir Hırvat’a kendi Sultan kızını nikâhlamakta tereddüt etmemiştir.” (Ayverdi, 2007b: 69) tespitini yapar.

Aslında bu mukayese, Batı medeniyetini içten bir ses olarak eleştiren Nietzsche’nin “üstün insan” modeli ile Osmanlı/İslam medeniyetinin “insan-ı kâmil” hedefini akla getirir.

Yazarın Batı’ya karşı bu sert tavrı, onu dinine ve medeniyetine karşı bağnazlıkla tutucu olmasını sağlamaz. Yazar, daima insanlığa hoşgörü ve adalet dağıtan Osmanlı medeniyetinin ya da İbrahim Efendi Konağı’ndaki tabiriyle İstanbul medeniyetinin mensubudur. Nitekim *Mesihpaşa İmamı* romanındaki Batı’ya düşmanlığı onu bağnaz yapan İmam Halis Efendi karakterini beğenemez ve onu olumlamaz:

“Fakat ne çare ki bütün bu dogmalar hapsinde kalmış kimseler gibi Halis Efendi de kendini bir allame zanneder ve müspet bir tarafı hemen hiç olmayan bilgisinin dört duvarı arasında bir arslan haşmetiyle dolaşırdı.” (Ayverdi, 2005: 143).

Yazar da sağlıklı bir toplumun husule gelmesi her iki değer olan madde ve mananın bir terkiplerle alınılması gerektiğini bildirir. Emine Özgürel'in (2012: 134) bu noktadaki tespiti önemlidir: *“Bu ikisinin ayrı düşmesi mikro kozmik ve makrokozmetik ölçekte sonuçları olan bireysel ve toplumsal buhran ve çöküşlere neden olacaktır.”*

Sema Uğurcan da (1998: 146) Sâmiha Ayverdi'de Batı'nın “maddeyi kudrete tahvil” eden, manadan uzak bir medeniyet olduğu düşüncesinin ön plana çıktığını açıklar. Bunun çözüm yolu ise yazara göre ruhun doyumluğa erdiği Osmanlı medeniyetine yöneliştir. Çünkü yazara göre Batı, *“Eskimiş, fakat, asla bit pazarına düşmemiş olan Şark medeniyetinin Müslüman-Türk payına düşen asil ve insani kolu, hâlâ batının gözlerini kamaştırmakta ve hâlâ Batı bu üstün seviyeye ulaşamamış bulunmaktadır.”* (Ayverdi, 1985: 191). Batı'nın horladığı Doğu, oysaki yazara göre Batı'yı da kurtaracak *“gizli bir hayat nefha”*sını taşımaktadır. Bu noktada Mehmet Demirci (1998: 43), yazarın hemen hemen bütün romanlarında iç olgunluğa ulaşmış insanların seciyesini, bunların kendilerine ve topluma olan hayrını dile getirdiğini belirtir. Bunun da ancak ruhî ve manevî doyumluğa erişilince yapıldığını belirtir. Bundan dolayı yazar; Batı'nın Doğu'ya değil, Doğu'nun Batı'ya söyleyeceği söz, öğreteceği irfan ve hikmet devrinin geldiğini hatırlatır. Yazara göre bu noktada yapılacak tek şeyin, Müslümanların önce İslâm ve Kurân'ın yeryüzü için tek kurtuluş yolu olduğu şuuruna varmak ve Doğu'nun bu manevî zenginliklerini Batı'ya ulaştırmak olduğunu belirtir (Memmedova, 2011: 71). Kısacası Batı'ya artık körü körüne hayranlık duymak gerekmediğini anlatır.

6.3.2. İbrahim Efendi Konağı romanı

Bu anlatınlar muvacehesinde *İbrahim Efendi Konağı* romanı, yazarın *Tercüman* gazetesinde 1964 yılında neşreder ve aynı yıl İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Neşriyatı tarafından kitaplaştırılır. Romanın isminden de anlaşılacağı üzere 2. Abdülhamit Devri'nin Maliye Meclisi Reisi olan İbrahim Ata Efendi'nin hayatı çerçevesinde konakta yaşananlar ve İbrahim Efendi'nin ölümü sonrası soyundan gelenlerin durumu, devletin durumu ile paralel olarak kaleme alınır.

Devletin yıkılışı, konak ile özdeşleştirilir. Konaktan çatı katına taşınan ailenin durumu aslında bir medeniyetin iflas sürecini gözler önüne serer. *“Konağın ölüm tarihiyle kolasal (çok*

büyük) bir medeniyetin ölüm tarihinin de aynı zamana tesadüf etmiş olması”(Ayverdi, 2007c: 429) hazindir. Ahmet Oktay bu romana yönelik tespitlerinde Sâmiha Ayverdi’nin Osmanlı toplumunun cemaatçi öğelerini vurgulayarak siyasal düzlemde Cumhuriyet düzenine bir tepkiselliği işlediğini belirtir. Oktay’a göre amaç nostaljinin estetize edilmesi ise Abdülhak Şinasi Hisar ile Ayverdi arasında farl bulunmaktadır (Oktay, 2010: 273-274).

Ergun Göze’ye (Akt. Yardım, 2002: 672) göre ise bu roman, bir imparatorluğun romanı olup okuyan her kişinin vicdanında bu imparatorluğun yıkımının cefası hissedilir. Hamdi Varoğlu (Akt. Yardım, 2002: 672)ise bu romanda saltanatlı bir devrin yavaş yavaş tükenen bir kandil gibi bittiği gözlemlenir. İsmet Binark’a (Akt. Yardım, 2002: 673) göre ise bu romanda Osmanlı Türk’ünün soyluluğu ve imparatorluk coğrafyasının dağılışı göze çarpar. Kazım Yetiş (2002: 673) ise devletin son iki asırlık çözülüşünü ve bu çözülüşün kültür hayatımızda açtığı yaraları sebepleri ve mesulleri ile yazarın gözler önüne serdiğini belirtir. Osmanlıcanın tüm zenginliğini üslupçuluk olarak kullanan yazarın bu romanında Mimar Ekrem Ayverdi’nin kültür ve estetik alanındaki yazılarının tezahürü görülmektedir (Türkeş, 2006: 603).

Roman, her ne kadar tarihî roman hüviyetinde olsa da Sâmiha Ayverdi’nin yaşananlara tanıklık etmesi ve hatıra nitelendiğinde olanları dinlemesi romana devir/dönem romanı özelliği de katmaktadır. Nitekim romanda anlatılan her şahıs, birkaç kişi müstesna⁹⁷ resmî arşiv belgelerinde kayıtlıdır. Yazar, kitapta hayal mahsulü hiçbir şeyin olmadığını belirterek hafıza fotoğraflarının idrakinde gelişimi ile bu romanı yazdığını belirtir (Meç, 2019:39).

Hatıratın kurguyla hemhal olduğu romanda, bir medeniyetin yazarın tabiriyle İstanbul medeniyetinin tüm dinamikleri ayrıntıları ile anlatılır. Romanda konağın etrafında şekillenen tüm içtimaî hayatın özelliklerini görmek mümkündür. Teşrifattan mutfak kültürüne, komşuluktan cariyelik ve halayıklık sistemine, çocuk terbiyesinden tulumbacılığa ramazan ayı geleneğinden kahve yapım ve takdim geleneğine hatta meyhane kültürünün edebîliğine ve inceliğine kadar bir medeniyetin tüm nizamı romanda bulunur. Bu intizamın sunuluşu, romanı tarihi bir vesika niteliğine de çıkartır. Ancak Sadık Tural’a göre “*konunun tamamlanmış ve zaman mührünü yemiş olması” da tarihsel romanın belirleyici özelliklerindendir.*” (Gögebakan, 2004: 15). Devir romanındaysa ele alınan dönem, tanık veya tanıklarla şekillenir (Meç, 2019: 36).

⁹⁷ “Yalnız, rolleri meş’um üç kişiyi teşhir etmemek için, adlarını değiştirmek suretiyle Asaf’ı Âsım; Nâim’i Zâim; Reşad’ı da Fuat yaptım.” (Akt: Meç, 2019: 38).

Yazar; romanda yakın çevresini ve akrabalarını, 19. asrın ikinci yarısı ile 20. asrın ilk yarısının siyasî olguları ve toplumsal olayları çerçevesinde anlatır. Yazar, romanında otobiyografik unsurlarını barındırır. Çünkü İbrahim Efendi, yazarın dedesinin kardeşidir. Romandaki resimlerin de oluşu bunun kanıtıdır. Zaman zaman bir kişiden ya da bir objeden yola çıkarak Osmanlı medeniyetinin derinliklerine uzanan tarihsel değerlendirmelerde bulunur. İbrahim Efendi'nin ölümü üzerine tüm miras Şevkiye ve Şükriye Hanımlara kalır. Onlar da peyder pey gelirleri iyi idare edemeyip ehliyetsiz kâhyaların ve kötü adamların eliyle tüm mirası heder edip ve en sonunda konak da elden çıkıp Şifa'da bir konağın (aslında kendi konaklarından birinin) bir çatı katına sığınmak zorunda kalırlar. Kötü kalpli Zaim Efendi, Şevkiye Hanım'ı kandırıp tüm mal varlığını üstüne alınca onlar da parasız pulsuz kalırlar. O çatı katından onları yazarın dayısı Server Hilmi Bey ve Kevser Hanım kurtarır. Şevkiye Hanım da dört sene yatalak kaldıktan sonra hayata gözlerini yumar. Bu süreçte Şevkiye Hanım'a annesiyle birlikte yardım eden ona yemek götüren küçük kız ise yazar Sâmiha Ayverdi'nin ta kendisidir.

Aslında yazar, devletin ve konağın elden çıkmasını aynı nedenler üzerine kurgulayarak mesaj vermek ister. Ehliyetsiz kişiler, yanlış Batılılaşma, köklerden kopma gibi nedenler; konak nezdinde devleti çöküşe uğratan âmillerdir.

“Evet, İbrâhim Efendi Konağı'nda rengiyle, şekliyle, kokusuyla o sayısız o hesapsız çiçeklerden bir çiçek açmış olan İstanbul medeniyeti de, bu arada son nefesini vermiş ve tarihin hafızasına mal olmuştu. İşte asıl zeval bulan, asıl inkıraz eden buydu.” (Ayverdi, 2007c: 429).

Konağı, minyatür imparatorluğa benzeten yazar, İbrahim Efendi'nin ölümü ve savaşlar sonucu meydana gelen çöküntü ile devlet ahvali arasında benzerlik kurar.

“Tek ahçıyla tek uşak kalmış olan konakta artık selâmlık masrafı diye bir şey yoktu. Atlar zaten gitmiş, arabalar da satılmış, harem ağaları ve ayvaz ölmüş, Faik Ağa da dâhil, ağaların bir kısmı memleketlerine dönmüş, bir kısmı da başka kapı bulmuşlardı. Haremde de bir hayli kısıntı yapılmıştı.” (Ayverdi, 2007c: 203).

Sâmiha Ayverdi, bu romanla Osmanlı'nın sosyo-politik durumunu yansıtarak yıkılışın iç ve dış sebeplerini tahlil eder ve son iki asırlık çözülüşün Türk kültür hayatında açtığı ve açacağı yaraları belirtir.

“Aslında konak artık bir mumyadan ibaretti. Gerçi hâlâ giyimli kuşamlı idi. Yıldızlı kornişlerden sarkan pelüş farbelalar Şiraz’ın, İsfahan’ın, Tebriz’in tezgâhlarından çıkmış olan halılar; Viyana şaheserleri konsollar, dolaplar, İngiliz yemek odaları; Fransız stili salonlar hep yerli yerindeydi. Fakat bir mumyanın eli kolu nasıl kımıldamazsa, bunlar da sanki bir ölünün üstündeki tezyinat gibi hareket imkânını ve mana kabiliyetini kaybetmiş bulunuyordu.” (Ayverdi, 2007c: 384).

Konak, bu anlamda devleti sembolize etmesinin yanında o devletin sosyal hayatında yer tutan sakinlerinin psiko-sosyal durumlarına etki eden ve Batılılaşmanın etkisiyle değişimi imleyen bir mekân hüviyetindedir. Böylelikle Türk romanındaki “zaman” ve “asrılık” temelli bu değişimden romancılar, mekânın da değişimsel fonksiyonlarından yararlanır (Evin, 2004: 76). Her şeyden önce konak, bir ev statüsünde olduğu için konağın poetik durumu evin hüviyetiyle özdeşleştirilir. Gaston Bachelar’e (1996: 35) göre ev, insan varlığının ilk evreni olmasının yanında yaşayan insanı ve bağlı bulunduğu sosyal ortamı olduğu gibi yansıtan bir yaşama alanı olur. Handan İnci Elçi’ye (2003: 17) göre de mekân, insanın ve kültürün kimliğini verir. Yazar, romanda sadece İbrahim Efendi’nin konağını değil; Yusuf Bey’in, Süleyman Ağa’nın ve Sadrazam Hüsrev Paşa’nın yalılarını, İbrahim Paşa’nın köşkünü, Hilmi Bey’in, Cemal Bey’in, Terânedil ve Şayeste Kalfaların evlerini de anlatarak dönemin mekânlarının psiko-sosyal hayata şâmil tüm ayrıntılarını verir. Ayrıca yazar bu ayrıntıları ile eski ve yeni tarzdaki evleri, aynı cemiyetteki farklı ruhların temsilcileri olarak sunar (Dayanç ve Alan, 2008: 81).

Şu da bir gerçektir ki yazar; eski Türk evlerini ideal mekânlar olarak sunar ve buraları gelenek ve göreneklerin koruyucusu olarak görür. Bu evlerdeki insanların birbirlerine olan bağlılık ve muhabbetlerinin, sokağa; sokaktan da sosyal hayatın feodal merkezlikleri olan mahalleye yansıdığına inanır. Ancak Ahmet Hamdi Tanpınar (2017: 173), yazar gibi konakların masum olduğunu düşünerek onlara muhafazakâr gözle bakmaz. Konakların, devletin ve sarayın ekâbir takımının kültürel değişimlerini yansıttığı geçiş güzergâhları olarak görür.

“Çoğu ferdî hayatlarında eski geleneklere sıkı sıkıya bağlı olan bu vezirler, farkına varmadan veya bilerek yerli hayata Avrupa’da gördükleri şeyleri naklediyorlardı. Bu suretle Tanzimat, saray ve ekâbir konağından yalıya ve

köşke geçer.” Neticede konak odaklı ev, “amacı her şeyden önce hayatın anlamını, insanın içinde bulunduğu psikolojik sosyal şartların onu nasıl yönlendirdiğini ve tavırlarının neden öyle veya böyle olduğunu ortaya koymak” için yazar için de vazgeçilmez ve münbit bir mekân olur (Miyasoğlu, 1998: 71).

Mehmet Tekin’e (2003: 131) göre “mekân, uygarlığın ve uygarlaşmanın vitrinidir. İnsanlığın uygarlaşma serüveninin ilk ayak izlerini mekânda” gözlemlendiği için bu romandaki konakta yaşayan insanların çatı katına taşınmalarını hem sosyal statülerinin değişime uğradığını hem de psikolojilerinin çöküntüye uğradığı gösterir. Bu tarz gözlem ve mekân değişiminin sonuçları sadece bu romanda değil M.Fatih Andı’ya göre Türk toplumundaki değişimin somut bir göstergesi olarak romanlarda kendine yer bulmaya başlar. “Eski şehrin büyük konakları ve mütevazı evlerinin karşısında Beyoğlu civarının modern apartmanları yükselir. Böylece semtler ve ev tipleri Doğu-batı karşıtlığının simgelerine dönüşmüştür.”(Elçi, 2003: 28).

Yazar, romanın başlangıcında yüzünü Batı’ya dönen ve kendi köklerini çürütmeye yeltenen Tanzimat medeniyetinin karşısında tutucu bir muhafazakârlık anlayışında, vatana ve millete ses çıkarmayan bir toplum istememektedir. Zaten bunu Mesihpaşa İmamı’ndaki İmam Halis Efendi karakterinde dile getirir. Bunun yerine uyanık olan, kendisini savunan, sahip olduğu değerleri geleceğe taşıyan bir toplum arzu eder. Yazar, Sultan Abdülmecid’in kurduğu saraydaki tiyatroyu cahil zümrenin has ahıra çevirmesini eleştirir. “Padişahın gayesi, bu mükellef binayı aynı zamanda mızıkâ-i hümayun sanatkârlarının eserleri için icra mahalli olarak da kullanmakta iken ne çare ki bu da olmamıştı.”(Ayverdi, 2007c: 123). Yazarın amacı böyle bir muhalefetten ziyade Batı’nın dejenere rüzgarına karşı şuurlu bir zümrenin ihtiyacını dile getirmektir. “Hâlbuki bu sırada millî ve târihî esaslara kıyasıyla balta sallayan Tanzîmat zihniyetinin karşısında, târihî mantaliteden hareket eden şuurlu, realist ve uyanık bir mukâvemet cephesinin mevcûdiyetine ne büyük ihtiyaç vardı.”(Ayverdi, 2007c: 21). Devrin zihniyetini anlatırken “yeni görüşlere, yeni buluşlara madde ve tekniğe esasına göre ayarlamaya giden bir dünya karşısında –yani Batı medeniyeti- yerinde sayan devlet ve cemiyet bünyesi” vardır (Ayverdi, 2007c: 21). Bunun nedenini ise yazar, ülkenin “inkılâpçılığın da muhafazakârlığın da felsefesini yapabilecek ilmi ehliyeteye haiz üstün insanlardan mahrum” olmasına bağlar.

Sâmiha Ayverdi, diğer Türk aydınlarının özellikle sentezcilerin gözden kaçırdığı noktayı yani Batı'nın sadece tekniğini alalım diyenlerin göremediği gerçeği görür. Bu, kendi medeniyetimizin deruniliğinden, ilminden, felsefesinden ve tecrübesinden mahrum olma gerçeğidir. En basit örnek ise Jön Türk menşeli İttihat ve Terakki hareketinin bu tecrübeden ve ilmî, sistematik disiplinden mahrum oluşudur. Yazar, romanın sonunda “*Acaba cahil oldukları kadar gaddar da olan bu Meşrutiyetçileri şaşırtan sihirbazlar var mıydı?*” (Ayverdi, 2007c: 340). Yazar, onların arkasındaki mason/Yahudi kuvvetine çeker. “*Sinsi bir kuvvet, sun’i sisin arkasında görünmüyor. Bu sinsi, fantastik, fanatik kuvvet; İsrailoğullarının ta kendisiydi.*” (Ayverdi, 2007c: 340). Bu sinsi kuvvet, bilerek Meşrutiyetçilerin tecrübelerinden yararlanarak yanlış yönlendirir. “*Balkan Muharebesi, Meşrutiyetçilerin tedbirsiz, gafil ve basiretsiz politikalarının tabii hatta zaruri bir neticesiydi.*” (Ayverdi, 2007c: 338).

Romanda bu tarz tespitler, İbrahim Efendi ile dostu Latif Bey ile aralarında geçen hayıflanmalardan ve Latif Bey’in Jön Türk olan oğlu ile yaptığı tartışmalardan anlaşılır. Toplumdaki bu ikilik, aileye de yansır ve tartışmalara neden olur. Yazarın şu cümlelerindeki veryansını, toplumun modernleşme merhaleleri olan Tanzimat-Meşrutiyet-Cumhuriyet için de geçerlidir:

“*Zirvelerde uçarcasına dolaşırken, bu sefâlet ve perişanlık çukuruna nasıl düştük? Haydi düştük, neden çıkmak için çırpınmıyor da, düşmanların ekmeğine yağ sürmekle vakit kaybedip cehalet ve gafletimizle pençeleyecek yerde birbirimizi dişliyoruz?*” (Ayverdi, 1984: 213).

Sâmiha Ayverdi, Avrupa’ya açılan kapıların müsebbiplerini Doğulu varlıklı ailelerde görür. Çünkü onlar kendilerini kibar, görgülü zannederek çocuklarını eğitim ve öğretim işlerini, kısacası kendilerini Batı kafalı insanlara emanet etmekle Batılılaşmayı hızlandırırlar. Romanda bu durum şöyle ifade edilir: “*Acaba İbrahim Efendi, bu Olgaların bu Fanilerin bu Raşellerin garba açılan birer arka kapı olduklarını biliyor muydu? Ve garp, Türk aristokrasisinin kapılarını bu Avrupalı taslakçıların eli, dili ve zevkiyle zorluyordu.*” (Ayverdi, 2007c: 64). Konaktaki Batı’nın hâkimiyeti ve Doğu’nun direnişi İbrahim Efendi’nin öz torunu Ratibe ile üvey torunu Mebrure arasında yazar tarafından sembolleştirilir. Çünkü Mebrure, mürebbiyesi Raşel’den dersini alırken Ratibe, Mail Kalfa ve Mihriye Hanım’dan derslerini almaktadır. Mebru, “*cesaret ve pervasızlıkla (Ratibe’nin) bağlı olduğu değerlere hücum ederken*” (Ayverdi, 2007c: 162).

Ratibe ise “*hep bir mukayese, terddüt ve endişe havası içinde yalpalanıyor ve bocalıyordu.*” (Ayverdi, 2007c: 162). “*Hâlbuki Mebru, Fransızca dersi veren hocalar sayesinde Levanten olup çıkmıştı.*” (Ayverdi, 2007c: 131). Bu sembolizasyon aslında Osmanlı toplumunun Batı karşısındaki tereddütlü tavrının güzel bir örneğidir.

“Hâlbuki Beyoğlu’ndan esen hava, böyle bir uzlaşmayı asla kabul etmiyor, bayramıyla, seyraniyla, düğünü derneği, dîni îmânı, geleneği göreneği ile eskiden kalma ne varsa bir kalemde silip süpürmek istiyordu. İşte bu yüzden küçük Ratibe, bir Habeş güzeli olan Mâil Kalfa’nın ve Türkçe hocası Mihriye Hanım’ın, daha küçük bir çocukken dağarcığına koydukları yerli ve mânevî kıymetleri ne terk edebiliyor ne meydana çıkarabiliyordu.” (Ayverdi, 2007c: 162).

Yazar, “Rahmet Kapısı” eserinde “*hesapsız kitapsız, ardına kadar dayadığımız Garp medeniyeti kapısından içeri aldığımız safâhat, rezâlet ve habâset çamurlarından, bir mülevves balçık olan kumar da, artık Türk toplumunun bağrında bağdaş kurmuştu.*” (Ayverdi, 1985: 105) diyerek dejenerasyonu bildirir. Romanda ise bu durumun diğer örneği Naşid Paşa ailesidir. Bu ailenin “*dillere destan güzelliklerinden başka devrin alafranga diye isimlendirdiği çok aşırı bir gidişi vardı. Garp, bu çatının altına başka ailelere olduğundan daha fazla sokulmuş daha fazla işlemişti.*” (Ayverdi, 2007c: 212). Nitekim bu gidişatın sonunda ailenin iki kızı köklerinden koparak yabancı toprakları vatan zanneder ve yabancı erkeklerin eşleri olur. Yazara göre, yükseliş zamanlarındaki kadar değilse de bütün ihtişamıyla ayakta duran Osmanlı namı Müslüman Türk devleti, esasen Batı ile temasların kurulduğu zamanlardan beri her yüzyılda ihtişamından biraz daha kaybederek maddî varlığının son devirlerini yaşar.

“dava şu ki: Osmanlı medeniyetinin çöküşü ile biz Türklerle beraber bütün dünya, yalnız bir siyasi muvazene unsurunu değil, insanoğlunun kıyamete kadar baş çeviremeyeceği beşerî-ilâhî bir modeli de kaybetmiş oldu. Ve yüzünü sadece maddeye döndüren Garp medeniyetinin tek taraflı materyalizmi içine sıkışıp, bugünkü ruh sefaletinin gayyâsına yuvarlandık.” (Ayverdi, 1984: 158).

Yazar, bu durumu Bizans’ın son devirleriyle özdeşleştirir. “*İşte aynı coğrafya üstünde manzara dört buçuk asır evvelkinde farklı değildi.*” (Ayverdi, 2007c: 52). “*Tek tük işin vahametini sezenler olsa da umumi gafletin karşısında bu çerden çöpten seddin*

dayanamayacağı aşikârdı.” (Ayverdi, 2007c: 52). Yazara göre bunun iki önemli sacayağı vardır. Biri, küçümseme ve kibir; “O imparatorluk, gördüklerini de hep küçümseyip hafiften aldı. Kendine güveni sonsuzdu. Onun için de yavaş yavaş sararıp solduğunu fark etmedi.” (Ayverdi, 2007c: 52). Diğeri, kaydı esas tutmayan şifahi bir medeniyet olması. “Fakat şüphe yok ki Şark, bu yüzden çok zarara uğradı. Kendi söyledi, kendi dinledi. Nihayet kendisiyle beraber bilgisi de yok olup gitti.” (Ayverdi, 2007c: 113).

1000’den fazla bestesi olan İtrî’nin sadece 20 küsur bestesinin günümüze ulaşması, buna delildir. Sâmiha Ayverdi’nin medeniyet tasavvurunda köklerinden gelen tevhit akidesinin hayatın her alanına yansıdığı bir birlik ahengi ile madde ile mananın bütünleştiği bir beraberlikle var olma esastır. Bu nedenle Sâmiha Ayverdi eline kalemi aldığı anda insanımıza hep, değerlerini hatırlatmış ve onlara bigâne kalınması yüzünden neleri kaybettiğini ve kaybedeceğini göstermeye çalışır. Bu yüzden Beşir Ayvazoğlu’na göre (2017: 335) İbrahim Efendi Konağı, İstanbul’dur. Çünkü İstanbul’un terbiyesi, estetiği, zarafeti, ahlakı Sâmiha Ayverdi’nin romanlarında nefes alıp vermektedir. Yazara göre “*hepimiz birer yolcuyuz. Fakat geldiğimiz ve gideceğimiz nokta arasında körü körüne sefere çıkmış gafil bir yolcu*” (Ayverdi, 1997: 227) karşılaşılan medeniyet krizini aşmanın yolu ise yazara göre bilinçle gerçekleştirilmelidir ve yanlış Batılılaşma üzerinden körü körüne olmamalıdır.

Sâmiha Ayverdi, eserlerinde Osmanlı medeniyetinin yeniden ihyası odaklı insanı ele alır. İnsanı da hakiki insan yapacak olan yegâne din İslam olduğu için de eserlerinin amacı bu minval üzere gider. “*Dava, insan olmak davasıdır. Dava ümran ve medeniyet davasıdır.*” (Gürsoy, 2014: 149). Tanıl Bora’ya (2020: 356) göre Ayverdi, seçkin din anlayışından müteşekkil bir din anlayışıyla İslam dinini cahillikle özdeşleştirmekten çıkartarak onu İstanbul burjuvazisinin köken değeri yapmak ister.

Dil, din ve tarih şuuru olmadan millî ve manevî sürekliliğin temin ve tesis edilemeyeceğinin farkında olan yazar; bu alanlarda sayısız eserler kaleme alır. Aslî nizam olarak gördüğü insan odaklı Osmanlı İslam medeniyetinin derinliğini eserleri ile anlatarak yüzeye çıkarır. “*İnsanoğlunun dümenini idare eden yalnız para ve dolayısı ile maddî refah değil, mânevî değer ve su katılmamış prensiplerdir.*” (Ayverdi, 1984: 218) cümlesi ile madde ve para olarak gördüğü Batı medeniyetinin kofluğunu hem onun içine nüfuz ederek hem de kendi medeniyetinin yüceliğinden örnekler vererek açıklar. Ne de olsa kâinatta başlangıçtan itibaren iman ve küfür mücadelesi devam edeceğinden dolayı Doğu ve Batı’yı bu mücadelenin

tarafları olarak görür. Batı'ya kurtuluş reçetesi olarak Doğu'nun maneviliğini, ulviliğini kendi medeniyetinden aldığı şefkat, merhamet ve tebliğ metodundan dolayı tavsiye eder.

Ayrıca kurtuluşun diğer bir reçetesi olarak her iki medeniyetin de kendini yenilemesini ister. *“Doğu, maddenin ayak seslerine kulaklarını tıkayarak, kendi içine kapanmış olanın ziyanı ortasında şaşkın; Batı ise, kendinden büsbütün koparak, dış tabiata göç etmiş olmanın huzursuzluğu ortasında azaplı bulunuyor.”* (Ayverdi, 1993: III/247). Çözüm olarak ise Doğu'nun da Batı'nın da ayrı ayrı muzdarip olduğu bir dünyada, beşeriyetin biraz olsun yüzünü güldürmek için bu iki medeniyetin birbirinden nasip alması, birbiri aynasında eksikliğini ve fazlasını görmeye çalışması gerektiğine değinir (Ayverdi, 1993: III/249). Aslında bu cümleler, evrensel medeniyet modelinin ifadeleridir. *“Müslüman Türk, Garba nazaran, her asırda, her devirde üstün asalet ve medeniyet görüşüne sahip olmuştur.”* (Ayverdi, 1984: 11). *“Bilmem ki bu kendimizden kopmuşluk daha ne zamana kadar devam edecek?”* (Ayverdi, 1984: 44). Sâmiha Ayverdi bu kopuşun sebebini bir medeniyet değiştirme teşebbüsünde görür. Aslında medeniyet değiştirmeye çabalamak, kendi bedeninde başka bir ruhu barındırmaya çalışma gayreti gibidir. Bu kültürel şizofreni ve kimliksel paradoks, Sâmiha Ayverdi'yi muzdarip etmekle beraber ona çözüm yolu aramaya sevk eden en büyük âmillerdendir. Ona göre medeniyet buhranından çıkmak cihanşümül ölçülerde yeni bir insan inşa etmekle mümkündür.

İşte Sâmiha Ayverdi, eserleriyle o yeni insanı maddesi ve manasıyla bir bütün olarak inşa etmenin yollarını gösterir. Çünkü bu yeni insan, iman-aksiyon ve madde-mana bütünlüğünü sağlayıp kendi medeniyetinin köklerinden beslenerek hem kendini hem de Batı'yı revize ettikten sonra ortaya çıkacaktır. Bu cihanşümül sentezin ilk adımı, ahlâkî olarak hayata geçirilmiş bir iman ve manasına uygun bir aksiyon bütünlüğü ile gerçekleşir. Sentezci muhafazakârlık olarak nitelenen bu yaklaşımda Ayverdi, mazi ile barışıp geleneği yeni bir kalıba dökerek geleceğe aktarımın yaşanacağını belirtir. Elbette bu yeni kalıp modernin kalıbı olacaktır (İçener, 2012: 1). Bu Tanıl Bora'nın da belirttiği gibi siyasal değil kültürel muhafazakârlık boyutunda kalmaktadır (Akt. Azak, 2004: 249). Bu kültürel boyut, Osmanlı'nın altın çağ devirlerine kadar dayanır. Nitekim romandaki konak metaforu, Osmanlı ile güncel arasında bağı sağlayan en önemli yapı taşlarından biridir. Bu haliyle Sâmiha Ayverdi, Yahya Kemal ekolünün de temsilcisi olarak görülür (Azak, 2004: 255).

Sonuç olarak bu değerlendirmeler ışığında Sâmiha Ayverdi'nin tüm külliyyatı da göz önünde bulundurularak onun bir medeniyet teorisyeni olduğunun yanı sıra ona her iki medeniyete önerdiği çözümlerle insanlığa kurtuluşu müjdeleyen bir oksidentalitist olarak bakılabilir. Yazar, bu romanla konak hayatı nezdinde toplumun yaşadığı medeniyet buhranını, bunun nedenlerini ve çözüm önerilerini sunar. Batı medeniyetini değerlendirişini onun Batı algılamasında sentezci bir oksidentalitist olduğunun göstergesidir. Ama bu sentezcilik, içinde Doğu'nun kadim ve cihanşümül izzetini muhafaza eden ve Batı'yı da içine düştüğü madde çukurundan kurtaracak çözümler barındıran bir yaklaşımdır. Beşir Ayvazoğlu'na göre (2017: 336) Sâmiha Ayverdi, geçmişin altında güzellikleri ve değerleri bugüne taşımak isteyerek parlak bir gelecek inşa etme teşebbüsünde bulan modern-muhafazakâr yazarlarımızdandır.

Devletin çökerek “*ruh sefaletinin gayyasına yuvarlanması*” ile romandaki ihtişamlı konaktan çatı katına göçme arasında bir fark yoktur. Bu göç ve göçüş/çöküş, aslında bir medeniyetin iflasıdır. Ayrıca Sâmiha Ayverdi, Kölelikten Efendiliğe olarak bilinen muhtasar eserinde Doğu'ya yaslanan İslamcı oksidentalitist bir medeniyet teorisyeni olarak hareket eder ve İslam âleminin liderlerine hitap ederek kendince asırlardır Batı karşısında kalınan uyuşukluğun nedenlerine yönelik çözümler sunar. Yazarın küçük ama bir o kadar da etkili olan bu tavrı, ortamı gereği düşünüldüğünde gayet hamiyetli bir tutumdur.

6.4. “Aynadaki Yalan”ın Sırrına Eren Naci'nin Batı Medeniyetini İfşası

Bir medeniyeti ifşa etmek, o medeniyetin tüm dinamiklerini ve tezahürlerini iyi anlamak ve algılamaktan geçer. Özellikle bu medeniyet Batı'ya ait ise, tüm sergüzeştini ele almak mecburidir. Batı-dışından birinin Batı'yı algılamaya ve anlamaya çalışması, işin içine oksidentalizmi sokması demektir. Nitekim Batı-dışı birey, Batı muhayyilesinde hep Doğulu kategorisine sıkıştırılır ve sindirilir.

Oryantal çalışmalar, bu kategorizasyonu ve arka-plandaki sosyo-ekonomik art niyetleri gözler önüne serer. Bilimsel çalışmalar ise bu tarz külli çalışmaların sadece bir cüz'üdür. Maalesef bu bilimsel çalışmaların da cüz'i kısmı insanlığa katkı sunmuş, diğer kısmı ise “bilgi güçtür” anlayışından hareket ederek Batı'nın emperyal emellerine hizmet için kullanılmıştır. Nitekim 1978'deki ses getiren çalışmasında Edward Said, *Şarkiyatçılık/Oryantalizm* kitabının

ilk baskılarında başlığa “Emperyalizmin Keşif Kolu” tabirini de eklemesi, meselenin bu yönüne dikkat çekmek istemesindendir.

Oksidentalizm, farklı Batı algılamalarının Doğulu muhayyilesindeki tezahürüdür. Batı’ya dair her şeyin bilgisi, araştırması, bilimi anlamına gelse de aslında algılayan için algılananın ne anlam ifade ettiği biraz da onunla girdiği fikri ve fiili münasebetlere göre şekillenir. Türk toplumunun Osmanlı kaynaklı modernleşme süreci de göz önüne alındığında Tanpınar’ın bahsettiği “medeniyet kriziyle başlama” durumu, bir nebze toplumun Batı’yı algılama sürecindeki ikiliğin de menşeidir. Bu ikilik menşeli kriz, Batı’nın sosyo-politik ve edebi alanda yansımalarını bulur.

Batı’nın modern dönemlerle birlikte ortaya çıkardığı pozitivism ve materyalizm akımlarıyla Doğu ve İslam’ın mistik ve tasavvufi yönü zarar görür. Bu pozitivism ve materyalizm akımlarına kendini kaptırarak Batı’ya meftun olan kimlikler çıktığı gibi kendi değerlerine sahip çıkıp Batı’nın fık ü fücür merkezi olduğuna inanıp ona düşmanlık besleyen kimlikler de çıkar. Ancak bunun yanında mutedil davranarak her iki medeniyetin ilmi boyutunu nazara alarak kendi medeniyetinin özgüveniyle Batı’yı inceleyen sentezci kimlikler de var olacaktır.

Bu romanın ana karakteri Naci, bu muzdarip kişilere katılmaktan son anda kurtulup kendi medeniyetinin değerlerini ve manevi/spritualist dünyasının tasavvufi zenginliğini tanıdıktan sonra Batı’ya karşı sinik psikolojiden ve oto-oryantalist bir tavırdan kurtularak Ömer Muhtarca bir seslenişle “*siz bizim öğretmenimiz değilsiniz*” der. Yanlış anlaşılan kendi medeniyetini Batı ile diyalog kurarak Batı’ya tekrardan tanıtır. Bu onun sentezci yanını gösterir. Çünkü Naci, maddenin inkâr edilemez gerçekliğinin yanına ruhun yadsınamaz varlığını koyarak hakikati sentezler. Nitekim maddeye inanan akıl, mutlak hakikate ancak ruhun yardımıyla erişir.

Tasavvuf konusu, Tanzimat’tan önce hem sosyal hem de edebi hayatın merkezinde olsa da geçirilen değişim süreci, yapılan Tanzimat, uygulanan Islahat, getirilen Meşrutiyet, kurulan Cumhuriyet ile birlikte sosyo-edebi açıdan gözden düşer. Çünkü Batı medeniyetinin modernleşme merhalelerinden olan bilim-din çatışmasının gereği Aydınlanma düşüncesi, Türk toplumunu da etkisi altına çoktan alır. A’mak-ı Hayal romanı ve Samiha Ayverdi’nin tasavvufi romanlarında olumlu bir şekilde tasavvuf ele alınsa da onun haricindeki süreçte tasavvuf bir öcüdür. Bir olumlu sıçrama da Necip Fazıl Kısakürek’ten gelir ve 1980 yılında

kaleme aldığı ilk romanı “Aynadaki Yalan”⁹⁸ ile Doğu-İslam medeniyeti odak noktası yapılarak tasavvuf güzelleştirilir.

Necip Fazıl, aynı kendi hayatında olduğu gibi gençliğindeki karmaşık ve bohem hayattan tasavvufi değerlerin rehberliğinde ferahlığa geçişi anlatır. Nitekim kendisi de 1934’te Abdülhakim Arvasi ile tanıştıktan sonra tasavvufa yönelerek kendince huzura kavuşur (Noyan, 2013: 4). Düşünce sistemini de bu minvalde geliştirir. Roman kahramanı özünde özünden koparak Batı’nın değerleriyle kendi kimliğini körelten Türk aydınına da gönderme vardır. Bundan dolayı bu romanda Batı eleştirildiği gibi Doğu da mistik değerlerinden dolayı yüceltilir.

Necip Fazıl’ın bu tek romanı, Selim Somuncu’nun ortaya koyduğu teoriye göre biçimsel ideolojik söylemi yansıtan bir eserdir. İdeoloji ile estetiğin hemhâl olduğu bu romanlarda Necip Fazıl, kendi ideolojisinin yansımaları ve medeniyet tasavvurunun kodlarını roman sanatının yöntemlerini kullanarak yansıtmayı amaçlar. Şiiri, mutlak hakikat olan Allah’ı aramak işi olarak gören Necip Fazıl, romanın işlevini de bu romanda “*nereden başlayıp nereye gittiğine dair bir fikri, içinde mesele, beyin sancısı, ruh hafakası çöreklenen*” satırlar olarak anlatır (Kısakürek, 1989: 25). Çünkü bir sanat olan edebiyatın roman formunu uygulayan romancı, Necip Fazıl’a göre “*sanatı üstünce düşünce tasası çeken bir mizaç*”ta olmalıdır (Kısakürek, 1989: 36).

Necip Fazıl, Naci karakteri üzerinden Mevlana’nın “*Hamdım-Piştım-Yandım*” yolculuğunu; Joseph Campbell’ın “*Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*” yaklaşımını vermeye çalışır. Romanda satır aralarında vecizelerin, kıssaların, menkıbelerin ve tasavvufi kitapların isimlerine rastlanması; Necip Fazıl’ın kaleme aldığı “İdeolocya Örgüsü” ve “Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu” eserlerini akla getirir.

Necip Fazıl’ın, bu tezli romanla nihai ideolojik söyleme uygun olarak kurgusunu inşa ettiği söylenebilir. Zira konuyla alakalı M. Orhan Okay, (1987: 81) “*Eserin tezi, edebî değerinin çok üzerindedir ve âdeta her sayfasında varlığını hissettirir. Romanın bu tarafı, Necip Fazıl’ın siyasî, dinî ve sosyal fikirlerinin basit vak’a ve diyaloglarla romanlaştırılmış hâlidir.*” Tespiti ile bu durumu özetler. Durali Yılmaz (1983: 424) ise, “*yazar kendi düşüncelerini birinci şahıs anlatımıyla verebilseydi, roman bir makale yığını olmaktan*

⁹⁸ Ahmet Özpınar’ın (2005: 446) verdiği bilgiye göre Yeni İstanbul gazetesinde 17 Aralık 1979-13 Mart 1980 yıllarında tefrika edildikten sonra kitaplaştırılır.

kurtulabilir ve Türk romanı eşsiz bir “Naci” tipi kazanabilirdi.” Görüşü ile önemli bir tespitte bulunur.

6.4.1. Milliyetçilik, muhafazakârlık, islamcılık terkinde bir Necip Fazıl

Kutadgu Bilig’ten Divan-ı Hikmet’e, Siyasetname’den Ziya Paşa’nın Terci-i Bend’ine kadar Türk düşünce ve edebiyatında çoğu eserin düşünce ile kol kola olduğu gözlemlenir. Bu durum da edebi eserlerin ne felsefeden ne siyasetten ne de düşünceden bigane kalamayacağını göstergesidir. Gerek Türk düşünce gerekse de Türk edebiyat tarihi nazara alındığında görülmektedir ki Yusuf Has Hacıp’ten Ahmet Yesevi’ye, Ahmet Midhat Efendi’den Namık Kemal’e, Ziya Paşa’dan Namık Kemal’ daha sayamayacağımız çoğu kişinin edebi eserler kaleme alırken aynı zamanda devlet felsefesi de ürettiği ve toplum üzerine düşüncelerini dile getirdiği gözlerden kaçmaz. Bu durum Doğu medeniyetinin kodlarında poetik ile politığın, ideoloji ile estetiğin yan yana olduğunun varlığını gösterir.

Tüm bunlar düşünüldüğünde Necip Fazıl da çöken bir imparatorluğun yıkım sürecinde dünyaya gelmesinin etkilerini göstererek bir imparatorluk melankolisi sergileyerek değişen dünya konjonktürü, değişen toplum algısı ve her daim var olan Batı algısı üzerine eserler vererek kendi medeniyet teorisini bu minvalde kurmaya başlar. Bir sanatçının verdiği yüzlerce konferanslarında edebiyattan ziyade toplum üzerine düşüncelerini dile getirmesi, tarih ve topluma karşı bir sözü olduğunun göstergesidir. Bu da Türk edebiyatındaki değişmez yazar geleneğinin öğreticilik misyonunun Necip Fazıl’da da etkilerini gösterdiğinin kanıtıdır. Bu sorumluluk duygusu, Necip Fazıl’ı Türk düşünce hayatı üzerinde de önemi isimler arasına sokmaktadır. Her ne kadar Necip Fazıl, bir imparatorluğun yıkılışının eşğine sahip olmasının yanı sıra gençlik ve olgunluk döneminde Türk modernleşmesinin bütün etkilerini gözlemleyerek kaybolan kadim değerlere ve kültür kodlarına özlem duyar.

Tüm bunlar düşünüldüğünde Necip Fazıl Kısakürek’in Türk modernleşmesine etkisi inkâr edilemez. Kemalist modernleşmenin ve özellikle CHP’nin amansız karşıtı olan Necip Fazıl, modernleşmeye karşı aldığı İslamcı bir tavırla çoğu kişinin o dönemde dikkatini çeker. Bu tür gelişmelerden dolayı Türkiye’de İslamcılık akımının merkezinde görünen Necip Fazıl; Batı karşısında maddi prangalardan kurtulmak için manevi bir hamleye ihtiyaç duyar ve bunun dinamiklerini arar (Çağan, 2015:146). Nitekim çok geçmeden bu dinamikler, bir dergi çıkarma

fikriyle neşv ü nema bulur. Kurucusu olduğu Büyük Doğu dergisi ile bu idealini gerçekleştirmeye çalışır. Bu ideal çoğu genci etkiler. Bunlardan biri de Cevat Özkaya'dır. Özkaya (2018:30) hatıralarında Necip Fazıl etkisini, Batı'ya karşı bir başkaldırı sunmayı ve Batı'ya karşı başımızı dik tutmayı öğretmek olarak belirtir. Fırat Mollaer'e (2018:43) göre Necip Fazıl'ın "Büyük Doğu"sı, Cemil Meriç'in "Bu Ülke"si ve Sezai karakoç'un "Yitik Cennet"in temsilleri gibi bir sahicilik jargonuna sahip olmakla birlikte ideolog tipi yerliliğin de habercisidir.

Necip Fazıl, topluma karşı bu duyarlılık duygusundan dolayı bir mütefekkir olmanın hüviyetini kendinde sergiler. Bundan dolayı da mistik şair ve sabık şair adlandırmalarından gocunmaz. Nitekim bunun sebebi kendisinde var olan İslam hassasiyetidir. Bu hassasiyete entelektüel düzlemde sahip olan ve bunu dile getiren Necip Fazıl, Rasim Özdenören'e göre Cumhuriyet tarihinde bu sunumun ilk örneklerindendir (Özdenören, 2011: 136-143). Nitekim 1943'te kurduğu Büyük Doğu dergisi sadece bir dergi olarak kalmakla yetinmeyecek kadar tüm İslam âleminin problemlerine çözüm üretecek büyüklükte bir medeniyet tasavvurunun da tezahürüdür.

Ergün Yıldırım'a göre, Necip Fazıl bir anti-batıcıdır ve Batı'ya karşı düşmanca konumlamalar sergiler. Hatta Ergün Yıldırım, Necip Fazıl'ın antiliğini üç kategoride değerlendirir ve anti-batıcılığa ek olarak anti-yahudilik, anti-komünizm özelliklerini de ekler:

"Büyük Doğu düşüncesi ve hareketi öncelikle anti batıcı bir dünya görüşünü savunur. Doğu, Batı eleştirici ve reddiyesi ile beraber yeniden ikame edilmeye çalışılır. Doğu, nihayetinde Batı'nın modern zamanlarda dünya üzerine kurduğu hâkimiyete ve etkiye göre konumlandırılır. Doğu, Batı'ya göre tanımlanır bir bakıma. Özellikle siyasal anlamda bu oldukça belirgindir. Böylece Doğu, anti-Batıcı bir çerçeveye yerleşir."(Yıldırım, 2015: 482).

Buna paralel olarak Fırat Mollaer de (2015: 532) Necip Fazıl'ın siyaset algısının Schmittyen bir tavrıla yapıldığını belirtir. Nitekim bu tavır, dost-düşman ötekileştirmesi üzerine yapılır. Nitekim Necip Fazıl da bu minvalde 1939'da "Avrupalı olmamanın şerefi bana yeter!" cümlesi düşmanca bir tavrı sergilese de "bize düşen, kendi kendimize sahip olarak, Amerika'nın ebedî müttefiki, Amerikalının da 'Sen sensin, ben de benim' cümlesinden Batı değerlerinin temsilcisi bir Amerika ile dostluk kurulmanın nüveleri anlaşılır (Mollaer,

2015: 463-465). Ancak bu dostluk, bir hayraniyet ve meftuniyetten ziyade kendi değerlerine sahip çıkarak var olmak anlamına gelir.

Alev Erkilet ve İsmail Kara'ya göre (2019: 139-145) ise Necip Fazıl; fabrika bacaları ile minareleri nişanlı olarak görece kadar Doğu medeniyetinin ruh ve maneviyatının Batı'nın ilim ve tekniğiyle terkip ve sentez oluşmasını isteyen bir düşüncededir. Alev Erkilet'e göre Necip Fazıl'ın bu tavrında birbirine muhtaciyet ilkesi vardır. Doğu, Batı'nın tekniğine; Batı da Doğu'nun ilahi hikmetine muhtaçtır (Erkilet, 2018: 70). Nitekim bu yaklaşım, Türk düşünce hayatına Tanzimat'tan kalan bir mirastır. Oysa Erkilet'e göre bunda Batı biliminin sorgulanmadan sisteme katmak olduğu için de bu düşünce, tehlikelidir (Erkilet, 2018: 77). Nitekim bu, Tarık Zafer Tunaya'nın "kısmi Batılılaşma" diye tarif ettiği, Ziya Gökalp'ın biyo-psiko-sosyal tarifini andıran eklektik bir konumu anımsatır. Çünkü burada amaç, bu yöntem ve Batı tekniği ile İslam metropolislerini ortaya çıkarmaktır. Batı'nın maddiyattan başka hiçbir konuda rehber olamayacağına inanan Necip Fazıl, 1941'de "*Dünyanın beklediği... mesut Doğu-Batı terkihi*"ni dile getirir (Mollaer, 2015: 541).

Necip Fazıl'ın Batı'yı değerlendirmesi; uzak ve mesafeli ama aynı zamanda sıcak bakılması gereken bir yapı ve taklit edilebilirliği olan bir zihniyet dünyasıdır. Osmanlı aydınlarının iki Batı algısı gibi Necip Fazıl da ikinci Batı'yı meydana getiren temel dinamiklerin akılla maddeye tahakküm sistemi, laboratuvar tecrübesi, Yunanî ve hendesî zevk olduğunu belirtir ve Batı'nın bize bu özü değil kendi yüzeyselliğini verdiğini belirtir. Bundan dolayı Batı'ya bu noktada karşıdır. Necip Fazıl'a göre müspet Batı'nın yukarıda sayılan beş özelliğinden hisse alınsaydı "*Avrupalılaşma gayretimiz bizi bir parça da olsa gerçekten Avrupa'ya yaklaştırabilirdi*" düşüncesindedir (Akt. Kara, 2019: 140). Necip Fazıl'a göre Batı dünyası "mükemmel" ve "esfel" olarak ikiye ayrılıp değerlendirildiğinde doğacak güneş, kurtuluşu müjdeleyecektir. Çünkü müspet Batı, "*Hikmet, müminin yitik malıdır, nerede bulursa alır.*" hadisi uygulanarak alınmadığı için İslam dünyası mahzun bir haldedir. Necip Fazıl'a göre "*aklın bütün hak ve müesseselerini Garptan öğrenip tam hazmedip ve tam benimseyip bunu kendi öz ruhumuzun emrine vermekten başka işimiz ve çaremiz yoktur.*" (Akt. Kara, 2019: 143).

Doğu'nun rönesanstan sonra Batı'yı iyi okuyamamasından ve Kanuni Devrinden sonra medreselerin siyasetin emrine girerek ham ve kaba softalığın ortaya çıkmasından dolayı Doğu'yu yaklaşık dört yüz seneden beri bir buhranın içinde gören Necip Fazıl, hem Tanzimat

hem de Cumhuriyet dönemlerinde “*Batı’nın mahrem kesitlerini göremeden ve oluş sırlarına eremeden (Doğu’nun) yine kabuğuna ve dış şekillere esir*” olduğunu belirtir (Akt. Kara, 2019: 149). Bundan dolayı Peyami Safa’nın “devrim yobazı” gibi o da “küfür yobazı” tabirini dolaşıma sokar. Onlara karşı gösterdiği tahammülsüzlüğü, ham kaba softalara ve yobazlara da gösterir. Romanda sık sık tasavvufun güzelliğinden nasiplenene sevimli imam ile şeriatın kendi tekelinde olduğuna inanan din softalarının özelliklerini mukayese eder. İmparatorluğun merkezî İslamcılığından, küçülüp Anadolu’ya sığınan bir devlet İslamcılığına dönüşümünde Murat Güzel’in tabiriyle Cumhuriyet İslamcılığının muallim-i evveli olan Necip Fazıl; Büyük Doğu Dergisi ile sistemleştirmeye çalıştığı fikirlerini İslamcılık ideolojisi nezdinde dolaşıma sokar.

İslamcılık, Batı’nın dejenere etkisine ve modernleşmenin yozlaştırmalarına karşı tavır alan önemli bir oksidentalîst söylem olur. Necip Fazıl; İslamcılık, Muhafazakârlık ve Milliyetçilik düşünceleri ile hemhal olan ve bunlar arasında geçişkenliğe sahip önemli bir figürdür ama Batı’ya karşı bazı noktalarda tavır alışından dolayı İslamcılık akımının özcü sınırları içinde kendine yer bulur (Güzel, 2004: 334). Yine aynı yazar, Necip Fazıl’ı 1960 sonrası İslamcılığının muallim-i evveli olarak görerek muallim-i sanisini Sezai Karakoç olarak belirtir (Güzel, 2020:159). Cemil Koçak (2004:609) ise Necip Fazıl’ın İslamcılığında rasyonel ve menfaatperest bir ilişkiyi Milliyetçilik düşüncesinde bazı zamanlarda olmasında gözlemler. Ancak bilinmelidir ki kendine özgü yapılanmaları olan bir Türk modernleşmesinde İslamcılık ile muhafazakârlığın ve yeri geldiğinde de milliyetçiliğin dirsek temasında olduğu bilinen bir gerçektir.

6.4.2. Aynadaki Yalan romanı

Romanın kurgusu, arayış-buluş gerilimi üzerine yapılandırılır. Üniversitede Felsefe asistanı olan Naci, Batı medeniyeti üzerine bir doçentlik tezi hazırlamaktadır. Ancak askerdeyken tanıştığı Husmen Ağa’yı unutamaz. Çünkü hem O’nun ilmi derinliğinden hem de torunu Hatçe’nin saf, temiz ve güzelliğinden etkilenir. Askerden sonra hem üniversite hayatında hem de arkadaş ortamının etkisiyle bohem hayatı sürecinde elit bir güzel olan Belma Hanım’a âşıktır. Naci’nin arkadaşlarından olan komünist Mine ise Naci’ye saplantılı bir şekilde âşıktır ve her fırsatta onu istediğini ve arzuladığını belirtir. Nitekim Belma

Hanım'dan karşılık bulamayan Naci, Mine'ye de yüz vermez. Bu karşılık bulamayıp, aslında Naci'nin tasavvuftaki mecazi mahbuptan hakiki mahbuba yönelimini sağlar. Bunalımlı ve buhranlı bu günlerinde intiharı bile düşünür.

Husmen Ağa ve torunu Hatçe'nin bir vesile ile İstanbul'a gelip Naci'yi bulmaları, Naci'nin bu çile yolunda ilk mürşitlerini bulması anlamına gelir. Hakikat perdesinin aralanmasına, Hatçe'nin safi aşkı vesile olur ve Husmen Ağa'nın verdiği kitaplarla da mürşid-i hakikisini bulur. Sır perdesinin aralanmasında doçentlik tezinin konusunu da değiştiren Naci, “İslam Tasavvufu ve İnsanlığın Beklediği Nizam” konulu çalışmasını tamamlar ama tez, juri tarafından gerici yaftasıyla kabul görmez. Tasavvuf öğretisinden yılmamayı ve sabretmeyi öğrenen Naci, tezini kendi gayretleriyle kitaplaştırır ve konferanslar verir. Kitabın ünü Avrupa'dan duyulup tercüme edilince de Avrupa'dan kitap tanıtımı için davet alan Naci, fethe memur muzaffer yeniçeri edasıyla İslam'ın, dünyanın beklediği nizam olduğunu Batı'ya anlatır.

Necip Fazıl, Naci hakkında şöyle der: “*O yaşadığı dünyada her şeyin tahripçisidir.*”(Kısakürek, 1989: 15). “*Ben her zaman yeniğim*” diyen Naci, “*okunu başkalarına atarken ona bir kavis vermeyi, kendi ciğerine çevirmeyi bilen (mistik) mîzac*”a sahiptir (Kısakürek, 1989: 29). Bu tarz bir fıtratta olan Naci, arayış yolculuğunda hedefe ulaşabilen adaylardandır. Nitekim akılla bu sorgulaması onu ağır bir imtihana sürer. Tasavvuftaki seyr-i süluk bu merteye kat etmeye başlamanın adıdır. Romanın başı ile sonu arasındaki bilinçsel farklılık, bu seyr-i sülûkun başarı ile tamamlandığını gösterir. Romanın ilk cümleleri: “*Darlığı ve bazı noktalardaki uçukluğu yüzünden vücudu kapamaya değil de hayal ötesi açmaya, çıplaklıktan daha ileri yorumlamaya yarayan kılıf?.. Öyle uygun ki, solcu kızın mizacına!..*”(Kısakürek, 1989: 1). Kotun tasviriyle şehvi duyguların uyanıklığını akla getiren bu satırlar; romanın son cümlesi “*-Hayır Hatçe, ben seni yaratana, Allah'ı istiyorum!*”(Kısakürek, 1989: 200) ile bitmesi; şehviyetten uluhiyete, arzu ve istekten tasavvufa, kültür öğemizin isme yansımış “Emine” halinin bozması “Mine”den safiyeti ve duruluğu temsil eden Hatçe'ye oradan da ilahi aşka vasıl olması, Naci'nin necata, kurtuluşa erdiğinin göstergesidir. Bir nevi maddeden manaya geçişin göstergesidir. Aynadaki Yalan'da en çok islenen mevzulardan biri de işte bu yüzden kadındır.

“*Solcu, alçaltıcı bir kadın*” olan Mine'nin tasviriyle başlayan roman, yükseltici, erdirici ve mutasavvıfe olduğu sezdirilen bir genç kız olan Hatçe'nin hayaliyle konuşmakla biter.

“Hayalinde, yan yana Mine ve Hatçe. Madeni sahte ve hâlis iki madalyon” (Kısakürek, 1989: 12). Necip Fazıl, Naci vasıtasıyla sol kimliğini taklit etmeye çalışan, kendi özünden uzaklaşan Mine’yi eleştirir. Mine’yi hem kendi kültürel kimliğinden hem de kadınsal kimliğinden uzaklaştığı için eleştirir ve bunu yüzüne vurur.

“Akıl zahmetleri içinde kıvrandığın halde dehâ üstü kadınlık sezisinden haberin yok!. Dışılığı hatırladığın her ân kendi kendinin erkeği yine sen oluyorsun ve bir türlü kadınlıkta karar kılamıyorsun! Hüsnâ bir ruh mu taşıyorsun, ne?..”(Kısakürek, 1989: 130).

Romanda aynı zamanda Mine, Batıcı değerlerin temsilcisidir. Nazım Hikmet’in romandaki yansımasıdır. Gerçi bazı kaynaklar onun Mina Urgan olduğunu da belirtir. Hapiste Naci, Mine’yi ziyaret eder. Aralarındaki diyalog, gerçekte Necip Fazıl ve Nazım Hikmet arasında geçer. Bunu Necip Fazıl’ın “Edebiyat Mahkemeleri” kitabında görmek mümkündür.

“- Geç!.. Ben seni tutuklayan rejim ölçüsüne senin ka-fandaki rejim derecesinde inanmadığım için ziyaretine geldim. Seni mazlum gördüğüm için değil, asıl seni tutuklayan zihniyeti zalim bulduğum için...— Ya senin rejimin olsa bize ne yapardın? — Zahmetsizce asardım! — Biz de sana aynı seyi yaparız, ama eskinin son gücünü sende gördüğümüzü inkâr etmeyiz.” (Kısakürek, 1989: 93; Kısakürek, 2015: 87).

Aklı sorgulayan Naci, şüphe ile hakikat kapısını aralar. Çünkü başka bir alternatif olan ruhun gerçekliğini bulur. Ruh ise Doğu İslam medeniyetinin varlık kodlarından olagelir.

“Hep akılla gidiyorlar. Akıl kendi kendisini patlatmaktan başka hangi güce sahiptir ki.” (Kısakürek, 1989: 15) “İşte başlıca metodu «şüphe» olan akıl, böylece bulmanın değil, kaçırmanın ve gözü kapalı, ipliği iğne deliğine geçirmeye çalışmanın âleti...”(Kısakürek, 1989: 143).

Naci’nin kalp gözünü aralayanlardan olan Husmen Ağa ile ilk karşılaşmasında duvardaki “Ölmeden evvel ölünüz.” hadisinin Arapça yazımı Naci’nin dikkatini çeker. Kuran okumasını bilmeyen Naci’nin tepkisi, Türk modernleşmesindeki tek parti iktidarının uygulamalarının bir bakıma sonucunun göstergesidir.

“— Ne bilelim!.. Günümüzde yaşıdan 60 yaşıdan küçük olanlar da bilmez. Husmen Ağa sigarasını yakıp derin derin çekti: — Öyle!.. Anaları, babaları, oğullarından, torunlarından kopardılar. Bu söz Naci’yi ürpertti. Ruhunun, dile getiremediği çözümünü getirdi sanki...”(Kısakürek, 1989: 10).

Bu tarz kuşak çatışmasının derinliklerinde on yılda on beş milyon genç yaratan iktidar politikaları vardır. Muasır medeniyetlerin seviyesine çıkma adına kadim kültürel geleneğin inkarı göze çarpar. Husmen Ağa, Naci'nin ne işle iştigal ettiğini öğrendiğinde “*Felsefe ha!.. Göğü zıpkınlamak işi... Keşke işiniz toprağı bellemek olsaydı!*” (Kısakürek, 1989: 11) cümlesini söyleyerek dini ve mitik unsurlara göndermede bulunur. Göğü zıpkınlamak, Kuran'da da geçen bir kıssadır. Bu kıssada Firavun, Hz. Musa'nın Rabbine ok atmak niyetinde bulunur. Hatta bunun için piramitlerin bile yaptırıldığı söylentisi ayyuka çıkar. Husmen Ağa'nın Naci'ye toprakla uğraşmanın göndermesini yapmasında ise toprak unsuru ile Hz. Adem'in yaratılışına atıf vardır. Bu da Husmen Ağa'da var olan hem halk hem de tasavvuf kültürünün zenginliğinin göstergesidir.

Naci'nin tasavvufta mertebe kat etmesinde kadınların işlevi de mühimdir. Tasavvufta kadın, mecazî sevgili olma özelliğinden tuzaklara düşüren bir unsur olarak algılanır. Bu tuzak ise romanda Belma Hanım'dır ve Naci'nin imtihanıdır. “Kendini *damla damla vermeyi bilmek ve testiye asla boşaltmamak sanatı*”na sahip olan bir kadınsılık ile davranan ve mutluluğu erkeğine köle olmak yerine ona sahip olmakta gören Belma Hanım, “*testiyi dopdolu sunan*” Mine'ye göre Naci'nin daha çok sevgi ve şehvetini kazanır. Bu arzu ve istek, Belma Hanım'ın ret cevabıyla intihar sürecine bile gidecektir. Naci'nin Belma hanım'a yazdığı mektup, bize Necip Fazıl'ın Çile şiirini anımsatır. Romandaki kurgusalılık “Çile” şiirinin kurguya bürünmüş hali gibidir. Bu süreçte ise Naci'ye, annesi, Husmen Ağa ve Hatçe yardımlarını esirgemezler.

Naci'nin bu imtihan sürecinde Şeytan, Belma Hanım kılığına bürünür. Bu şeytan, Naci'ye Goethe'nin eserindeki Mefisto'nun Faust'a benzer teklifini yapar:

“— *Boşuna zahmet!...Ben büyük fethin ve fâtiliğin ne demek olduğunu öğrendim. — Aptal!.. Üstünde yere kapandığın yün seccadeyi, bir tarafa at da erkek ökçelerinle ipek halıları çiğnemeye bak! Naci, «Yasin» suresinden Âdemoğlunun şeytana tapmamasını, onun insana düşman olduğunu bildiren ayeti okuyup koltuğa ve sonra kalbine doğru üfledi. Koltuk bomboş...*”(Kısakürek, 1989: 93).

Naci, bu diyalogla aslında büyük bir merhaleyi atlar. Belma Hanım, güzelliği ve gösterişe önem vermesiyle Batı'nın temsilcisidir. Hatçe ise temiz kalpliliği ve paklığı ile Anadolu irfanını yansıtır. Hatçe, “son derece şahsiyetli”, “açık” alınlı, “vezinli” burunlu,

“kıpkırmızı, hafifçe kalın” dudaklı; ancak Belma’da olduğu gibi “çıplak ayak bilekleri”yle fetiş durumu bir arzuya, hatta belki “zevk”e çevirebilecek yapıdadır (Atay, 2017: 15).

Temiz ve imanlı bir kadın olan anne, oğlunun ancak özüne dönerek nefsinin esaretinden ve Batı’nın aldatıcı dünyasından kurtulacağına inanır. Necip Fazıl, bu şekilde Naci’yi maddeci Mine ile Belma Hanım’dan saf ve mana sahibi Hatçe’ye döndürerek kendi özüne yöneltir. Böylece Naci’nin buhranlarını giderecek olan yolu da işaret eder. Çünkü Naci’ye göre artık “*Hatçe bir hayranlık tebessümüdür. Mine bir diş gıcirtısı... Belma ise beyin uru...*” (Kısakürek, 1989: 67). Nitekim konferans için gittiği Paris’te Belma Hanım ile karşılaşır. Belma Hanım, otel odasında tüm çıplaklığı ile kendisini Naci’ye sunar. Naci ise tasavvuf yolunda ettiği terakki sonucunda hakikate vasıl olur ve şöyle der: “—*Giyininiz ve âşıklarınızın her halde kapısında nöbet beklediği (garsonyer)inize koşunuz! Siz benim bir devremde erişilmez, elle tutulmaz bir tasvirdiniz; şimdi buruşuk bir kâğıtsınız. Okunabilecek tek harfiniz kalmamış lekeli bir kâğıt...*” (Kısakürek, 1989: 185).

Bu sahne, Kuranda geçen Hz. Yusuf ile Onu elde etmeye çalışan ve elde edemeyince iftira atan Züleyha kıssasını anımsatır.⁹⁹ Oteli terk edip gittiği bir pansiyonun çekmecesinde kuru ekmeği bulan Naci, nefis terbiyesi için o kuru ekmeği yer. “*Betonlaşmış... Belki aylardır bu çekmecenin içinde... İstirabın ekmeği... Var mısın dişlemeye?..*” (Kısakürek, 1989: 185).

Nefis terbiyesi, tasavvufun ana umdesidir. Naci, önce Belma Hanım’ı ister ve ayrılıktaki firak acısına tahammül edemez. Bu onun Nefs-i emmare mertebesinde olduğunu gösterir. Sonra hakikati fark eden Naci istiğfar eder. Bu ise Nefs-i levvame mertebesinde olduğunu gösterir. Şehvetin tepe noktasındaki Belma Hanım’ın sevişme teklifini bile kabul etmez. Bu ise onun Nefs-i mutmainne mertebesine çıktığını gösterir. Daha sonra Naci, rüyalarında Hatçe’nin “seni istiyorum” demelerini görür ve ona karşı bile Allah’ı istiyorum diyerek Fenafillah mertebesine çıkar. Böylelikle Naci, aynadaki sırı anlar.

Ayna, gerçeğin yarılsamalarını insanoğluna sunduğu için gerçeklikle ayırt edilmesi zordur. Aynanın gerçeğin bir yalanı olduğunu fark eden Naci, artık bu aynanın yalanlarına inanmayacaktır. Çünkü “*aynada sağ, sola: solda sağa geçtiğine göre tam kendisi*” (Kısakürek, 1989: 82) olmayan her şey yalandır. Aynadaki yalanlardır. Nitekim Süleyman Uludağ (2005: 57) romanın isminde geçen ‘ayna’ metaforunun, tasavvufta önemli bir kavram olduğunu

⁹⁹ Bkz. Yusuf Suresi 21-35. Ayetler.

belirtir ve ona göre bu, insân-ı kâmilin kalbi demektir. Çünkü Allah, diğer varlıklardan çok insanda tecellî ettiği için bu tecelliyet, en mükemmel olarak da kâmil insanda bulunur.

Naci'nin bu tarz mertebe kat edişleri, Hartmann'ın yaklaşımını hatırlatır. Orhan Hançerlioğlu (1993:137) bu yaklaşımdaki varlık düzleminin basamaklarını şöyle belirtir. Bunlar; özdeksel varlık basamağı, örgensel varlık basamağı, ruhsal varlık basamağı, tinsel varlık basamağıdır. Naci, ruhsal varlık basamağına Hatçe ile ölüm döşeğinde evlendikten ve tezini sobada yakmasından sonra ulaşır. Hartmann'ın temellendirdiği tinsel/geist varlık basamağı, Naci'nin "istiğfarlarımdan istiğfar ederim" diye ifade ettiği, Avrupa'daki konferansı verip Belma Hanım'ı da orada elinin tersiyle ittiği tarihten sonra başlar. Selçuk Atay'a göre (2017: 15) romandaki kurgusal dünyanın kahramanı Naci ile edebi dünyanın düşünce adamı Necip Fazıl, aynı mistik ve metafizik krizi yaşarlar. Dolayısıyla birçok eseri gibi *Aynadaki Yalan* romanı da birleşme/parçalanma ve güçsüzlük/elde etme ikileminde benliğinde yaşadığı çatışmaların öyküsüdür.

Doğu medeniyetinin İslam medeniyeti şubesindeki değerlerin kalbi yansıması olan tasavvuf, aslında maddeci Batı'nın muhtaç olduğu her şeyi kapsamaktadır. Naci, bunun farkına vardığı için de tezinin ismini değiştirir ve "Ruhçu ve Maddeci Yönlerden Batı Felsefesi" isimli yarıya kadar yazdığı tezini sobada yakar.

"*Defterinin kapağına özene bezene yazdı: İslâm Tasavvufu ve İnsanlığın Beklediği Nizam*»..."(Kısakürek, 1989:97). Her biri üçer bölümlü 11 fasıllık ve tam kitaplaştırılsa belki 33 ciltlik kanava çizer:

"1) Batı, işi maddecilikte bitirmiştir! 2) İsevilik soluğu safiyetini sürdürememiştir. 3) Rönesans, akün, çürütülmüş ruhtan intikam almasıdır! 4) Madde üstü dayanaksız madde keşifleri oyuncak seviyesini aşamaz! 5) Zulüm, dalâlet ve felâket sistemleri 6) Büyük buhran ve boşuna çırpınış 7) Ruhun vatani Doğu 8) İslâm insanlığa rahmet müjdesi 9) Yükseltici, alçaltıcı ve yıkıcı devreleriyle Türk'ün elinde İslâm 10) Tasavvuf, İslâm'ın ruhu ve derinlik buudu Peygamberlik sarayının bâtın dairesi tasavvuf 11) İnsanlığın beklediği yeni nizam." (Kısakürek, 1989: 98).

Naci'nin saydığı bu maddeler, Mısırlı oksidentalîst âlim Hasan Hanefî'nin görüşleri ile bire bir uyumludur. Çünkü Hasan Hanefî gibi Naci de Batı medeniyetini laboratuvarında incelenen bir fare gibi her şeyine nüfuz ederek onu bir araştırma nesnesi yerine koyup sentezci

fikirlerle insanlığa mutedil çözümler sunar. Ayrıca bu tarz bir İslam savunusu, Jale Parla'nın (2016: 28) İslam epistemolojisinin Batı karşısındaki savunucularını anlatırken belirttiği gibi akla Ahmet Midhat'ın “*Niza-ı İlm-ü Din*”i ve Namık Kemal'in “*Renan Müdafaaanamesini*” getirir.

Naci, tez savunmasında öncelikle şeriatın tanımını yaparak bu tanım çerçevesinde şeriatı savunur.

“—*Kitabımda titizce demetlemeye çalıştığım bu meseleler meselesi, naziklerin naziği bir nitelik belirtir. Şeriat, ferdi sınıksız kuşatarak onun cemiyetini mimârilestirir. Tasavvuf ise cemiyete kapısını açık tutarak ferd olgunluğunun nakışlarını getirir. Şeriatla, ferddan çıkarak cemiyeti, tasavvufta da cemiyetten gelerek ferd bulursunuz, işte tam bir vahdet ve yekparelik...*”(Kısakürek, 1989: 105).

Nitekim bu söylemlerindeki ilmi birikimini Naci, Husmen Ağa'nın verdiği kitaplarla tahkim eder. Çünkü Husmen Ağa tasavvuf kitaplarını Naci'ye hediye eder ve İmam-ı Rabbânî'nin “*Mektubat*”ını Allah ve Resulünün kitaplarından sonra dinin en büyük eseri olarak ona verir. Tez savunmasında jüri heyeti, onu gerici yaftasıyla yaftalamak için dört kadınla evlilik, yobazlık vs. ile ilgili sorular sorar. Naci, ilmin izzetini muhafaza ederek her sorularına cevap verir. “*Naci salondan çıkarken bir profesörün, başka bir profesöre, eseri hakkında bir söz söylediğini işitti: —Duygu ve şiir olmaya belki; ama fikir ve ilim olmaya hayır!..*”(Kısakürek, 1989: 108). Tezi reddedilir. “*Eserini birçok kitapçıya eliyle teslim etti ve camekânlarda sergilenmesini rica etti. Gazeteleri de tek tek dolaşarak, sahiplerine, muharrirlerine, yazı işleri müdürlerine imzasıyla sundu.*”(Kısakürek, 1989: 109). Naci, tezini kitaplaştırır ve basına sunar. Ayrıca Naci, üniversiteye tepkisini “— (*Tez*) imi gerici ve çağ dışı bulan üniversitenizden, asıl ben, onu taş devri kadar geri ve topyekûn zaman ve mekân dışı bulduğum için istifa ediyorum.”(Kısakürek, 1989: 118) cümleleriyle koyar. Ses çıkarmayan basın, kitabının Batı'dan tercüme edildiği duyulunca ona rağbet etmeye başlarlar. Böyle bir durum Naci için bir zaferdir: “— *Böyle bir şey olursa memleket için büyük zafer... Asıl mühim olanı Batı dünyasının kendi (antitez) ine aid, kendine zıt bir eseri benimsemesi...*”(Kısakürek, 1989: 136).

Naci, kendi ruh âleminde iç çatışmasını sürdürürken ülkesinde de medeniyetler düzleminde çatışmalar yaşanır. Üniversite ile arasında yaşananlardan ve verdiği

konferanslardan dolayı ülkenin ve Batı'nın dikkatini çeken Naci hakkında bazı merak edilenler vardır. Çünkü Batı, Naci'nin kendisi hakkında ne dediğini merak ettikleri için Naci'yle röportaj yapar ve onu konferansa davet eder. Kendi ülkesinde ise Naci, Batıcılar tarafından yobaz ve gerici hakaretleri ile yaftalanır. Bu süreçte “dünyanın en yüksek tirajına sahip bir Amerikan dergisinin muhabiri” olan Amerikalı, “Doğu âleminde neler olup bittiği ve ne gibi ruhî hareketler kaynaştığı, bizim için tarafsız bir gözle müşahede altına alınmaya değer” bulduğu için Naci ile röportaj yapmak ister. Naci'nin gözünde ise Amerikalı:

“Amerikalı umumiyetle budur; ve Avrupalıya, hususiyle Lâtinlere nispetle bir meşrep eksikliği, mizaç donukluğu içindedir. Büyük dâvalarla ilgisi de sadece zahir plânında, o dâvanın doğurduğu maddi hareket çerçevesinde...”(Kısakürek, 1989: 121) ve “Kafası ve cemiyet nizamiyle liberal ve (anti materyalist), ruhu ve hayatiyle de (materyalist)...” (Kısakürek, 1989: 121).

Naci'nin Amerika hakkındaki bu yargısı oksidentalit bakışı da örnekler. Bu düşünceler, birebir Necip Fazıl'ın Amerika hakkındaki düşünceleriyle örtüşür. Amerikalı gazeteci, Naci'yi saatlerce dinledikten sonra “dudaklarında buruk lezzetlere mahsus ekşi bir bükülüş, çıktı, git” (d)er. Amerikalının Naci'nin verdiği cevaplardan memnun kalmaması, aslında istediği ve beklediği cevapları alamamasından dolayıdır. Amerikalının kafasında tahayyül ettiği ve oryantalist mantıkla oluşturulan silik Doğu imajını Naci'de göremeyen Amerikalı, Naci'nin Batı karşısındaki zaferlerden sadece biridir.

Necip Fazıl'ın Naci karakterine Batı'da konferans verdirmesinde, muhtemelen kendisinin de davasını ülke içinde konferanslarla verme düşüncesinin etkisi vardır. Nitekim Necip Fazıl da 1963 senesinden itibaren seri konferanslara başlayarak yurdun dört bir yanında Manisa'dan Van'a kadar davasındaki aksiyon felsefesini neşretmeye çalışır (Doğan, 2016: 143).

Naci'nin kitabından ve fikri mücadelesinden dolayı Paris'te konferansa davet edildiğini duyan ülke basını ise İslamofobik ve oto-oryantalit bir şekilde buna şaşırır. Çünkü onların nazarında gerici birisinin modernliğin merkezi Batı tarafından rağbet görmesi imkânsızdır. Ülke basını bir çıkmaz içindedir: “Onlardan öğrendiğimiz çağı, şimdi onların mı inkâr ettiğine şahit olacağız? Yoksa Batı fikir âlemi bizi yarı yolda bırakıp başka bir istikamete mi sapacak?..” (Kısakürek, 1989: 125). Necip Fazıl'ın romandaki sözcüsü Naci'nin ise Doğu'nun

Batı'ya üç türlü bakışı olduğunu bildiren bir önermesi vardır.¹⁰⁰Bunlar İslam'dan önce, İslamla var olan ve İslam'ın zaafa düşmesinden kaynaklanan bakışlardır. Basının bu tavırları, birinci ve üçüncü bakışı yansıtır.

Naci ise basın bu sözlerine güler:

“Doğunun bu müflis kafaları Batının kendilerine ihanet ettiği, önce kendine inandırıp sonra kendinden caydığı iddiasına kadar gidebilirler. Farkında değiller ki, çağ, iste efendilerinin yaşadığı, bu, kendi kendilerine yetemez hâle gelmenin buhranlı demidir. Çağ budur; ve burada çağdan bahsedenler, karaya vurup kokan balıklar misali baştan başa çağ dışıdır. Denizin kumsala attığı kokmuş palamutlar...”(Kısakürek, 1989: 125).

Naci; bu tespitiyle içinde bulunduğu çağın artık Batı'nın kendi de olsa maddeci özelliğinden sıyrılıp sezgiye ve mistiğe yönelmek arasında kalıp buhranda kaldığını ve bunu kendi içlerinden de dile getirdiklerini,¹⁰¹ kendi ülkesindekilerin ise kendi köklerinden kopup her şeyleriyle Batı'ya yamanmaya çalıştıklarını anlatmaya çalışır. Ayrıca Naci, bu tespitiyle oto-oryantalist aydınlardan müteşekkil bu ülkeden bahsederken de ülke için *“ceplerinde kaybettikleri güneşi Batı'nın solgun ampullerinde arar”* tabirini kullanmaktadır.

Naci'nin konferans için Paris'e gideceğini duyan Husmen Ağa: *“— Kabul ettiğin için seni tebrik ederim. Mutlaka gitmeli ve içli dışlı bir fetih hamlesine girişmelisin!”* demektedir. İmam ise *“İnşaaallah İslama asrımızın beklediği büyük hizmeti edersiniz...”*(Kısakürek, 1989: 171) demektedir. Verilecek olan bu konferansa kendinden daha fazla anlamlar yüklenir. Bozgunda fetih rüyası gören bir memleketin artık rüyalardan uyanıp gerçeklerle yüzleşmesinin ve muzaffer olmasının fırsatını bu konferans sağlamaktadır. Nitekim Naci'nin Batı'da yapacağı bu İslam savunusu; Necip Fazıl'ın Büyük Doğu idealleri ile de örtüşür. Büyük Doğu; marş olmasının yanında hem bir ideal olduğu için Necip Fazıl'ın ideallerinin taşıyıcısı olagelir. Nitekim bu idealde Doğu-Batı meselesi, dinamizm noktasıdır. Bu mesele Doğu'ya ait vurgular taşısa da bu idealde Osmanlı'ya atıf yapılarak onun misyonunu devam ettirecek Müslüman bir Türkiye arzulanır (Kara, 2019: 132).

¹⁰⁰ <https://www.dunyabizim.com/soylesi/necip-fazil-ile-dogu-ve-bati-kavramlari-uzerine-h26414.html>, E.T.: 20.01.2020

¹⁰¹ Spengler'in Batı'nın düşüşünü, Max Scheler'in Batı'nın değerlerinin ters yüz olduğunu, Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü, Derida'nın insanın ölümünü, Barthes'in yazarın ölümünü, Rousseau'nun eleştirilerini, Marshall Berman'ın katı olan her şeyin buharlaştığını söyleyerek modernizmin çocuklarını yediğini belirtmesi; Batı'nın bir zihniyet eleştirisi olarak oksidentalizmin de araştırma nesnesi olduğunu gösterir.

Nihayet Naci, artık “Işıklar Şehri” olan Paris’tedir.

“—Batı budur, gaflet ve gururun ışıklı ve sırmalı mantosunda teselli arayan muhteşem bedbahtlık panayırı... Otomobiller birbirine bitişik ateş böcekleri gibi süzülüp gitmekte, caddeler birer felâket seli halinde iki ayağı üzerinde akabilen boğulmuş insanları sürüklemekte, vitrinler renk renk, bir yanan, bir sönen alarım işareti levhalarla büyük şehrin büyük gafletini, «Işık Şehri»nin aydınlatılmış dipsiz karanlığını ilân etmekte...”(Kısakürek, 1989: 172).

Bu cümlelerle Necip Fazıl, üzerinde Baudelaire etkisini yansıtır. Nitekim bu şair, materyalist Batı’nın modern dünyanın vaatleriyle oluşturduğu ortamı, şiirleriyle eleştirir..

Naci’nin Batı ile Doğu arasındaki medeniyet farklarının önemlilerinden saydığı “kadın” konusunu konferansta dile getirir. Bu konuyu Naci, Batı’nın nesne metaı seviyesine indirgeyerek sıradanlaştırdığını Doğu’nun ise ona yüce bir değer vererek Mevla’yı bulmayı sağladığını Don Juan ve Mecnun karakterleri üzerinden verir. Çünkü “(*Don Juan*), kemiyet zenginliği içinde kadından yana fakirliğin, bulamayışın, eremeyişin ve elleri boş kalışın (*melânkolik*) örneğidir.” (Kısakürek, 1989: 123). Fuzuli’nin Leyla ve Mecnun’unda ise “insan kadını ne kadar sevmelidir ki, nihayet onu aşacak ve Leylâ’yı Mevlâ ile değiştirecek hâle gelsin...” cümlesindeki kendini aşma ve hakikate ermenin sırrı vardır. Başka bir gün gençlerle söyleşide kendisini zor durumda bırakmak isteyen Mine’nin kadınla alakalı sorusuna şu cevabı verir:

“İslâmiyet kadını örter ve Hristiyanlık açarken, hakikatte biri onu mefkûreleştirmekte, öbürü de bayağılaştırmaktadır. Nitekim Hristiyanlığın ruh rejiminde kadından kesilmek, İslâmiyette ise ona doymak vardır. Kadından kesilmenin bâtil dini, ahlâk ve hassasiyetini aşıladığı cemiyette kadını kasaplık bir et yığını gibi çengele asmak tezadına düşerken, İslâmiyet kadına gerçek mahiyeti veren hak din olarak onu örter. Böylece kadına gerçek değerini vermiş olur ve arada tezat diye bir şey bırakmaz.”(Kısakürek, 1989: 130).

Naci’nin bu cümleleri, iki medeniyet arasındaki kadın odaklı farkı gün yüzüne çıkartır. Naci, Paris’te oryantalist söylemin etkisinin orada başarılı olduğuna şahit olur.

“Sömürgeci Batı kültür merkezinin, Müslümanlara, hem de şehrin en değerli yerinde stadyum çapında hediye ettiği bu bina, «içinde istediğiniz gibi oyalanın!» gibilerden verilmiş bir ivazdır; ve gayesi, Müslümanları ruhiyle

serbest bırakmış görünüp maddesiyle zapt etmek-...: Ve serbest bırakmış görüldüğü o ruhu bir kavanoz içinde dondurup Batı aşısıyla fesada uğratmak...”(Kısakürek, 1989: 173).

Burada Doğulu, dizginlenmiş ve kontrol edilesi bir at olarak yansıtılır. Nitekim yapılan oryantalist tanımlardan dolayı Batılı, Doğuluyla kurgusal oyunlar oynar. Orada, hem erotik hem de egzotik Doğu imajıyla karşılaşır Naci: *“Masalarda, kömür karası saçlı, esmer güzeli, uzun kirpikli ve derin gözlü Cezayir kızları, kendilerini incecik bellerinden kavramış Avrupalı delikanlılarla sarmaş-dolaş kaynaşmakta... Üzerinde beyaz bir ay yıldız sırttan kırmızı fesli garsonlar da masalarına içki yetiştirmekte...”* Bu sahneler, aslında Batı’da kendi hüviyetini ve şahsiyetini muhafaza edemeyen Doğulunun hal-i pürmelâlidir. Bu acı durum, yine Avrupa’nın işidir. *“Avrupalı madde hesaplarını gayet iyi bilir ve tesirlerinin manivela dehâsını daima yerinde kullanır.”*(Kısakürek, 1989: 173).

Naci, içinden haykırır: *“Ey İslâmlık, ne hale düşmüş bulunuyorsun!.. Ben de buraya, senin topyekûn insanlıkça beklenen kurtarıcı rejim olduğunu savunmaya gelmiş bulunuyorum!..”*(Kısakürek, 1989: 173). Müslümanların bu halini gören Naci’nin, konferansta onlara da bir çift lafı vardır: *“Şehre hiçbir mâna üfleyemedi onun karanlık mânasına menfez vaziyetindeki câmiinizi gördükten sonra bir kere daha anladım ki, İslâm inkılâbı yepyeni bir nesle muhtaçtır ve sizin o nesilde payınız yoktur.”*(Kısakürek, 1989: 179). Necip Fazıl, bu cümleyle o zamanki İslam dünyasına da eleştirisini yapmaktadır.

Konferansın asıl amacını; Milletlerarası Felsefe Cemiyeti’nin Başkanı, Naci’yi seyirciye takdim ederken söyler ve ağzındaki baklayı çıkarır:

“Memleketinde olgun yaşlı üniversite profesörlerinin reddettiği (tez) bizde alâkaya lâyük görülmekle iki anlayış arası garip bir tezat doğmuş oluyor. Bu tezat ise bizim, eserdeki cesaretli iddiaları kabule hazır olduğumuzu değil, onları sadece merak ettirici gördüğümüzü ve haysiyetli fikir cehdine kulak vermekten çekinmediğimizi gösterir.”(Kısakürek, 1989: 175).

Bu cümlelerde Batı’nın oryantalist iç yüzüne rastlanır. Zira Batı’nın Doğu üzerine yaptığı bilimsel çalışmalar akademik bir disiplin çerçevesinde inkâr edilemez. Bu durumu zaten Naci, şu cümleyle ifade eder: *“Batılı ilim ve tefekkür adamının en büyük imtiyazlarından biri de, işte, hakikate ermek uğrunda fikre tanıdığı bu haktır.”*(Kısakürek, 1989: 175).

Batı'nın fikre tanınan hakka sahip ya da bilgiye hâkim oluşu, Batılı zihniyet tarafından, kötü amaçlarla da kullanır. Edward Said'in kitabının 1978'te ilk baskısında şarkiyatçılığı yani oryantalizmi, emperyalizmin keşif kolu olarak görmesinin sebebi de bu yaklaşımdır. Bundan mülhem Âlim Arlı da (2014:17) oryantalizmi tamamen zihinsel bir kuruluş olarak değil, aynı zamanda tarihi-hegemonik bir kuruluş olarak da değerlendirir. Batı'nın basmakalıp düşünceler ve zihinsel kurgularla Doğu'yu değerlendirmeleri devam eder ve çay arasında bayan seyirciler Naci'ye evinde harem dairesi olup olmadığını sorar. Ancak öyle bir soru vardır ki sanki Necip Fazıl, bu sorunun cevabını vermeyerek cevabı okura bırakır ve soru üzerine düşünülmesini ister. “—Devrimleriniz içten bir oluş neticesinde mi meydana gelmiştir, çıkartma kâğıdı şeklinde dıştan bir yapıştırmayla mı?..”(Kısakürek, 1989: 176). Bu soru aslında Tanzimatla toplumsal anlamda devam eden modernleşme sürecinin ortaya çıkarttığı ve Tanpınar'ın medeniyet krizi dediği olgunun sorusudur.

Türk aydınları, nazarında bu sorunun tam bir cevabı verilmediği için krizler, sendromlar ve travmalar ortaya çıkar. Nitekim sorunun ilk kısmı Batı'nın modernleşme sürecini, ikinci kısmı ise Osmanlı/Türk modernleşmesini anlatır. Nitekim Tanpınar'a göre “Bizim Avrupalılaşmamız, Çinlinin pantolon yapmasına benzer. Al şu kumaşı, pantolon yap, demişler. O da leke ve yırtığıyla aynı pantolonu yapmış.” (Akt. Uçman, 2017: 108). Necip Fazıl ise bu duruma “Batı'nın mahrem kesimlerini göremeden ve oluş sırlarına eremeden körkütük hayranlık, şaşkınlık ve şahsiyetsizlikle ona esir olmuşuz.” demektedir.

Naci, konferansta gece 8'den 11'e kadar konuşmasıyla ve hakikatleri dile getirmesiyle Batı karşısında vakur bir duruş sergiler. Bu duruş, kadîm zamanların Osmanlısını hatırlatır. Nitekim Necip Fazıl, Türk merkezli bir İslam fikrini şu cümlelerle dile getirir:

“Türk gitgide bütün mecalini kaybeden Doğu'yu Arap'tan sonra İslam'ın bayrağı altında Batı'nın merkezine kadar ulaştırmak cehdi ve hâlâ Doğu'nun en canlı milleti olmak haysiyetiyle onun baş örnekliğini elinde bulunduruyor.” (Akt. Kara, 2019: 132).

Çünkü Necip Fazıl'a göre Türk milleti, bin yıla yakın İslam'ın kılıcını temsil etmektedir. Romanda da Naci'nin öne sürdüğü fikirler, mukayeseler ve deliller; Batı'nın zihnindeki İslamofobi de İslam kılıcıyla parçalanır. Necip Fazıl'ın İslam'ı önceleyen bir milliyetçilik algılamasına sahip olması onu aynı zamanda Türk düşüncesinde İslamcılık-Muhafazakârlık-Milliyetçilik akımları arasında da merkezî geçişken bir role büründürür.

Naci, “Eski Yunan ve Roma'dan Hristiyanlığa kadar birinci, Hristiyanlık ve Ortaçağ'dan (Rönesans)a kadar ikinci, (Rönesans) tan Fransız İnkılâbına ve makine kesiflerine kadar üçüncü, liberalizma ve demokrasi devresinden bütün zaaf ve foyalari meydana vurucu Cihan harpleri sonuna kadar dördüncü olarak hendesî bir sarahatle 4 çığır içinde ele alınabilecek Batı dünyasının tahlili...”ni (Kısakürek, 1989: 177) yapar.

Naci'nin bu yorumları sentezci oksidentalit Hasan Hanefi'nin metodu ile örtüşür. Naci, yaptığı bu tahlilleri Batı medeniyetinin yüzüne çarparcasına anlatır:

“Bugüne değin Batıda ruhi, içtimai ve iktisadî kaç sistem gelmiş geçmişse birbirlerinde doğru olarak buldukları yanlışların asıl hakikati İslâm'da, yanlış olarak inandıkları doğruların da esas keyfiyeti yine İslâm'da... Yani hem sıhhat kaidesi, hem şifa tedbiri İslâm'da...” “İslâm tefekkür ve din adamları olmasaydı, nice mücerret mefhum ve mâna Batıya intikal etmeyecek, esya ve hâdiseleri tasarruf (Kur'ân emri) şuuru doğmayacak, yüksek riyaziye, tababet, kimya, heyet ilimleri ve daha neler neler meydana gelmeyecekti... büyük düşünceyi bulamayacak, tekerleği bile keşfedemeyecek ve hâlâ Taş Devrini sürdürüp gidecekti. Kâinatın Efendisi olmasaydı, kâinat olmayacaktı.”(Kısakürek, 1989: 179)

Arkalardan yükselen seyirci Müslümanların sevinç ve tebrik etmesinin karşılığı olan “Allahu Ekber” nidalarına Naci, “—Gönül isterdi ki, siz değil, Avrupalı muhataplarım, o mukaddes kelimeyi anlayarak dile getirsinler...”(Kısakürek, 1989: 179) Naci, İslâm'ın izzetini savunan sentezci bir oksidentalit olarak verdiği konferansın böylelikle dinine de hizmet etmesini ister.

Konferanstan etkilenen Cemiyet Başkanı, Naci'yi kendi etki alanlarına almak için iş teklifi yapar. Ancak Naci, İslâm'ın izzetini koruyarak bu teklifi geri çevirir. “—Burada kalıp Şarkiyat Fakültesinde bir vazife kabul etmek istemez misiniz? Sualine: —Hayır, diye cevap verdi; asistanlığı bile bana çok gören memleketimde mücadeleme devam etmek isterim.”(Kısakürek, 1989: 180). Böylelikle Paris'ten ülkesine dönen Naci, artık gerçek rehberine ulaşır. “Evet; sedirin üzerinde bir insan... İnsan olmaya insan... Kırpık beyaz bıyıklı ve uzun sakallı bir insan...”(Kısakürek, 1989: 199) cümleleriyle Naci'nin mürşidini tarifi; Necip Fazıl'ın Abdülhakim Arvasi'yi tarif etmesiyle aynıdır. Naci'nin iç dünyasında

yankılanan sesler, gerçeğin tarifidir: “—Yalan, bu dünya, yalan... Aynadaki yalan...— Yalan ama, bir gerçeğin yalanı... Aynada gördüğün her şey o da, hiçbirisi o değil...”(Kısakürek, 1989: 200). Allah, gerçektir. Aynadaki yalan ise Allah’ın bu dünyadaki yansımalarıdır.

Mürşidi, Naci’ye “—Şimdi, haydi git, o yalana dön, sırtını aynalara ver ve onların, içinde yol almaya kalkanlara haykır: Başlarınızı aynaya çarpmayınız; Alnunuzdan yaralanırsınız!”(Kısakürek, 1989: 200)sözleriyle naci’ye ne yapması gerektiğini bildirir. Naci, artık bu tebliği insanlara anlatacaktır. Çünkü Ankebut suresi 64. ayette “(Oysa onların tek gerçek kabul ettikleri) bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir; âhiret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi!” aynadaki yalana insanların kanmaması için uyarılar bulunmaktadır.

Ülkü Eliuz’a göre (2016: 70) “Aynadaki Yalan” romanındaki tez, insanın sadece maddeden değil ruhtan da müteşekkil olduğudur. Antitez; nesnelleşen, sürüleşen, içgüdüleri ile yaşayan modern topluluktur ve bu topluluğun dejenere olmuş bireylerinin tıkanması ve bu durumun bir açmaza dönüşmesidir. Sentez ise, İslam’ın ve Doğu’nun yaratıcı öze/değerler dizgesine sahip olduğu ve ötelenen idealist düşünce sisteminin materyalist düşünceye egemen olacağıdır. Özber Can (2018: 121) ise bu romanın tezinin ilahî nizamın tesisi olduğunu söyler. Ne de olsa Orhan Okay’ın de belirttiği gibi Necip Fazıl’ın kendi poetikasında sanat, mutlak hakikati yani Allah’ı arama işidir. “Şiir, Allah’a sır ve güzellik yolunda arama işidir.” (Okay, 2004: 188). Necip Fazıl bu romanda, beslendiği kaynakları isim, mekân ve makamlarla iç içe sayar ve Batı medeniyetine göndermelerde bulunurken mukayese yapar.

Sonuç olarak Naci, isminin anlamı gereği necata yani kurtuluşa erer. Çünkü aynadaki sırrı keşfeder. Doğu/İslam medeniyetinin şariat ve tasavvuf alt yapısı ile kendisini mücehhez ettikten sonra kendi çağında maddeci Batı medeniyetinin hem kendisinde hem de memleketinde kötü tesirine ve dejeneresine karşı çıkar. Mesleği gereği Batı medeniyetinin iç yüzüne az da olsa vakıfken tasavvuf yoluyla daha da ilmi birikimini geliştirir. Kitap, röportaj ve konferans derken Batı medeniyetinin bu tarz tahlil, tespit ve tenkidi, Mısırlı oksidentalit âlim Hasan Hanefi’nin metodunu akla getirir. Böylelikle yapılan bu çalışmada Naci; ne Batı’ya hayrandır, ne de düşmandır, ne de her iki medeniyet arasında kalıp kültürel şizofreniye maruz kalır. Mevlana’nın pergel örneğindeki gibi kendi medeniyetinin köklerine sağlam basıp Batı medeniyetini geniş ve derin bir yelpaze çerçevesinde inceleyerek bir nevi çözüm odaklı

ve dengeli bir sentez yorumu ve sunumu yapar. Böylelikle oksidental tasnifatta sentezci bir kategoridedir.

6.5. A’rafta Olan Sentezci Bir Tanpınar

A’rafta olan sentezci bir oksidentalist yaklaşımı, sağlıklı açıklayabilmek için önce “a’raf” kavramının izahı yapılmalıdır. Daha sonra bu kavramı, Türk düşünce dünyası ve edebiyatı içerisinde değerlendirerek bu minvalde bir Batı algılamasının yapılmasının sonuçları romanlar üzerinden gözler önüne serilmelidir.

A’raf kelimesini, köken olarak “ırfan” kelimesinden türetenler olduğu gibi “*sur, dağ ve tepenin en yüksek kısmı*” mânasındaki “urf” kelimesinin çoğulu olarak görenler de vardır. Bazı müfessirler a’râfın sırat köprüsü geçilirken yüksek bir yer veya cennet ile cehennem arasında bulunan -*Uhud dağına benzer*- bir mevki olduğunu belirtir. Kuranî terminolojide fiziki olarak a’râf, cennetle cehennemi birbirinden ayıran bölgedeki surun yüksek kısmının adıdır.¹⁰²

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır¹⁰³, A’raf Suresi’nin 46. ve 48. ayetini izah ederken “araftakiler”i, cennet ile cehennem arasında kalan ama cennete girme ümidini de sürdürenler olarak belirtir. Hasan-ı Basri ise, “a’raf”ın marifet kabiliyetiyle ilgili olduğunu belirterek araftakilerin; cennet ve cehennem ehlini, simalarından tanıyan seçkin şahsiyetler olduğunu söyler. Oysa çoğunluğun bildiği gibi bu kimselerin cennetle cehennem arasında “kararsız kalmış” ya da “ortada/arada kalmış” kişiler olmadığı; hayatları içerisinde temeyyüz etmiş, seçkin ve arif kişiler olduğu bilinir (Aktaş, 2021: 94).

A’rafta olanların bulunduğu fiziki yükselti coğrafi olarak değil, manevi ve ilmi bir yükseltidir. Bundan dolayı araftakiler, geç de anlaşılsalar ilim açısından kendi kemallliğini ispat etmiş şahsiyetlerdir. Kuranî tarife atfen onların bakışlarındaki feraset ve derinlik, inceledikleri nesneyi veya fikri tüm yönleriyle ele alır. Nitekim bu durumun dilimizdeki karşılığı arif olmak olduğu için “*arife, tarif gerekmez*” diye bir düstur meydana gelir.

Osmanlı Devleti’nin çöküşü ve yeni Cumhuriyetin doğuşu sadece siyasi anlamda değil kültürel ve toplumsal anlamda da bir kırılmanın işaretidir. Ancak elinde sihirli bir değnek olmayan yönetici kadronun istediği zaman toplumu dizayn edici bir kudreti olmadığı için yönetici elit tarafından kadimden tevarüs eden “yaşayan bir geleneğin” karşısına Hobsbawn’ın

¹⁰²<https://islamansiklopedisi.org.tr/araf> (E.T.: 02.11.2022)

¹⁰³<http://www.kuranikerim.com/telmalili/araf.htm> (E.T.: 27.01.2023)

tespit ettiği “icat edilen geleneğin” çıkarılması, toplumda bazı düşünce açmazlarını ortaya çıkarır. Murat Belge’ye (2009: 245) göre yaşayan bu gelenek, yarı-bilinçli olarak alışkanlıklara ve mazinin dünyasına atıfta bulunur. Modern dönemde de bütün ulus devletler nezdindeki siyasi yaklaşımlar, yeni bir tarihin icadından kaçamadığı için ulus-inşa sürecinde kendi tarihlerini retrospektif bir şekilde kurarlar.

Tarih, mazi, inşa kelimelerinden müteşekkil bir anlayışın yanına estetik ve hayat kavramları yakıştığında toplumun nabzını tutan edebiyatçılar, söz sahibi olurlar. Yeni karşısında olumlu bir tutum sergilemelerine rağmen mazinin estetiğinin ve kadim kültürün kaybını yaşayarak yerleşik değerleri tatmin edici bulmayan bu a’raftaki edebiyatçılar, bir huzursuzluk içindedirler. Türkiye’deki benzer isimlerin yâd edildiğı “A’raftakiler” başlıklı bir sayıyı “Doğu Batı Dergisi” çıkarır. Hatta Taşkın Takış (2000: 6), dergi önsözünde a’raftakiler hakkında “*sonradan gelenler tarafından anlaşılamamak, deyim yerindeyse onları cennet ile cehennem arasındaki yerde; a’rafta bekletmemize neden oldu.*” demektedir. Cemil Meriç de *Umrandan Uygarlığa*adlı kitabında, bu tipolojiyi sergileyen isimleri anlattığı bölümüne bu başlığı koyar.

İçinde bulundukları durum ve konumları itibariyle başkaları tarafından tanımlanmaktan ziyade kendi tanımlamalarını yaparak kendi toplumuna yönelik kavram ve düşünce üreterek bir selamet arayışında olan a’raftakilerden biri de gerek Türk edebiyatında gerekse Türk düşünce hayatında söz sahibi olan şair, romancı, denemeci, akademisyen ve milletvekili Ahmet Hamdi Tanpınar’dır. Gerek Batı’nın ilmi ve edebi müktesebatını bilmesi gerekse Doğu’nun estetik duyuşuna ve mazinin zevkine iştıyak duyması nedeniyle Tanpınar’ın kendisine göre tefsir ettiğı bir Doğu’nun âleminde yaşaması, onu Batı’ya karşı farklı bir konumlanmaya ve Batı’yı algılamaya ve değerlendirmeye iter. Tanpınar’ın bu a’raftalığı ve aradakalmışlığı, Daryush Shayegan’ın özellikle sömürülen ülkelerde gözlemlediğı yaralı bilinç, melez bilinç ve kültürel şizofreni kavramları muvacehesinde değerlendirilemez. Bunu Türk edebiyatında daha çok Oğuz Atay kendinde ve eserlerinde yansıtmaktadır. Tanpınar’ın bu durumu, kültürel şizofrenik durumdaki acizlik değildir.

Tanpınar’ın Batı karşısındaki Doğu’yu da unutmayan ama her iki taraf arasında mesafeli duruşundan kaynaklanan tavrı ve yeri geldiğinde yaptığı sentezci müdahaleleri, onu a’rafta bulunan sentezci bir oksidentaliste olmaya götürür. Tanpınar’ın kurucu zıtlıklardan kaynaklı olmayan sentezciliğinin yanında koruyucu zıtlıklarından kaynaklı bir a’raftalık hali mevcuttur.

Doğu ve Batı'nın bir kuruculukla oluşturulmaya çalışılan sentezciliğine nazaran her iki tarafın hakkını teslim eden bir hak koruyuculuğundan müteşekkil bir teklifi Tanpınar'ı, a'rafta olan sentezci bir oksidentalit yapmaktadır. Ulus Baker (1999: 20), muhafazakârlık ekseninde Peyami Safa'yı hem Doğulu hem Batılı olarak değerlendirirken Tanpınar'ı ne Doğulu ne Batılı olarak değerlendirir. Çünkü Tanpınar'ın zıtlıklara karşı derin bakışı, onu Tanzimat'tan itibaren seçmeci olanın dikotomik çizgisinin dışında konumlandırır.

Tanpınar Doğu'yu bildiği gibi Batı'yı da hakkıyla tanır. O, Yahya Kemal gibi Batı'yı yaşayarak değil okuyarak öğrenmiş olsa bile bu öğreniş, Batı'nın künhüne vakıf olmak şeklinde tezahür eder. Eski ile yeninin uyumlu birlikteliğini *–en azından bu niyetini–* her defasında Tanpınar, gerek denemelerinde gerekse de şiir ve romanlarında okuyucuya sunar. Tanpınar'ın bu minvalde meseleleri ele alış biçimi de bu tavrına uygundur. Divan edebiyatını değerlendirirken Batılı kavramlarla izaha kalkışması, Batı'nın bir kıyas haddi olarak kendince kabul edilışindendir. Mesela Darülfünun'dan mezuniyet tezi olan Şeyhi'nin “Hüsrev ü Şirin”ini değerlendirirken bunu romanesk ve parnasyen kavramlarla dile getirmesi; Fuzuli'nin orijinallliğini anlatırken bunu komedi ve trajedi ekseninde ele alması; Baki'nin mısralarını överken onu Mallarme ile kıyaslaması, bu kıyas hadlerine örnektir (Açıl, 2022: 419).

Batı'nın inkâr edilemeyen ve hayatın her alanına nüfuz edecek bir kudrete sahip bir realite olduğunu bilen Tanpınar; denemelerinde, romanlarında ve şiirlerinde üzerine basarak durduğu bir “kendilik bilinci”nin kendi yaşam şekillerinin Doğu'ya yani “kendimize” özgü yerlici bir direniş ile bir hayat oluşturacağını bildiğinden Doğu'ya da yüz çevirmez. Bu durum, Tanpınar'ı iki yüzü farklı yöne (hem Doğu'ya hem de Batı'ya) bakan Roma İmparatoru Janus'un vaziyetine sokar. Çünkü Tanpınar, çağdaşları gibi illaki modernliğin nüfuzundan etkilenen bir tereddüdü yaşasa da kendi neslini bir şuur ve benlik buhranının çocukları görse de ülkeye dair bir teklifi vardır. En basitinden *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* romanı, ironik bir dille yazılmasının hikmetine binaen kendi modernliğimizi kurma teklifini içinde barındırır. Mehmet Narlı (2022: 387-388), tüm anlatılanlar muvacehesinde Tanpınar'ın tereddütlüğünü düşünce ve sanatında değil yaşayışında görür. Nitekim günlükleri ışığında Tanpınar'a nazar edildiği zaman sosyal hayatından siyasi tutumlarına kadar bu tereddütlük göze çarpar. Zira günlüklerinde Tanpınar'ın kendi içine kapanan bir kırtıpil olduğu, yapılamamış okumalarından hayıflandığı, gerçekleşmemiş arzulardan dert yandığı, sansür gerektirecek dedikoduları yaptığı

ortaya çıkar (Sarı, 2022b: 162). Ancak düşünce ve sanatında her iki medeniyete ait derin vukufiyetinden dolayı arifliği ve a'raflığı göz önündedir.

Tanpınar'ın eşikte olduğu ve a'rafta bir durum sergilemesinde, düşünce yazılarında ve edebi eserlerinde tarafını belli eden bir netlikte olmaması önemlidir. Kimilerine göre oryantalist kimilerine göre muhafazakâr olarak nitelenen Tanpınar'daki bu özellik, her iki medeniyetin müktesebatına hâkim bir seviyeden baktığı a'raftaki konumundan kaynaklanır. Zaten Bengül G. Akosman'a (2022: 89) göre Tanpınar, kendi olmak ve değişmek arasında seçim yapmak yerine bu ikisini beraber ele alarak hem eskiyi hem de yeniyi bir arada işlemeye gayret etmektedir. Ahmet Koçak'a¹⁰⁴ göre Tanpınar bir devrimcidir ama onun devrimciliği Marksist anlamda değildir. Çünkü Tanpınar, modernleşmenin göturdükleri ile getirdikleri arasında bir iç uyum yakalamaya çalışıp yeri geldiğinde yeninin zaafalarını da söylemekten çekinmez. Onda ne arkaizm ne de fütürizm önceliklidir. Memleket realitesi birinci plandadır.

Ercan Yıldırım'a (2022: 106) göre ise Tanpınar, seçim yapmayarak aslında a'rafı ve ikiliği idealize etmektedir. Zira Tanpınar, kendisinin de itirafıyla 1932'ye kadar cezri bir Garpçı olmasına rağmen bu tarihten sonra kendisi için kendisine göre tefsir ettiği bir Şark'ta yaşamaya başlar. Bu yaklaşım ise Tanpınar'ı öncekilerden ve muasırlarından ayıran temel biri hususiyettir. Tanpınar, Dede Efendi'yi sevdiği için Debussy'i dışlamaz. Debussy, onun bakış açısında ancak Dede Efendi'nin kardeşidir.

Tanpınar'ın a'raftaki durumunu, Kuran'ın Bakara suresindeki “*Doğu'da Allah'ındır Batı'da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (Zatı) oradadır*” ayeti özetler. Çünkü Tanpınar, her iki âlem arasında kendilik bilincinden ödün vermeyen bir teklifte bulunur. Tanpınar (2007: 264), kendilik bilincinden ödün veren sentez düşüncesine pek itibar da etmez. Çünkü o, “*Ziya Gökalp'in medeniyet ve hars diye yarattığı ikiliğe ben de muterizim*” diyerek bu sentezin bir ikiliğin menşei olduğunu düşünür. “Garplı bir Şarklı” gibi olmanın nihai hedef olduğunu belirten Tanpınar (2007: 264), hocası Yahya Kemal gibi “*asıl garplılığın kendisini tanımak ve bilmek*”ten geçtiğini belirtir (Utku,2022: 450).

Tanpınar'ın yaptığı a'rafta kalarak her iki âlemin müktesebatından yararlanarak kendiliği yakalamaktır. Bu kendilik, kendimize ait hayat/yaşam şekilleri olarak bahsettiği toplumun özünde saklı olan gizli hazinededir. Nitekim Tanpınar, 1950'lerden sonra kültür ve

¹⁰⁴ <http://www.tanpinarmerkezi.com/ahmet-oktay-tanpınar-bir-tereddudun-adami/> (E.T.: 27.01.2023)

medeniyet konusunda “bize ait” olanın realitesine ulaşmaya ve bunu dile getirmeye çalışır (Özer, 2017: 359). Mehmet Kaplan da Tanpınar’ın Doğu ve Batı’ya dair gözlemlerinde “hiçbir zaman bir senteze ulaştığını bilmiyorum. Mesele onda çapraşık olarak yaşıyor, bir neticeye varmıyordu.” tespitiinde bulunur (Kaplan, 2015: 233). Nitekim Tanpınar’ın hilafetin kaldırıldığı gece (üzüntüden) uyuyamaması ile 27 Mayıs İhtilali’nin yapıldığı gece (sevinçten) uyuyamaması, bir neticeye varamamaktan kaynaklanan çelişkili haline örnektir.

Tanpınar; öteki olarak görülen Batı’ya karşı açık ve önyargısız, maziye karşı şuurlu ve yeniye karşı hassasiyet gösterdiği için epistemik mesafe olarak ne savcı, ne hâkim ne de avukat vazifesindedir (Kala, 2022: 209). O, bu arayışta şahit olarak sadece a’raftadır. Nitekim ölmeden önce Tanpınar; 11 Ocak 1962’de günlüğüne “*Ben sadece hakem vaziyetindeyim.*” yazar (Akt. Berksoy, 2008: 720). Azade Seyhan’a (2014: 200) göre Tanpınar bir kültür kuramcısı olarak Batı’nın hümanizm geleneği ile Osmanlı-İslami estetiğinin hissi arasında bir teklif sunarak hem taklit tavırları hem de yanlış nostaljiyi engelleyerek rol model olmaktadır.

Gerek eserlerinde gerek yaşamında takındığı Batıcı tavır, onu tam anlamıyla oryantalist yapmadığı gibi¹⁰⁵; Doğu’ya özlem duyması ve estetik boyuttaki hasreti, onu tam anlamıyla Doğucu ve gelenekçi de yapmaz. Gerçi eserleri “kayıp estetiği” izlenimini verir. Ayrıca Tanpınar, tam olarak modernizmin gerekliliğine de karşı değildir. Tanpınar, sadece yapılan yeniliklerde neyin, nerede, ne zaman yapılması gerektiğini sorgulamaya çalışır (Tosun, 2022: 78). Gerçi Tanpınar’ın gerek romanlarındaki gerek denemelerindeki birçok cümlesi kendi bağlamından kopartıldığında onu sağcı, solcu, milliyetçi hatta İslamcı yapmak işten bile değildir (Uçan, 2015: 190). Nitekim bu bağlamdan kopuk yaklaşımlardan dolayı yıllarca sol tarafından ihmal edildiği gibi sağ tarafından da seçmeci bir kurguyla ele alınır (Karabaşoğlu, 2022: 336).

Tanpınar’ın bu konumundan dolayı ve özellikle günlüklerinin de yayımlanmasından sonra ortaya “Ahmet Hamdi Tanpınarlar”ın çıktığı görülür (Akın, 2022a: 64). Zaten Tanpınar, herhangi bir kalıba sokulamayacak kadar engin bir müktesebata sahiptir. 1932’ye kadar cezri bir Garpcı olsa da Batıcı arkadaşlarına kendisinden çok şey beklediklerini ama kendisinin bir tarafının Osmanlı olduğunu belirtir (Tosun, 2022: 17). Bu da her iki âleme yakınlığının kanıtıdır. Orhan Pamuk da Tanpınar’ın kendisini iki dünyanın arasına yerleştirerek her iki

¹⁰⁵ Emrah Pelvanoğlu’na göre Tanpınar’ın görüşlerinde Massignon ve Grunebaum’un gibi oryantalistlerin etkisi söz konusudur (Akt. Doğan, 2021: 31-31).

dünyadan da seçmeli bir şekilde yararlandığını belirtir. Hasan Bülent Kahraman (2000: 13) ise Tanpınar'ın tüm değerlendirmelerini moderniteyle ilişkilendirmesine rağmen kendisini ve geçmişini retrospektif bir yaklaşımla geriye dönüşle okuduğunu belirtir. Hüseyin Su'ya göre Tanpınar; süreklilik düşüncesinden ayrılmaya da siyasi iradeye karşı, düşünsel ve siyasi itiraz bağlamında itiraz etmez. Onun bu mahcup itirazı, geleceği gölgeleyen sis halindeki bir soru işareti gibidir (Su, 2017: 252).

Turan Alptekin de buna binaen Tanpınar'ın hem Yahya Kemal'i Sevenler Cemiyeti hem de Marcel Proust Dostları Cemiyeti üyesi olduğunu bildirir (Akt. Tosun, 2022: 142). Her ne kadar eskiyi/maziye/kadimi eserlerinde müzeleştirdiği bir gerçekse de Tanpınar, kendisini bir çöküşün esteti olarak görmez. Nitekim Tanpınar'ın estetik tarafı, solun ilgisini çekse de maziye yaklaşımı da sağcı muhafazakâr kesime sıcak gelir (Tosun, 2022: 139). Oysa Tanpınar, eskiye dönmeyi değil; yeniyi oluştururken eskiden yararlanmayı ister. Bu noktada çağdaşlaşmaya değil köksüzlük ve zevksizliğe karşıdır (Moran, 1995: 218). Tanpınar'ın bu şekliyle maziye/eskiye/kadime doğru attığı mütereddit bakış, mitolojideki Orpheus'u hatırlatır. Nurdan Gürbilek (2016a: 120), bundan dolayı Tanpınar'ın sanat anlayışını “Orpheus kompleksi” olarak niteleyerek ölü anne olan Şark'ı, ölümler ülkesinden (mazinin karanlıklarından) kurtarmaya çalışmak olarak niteler. Ayrıca Orpheus mitinin işlevselliği hem yitirilene müteallik bir ‘son bakışı’ hem de bir ‘geriye çağırma’ meylini aynı anda içinde barındırdığından dolayı bu durum, Tanpınar için önemsenir (Gürbilek, 2006: 191). Bu tavrından dolayı Timour Muhidine, onu bir “memoryalist” olarak niteler.¹⁰⁶ Jale Parla'ya (2015: 112) göre ise Tanpınar gerek kendisinde gerek kahramanlarındaki kültürel açmaz ve çıkmazlardaki ilişkisi bir nevi “Narkissos miti” ile alakalıdır.

Doğu'nun ve Batı'nın çoğu alanına vâkıf olduğu bilinen Tanpınar, a'raftadır. Yahya Kemal mirası Tanpınar'ın Doğu'dan kopamamasını sağladığı gibi Marcel Proust ilgisi de Tanpınar'ın Batı'ya öykünmesinin nedenidir. Ancak bu a'raftalık hâli, her iki âlemin sınırındaki yüksekçe bir tepenin topolojisini ve tipolojisini sergiler. Abdullah Uçman'a (2002: 10-11) göre çağdaşları arasında Tanpınar seviyesinde hem Doğu hem de Batı kültürüne sahip, musiki, mimari ve resim alanında estetik zevki olan gerçek şiiri bilen, felsefe ve psikoloji ile ilgilenen onun kadar geniş bir alan bilgisine sahip başka biri yoktur.

¹⁰⁶ <http://www.tanpinarmerkezi.com/timour-muhidine-ahmet-hamdi-tanpinar-modern-turkiyenin-romancisi-memoryalisti/> (E.T.: 27.01.2023)

Tanpınar'ın bu noktada meselelere geniş bir perspektiften bakıp tarafgirâne bir kalıba girmediğini eski/klasik sanatkâr ve düşünürleri değerlendirirken onların parçalanmış bir zamanı yaşamadıklarını, kendilerinden evvelkilerden şüphe duymadıklarını, onların zihinlerinde hal ile mazinin birbirine bağlı oldukları gerçeği vardır (Tanpınar, 1970: 18). Tanzimat'tan önceki bu zamanlarda Tanpınar'a göre devam ve bütünlük fikri varken Tanpınar, Tanzimat ile bu devamiyetin kırılarak ikiliğin oluştuğunu belirtir. Oysa Batı'nın modernliğe erişimindeki kilit nokta, kendi klasik ve geleneklerine sırt dönmeyerek onları anlama çabasına mütealliktir. Tanpınar, böylelikle modernliğin künhüne vâkıf olan bir gerçeği dile getirir. Zira Tanpınar'a göre Tanzimat nesli bu yönüyle devam ve bütünlük fikrini kaybettiği için asıl kayıp başlar. Bundan dolayı hem ikilikler hem de ucubelikler tevellüt eder. Nitekim Tanpınar, Mehmet Kaplan'a verdiği bir nasihatte “*acele tatbiklerden sakın. Tatbik değil, terbiye al.*” demektedir (Kaplan, 2015: 236).

Cumhuriyet neslinin de eskiye dair tüm kurumları tasfiye etmesiyle ve bu “müessese artıkları” hayattan çıkınca Tanpınar'a göre mazinin kıymeti anlaşılacak maziye karşı saygı artar (Tanpınar, 2013: 33). Hem Tanzimat hem de Cumhuriyet dönemlerindeki Batılılaşma süreciyle meydana gelen yabancılaşma, kadim medeniyete karşı devamlılık ve bütünlüğün kaybından başka bir şey değildir (İlkılıç, 2018: 136). Çünkü Tanpınar, karikatürleştirilmiş bir pozitivistten bakan bir Batılılaşma sürecinin yetersizliğinin farkındadır (Aydın, 2020: 96). Tanpınar'a göre değişim bir anda radikalce olamamalıdır. Çünkü Batı, bu şekilde yapmamıştır. Ona göre değişimin bir anda olanı değil, yavaş yavaş ve tedrici olanı makbuldür.

Gerek Milli Mücadele gerekse Cumhuriyet inkılablarıyla istenen ile Tanpınar'a göre yeni hayatta elde edilmek istenen “ruh”un sadece bir tarafı yapılabilir. Oysa asıl önemli olan ise insanın tanzimidir. Nitekim Tanpınar, medeniyet tarifini de bu insan tanımı üzerine odaklandırır. Medeniyetin manevi kıymetler manzumesi olduğu için Tanpınar'a göre modernleşmeyle birlikte “*sanki varlık ve tarih cevherimizi kaybetmişiz*” ve “*bir kıymet buhranı içindeyiz*”dir (Tanpınar, 1970: 13).

Tanpınar'a göre kültür hayatında “insan” odaklı tanzim yapılamazsa trajedi ortaya çıkar. Nitekim bu trajediyi de Tanpınar; birbirinden bağımsız iki büyük âlemin ruh ve zihinde yaptığı mücadele olarak görür (Kaplan, 2021: 63). Tanpınar'a göre bu trajediden kurtulmanın çare-i yegânesi mazi ile hesabının gören bir Türkiye'nin olmasıdır ve Tanpınar, bu hedefin peşindedir (Kaplan, 2021: 88). Bu hedefinin peşinde olan Tanpınar, günlüklerinde ölümünden

aylar önce “*Türkiye, beni yedin!*” siteminde bulunur (Karaca, 2018: 62). Tanpınar’ı da küçük müşahhas bir Türkiye yapan da yaşadığı tereddüdün sahici bir deneyimle olmasıdır (Dellaloğlu, 2017: 235). Tanpınar’a göre Türk toplumu, modernleşme sürecinde “kendi” olma meselesinin üzerine yoğunlaşınca mesafe kat ettiğinin farkına varacaktır. Tanpınar’ın kendimize ait yaşam şekilleri iddiasından müteşekkil “kendimiz” yaklaşımı, eğer bir ideoloji halinde düşünülecekse son üç harfinin yeri değiştirilerek “kendiizm” ideolojisine dönüştürülebilir.

Tanpınar, hayatı boyunca “kendilik bilinci”ni tam olarak gerçekleştiremeyip a’rafta kalsa da bu konumundan dolayı toplumun kendilik bilincini gerçekleştirmesini ister. Nitekim Tanpınar’a göre tarihte Viyana kapılarına kadar dayanan topluluk, yabancılara itimat eden değil kendi memleketin bağrından çıkan ve memleket realitesine inanan Anadolu insanıdır (Genç, 2022: 554-555). Zaten kendilik bilincine erişemeyen kişiler ve toplumlar ayarlanabilen ve hazırlanan reçetelere itimat eder. Tanpınar, yarım kalmış kendilik bilincini hayatında yansıtırsa da bu durumun kendine özgülüğü, Tanpınar’ı nevi şahsına münhasır bir şahsiyet yapar. Nurdan Gürbilek’in tabiriyle Tanpınar, geç kalma endişesi ile “bitmeyen bir çıraklık” içindedir (Gürbilek, 2006a: 183-232).

Tanpınar, günlüklerinde “*bu şartlara rağmen kendimi yapacağım. Kendisini yapmak, yaparken eserini vermek, peşini bırakmamak, bir gün mucize tahakkuk edebilir*” derken son ana kadar “kendi olma” çabasıdadır (Akt. Kerman, Enginün, 2013: 336). 1940’ta CHP Konferanslarından birinde bir milletin her şeyden önce kendisini ciddiye alması ile işe başlanacağını belirten Tanpınar için kendini bilmek ve tanımak büyük bir meseledir (Berksoy, 2008: 716). Tanpınar’a göre Batılı olgunluğa erişmedeki en önemli etken, bilme ihtirasından kaynaklanan kendi kendini bilme keyfiyetidir. Bunu başardığı için Batı, Antik Yunan’dan itibaren bir devam zincirinin içindedir. Tuncay Birkan’a (2019: 293) göre Tanpınar’ın kendilik bilinci; öncelikle kendine dönmek, sonra kendi mazisini küçümsememek ve hor görmemek, sonra kendi hayatının özgüllüklerini görmek, daha sonra bilme ihtirasını duyarak kendini bilmenin bilincine ulaşarak formüleleştirilebilir.

Tanpınar, yarım kalmış ve tamamlanamamış karakterleri ile aslında toplumun kendilik bilincinin ihtiyacını gözler önüne serer ve kadim maziye, estetik kültürü pas geçmeyen bir medeniyet teklifinde bulunur. Nitekim Tanpınar, kendi olma çabasıdayken eser üretirken bu vesileyle teklifte bulunduğu toplum modelinin de ütopyasını kurgular (Özsaray, 2022: 258).

Max Nordau'nun Fransız romanı, Parisli kadını yarattı; demesi gibi (Andı, 2013: 13) Tanpınar da eserleri ile topluma kendilik teklifini sunarak bir mucizenin gerçekleşmesini ister. Bunu da zaten kendiliğin temellükü sürecinde Bergsonvari bir yöntemle geçmiş ile halin kaynaştığı bir zaman algısıyla yapar. Selami Varlık'a göre (2021: 140) kendisi olmak isteyen insan, toplumun sahip olduğu entelektüel mirası ve kolektif hafızayı da belli bir gelenek sürecinde özümseyerek yeri geldiğinde de eleştirerek geçmişi şimdiye taşımasıyla yapabilir. Belkız Berksoy'a (2008: 719) göre Tanpınar gerek kürsü başkanıyken gerek milletvekiliyken millete ait ve ulus inşasına paralel bir edebiyat projesinin olanakları üzerine kafa yorar. Tanpınar'ın "zevk iflası" olarak yorumladığı şehirlerin tahribatına yönelik önlem alma çabalarında Bursa Valisi ile görüştüğü ve ona şehrin tanzimi noktasında kendi kanaatlerini bildirdiği bilinmektedir (Yılmaz, 2022: 494-495). Ayrıca Tanpınar'a göre oluşturulmaya çalışılan asri yenide kendimizi bulamadığımız için yerli ve milli bir edebiyat şart olmaktadır.

Tanpınar'ın da "devamı kuralım" olarak topluma teklif ettiği modelde mazinin bir sitem olarak kabulüyle birlikte topyekûn zihniyetini değil ama ayıklanmış taraflarıyla ve bazı sınırlarla kalmak şartıyla bir devamı kurma fikri mevcuttur. 1938'de ise *Kendimizin Peşinde: Çok Mühim Bir Mesele*metni; terkinin ve devamlılığın hatırlanmasına vurgu yapmasıyla önemli bir çağrıdır (Yıldırım, 2022: 120). Tanpınar, *Pazar Postası* sahibi Cemil Sait Barlas'a verdiği bir tavsiyesinde an'ane ve devamın her şeyin temeli olduğunu belirtir. Hatta Tanpınar, mazi odağında ölümlerin de bu topraklarda ve hayatımız üzerinde söz hakkı olduğuna inanır (Tanpınar, 2002: 95).

Hasan Aksakal'a (2017: 167) göre Tanpınar'ın maziye dönüşü mazinin zihniyetine bir dönüş olarak algılamaması, onu kültürden radikal kopuşu isteyenlerden ayırır. Nitekim Tanpınar, Tanıl Bora'ya göre (2003: 87) hayatta kaybedilen bütünlük ve devamlılık fikrini bir ruh bütünlüğü içinde yeniden kurma gayretindedir. Tanpınar'ın, hocası Yahya Kemal'den mülhem olarak oluşturmaya çalıştığı *Kendi Gök Kubbemiz* bilincinin muhtevası; Tahir Abacı'ya (2015: 181) göre mimari, şiir, müzik ve resmin yerine ikame edilen hat sanatından müteşekkildir.

Tanpınar'ın hem şiirinin başlığı hem de şiirin bir mısraı olan "*bendedir korkusu biten şeylerin*" Tanpınar'ın hem karakterinden hem de kendi hedefine ulaşmada ateşleyici korkudan haber verir. Bundan dolayı Tanpınar'ın bu vesileyle gerek yaşadığı dönemin estetik birikimini temellük etmeyi istemesi gerekse geçmişin deneyimini sahiplenme gayreti, *Halk*

Destanlarından Milli Edebiyata I-II yazılarında görülmektedir (Özsaray, 2022: 265). Tanpınar genelde milli bir hayatın özelde milli bir edebiyatının varoluş şartlarından biri olarak kendi kendimizi aşağı görmek kompleksinden kurtulmayı ve geldiğimiz kaynaklara layık olduğunu inanmayı ön görür. Çünkü ona göre eser bırakabilmek için bu zaruridir (Tanpınar, 2002: 59). Tanpınar’a göre bir Batılı araştırmacı, her meselesinde Antik Yunan felsefesinden ve Hristiyan teolojisinden yararlanırken Tanpınar, “*işte bu bizde yok*” diyerek kendi kaynaklarımızı bulamadığımızı söyler (Tanpınar, 2002: 199). Tanpınar, bunun sebebini de kendimizi ciddiye almamak olarak görerek “*meselelerimiz üzerinde konuşmayı öğrenmeliyiz*” demektedir (Tanpınar, 2002: 202).

Tanpınar *Beş Şehir* eserinde başlangıcından itibaren sorarak yinelediği “*Biz neydik ve nereye gidiyoruz?*” sorularını bir röportajında “*asıl gayenin kendimizi bulmak*” olduğunu belirtir. Tanpınar’ın teklif ettiği şey, “*kendi maceramızı bilmek, onun içinden büyümek, onun içinden tabii şekilde yetişmek ve garplı anlayışla, garplı ustaları severek eser vermektir.*” (Tanpınar, 2002: 240). Tanpınar, bunu “elmas” ve “işçiliği” ile sembolize eder. Doğu, en değerli elmasların anavatanı olmasına rağmen elması işleyen ve bu mesleği mükemmelleştiren ise Batı olur. Bundan dolayı her iki olguyu da unutmadan mükemmelliğe ulaşmak adına bunları dikkate almak Tanpınar’ın Türkiye’ye teklif ettiği yaklaşım için önemlidir. Tanpınar gerek eserleri gerek çileleri gerekse de hayatıyla, bu ülke insanının hem kendisi kalıp hem de nasıl modern olunur, sorusuna verdiği mücessem bir cevaptır. İşte Tanpınar için aranan istikamet taklit değil kendilikten kopmayan bir teklif olmalıdır.

6.5.1. Ne içindeyim sahnenin ne de büsbütün dışında: a’rafta

Bu başlık ile Tanpınar’ın *Sahnenin Dışındakiler* romanı ekseninde onun düşünce dünyası ve roman kurgulamasındaki her iki medeniyetin müktesebatına sahip bir arif olması nazara verilmek istenmektedir.

Edebiyat eserlerinde kurmaca düzeyinden öteye taşınan temsillerde, yansıtılması gereken düşünce veya algının temsiliyet düzeyinde kurmacanın imkânları zorlanarak bir aşırılığa kaçma var ise o eserin ideolojik düzlemde mesaj iletme kaygısı var demektir. Eğer bu mesele “Doğu-Batı” düzleminde değerlendiriliyorsa meselenin ele alınış biçiminden algılama düzeyine kadar medeniyet sorunsalı gerek yazarın gerekse okurun gözleri önündedir. Berna

Moran'ın Türk romanının genel karakteristiğini 1950'lere kadar Doğu-Batı sorunsalı olarak görmesinde bu izlenim yatar.

Böylelikle medeniyeti, medenileşmeyi, asrileşmeyi kısacası Batılılaşmayı bir sorun olarak algılamak, Osmanlı-Türk modernleşmesinin karakteristik özelliği haline gelir. Çünkü Batı'nın sadece maddi boyuttan ibaret olmayıp buzdağının altındaki zihniyet boyutuyla karşılaşan Osmanlı-Türk aydını; ekonomiden siyasete, eğitimden bürokrasiye kadar farklı bir devlet ağı ve geleneği oluşturmak zorunda kalır. Ayrıca Osmanlı modernleşmesi bir imparatorluk tecrübesiyle eski ve yeni kurumların biraradalığına odaklanırken devrimci bir yönü olan Cumhuriyet modernleşmesinin radikal bir kopuş sergilediği gözlemlenir. Bu medeniyet geçişliliğinin her iki modernleşmede de kültürel bölünmeye yol açtığı sadece dozajının farklı olduğu bariz bir gerçektir. Her ne kadar bu bölünmeler, kopuşlar ve ayrılıklar, Cumhuriyet ile beraber bilinçli ve planlı bir şekilde yapılmış olsa da Yakup Kadri'den Tanpınar'a, Niyazi Berkes'ten Şerif Mardin'e kadar çok sayıda Türk aydını kültürel bir süreklilikten bahseder (Kayalı, 2022: 57). Nitekim bir toplumun politik ve ekonomik yapısını değiştirmek her zaman kültürel yapısını değiştirmekten daha kolay olagelmıştır.

Tanpınar'ın da “yeni” Türk edebiyatını bir medeniyet krizi ile başlatması; kültürel zihniyette yeninin aynı zamanda krizlere gebe olduğunun, haberinin bile bâdirelere sebebiyet verdiğinin işaretidir. Modernleşme toplumlarındaki kronik krizlerin nedeni de politik ile poetiğin sarmalından mütevellit olması, toplum-edebiyat-siyaset arasındaki denklemin de kırılğan hale getirmektedir. Nitekim edebiyat tarihinin; Tanzimat, Servet-i Fünun, Milli Edebiyat, Cumhuriyet, 12 Eylül merhaleleriyle taksim edilmesi, edebiyat-toplum-siyaset arasındaki bağın işleyişini gözler önüne serer. Bu durum, zihniyet-sanat-insan ölçeğinde de değerlendirilebilir.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e bir medeniyet olarak Batı'nın farklı algılamalara meydan vermesi; aktarmacılıktan taklitçiliğe oradan da tepkiselliğe kadar bazı reflekslerin ortaya çıkmasına neden olur. Nitekim bu farklı refleksler farklı oksidentalit yaklaşımların da menşesidir. Ancak genel kanı, Hilmi Yavuz'un (2008: 153) da ifade ettiğii gibi Türk toplumunun modernleşme adı altında Batı'nın geçtiğii krizli merhalelerden geçmeyerek kendine münhasır değişimler sergilemesi, bunun da aktarmacılıktan öteye geçmediğii, modernleşme değil oryantalistleşme yaşandığı gerçeğidir. Bunun yanında gerek Tanzimat, Meşrutiyet gerekse Cumhuriyet Batılılaşmasında ikisi arasında bir ayrılıktan ziyade paralellik

göze çarpar. Çünkü her iki modernleşme pratiğinde; Batı karşısında ikilikler, Orhan Okay'ın tabiriyle dilemmalar yaşandığı bir gerçektir. Tanpınar'a göre (2002: 36) Tanzimat nesli, bu ikiliği anlayıp farkına varabilse, Batı'yı nakletmek yerine Batı'ya iltihak edecektir. Tanzimat neslindeki bu ikilikten kaynaklı bunalımı Tanpınar, Heine adındaki bir âlimin Sisiphos kompleksine benzeyen bir paradoksla Allah'ı ispat ve inkâr arasındaki bunalımlı hikâyesine benzetir (Akt. Kara, 2020: 260-261).

Nitekim Tanpınar, Londra'da Marx ile aynı dönem ve ortamda bulunan Namık Kemal ve nesline bundan dolayı sitemkâr yaklaşır. Onların hiç o birikimden bahsetmediklerini, hürriyet yerine gerçek ilerlemenin mevcudu muhafaza etmek ve medeniyet biriktirmek olduklarını söylemediklerini belirtir (Kahraman, 2000: 27). Zira onlara göre Batı, “*başları sıkıştıkça uğranılan attar dükkânı*”dır (Akt. Özer, 2017: 354). Bundan dolayı Tanpınar'a göre Tanzimat'ın filozofu olmadığı gibi Tanzimat aydınları da Batı'yı yeterince tanımaz. Çünkü bu aydınlar, Tanpınar'a göre Batı'daki “insan” gerçeğini ve insanın nasıl değiştiğini dikkate almadıkları belirtir. Dikkate alsalardı durmaktan hoşlanmayan bir hayatta araştırmacı bir ruha sahip olan Batılının felekten geceler çalmayıp her gün imkânları zorlayan “kafa”sının farkına varılacaktır. Oysa bunun farkına varılmaz.

“Yeni” bir niyetle Batı'ya bakmada “kendimiz” olanın düsturlarıyla hareket edilirse Tanpınar'a göre Batı'ya dâhil olunabilir (Aydın, 2020: 97). Ayrıca Tanpınar'ı diğer Türk aydınlarından ayıran en önemli nokta da “Hangi Batı?” sorusuna verdikleri cevapla ortaya çıkar. Tanpınar, Batı'ya tüm tarihi sürecindeki tekâmülüyle geniş bir perspektiften bakarken Jön Türklerden Cumhuriyet elitlerine kadar Batı, sadece Fransız pozitivizmden müteşekkil bir Üçüncü Cumhuriyet merhalesidir (Aydın, 2020: 100-105). Besim Dellaloğlu'na (2016: 93) göre de Cumhuriyet Batıcılığı, Batı'nın belli bir anının fotoğrafı olup tarihsel derinlikten de yoksundur. Çünkü Tanzimat ile “dua ve alkışla” Batı'ya çiraklıkla başlayan kopuş, Cumhuriyet ile devam ettirilmek istenince Selçuklular ile başlayan ve Osmanlı ile bir Rönesans yakalayan kadim medeniyet, bütünlüğünü kaybederek kırılmalar yaşar. Bu durumu, Batı sömürgeciliğine karşı oluşturulan Milli Mücadele döneminde *Dergâh Mecmuası* çeperindeki Bergson sezgiciliğinin etkisi ile de okumak mümkündür. Çünkü bu minvalde Dergâh ekolü, Türk modernleşmesinde ve Batı algılamasında Gökâlp ekolünün bir alternatifidir (Dellaloğlu, 2017: 254). Çünkü mazi, hatırlama; modernleşmenin yıprattığı değerleri anmada önemlidir.

Hem Türk düşünce hayatında hem de Türk edebiyatında bir ikiliği karakterinde ve eserlerinde yansıtan nevi şahsına münhasır olarak bir Tanpınar gerçeğini kimse inkâr edemez. *Sahnenin Dışındakiler* romanında da dile getirdiği gibi “hiçbir milletin münevveri bizim kadar içtimai olamaz” der ve “çocukluğumun hangi devresine baksam, etrafımda ve kendi içimde bu vatan endişesini gördüm” diyen bir Tanpınar’da bulunan yazma endişesi, Tanzimat’tan itibaren var olan bir roman geleneğindeki yazar endişesini ve yazma güdüsünü ortaya koyar niteliktedir. İmparatorluk melankolisini yaşayanlarda var olan bir vatan endişesi Murat Belge’nin nitelendirdiği bir denetleyici nesli de ortaya çıkarır. Çünkü çöken bir imparatorluğun ruhen ve zihnen bir ferdi olma durumu, gurbeti ve imparatorluk melankolisini de beraberinde getirir (Kaplan, 2021: 173).

Gençliğini mütareke yıllarında geçirmiş her aydın gibi Tanpınar da Gramsci’den ödünç alarak söylenirse “eskinin tam olarak yıkılmadığı ama yeninin de henüz doğmadığı” muğlâk bir ortamda geçirir (Sağlam, 2022: 324). Tanzimat ile edebi anlamda da hissedilen “babanın ölümü”, yazarlarda yıkım duygularını ortaya çıkardığı için ihtişamlı günlerin gururunu yazarlar, Cumhuriyet döneminde de atlatamaz. Bu kuşaklara bu trajedi, post-emperyal melankoli olarak miras kalır. Nitekim Tanpınar (2002: 68) da “bizim nesilde vatan düşüncesi ıstırap duygusuyla beraber kurulur.” demektedir.

Ne de olsa Tanpınar’a göre “herkes kendi zamanının şuuruyla doğ”maktadır ve Tanpınar, “insanın biraz da şartlarının esiri ve mahsulü olduğuna” kânidir (Akt. Samsakçı, 2017:VII). Bu noktada Necip Tosun’a (2022: 24) göre Tanpınar; bir kültür romancısı olarak eserlerinin arka planında güçlü bir fikir, derinlikli düşünceler, felsefe ve bir medeniyet algısı barındırır. Gerçi bu, Türk romanının kaderidir. Tanpınar da insanın mesuliyet duygusundan müteşekkil olduğuna inanarak insanın öncelikle yakınlarından sonra ise kâinattan mesul olduğunu belirtir (Tanpınar, 2002: 91). Mehmet Kaplan da Tanpınar okuyucularının sadece eserini değil, eseri vasıtasıyla Türk tarih ve medeniyetini, edebiyatını, insanını ve sanatını da yakından tanıyacağını belirtir (Kaplan, 2015: 222).

Kurtuluş Kayalı’ya (2022: 51) göre gerek toplumcu gerçekçi gerekse inkılâpçı edebiyat toplumu dizayn etmeye çalışanlar, siyasi düşüncelere yaslanır. Tanpınar’ın toplumu derinlikli ele almasının yanı sıra Fethi Naci’ye (2019: 228) göre de “insan”ı da yalınkatlığa düşmeden bütün karmaşıklık ve derinlikleri ile Tanpınar gözlemlemektedir. Bundan sebep M. Orhan Okay da (2010:41) Tanpınar’ın romanlarını birer kültür romanı olarak değerlendirir. Hülya B.

Akyıldız'a (2016: 60) göre Tanpınar, tezli roman yazmak istemez ama sadece estetik yapı peşinde de değildir. Çünkü o meseleleri olan bir romancıdır. Oysa Orhan Pamuk, Tanpınar'ın toplumla ilişkisini bir ideolog ve babacan bir öğretmen ilişkisi olarak betimler. Mehmet Aydın'a (2020: 26) göre ise Tanpınar okunurken Batılılaşma odak noktası olup roman ve ideolojinin iç içe olması göze çarpar. Ahmet Sarı (2022b: 152) Tanpınar romanlarında tersine çevrilmiş teolojiye değinerek bunun zıtlıkların bakışımı yürümesinden kaynaklandığını ve bu zıtlıkların soğan zarlarının iç içe geçmesi gibi bir bütünleşme sağladığına değinir.

A'rafta olma hali, herkesin ulaşabileceği bir durum ve konum olamayacağı için yalnızlık, bu tarz kişilerin beraberinde olur. Kurtuluş Kayalı'ya (2022: 61) göre Türkiye'de gelenekçiler ve yenilikçiler mutlak anlamda reddiye ve kabullere dayandığı ve kutuplaştığı için Tanpınar gibi aydınlar itilmiş görünürler. Uğradığı sükût suikastlarının¹⁰⁷ sebeb-i hikmetleri bu yüzdendir. Hatta Tanpınar Orhan Koçak'a (2009: 392) göre 30'lu ve 40'lı yıllar boyunca Cumhuriyet Türkiye'sinin düşünsel gerilimine ve tazyikine maruz kaldığı halde onunla yüzleşebilen bir yazar olmasına rağmen merkezde görülmeyerek rejim tarafından ötelenir ve makbul bir entelektüel görülmez. Turan Alptekin (2015: 32) bu durumu, "*sistemin cezalandıramadığı durumlarda sırt çevirme, sessizliğe gömme önlemleri*" olarak görür. Nesrin A. Satar (2015: 183) ise Tanpınar'ın İsmet İnönü ve inkılâplar düşünceleri nedeniyle genel ideolojiyle barışık olduğunu belirtirken kültürel bağlamındaki uzlaşmaz tavrındaki estetik ideolojiye bağlılığını isekanon dışı kalmasının müsebbibi görür.

Bundan dolayı Tanpınar, günlüklerinde edebiyat âlemindeki fikirlerin yüzde beşinin kendisinden olduğunu belirterek adının zikredilmemesine içerler. Nitekim Tanpınar, *Selam Olsun* şiirini "*adımızı soran, arayan var mı?*" ümitsizliği ile bitirecektir. Bu ümitsizliğe, umursamazlık gibi görünen düşünsel tazyik sebep olur. Gerçi Beşir Ayvazoğlu; Tanpınar'ın uğradığı sükût suikastlarını, devrimlere bağlı edebiyat kanonunun, onu eleştirerek kendilerinden uzaklaştırma yerine kontrol altında tutmak istediğini belirtir. Nitekim bu edebî kanon, Asaf Halet Çelebi'yi "bobstil dandy" lakabını takarak onun hakkında gayr-i ciddi bir intiba uyandırır. Bu kanon, aynı şeyi "Kırtıpıl Hamdi" diyerek Tanpınar'a uygular (Ayvazoğlu, 2017: 313-314). Buna binaen Tanpınar da çok hırpalandığını, hor görüldüğünü,

¹⁰⁷ Hakkında yazılan onlarca kitap, yüzlerce tez, bildiri, makale ve açılan araştırma merkezleri sükût suikastının kefareti olmuştur. Oysa Sarah Moment Atiş'e göre 1938-1962 yılları arasında Tanpınar'a dair 9 yazı bulunmaktadır (Akt. Özer, 2017: 360).

ihmal edildiğini ve sarsıldığını günlüklerinde itiraf eder. Zira Turgay Anar’a (2022: 59) göre Cumhuriyetçi kanon, Osmanlı ve Selçuklu birikimini aşmak zorunda kaldığı ve köklerini bu iki müktesebattan uzakta inşa etmek istediği için bazı yazarlar bu kanonun dışında kalır ya da dışına itilir.

Nitekim bu durumu Tanpınar şöyle ifade eder: “*Solcu gizli, musır ve cahil. Sağcı, milliyetçi geçinenlerin hepsi cahil ve kupkuru. Ortadakiler darmadağınık. Hemen hepsi zevksiz ve tahammülü güç. Yarabbi ne kadar yalnızım.*”(Tanpınar, 2007: 203). Tanpınar; sağcılara göre yazdığı eserlere muhalif olarak sola kaysa da; solculara göre de ezan ve Türk musikisinden ve kendi tarihinden bahsettiği için sağa kaymaktadır (Akt. Akosman, 2022: 94). Şaban Sağlık’a (2018: 312) göre Türk insanının kaderini içinde bulunduğu medeniyet krizindeki ikilikten dolayı bir “iç insan” olarak gören Tanpınar, “eşikteki adam”dır. Eşiğin ikili bir yapı arz ettiğini belirten M. Orhan Okay’a (2010: 314) göre de Tanpınar, “tahterevalli” metaforu ile imlenebilir. Ona göre Tanpınar, “*zamanın ne içinde ne dışında, ne Şark ne Garp, ne Osmanlı’da ne T.C.’de, ne siyah ne beyaz...*” Tanpınar, öğrencisi Mehmet Kaplan’a da bu minvalde “*benim bir gözüm ağlarsa, bir gözüm güler*” derken içinde bulunduğu hâlet-i rûhiyeyi dile getirir (Kaplan, 2015: 226). Hilmi Ziya Ülken de Tanpınar’ı iki karakterli bir yapıya benzeterek birine şair birine muhakemeci diyerek ifade edilmezi yaşayan ve gerçeği bir mühendis gibi gören bir Tanpınar’dan bahseder (Akt. Okay, 2012: 215).

Psikanalist Haluk Sunat’a göre Tanpınar, içinde fırtınalar esse de kapıları zorlayamadığı için mırıltılı bir sesle eşikte durur (Akt. Kaplan, 2021: 65). Mustafa Özel’e (2018: 52) göre ise Tanpınar, sınırdaki tedirgin adamdır. Ne Yakup Kadri gibi atacı-Batıcı, ne Necip Fazıl gibi atacı-Doğucu, ne de Peyami Safa mantığındaki gibi sentezcidir. Tanpınar, tek başına müstakil bir adadır. Tanpınar, *Huzur* romanında “*coğrafya, kültür, her şey bizden yeni bir terkip bekliyor*” (Tanpınar, 2010: 252) derken bu terkip Doğu-Batı sentezi olarak anlaşılmamalıdır. Bu yeni terkip, “*başka bir milletin tecrübesini yaşa*”maktan ziyade kendi kültür hayatımızın bize has yaşam şekilleriyle oluşan bizi bizden yapan bir terkiptir. Nitekim Tanpınar, Orhan Gazi’nin mübarek eliyle kurduğu bu terkinin devam etmesini isteyerek tarihi bir Türkiye peşinde olduğunu belirtir (Meriç ve Karışman, 2006: 195). Böylelikle Tanpınar; Cumhuriyet ile Osmanlı’yı da karşı karşıya getirmeyerek meseleyi asrileşme mantığı ile ele alarak kopuştan sürekliliğe evirir (Yıldırım, 2022: 111). Nitekim Tanpınar bu uğraşını günlüklerinde

de itiraf ettiği “Türkiye, beni yedin” ve “Türkiye, evlatların kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkânı vermiyor.” cümleleriyle zihni yorgunluğunu belirtir (Akt. Mollaer, 2018: 74). Tuncay Birkan’a (2019: 296) göre Tanpınar’ın bu serzenişi, “kendi” denen şeyle uğraşmanın aslında Tanpınar’ı oldukça bezdirdiğinin göstergesidir. Mehmet Kaplan’a yaptığı bir itirafında ise Tanpınar, bu minvalde şöyle der: “Zengin ülkelerde devlet yazarlarına ve sanatçılarına yardım eder. Fakat Türk devleti o kadar muhtaç bir durumda ki, bizim ona yardım etmemiz lazım.”(Akt. Kaplan, 2015: 227).

Tanpınar, Yaşar Nabi’ye yazdığı mektubunda kendisini 1932’ye kadar “cezri bir Garpcı” olarak niteleyip Şark’ı reddetmesine rağmen bu tarihten sonra kendisine göre tefsir ettiği bir Şark’ta yaşamaya başladığını belirtir.¹⁰⁸ Çünkü Şark, ona göre şifasız bir hastalık olduğu gibi tükenmez de bir kudrettir. Zaten Tanpınar’ın her iki medeniyeti eleştirdiği nokta; ne Doğu ne de Batıdır. O, yanlış Doğu ve yanlış Batı algısını eleştirir (Tosun, 2022: 32). Kendi yazılarında tenkit ve tahkir ettiği Şark realitesinden böylelikle uzaklaşır. Ayrıca kendisinin farkına vardığını, Şark’ın tadına varınca olduğunu belirtir: “Ben garpla başladım işe. Fakat bizim eski şairleri ve eski musikiyi tanımadan kendimi bulamadım. Onların nostaljisini tadınca, kendimi kendi içimde daha yerleşmiş buldum.” (Akt. Kerman, 2001: 259). Tanpınar’a göre Fuzulî’yi ve Nefî’yi hakikaten sevip anlayan bir insan, oradan Batı’nın şiirine vakıf olarak Goethe’yi ve Shakespeare’i çok rahat bir şekilde idrak edebilir (Bingöl, 2022: 538). Tam tersi olarak ise Tanpınar’a göre kendimizi bilmediğimiz için de dünyayı anlayamıyoruzdur (Tanpınar, 2002: 96).

Ayrıca kendini topluma ve kendine sorumlu hisseden Tanpınar (2007: 260), “Ben entelektüelim. Aşka da, hayata da, insana da, düşünceye de inanıyorum.” demektedir. Başka bir yazısında Tanpınar (2002: 198) ise entelektüelin tarifini, insanın cemiyetin adamı olmak ve onun sırtmasını taşımak olarak yaparak aslında kendi durumundan örnek verir. Çünkü Tanpınar, belli bir mahalleye belli bir mahalle için yazmaktan ziyade mahalle-aşırı metinlerle Türkiye ve dünyaya yazar (Dellaloğlu, 2018: 42). Bundan dolayı Türk düşünce ve edebiyat hayatında kutuplaşan mahallelerin üzerinde mahalle-aşırı bir marka haline gelen Tanpınar, her iki kesimin yayınevleri tarafından yayımlanmasıyla Türkiye’deki her kesimin okuduğu bir yazar ve Türkiye’deki ilk modern kanon haline gelebilmektedir (Dellaloğlu, 2018: 44). Bilal

¹⁰⁸ Tabii ki bu durumda Erzurum’dan İstanbul’a tayini çıkması, İstanbul sokak, mahalle ve semtlerini Yahya Kemal ile temaşa ve tefekkür ederek teneffüs etmesi etkilidir (Okay, 2010: 173-179).

Demir ile röportajında kitaplarının YKY tarafından keşfedilip yeniden basılmasıyla bir Tanpınar rönesansı yaşandığını belirten Dellaloğlu'na göre bu eserler, antik çağ eserleri gibi yeniden yorumlanır (Akt. Satar, 2015: 183). Necip Tosun'a göre (2022: 16) Tanpınar; duygu, düşünce ve yaşayış olarak zamanın dışında yaşamış ve günceli aşan zaman-dışı eserler vermiştir.

Friedrich Nietzsche'nin dediği gibi “bazıları öldükten sonra doğarlar” sözü Tanpınar için tezahür etmektedir. Çünkü Tanpınar, günlüklerin birinde “bir gün elbette bana dönecekler” kehanetinde bulunur (Akt. Samsakçı, 2017: 183). Bu noktada Sartre, Fransa'dır sözüne mukabil Tanpınar; Türkiye'dir denilebilir. Ahmet Sarı'ya (2022a: 147) göre ise Almanlar için Walter Benjamin, Fransızlar için Gaston Bachelard ne ise Türkiye için sosyal bilimler alanında Tanpınar odur. Ayrıca Süha Oğuzertem'e göre Tanpınar, kültür politikalarında kendisini seküler, modern düşünceli entelektüellerin yanında konumlandırır (Kaplan, 2021: 21).

6.5.2. Kendi hayatımıza ait yaşam/hayat şekilleri

Tanpınar için a'rafta olma halinin en önemli âmili, ne Doğu'dan ne Batı'dan medet ummaktan ziyade hem Doğu'dan hem de Batı'dan müteşekkil terkip ve sentez düşüncesine yakındır. Ona göre önemli olan kendi kültür hayatımıza ait yaşam şekilleridir. Tanpınar, bu minvalde “bir millet, her şeyden evvel kendi kendisini ciddiye almak mecburiyetindedir. Kendi kendimizden bahsetmeğe alışalım.” demektedir (Tanpınar, 2016: 96). Çünkü Tanpınar'ın esas meselesi, tüm sanat alanında kendine özgü olanı oluşturan İstanbul merkezli bir Türk zevkini oluşturmaya çalışmaktır (Yıldırım, 2022: 143). Bu zevkin oluşması ve kendimize ait yeni hayat şekilleri oluşturabilmek için de mazinin muhafazası ve bozulmaması önemlidir. Bunu *Huzur* romanında şu şekilde ifade eder ve sorar: “Hepsi bir medeniyet çöküntüsünün yetimleridir. Bu insanlara yeni hayat şekilleri hazırlamadan evvel, onlara hayata tahammül etme kudretini veren eskileri bozmak neye yarar?” (Tanpınar, 2010: 190).

Berna Moran'a (1995: 215) göre bu hayat/yaşam şekilleri “kültürümüzü, sanatımızı, geleneklerimizi, muâşeretimizi, eğlence anlayışımızı, törenlerimizi, oyunlarımızı, tümünü kapsar.” Tanpınar içinse tüm bu değerler, bir estetik ve beğeni konusudur (Moran, 1995: 215). *Mahur Beste* romanında İsmail Molla, Şehzadebaşı'ndaki arabalı, feraceli, fenerli Ramazan

gezintilerini ve eğlencelerini kaldırmaya çalışanlara karşı bu tarz etkinliklerin Ramazan'ın bir parçası olduğunu belirterek bu eğlencelerin Müslüman-Türk kültürünün damgasını taşıdığını belirtir (Tanpınar, 1998: 109). Turan Alptekin (2015: 42) de Tanpınar'ın hakiki vatanperverliğin memleketi kendi realitesi içinden görmek olduğunu söylediğini belirtir.

Tanpınar'a göre bize özgü yaşam şekillerindeki görünürlük, önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi kendi hayatımızın durmasından kaynaklanır. O yakalandığında “devam zinciri” tekrar bağlanacaktır. *Huzur* romanında yangın nedeniyle devamlı değişen sokak, mahalle ve konakların aksine “*değişmeyecek olan, hayata şekil veren, ona bizim damgamızı basan şeyler*” olduğunu Tanpınar (2010: 21) belirtir. Bu o kadar zordur ki yine aynı romanda “*evlatlarına kendisi olma imkânı vermeyen*” bir ülkede yaşadığını belirtir. Nitekim Tanpınar, “*dedelerimizin büyük meziyetlerini, hayatlarının kendilerine has ve gerçek oluşu yapıyordu*” derken toplumun kendine haslığına dikkat çeker (Tanpınar, 2013: 35). Aynı romanda İhsan, “*sonra kendimize mahsus şartlarımıza uygun yeni bir hayat kurmaya çalışacağız. Hayat bizimdir. Ona istediğimiz şekli vereceğiz.*” (Tanpınar, 2010: 92) demektedir.

Bu kendine haslığın en önemli merkezi camilerdir. Camiler, Tanpınar'a göre içtimai jeolojinin merkezidir. Beşir Ayvazoğlu (2013: 140) da caminin daima merkez olduğunu belirterek bütün sokakların mahalleyi şehrin merkezine bağlayan anayola çıkardığını söyler. Tanpınar, *Sahnenin Dışındakiler* romanında Elâgöz Mehmet Efendi Camii'nin bütün hayatı etrafında toplayacak bir hüviyette olduğunu söyler. Çünkü bu yer, bir direniş ahlakını sağlayan yerli dinamik gerçeklerin ve toplum hayatının odağındadır. Sokağın ritmi bir dantelâ gibi bu temerküz dinamiğine bağlıdır. Sezai Karakoç da caminin İslam medeniyetinin doğurgan bir kurumu olduğunu söyler ve onu ana rahmine benzeterek şehri doğurduğunu belirtir (Kula, 2018: 20).

Sahnenin Dışındakiler romanında Senegalli işgalci bir askerin Galata köprüsü civarında Bahriyeli bir Türk subayını tokatlaması üzerine çarşafli bir kadının verdiği ilk tepkiden sonra mahallelinin Türk subayını savunarak ve kaçırarak işgalci askerin gözünü korkutması buna örnektir. Tanpınar bu durumu, ulvi bulmaktadır. Çünkü bu pasaj, ulusal epiğin kendini gösterdiği satırlardır. Lütfi Bergen (2022: 85), İslam şehirlerindeki cemaat olgusunun modern dönemlerdeki cemaat tasavvurundan uzak olduğunu belirterek onun mahalle sistemi, ahilik gibi ekonomik ve sosyal kurumsallaşmalarla ortaya çıktığını belirtir. Tanpınar için de toplum

içindeki bu tarz kurumsallaşmaların sürerliliği yani imtidâdı, medeniyet inşa edilirken gösterilen hayat hamleleridir.

Modernleşme, geleneksel ve kadîm hayattan kopardığı için değiştirici etkisinden korkulur. Cemal, romanda “*çocukluğumdan beri tanıdığım ağaçları yerlerinde görünce içim ferahladı.*” (Tanpınar, 2014: 158) gözleminde bulunur. Bu, uzun bir aradan sonra işgal İstanbul’un bazı semtlerindeki çürümüşlüğü müşahade eden Cemal için önemlidir. Bu cümle bile Tanpınar’ın *Her Şey Yerli Yerinde* şiirinin bir özeti gibidir. Batı’nın dejenere edici etkisine karşı bu tarz mahallî mekânlar; savunma, direnme stratejisini bu tarz ufak ama etkili merkezler sağlar. Bu tarz yerlerden oluşan mahalleler, süreçteki girdaptan kurtulan küçük adacıklar gibidir. Romanda Cemal, toplumun bu kesiminde yaşayan insanları şöyle betimler: “*İyi olmaları için kendilerini korumaları kâfiydi.*” (Tanpınar, 2014: 180). Nitekim mahalle, bu korunmada önemli bir işleve sahiptir.

Ekrem Işın (1985: 538), Osmanlı’daki mahalle sistemini anlatırken mahallenin gündelik hayatı, ekonomik, kültürel ve dini pratikleri yansıttığının yanı sıra kent hayatının da kurucu bir ögesi olduğunu belirtir. Nitekim romanda Elâgöz Mehmet Efendi mahallesinin kendisini dört evrede idrak ettiği görülmektedir (Samsakçı, 2017: 90). Bunlar; Abdülaziz devrinin ferah ve bir o kadar da ferah yaşantısı, 93 harbinin sefaleti, Meşrutiyet’in şaşkınlık havası ve Balkan harbinin netice verdiği büyük göçün keşmekeş ve karışıklığıdır. Mahalle ve sokaklar, kimlik inşa etmede birer öğreticidir. Cemal; romanda kendi çocukluk hatıralarına değinirken sokağın, çocuğun tek yardımcısı olduğunu belirterek “*her nesil için çocuğu hayata sokak ayarlar*” tespitinde bulunur (Tanpınar, 2014: 54).

Ayrıca Sokak, “*çocuğun tek yardımcısı*” olarak onu hayata hazırlamanın yanında bu mekânlarda şehir hayatının yani medeniyetin de sıcak çehresi tebessüm eder (Yılmaz, 2022:485). Bundan dolayı cami, mahalle ve sokakların toplumun kimlik inşa edici önemli rolü, mahallenin her sakininin Tanpınar’ın da romanda ifade ettiği gibi “*herkes evinden çıkarken o kisveye bürün*”mesi gibi olur (Tanpınar, 2014: 22).¹⁰⁹Nitekim roman iki kısımdan

¹⁰⁹ Ancak modernleşme süreci, bu mahalle idrakini de çözülmeye uğratarak mahallenin kimlik inşa edici kolektif rolünü yapı-bozuma uğrattır. Romanda İhsan, Avrupa’ya gitmeden önce ve Avrupa’dan geldikten sonra mahallenin çözülüşünün farkındadır: “*Ben Avrupa’ya giderken bu mahalle böyle miydi?... Hâlbuki dönüşümde yahut bugün mesela, artı eski yerde değiliz. Hayat şekillerimiz birbirinden ayrılıyor. Bir kısım insanlar çok değişiyor, bir kısmı olduğu yerde kalıyor.*” (Tanpınar, 2014: 125).

oluşur: Mahalle ve Ev; Hadiseler. Çünkü bir nevi mahalle ve evden müteşekkil toplumun kodları, süreçteki hadiseleri belirleyen ve tepkiler veren bir hâlete bürünür.

Tanpınar, camilerin içinde icra edilen iman-itikat ve ibadetleri, şer'i noktada değil içtimai noktada bize sunduğu bize has hayat şekilleri ile değerlendirir. Dinin sadece imandan oluşmadığı yanında amelin de mühim bir işlevinin olduğu hatırlandığında toplumsal noktada dini yaşayışın da önemi büyüktür. Nitekim aynı romanda

“iman dediğimiz duyguyu içinde duysun veya duymasın, herkes evinden çıkarken onun kisvesine bürünürdü. İman, sadece bizi Allah’a bağlayan bağ değil, müşterek kıyafet, yüz ifadesi, muaşeret şekli, hülasa cemiyet hayatında nezaket ve merasim dediğimiz şeylerin, yani karşılıklı münasebetlerin tek kaynağıydı.”(Tanpınar, 2014: 22).

Beşir Ayvazoğlu (2013: 220-221) da camilerin sadece ibadet için değil her türlü sosyal faaliyet için kullanıldığını belirtir. Tanpınar, *Huzur* romanında da İhsan karakterinin ağzından bu konu hakkında şu tespiti yapar: *“Halkımıza ve hayatımıza ne kadar yaklaşırsak o kadar mesut olacağız.”*(Tanpınar, 2010: 303). Bu mesut olma halini, Tanpınar; *“gerçek yapıcılığın, mevcudu muhafaza ile başladığımız gün”* olarak belirtir (Akt. Samsakçı, 2017: 189). Hatta yine aynı romanda karşılaşılan Emin Dede, Halide Edip'in Vehbi Dedesi'ne göre daha yerli ve orijinal özelliktedir (Samsakçı, 2017: 163).

Mahur Beste romanında ise Tanpınar'ın fikrinin taşıyıcısı İsmail Molla'dır. Ona göre kendi dilencimizin yaptığı dua, halkın katıldığı ramazan eğlenceleri, minarelerde söylenen naatlar; şer'i ve fikhî kıstaslardan farklılaşarak ona memleketin yerli havası, milli özü katılmıştır. *“Bize ulûhiyetin çehresini veren; Hamdullah'ın yazısı, İtri'nin Tekbir'i, kim olduğunu bilmediğimiz bir işçinin yaptığı mihraptır.”* (Tanpınar, 1995a: 109). Bu şekliyle oluşan Müslümanlığın çehresi elbetteki zamanla köklerinden taviz vermeyerek değişecektir. Çünkü *“onların arkasında kendilerini aydınlatan, manalarını yapan bütün bir hayat vardır, halk vardır. Asıl sihri o yapar.”* (Tanpınar, 1995a: 109). Çünkü bu; ne şeyhülislam kapısından ne kazasker konağından ne medreseden ne tekkeden gelir. Din ve akide hepsi bu hayata göre şekil alacağından dolayı Tekirdağ'ın karpuzundan, Amasya'nın elmasına kadar hepsinin bu yeni hayattan hisseleri vardır (Tanpınar, 1995a: 109). Şerif Mardin'in Türkiye'deki İslam kültürü üzerine tespit ettiği “volk İslam” tespitini bu satırlarda ve bu yaşayışlarda görmek mümkündür. Bundan dolayı Tanpınar, Müslümanlığa da bir yaşam şekli

olarak bakarak onda ince bir zevkin doğurduğu gelenekleri, adetleri ve yapıtları görür (Moran, 1995: 216-217). Tanpınar, geçmiş ramazanların birinde bir teravih sonrası arabayla Küçükpazar semtinden geçilirken evin camından fonograftan Zekai Efendi'nin bir bestesini duyar. Bu nispetle Tanpınar'a göre halkımızın kutsal ve dini bayramlarındaki idraki, ona kendisinden kattığı değerle yaşatılmalıdır (Sarı, 2022b: 113).

Ebru Burcu Yılmaz'a (2022: 481) göre bu romanda Tanpınar, Müslümanlığın edebi ve sanatsal boyutlarını zenginleştiren bir dindarlık çerçevesini sunar. Burada toprağın değerleriyle iç içe geçmiş bir din anlayışından bahsedilebilir. Aynı romanın ilerleyen satırlarında İsmail Molla, ilmi enaniyetini ayaklar altına alarak şu tespiti yapar: “*En çetin fıkıh meselesini, hazırladığım bir fetva ile hallettiğim bir günün sonunda, evimin kapısında yanlış yunluş bir Arapça ile dua eden, abani sarıklı kör dilenciye gıpta ettim. Onu Allah'a daha yakın buldum.*” (Tanpınar, 1995a: 105). Alaattin Karaca (2018: 173), bu roman üzerine değerlendirmesinde dinin bir fıkhi cephesinin bir de halkın yaşattığı güzel örflerin olduğunu belirtir.

Tanpınar yerlilğinde, ikinci bir hayat olarak karşılaşılan yeni hayatta bile yerlilikten izler bulunmaktadır. Nitekim bu durumu 19. Asır eserinde şu sözlerle ifade eder: “*Bununla beraber en garplı yaşayış bile içinden daha çok yerli idi. Bütün bu konaklarda, Ramazanlarda alaturka sofralar çıkıyor...piyano hocasının yanı başında alaturka saz ve musiki hüküm sürüyordu...*” (Akt. Mollaer, 2018: 53). *Mahur Beste* romanında İsmail Molla ile Sabri Hoca arasındaki diyalogta kültürel Müslümanlık ile medrese İslam'ının mukayesesı vardır. Her şartta yerlici bir hayatı savunan Tanpınar'ın sözcüsü olan İsmail Molla, “*içine Frenk icadı bile girer, fakat manzarası bizim kalır*” yaklaşımı ile medrese İslam'ını savunan Sabri Hoca'ya karşı çıkar ve İsmail Molla, bu düşüncesi ile Tanpınar'ın hocası Yahya Kemal düşüncesindedir. Bu diyalog aslında Türk düşüncesinde etkili iki önemli şahsiyetin romanın yazılışından 25 sene önce vukua gelen bir münakaşaya göndermedir. Bu münakaşada İslam estetiğini savunan Yahya Kemal ile İslam şeriatını savunan Babanzâde Ahmet Naim başrolde-dir.¹¹⁰ Hilmi Yavuz da İsmet Özel'deki bu münakaşaya benzeyen şer'i inadı, Yahya Kemal ve Mehmet Akif Ersoy arasındaki “Süleymaniye Camii”sine bakışlarındaki farklarla

¹¹⁰ Münakaşadan sonra 12 yıl sonra karşılaşılan ikiliden Babanzâde, Yahya Kemal'den helallik isteyerek işgal sonrası Anadolu'da meydana gelen değişimleri göz önünde bulundurarak Yahya Kemal'in önemli bir tespit yaptığını karşılaşmada kendisine itiraf eder (Kara, 2018: 38).

dile getirir. Hilmi Yavuz’a göre Yahya Kemal İslam estetiğinin, Mehmet Akif ise İslam akaidinin şairidir (Bergen, 2015: 52).

Gerek bu romanda gerekse *Sahnenin Dışındakiler* romanında “kör dilenci” metaforu, bize ait yaşam şekillerini hatırlatmada hafıza-insan gibidirler. *Sahnenin Dışındakiler* romanında Cemal, 1914-1920 yılları arasında babasının mesleği dolayısıyla Anadolu’nun ücra köşelerini dolaşma fırsatı da bulur. Alâiyeli Ahmet’in hikâyesi de Cemal’e çok etki eder. Çünkü bu olay bile Anadolu’nun gerçek ve acı hayatına katılmakla eş değerdir. Nurullah Çetin’e (2011: 45) göre Alâiyeli Ahmet’in hikâyesi, gerçek bir değer olarak Anadolu’da düşmana karşı mücadele veren saf ve temiz Müslüman-Türk ruhunu yansıtır. Nitekim romanda “*şimdi Anadolu’da dövüşenlerin hepsi hayata başka türlü bakıyorlar. Hepsinde Alâiyeli Ahmet’e benzeyen bir taraf var.*” (Tanpınar, 2014: 277). Selim İleri’ye (2008:224) göre Tanpınar’ın “*Ben ölürsem benden daha genci var*” dizesini bir Anadolu türküsü olarak *Sahnenin Dışındakiler* romanına dâhil etmesinde, kavgaya katılamamanın sancısını çeken insanların durumunu anlatması vardır.

Ayrıca Milli Mücadele döneminde Batı’nın sömürgeciliğine bizzat şahit olunması ve Batı’nın pozitivizmine karşı oluşturulan Bergson sezgiciliği, Türk kültür hayatına ait yaşam şekillerini vermektedir. Tanpınar, (1995b: 26-27) bu dönemi anlatırken “*Anadolu dışarıdan bakılırsa, biraz da istatistiğe karşı vitalitenin harbini yaşıyordu*” tespitini yapar. Zihniyetindeki “ölçme” düsturu ile madde, doğa ve insandan pay almayı kendine düstur eden bir Batı’ya karşı, Milli Mücadele bir vitalite ile yani canlılık ve dirimsellik ile karşılık vermeye gayret göstermektedir. Nitekim Tanpınar; o metaneli yıllarda Dergâh Mecmuası’nın çalışmaları ile Durkheim, Bergson’un karşısında gerilediğinin tespitini yapar (Akt. Kayalı, 2022: 49). Ancak romanda Durkheim’in dinin, toplum hayatının temeli olduğu görüşüne de rastlanmaktadır (Alptekin, 2015: 68).

Devam zincirindeki değişim yine devamlılık üzerinedir ve bu devamlılık mazi, hal ve istikbali içine alacak genişliktedir. Bu noktada Besim Dellaloğlu (2018: 35), Tanpınar’ın Bergson ve Proust’tan etkilenecek kurmaya çalıştığı “geniş şimdiki zaman” bilincinde, mazi ile iştigalli klasikler ve kanonlar olmazsa olmazdır. Çünkü klasik ve kanonlar sayesinde¹¹¹ mazi, şimdinin içinde varlığını sürdürerek şimdiki zaman genişler. Zaten T.S. Eliot (2007: 2-3)

¹¹¹ Bu konu hakkında Bloom, bütün Batı şiirinin Shakespeare ile bir hesaplaşma üzerine kurulduğunu; Batı felsefe tarihinin ise Platon’a bir dipnot olduğunu belirtir (Akt. Dellaloğlu, 2018: 33-37).

da tarih şuurunun sadece geçmişi bilmek ile değil onun hâlde varlığını anlamakla oluşacağını belirtir. Bundan dolayı Batı’da kronolojik zaman ilerlemesi ile maziden ulaşmak olmadığı gibi mazi, hal ve istikbalin aynı anda yaşandığı bir “iç içe zamanı”ın varlığı göze çarpar. Tanpınar, bunu Floransa ziyaretinde sokakta yürürken mazi ile sürüp giden bir iç içe zamanı fark ederek dile getirir (Kaplan, 2021: 131). Yahya Kemal (1992: 64) de sabit olan bir şeyin üçe taksimnin kolay olduğunu ama daima yürüyen bir şeyin taksim edilemeyeceğini söyleyerek kendisindeki imtidâd fikrini dile getirir.

Tanpınar’a (2012: 213) göre gelenek veya maziyle ilişkiyi yani devam zincirini beş kez keseriz. Bunlar: “*Orhun, Yunus Emre, Ahmed Paşa, Tanzimat ve yeni harf*”. Böyle olsa bile Tanpınar’a göre devam zincirinin sağlanmasında dışarı çıkıldıktan sonra geri dönebilecek bir “iç”in ya da “içeri”nin varlığıdır. Tanpınar’a (2014: 372) göre hadiselerle birlikte insan da değiştiği için mazinin tekrar ve yeniden kurulması esastır. Bu da temeli sağlama alınan ve bir dayanak noktası olarak kurulan mazidir. Böylelikle Tanpınar’da mazi odaklı bir muhafaza; geleneksel muhafazakârlıktan çok öte onu aşan ve yöntemsel düzeyde modernist olan bir muhafazadır (Akyıldız, 2016: 177). Çünkü geleceği de kuşatan bir zaman bilinci, moderne özgü bir durumdur (Türkeş, 2008: 778). Böylelikle Tanpınar’ın muhafaza bilincinin özünde modernlik de vardır.

Mehmet Aydın’a (2020: 34) göre ise Batıcı-gelenekçi-modern sıfatlarıyla tartışılabilir Tanpınar değerlendirilirken onun kolayca sentezciliğe kaçmadığı, maziyle hesaplaşırken olumsuz bir tutum sergilemediği, eski ile yeninin imtizacını modernite içinden düşünmek gerektiğini belirtir. Mahmut H. Akın’a (2022a: 80) göre Tanpınar’ın gerek CHP gerekse İsmet Paşa’ya duyduğu muhabbet, onu siyasi muhafazakârlıktan uzaklaştırdığı gibi asistanı olan Mehmet Kaplan’a Erzurum’da olması hasebiyle yazdığı mektubunda halka karşı kendinizi sarhoş gördürmeye alıştırın (Kerman, 2007: 239), tavsiyesi onu halk muhafazakârlığından da uzaklaştırmaktadır. Çünkü ülkenin geleceğini İslam’da görmez. Laik ve seküler bir yönetimi arzular (Yıldırım, 2022: 106). Kısacası Tanpınar’ın muhafazakârlığı, kültürel ve entelektüel muhafazakârlık ile anlatılabilir. Hatta Mahmut Hakkı Akın’a göre (2022a: 71) Türkiye’de entelektüel muhafazakârlığın en zirve eserlerinden birinin *Huzur* romanı olduğu iddia edilebilir.

Gerek hafıza-mekânlar olsun gerekse hafıza-şahsiyetler olsun direniş ahlakının özünde bulunan yerlilikte, Murat Erol’a (2016: 16) göre sadece milletin oluşturulması istenen

habitusunda sadece mekânın değil o mekân içindeki geçmiş zaman dilimindeki gereklilik de göz ardı edilmemelidir. Ayrıca Türk toplumunun modernleşme sürecindeki takındığı yabancılaşma tavrı, bir refleks olarak da yerlililiği gün yüzüne çıkarır. Diğer düşünce akımları ile birlikte yerlilik meselesi, Türk modernleşmesinin genelinde “aslında neyiz/kimiz?” ve “ne/kim olmalıyız?” sorularına da cevap üretmektedir (Akın, 2021a: 643). Fırat Mollaer’e (2018: 47) göre Tanpınar yerlililiğinde bir terkip vardır ve yerli hayatın Tanpınar külliyyatında anahtar kelimelerinden biri de terkiptir. Bu da antropolog tipi yerlililiğin habercisidir.

Bu yerlilik, Milli Mücadele ile Batı sömürgecililiğine karşı ayrı bir cepheden kuvvet bularak hem sahnenin içindekiler de hem de sahnenin dışındakilerde bir direniş ahlakı oluşturur. Bu direniş ahlakından yoksun olanlar, modernleşme ile meydana gelen yabancılaşmadan kurtulamayarak Batıcı olmanın görünümelerini romanda sunarlar.

6.5.3. Sahnenin Dışındakiler romanı

Tanpınar’ın a’raftaki bilge kişiliğine karşılık eserlerinde medeniyet krizinin içine sıkışan ve eşikte kalan karakterlerine 1950’de tefrika ettiği ve 1973’te kitap olarak basılma imkânı bulan *Sahnenin Dışındakiler* romanında da rastlanır. Bu roman Tanpınar’ın *Huzur*’un öncülü, *Mahur Beste*’nin devamı şeklinde de ele alınabilecek nehir roman statüsü sergiler. Roman, isminden de anlaşılacağı üzere olaylardan ziyade karakterlere odaklanan ve onların kişilik özellikleri nezdinde toplumsal değişime de vurgu yapar niteliktedir. Böylelikle roman bir nevi Milli Mücadele’nin “öteki” yüzünü ele alır.

Her ne kadar Meşrutiyet ve Mütareke İstanbul’u sahnenin dışı olarak ve asıl sahne Anadolu/Milli mücadele lanse edilse de Seval Şahin’in belirttiği tersinleme tekniği ile asıl sahne İstanbul olup sahnenin dışı Anadolu olur. Tanpınar, Milli Mücadele temalı bu romanıyla Tanzimat’tan itibaren varlığı bir dinamizm gibi devam eden kültür buhranının sonuçlarını anlamaya ve anlatılamaya çalışır. Zaten Fethi Naci (2019: 218) bu durumu, Tanpınar’ın amacının sahnenin içinde ya da dışında olmaktan ziyade tanıdığı bir kısım insanları anlatmak olduğunu söyler. Romanın anlatı zamanı ise 1920-21 yılları olsa da geri dönüş tekniği ile 1909’a kadar olaylar değerlendirilir. Bu da Meşrutiyet’ten Milli Mücadele’nin olduğu yıllardaki Türk toplumunun panoramasıdır. Semih Gümüş’e (2008: 678) göre ise bu roman Kurtuluş Savaşı’nı anlatmamakla birlikte cephe gerisine de değinmez. Sadece İstanbul’da

sahnenin dışında kalan Türk aydınının varoluşsal çırpınışlarını anlatır. Belkız Berksoy’a (2008: 718) göre Tanpınar’ın bu tutumu, Anadolu’daki bu yeni oluşumu siyasi yönüyle değil entelektüel yapısıyla ve zihni işleyişiyle ele almasından kaynaklanmaktadır.

Cemal, romanda hatıratını yazarken “*bu trajedinin bitmemesine en büyük sebep şüphesiz ileride anlatacağım maceradır*” (Tanpınar, 2014: 11) itirafında bulunurken aslında bu; Tanpınar’ın şartları ve olayları, Batılılaşma perspektifinden değerlendirdiğinin kanıtıdır. Çünkü Tanzimat ile başlayan Batılılaşma sürecinde oluşan ikilik, trajediye sebep verse de Osmanlı’nın yıkılışı ve Cumhuriyet’in kuruluşu da bu trajedinin bitmesini engelleyemez. Tanpınar’a göre bu durum, romanda Cemal’in ifadesiyle “*yarım kalmış beş perdelik bir trajedidir.*” (Tanpınar, 2014: 11).

Romanda İhsan ile İbrahim Efendi arasındaki münakaşada İhsan, romanın ismine göndermede bulunur: “*Orada mücadele var, muharebe var. Mukadderatımız orada halledilecek! Asıl sahne orası. Biz burada maalesef seyirciyiz. Sahnenin dışındayız.*” (Tanpınar, 2014: 144). Zaten bu münakaşada siz-onlar veya biz-onlar ayrışması çoktan başlar. Bu romanı diğer milli mücadele romanlarından ayıran özellik, olay kurgusunun sahnenin dışında olan İstanbul’dakilerin perspektifiyle sunulmasıdır. Kurgu; Anadolu’daki mücadelenin kronolojik olarak savaş merhalelerine göre değil asırlardır Türk’ün payitahtlığını yapan İstanbul üzerinden bütün medeniyetin değerlendirilişi ve farklı Batı algılamalarının varlığına göre düzenlenir.

Tanpınar için İstanbul *Beş Şehir* eserinde de dile getirdiği gibi

“*bizim nesil için İstanbul, dedelerimiz, hatta babalarımız için olduğundan çok ayrı bir şeydir. O muhayyilemize sırmalı, altın işlemeli hil’atlere bürünerek gelmiyor, ne de din çerçevesinden onu görüyoruz. Bu kelimedenden taşan aydınlık bizim için daha ziyade, kendi ruh haletlerimize göre seçtiğimiz mazi hatıralarının, hasretlerin aydınlığıdır.*” (Tanpınar, 2011: 122).

Nitekim romanda da bu şekilde algılanan İstanbul’un değişimi söz konusudur. Tanpınar’a göre asıl merkez, her daim değişimin merkezi olarak gördüğü İstanbul’dur ve Tanpınar’ın problematize ettiği Batılılaşma meselesinin zihniyet merkezi İstanbul yaşamıyla gözlemlenebilmektedir. Roman kahramanı Cemal’in İstanbul’u “*büyük kalabalıklar ile fikrin ve hareketin sarhoşluğu*”nun yaşandığı (Tanpınar, 2014: 10) bir yer olarak betimlemesinde de Tanpınar’ın bu niyeti saklıdır.

“Şehrin manzarası çok değişmişti. Dünyanın her milletinden işgal askerleri, Karadeniz’den gelen vapurların şehre her döktüğü Beyaz Ruslar, her cinsten kavim kıyafeti, eski payitahtı bir nevi kadim İskenderiye’ye, ırkların ve medeniyetlerin birbirine karıştığı ve kaynaştığı devirlerin o büyük yol uğrağı şehirlerine benzetmişti.” (Tanpınar, 2014: 244).

Romanda işgal İstanbul’unun insan panoraması “*Senegalli nefer, Cezayirli çavuş, siyah sakallı Hintli gönüllü, İskoçyalı...*” olarak yapılır(Tanpınar, 2014: 247).

Tanpınar, romanda Abdülmecit devri İstanbul’u ile mütareke dönemi İstanbul’unu karşılaştırarak Kırım Savaşı’ndan bu yana şehrin bu kadar karmaşık bir manzara almadığına, işgal askerleri ile birlikte paranın toplumsal ve ekonomik hayatı etkileyerek yeni iş imkânlarının açıldığına ve yeni bir zengin sınıfın oluştuğuna değinir (Kefeli, 2018: 189). İşgal edilen bir payitahtta işgal eden Batılıya karşı muhabbet veya kin duyma noktasında karmaşık duygular, karakterler nazarındaki (hedeflenen) Batı’nın buğulu görünmesine farklı Batı algılamalarının ortaya çıkar. Romanda Behçet Bey ve Şerife Hanım arasında geçen muhabbette “*Hayır, kâfirden kâfire de fark vardır. Cehennem kat kat, kısım kısım!*” (Tanpınar, 2014: 238) yaklaşımı ile farklı Batı algılamalarının zemini hazırlanır. Romanda Batı hayranı olan bu karakterlerden bolca bulunur. Bunlar; hürriyetçi değildirler ve esareti, mandacılığı tek çare görürler. Cemal, bu kesimi “*yalnız süslü salonlarda, kendi bencilliklerinde mumyalanmış insanlar*” (Tanpınar, 2014: 209) olarak betimler. Mesela Muhtar Bey, Sabiha ile evli olmasına rağmen her gece Rus kadınlarla beraber olup İtalyan işgalciler çamaşırhane işletir. Ayrıca Beyoğlu’nda bir Rus ile ortak eroin fabrikası kurar. İbrahim Bey de seferberlik zamanı şeker ticareti yaparak ve türlü hilelerle zengin olan savaş zengini bir tiptir. Arif Efendi, İttihatçı düşmanıdır ve oğlunu bile aç bırakacak kadar mala düşkündür. İstanbul panoramasını da Cemal’in gözlemlerinden görmek mümkündür: “*Fransızlar gürültücü ve şımarmaya hazır, İngilizler soğuk ve kibirli, İtalyanlar nazik, kibar hatta biraz da güverteyi dolduran güneşte uyumaya hazır.*” (Tanpınar, 2014: 154).

Çürümüş İstanbul’dan Beyazıt ve Fatih yönüne giden Cemal, şehrin kasvetli manzarasının da olumlu yönde değiştiğini görür: “*Hele ecnebi üniformasına, hiç olmazsa o gece, tesadüf etmedim. Etrafta daha çok rahat, hiç olmazsa bizim olan bir hava teneffüs ediliyordu.*” (Tanpınar, 2014: 221). Cemal’in “biz” diye tarif ettiği muhakkak kendi medeniyetinin yaşam şekillerine sadık kalarak işgal karşısında dejenere olmayan toplumdur.

Cemal'e göre Fatih ve diğer semtlerde yoksulluk hâkim olsa da milli bir hava görülmektedir: *“Mahallemize girer girmez, sanki hiçbir tarafından henüz kopmadığım geçmiş zaman beni yakaladı.”*(Tanpınar, 2014: 221). Cemal, romanda kahvehanelerin de toplumsal bir direnç merkezi olduğunu belirtir. Kahvehaneler, şehir hayatında öne çıktıkları gibi kültür-sanat mahfilleri de olagelir (Güneş, 2018: 199). Şehir işgal altında olmasına rağmen çoğu insanın mutsuz olduğunu fark eden Cemal, bu kahvehaneye gelenlerin yüzünde umudu görür. Zira kahvehane sahibi Ali Bey de milli mücadele tarafındadır. Hatta Cemal, Nuruosmaniye'deki İkbâl kahvehanesine gider ve orada Ahmet Haşim ve Yahya Kemal ile görüşür. Tanpınar, romanın içine kendini de dâhil ederek okuyucuya gizli bir ima ile Cemal ile kendini de görüştürür.

“Kandilli'yi Fransızlar işgal etmişti. Biz iskeleye çıktığımız zaman küçük meydanda bir manga Fransız askeri galiba nöbet değiştirmeye gidiyorlardı. Bu askerlerin bu itisafı, bir haksızlığı yaparken takındıkları ciddiliğe ister istemez şaşırdım. Biz belki zayıftık; fakat silahsız bir şehir ortasında, bu ciddilikleriyle onlar gülünçtüler.”(Tanpınar, 2014: 157).

Tanpınar, ironik bir dille Batı'nın vatanı işgalini değerlendirir: *“Anadolu'da Milli Mücadele başlamasaydı elbette işler çok değişir, orada da medeniyet namına bizi terbiye etmeye başlarlardı.”* (Tanpınar, 2014: 14). Tanpınar karakterlerinde gözlemlenen Batı karşısındaki karmaşık algılar, karakterlerdeki eşik ağrısının varlığına işarettir (Sezen, 2019: 40). Romanda toplumsal şirazenin kaydığı görülür. Çünkü Tanpınar'ın da romanda belirttiği gibi *“dört muharebe senesinde birkaç nesil birden askere alındığı için an'analari yeni gelenlere öğretecek insan kalmamıştı.”* (Tanpınar, 2014: 13). İnsanın kalmaması, Tanpınar'a göre bir insan tanzimi olan “medeniyet”in mirasını temellük edecek neslin de kalmadığına işarettir.

Ancak romanda Milli Mücadele yanlısı ve bir medeniyetin yerlici hayatını yaşamayı tercih eden ve Batı yanlısı olmayan insanlar da yaşamaktadır:

“İstanbul'un çapraşık yollu, mescitli, bakkallı küçük mahallerinde o tahtadan kutu gibi evlerde, her ne olursa olsun haysiyetini muhafaza etmeye” çalışan “düzgün zevki ile İstanbul'u ve hayatını benimsemiş insanlar kıt kanaat, gözyaşlarını içlerine akıtarak yaşıyorlardı.”(Tanpınar, 2014: 246).

Mesela eski İttihatçılardan Tevfik Bey, İstanbul'da mahalle mahalle Milli Mücadele'yi teşkilatlandırmaya çalıştığı gibi Boğaziçi gecelerinde işgalcilerin işbirlikçileri ile eğlencelerinde çıkardıkları gürültülü müzikleri, Türk musikisinin zevki ile bastırmaya çalışır: *“Pis herifler ... Burnumun dibinde bana bu işi yapsınlar ha! Boğaziçi'nde bu kepezelik! diye söylenmekten kendini alamadı. Yani söyle bu heriflere bir daha böyle rezalet istemem!”* (Tanpınar, 2014: 172). Bu aynı zamanda kültür emperyalizmine karşı bir mücadeledir. Cemal'e göre Tevfik Bey'in bu davranışıyla *“bu toprakta, bu şehirde yaşayanların sesi, kendi medeniyetimizin sesi en geniş şekilde yüksel”*ir (Tanpınar, 2014: 170). Tevfik Bey'in; *“eğer bu gece bir zeybek oynayamadan yatarsam hasta olurum.”* (Tanpınar, 2014: 171) sözü milli kültürü sahiplendiğini gösterir.

Erol Köroğlu'na (2013: 105) göre bu roman gerek sosyal koşullar gerekse karakterlerin içinde bulunduğu durumdan dolayı arayış ve felsefe romanıdır: *“Kimlerdir sahnenin dışındakiler? Roman bittiğinde bile kolayca cevap verilemeyecektir. Bu başlığı taşıyan metnin vaadi felsefî bir sorgulama, bir iç arayıştır.”* Romanda Cemal, kendisi de dâhil romandaki karakterleri tahlil ederken *“bütün bu insanlar bana öyle geliyor ki, olacakları şeyi olamamışlar...”* (Tanpınar, 2014: 42) tespitinde bulunur. Selim İleri (2008: 221) de romanı değerlendirirken bu romanın gerçek aydın ve gerçek kavga adamı olamayanların suçlanması olarak değerlendirir.

Erol Köroğlu (2003: 100) da bu karakterler için *“içinde boğuştuğu koşullar, bütünlükten uzaktır”* tespitini yapar. Bu yönüyle düşünüldüğünde Tanpınar romanlarındaki önemli ölçüdeki tutarlılık, tutarsız karakterlerin varlığı ile gün yüzüne çıkar. Cemal bile Milli mücadeleye kendini adanmışken yarım kalmış hamlelerin insanı olur. Böylelikle Cemal, edilgin bir düşünür ve pasif bir gözlemci hüviyeti sergiler. Çünkü Milli Mücadele'ye taraftar olsa bile bunu eyleme dökemez (Çetin, 2011: 45). Hülya B. Akyıldız (2016: 13) da Tanpınar kişilerinin kimlik meselesi üzerine düşünmüş olmalarına rağmen kayıp kişiler olduğunu belirtir. Romanda itidalli modernleşmenin rol modeli olan İhsan bile *“daha doğrusu büyük bir şaşkınlık var. Kendimi kaybetmiş gibiyim.(...) İnsanın kendi hayatına istikamet verecek bir fikri bulması ne kadar güç... Ayakkabı değil ki hazırını alayım.”* (Tanpınar, 2014: 125) cümleleriyle bu askıda olma haline örnek teşkil eder. Nurdan Gürbilek (2016a: 102), bu kahramanları yarım kalmışlıklarına binaen ölüm karşısındaki edilgin tavırlarından dolayı bir nevi Ophelia'ya benzetir. Gerçi Tahir Alangu'ya göre (2008: 160) Tanpınar'ın kahramanları

günlük hayatın sillelerine aldırmayarak bütün felaketleri bir soy mutluluk içinde karşılamaktadırlar.

Abdurrahman Saygılı (2018: 348) da Tanpınar'ın bu kahramanlarını modern ve gelenek arasına sıkışmışlıkları bağlamında “askıda kahramanlar” olarak niteler. Tanpınar'ın önemli romanı *Huzur*, 1973'te Hilmi Yavuz ile Selahattin Hilav polemiğinden ¹¹² beri Türk modernleşmesi tartışmalarının önemli referans kaynaklarından biri olagelir. Çünkü Mümtaz, İhsan, Cemal, Behçet Bey gibi karakterler; yaşadığı süreksizlik ve eksiklik krizleri ile Türk modernleşmesinin doğrudan bir tezahürünü yansıtır ya da bu yansıtmanın “betimsel” bir anlatısı olarak okunur (Pelvanoğlu, 2014: 166).

Tanpınar'ın Doğu ve Batı arasına sıkışıp kalmış karakterlerine çözümü *Asıl Kaynak* yazısında bahsettiği “*ne mazi ne de Garb'ı tanımaktır.*” Tanpınar düşüncesinde terkip anlayışı Şark ile Garp'tan değil, bu iki kaynaktan uzak bir üçüncü kaynak olan asıl kaynak olan “*memleketin realitesi*”dir (Tanpınar, 2013: 34). Çünkü Tanpınar düşüncesinde terkip, Behçet Bey'e yazdığı mektuptan anlaşıldığı gibi özü kaybetmekle eş değerdir.

Tanpınar'ın romanlarındaki bütün ana kahramanlar trajediden izler taşır. Çünkü bu trajedide eski ile yeninin rüzgârı arasında eşikte duranların zihinsel kazaları vardır (Doğan, 2008: 557) Bunu *Sahnenin Dışındakiler* romanının kahramanlarında da görmek mümkündür.

6.5.3.1. Bilinçli bir Batıcı: Sabiha

Romanın ilk bölümlerini kuşatan karakteri ile Sabiha, Avrupa'yı görmediği halde bir Avrupa sevdalısı olarak okuyucunun karşısına çıkar. Sabiha'nın bu sevdasında yaşadığı toplumu iyi gözlemlemesi, yorum yapabilmesi ve yeri geldiğinde acımadan eleştirmesi etkin bir rol üstlenir. Sabiha'nın bu gözlemlerinde, küçük yaşta olmasına rağmen yazar tarafından idealize edilmesi vardır. Nitekim Fethi Naci'ye (2019: 223) göre Tanpınar, Sabiha'ya “*konusurken karşısındakine kendini buldurmak*” görevini yükler.

Cemal'in hastalığı sırasında Sabiha, kadınlarla ilgili bir makaleden söz ederek: “*Bizde kadın meselesi böyle mi yazılır? Evden aileden bahsedilmeden kadın meselesi mi olur? Londra'da bir kadınlar kongresi toplanacak, İstanbul'a bir lordun hanımı gelecek, beş on*

¹¹² Selahattin Hilav, bu polemiğe sebep olan denemesinde Tanpınar'ı sosyalist gerçekçi paradigmaya dâhil etmeye çalışmaktadır (Karabaşoğlu, 2022: 335). Selahattin Hilav, Tanpınar'ın üretime verdiği değerden dolayı onu sosyalist gruba dahil etmeye çalışırken Hilmi Yavuz, millet ve din gibi kültürel kimliklere verdiği değerden dolayı Tanpınar'ın sağcı paradigmaya dahil etmeye çalışır (Atak, 2022: 498).

beyle konuşacak, zengin hanımlar, nazır kadınları birleştirecek!”(Tanpınar, 2014: 70) yorumunu yapar. Yeri gelir bu düşünceleri muvacehesinde akrabalarını da eleştirmekten çekinmeyen Sabiha, biat eden ve sorgulamayan herkesi “*çıkma sokak, sönmüş lamba gibi insanlar*” (Tanpınar, 2014: 41) olarak niteler. Bundan dolayı da “*bu çarşılarla kadın hürriyeti olur mu?... Biz kadın değil, esir sürüsüyüz*” (Tanpınar, 2014: 107) diyerek aşırı bir değerlendirmede bulunur.

Sabiha nazarında Avrupa’yı gidip görmüş İhsan ve Kudret Bey’ler değerlidir. Her ne kadar “kör dilenci adam” metaforu ile Tanpınar, Sabiha’nın kendi insanını sevdiğini imlemeye çalışsa da kendi vatanında olmak Sabiha için var olmamak demektir: “*kendim olmak istiyorum, bir şey olmak... (Burada) hiçbir şey olamam. O kadar hepimize benziyoruz ki... Sen bu körden pek farklı mı sanıyorsun gördüklerini*” (Tanpınar, 2014: 64-65) diyen Sabiha, kendi sıkışmışlığını dile getirir. Ancak bu sıkışmışlığı, Sabiha’nın Batıcı oksidentalizminden de ödün vermez. Özgür Taburoğlu’na (2019: 30) göre Sabiha da dâhil İhsan ve Cemal de kendi yer tuttıkları âlemde, kendi âlemlerinin ilham verici ve aksayan taraflarını fark ederek âlemlerini genişletir ve yeni bir âlemin kapısına dayanırlar.

Nuri Sağlam’a (2011: 378-379) göre ise Sabiha, Cumhuriyet ideolojisinin Türkiye macerasını gözler önüne serer. Çünkü annesi Sündüs Hanım ile babası Süleyman Bey’in geçimsizlikleri, Osmanlı hanedanı ile Yeni Osmanlıların /Jön Türklerin münasebetleri gibi olup çocukları olan Sabiha da genç Türkiye’ye benzetilir. Nitekim Sabiha kelimesinin kökeni de “subh” kelimesinden gelip “*karanlıktan aydınlığa, zulmetten nura yeni bir güne açılan sabah vakti*” anlamına gelmektedir.

Zeynep Kevser Şerefoğlu-Danış’a (2022: 134) göre Sabiha, milli mücadele sonrası vatani temsil eder. Çünkü Doğu’nun değer yargılarından uzaklaşarak hayalindeki tiyatro sahnesine çıkmak isteyen ve tiyatrocı olma sevdasına düşen Sabiha, bu emeline ulaşmak için Muhtar ile evlenir. Eş seçiminde Cemal ya da İhsan’ı değil –onlar Doğu’dur- Muhtar’ı (Batı’yı) tercih eden Sabiha, yeni devletin tarih sahnesine çıkması gibi bu evlilikten sonra tiyatro sahnesine çıkan ilk Türk kadını olur.

6.5.3.2. Alafranga geleneğinin bir devamcısı: Kudret Bey

Tanzimat devrinden beri romanda yanlış Batılılaşmanın roman karakterleri yazarlar tarafından karikatürize edilerek bir devrin panoraması gözler önüne serilir. Felatun Bey'den Bihruz'a ve Meftun Bey'e kadar bu roman karakterleri, toplumun alafranga tipleri olarak görülür, benimsenir. Diğer romancılar gibi Tanpınar'ın da karikatürize ettiği tip ise bu romanda Kudret Bey'dir. Gerek burun yapısıyla gerekse düşünceleriyle Tanpınar, bu karakter ile Batılılaşma sürecindeki kayıp kişilerin örneğini sergiler.

Romanda anlatım ve tasvir olarak öne çıkarılan karakterlerinden biri Kudret Bey'dir. Gerek kadın konusunda gerekse Batı'dan gelen her şeyi beğenme konusunda Sabiha ile paralel düşüncelere sahiptir: *"Bu çarşafklar, bu peçeler ne zaman kalkacak? Ne zaman bu kadınlara, kendi hayatlarını yaşamak hakkı vereceğiz?"* (Tanpınar, 2014: 85). Tanpınar'a göre Kudret Bey misali insanlar, genel-geçer ve yüzeysel fikirleri olması bakımından halk arasında çoğalmaktadır. Bu noktada Tanpınar'ın sözcülüğünü Cemal yaparak Kudret Bey hakkında *"gülünç ile makulün sınırlarında beraberce bulunur, fakat aralarını doldurmazdı"* (Tanpınar, 2014: 87) yorumunu yapar. Seval Şahin (2019: 37), Kudret Bey'in bu gülünçlüğü ve çocuksuluğuna binaen Kudret Bey gibi insanların Anadolu'daki savaşın yani sahnenin dışında olmakla birlikte aynı zamanda hayatın da dışında olduğunu belirtir.

Kudret Bey, Cemal'e karşı Batı muhipliğine devam eder: *"Avrupa, Cemal Bey, Avrupa evdir. İntizamdır, rahattır. Kolay değil, Avrupalı kadın bu! Evin içinde Avrupalı kadın bir sihirbaz değneğine benzer, her şey değişir, birden güzelleşir."* (Tanpınar, 2014: 77). Mehmet Can Doğan'a (2021: 100) göre Kudret Bey, toplumun çöküşün ete kemiğe bürünmüş hali olarak sunulur.

6.5.3.3. Bir imparatorluk melankoliği: Nâsır Paşa

Gerek Lale Devri ile başlayan ıslahatlarla gerekse Tanzimat fermanıyla eski şanlı günleri yakalama ve eski şanlı günlere geri dönme isteğiyle devlette bazı faaliyetlere girişilir. Asırlardır dünyaya hükmetmiş koca bir devletten Milli Mücadele ile Anadolu'ya sığınmak zorunda kalan devrin insanlarında, toprak parçasındaki kaybın büyüklüğü; bocalamanın ve paradoksun büyüklüğüne paraleldir. Kendini taklitten başkasını taklide evirilen bu durum, bir

melankolidir. Bu melankoli, şanlı günlerin kibrinden devrin ezikliğine evrilmeye yüz tuttuğunda baş göstermeye başlayacaktır. Bu melankoliyi yaşayanların biri de Nasır Paşa'dır.

Nasır Paşa, hem Batı'ya dair derin müktesebatı hem de devrin devlet ricalini yakından tanınması hasebiyle romanda mütareke döneminin önemli şahsiyetlerindendir. Önemini, yazdığı hatırat bir kat daha arttırır. Gerek nazır iken şahit olduğu ihtiraslar gerek politik menfaatler hasebiyle bizzat yaşadığı mazinin şahidi olan hatıratını yakmak istemesi, ilerleyen dönemlerin mazi tasfiyesini akla getirir. Nasır Paşa, *“hiç kimseyi affetmek istemiyordu. O, mazisini yakacaktı.”* (Tanpınar, 2014: 287). Roman kahramanı Cemal de bu yakma işlemine şahit olur: *“ve yakıyorduk. Durmadan kırk beş senenin biriktirdiği her şeyi muntazam hareketlerle yakıyorduk.”* (Tanpınar, 2014: 288). *“Galiba ikimiz de ateşin her şeyi ortadan kaldıracığına, hayatı temizleyeceğine, yenileştireceğine inanıyorduk!”* (Tanpınar, 2014:289-290) cümlesiyle Tanpınar, yakma ile tasfiyenin yenileşmeyi sağlayacağına inananlara bir göndermede bulunur.

Romanın sonunda Nasır Paşa'nın ölümüyle/öldürülmesiyle kapanan sürecin simgesel değeri, aslında Osmanlı Devleti'nin yıkılışını sembolize eder. Çünkü Nasır Paşa, *“kendisiyle ölecek bir maziye”* bakan bir adamdır (Tanpınar, 2014: 277).

6.5.3.4. Modern bir model: İhsan

Romanda idealize edilerek hem Doğu'nun ruhuna hem de Batı'nın bilgisine aşinalığı ile tanıtılan İhsan, eğitimini Avrupa'da tamamladıktan sonra İstanbul'da gönüllü tarih öğretmenliği yapan bir rol model olarak yansıtılır. Cemal ve Sabiha'nın rol modelidir. Oğuz Demiralp'e (2001: 114) göre İhsan, Tanpınar'ın gönlündeki toplum modelinin adamı ve çağcıl Osmanlı'dır. Eski kültüre bağlılığı, milliyetçiliği ve Batılı olması bu düşüncelyi destekler.

Topluma ve tarihe yönelik eleştirileri ile romanda yer eden İhsan *“az okuyoruz, hatta hiç okumuyoruz ve galiba hiç de düşünmüyoruz”* (Tanpınar, 2014: 45) tespitleri ile devrin panoramasını gözler önüne serer. İhsan'ın devrinin gerek sosyolojik gerek pedagojik politikalara itirazı vardır. *“İki yüz yıldan beri, alalım düşmandan eski yerleri...diyerek yaşıyoruz ve mütemadiyen kaybediyoruz.”* (Tanpınar, 2014: 46).

İhsan'ın Batı hakkındaki fikirleri, Tanpınar'ın fikirleri ile paralellik arz eder. Nitekim Tanpınar'ın Doğu'nun sese, Batı'nın ise görsele verdiği ehemmiyete binaen sanatlarının geliştiğini belirtmesi, Batı'nın ışık ve eşya ile doğrudan bağlantı kurmasının Batı'nın plastik

tecrübesini beraberinde getirerek iktisadi akılcılığa zemin hazırladığını söylemesi, bundan yoksun olan Doğu'nun yoksullaşacağını belirtmesi hem İhsan'ın hem de Tanpınar'ın Doğu ve Batı'ya yönelik derinlikli gözlemlerinin neticesidir (Taburoğlu, 2019: 222). Daryush Shayegan (2017: 25) da bu minvalde Batı'nın müdahaleci (aktif, aktüel dinamik), Doğu'nun da müşahade edici (pasif) olduğunu belirtir. Bu tavrın, medeniyetlerin eşyayı algılamaları ile bağı vardır.

İsmail Süphandağı (2018b: 14); Doğu'ya “Hüda”nın Batı'ya ise “deha”nın rehberlik ettiğini belirterek hakikatin her iki medeniyet havzasında neye göre, nerede ve nasıl konumlandığını gözler önüne serer. İbrahim Kalın (2018: 134), hakiki ilmin eşyaya vukûfiyet ve eşyanın hakikatini kavrama olduğunu belirterek Mimar Sinan ve Michelangelo'nun taşta verdiği biçimin evrendeki varlık tasavvurlarıyla ve eşyanın hakikatini kavramayla bağlantılı olduğunu belirtir. Ayrıca *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* romanında geçen saat üzerine muhasebede Batı'nın ceplerinde gezdirdikleri saati güneşten ayırdıklarında medeniyetin büyük bir atılım geçirdiğinden bahsedilir. Çünkü saat, güneşten ayrıldığında tabiattan kopulur ve tabiat üzerine tahakküm gerçekleştirebilir.

Medeniyetlerin tabiata bakışları onların bütün hayat tarzlarını dizayn etmektedir. *Huzur* romanında İstanbul'da sadece marul yetiştirilmesindeki eleştirisine binaen Tanpınar'ın (2010: 248) “*asıl mesele toprağı ve insanı hayatımıza sokmamakta aranmalıdır*” tespiti de bu yönüyle dikkate değerdir. Bu noktada Tanpınar'ın bir kültür buhranı geçirildiğinin yanında iktisadi buhrana da gönderme yaptığı görülür. Bunun için de iktisadi reformlara ihtiyaç vardır ve iş hayatının gelişiminde yeni düzenlemeler yapılmalıdır. Tüketen insandan ziyade üretken insan modelini vurgulayan Tanpınar, bu modele ulaşmak için aile-ev-köy-şehir tekrardan kurulacak ve bunlardan müteşekkil “insan” oluşacaktır. Tanpınar, bu modellemede A. Comte'un tasnifatını nazara alır. Bunun için de ülkenin sanayileşmesi ve aklileşmesinin gerekliliğine inanır. Çünkü “aklileşme” Max Weber'in yaklaşımında Batı toplumunun dönüşümünü açıklayan anahtar bir kelimedir (Genç, 2022: 546).

Hilmi Yavuz'a göre Tanpınar, kültürde gördüğü bazı eksikler nedeniyle *Huzur* romanında Platoncu bir teolojiyle bir ruh medeniyeti inşa etmek ister (Akt. Kaplan, 2021: 305). Çünkü Tanpınar, aynı romanında belirttiği gibi kendisi gibi olanları eskiden zevk alanlar olarak gördüğü için “*biz galiba son halkayız*” (Tanpınar, 2010: 251) diyerek devam zincirine

ekleme yapmak gayretindedir. İhsan bundan dolayı *Huzur* romanında “*Ben Türkiye’yim. Türkiye benim adesem, ölçüm ve realitemdir.*” (Tanpınar, 2010: 255) der.

Türk düşünce hayatına yönelik eksiklikler, romanda İhsan vasıtasıyla aktarılır: “*İnsanın kendi hayatına istikamet verecek fikri bulması ne kadar güç... Ayakkabı değil ki hazırını alayım*”(Tanpınar, 2014: 124-125) tespiti Türk modernleşmesindeki taklitçiliğin ve hazırcılığın eleştirisidir. Çünkü Batı gibi asırlarca kendi içindeki sancılı merhalelerin güçlüğüne uğramayan bir Türk modernleşmesi, kolaycı ve hazırcı kalıplarla Batı’yı taklit ettiğinde kendine has garabetler ortaya çıkaracaktır. Çünkü Tanpınar’a (2013: 34) göre de Batı medeniyetinin en büyük meziyeti, “*bir realitenin mahsulü olmasında yatmaktadır.*” Bu tarz tespit ve yönergelerle romanda hem düşünen hem de mücadele eden bir karakter hüviyeti sergileyen İhsan, Yahya Kemal temsili ile de hem imtidat hem de bize özgü yaşam şekilleri modellemesi ile a’rafta olan sentezci bir oksidentalist hüviyeti de sergiler.

Romanda dışarıdaki yaşam şekillerinin içeri girdiklerinde çarpık biçimler sunduğu Beyoğlu, çarpık ilişkilerin, yoldan çıkanların ve aile felaketlerinin mekânıdır. İhsan ise *Huzur* romanında Şehzadebaşı semtinde oturur. Nüket Esen’e (2006: 189) göre İhsan’ın bu semtte oturması; Osmanlı kültürünün Cumhuriyet Türkiye’sinde de devam ettirilmesi gerektiğini savunan bir insan olması hasebiyle eski bir Osmanlı semtinde yaşıyor olması anlamlıdır.

Sonuç olarak *Sahnenin Dışındakiler* romanı ile birlikte Tanpınar, okuyucuya cami ve mahalle kültüründen müteşekkil bir biz bilincinin şifrelerini vererek yerli bir direniş ahlakı oluşturmaktadır. Tanpınar’ın romanda işgal kuvvetleri temsiliyetindeki işgalci emperyalist Batı’ya karşı düşman ya da hayran Batı algılamalarını göstererek yerlilik ekseninden inşa etmeye çalıştığı “kendilik bilinci” ve bize ait yaşam şekilleri perspektifini tarihe not düşerek belirtmek ister. Nitekim bunda Tanpınar’ın ne Doğu’ya ne de Batı’ya güzelleme yapan ama hem Doğu’nun hem de Batı’nın müktesebatına sahip bir bilincinin etkisi vardır. Bu bilinci şekillendiren ise Tanpınar’ın a’rafta olan sentezci oksidentalist yaklaşımıdır.

6.5.4. “Mahur Beste”de medeniyet tınıları

Mahur Beste romanı, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın 1944’te *Ülkü* dergisinde tefrika edilmeye başlanıp yarım kalarak ilk basımının 1975’te yapıldığı ilk romanıdır. Ayrıca *Sahnenin Dışındakiler* ve *Huzur* romanlarıyla oluşturulan nehir roman üçlüsünün ilk

romanıdır. Yarım kalmasının nedeni ise asistanı Turan Alptekin'e (2015: 61) anlattığına göre romanın sonlarında Şeyh Galip'ten bahsetmesi sonucunda o zaman milletvekili olduğu CHP içerisinde bir nevi mobinge maruz kalarak tecrit edilmesinden kaynaklanmasıdır. Tanpınar'ın yaşadığı bu tecrit bile içinde bulunduğu ortamda kendisinin medeniyet tasavvuru karşısındaki tavrını belli etmektedir. 30'lar ve 40'ların Türkiye'si Osmanlı geçmişinin mümkün olduğunca az anıldığı, mazi özlemciliğinin tahkir edildiği yıllardır.

Roman, her ne kadar Batı kültürünün sınıf kavgalarından müteşekkil bir edebiyatın toplum aynası olsa da Osmanlı-Türk toplumundaki sergüzeşti, tercümelerle kendini gösterir. Temkinle yaklaşılacak bir tür olarak görülen ve zanlarınca bir ifşa metodu algılanan bu tür, hikemî bir hüviyet biçilerek toplumun irşat vazifesinde kullanılan bir araca dönüşür. Hâce-i evvel olan Ahmet Midhat'tan Batılı anlamda derinliğe, psikolojiye ve sosyolojiye hâiz merhaleye Halit Ziya ile atlayan roman türü, Ahmet Hamdi Tanpınar'da Türk toplumunun derinliğini, ironisini, tarih içindeki merhalesini, bunalımını ve muğlâklığını bulmaktadır. Nitekim kaleme aldığı *19. Asır Türk Edebiyatı* eserindeki metod ile 19. yüzyıl Osmanlı-Türk modernleşmesini ele alması Tanpınar'ın toplumu zihni olarak da kavradığını gösterir. Ergün Yıldırım'a (2022: 184) göre George Simmel'in sosyoloji ile doğrudan anlattığı toplum tiplerini (yabancı, cimri, maceracı vb) Tanpınar, edebiyat vasıtası ile anlatmaktadır. Ayrıca Tanpınar'ın roman sanatındaki başarısı; toplumsal ve bireysel bazda kimlik ekseninde yaşanan büyük gerilimi, estetik bir kaynağa dönüştürebilmesindedir.

Zamanın reel hali olan hayata nüfuz edebilen Tanpınar, romanlarını bu şekilde ele alırken Türk romanının kimliğini bulamadığını, Türk romancısının muayyen bir hayatın adamı olamadığını dile getirdikten sonra sanat hayatımızın dağınık ve fakir olduğunu söyler (Tanpınar, 2000: 52). Bu eksiklikleri tespit eden Tanpınar, kendi roman stratejisini de buna göre belirler. Tanpınar'ın Türk romancısından beklediği şey, Balzac'ın yaptığı gibi insana inanması ve romancının kendi memleketinin hayatını görmesidir.

6.5.5. Mahur Beste romanı

“Mahur Beste”, ismi itibariyle musiki ile bağlantılıdır. Dede Efendi'nin ve Eyyubî Bekir Ağa'nın Mahur Beste'lerini Tanpınar dinler ve uyanıkken görülen bir rüya deneyimini yaşadığını belirtir. Tanpınar'a göre bu, musikî giydirilmiş bir zamanın ifadesidir (Tanpınar

2000: 37). Musiki, Tanpınar sanatında önemli bir medeniyet taşıyıcısı olup kimliğin derinlikli izlerini topluma vermektedir.

Necmettin Turinay'ın (2022: 54) tespitine göre Tanpınar'ı cezri bir Garpcılıktan alıp estetik bir Şarklılığa götüren bize ait olan musiki eserleridir. Tanpınar, buna binaen “*asıl şahsiyetimin idrakine*” götüren şeyin musiki olduğunu belirtir. Romanda ise mahur beste, Talat Bey'in kendisini terk eden eşi Nurhayat Hanım'a yazdığı bir beste olup hem *Huzur* hem de *Sahnenin Dışındakiler* romanlarının arka planında bulunan hem aşkı hem de ölümü çağrıştıran ama derinlerinde medeniyet izi olan bir romandır.

Talat Bey, karısı Nurhayat Hanım'ın Mısırlı Binbaşı ile kaçmasına binaen bu acıya dayanamayarak bu eseri yazar. Ahmet Sarı (2022a: 152) Talat Bey'in bu bestesini bir karakter veya bir yazgı gibi Tanpınar'ın diğer romanlarında da birer kök-izlek olduğunu düşünür. Çünkü bu beste, yaşandığı ortam olan Tanzimat aileleri arasında aşk ilişkilerinde ihanete, trajediye, ayrılıklara ve yasak aşka göndermelerde bulunduğundan uğursuz sayılır. Rene Girard'ın üçgen arzu modelini hatırlatırcasına çıkmazda olan aşk ilişkilerinin kaderini betimleyen bu beste, Talat Bey ile Mısırlı Binbaşı arasında kalan ve tercihini yapan Fatma/Nurhayat Hanım'ın ikililiğini, Behçet Bey ile evlenerek kaderine razı olan ama çocukluk aşkı olan Doktor Refik'i unutamayan Atiye Hanım'ın çilesini, Mümtaz ile kocası Fahir arasında kalan Nuran'ın çaresizliğini ve çocukluktan beri kendisini sevdiğini bilen Cemal ile üçkâğıtçı kocası arasında kalan Sabiha'nın halini dile getirir.

Ancak çalışmamız açısından önemli olan nokta; *Mahur Beste* romanına ismini veren Talat Bey'in mahur bestesinin içinde barındırdığı aşk, özlem ve ölüm temleriyle içinde bulunulan medeniyet buhranını da sembolize etmesidir. Malum medeniyet tahlillerinde gerek Şinasi'de Namık Kemal'de gerek Peyami Safa'da Halide Edip'te gerekse de Yahya Kemal ve Sezai Karakoç'ta Doğu Batı medeniyetlerinde bir cinsiyet sembolizmine gidilir. Kimine göre Batı, aldaticı kadın ya da genç yakışıklı bir prens iken Doğu yaşlı bir anneye ya da olgun bir adama benzetilir. Hatta Nurdan Gürbilek'e göre Tanpınar, Doğu'yu “kayıp Şark” yaklaşımı ile ölü bir anneye benzetir (Gürbilek, 2016a: 120). Mahur bestenin sergüzeşinde de Nurhayat Hanım bir tercih yaparak Osmanlı olan Talat Bey'i değil de modernleşmenin başlangıç noktası olan Mısır'ın sembolize ettiği Batı olan Mısırlı binbaşığı seçer. Nurhayat Hanım; Osmanlı'nın asırlarca elinde bulundurduğu ve Batı'ya bu vesileyle hükmettiği ilim, irfan, güç olarak

düşünüldüğünde artık Osmanlı'nın temsil ettiği Doğu medeniyetinin topraklarında olmayacaktır.

Zeus'un antik mitolojide zorla Doğu'dan kaçırarak kendine mâl ettiği kadın olan Europa, bu kez kendi isteğiyle Batı'ya temayül eder. Bu haliyle düşünüldüğünde mahur beste, içinde barındırdığı trajedi münasebetiyle aynı zamanda Doğu medeniyetinin hal-i pürmelâlinde de haber verir. Nitekim Tanpınar da bunun farkındadır: “*Türk insanının kaderi, Debussy’i, Wagner’i sevmek ve Mahur Beste’yi yaşamaktır.*” (Akt. Türkislamoğlu, 2019: 125). Böylelikle bu beste, medeniyetlerin acıklı tınılarını estet kulak sahiplerine dinletir. Nitekim bunlardan biri ve en önemlisi de Tanpınar’dır. Musikî; Tanpınar için önem arz etmeseydi, yazdığı ilk romanın ismini Dede Efendi ve Eyyubi Bekir Ağa’nın yazdıkları bir musiki parçasının ismini vermeyecektir. *Sahnenin Dışındakiler* romanında İhsan, musikimizi tek bağlantı noktası olarak görerek belki bir gün sadece onunla kendimizi anlayacağımızı belirtmektedir (Naci, 2019: 225).

Tanpınar, Mehmet Kaplan’a yazdığı 1944 tarihli mektubunda bu musikinin ihtiva ettiği trajediye gönderme yaparak “*Mahur Beste adlı bir yolculuğa çıktık*” diyerek aynı zamanda romanın *Ülkü* mecmuasındaki tefrika sürecinden de haber verir (Işın, 2008: 581). Böylelikle bu beste, medeniyet değiştirmenin sebebiyet verdiği toplumsal sarsıntıları da içinde barındıran bir hafıza niteliği taşımaktadır.

Nesrin T. Karaca’ya göre Tanpınar, medeniyetlerin tahlilli fikrini ve oluşturduğu tarih felsefesindeki devam fikrini musiki olgularıyla ortaya koymaktadır (Karaca, 2005: 105). Bu cümleleriyle Karaca; Tanpınar’ın musikiyi ele alış biçimini belirtmektedir. Hilmi Yavuz’a (1987: 55-56-57) göre Tanpınar estetiğinde musiki, ruhumuzdaki sonsuzluk iştihakına doğru kanatlanmayı simgeler. Ömer Lekesiz’e göre de Tanpınar’ın aşk, musiki ve zaman telakkileri Bergson’dan İbn Arabi’ye kadar uzanan metafizik bir bağlamdadır (Eskin, 2014: 182). Hilmi Yavuz; Tanpınar’ın sanatında mimarinin de önemli yer tuttuğunu söyleyerek Tanpınar’ın, Osmanlı kültürünü eski musiki ve Osmanlı mimarisiyle açıklamasının Nichezsche’nin diyonizyakçılık-apollonculuk düzlemindeki estetiğine benzer olduğunu belirtir. Mehmet Kaplan da Tanpınar’a göre mimari eserlerin ise “*Billur bir avize Bursa’da zaman*” mısraında belirttiği gibi zamanın donmuş şekilleri olan billur avizeler olduğunu söyler.

Mahur Beste romanı ise Sultan Abdülaziz ve Sultan II. Abdülhamit dönemlerinin panoramasını gözler önüne sermesinin yanında birbirine bağlı insanların hayatlarını tasvir ve

tahlil eder. Her ne kadar roman, başlangıçta Behçet Bey'in hikâyesi üzerine derinleşse de karakter tahlilleri dal ve budak salarak diğer karakterlerin hikâyelerini ele alır. Bu yöntem, Tanpınar'ın zaman anlayışındaki bütünsellikten yoksun oluşu ve çok parçalılığa da delalet eder. Mehmet Kaplan'a göre bu eklemlenme Topkapı Sarayı örneği gibidir. Orada olduğu gibi bu romanda da bütün olamamasına rağmen her şey yan yana ve ayrı ayrı güzeldir (Kaplan, 2015: 259).

Tanpınar'ın bu romanında geçmiş zamanı ele almasında gençliğinde Bergson ve Marcel Proust'u okuyarak onlardan zamanın, insan ve toplum hayatının temel meselesi olduğunu anlamış olmasının etkisi vardır. Ayrıca roman bir sanat olması hasebiyle Nurdan Gürbilek'e (2005: 13) göre Tanpınar, sanatı “*maziyi açacak bir anahtar*” olarak görmekte ve geçmişin yitimini ve kaybını, sanatı besleyen bir kaynağa” dönüştürmektedir. Nitekim Osmanlı'da Tanzimat ile başlayan medeniyet krizinin ve Türkiye'nin Osmanlı devlet tasavvurundan kopuşunun modernleşme sürecinin sonuçlarından sayılması, bu köklü değişimlerde zaman mefhumunun önemini ortaya çıkarır.

Geçmiş ile an arasında mevhum zincirin devamlılık olduğunu “*değişerek devam etmek, devam ederek değişmek*” mottosunda dile getiren Tanpınar; kendi medeniyet tasavvurunda sürekliliğin önemini arz eder. Oğuz Demiralp de (2001: 23) devamın, yani süreklilik kavramının, Tanpınar'ın düşünce dünyasının orta direği olduğunu söyleyerek zaman, medeniyet ve hayat üçlüsünün, sanat anlayışının ortak paydası olduğunu belirtir.

“Mademki musikide bir İtri'yi, bir Dede Efendi'yi yetiştirdik, ledünni hakikatlerin kapılarını bir kere daha zorlamış olduk demektir. Devam etmeye mecburuz. Ruhun içten aydınlık gecesine onların peşinden inmek. Ve orada ölümü yenmek bizim için mukadderdir.”(Tanpınar, 2002: 59).

Tanpınar'a göre Türk toplumu Tanzimat'tan sonra kendi tarihinden uzaklaşarak, “devam” fikrini kaybeder. Tanzimat sonrası nesillerin devam kanunundan saparak yekpare zamanın parçaladığını belirten Tanpınar;

“Tanzimat'tan beri itiyat edindiğimiz görüş tarzı bizi kendi tarihimizden uzaklaştırmış yahut bizi ona, hiçbir şeyi layıkıyla göremeyeceğimiz bir gözle bakmaya alıştırmıştı...Köksüz şeyler daima yüzer, daima beyhude yere bir karşı sahil arar. Hâlbuki milli hayat devamdır. Devam ederek değişmek, değişerek devam etmektir. Çünkü yaratmanın ilk şartı devamdır, hakiki kırılışlar ve

kopuşlar ancak yaratış ucubeleri, yarım varlıklar vücuda getirir.” demektedir (Tanpınar, 2017: 23-24).

Geçmiş denen hakikatin görmezlikten gelinemeyeceğini belirten Tanpınar, onu yeni girilen medeniyet dairesinde bir zenginlik olarak algılanmasını ister. Bu zenginliğin mazi ile hesaplaşılarak ilerlemeye vesile olacağını söyleyerek devam fikrinin ancak bununla koordineli olabileceğini belirtir. Tanpınar, mazi ile hesaplaşmasında ona takılıp kalmaktan ziyade bir nevi viranenin içindeki hazineyi bulmaya çalışılmasının gerektiğini belirtir. Tanpınar, imparatorluk çökse de şaşaalı geçmiş yitip gitse de bu durumun ortaya çıkardığı estetik imkânları değerlendirme peşindedir: *“Ben bir çöküşün esteti değilim. Belki bu çöküşte yaşayan şeyler arıyorum. Onları değerlendiriyorum...”* (Tanpınar, 2010: 172).

Tanpınar; Tanzimat’ın “devamlılık ve bütünlük fikri”nin yitirilmesine yol açtığını, toplumu ve aydınları arada kalmışlık duygusu içerisinde bırakarak kültürel şizofreniye ittiğini, bu medeniyet değişiminin bir toplumsal buhrana dönüştüğünü söylemekte ve Türk toplumunun Tanzimat’tan sonra neredeyse bir “Oedipus kompleksi” içerisinde yaşadığını iddia etmektedir. Tanpınar’a göre mazi, görmezden gelinemeyecek kadar önemlidir. *“Hakiki cevheri ile bizde konuşmaya başladığı zaman sesine kulaklarımızı kapatmak imkânsız olan bir mazinin sahibiyiz.”* (Tanpınar, 2000: 38). Bu olayların ve durumların buhranını kendinde hisseden Tanpınar, gelenek odaklı mazi mevhumuna belli dönemlerde mesafeli yaklaştığı için tezatların adamı olduğunu belirtir. Çünkü 1930’larda divan edebiyatının ortaöğretim müfredatından kaldırılmasını öneren Tanpınar, 1940’larda klasik Osmanlı kültürüne ve şiirine geri dönülmesini savunur. Hayatının sonlarına doğru ise Tanpınar, bizde Batı ile boy ölçüşebilecek bir eserin ve klasik kültürün olmadığını söyler (Ayvaz, 2006: 153).

Tanpınar; Attila İlhan ve Kemal Tahir gibi Tanzimat’ın çarpık bir Batılılaşma başlattığını, bütünlük fikrini ortadan kaldırarak eskinin yanında yeniyi devam ettiremediğini ve kültür zincirinin kopuşunu ortaya çıkarttığını söyler. Bu durum müsebbiplerini ise Şinasi-Namık Kemal-Ziya Paşa üçlüsü olarak görür. Çünkü onlar Paris’te bulundukları esnada hürriyet yerine gerçek ilerlemenin mevcudu muhafaza ederek medeniyet biriktirmek olduğu söylememişlerdir (Akt. Kahraman, 2000: 27). Bundan dolayı meydana gelen kopuklukta Tanpınar ve emsalleri, kendilerini bir şuur ve benlik buhranının çocukları olarak görerek mazi ile nerede ve nasıl bağlanacaklarını bilmemektedirler.

Tanpınar’a göre Tanzimat’tan beri alışkanlık haline gelen medeniyet krizindeki ikilik Türk aydınını kendi tarihinden uzaklaştırarak, “*bir ağacın kökleri gibi asırların içinden doğru besleyen düşünceyi*” kaybettirir ve milli hayatın ilk koşulu olan “devam” zinciri koparttığı için edebiyat bugünün emrine girmektedir. Tanpınar, Yahya Kemal’in “imtidad” misyonunu icra ettiğini düşünür: “*İnkâr veya her şeyi olduğu gibi kabul arasında sallanan ve kendi tereddüdünden doğan bu davranışı, bütün bir beyhude gidiş gelişi asıl hayati fonksiyonu zanneden bu vaziyete o son verdi.*” (Tanpınar, 2017: 23-24). Hasan Bülent Kahraman’ın ifade ettiğine göre Tanpınar, “*Yahya Kemal’in derslerini dinledikçe içimdeki karışık düzen nizamını*” bulmaktadır (Akt: Kahraman, 2000: 13).

Tanpınar, medeniyet krizinden çıkmanın bir yolu olduğunu ve bu yolun yaşanan hayat olduğunu romandaki İsmail Molla’nın cümlelerine paralel ifadelerle belirtir: “*Bizim için asıl olan miras, ne mazidedir ne Garpta’dır; önümüzde çözülmemiş bir yumak gibi duran hayatımızdadır.*” İsmail Molla’ya göre o hayat yakalandığı ve o hayatı oluşturan coğrafya ve kaderin hususiyetleri ile yoğrulduğu zaman insan, büyük roller üstlenecektir. Nitekim romanda kendisini ifade eden şu cümleleri “*Ben Şark’a bağlı değilim, eskiye de bağlı değilim. Bu memleketin hayatına bağlıyım.*” söyler (Tanpınar, 1995a: 108). Böylelikle Tanpınar, bir devam zincirinin parçası olup muasır medeniyet ile irtibat kuracaktır. Bu şekliyle mazi ile müstakbel ortasında bir düğüm gibi duran bu yaşamdan kurtulacaktır (Tanpınar, 2000: 43). Tanpınar, bu cümlelerle aslında Türkiye’nin kaderini çizmektedir. Tarih ve medeniyetin, o medeniyet mensuplarına nasıl bir vazife yüklediğini belirtir. Celal Fedai (2019: 204) de buna paralel olarak Türkiye’nin kaderinin bu olduğunu, bu kaderin Türk insanının ensesinde ve peşinde olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı Tanpınar’a göre mazi ile hesaplaşmaktan korkmamak gerekir. Ya da bu korkuyla yüzleşmek gerekir. Bir şiirinde “*bendedir korkusu bitmeyen şeylerin*” dizesi bu psikolojiyi açıklar. Nitekim romanda Sabri Hoca’nın dilinden Şark ile hesabı kapamadan, şarkın son sözünü söylemeden meselenin kapanmayacağını belirtir.

Tanpınar’a göre toplumun en büyük meselesi medeniyet ve kültür değişmesi olduğu için sanatını icra ederken Hasan Bülent Kahraman’a göre (2000: 27) Tanpınar, bir uygarlığın bilinçaltını çıkarmaya çalışmaktadır. Tanpınar’daki bu bilinçaltısal bağ, devamlılık zinciri muvacehesinde onu daima düşündürmektedir. Zaten hilafetin kaldırıldığı gece uyuyamadığını söylemesi bundandır (Kahraman, 2000: 21). Tanpınar’ın Cumhuriyetle birlikte devam

zincirinin koptuğunu söylemesi, onun muhafazakâr olarak algılanmasına neden olur (Türkislamoğlu, 2019: 25). Hatta H. Bülent Kahraman ve Ömer Türkeş ve Besim Dellaloğlu'na (2016: 182) göre modern muhafazakâr, Tanıl Bora'ya göre ise kültürel muhafazakârdır. M. Hakkı Akın'a (2022a: 80) göre ise entelektüel muhafazakârdır.

Tanpınar'ın Batı algısı ve Batı ile ilişki kurma tarzı, Cumhuriyet modernleşmecilerinin Batı algısından farklıdır. Tanpınar'ın Batılı, onların ise Batıcı olmalarındaki asıl etken, Batı'nın geleneği alımlayışı ile ilgilidir. Çünkü Batı, Rönesans ile kendini, geleneğini, aralarının ne dediğini keşfeder. Batı'nın modern olmasında gelenek ile kurduğu bu bağ önemlidir. Batılı, yeniye üretebilmek için geçmişle bir şekilde irtibatlı olmalıdır. Buna binaen Tanpınar (2016: 91), *“hakikatte bir edebiyat ve sanat ancak kendi ananesi içinde yenileşebilir.”* düşüncesindedir. Batı'nın bu mecburiyeti, kendi içinde devamlılığını ve üretkenliğini sağlar. Modern olmak, bu bakımdan hatırlamakla eşdeğerdir. Besim Dellaloğlu'nun Tanpınar'ın muhafazakâr modernliğini tanımlaması bundandır. Çünkü Tanpınar, modern oluşumdaki geleneğe ve maziye bağlılığı ister. Çünkü Tanpınar, mazi ile hesaplaşarak moderne ulaşmak ister. Bunun için de bir çeşit sentezcilik olan ve birbirlerinin tez ve antitezi olan “değişmek” ve “devam etmek” kavramlarının yoğunluğu ile hayatı anlamlandırmak ister. Ne de olsa zıplayabilmek için yere sağlam basmak gereklidir. Tanpınar'ın modern Türk edebiyatını bir medeniyet kriziyle başlatması, Tanzimat ile devamlılık fikrinin kaybedilmesindendir. Çünkü Tanpınar'a göre mazi, varoluşunu tamamlamış bir oluş olmadığı için o her zaman devam eder ve sonraki oluşları da belirler (Eskin, 2014: 137).

Tanpınar, bir diğer romanı *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde bugünün olmadığını mazi ve onun emrinde bulunan istikbalin olduğunu belirtmektedir (Tanpınar, 1992: 83). Nitekim Bergon'dan etkilenen T.S. Eliot da şimdinin bizzat geçmiş tarafından yönlendirildiğini söylemektedir (Akt. Eskin, 2014: 199). Tanpınar'ın eski şiiri seven insanlarla anlaşılamamasının sebebi, kendilerini şiirin ruhuyla beraber maziye hapsetmelerindendir (Tanpınar, 2016: 185). Çünkü devamlılığın kaybedilmesi, bütünlük fikrinin parçalanması anlamına gelir. Bundan dolayı Tanpınar, nesillerin beraber okuyabileceği beş kitap bulmakta zorlanır. Dellaloğlu'na (2016: 43) göre de bu memleketin aydınının açmazlarından biri de Nazım Hikmet ile Peyami Safa'yı beraberce okuyamamasıdır.

Tanpınar'ın hem Dede Efendi'yi hem de Mozart'ı aynı anda dinlemesi, devam ve değişmek arasındaki düğümü çözerek yoğrulması birbiriyle hemhal olmasıdır. Tanpınar, bugünün ancak dün ve yarın arasında algılandığında anlamlı olacağını bilmektedir. Tanpınar'ın zamanın ne içinde ne de dışında olması, varlığın zaman tasavvuru ile ilgilidir. Çünkü Tanpınar, zaman mevhumuna kronolojik olarak bakmaz. Belki de bu, onu Batı'nın lineer tarih anlayışından ayıran en önemli özelliğidir. Onun bakış tarzı, döngüsel olup dün bugün yarını aynı anda yaşayabilme kabiliyeti göstermesine bağlıdır. Berkiz Berksoy (2006: 113), yekpâre geniş bir andaki bu çoğulluğu ve çok sesliliği “armoni” kavramı ile açıklarken Şerif Eskin (2014: 72) de “melodi” kavramı ile “parçalanmaz akış”taki notaların bütünlüğüne vurgu yapar. Yekpare geniş bir andaki, bu devingenlik ve bütüncüllük, Tanpınar'ın temel felsefesine işaret eder. Bu da motto haline gelen “*değişerek devam etmek, devam ederek değişmek*” cümlesinde saklıdır. Bu aslında Hegel'in “Aufhebung” dediği kavramın çevrilemeyip de bir cümlede aksetmiş halidir (Dellaloğlu, 2016: 157). Tanpınar'ın hem değişimi hem de devam etmesi, merkezden uzaklaşmasını gerektirmez. Çünkü Tanpınar, orijinal olabilmek için orijinde kalmayı bilen ve böylelikle ne Doğu ne de Batı arasında kalıp kişilik sahibi olan nadir yazarlardandır. Çünkü Tanpınar, hem Doğu hem de Batıdır. Sanki Tanpınar, Bakara süresinin 115. ve 142. ayetlerindeki “*Doğu da Batı da Allah'ındır*” hakikatine mazhar olur.

Tanpınar, Batı'nın her kademesi ile irtibatlıdır. Belki de Türkiye'de “muhafazakâr” addedilen Tanpınar'ın Yahya Kemal'in Batı'nın avangart yazarları olan Mallarme, Baudelaire, Proust ve Freud ile irtibatlı olması bundandır (Dellaloğlu, 2016: 50). Cumhuriyet modernleşmecileri ise Batı'nın son dönem pozitivizminin revaçta olduğu döneme muntazırdır. Türkiye'nin modernleşirmecileri, Batı'nın muhafazakârları olan Durkheim ile irtibat kurup Türkiye'nin muhafazakârlarının Batı'nın uyumsuz yazarları ile ilgilenmesi, Türkiye'ye has nevi şahsa münhasır bir durum olsa gerektir.

Mahur Beste-Sahnenin Dışındakiler-Huzur üçlemesinde de Tanpınar'ın, bu bilinçaltısal bağlara naif dokunuşlar yapması, okura kökeninden gelen medeniyet kodlarını hatırlatmaya yöneliktir. “*Türk insanının kaderi, Debussy'i, Wagner'i sevmek ve Mahur Beste'yi yaşamaktır.*” (Akt. Türkislamoğlu, 2019: 125). Bu noktada Tanpınar'ın yaptığı şey, mazinin bilincini kavrayarak onu içselleştirmeye çalışmaktır. Mazi, denilen şey ise musikisinden mimarisine, her şeyiyle münbit bir derya olan Türk-İslam-Osmanlı medeniyet ve kültürüdür.

Bundan dolayı Tanpınar; eşikteki edip, araftaki arif olarak algılanır. Çünkü Ona göre memleketin temel meselesi; Doğu-Batı, eski-yeni arasında kalması, eşikte beklemesi, kendine yabancılaşmasıdır. Tanpınar da bu yabancılaşmaya maruz kalmamak için ne sağda ne de solda kalarak eşikte beklemeyi bilenlerdendir. Selahattin Eyüboğlu da onu tarif ederken bütün meselelerin ne içindedir, ne de büsbütün dışında olduğunu belirterek onun eşikte olduğunu belirtir (Türkislamoğlu, 2019: 40).

Zamanın ve hayatın dinamik bir şekilde ortaya çıkması, toplumdaki insanı şekillendireceğinden bireysel farklılıklar, mizaç ile birbirlerinden ayrılırlar. Romanda da aynı zaman ve mekânın ürünü olan insanların mizaç farklılıkları, meseleye psiko-sosyolojik bir derinlik katar. Behçet Bey ile Atiye Hanım'ın, İsmail Molla, Ata Molla ve Sabri Hoca'nın bu mizaç farklılıklarının olması, aslında zamana ve eşyaya yaklaşımlarına kısacası varlık tasavvurunu algılamalarına göredir. Bu varlık tasavvuru ise medeniyeti ele alış biçimlerine de yansımaktadır. Nitekim İbrahim Kalın'a (2018: 128) göre medeniyet, akıl ve erdeme dayalı dünya görüşünün ve varlık tasavvurunun zaman-mekân boyutundaki tezahürü olmaktadır. Farklı medeniyet algılamalarını, romanın her bireyinde görmek mümkündür. Aynı zamanda bu karakterler; Türk modernleşme tarihinin geleneksel kimliklerini parçalayan, toplumsal statü basamaklarını alt üst eden reformlar dönemini yaşamış ilmiye mensubu üç karakteridir. Nitekim bu karakterlerin her biri Tanzimat sonrası Osmanlı ilmiye sınıfının farklı zihniyet tarzlarını temsil ederler. İçinde yetiştikleri toplumsal zümrenin modernleşme hareketi karşısındaki tavrını, üç ayrı eleştiri kalıbı içinde sunarlar.

Bu roman, tarihsel gerçeklikleri yansıtırsa da ondan daha önemlisi insan gerçeğini gözler önüne sermektedir. Ne de olsa tarih, insan ruhunun karanlıklarında cereyan eden ruhî hadiseler hakkında pek bir şey söylemediği için Tanpınar, medeniyet meselesi de dâhil olmak üzere çoğu meseleyi tarihî vesikaların gösterdiği somut ve soğuk gerçeklikten ziyade meseleyi içten okuyarak insan gerçekliğini vurgular. Çünkü Tanpınar'a göre “*medeniyet, insanı yapan manevi kıymetler manzumesidir.*” (Tanpınar, 1995a: 103). Nitekim *19. Asır Türk Edebiyatı*'nın diğer emsal çalışmalardan farklı olmasının nedeni aslında budur. Tanpınar, eserin neyi konu edindiğini şöyle açıklamaktadır:

“On dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, her şeyden evvel Türk insanında başlayan bir buhranın ve yeni ufuklar ve değerler etrafında yavaş yavaş kurulan bir iç düzenin tarihidir. Biz bu buhranı ve değişikliği içtimai ve tarihi

sebepleriyle göstermeğe yeni ile eskinin her adımında karşılaşması kadar ehemmiyet verdik. (Tanpınar, 2017a: ix).

Tanpınar'ın romanın sonunda "Behçet Bey'e Mektup"ta belirttiği "*Freud ile Bergson'un beraberce paylaştıkları bir dünyanın çocuğuyuz.*" demesi, madde/eşya-ruh-zaman üçlüsüyle kurduğu bağlantıyı romanlarında sosyolojik zemine de oturtabilmesindendir. Bu başarı, romanın her karakterinde gözler önüne serilmektedir.

Romanda ana karakterlerden olan Behçet Bey, fiziksel olarak çirkin ve kısa boylu olmasının getirdiği bir çekingenlikle içine kapalı ve saplantılı bir kişiliğe bürünecek kadar zayıf; çalışkanlığı ve işine olan aşkıyla dolayısı da Padişahın dikkatine çekecek kadar da çalışkan bir kişiliktir. Zayıf kişiliğinden dolayı babası İsmail Molla tarafından bir türlü kabullenilmez. Bunun verdiği psikolojik baskı neticesinde Behçet Bey, eşyalara sığınır.

"bütün eski, güzel kıymetli şeyleri" sever; "ona göre hayatın en manalı tarafı bu cins eşyalar arasında geçirilen zamandır." "*Eski saatler bakılması, iyileştirilmesi lazım gelen temiz yüzlü, iyi yürekli hastalardı ve kitaplar, iyi ciltlenince, birdenbire gençleşiyor, güzel giyinmiş kadınlara benziyorlardı.*" (Tanpınar, 1995a: 17).

Bundan dolayı ölüm döşegindeki karısı Atiye Hanım, kendisinin artık öldüğünü ve istediği gibi onlarla meşgul olabileceğini belirtir (Tanpınar, 1995a: 23). Jale Parla, Behçet Bey'in eski eşyalara olan bu tutkusunu "*ölüm korkusuyla baş etmenin bir yolu*" olarak yorumlamaktadır (Parla, 2015b: 288). Behçet Bey'in zamanı, "*her zerresine ayrı mana ve şekiller, ayrı çehreler vererek sahip olduğumuz*" diyerek tarif etmesi, Tanpınar'ın zaman anlayışıyla uyumludur. "*Yekpare bir an*" olarak algılanan zamanın, her an parçacığında bir anı saklı olduğu için zamanın derinliği ortaya çıktığı gibi Tanpınar'ın maziye ele alış şekli de oluşmaktadır.

Atiye Hanım ise Ata Molla'nın kızı olup istemeye istemeye Behçet Bey ile evlendiği için kendisine bir ömür sabretmek düşen bir Osmanlı hanımefendisidir. "*Atiye evini çabuk benimsedi. Yetiştirdiği terbiye kaderin karşısına çıkaracağı kocayı sevmeyi ona öğretmişti...* Atiye ise kendisinden zayıfları sevebilecek yaratılıştaki olanlardandı. Yazık ki Behçet bütün bunları anlayabilecek bir yaratılıştaki değildi." (Tanpınar, 1995a: 72-73). Kayınpederi İsmail Molla sayesinde ancak hayatın zevklerini tatmakta ama bir şekilde de kocası Behçet Bey'e de katlanmaktadır. "*Molla Bey, genç kadının hayatında aksayan tarafı çok çabuk görmüştü. Bir*

nevi sürgün hayatına benzeyen bu evlilik hayatında elinden geldiği kadar onu eğlendirmeye çalıştı.” (Tanpınar, 1995a: 75).

Mahur Beste’nin bir diğer önemli ismi Atiye Hanım’ın babası Ata Molla Bey’dir. O da Abdülhamit devrinin düşmanıdır. Ata Molla; yeniçerilerin, isyanların, ulema sınıfının İstanbul’unu özlemektedir (Tanpınar, 1995a: 55). Tanzimatla başlayan modernleşmenin ilmiye sınıfının izzetini ve çıkarlarını düşürdüğü için modernleşmeye toptan cephe alır. Hatta damadı Behçet Bey’in modern bir kurum olan Mülkiye’den mezun olmasından dolayı, Behçet Bey’i bir kez daha sevmez. Tanpınar Ata Molla’yı sert olmayı bir türlü beceremeyen, içindekini saklayamayan çocuk ruhlu bir ilmiye sınıfı üyesi olarak tanıtır. Ayrıca “*Ata Molla’nın insanlarla münasebeti ince hesapların kulağa fısıldanan telkinlerin sırasında doğrulup vurmak için alçalışların münasebetiydi.*” (Tanpınar, 1995a: 50).

Ekrem Işın, Tanpınar’ın muhteris olarak tanımladığı Ata Molla hakkında Osmanlı eski devlet adamlarından Halet Efendi’ye açık bir gönderme yaparak o tarz insanların bir prototipini yansıttığını belirtir (Işın, 2008: 589). “*Ata Molla, kapalıdan, gizliden, sürünen ve süründüğü yerden karşısındakini birdenbire ısırandan hoşlanırdı.*” (Tanpınar, 1995a: 50). Ata Molla ailesi etrafında budaklanan diğer karakterler ise Ata Molla’nın büyük kızının eşi Halit Bey, onun kardeşi Doktor Refik Bey, onların babaları Nuri Bey ve onun iş hayatında elinden tutacak ve zengin olmasını sağlayacak Agop Efendi’dir. Nitekim *Mahur Beste*’nin yazarı olan Talat Bey de en küçük damadının babasıdır.

İsmail Molla Bey ise devrinin önde gelen âlimlerinden ve kadılarında olup yeniliğe açıktır. Turan Alptekin, bu karakterin Yahya Kemal’den izler taşıdığını belirtmektedir (Alptekin, 2015: 59). İsmail Molla, yeri geldiğinde de padişaha bile minneti olmayan otoriter bir karakterdir. “*İsmail molla Bey’in çok ölçülü olmakla beraber, bir yandan da pervasız olan mizacı, her türlü entrikanın dışında sağlam yaşayışı çoktan dikkati çekmişti.*” (Tanpınar, 1995a: 36). Zaten Sultan Abdülhamit, bu özelliğinden dolayı onu Mekke kadılığına sürerek İstanbul’dan uzaklaştırır. “*İsmail Molla Beyefendi, anlaşılıyor ki bizim hareketimizi tasvip etmiyorlar. Bari kendilerini Mekke-i Mükerrerme kadısı yapalım. Bu vesileyle duamızla meşgul olurlar.*” (Tanpınar, 1995a: 37). Ekrem Işın’a göre ilmiye kökenli İsmail Molla, “*Tanpınar tarafından son derece sağlam bir ahlak anlayışının II. Abdülhamit dönemindeki seçkin örneği olarak el alınmıştır. İsmail Molla, Ahmet Cevdet Paşa’nın romandaki yansımasıdır.*” (Işın 2008: 586). Evlilik münasebetiyle medreseden arkadaşı Ata Molla ile dünür olurlar. Sık sık da

beraber konuşur, tartışır, küser, barışırlar. “İsmail Molla, eski medrese arkadaşının bu çocuksu merakını bilir ve zaafları yüzünden ondan hoşlanırdı.” (Tanpınar, 1995a: 56).

İsmail Molla’nın bir diğer arkadaşı Sabri Hoca’dır. Sabri Hoca ile dostlukları, Hoca’nın katıldığı Çırağan Baskını’ndan İsmail Molla’nın onu kurtarmasına kadar dayanır. Sabri Hoca da medrese tahsili yapmıştır. Kötü bir çocukluk dönemi geçirdiği için hayata dört elle sarılarak çalışmış, Avrupa’yı dolaşmış ufku geniş bir medrese hocasıdır. Bu özelliklerinden ve taşıdığı fikirlerden dolayı Ali Suavi’yi andırmaktadır. Zaten romanda da Ali Suavi’nin tertiplemediği baskınla alaka kurulması bundandır. Yalnız şu fark var ki Ali Suavi’nin bu baskınını tasvip etmez. Meselenin padişah değişikliğinden kaynaklanmayıp daha derinlerde olduğunu bildiği için arkadaşını yüzüstü bırakmamak için bu baskına katılır. Ama son anda kurtulur ve İsmail Molla’ya sığınır. Zaten romandaki bölüm başlığı Sabri Hoca için “Garip Bir İhtilalcidir”. “Garip bir adamdı. Hiç kimse onun kadar kolaylıkla insan tanıyamazdı. Her gördüğüne emniyet telkin eder, yanında konuşulan her işi ahlaka uymayan tarafı olmamak şartıyla canla benimserdi.” (Tanpınar, 1995a: 85). Her işteki girişkenliğinden dolayı ve yerli zamanlı susmasını bildiğinden dolayı “Dilsiz Hoca” denmeye başlanır. “Mason locasındaki dostlarının teşvikiyle Fransızca öğrenmeye başladığı zaman Dilsiz Hoca lakabı, Dinsiz Hoca şeklini almak üzere yeniden hatırlandı.” (Tanpınar, 1995a: 88).

Batı medeniyeti karşısında topluma verilecek nizamın siyasî ve günlük meseleler dolayısıyla sulandırıldığı ve bulandırıldığı için daima ümitsizlik içindedir. “Ümitsizlik içindeyiz, ümitsizlik içindeyiz, ah bilmezsun ümitsizlik içindeyiz...” (Tanpınar, 1995a: 99). Osmanlı şahsında İslam medeniyetinin iflas ettiği görüşündedir: “Oğlum Behçet, sen bir medeniyetin iflası nedir, bilir misin?.. İnsan bozulur, insan kalmaz; bir medeniyet insanı yapan manevi kıymetler manzumesidir... Her şeyin bir çaresi vardır. Fakat insan bozuldu mu, bunun çaresi yoktur...” (Tanpınar, 1995a: 103).

Bu düşünceleri itibarıyla Batı hayranı olmasa da bu yıkıma çözüm arayan tipik Osmanlı aydınıdır. Bundan dolayı medeniyetler mukayesesinde oksidental bir yaklaşımı bulunmaktadır. “Onu yeniden kurmak için çok başka yollara gitmek, çok derinden değişmek her şeyi olduğu gibi bırakıp yeniden işe başlamak lazımdı. Hâlbuki bu pek kolay değildi.” (Tanpınar, 1995a: 101). Osmanlı toplumunun medeniyet seviyesinin değişiminin hanedan değişiminden ziyade daha derin ve köklü bir reformla olacağını benimseyen Sabri Hoca, Jön Türkler’in amacının

sadece Abdülhamit'i devirmek olduğunu söyleyip devamı ile ilgilenmemektedirler: “*Abdülhamid tek adam... Beride otuz milyon insan var.*” (Tanpınar, 1995a: 101).

Romanda bir akşam Sabri Hoca'nın Behçet Bey ve İsmail Molla'nın evlerine yemeğe gelerek içinde bulundukları devrin Batı medeniyeti karşısındaki tavrının ne olacağına dair ettikleri muhabbet, devrin Osmanlı aydınlarının protiplerini vermesi bakımından önemlidir. Ele aldıkları medeniyet tasavvurları, bir şarklı zihniyetiyle Batı'yı ele almaları onların haddizatında bir oksidental yorum da içerdiklerini göstermektedir. Bu oksidental yorumlar; nasıl daha iyi Batılı olunur sorusunun kökündeki Batı hayranlığı, Şark medeniyetindeki yıkımın sorumluluğundaki Batı düşmanlığı ve Doğu-Batı sentezciliği üzerine yoğunlaşmaktadır. Son olarak ise her iki tarafın özelliklerini benimseyemeyen ve kültürel şizofreniye maruz kalan arada kalmış tiplerdir.

Yemekte dikkati çeken entelektüel diyalog aslında bir medeniyetin her cephesiyle irdelendiği bir müzakereye dönüşür. Sabri Hoca, gömlek değiştirmekten ziyade içten değişime vurgu yapar. Ona göre “*saraydan köylü kulübesine kadar Şark, son sözünü söylemedikçe hür olamayız. Bir medeniyet, günün efendisi olmalıdır. Bir artıkla yaşıyoruz.*” (Tanpınar, 1995a: 105). Ona göre Şark'ın son sözünü söylemesi için zamana, âna, hayata sahip olması gerekir. Bu durum da Batı medeniyeti karşısında zor gözükmektedir. Çünkü Şark medeniyetinde bir geri kalmışlık psikolojisi vardır. Sabri Hoca, kendisini her haliyle Şarklı kabul eder. Ancak “*Şark yok, şark öldü. Bizler yetimiz. Unutmaktan başka çaremiz yok. Yetimlikten kurtulmak için unutmalıyız.*” (Tanpınar, 1995a: 106). Yetimlikten yeniliğe dönüşüm için de “*İnsanı yeni bastan, yeni esaslarla kurmamız lazım; yeni kıymetlerle yasayan bir insan. Hâlbuki bu imkânsız...*” der ancak ümitsizliğe kapılır. Sabri Hoca, Şark'ın cevizden sandığa devamlı yeni şeylerin eklenmesi gibi medeniyetin yaratıcı tarafının bulunmasını ister.

Sabri Hoca'nın ümitsizliğine karşı, İsmail Molla umutludur:

“*İstiare ile konuşuyorsun, Hoca; güzel ama insanı yanıltır. Bana kalırsa ortada öyle ne Şark var, ne de açıkta kalmış ölüsü. Demin şarkı müdafaa eder göründüm. Maksadım sana fikirlerini açıkça söyletmekti. Ben şarka bağlı değilim, eskiye de bağlı değilim; bu memleketin hayatına bağlıyım. Bu Müslümanlık mıdır, şarklılık mıdır, Türklük müdür? Bilmiyorum...*” (Tanpınar, 1995a: 108).

Memleketin hayatına bağılı olduğunu söyleyen İsmail Molla, Batı medeniyetinden değil kendi hayatımızdan geride kalındığını söyler. “*Bence ne şark, ne şu, ne bu vardır; etrafımızda gördüğümüz hayat vardır. Bizi yapan bu hayattır. Bütün hususiyetlerimiz oradan gelir.*” (Tanpınar, 1995a: 108). Bu memleketin asırlarca örf, adet ve gelenekleriyle yoğrulan kültürünün oluşturduğu damga, İsmail Molla için önemlidir. “*Fakat ne kadar değişirsek değişelim, yapacağımız her yeni şeyde bu memleketin kendisinden gelen bir damga olacaktır.*” (Tanpınar, 1995a: 108).

Ona göre dilencinin yaptığı dua, İstanbul halkının katıldığı ramazan eğlenceleri, minarelerde söylenen naatlar; her ne kadar şer’i ve fikhî kıstaslarla belirlenmiş çerçeveden farklıysa o derece memleketin yerli havası, milli özü ona katılmıştır. “*Bize ulûhiyetin çehresini veren; Hamdullah’ın yazısı, İtri’nin Tekbir’i, kim olduğunu bilmediğimiz bir işçinin yaptığı mihraptır.*” (Tanpınar, 1995a: 109). Bu şekliyle oluşan Müslümanlığın çehresi elbetteki zamanla değişecektir ama köklerinden taviz vermeyerek. Çünkü “*onların arkasında kendilerini aydınlatan, manalarını yapan bütün bir hayat vardır, halk vardır. Asıl sihrini o yapar.*” (Tanpınar, 1995a: 109). Din ve akide hepsi bu hayata göre şekil alacağından dolayı Tekirdağ’ın karpuzundan, Amasya’nın elmasına kadar hepsinin bu yeni hayattan hisseleri vardır (Tanpınar, 1995a: 109).

İsmail Molla’nın hayatı algılaması ve medeniyet tasavvuru, bu şekliyle Yahya Kemal’in “*Ne harabiyim, ne harabatiyim/Kökü mazide olan atiyim*” dizelerini hatıra getirmektedir (Beyatlı, 2005: 103). Sabri Hoca’nın ümitsizlikten müteşekkil topyekûn ve derinden ihtilalci girişimine mukabil İsmail Molla, daha mutedil ve toplumların evrimsel gelişimini dikkate alarak Yahya Kemal’in anlayışında bir model çizer.

“*Senin dediklerini anlamıyor değilim; sen içtimai bir mücadelenin getireceği değişikliği istiyorsun. Bu, istediğin zaman olacak şey değildir. Ona varabilmek için aradan bir sürü perdenin, engelin kalkması lazım. İmparatorluğun dayandığı iktisat sistemi değişmeli. Sonra bu değişmenin getireceği halk tenevvürü senin istediğini yapar. Halktaki hak fikri değişir, mücadele baslar. Fakat bu zamanla, merhalelerle olacak şeydir.*” (Tanpınar, 1995a: 103).

İsmail Molla, bu yaklaşımı ile Batı medeniyetine karşı yerli köklerden beslenme stratejisini uygulayarak daha mutedil ve sentezci bir oksidental yaklaşım içindedir. *Mahur Beste*’nin sosyolojik açıdan en belirgin karakterlerini meydana getiren bu medrese menşeli

aydın kadrosu, yeni medeniyet karşısındaki alınacağı tavrın ve toplumsal bunalımın nedenlerini kendi aralarında tartışarak farklı çözümler ortaya koyarlar. Böylece *Mahur Beste* romanı “medeniyet değiştirmesi” üzerine odaklanan bir sorgulamaya dönüşerek meseleye farklı oksidental yaklaşımlar öne sürerler.

Sonuç olarak *Mahur Beste* romanı, *Huzur* ve *Sahnenin Dışındakiler* romanlarıyla birlikte konu bütünlüğü bakımından bir nehir roman üçlemesi oluşturmaktadır. Bu romanda Tanpınar, *Sahnenin Dışındakiler* romanında mütareke yılları İstanbul-Ankara durumuna, *Huzur* romanında Cumhuriyet dönemine taşınan medeniyet krizini gözler önüne serer. Bu krizin başlangıç yıllarındaki görünümünü, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerine has haliyle vermeye çalışır. İsmail Molla’nın takındığı tavır, “*her ne kadar Batı etkisiyle karşılaşsak bile bu etki kendi kültürümüz tarafından yeniden şekillendirilecektir*” tavrıdır. Bu yönüyle ne Batı’ya düşman ne de dost bir hüviyet sergiler. Kendi insanının içsel gerçekliğini benimsediği için oksidental açıdan sentezci bir kategoridedir. Hasan Bülent Kahraman’ın tespiti olan estetik Müslümanlık aslında yeni karşısında yerellik ile yoğrulan sentezci bir anlayışın tezahürüdür. Sabri Hoca ise gömlek değiştirmekten ziyade içten değişmeyi savunduğu için ihtilalci bir karakterdir ve bundan dolayı her ne kadar kendini Şarklı olarak tarif edip Batı’ya körü körüne hayran olmasa da Şark’a düşmanlığı ve Şark’tan ümitsizliği noktasında oksidental bağlamda Batı hayranı kategorisindedir.

Karısının terk ettiği Talat Bey’in karısının aşkıyla yazdığı “mahur beste”nin sanki bir leith motif olarak kullanıldığı üçlemede Tanpınar, memleketimize has medeniyet meselelerinin problematiğini ve çözümlerini mahur bestenin tınları ile vermeye çalışır. Bu tınlar, memleketimizin çeşitli dönemlerinde her bireyin kulağına çalınmıştır. Bütün bu noktalar göz önüne alındığında mahur beste, bir medeniyetin acıklı sesidir.

6.5.6. “Saatleri Ayarlama Enstitüsü” modernleşmeye çalışan Türkiye’nin zihinleri ayarlama enstitüsü mü?

Ahmet Hamdi Tanpınar, yaşadığı ve gözlemlediği yüzyıl olarak bir geçiş döneminin yazarıdır. Geçiş döneminde olması hasebiyle Türk tarihinin bunalımlı dönemlerine ve kültürel değişimlerine tanık olur. Taner Timur’un tespitine göre Hocası Yahya Kemal’den kültürel muhafazakârlıktaki sentezcilik fikrini tevarüs eder. Bu mirastan dolayı ve de Türkiye’nin

modernleşme süreci göz önüne alındığında Doğu-Batı medeniyeti arasında kalan bir yazardan ziyade O, hem Doğu'yu hem de Batı'yı iyi idrâk ederek mazi ile ciddi anlamda hesaplaşmanın ve istikbali ona göre dizayn etmenin peşindedir.

Tanpınar, gelenekten kopmaktan ziyade değişerek devam etmenin devam ederek değişmenin peşinde olduğu için kültürel sentezcilik anlamında maziye zengin ve istifade edilmesi gereken münbit bir kaynak olarak görür. Hocası Yahya Kemal, bu imtidad fikriyle kendisine ilham olur. Bu bakış açısı hâliyle sentezci bir oksidental yaklaşımı içinde barındırır. Ona göre izlenmesi gereken yol ve uygulanması gereken yöntem, eski/mazi/gelenek ile yeni/istikbal/modernin olumlu ve hâle uyumlu yönlerini alıp aynı potada eritmeyi başarmaktadır. Bu potada eritme işi, Türkiye'nin kendine has bir sosyolojik olgusudur. Nitekim bu olgu, Türkiye'nin bir evladı olan Tanpınar'ın, Türkiye'den başka bir şeyle meşgul olmasını imkânsız kılmaktadır.¹¹³

Cumhuriyet modernleşmecilerindeki Batı'ya yöneliş, modern olmamanın bilincine varıp modern olmaya çalışmakla ve bunun için de Şerif Mardin'in tabiriyle “acelecilik”(Akt. Durukan, 2010: 22), Besim Dellaloğlu'nun deyişiyle “panik atak” (2016: 50) durumunun verdiği bir geç kalınmışlık hissi ile yapılır. Ayrıca bu yaklaşım tarzında, modernleşme bilinci sindirilemeyip tarihsel derinlik olmayınca Batı'nın belli bir anının fotoğrafına odaklanılır. Modernleşme, modern olmamanın ispatı olduğu için her modernleşme bir unutuş olmaktadır. Türkiye, Batı'nın Rönesansını evrensel sanıp yaşamaya çalıştıkça bu unutuş devam eder. Mazi ve geleneğe dair ne varsa bu unutuşun içinde dâhildir. Hilmi Yavuz'a göre (2010: 55) Türk modernleşmecilerinin hatası, pozitivist bir dayatmayla tek bir rasyonalitenin varlığı inancını idealleştirmesine ve ideolojik olarak resmîleşmesine çalışmasıdır. Tanpınar'ın muhafazakârlığı, değere değer verilmeyişini yetkililere hissettirdiği için modernleşmeciler tarafından ötelenen bir tutumdur. Muhafazakârlık da Batı'daki her kavram gibi aynılığı ile bizde algılanmayan ve bize göre yapılandırılan modern zamanların ürünü kavramlardandır.

Tanpınar, kendine has bu modern muhafazakârlığı ile kültürel bir Rönesans yapma peşindedir (Dellaloğlu, 2016: 131). Onun bu tavrı, onu Türk oksidentalistleri arasında ayrı bir konuma taşır. Siyasi rönesansın ne peşindedir ne de buna teşebbüs edecek iştahı vardır. Bu da hayat, toplum, değer, zihniyet meselelerine kamusal alan üzerinden değil kişisel alan

¹¹³ “Türkiye evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkânını vermiyor.” Tanpınar (Akt. Dellaloğlu, 2016: 189).

üzerinden baktığının göstergesidir. Nitekim Türk modernleşmesini eleştirirken bile onu bir reddetmeyişi istenciyle yapar. O, Raymond Williams'ın “*modern, geleneğin ıslah edilmiş bir hâli*” (Akt. Armağan, 1998: 15) tanımlamasındaki gibi külli bir gelenekten müteşekkil mazinin Türkiye'nin insanına ruh, şuur ve estetik duyuş verecek aksiyonerliğini ister. Tanpınar, *Dergâh* dergisinin kuruluş işlevinde olduğu ve Batı'nın Rönesans'ta yaptığı gibi kaynaklara dönmek, okumak ve onları yeniden yorumlamak ister.

Tanpınar'ın modern Türkiye'de Yahya Kemal'in *İthaf* şiirinde geçen “*Dolaştım ‘Hu’ deyip dergâh dergâh*”(Tanpınar, 2017b: 26) dizesindeki gibi “*kaynak, kaynak*” diyerek dolaşmaktadır. Kaynak, muhakkak mazide olacaktır. Nitekim aynı sayfanın alt sayfalarında buradaki “*dergâh*” kelimesinin kaynak şeklinde tercüme edilebileceğini kendisi söyler (Tanpınar, 2017: 26). Ancak bu dolaşımında, sükût suikastlarına¹¹⁴ uğrayıp “*bitmemiş şeylerin*” acısını kendinde hissedecektir. Ayvazoğlu'nun (2000: 155) belirttiği gibi Yahya Kemal'in tarihi, bir kütle olarak değil de cüzlerine ayırarak yaptığı alımlayışı, Tanpınar'a göre “*tek başına dilimizin ortasında bir Rönesans*” oluşturmuştur (Tanpınar, 2016: 348). Tanpınar da her ne kadar dil, kültürün taşıyıcı olsa da dildeki Rönesansı kültüre tahvil etmeye çalışanlardandır.

Tanpınar (2016: 95), Batı'nın bizi kendine eş değer görmesini ve kendisiyle eşit algılamasını, bizim kendimize ait olan şeyleri tanıttığımızda gerçekleşeceğini söyler. Tanpınar'a göre “*kıymet buhranı*” geçirildiği için bu gerçekleşmez. Çünkü bizi “biz” yapan değerlerin zemini olan mazi ile yüzleşilmemektedir. Batı, kendi Rönesansını yaklaşık bin yıl aradan sonra kendi pagan geçmişi ile yüzleşerek ve barışarak yapar (Dellaloğlu, 2020: 48). Bunun gerçekleşmeyişi her daim, taklit yollarının açık kalmasını sağlar. Bu da Arnold Toynbee'nin dediği gibi “*bizi taklit edene niçin saygı duyalım?*” (Yavuz, 2010: 224)sorusu ve Şerif Mardin'in “*Yahu, bu kadar Batılı olduk, hala bizi adam yerine koymuyorlar.*” (Yavuz, 2010: 100) itirafı ile yüzleşmek zorunda bırakır. Tanpınar'ın bu ele alınanlar muvacehesinde amacı, “*dünya içinde ileriye açık mazi ile hesabını gören bir Türkiye'nin peşinde*” olmaktır (Akt. Berksoy, 2006: 129).

Cumhuriyet modernleşmecileri, bu romandaki gibi saatleri ayarlamayı istedikleri için zaman mevhumunun kuşatıcılığını kavrayamazlar. Böylelikle Batı'nın lineer tarih çizgisindeki

¹¹⁴ Petit Robert'a göre suikast diye adlandırılan “conspiration” kelimesi, bir kimse veya bir şey karşısında alınan ortak tavra da işaret etmektedir (Akt. Berksoy, 2006: 129).

ilerlemeyi yakalamak için saatleri ayarlamak isterler. Çünkü modernleşmede geç kalınmıştır. Nitekim romanda saat ayarlama saatleri ileride olanlara ceza verilmezken saatleri geri kalanlara ceza verilir (Akın, 2022b: 74). Bir saniyenin bile gecikmişliğine tahammül yoktur. Çünkü saat, modernleşme ekseninde Newton'dan itibaren dünyanın mekanik bir düzen olarak kabul edilmesinin simgeselliğini üstünde taşır (Akın, 2022b: 68-69). Romanda saat üzerine yapılan sohbet Batı'nın ceplerinde gezdirdikleri saati güneşten ayırdıklarında medeniyetin büyük bir atılım geçirdiğinden bahsedilir. Çünkü saat, güneşten ayrıldığında tabiata tâbi olan Batılı zihin tabiattan kopar ve Batılı zihniyet tabiat üzerine tahakküm kurmaya ve ona müdahale ederek insanlığın hizmetine sunulan araçlar geliştirmeye başlar.

Roman İngilizceye çevrilip yayımlandıktan sonra Martin Riker tarafından roman değerlendirilmesi “Yıkık-dökük Modernite” başlığı ile sunulur (Akbaş, 2014: 8). Türkiye'nin modernleşme serancamı da yazıda da değinilen saatin sarkacı gibi iki yüz yıldır Doğu-Batı arasında gidip gelmektedir. Tanpınar'ın şiirine mülhem olarak ne içindeyiz Doğu'nun/Batı'nın, ne de büsbütün dışında. Tanpınar'ın toplum olarak başka milletlerin tecrübesini yaşamaya çalıştığımızı belirtmesi, bir yüzü Doğu'ya bir yüzü de Batı'ya Roma İmparatoru Janus'tan mülhem “Janus” mitini akla getirir (Pelvanoğlu, 2014: 116).

6.5.7. Saatleri Ayarlama Enstitüsü romanı

Tanpınar'ın roman kahramanlarında kültürel sentezcilikten ziyade arada kalmanın ve kültürel şizofreniye yakalanmanın hâlet-i ruhiyesi göze çarpar. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, her ne kadar romanın ismi itibarıyla fantastik bir kurguyu çağrışırsa da derinlikli göndermeleri ve hicivsel mesajlarıyla gizli bir toplumsal ironiyi de içinde barındırır. Roman, 1954'te *Yeni İstanbul* gazetesinde yayımlandıktan 7 yıl sonra 1961'de kitap halinde basılır. Romanın tefrika edildiği yıl, Demokrat Parti iktidarının bulunduğu ve Amerikanlaşma ve liberalleşme politikalarının görünmeye başladığı yıllardır.

Bu durum romanda ironik bir dille eleştirilebileceği gibi Cumhuriyetle beraber modernleşme politikalarının CHP tarafından devlet eliyle halka sorulmadan halk için yapılmasının ve bunun sonucu olarak toplumda meydana gelen karmaşa ve paradoksun da eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Gerçek şu ki eleştirinin nihaî hedefi, iktidar

mekanizmasının işleyişine ve toplumdaki kopuk sisteminedir.¹¹⁵ Ömer Türkeş'e göre bu romanda Tanpınar; modernleşmenin ya da yanlış Batılılaşmanın etkilerini bireysel bocalama, ahlak yitimi, değer bozukluğunda aramaktan ziyade geniş perspektifte ve kurumsal düzeyde bu çarpıklığı dile getirir (Türkeş, 2006: 594). Nitekim romanda Seyit Lütfullah ile Aristidi Efendi arasındaki mülahazalarda ve münakaşalarda da Tanpınar'ın küçük çapta da olsa Doğu-Batı diyaloglarını vermek istediği anlaşılır.

Aslında roman Hayri İrdal'ın hatıralarını yazdığı bir kitaptır. Hayatı boyunca uzaktan seyretmekle yetinen sinik bir karakter olan Hayri İrdal'ın bu hatıra kitabını yazması, ayrıca ilginçtir.¹¹⁶ Hayri İrdal, *“Doğdum doğalı herkes bana dürbünün ters tarafından bakmayı teklif ediyordu.”*(Tanpınar, 1992: 226) cümlesiyle kendi karakterinden ipucu verir. Dürbünün ters tarafı, daima asıldan uzaklaştırarak meseleye nüfuz edememeye ve ona uzaktan bakmaya neden olur. Hayri İrdal da küçüklüğünden itibaren olaylara işlevsiz bir nesne, amaçsız bir eşya gibi müdahil değil müşahittir. Romanda Hayri İrdal'ın çocukluğu, gençliği, tulûat tiyatrosuna girişi ve ilk evliliği, Adli tıp, İspirtizma Cemiyeti, Postane, kiraathane/kahvehane, ikinci evlilik, baldızları ve Enstitü'ye girişi ile şekillenen hayatı ele alınır. Roman, 4 bölümden oluşmaktadır. “Büyük Ümitler” ve “Küçük Hakikatler” romanın başkarakteri Hayri İrdal'ın çocukluğunun ve gençliğinin geçtiği Sultan 2. Abdülhamit ve 2. Meşrutiyet dönemlerini ele alır. Tanpınar bu dönemi, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* kitabında şu cümlelerle tarif eder: *“Rönesansı ve onun hayata getirdiği fiziki değişiklikleri idrak eden Avrupa karşısında, ilmi hayatı durmuş, iktisadi nizamı alt üst olmuş, birçok sahalarda tekâmülün mucizesini unutmuş bir Osmanlı İmparatorluğu mevcuttu.”* (Tanpınar, 2017:38).

“Sabaha Doğru” ve “Her Mevsimin Sonu Vardır” bölümleri ise Cumhuriyet dönemindeki toplumsal durumu anlatmaktadır. Kısacası Tanpınar, bu dönemlere yansıttığı sosyal projektör ile devirlerin panoramasını da gözler önüne serer. Romanda Hayri İrdal'ın

¹¹⁵ Bu roman, çoğu kimse tarafından CHP ve inkılaplara yönelik eleştiri olarak algılansa da Turan Alptekin'e göre (2008: 71) her zaman İnönü'nün yanında yer almış Tanpınar için imkansızdır. Ayrıca Halit Ayarç, Turan Alptekin'e göre her devirde her partiden ortaya çıkabilecek oportünist, pragmatist fırsat adamı tipini sergilemektedir (Alptekin, 2015: 32). Taner Timur'a göre ise Türkiye'yi küçük Amerika yapmaya çalışan Demokrat Parti hükümetine yönelik eleştiriler barındırır (Timur, 2002: 350). Şu bir gerçek ki Tanpınar'ın esas eleştirdiği ve ironize ettiği durum, Tanzimat'tan itibaren toplumda yerleştirilmeye çalışılan modernleşme adına uygulanan sistem ve işleyiştir. Bu durum, Tanzimat-Meşrutiyet-Cumhuriyet (CHP-DP) dönemlerini de kapsar.

¹¹⁶ Hayri İrdal bize Hayri İrdal'ın nasıl biri olduğunu söyleyip durur. Ama anlatıcı Hayri İrdal'ın olduğunu söylediği kişiyle, anlattığı Hayri İrdal bir türlü tam örtüşmez. Bu da akla birbirinin yansıması olan iki basit soruyu getirir: 1. Bir karakter kendisini böyle anlatabiliyorsa, nasıl olup da anlattığı biri olabilir? (Akt. Pelvanoğlu, 2014: 171).

şahsında 50 yıllık bir aktüel zaman gözlemlense de geriye dönüş tekniğiyle dile getirilen dönemler, devletin çöküşünü ve yeni kurulan cumhuriyetin kurumsallaşmasını ele alır. Nitekim roman Berna Moran'a göre toplumun bunalımlı dönemlerini ele almaktadır (Moran, 2011: 224). Mehmet Kaplan'a göre ise toplumun elli yıllık hayat şeklini dile getiren Tanpınar, çılgırından çıkmış olan zamanı gülünç bir şekilde ele alarak onu aşmak ister (Kaplan, 1978: 121).

Süha Oğuzertem (1995: 127); saatleri hem Sanatları hem de Sıhhatleri Ayarlama Enstitüsü olarak yorumlar ve Enstitü, Türkiye'nin modernleşmesinde iktidarca zaruret halinde görülür. Bundan dolayı Zihinleri Ayarlama Enstitü'nün işlevi, toplumun Cumhuriyet rejimiyle ve çok partili sistemle beraber Batı medeniyetiyle koordineli bir şekilde istendik davranışlarla donatılmasına yardım etmesi olacaktır.¹¹⁷ Romanda bu her ne kadar Saatleri Ayarlama İşlevi denen kurumla ironi yapılsa da toplumun arada kalmışlığı, gelenekten kopamayıp modernleşmeyi özümseyememesi ve bu karmaşadan dolayı tam bir birey hüviyetine sahip olamaması Hayri İrdal'ın şahsında temsil edilir. Böylelikle Hayri İrdal, traji-komik olmaktan ziyade traji-ironik bir hüviyete bürünür. Romanda olan sergüzeşinde bunu görmek mümkündür. Romanda Muvakkit Nuri Efendi'nin "*Cenab-ı Hak insanı kendi suretinde yarattı. İnsan da saati kendine benzer icat etti.*"(Tanpınar, 1992: 31) diyerek insan ve saat arasında benzerliğe dikkat çekmesi, romanın ironik alt yapısında bu kurumun "İnsanları Ayarlama Enstitüsü" olarak da okunabileceğine gösterir. Çünkü Muvakkat Nuri Efendi; zamana sahip olmayı, insanın bilincine sahip olmakla aynı görür.

Jale Parla'nın okuması ile "saat" sözcüğü hem sanat hem de ana sözcüklerini akla getirir (2015b: 154). Nurdan Gürbilek de yaptığı Tanpınar okumalarında yaşanan bu tarihsel süreci, Tanpınar'ın yitik anne ve kayıp kültürüyle ilişkilendirir. Tanpınar sanat ve estetiğinde toplumsal bazda görülen eksiklikler ve kusurlar, ironik yollu değerlendirme ve göndermelerle sanatsal bir eleştiriyi dile getirir. Çünkü Tanpınar'ın, sert eleştirilerle göze batmak yerine üstü kapalı bir üslupla ironize ederek eleştirmeyi yeğlemesi, değerlendirmeyi okura bırakmak

¹¹⁷ İkinci Yeni şairlerinin çoğu, Demokrat Parti iktidarının sanatlarına müdahale ettiğine dair görüş birliği içindedirler.

istememesindendir.¹¹⁸ Nitekim Selim İleri (2002: 78) de roman ile alakalı ironinin göz kamaştırıcılığına değinir.

Ne de olsa bir medeniyet değişimi ile karşı karşıya kalan Türk toplumunun geleneksel değerler yerine muasır değerler koyma çabasındaki uğraş ve geç kalınmışlık hissinin iktidar nezdinde daima topluma hatırlatılması, bu değişimin saatleri/sıhhatleri/sanatları/zihinleri ayarlayan bir kurum tarafından ayarlanmaya, takip edilmeye başlanması ve zamana ayak uydurmaya çalışılması; toplumsal ve tarihsel bir realitenin romana yansımasıdır. Tanpınar; bellek bilinçtir, kaidesinden hareket ederek değişimi yapmakla birebir tutar ve “*yıkmak, yapmak için olsa dahi daima zararlıdır ve hakiki yapıcılık ise ilave etmektir.*” (Akt. Berksoy, 2006: 123) cümlesiyle mazinin bugüne etkisini yaparak ilave etmekle eş değer tutar. Modernleşme süreci içinde Nilüfer Göle’nin de dile getirdiği gibi Batı-dışı olan Türk toplumunda var olmaya başlayan “geç kalınmışlık hissi”, zamana/çağa ayak uydurmak ve anı yakalamak için iktidar tarafından kurumlardan edebî metinlere, basından eğitime kadar Altuhesser’in bahsettiği ideolojik aygıtlarla bir acelecilik odaklı planlamaları mecburî kılmaktadır. Bu mecburi aceleciliğin, Cumhuriyet döneminde yapıldığı gibi Tanzimat döneminde de yapıldığı ve asıl başlangıcının bu dönem olduğu unutulmamalıdır.

Batı medeniyetini yakalama adına bazı “abes” davranışlar romanda sergilenir. Romanda “abes” kelimesinin kalın puntolarla yazılması, aslında kurumun kurulma amacına ve işlevselliğine bir göndermedir. Berna Moran’a (1978: 11) göre Türk toplumunun karşılaştığı uygarlık sorununun yarattığı bölünme, toplumu sürekli olarak rasyonel olmayan davranışlara ve abes tutumlara iter. Zaten romandaki genel ironi, bu abesle iştegalde hemhal toplumun hal-i pür-melalidir. Kurumda gereksiz ve önemsiz ayrıntılarla uğraşıldığı için de özcü bir yaklaşımla sistemi yenilemek ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermek unutulur. Bundan hareketle Orhan Okay (1992: 10) “*Saatleri Ayarlama Enstitüsü ... Bana hep medeniyetimizin bir parodisi gibi gözükmuştür.*” Yani görünüşte saatleri ayarlayacak olan enstitü aslında Tanzimatla birlikte Batılılaşma ve değişim sorunları yaşayan ve Batı ve Doğu medeniyeti

¹¹⁸ Tanpınar’ın Halit Ayarcı’nın ağzından bulunan Doktor Ramiz’e mektubunda Hayri İrdal’ı paranoyak bir hasta olarak belirtmesi, iktidar canibinden gelecek olan dışlama oklarını ber-taraf etmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Asistanı Turan Alptekin’in (2015: 33) bildirdiğine göre yerginin ussallığını ve gerçekliğini yitirmemesi için mektubu yayımlamaktan vazgeçer. Berna Moran’ın tespitine göre de (1978: 16) Tanpınar, bu mektubu belki de devrimleri eleştirdiği için başına bir iş geleceğini düşünerek kitabın başına ya da sonuna eklemek üzere kaleme alır. Ama vazgeçer.

arasında bocalayan Türk toplumunu aynı doğrultuda ilerlemeye yönlendiren bir kurumu ya da anlayışı sembolize eder.

"Hangi bakımdan olursa olsun arada bir ilerilik, gerilik farkı bulunduğu aşikârdır ve bu fark mühim bir farktır. Bu itibarla saatler/geri kalanlardan aldığımız nakit cezaya iki kuruş zam yapmamızı herkes gayet tabii buldu ... Böylece hem gericiliğe layık olduğu cezayı veriyor, hem de ileri düşünişün hakkını teslim ediyorduk." (Tanpınar, 1992: 18).

Geri kalan saatlere ceza verilmesi, ileri giden saatlere ise ödül verilmesi; toplumsal düzlemde geri kalan sanatlara, sıhhatlere yani zihniyetlere ceza verildiğini gösterir. İlericilik de daima teşvik edilir. Romanda İstanbul'daki saatlerin hiçbirinin birbirini tutmaması, insan gerçekliği bazında medeniyetin her insan düzeyinde farklı algılandığını göstererek bunun ayara sokulması ve çağın/zamanın/saatın yakalanmasına acele edilmesi, romandaki kurumun varlığını mecburi hale getirir. Halit Ayarcı, saatleri/sanatları/zihinleri denetlenmesi gereken potansiyel tehlike olarak görmektedir.

Zaman içinde "Saatleri Ayarlama Enstitüsü" bünyesinde koordineli çalışacak ve halk arasında onun fikirlerini yayacak, hatta bunlar için neşriyat yapacak bir yan kuruluş olarak ve bilhassa kadınların aktif rol alacağı "Saat Sevenler Cemiyeti" kurulur. Bu cemiyetin amacı, köylüleri saate bakmaya ve vakti ölçmeye alıştırmaktır. Bu da bu cemiyetin işlevinden anlaşılacağı üzere modernizmin taşıyıcı unsuru olarak kadınları aktif hale getirmek üzere planlanır. Modernleşmeyi köylere kadar götürmek üzere meseleyi eğitim yoluyla temelinden halletmek isteyen iktidar, Köy Enstitüleri'nin varlığını ortaya çıkarır. Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nün eğitim ayağını, Köy Enstitüleri oluşturuyor yorumu yapılırsa aşırıya kaçılmamış olur.

Halit Ayarcı, soyadından da anlaşılacağı üzere iktidar odaklı yapılmak istenen inkılâpların, süreci yönetecek kurumların reformist makbul aydın ve muktedir müdür tipini sembolize eder. Halit Ayarcı, bu şekilde meydana gelecek olan tüm yeniliklerin takibini, bozulma ihtimali olan düzenin ayarını yapmakla mükelleftir. Halit Ayarcı, romanda Hayri İrdal ile tanıştıktan sonra O'na ve ailesine kısa sürede hâkim olur. Hayri İrdal bu durumu şöyle özetler:

"Ne garipti, hepimiz Halit Ayarcı'nın elinde birer kukla gibiydik. O bizi istediği noktaya getiriyor ve orada bırakıyordu. Ve biz o zaman, sanki evvelden rolümüzü ezberlemiş gibi

oynuyorduk. İçimde ona karşı hiddet, kin, isyan ve hayranlık bir birine karışıyordu.” (Tanpınar, 1992: 266).

Toplumsal bağlamda modernleşme misyonunu yürütecek bir tip olan Hayri İrdal, modernleştirilmeyi bekleyen ve geleneğe bağlı halka tesir etmektedir. Hayri İrdal’ın belirttiği tüm gerçeklere, yenilik ve modernleşme merkezli yorumlamalar yaparak Halit Ayarcı, Hayri İrdal’ın üstündeki ölü toprağını atmasını, kendisine güvenmesini, arada sırada tabiri caizse gaz vermesini ve böylelikle yaşamına bu şekilde çeki düzen vermesini ister. Tıpkı yeni kurulan Cumhuriyet rejiminin Osmanlı’yı akla getiren hatırlatmalardan kaçınmasını, yıkılan imparatorluğun çökmüş psikolojisini ve yeni ile meydana getirilecek olan yaşama güvenmesini iktidarın halktan istemesi gibi. Nitekim romanın sonuna doğru Enstitü’nün merkez binasının yapımı için yarışma tertiplenince, önüne gelen projelere sinirlenen ve beğenmeyen Halit Ayarcı, *“bunun neresi saat, neresi modern”* (Tanpınar, 1992: 286) cümlelerini söyler. O, moderne ve yeniyi bu derece bağlıdır. Hatta Jale Parla (2015b: 152) bu cümlelerin peş peşe söylendiğinde *“bunun neresi sanat, neresi modern”* olarak okunabileceğini de savunur.

Sonunda bu proje işi Hayri İrdal’a verilir. O da konuya hâkim olamadığı için düşünür, taşınır, karısı Pakize’den fikir; oğlu Ahmet’ten yardım alarak ortaya katlar arası ulaşımı olmayan olsa da ayrı merdivenlerden çıkılan bir proje ortaya çıkarır. Halit Ayarcı’ya bağımlı basın ve kamuoyu, yine yenilik olduğu için bunu çok beğenir.

“Bir dostum günlerce gazetesinde ‘yeni, başından sonuna kadar yeni, akıl almayacak kadar yeni. Yaşasın yenilik!’ diye bağırırdı. Bir başkası ‘kokmuş ve klasik şekillerden ayrıldığımız için’ bahtiyar olduğunu söylüyordu. Bir üçüncüsü ise bu acayip merdivenleri, onları binaya bağlayan iki küçük köprüyü bir yığın övdükten sonra...” (Tanpınar, 1992: 298).

Yapılan yenilikler, geleneğe karşı cephe alan modern taraftarları tarafından sevinçle karşılanır. Halit Ayarcı’nın Hayri İrdal’a *“- Hiçbir şey yapmayın, yalnız inanın, bize bu yeter ... Siz çürümüş insansınız ... Eski ruhsunuz! Hayata inanmayan insanla çalışılmaz.”* (Tanpınar, 1992: 230) cümleleri meseleyi açığa kavuşturur. Hayata inanmak, ana ve çağa yani Batı medeniyetine inanmakla eş değerdir. Saatleri Ayarlama Enstitüsü Kurumu da çağı yakalamakta geç kalan insanlara ayar vermekle vazifelidir. Bu mecburiyet Halit Ayarcı’nın şu cümlelerinde gizlidir: *“Değişiyorsunuz Hayri bey, değişiyorsunuz. Asıl memnun olacağınız şey*

bu. Yeni hayat, yeni insan. Tekrar doğamayacağınıza göre bundan başka çare yoktur.” (Tanpınar, 1992: 228).

Halit Ayarcı’nın tüm bu yaklaşımlarına rağmen Hayri İrdal, Enstitü’nün gerekliliğine bir türlü kendini inandıramaz ve şöyle der: *“Ben bu işe inanmıyorum... Azap çekiyorum.”* (Tanpınar, 1992: 290). Değişimin zaruret ve memnun olmanın mecbur olduğu dönem, Batı felsefesinin pozitivist akımıyla yeni insan, yeni hayat sloganlarının bolca geçtiği Türkiye modernleşmesinin Cumhuriyetle kurumsallaşmaya çalıştığı dönemdir. Buradan kaynaklı çatışma, Tanpınar’ın; toplumun çektiği medeniyet krizini ironik yolla romana yansıtmaya mecbur bırakır. S. Hilav, (1973: 26-41) Tanpınar’ın biricik konusunun 150 yıldır Doğu-Batı çatışmasındaki halkın bunalımlarını ve kültür kaybı olduğunu söyler.

Tanzimat ile birlikte modernleşme işine, programsız başlamanın ikiliğe sebep olduğuna değinen Tanpınar, köklerden kopmadan yenileşmekten yana olduğu için Batı’nın da kaynak olduğunu ama Cumhuriyet ile birlikte geçmişe sırt çevirerek Batı’nın kopya edilmesinin yanlış olduğu düşüncesindedir. Berna Moran’a göre Tanpınar, bu romanda çıkarlarını düşünen bürokrat, politikacı ve aydın grubu da hedef alır (Moran, 2011: 230). Halit Ayarcı nezdinde var olması istenen yeni hayat ve yeni insan tipolojisinin Tanpınar, memleket realitesine bağlı olup yerel değerlerle hemhal olan insanı ister. Bu düşüncelerinden dolayı kavşakta, eşikte olduğu düşünülen insan Nazmi İrem’e göre muhafazakâr modern, Taner Timur’a göre muhafazakâr devrimci, H. Bülent Kahraman ve Besim Dellaloğlu’na, Ömer Türkeş’e göre modern muhafazakâr, Tanıl Bora’ya göre ise kültürel muhafazakârdır.

Halit Ayarcı’nın Hayri İrdal’dan tarihte var olmayan *“Ahmet Zamani Efendi’nin Hayatı ve Eserleri”* isimli bir kitap yazmasını istemesi, aslında oryantalizmde var olan tarih-yazımı mantığını akla getirir. Beşir Ayvazoğlu; Hayri İrdal’ın Muvakkit Nuri Efendi’nin fikirlerinden ilham alarak ve faydasına da inanmayarak bu kitabı yazması, aslında hakiki geçmişin yok sayılarak, yeni ve tamamen uydurma bir geçmişi var etme çabasının ürünüdür, demektedir. (Akt. Günday, 2007: 84). Romanda *“Daha Ahmet Zamani’nin mevcudiyetini bile kabul etmediniz”* itirazına Hayri İrdal’ın *“İyi ama yok bu adam ... Tarihlerde yok!”* (Tanpınar, 1992: 230) cevabını vermesi üzerine Doktor Ramiz’in *“Tarih günün emrindedir.”* çarpıcı cümlesi oryantalist söylemden ödünç alınan gelecek inşa etme ve inandırma yöntemidir. Romanda geçen *“...Önemli olan ayna değil, aynada görünen sûrettir.”* (Tanpınar, 1992: 369) cümlesi önemli bir gerçekliği gün yüzüne çıkarır. Çünkü Batı medeniyetine göre ayna

mühimdir. Çünkü o, gerçekliğin geçiş güzergâhının mekânıdır. Kasdi olarak ayna çarpıtıldığı, kırıldığı vs. zaman doğal olarak yansıyan suret de bozulacaktır. Batı'nın tarih önünde çarpıttığı tarih yazımı, tahrif ettiği realiteyle oluşturduğu Avrupa-merkezcilik, tahrip ettiği toplumlarda empoze ettiği etnosentrik gerilim buna şahittir.

İdeal haline getirilen geleceğin ancak deforme/tahrif/tahrip edilen ve yapı bozumuna uğratılan geçmişle mümkün olacağının farkına varan Halit Ayarcı, “*Realist olmak hiç de hakikati olduğu gibi görmek değildir. Belki onunla en faydalı şekilde münasebetimizi tayin etmektir.*”(Tanpınar, 1992: 221) diyerek bu tahrifata, pragmatist bir şekilde yaklaşır. Aslında bilginin deforme olması, tüm tarihin isteyeninin istediği gibi bir tarih şuuru oluşturabileceğinin de kanıtıdır. “*Bilgi bizi geciktirir. Zaten ne sonu ne de gayesi vardır. Mesele yapmak ve yaratmaktır.*”(Tanpınar, 1992: 201). Halit Ayarcı'ya göre. Halit Ayarcı, meydana getirilen bu eserle kurumunun bir nebze de olsa karizmasının küresel çapta duyulmasını ister. Nitekim öyle de olur. Hayri İrdal, yazdığı bu eserle Milletler Cemiyeti Saat Ayarlama Komisyonu'na bile seçilir. Ülkede var olmayan “Şeyh Ahmet Zamani Efendi”nin bilmem kaçınıcı doğum yılında” sempozyum bile düzenlenir.

Oysa Hayri İrdal, tarihte yaşamamış birini yazmak yerine kendisine saatlerin ve hayatın sırrını öğreten hocası Muvakkat Nuri Efendi'nin hayatını yazmak ister. Realiteyi tüm çıplaklığıyla Halit Ayarcı'nın yüzüne vurmak ister ama kendisine sağladığı rahatlık ve fitratından gelen çekingenlik ve boş vermişlikten dolayı bunu yapamaz.

“*Bu kitabı yazamadım. Daha faydalı olması, müessesenin politikasına daha fazla yardım etmesi için onun yerine aynı fikirleri ve malzemeyi kullanarak Ahmet Zamani Efendinin Hayatı ve Eserlerini yazdım. Acaba bu ustama ihanet midir?*” (Tanpınar, 1992: 32).

Hayri İrdal'ın Halit Ayarcı ile tanıştığı günden beri içinde yer yer buna benzer vicdan azaplarının ortaya çıkması ruhunu Mefisto'ya satan Faust'u akla getirir. Hayatının düğümlendiği anda onu rahata erdiren Halit Ayarcı, kriz anında çaresizlikten Faust'u kurtaran Mefisto yani şeytan gibidir. Zaten romanda da Halit Ayarcı, Hayri İrdal'a bunu hatırlatır: “*Voltaire'e veya Faust'a benziyorsanız suç benim mi?*” (Tanpınar, 1992: 224). Hayri İrdal'ın gitgelleri Halit Ayarcı'yı yine iyi olarak gösterir:

“*Hayatın için, düşüncenin ve rahatın için hakiki düşman olan her şeyi ve herkesi o sana dost yaptı. Etrafında sade çirkinlik, fakirlik, sefalet gören bir adam iken*

birdenbire insana layık birtakım zevk ve saadetlerin bulunduğunu duydun.... Karın Pakize'yi bile asil yüzü ile o sana tanıttı.” (Tanpınar, 1992: 13).

Oysa bunlar, Mefisto'nun geçici göz boyamalarından ibarettir. Tıpkı toplumda meydana gelen yüzeysel ve somut modernleşme faaliyetleri gibi. Hayri İrdal, bundan kurtulmak ister ama Halit Ayarcı buna müsaade etmez: “*Artık dönemezsiniz. Çünkü hiç bir şeyden vazgeçemezsiniz.*” (Tanpınar, 1992: 278). Nitekim Hayri İrdal, geri dönemez ve Halit Ayarcı'nın etkisinde kalmaya devam eder.

Hayri İrdal'ın ikinci eşi Pakize ile evlendikten sonra dünyaya gelen kızı Halide, Hayri İrdal'ın değiştiği ve Halit Ayarcı kimliğinin ağır bastığı dönemde dünyaya gelir. Zaten “Halide” ismi de Halit Ayarcı'ya işaret etmektedir. Hayri İrdal'ın Mefistosu onun peşini bırakmaz. Devamlı şunu telkin eder: “*...Halit Ayarcı'yı tanımadan evvel hayatın ne idi? Şimdi nesi? Düşün...*” (Tanpınar, 1992: 13). Bu durum, vefa borcunda saplantılı bir psikoza doğru evrilmektedir. Çevresindekiler gidişattan, Ayarcı'nın kocaman bir yalanla da olsa hayatlarına kattıklarından son derece memnundurlar.

Saatleri Ayarlama Enstitüsü kurumunun toplum yararına olduğunu tartışmaya açık olduğunu düşünen Hayri İrdal, eski yaşamında olduğu gibi bu yeni yaşam ve görevinde de Halit Ayarcı'nın söylediği her şeyi akıl ve mantık süzgecinden geçirmeden körü körüne itirazsız kabul eder. Gerçi bu Hayri İrdal'ın kişiliğidir. Aslında bu kişilikle Tanpınar, Tanzimat'tan itibaren halka sorulmadan yapılan modernleşme odaklı her tanzim ve ıslah hareketinin halkın itirazsız kabul etmesini dile getirerek ironik yolla ve tonla bunu eleştirmektedir. Bu halk, Tanzimat Fermanı'nı Gülhane'de okuyan Mustafa Reşit Paşa'nın yapılan bu yenilikle halk tarafından linç edilme korkusuyla ailesiyle helalleşerek çıkmasına neden olan halk değildir.

Doktor Ramiz, Hayri İrdal'ı tedavi sürecinde dönemin revaçta olan bilimi psikanalizden yaptığı çıkarımla revaçta olan tespitini yapar: Baba psikozu ya da Oidipus Kompleksi. Oysa Hayri İrdal, babasını inkâr etmez. “*Hiç aklımdan geçmez. Geçmedi de. Saçma, budalalık! Ne diye bir başka baba arayayım. İstesem de istemesem de onun oğluyum. Babamı nasıl inkâr ederim.*” (Tanpınar, 1992: 119). Babasını beğenmese de ona bağlı olduğunu söylemesi yıkılan imparatorluğun kültürel öğelerinin kabulünü ve devamiyetini istemesindendir. “*İşte Tanzimat'tan sonraki senelerde kaybettiğimiz şey bu devam ve bütünlük fikridir... Cesaret edebilseydim, Tanzimat'tan beri bir nevi Oedipus kompleksi, yani bilmeyerek babasını*

öldürmüş adamın kompleksi için yaşıyoruz, derdim.” (Tanpınar, 1970: 27-30). Tanpınar, romanda yer verdiği baba psikoza/kompleksinden hareketle aslında geçmişi inkâr etmemek gerektiğine işaret eder.

Psikanalize kendini kaptıran Doktor Ramiz, Hayri İrdal’a babası ile ilgili rüya görmediği için kızar. Daha da garibi ona nasıl rüyalar görmesi gerektiği konusunda telkinlerde bulunur. Kendisine göre bu teklif, kendi icadıdır. Doktor Ramiz’in rüyayı reçete olarak sunması, Cumhuriyet modernleştiricilerinin ideal olan modernleşmeye ulaşmak için halka gösterdiği hedef olarak algılanabilir (Dellaloğlu, 2016: 182). Doktor Ramiz, bu işte o kadar ileriye gider ki sonunda Hayri İrdal’ın ruh sağlığını bile bozar (Tanpınar, 1992: 98-103). Doktor Ramiz, teori ile hayatı birbiriyle uzlaştıramayan bir tiptir. Bu hatasından dolayı Berna Moran’a göre (2002: 286) bu Doktor Ramiz, Hayri İrdal’ı felakete sürükleyen karakterlerin başında gelir. Batı’nın ilmine ve psikanalitiğine bir din gibi inanan Doktor Ramiz, taşıdığı Doktor vasfıyla Tanpınar tarafından Tanzimat ve ilerisi süreçlerde modernleşme taşıyıcılarının Doktor ünvanındaki kişilerce de olduğunu anımsatmak ister. O, oksidental açıdan Batı’ya hayran bir tipolojide bulunur.

Eşya nezdinde geleneğe bağlılık, romanda dedesinin cami yaptırma niyetiyle aldığı ve “mübarek” ismiyle anılan ayaklı büyük saatin Hayri İrdal tarafından devamlı saklanması ve evlerinde tutulmasına işarettir. “*Evvela ne medrese, ne cami ortada yoktur.*” diyerek “*Kahvecibaşı Camii’nin mezarlığının parmaklığını evime getirdiğim, hususi hayatıma mal ettiğim için beni belki ayıplayacak olanlar bulunur.*” (Tanpınar, 1992: 48) diyen Hayri İrdal için mezarlık parmaklığı bile geleneğe ve kültüre gönderme yapan nesnedir. Gerçi Tanpınar, geçmişi anımsatan bu nesnelere de gereğinden fazla önem verilmesini alaya alarak eleştirmektedir. Arada kalmışlığın verdiği psikoloji ile birkaç cümle sonra Hayri İrdal, şu cümleleri söyler: “*Mezarlığın ortadan kaybolması, o canım yazılı, işlenmiş taşların, musluk taşı, ayna taşı, radyatör rafı gibi şeyler olması da beni o kadar üzmüyor.*” (Tanpınar, 1992: 48). Üzülür ama karşısında yeni bir hayat olduğu için o kadar üzülmez. Konur Ertop’a göre Hayri İrdal “*yalanına kendisini kuvvetle kaptırmış bir dolandırıcı.*” (1964: 595). M. Akif Ak’a göre, “*mütereddit, saf ve budala ... Pasitizmin abidesi.*” (Akt. Kutlu, 1983:333). Beşir Ayvazoğlu’na göre “*O, kendi kendisiyle tezat halindeki Türk aydınının prototipidir, hatta biraz da Tanpınar’ın kendisi.*” (Akt. Günday, 2007: 97) dir. Tahir Alangu’ya göre ise: “*sinir ve ruh buhranları içinde yuvarlanıp giden hep aynı ruh hastası kişidir bu.*” (Alangu, 1968: 43).

Hayri İrdal'ın “*Nuri Efendi ve Halit Ayarcı ... İşte benim hayat mekiğim bu iki kutup arasında dolaştı.*” (Tanpınar, 1992: 31) itirafı, arada kalmışlığının aslında resmi belgesidir. Nuri Efendi, saat ve insan arasında kurduğu muntazam ilişkiyi ve hayatı yorumlaması ile yıkılan imparatorluğun dünyaya beş yüz yıl adalet ve düzen veren medeniyet tasavvurunu temsil eder. Halit Ayarcı ise tamamen iyisiyle kötüsüyle maziye reddiye çeken reformist bir tiptir. Hayri İrdal, bu ikisi arasında mekik dokur. Bu sağlıksız psikolojide ise Hayri İrdal; oğlu Ahmet'e model olarak kendisini değil de Nuri Efendi'yi gösterir: “*Çok, temenni ederim ki, Nuri Efendinininkine benzesin, çünkü iş, ona benden fazla hâkimdi.*” (Tanpınar, 1992: 47). Çünkü Muvakkat Nuri Efendi, romanda eleştirilmeyen Emine ve Ahmet ile beraber üçüncü kişidir. Geleneği temsil eden çöken medeniyetin saat-insan-sanat kuramı ile sanatla insanı zamanda buluşturur ve insanı, zamanı içinde kavrayabilecek ve anlayabilecek sırrın formülünü sunar.

Muvakkat Nuri Efendi, Tanpınar'ın görüşleri ile paralel bir şahsiyettir. “*Herkes bilir ki eski hayatımız saat üzerine kuruludur. Saat, Allah'ı bulmanın en sağlam çaresiydi ve bu sıfatla eskilerin hayatını idare ederdi.*” (Tanpınar, 1992: 195). Hayri İrdal, Muvakkat Nuri Efendi ile sonraki ustası Asım Efendi'yi karşılaştırırken “*Evet, Asım Efendi saatin felsefesini bilmiyordu. Fakat saat tamirini biliyor ve insana bir şeyler öğretiyordu.*” (Tanpınar, 1992: 58-59) demektedir. Gelenek ve modernin karşılaştırıldığı bu iki insan üzerinden saat felsefesinden mahrum olmak bir nevi medeniyetin varlık tasavvuru ve dünya algısından yoksun olmakla eş değerdir. Modernin, insan-dünya arasındaki algıya ket vurarak insanı derin düşüncelerden yoksun bırakması ve mekanik evrene dönüştürdüğü dünyada yalnız bırakması, insanı manevi yönden zayıflatıp mekanik yönden ustalaştırmasını sağlar.

Romanda saat sesinin su sesine eş değerde ele alınması, “su” ile vakt-i zamanında tedavi edilen akıl hastalarının Osmanlı kültüründeki durumlarına göndermelerdir. Hem de psikanalizdeki su imgesiyle anne karnı/rahmi hatırlanarak sığınılacak limanın varlığına işaret eder. Anne rahminden Rahim olan Allah'a yönelim ancak abdest alınan su ile olacağından dolayı “su” İslam medeniyetinde önemli bir imgedir.

“*Saat sesi bu yüzden onlar için şadırvanlardaki su sesleri gibi hemen hemen iç aleme, büyük ve ebedi inançların sesiydi. Onun, kendisine mahsus, hayatın her iki buudunda genişleyen hassaları vardı.*” (Tanpınar, 1992: 24).

Saat imgesinin felsefî derinliği medeniyet tasavvuru ile birleşir. “*Saatin kendisi mekân, yürüyüşü insan, ayarı insandır.*” (Tanpınar, 1992: 29). Saatin ayarı insan ise “Saatleri Ayarlama Enstitüsü”nün ismi otomatik olarak “İnsan Enstitüsü” ve insanın estetiksel uğraşı sonrası ortaya çıkan “Sanat Enstitüsü” olarak ortaya çıkar. Oysa sanatı, ideolojik biçimde istendik davranış düzeyine göre ayarlamak, bir toplum adına istenmedik sonuçlar doğurabilir. Yani Muvakkit Nuri Efendi ve Halit Ayaracı, zihinlerinde taşıdıkları insan ve medeniyet tasavvurlarına göre iki zıt şahsiyettir. Jale Parla’ya göre (2015b: 156) Halit Ayaracı’nın ayarcılığı, Kemalist toplum mühendisliği projesini hicvetmenin metinsel okumasıdır.¹¹⁹ Berna Moran’a göre (2011: 295) ise bu durum, “*Cumhuriyet döneminin geçmişle bağlarını kopararak yeni bir Türk toplumu yaratma çabasında düştüğü hatadır.*” Hayri İrdal, “*En büyük kusurum da kendimi ihmâl etmemdi.*”(Tanpınar, 1992: 282)cümlesiyle kendi medeniyetinin çöküş sürecine işaret eder. Burada “kendi”likten kasıt, gücünü kültüründen ve medeniyetinden alan Türk kamu kişiliği ve toplumsal karakteridir. Çünkü Cumhuriyetle birlikte kadim medeniyetingörmezden gelinmesi, hem toplumda hem bireyde kültürel şizofrenik duruma yol açar.

Muvakkit Nuri Efendi’nin “*Tam saat ayarı imkânsızdır. Çünkü bu, saatlere mahsus ferdi hürriyet meselesidir.*”(Tanpınar, 1992: 15). Çünkü “*mizaç ayrılıklarının kendilerini bizzat gösterdikleri yer, saatlerimizdir.*” (Tanpınar, 1992: 16) cümleleriyle saat felsefesine karşı yaklaşımı, aslında Enstitü’nün kuruluş amacına dinamit koyan cümlelerdir. Hayri İrdal, ustasının bu felsefesini bildiği halde ona muhalif hareket ederek bu Enstitü’de görev alır. Onun sanat-insan felsefesinin derinliğini bozarak Enstitü’nün sloganlarına alet eder. Ama sonradan pişman olur, vicdan azabı çeker ve onu sorgulamaya başlar. Hayri İrdal’ın, gençliğinde en büyük ustası ve öğretmeni olan Muvakkit Nuri Efendi, Hayri İrdal’ın fitratını son derece net bir şekilde okur ve ona:

¹¹⁹ Bu roman, çoğu kimse tarafından CHP ve inkılâplara yönelik eleştiri olarak algılsa da Turan Alptekin’e göre (2008: 71) her zaman İnönü’nün yanında yer almış Tanpınar için imkânsızdır. Ayrıca Halit Ayaracı, Turan Alptekin’e göre her devirde her partiden ortaya çıkabilecek oportünist, pragmatist fırsat adamı tipini sergilemektedir (Alptekin, 2015:32). Taner Timur’a göre ise Türkiye’yi küçük Amerika yapmaya çalışan Demokrat Parti hükümetine yönelik eleştirel barındırır. Hatta ve hatta Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Taner Timur’a göre romanın yayımlanması ile aynı tarihte kurulan Devlet Planlama Teşkilatı’nın kendisidir. (2002: 350) Şu bir gerçek ki Tanpınar’ın esas eleştirdiği ve ironize ettiği durum, Tanzimat’tan itibaren toplumda yerleştirilmeye çalışılan modernleşme adına uygulanan sistem ve işleyiştir. Bu durum, Tanzimat-Meşrutiyet-Cumhuriyet (CHP-DP) dönemlerini de kapsar.

“sen erken yaşıta bir iş tutup ona kendini vermezsen büyük sıkıntılara uğrayabilirsin. Yaradılışın mütevazî insan yaradılışı... Hayata ve etrafa karşı yeter derecede dayanıklı değilsin. Seni ancak iş kurtarabilir.” demektedir (Tanpınar, 1992: 32).

Tanpınar, ülkenin iktisadi kalkınması için çalışmanın zaruri derecede önemli olduğunun altını çizerek şu öneriyi getirir: *“O halde yapılacak şey, çalışma şartlarını yeniden düzenlemek, çalışmayı planlaştırmak, zamanımızın ve hayatımızın efendisi olmaya karar vermektir.”* (Tanpınar, 2002: 76).

Romadaki saat felsefesinin yanında üç tane saatin sembolize ettiği zihniyet de önem teşkil eder. Bu saatlerden ilki “mübarek” olarak adlandırılan annesinin “mübarek” babasının “menhus” tabir ettiği romanın temel simgelerinden olan alaturka bir saattir. Onun geleneği temsil ettiği yadsınamaz. Çünkü Hayri İrdal’ı bir ruh gibi takip eder. Dedesinin yadigârıdır. Daima eskiyi ve görevini hatırlatır. Çünkü dedesi, cami yaptırmak niyetiyle O’nu eve alır ama ömrü vefa etmez. *“Bu bağımsız saat ne ayar, ne ıslah ve tamir kabul ederdi. O başını almış giden, insanlardan tecerrüt halinde yaşayan hususi bir zaman”*dadır (Tanpınar, 1992: 28). Bu hususi zamanlar ve insanlar, muhakkak geleneği temsil eden ve yeniliklerden tecerrüt edenlerdir. Ama şu bir gerçek ki her şey gibi o da değişir ve dejenere olur. *“Para, refah, fazla kazanmak hırsı hepimiz gibi onu da değiştirdi.”* (Tanpınar, 1992: 265) Arada kalma, bocalama hali; romanın sonlarına doğru bir parti gecesinde salonun ortasında Hayri İrdal’ın kızı ile Von Humbert’in caz müziği çalarken zeybek oynamaları ile tezahür eder (Yıldırım, 2022: 198).

İkinci saat ise babasının masa saatidir. O ise Hayri İrdal’ın tabiriyle “laik” bir saattir. Çünkü namaz vakitlerinde ezan okumak yerine türkü söyler. Üçüncü saat ise Hayri İrdal’ın babasının cep saatidir. Bu saat hem alaturka hem de alafranga özelliklere haizdir. Sanki Türk toplumunun arada kalmışlığının prototipidir. Çünkü bu saat, *“muhtelif marifetlerini bir tek ustanın layığıyla tanımasına imkân olmaması”*dır (Tanpınar, 1992: 29). Bu saatte farklı ustaların marifetleri vardır. Tıpkı Türk toplumunda mevcut olan hem şark hem de garbın etkin olması gibi. Bu saat, Türk Batılılaşmasının etkin örneğidir. Şerif Eskin’e (2014: 85) göre bu romanda saatler, alegorik çatı altında nesnelikten kurtularak zamanın farklı algılamalarını yüklenen kimlikler kazanır.

Seyit Lütfullah Efendi ile Osmanlı’nın gittikçe yozlaşan ulema sınıfının fantastik ve hurafevârî boyutunun temsilcisidir. Seyit Lütfullah, gaipler dünyasıyla alışverişte olduğunu söyler ve dua yoluyla Kayser Andronikos’un hazinesini bulacağına inanır. Bu şarlatanlığından,

hırsızlığından ve de camide sarhoş halde vaaz verip kendisini mehdi ilan ettiğinden dolayı Sinop'ta hapse atılır. *“İşte bu küçük gruba bir yığın merakı, ihtirası aşıl原因, onların kendi başlarına olsalar çok tabii geçecek hayatlarını altüst eden Seyit Lütfullah bu çeşit bir adamdı. Onda yalanın nerede başladığı ve bittiği bilinmezdi.”* (Tanpınar, 1992: 36).

Abdüsselam Bey ile yıkılan imparatorluğun siyasî durumunu sembolize eden Tanpınar, onun şahsında geleneğin ve yorulmuş bir medeniyetin canlılığını yitirerek hiç kimseye miras bırakamayacak kadar fakirleşen durumunu gözler önüne serer. *“Hürriyetin ilanından sonra ayrı ayrı planlarda bir benzeri olduğu imparatorluk gibi konak da yavaş yavaş dağıldı. İlk önve Bosna-Hersek; Bulgaristan, Şarki Rumeli ve Şimali Afrika arazisi ile beraber birader beylerle hemşire hanımlar ayrıldılar.”* (Tanpınar, 1992: 34).

Zaten daha sonra evlatları bile ona bakmaz. Hayri İrdal, askerden geldikten sonra bu konakta yetişen Emine ile evlendirilince ölünceye kadar Abdüsselam Bey'e bakar. Emine de bu yönüyle geleneğin temsilcisidir. Zarife Hala ise, başlangıçta her ne kadar dünyadan el etek çekmiş ise ölüp dirildikten sonra tüm mal varlığını harcamaya odaklanarak geri kalan ömrünü zevk ü sefa ile geçirmeye çalışır. Hayri İrdal'a da zırnık koklatmaz. Abdüsselam Bey, yok olan bir medeniyeti; Zarife Hala ise bu medeniyetin yok olmaya razı olmayan tarafını gösterir.

Hayri İrdal'ın İspirtizmacılar Cemiyeti'ne üye iken gidip geldiği kahveyi ve buranın insanlarını da “eslâf-ı şark” olarak tabir eder. Şehzadebaşı'ndaki bu kahve, birçok eleştirmen tarafından Türkiye'nin o yıllardaki sığ aydın profilinin yansımasıdır. *“Şüphesiz işin içine menfaat girince her şey değişiyordu ve menfaat bu kahvede hiç de ikinci derecede kalan bir şey değildi. Her gün bir yığın para kavgasına, bitmez tükenmez hesaplara, bazen haftalarca süren fışkoslu konuşmalara şahit oluyorduk.”* (Tanpınar, 1992: 112).

Elif Türkislaomoğlu'na göre (2015: 115) bu kahve aynı zamanda Tanzimat sonrası medeniyet krizi geçiren aydınların mekânıdır.¹²⁰ Halit Ayaracı'nın Hayri İrdal'a tavsiyesi, miskinler tekkesine dönüşen kahvenin karşısında konumlanan Batı zihniyetinden haber verir: *“Newton başına düşen elmayı, elma olmak haysiyetiyle mütalaa etseydi belki çürümüş diye atabilirdi. Fakat o böyle yapmadı. Şu elmadan nasıl istifade edebilirim?... diye kendine sordu. Azami istifadem ne olabilir?... dedi. Siz de öyle yapın!”* (Tanpınar, 1992: 226). Batı

¹²⁰ Ayrıca Tanpınar'ın öğrencilik yıllarında Yahya Kemal'in sohbetlerini dinlemek için gidip geldiği İkbâl Kırathanesini hatırlatır (Türkislaomoğlu, 2015: 116). Tanpınar, Beş Şehir'de devrin genç şair ve yazarlarının Mütareke yıllarında İkbâl'e gitmeye başladıklarını yazmaktadır (Anar, 2012: 222).

medeniyeti, Newton'da tezahür eden bu hakikat açlığını ve iştihakını asırlarca skolâstik kilise zihniyetinden kurtularak daha da geliştirir. Çünkü Batı'ya göre tabiata müdahil olma, tabiatı mütalaa etme işinden daha kârlıdır.

Zaten Halit Ayarcı'ya göre bu kahve, bir ayakları daima eşikte yaşayanlarıdır. “İsterseniz onlara kapının dışında kalanlar da diyebiliriz. Muasır zamana girememiş olmanın şaşkınlığı içinde yarı ciddi yarı şaka, tembel bir hayat.” (Tanpınar, 1992: 133). Girişimciliği, yeniliği, devrimciliği, planlamayı esas alan Halit Ayarcı için eslaf-ı şark zümresi bir tembel güruhudur. Kahveye gelenler, zengin mirasyediler, şöhetsiz şair ve gazeteciler, ressamalar ve yüksek memur takımıdır. Konuşulan konular ise Aristo mantığı, Yunan şiiri, psikanaliz, Bergson felsefesi ve dedikodulardır. Tanpınar; Esafıl-i Şark olarak nitelendirdiği bu kahvede Türk aydınlarını, bu durumlarından dolayı eleştirmektedir. Tanpınar'a göre romanda üç grup bulunur. Bunlardan birincisi, *Nizamîâlemciler*dir. Onların altında, ‘*Esafıl-i Şark*’tır. Üçüncüsü ise, *Şiş Taifesi*’dir.

Hayri İrdal'ın yurtdışından Enstitüyü incelemek için gelen Hollandalı yazar Mr. Von Humbert'le dostluk kurar. Ali Şükrü Çoruk'a (2022: 35) göre romandaki bu kişi, gerçek hayatta Hollandalı oryantalist Alfred Chapuis'tir. Onun bisiklete binme teklifine karşı Hayri İrdal “*Biz burada atlıkarıncayız.*” (Tanpınar, 1992: 280) cevabını vererek mensubu olduğu medeniyetin kadercilik ve tarih anlayışından haber verir. Döngüsel bir zamansallığa ve kayıt altında bulunmaya işaret eden atlıkarınca metaforuna nazaran bisiklete binmek, Batı'nın modern lineer/ilerlemeci tair anlayışını ve özgürce hareket etmesini sembolize etmektedir. Nitekim Tanpınar'ın değışerek devam etmek ve devam ederek değışmek felsefesi, aynııyla bisiklette tezahür eder. Çünkü bisiklet tekerleklerindeki pedal değışimi, devamı sağladığı gibi onun devamiyeti de pedalların değışmesine bağlıdır.

Tanpınar, 20. yüzyılı bürokrasi asrı olarak nitelendirdiği için romanda bozulan müesselerin çarpıklığı ve kadrolaşmanın hicvi de vardır. Özellikle nepotizm göze çarpar. Tanpınar, genel olarak düşüncesinde iş ahlakına önem veren çalışma disiplini olan ve üretim odaklı bir ekonomik modeli önceleyen bir düşüncededir. Oysa Enstitü'deki kadro istihdamında akrabaların gözetilerek işe sokulması, Türk modernleşmesinin de ironik bir yorumudur (Akın, 2022b: 72). Nitekim kurumun Amerikalı heyet tarafından fesh edilmesi ve kapatılması, Batı medeniyeti tarafında revaçta olan adalet ve liyakat ilkesine muhalefet edilmesinden dolayı ihtimalini akla getirmektedir. Bu durum aslında geçmişte bazı kurumların

gereksiz olduğu gerekçesiyle İMF tarafından kapatılmasının talep edilmesini anımsatmaktadır (Akt. Günday, 2007: 94).

Sonuç olarak bu roman, Tanpınar'ın mizah unsurları ile donatarak acı acı gülümsettiğı ve yaklaşık üç yüz yıllık medeniyet ve modernleşme maceramızı bütün yönleriyle ele alarak eleştiriye tuttuğı bir romandır. Mehmet Kaplan'a göre bu romanda, Cumhuriyet devrinde kurulmuş birçok müessesenin hâkim zihniyeti görülmektedir (Kaplan, 1978: 141-143). Kürşat Ertuğrul'a göre yabancılaşmanın kurumlarda temsili ve modern zamanların Osmanlı kültürü ile anlaşılamamasının tezahürüdür. Tanpınar, redd-i miras ile unutuşun amaçlandığı dönemi de ele aldığı bu romanında otoritelerin şiddetine muhalif olarak hatırlamayı ve unutmamayı yüceltmeyi amaçlar (Eskin, 2014: 198). Oksidental düzlemde Hayri İrdal'in gelenek ile modernlik arasında kültürel şizofreniye maruz kalarak tam bir birey hüviyeti sergileyemeyerek mütereddit kişilik sergilemesi, onun oksidental tasnifatın aradıkları kategorisine girdiğini gösterir. Enstitü'den önceki hayatı gelenekle bağlantılı Hayri İrdal var iken Enstitü'den sonraki hayatı modernleşme karşısında gelenekle bağını koparmış ama moderne tutunamamış bir Hayri İrdal vardır. Bu tasnifattaki bireyler, kimlik bunalımı ve toplumuna yabancılaşma buhranına yakalandıkları için algıladıkları Batı medeniyeti, sorunun kaynağını teşkil eder. Roman, haddizatında Türkiye'nin Batılılaşma eleştirisine güzel bir örnektir.

Romanda kişiler üzerinden sembolizasyon da yapılır. Mesela Amerikan tarzı müteşebbis portresi oluşturan Halit Ayarcı, romanın tefrika edildiğı gazetenin de sahibi olan iş adamı Habib Edib Törehan'dır (Çoruk, 2022: 29). Törehan'ın ülkenin gelişmesi ve liberal politikalara entegre anlamında toplumu buna alıştırmak için gazetesini alanlara hediye ekleri verdiği bir gerçektir. Nitekim bu minvalde “1000 saat hediye” kampanyasıyla Yeni İstanbul gazetesi, adını dönemin matbuatında ve kültürel ortamında çokça duyurur. Tanpınar, realiteden aldığı ilhamla kurmaca dünyanın imkânlarını başarılı bir şekilde uygulayarak Türk düşüncesinde ve edebiyatında ironik bir eser ortaya koyar.

Halit Ayarcı'nın geçmiş ve geleneğe sırt çevirerek yeniliğe tapması ve onu sistemleştirerek bir kurum haline getirmesi, oksidental bakışın Batı hayranlığına mensup bir kategoride olduğunu gösterir. Muvakkit Nuri Efendi'nin ise sırtını yaklaşık beş yüz yıl dünyaya nizam veren bir medeniyete yaslayıp onu Batı'nın rasyonel felsefesini anımsatan insan-sanat-saat yorumları yapması, sentezci bir kategoride olduğunun göstergesidir. Şu bir

gerçektir ki bu romanla modernleşme maceramızın iktidar-toplum düzenindeki çarpık ve ikilikli ilişkisi ironik bir dille ele alınmaktadır.



7. TÜRK ROMANINDA KARŞIT OKSİDENTALİST YAKLAŞIM

"Doğu Doğu'dur. Batı Batı'dır ve bu ikili hiçbir zaman bir araya gelmeyecektir."

(Rudyard Kipling)

Karşit oksidentalit yaklaşım, küresel ve ulusal ölçekte tanımlanan tersine şarkiyatçılık anlayışının izdüşümlerini üzerinde taşır. Ayrıca bu yaklaşım oksidentalizme yüklenen anlamın merkeziyetini de kendinde göstermektedir. Oryantalizmin empoze ettiği Avrupa-merkezcilik yaklaşımına bir tepkiyi de barındıran bu yaklaşım, özellikle post-kolonyal dönemde dünyadaki sol akımlar tarafından direnişi barındırdığından dolayı sahiplenilir.

Türkiye'de sol düşüncede, Batı'nın emperyalizm ile özdeşleşen politikaları ve tarihi süreçte yaşattığı kolonyal tecrübeler, Batı karşıtı bir söylemi geliştirir. Kemal Tahir'in denemeleri ve romanları ile tartışmaya açılan Kemal Tahir'e göre "soyguncu" Batı'nın analizleri karşıt oksidentalit söylemin güçlü argümanlarındandır. Kemal Tahir ile birlikte sol ve yerlici bir Batı nefretinin oluştuğu bir gerçektir (Bora, 2020: 72). Kemal Tahir'in "sol" akıma müntesip olmasına çoğu sol akım yanlısı karşı çıksa da Kemal Tahir'in Marksist olduğu gerçeğini değiştirmez. Ancak Kemal Tahir'in gerek solculuğu gerekse de Marksistliği yerlilik ekseninde daha muhkemdir. Onun bu yerlilik ekseninden güç alarak Batı'ya karşı itirazları, bu itirazların daha güçlü çıkmasını sağlar. Bu nedenle de Kemal Tahir, kendine göre Türk modernleşmesinin seyrini Doğu-Batı çatışması eksenine oturtur.

Nuri Pakdil'in maddecilikten dolayı ruhu inkâr eden Batı'yı sürgün ülke olarak nitelemesi, Nurettin Topçu'nun Batı'nın makine gıcırıltıları ile kapitalizme lanet ettirmesi, İsmet Özel'in tüm bu değerlendirmeler muvacehesinde yalnız kültürünü değil medeniyetini de reddetmesi, İslamcı addedilen cemahta da karşıt bir Batı söyleminin inşa edildiğinin göstergesidir. Rasim Özdenören de İslam'ın özünü önceleyen bir oksidentalit yaklaşım geliştirir. İslamcılık akımı, modernleşmenin bir ürünü olsa ve yeri geldiğinde bu modernleşme sürecinde uzlaşma odaklı bir süreç izlese de 1960'lar sonrası İslamcılık akımında Batı'ya karşı tepkiselliğin arttığı gözlemlenmektedir.

1980'ler ile birlikte bu tepkisellik radikal boyuta ulaşır. Abdurrahman Arslan, modernizmi; Müslüman'a kiblesini kaybettiren bir dönüşüm olarak görür. Modernlik ise ona göre tevhide aykırı bir şirk düzenidir (Akın, 2021b: 147-149). Ali Bulaç ise İslam'ın varlığını ve "Medine Vesikası"nı modernlik karşısında bir imkân olarak görmektedir. Nitekim Sezai

Karakoç da anti-Batıcı bir tavırla İslam'ı Batı'ya karşı şekillenen bir medeniyet olarak görmektedir. Tüm bu yaklaşımlar, ilerleyen süreçte İslamcılığın, uzlaşmacı boyutundan ayrılarak daha radikal ve tepkici bir boyuta bürünmesine ve karşıt bir oksidentalitist söylem üretmeye başlamasına neden olur.

7.1. “Gül Yetiştiren Adam”ın Pasif İslamcı Direnişindeki Oksidental İzlenimler

Ahmet Hamdi Tanpınar (2015: 159), Tanzimat'ın ilk ideolojisinin medeniyetçilik olduğunu belirtirken Batı odaklı modernleşmede takip edilecek yöntemin de aslında usulünü göstermektedir. Batı ile ilişkilerde modernleşmenin etkisi altında kalınırken modernleşmenin mahiyeti üzerine düşünce üreten ekollerden biri de İslamcılıktır. İslamcılık, modernitenin bir bağımlı değişkeni olarak modern dönemde ortaya çıkan ve Osmanlı topraklarında ve ilerleyen süreçte İslam dünyasında yankısını bulan bir harekete dönüşür. Her ne kadar bu hareketin tetikleyicisi Batı'nın en önemli argümanlarından olan modernleşme olsa da iç dinamiklerinden ihya-ıslah-tecdid kavramlarını unutmamak lazımdır. Bu dinamikler bu harekete hem muhalif hem de muvafık olma özelliği katar. İslamcılığın bir oryantalizm tenkidine dönüşmesinde, küfrün tasallutuna ve sömürgecilğe karşı da bir savunma mekanizması oluşturma çabası vardır.

7.1.1. Batı'ya karşı bir tepki olarak islamcılık düşüncesi

İslam ve Batı arasındaki ilişkiler, uzun yıllardan beri birbirlerini öteki görme bilinciyle devam etmektedir. Batı'ya göre bir zamanların korkulu rüyası olan İslam, modern çağlarla birlikte Müslümanlar nezdinde tanımlanabilir, şekillendirilebilir ve en önemlisi sömürülebilir bir topluluk olarak algılanmaya başlar. Salman Sayyid'e göre (2005a: 937) bu “*rızasızlığın siyasallaşması*” dünyada İslamcılık olarak anılır. Samuel Huntington'un “medeniyetler çatışması” tezi ile Batı ile İslam'ı karşı karşıya getirme amacı, taraflar arası etkileşimin hâlâ bitmediğini gösterir. Özellikle 11 Eylül saldırıları sonrası Endonezya'dan Türkiye'ye farklı İslami yaşama pratiklerine sahip olan Müslüman toplulukları göz ardı ederek yekpare bir İslam değerlendirilmeleri, bu etkileşimdeki önyargıcı ve ötekileştirmeci tavrı da gösterir (Çayır, 2008: 4). Nitekim Ian buruma ve Avisha Margalet'ın oksidentalizmi kısaca “*düşmanlarının gözüyle Batı*” algılaması olarak tarif etmeleri, bir din olarak İslam'ın radikal

ve selefi yorumlarının düşman bir Batı algılaması üretimine kapı açmaktır. Batı'nın bu şekilde İslam'a sataşmaları, Kemalizm'in ise devlet erkinden ve toplum düzleminden İslam'ı dışsallaştırma çalışmaları, bir şekilde Türkiye özelinde İslamcılığı diri tutar.

Wael B. Hallaq'ın, modern İslam'ın Batı modernitesiyle diyalektik bağının olduğunu vurgulaması, Humeira Iqtidar'ın İslamcılığın sömürgeci sekülerlikle göbek bağının olduğunu belirterek Britanya sömürgeciliğinde Hindistan İslamcılığının vuku bulduğunu söylemesi, etki-tepki meselesini gösterir (Hallaq, 2020: 38). Nitekim Akif Emre'ye (2018: 29) göre de İslamcılık, çağa bir şeyler söylemeyi üstlenmenin yanında moderniteye karşı olup onun doğurduğu sorunlara cevap arayışıdır. Farklı gruplar ve nüansları barındırsa da toplumsal bir hareket olduğu inkâr edilemeyen bu akım, İslam'ın hem kamusal alanda hem de özelde hayatı dizayn eden bir inanç sistemi olarak çağdaş dünyada etkili İslami aktörlerce yorumlanır ve tanımlanır (Çayır, 2008: 7). Buna binaen İslamcılık, İslam'ın bir yorumu olup toplumsal ve siyasi öneminin vurgulanmasına hizmet eder. Böylelikle İslamcılık akımı, oksidentalizm müktesebatının önemli bir birikimini ve kanadını oluşturur.

Mustafa Öztürk'e göre İslam dünyasının Batı ile karşılaşmasında üç tavır alışa değinilir. Bunların ilki menfur bakış açısı olup Batı'yı tümden reddetme ile hareket ederek mazinin ihtişamı ile kendilerini oylarlar. İkincisi meftun bakış açısı ile “*Batı'nın vurduğu yerde gül biter*” anlayışı ile parlak bir istikbalin Batı ile olacağı anlayışıdır. Üçüncüsü meşru bakış açısında ise şartlı kabul ile kısmen ret kısmen kabul anlayışı hâkimdir (Öztürk, 2012: 12). Bu kategorizasyon akla Yusuf Kaplan'ın edatlardan hareket ederek tanımladığı Batı'ya karşın, Batı'ya göre, Batı'ya rağmen yaklaşımlarını akla getirir. Nitekim bu yaklaşımlar aslında oksidentalizmin de alternatif anlam çeşitliliğini ortaya çıkarır.

S. Sayyid'e göre (2005: 940-941) İslamcılığın dünyaya bir sözü olmasının ve bir dünya düzeni kurmasının önünde dört önemli engel bulunur. Birincisi, Batılılaşmanın İslam'ın öz yorumunu deforme etmesi, ikincisi; bir modernlik ideolojisi olan ulus-devlet fikrinin evrensel bir din olan İslam'ın bütüncüllüğünü sekteye uğratması, üçüncüsü; küresel yağmanın haksız bölüşümüne İslam toplumlarının cevap niteliğinde ekonomik bir model oluşturamaması, dördüncüsü de İslam'ın kuşatıcı bir hayat tarzı sunmasının İslam toplumlarının kültürel farklarından dolayı bütünlük sağlayamamasıdır. Nitekim Cemil Aydın da “İslam Dünyası Fikri” kitabında bu engelleri teker teker ele alıp ittihad-ı İslam kavramının neden dinamik bir

şekilde ortaya çıkmadığını belirtir. Bunlardan ilk üçü ve hatta dördüncüsü, Batı'ya bağımlı bir değişkinlikle oluştuğu için oksidentalizm, bu noktada tepkiselliği de içinde barındırır.

Nitekim Sayyid, Batı karşısında oluşan bu çaresiz durumu, İslamcılığın kör düğümü olarak görmektedir. Ancak şu bir gerçektir ki postkolonyal süreç ve beraberinde Batı'nın merkeziliğine darbe vurulması, bu düğümden kurtulup İslamcılığın nefes almasını sağlayan önemli durumlardır. Hatta Sayyid, önemli bir oksidental yaklaşımla dünyanın âdil düzene kavuşmak için Batı'nın “*labirentlerinde dolambaçlı turlar atmaya gerek olmadan*” İslam'ın evrensel değerleri ile bu amaca ulaşılabilirliğini belirtir (Sayyid, 2005: 947). Ancak Batı'nın görmezden gelinerek modern dünyanın örselenmiş zihniyetine saf/pür İslam yorumları, amaca hizmet etmeyebilir.

II. Abdülhamid döneminde İslamcılık, siyasete de yön veren bir ideolojiye dönüşür. İslam siyaseti gereği, Tunus ve Buhara'daki şeyhlerle irtibat sağlanır. 1874'te Kaşgar Emiri Yakup Han'a Çin zulmüne karşı top ve tüfenk yolların. 1908'de Pekin'de Dar'ül Ulum-ü Hamidiye adıyla medrese açılır (Kuran, 1997: 95-96). Hatta Tunuslu Hayrettin Paşa, Reşit Rıza, İsmail Gaspıralı; bu minvalde ittihad-ı İslam için hilafetin merkezi olan İstanbul'da uygulamaya konulacak projeler düşünürler (Kara, 2018: 26).

İslamcılığa ve Türkiye'deki sergüzeştine bakıldığında zaman Cumhuriyet'in Osmanlı'dan bir kopuş olarak idrak edilmesi, Osmanlı'daki İslamcılık akımının teşekkül ettirdiği zihniyetten de kopuş demektir. İslamlaşmak, İttihad-ı İslam, Tevhid-i İslam, necat, ihya, intibah, tecdid kavramları ve hareketleri ile tesmiye edilen Osmanlı dönemi İslamcılık düşüncesi, İsmail Kara'ya göre İslam dünyasını Batı'nın kolonyalizm, emperyalizm ve bunlar kadar tehlikeli olan hurafelerden arındırma hareketi olarak bilinir (Kara, 2013: 17). Böylelikle bu düşüncenin modernleşme hareketlerinin de bir parçası olduğu idrak edilir. Nitekim bu süreçte Batı'ya karşı direnç noktaları oluşturularak ilmi-fikri cephe açılırken bir taraftan da Batı'nın taklit mercii kabul edilip uyum gösterme çabaları dikkat çeker. Tanıl Bora'ya göre İslamcılar içinde en tutarlısı olan Said Halim Paşa, Batı'yı anlamadan taklidin zararlarına dikkat çektiği gibi onu anlayarak Müslüman'ın zihni muhitine ısındırmakta gereklilik görür (Bora, 2020: 416).

Bu uyumda tabii ki Müslüman kalarak modernleşme süreçlerine intibak edilebilmesinin nasıllığı vardır. Hatta bu dönemde bu tarz badirelerden dolayı Şii ile Sünniliğin birbirlerine yaklaştığı bile gözlemlenir (Kara, 2018: 99). Nilüfer Göle'nin “*batı-dışı modernlik*” olarak

formülöze ettiği bu kavramda İslamcılar da kendi modernliğini üretmek isteyerek İslam medeniyeti güzellemesi ile modernleşmenin mahkûm edici tavrına girmek istemezler. Her ne kadar bu, Bedri Gencer'e göre oryantalizmin bir tuzağı olarak görölse de Batı medeniyetine karşı İslam medeniyeti tavrı, İslamcılığın medeniyetçilik olarak da addedilen Batıcılık kavramı ile de etkileşimde olduğunu göstermektedir.

Halil Halid Paşa'nın eserleri, Musa Kazım Efendi'nin ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın "Sebilürreşad"da yayımlanan makaleleri buna örnektir. Bu yaklaşımdaki uzlaşmacı ve seçmeci tavır da Kuran ve hadislerle desteklenmektedir. Nitekim Yasin Aktay'a göre (2005b: 345) makro düzeyde C. Afgani-M. Abduh-Reşit Rıza ekölü, mikro düzeyde Yeni Osmanlılar, İslam modernistleri olarak tasnif edilir. Nitekim politik ve entelektüel anlamda Mısır ve Hindistan'da da neşv ü nema ortamı bulan İslamcılık, Osmanlı'da ilk olarak Sultan Abdülaziz ve 2. Abdülhamit devirlerinde bizzat padişahlar tarafından desteklenir. Her ne kadar asıl hüviyetine 1908 sonrası kavuşsa da İslamı siyasal bir ideolojiye konusunda dönüştürmede sistematik çalışmalar İslamcı modernistlerden gelir (Karakaş, 2020: 227-228).

İslamcılık hareket ve düşüncesinde asıl problem, Müslüman kalarak modernleşme sürecine nasıl intibak edilebilirliği üzerinde döner. Yetersizlik, kendinden şüphe ve problemin Müslümanlarda olması anlayışı hâkim bir olgu ve duygudur. Tarihte Moğollar hedef gösterilerek Allah'ın kendilerini cezalandırdığını düşünen dönem zihniyeti; altı asır sonra da aynı mazerete başvurur. Çünkü bu bakış açısında problemin kaynağı, bizde olan zaaftan değil de karşıda yani Batı'da olan Batı'nın faziletinden kaynaklandığına inanıldığı için Batı'ya karşı platonik bir durum söz konusudur (Görgün, 2021: 37-38). Tahsin Görgün'e göre (2021: 83) tüm bu meseleler kanun-u kadim olan Kur'an'a göre çözümlenmediğı için deniz suyu ile susuzluk giderilmeye çalışılır. İslamcı akım, imparatorluğun gerileyiş sürecinin nedenini de şeriatın tamamıyla uygulanmaması olarak görür (Karakaş, 2020: 229).

Asırlardır belli bir yorumlama sistemiği içinde ele alınan İslami hükümlerin, modernleşme karşısında tavır almada, yangından mal kaçırmaya kuralsız ve ferdi yorumlarla anlamları daraltılır. Genel olarak İslamcılık düşüncesindeki medeniyet algısı, insanlığın ortak mirası algısı üzerine oturtulduğu için "müminin yitik malı" hadisinden hareketle yenilik nerde görölse alınmalı, anlayışı ortaya çıkar. Bunun yanında tarihte var olmuş bir İslam medeniyeti, tarihteki aksiyomuna göre değil bir savunma mekanizması gibi Batı medeniyetinin önceliklerine göre kurgulanır ve güncel sunulur. Bunda yenilgiyi kendine

yedirememe durumu da vardır. Nitekim Cemil Aydın’a göre 19. yüzyıl Müslüman entelektüelleri de saldırı altında olduğu anlaşılan İslam dünyasının itibarını yükseltmek için İslam medeniyeti kavramını dillerine pelesenk ederler (Aydın, 2021: 23). Ayrıca Müslüman kadın tasavvuru da İslam düşüncesinin modernleşme karşısındaki turnusol kâğıtlarından biridir. Geleneksel İslam’a kıyasla modern dönemin İslamcılarının İslam anlayışlarında hem “modern” hem de “seküler”e doğru evrilme yaşandığı bir gerçektir (Kara, 2008: 380).

Ayrıca oryantalistlerin asırlardır kendi argümanları ile geliştirdikleri, kurguladıkları ve İslam dünyasına buna inandırdıkları “mağlup olma” hali, Edward Said’in tabiriyle Doğu’nun Doğululaştırılması faaliyetleri ile zihni prangalara hapsolmuş bir düşünce sistemi belirmeye başlar. Hurafe, istibdat, atalet, eşitsizlik ve pasiflikle itham edilen bir İslam dünyası, bu söyleme savunma mekanizmaları geliştirmeye çalışır. Musa Kazım Efendi ile dile getirilen “*düşmanın silahı ile silahlanmak*” hadisinden mülhem misilleme stratejisi, düşmana benzeme tuzağını da beraberinde getirir. Buna binaen de bazı ulemanın; mutasavvıflara tavır alışları, ilim kavramının fen anlamına gelecek şekilde semantik dönüşümü Batı’nın etkisi şeklinde okunabilir. Şerif Mardin’e (2017: 121-122) göre bu şekilde ulemanın kendi kendini tasfiyesi, laikleşmenin de önünü açar.

Ergün Yıldırım’a (2012: 56) göre İslam dünyasında modernleşme çabaları; laik ve rasyonalist karakter taşıyan Batıcılık, diğeri ise laikliğe yer vermeyerek kısmen rasyonalizmi içeren İslam modernizmidir. İkinci kısımda bazen İslam modernlik içinde yorumlanır. Bazen de modern değerler İslam’a göre yorumlanır. Bu sentez, yeni dünyanın önermeleri ile kadim dünyanın önermelerini kaynaştırma çabalarıdır. Bu tarz reformcular, İslam ile moderniteyi uyumlu hale getirmek için uğraşırlar (Aydın, 2021: 23). Bedri Gencer’e (2008: 37) göre 19. yüzyılda Müslüman aydın, Batı karşısında krizden kurtulmak için “*tağyir-i enfüs*” ve “*i’dad-ı kuvvet*” ayetleri iki farklı çıkış noktaları sunmaktadır. Namık Kemal’den Ziya Gökalp’a kadar birçok Osmanlı aydını adil yönetim ve meşruiyet ilkesinden dolayı Batı medeniyeti algısını şekillendirir.

Nitekim Musa Kazım Efendi, “*maksadımız din hükümleri dairesinde memleketimizde müşterek bir usul kurulması idi*” cümlesini sarf ederek dini koruyarak modernleşme içinde var olmaya çalışanlardan olur (Akt. Yıldırım, 2012: 59). Başka bir eserinde Musa Kazım Efendi, Kuran ile ulûm-u hâzıra arasındaki muvafakate değinir. (Kara, 2018: 129) Şemsettin Günaltay da modernlik karşısında içtihat kapısının açılmasını isteyerek “*ilerlememize mani olan*

İslamiyet değil, Müslümanlıktır” der (Akt. Yıldırım, 2012: 60). Çünkü İslamcılık, modernliğin bilim ve teknik boyutunu önceleyerek kültür boyutunu şiddetle eleştirir.

Hilmi Ziya Ülken ise İslamcıları dört gruba ayırmaktadır. Gelenekçi İslamcılar grubunda Babanzade Ahmet Naim Bey; Medrese ile mektebi birleştirmeye çalışan modernist İslamcı grupta M. Şemsettin Günaltay; Gelenek ile modern arasında orta yolu bulmak isteyenlerden Şeyhülislam Musa Kazım Efendi; modernizme karşı olan İslamcılardan Mustafa Sabri Efendi, bu kategorizasyondadır (Akt. Kara, 2018: 39). Bediüzzaman Said Nursi de, İsmail Kara’ya göre İslam’ın terakkiye mani olmadığını, dinin bilimle barışık olduğunu ispatlamak için peygamberlerin, teknolojik gelişmelere öncülük ettiğini belirtir (Akt. Kara, 2018: 46-48).

İslamcılık, hem Osmanlı hem de Cumhuriyet dönemlerinde böylelikle yeni şartlarda yeniden var kılınmaya çalışılan bir harekete dönüşür. Bedri Gencer tabiriyle Osmanlı’dan Cumhuriyet’e şeriatçılık odaklı yaklaşımdan yumuşak bir muhafazakâr ideoloji olan medeniyetçiliğe bir İslam tipolojisi geçişi yaşanır (Gencer, 2013: 70). Burhanettin Duran (2005: 150) ise Meşrutiyet dönemindeki Batı okuması, hak-batıl ayrımı ile tanımlanıp İslam medeniyeti söylemi ile bir oksidentalizm oluşturulmaya çalışırken Cumhuriyet döneminde Necip Fazıl ve Sezai Karakoç özelindeki bu okuma, Doğu-Batı ötekileştirilmesine dönüştürülerek İslamcı bir oksidentalizmin ortaya çıktığını belirtir. Burada sentezci oksidentalist yaklaşım ile karşıt oksidentalist yaklaşım arasındaki ayrımı iyi yapmak gereklidir. Çünkü her ikisi de Batı okuması sonucu alınan farklı tavırlardır. Ali Bulaç, Osmanlı; özelinde ise Meşrutiyet devri İslamcılığının medeniyetçi söylemine eleştirilerde bulunur. Onların Batılı kavramlarla hemhâl olmasına ve her devrin hâkim düşüncesine İslam’ı benzetme çabalarına itirazı vardır (Akt. Duran, 2005: 153).

İsmail Kara, İslamcılığın dönemselleşmesini şu şekilde yapmaktadır: İttihad-ı İslam dönemi (1870-1908), 2. Meşrutiyet Dönemi başlangıçlı İslamcılık dönemi (1908-1918), Cumhuriyet özelinde milliyetçi-muhafazakar dönem (1924-1960), radikal ve entelektüel İslamcılık (1960-1980), uyum ve entegrasyon dönemi (1980 sonrası) olarak kategorize edilebilir (Kara, 2013: 26-42). Ali Bulaç ise İslamcılığın 1950’lerden sonra İslami hareket olarak değiştiğine değindikten sonra kendi dönemlendirmesini yapar. Ona göre birinci nesil İslamcılık, Osmanlı’dan Cumhuriyet kuruluna kadarki dönemdir. 1923-1950 arasını fetret dönemi olarak niteleyen Bulaç, 1950’den sonraki dönemi, ikinci nesil İslamcılık olarak adlandırır. Ulemeden üdebâya İslamcıların mesleki değişimi yaşanır. Ona göre birinci nesil

İslamcılıkta ulema zümresi çoğunlukta olup bir ideoloji olarak daha homojen iken ikinci nesil İslamcılık seküler eğitimden geçmiş aydınlardan müteşekkil daha heterojen bir yapıdadır (Akt. Çağan, 2015: 176). Çünkü ikinci nesil İslamcılar, dünyayı ve Müslümanlığı dedelerinden daha farklı bir zihni duyarlılıkla değerlendirmektedir. Ayrıca Hasan Bülent Kahraman’a (2002b: 69) göre son dönem İslamcılarında ise çöken bir modernizmle beraber “yitik cennete dönüş” ilgisi uyanmaya başlar.

Ayrıca imparatorluğun vizyonu geniş İslamcılığının Cumhuriyet ile birlikte Kemalizm tarafından örselenmesi, Cumhuriyet İslamcılığının politik dil ve kavramları üretmesini zorlaştırır. Necip Fazıl’ın ütopya-ideoloji ekseninde kurguladığı “başyücelik devleti”nde de Ali Bulaç’ın “Medine Vesikası”nı canlandırmaya çalışan çalışmalarında da B. Duran’a göre bu dile rastlanmaz (Duran, 2005: 155). Zaten bu üretkenlikten yoksunluk, onu diğer akımlarla (muhafazakârlık, milliyetçilik, medeniyetçilik) etkileşime girmesine ve bir istimdada sevk eder.

Modernleşen Türkiye tarihinde İslamcılığın geçirdiği evrim, Türk/Cumhuriyet İslamcılığı ile kendine has bir hüviyete dönüşür. Bu durum da bir nevi, payitaht İstanbul merkezli panislamist çalışmaların sekteye uğraması da demektir. Cumhuriyet ile beraber Kemalizm ile oluşturulmaya çalışılan her alandaki reform ortamı, İslam’ı toplum nezdinde özel ahlaki kod olarak bıraktırıp bu dini, devlet mekanizmasının işleyişinden çektiirdikten sonra toplum nezdinde de kamusal alandan dışlamaya yönelik çabalara girişir (Sayyid, 2005b: 952). Modernleşmenin sadece teknik boyutta değil bir proje olarak sunulduğu bu ortamda amaç, lineer tarihin son zaferi olarak görülen muasır medeniyetler seviyesinin mekânı olan Batı medeniyetidir. S. Turner, bu noktada Mustafa Kemal Atatürk’ün reform programı olarak adlandırılan inkılâplardaki amacını Avrupa’nın kasıtlı bir taklitçisi olarak görür (Akt. Sayyid, 2005b: 954). Nitekim Batılılaşmadaki temel istenç, onlar gibi olamayışın bir gereksinimi olduğu için bu durum, bir Doğulu olma durumunun kabulüdür ve bunun için Doğu’yu anımsatan her alan-sembol ilişkisinin varlığı, bu sürece bir tehdittir.

Oryantalizmin takip ettiği Doğu’nun Doğululaştırma politikasının bir benzeri, reform programlarının amacına yönelik uygulanır. Kemalizmin bu noktada Türkiye’de uygulanabilirliği, Türkiye dışındaki Müslüman rejimlerde de özellikle Rıza Han ve El-Husri yönetimlerinde de kabul görür (Sayyid, 2005b: 955). Türkiye özelinde İslamcılık, kendi kendine sömürgeleştirme yaşar ve bunun sonucunda yeniden kurtuluş ümidiyle Kemalist rejim

ile kurtuluş mücadelesi gerçekleştirir (Aktay, 2005: 20). Hatta T. Bora, 1950 sonrası İslamcılığın anti-kemalizmle şekillendiğini belirtir (Bora, 2020: 440). Mehmet Karakaş'a (2020: 231) göre ise 1950'lere kadar bastırılmış olan İslamcılık, 1950 sonrası daha güçlü bir şekilde geri döner. Çünkü Cumhuriyet öncesi modernist bir karakterde olan İslamcılık, rejimin dereceli tahşidatıyla geleneği kendine sığınak noktası alır.

Ama yine de Kemalizm tahşidatı karşısında İslamcılık, sağcılık, muhafazakârlık, milliyetçilik akımları arasında bir geçişkenliktedir. Tanıl Bora'nın bu noktada bu akımları maddenin halleri ile katı, sıvı, gaz olarak sembolize etmesi daha anlamlı hale gelir. Burhanettin Duran ise (2005: 129) bunu İslam'ın ideolojik uğrakları olarak değerlendirerek Sünni bir süreklilik ile eklemlenme çizgisini kaybetmediğini söyler. Nilüfer Göle'ye göre bu eklemlenişlerde İslamcı aydınların modernlikle kurduğu sıkıntılı süreçlerden dolayı kendi bağımsız entelektüel çizgisini oluşturmaması önemli bir etkindir (Akt. Duran, 2005: 129). Belki de bundan dolayı Nilüfer Göle, bir kitabının başlığını İslamcılığın gelenek odaklı “melez desenler” ürettiği için bu şekilde adlandırır.

İslamcılığın hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde milliyetçilik akımı ile de dirsek temasına girmesinde Türklerin İslam'ın bir mahfazası olduğu fikri önemlidir. Babanzâde Ahmet Naim ve Mehmet Akif Ersoy'un İslamiyet'ten ırkı ve kavmiyetçiliği soyutlayan tavrını ortaya koymaları, Filibeli Ahmet Hilmi'nin Türkler olmasa bu dinin Arap yarımadasına mahsus olacağını söylemesi, (Akt. Duran, 2005: 135) Bediüzzaman Said Nursi'nin “müsbet milliyetçilik” yaklaşımı, Necip Fazıl'ın Türklüğü İslam dünyasının merkezi gören anlayışı ile Nurettin Topçu'nun Türk-İslam medeniyeti tasavvuru, Sezai Karakoç'un Türkiye'nin İslam devletlerini bir çizgide toplaması (Akt. Duran, 2005: 136-138) bu dirsek temaslarının ürünüdür.

Sezai Karakoç'un “diriliş” metaforu ile anlamlandırdığı bir İslam medeniyeti, karşısında öteki olarak tefessüh etmiş materyalist Batı'yı görür (Duran, 2005: 151). Karakoç; onu, cennetten ihraçtaki yılan, tavus ve şeytan rolünde algılayarak Masal şiirindeki “Yedinci Oğul” tavrıyla bir oksidental yaklaşım içine girer. Yine bir İslamcı kabul edilen İsmet Özel de bu noktada Batı'ya karşı ağır eleştirilerini sürdürür. Nitekim İsmet Özel'in, bu medeniyetçi söyleme İslamcılık içinden yaptığı eleştirilerin tecessüm etmiş hali “Üç Mesele” kitabıdır. Duran'a göre (2005: 152) Özel'in bu tavrı, İslamcılık içindeki uzlaşmacı/seçkin medeniyetçi damarın en önemli kırılmalarını yaşıtır.

Tanıl Bora'ya göre (2003: 82)İslamcılığın muhafazakarlığa evrilmesinde 1920'li ve 1930'lu yıllarda uygulanan sert laisist politikaların etkisi vardır. Çünkü Cumhuriyetin modernist ataklarına karşı böyle bir kimliğe bürünmesi, devamlılığının garantisi olur. İsmail Kara'ya (2018: 101) göre bu dönemde mevcudu muhafaza ve kaybı en aza indirme mücadelesi vardır. Bu devamiyette İslam'ın millileştirilmek istenerek bazı politikaların takip edilmesi, modernleşme paradigmasından dolayıdır. Fahrettin Altun'un değerlendirmesi ile zamanında başbakanlık da yapmış olan Şemsettin Günaltay'ın şahsında zihinlerde İslamcı Kemalizm'in oluşması, İslamcılığın farklı varyantlamalara gittiğinin de kabulüdür. Hatta Peyami Safa, buna binaen 1956'da “*Bir Vücutta Yaşayan İki Günaltay*” yazısını yazar (Altun, 2005: 160). Tanıl Bora ise onun, Meşrutiyet İslamcılığından geçip Kemalist zümreye mensup olduğunu belirterek onu dini, millileştirme görevinin en çalışkanı olarak görür (Bora, 2020: 420). 1940'larda ise din, milli ahlak ve kültürün bir vecibesi olarak kurumsallaşmaya başlar (Bora, 2003: 125). Ahmet Yaşar Ocak'a göre 1950'liler kadar basının da yardımıyla her alanda İslami düşüncenin ve yaşantının takip ve müdahaleye maruz kaldığı dönemdir (Akt. Çağan, 2015: 175).

1960'lı yıllara kadar mağdur bir söylem geliştiren İslamcılık, bu yıldan sonra dünyadaki diğer İslami hareketlerin liderlerinin çevirileri ile ve evrensellik vurgusuyla uluslararasılığa bürünür (Aktay, 2005: 21). Bu tercüme hareketleri ile bir nevi, Türkiye ile İslam dünyasının birbirine sağırlaşması biter. Bu 60'lı yıllar, bilgi akınlarının ve akım furyalarının artmasıyla her anlamda her yönüyle bir küreselleşme hamlesinin gerçekleştiği dönemdir. Türk İslamcılığı, 1970'lere kadar kendini siyasi bir söylemle tanımlamadan imtina eden ve diğer İslami hareketlerle bağ kurmayı istemeyen bir girişimdir (Çiğdem, 2005: 28). 1980'lerden sonra görece yerelde kalan Türk İslamcılığı, evrensel konuşan bir kisveye bürünür. 2000'li yıllardan sonra ise İslamcılık, muhafazakârlıkla bir füzyona¹²¹ girerek medeniyetçilik adı altında kendine özel anlamını devam ettirir (Gencer, 2013: 93). Şu bir gerçektir ki tarihi süreçten günümüze İslamcılık; düşünce, akım, hareket ve ideoloji olarak adlandırılrsa da bu onun ideal, ideoloji ve teoloji alanlarında git-gel yaşamasının bir tezahürüdür.

Sayyid, evrensel bir din olan İslam'ın iktidardan silinse de sinelerden silinemediği için Gramsci'nin hegemonya bağlamında Kemalizm'in otorite bunalımı yaşadığını belirtir (Sayyid,

¹²¹ Füzyon; birleşme , kaynaşma anlamına gelmektedir. <https://tdk.sozluk.gov.tr/> (E.T.: 18.02.2021)

2005b: 961). Çünkü Türk siyasi hayatına bakıldığında Kemalizm ile iktidar mücadelesinde İslamcılığın, muhafazakârlığın ve milliyetçiliğin başat roller üstlendikleri görülür. Ancak Ahmet Çiğdem'e göre Türk İslamcılığı, dünyadaki fraksiyonlarının aksine hiçbir zaman şeriat ilkelerinin uygulanabilirliğinin hedeflendiği bir toplum modeli hayal etmez (Çiğdem, 2005: 26). Yani Çiğdem'e göre Cumhuriyet İslamcılığı dinî-dünyevî arasındaki gerilimin reddiyesine dayalı bir uzlaşma amacındadır. Ancak Murat Güzel'in tabiriyle 1950 sonrası İslamcılığının "muallim-i evvel"i olan Necip Fazıl, İslam'ı modern dünyada bir ideolojiye dönüştürmek isteyerek Kemalizm'e sert eleştirilerde bulunur. Eserleri, Büyük Doğu Dergisi ve Büyük Doğu Cemiyeti, onun bu minval üzerine işlediği ve kurduğu aksiyonlardır. Ona göre "kendi yurdunda parya" olmakla Osman Turan'ın "vatandagurbet" çekmek, bir Osmanlı mirasına hasret çekmekle aynı anlamdadır (Akt. Mert, 2005: 416). Sezai Karakoç'un buna paralel olarak ümmetçi bir yaklaşımla Büyük İslam Federasyonu'nu dile getirmesi de görmezden gelinemez.

7.1.2. Rasim Özdenören'in islamcılık yaklaşımı

İslamcılığın dünya ve Türkiye üzerinde genel konjonktürüne değindikten sonra bu akımda önemli bir yer teşkil eden Rasim Özdenören'in İslam, dünya, modernizm algılamalarından müteşekkil bir İslamcılık algılamasına değinmek ve bu algıyla mücehhez olan "Gül Yetiştiren Adam" romanını incelemek yerinde olacaktır. Ne de olsa bu romanda Batı orijinli uygulamalara ve modernleşmenin ülke içi yansımalarına bir tepki gösterme şeklinde oksidental bir tavır bulunmaktadır. Hüseyin Su'ya göre (2017: 129-130) Rasim Özdenören Türkiye'deki entelektüel İslam düşüncesi sürecinde gerek düşünce adamı gerekse de sanatçı kimliğiyle inşa zincirinin önemli halkalarındandır.

Rasim Özdenören için Hece Dergisinin hazırladığı özel sayının giriş yazısında onun Batı'ya entelektüel yüzünün dönük, kalbinin ise daima kibleye dönük olması belirtilir (Akt. Çağan, 2015: 192). Özdenören, modern dünyada Müslümanca yaşama pratiğini sorgulayarak buna dair çözüm önerileri getirmektedir. Müslüman aydınlara sorumluluk yükleyen Özdenören, Batı içinden moderniteye yönelik eleştirilerin her ne kadar kendilerine veri sağladığını düşünse de Müslümanca düşünmenin sıhhatine ve imkânına halel geleceği uyarısını da yapar. Her ne kadar Akif ve Karakoç eksenindeki muhafazakâr ve milliyetçi

söylemlerin yoğunluğu, yazılarında göze çarpmasa bile Kenan Çağan’a göre (2015: 194) o, Türk İslamcılığında Mehmet Akif-Necip Fazıl-Sezai Karakoç zincirinin dördüncü halkasıdır. Kitaplarının isminden de anlaşılacağı gibi ona göre Müslümanca yaşamak ile Müslümanca düşünmek arasında münbit bereketli bir döngü vardır.

Özdenören’e göre (2009: 40-53) İslam inkılâbının gerçekleşebilmesi için arınmış bir kafa yapısından başka sırf Allah’ın rızasını gözeterek yaşamak ve her işinde ihlâsı gaye edinerek başlamak esastır. Rasim Özdenören dini düşünceyi hiçbir zaman dünya görüşlerinin karşısında alternatif, tamamlayıcı veya yararcı bir tez olarak değil, yaşanması gereken bir din olarak görür (Su, 2017: 136). Hedefler hiyerarşisinde bu rıza, en tepede olmak zorundadır. Bu halis niyeti, bazı yazarlarca Donkişotça bir tavır olarak algılansa da zaman-mekân kısıtlayıcılığından kurtulup Donkişot’un safiyâneliğini hatırlatırcasına rıza-i İlahinin değirmenlerine koşar (Erkilet, 2018: 102). Nitekim bu Donkişotça tavır, İslamî bir düzenin kendiliğinden ortaya çıkmasının ilk adımıdır. Zaten Alev Erkilet de inananları Asr-ı saadete götürecek mücadeleyi sistemleştirmede için Özdenören’i eleştirenler arasındadır (Erkilet, 2018: 106).

Özdenören’in modernliği alımlamaktaki sentezci yaklaşımı, bölmeli bir kafa yapısı olarak görerek İslam’ın modernlikle uzlaşmak gibi bir amacının olmadığını vurgular. “*İslam vasat olanı ön görür*” diyen Özdenören (2003: 108), vasatî olan sentezcilik yerine her nerede ve ne olursa olsun vasat olan istikamet yolunu modern zamanlarda tercih eder. Bilimin zaviyesinden yorumlanan bir din anlayışı, dinin perspektifinden ele alınan bilimsel gelişmelerden farklılık arz eder.

Tanzimat ile birlikte yaşanan Batı odaklı kültür değişimleri, zihniyetin yansıması olan kavramları da etkilediği için Özdenören *Kafa Karıştıran Kelimeler* eserinde buna çözüm arar. Çünkü kavramların, Batı’nın insafına ve belirlemeciliğine bırakılması, Müslüman’ın düşünme ediminde kendi potansiyeline yönelik çıkarımlarda bulunmasının en büyük engelidir. Bu bir nevi, Batı’nın tuttuğu aynada dünyayı seyretmek gibidir. Sonuçta her medeniyetin kendi kültür dinamikleriyle şekillenen zihniyet havzalarından çıkan kavramlar ve kelimeler, o medeniyetin boyasıyla boyanır. Müdahale edici aklî dayanaklarla istismar edilen dünyanın tanımlanması, müşahade edici vahyin dayanakları ile tanımlanan ve istimal edilen dünyadan farklıdır. Bunun için Özdenören bulanık suya taze su taşırcasına suyu bulandıran ve kafa karıştıran kelimeleri,

İslami perspektifte yeniden ele alır (Çağan, 2012: 184). Vefa Taşdelen’e göre bu, bir nevi anlam kazısı yapmaktır (Taşdelen, 2011: 15).

Özdenören’i bir medeniyet teorisyeni mesabesine getiren düşünceleri *İki Dünya* eserinde billurlaştır. Nitekim bu eserinde o, oksidentalizmin niçinliğinde de bahsettiği gibi öz kaynaklarımızın ciddi bir araştırmaya tabi tutulması gerektiğine değinir. Ona göre İslam, modern dünyanın tüm bunalımlarına cevap verecek bir nitelikte olduğu için İslam ve Batı düşüncesinin müşterekliğinden teşekkül eden sentezci, seçmeci, uzlaşmacı bir yaklaşıma da karşıdır (Akt. Çağan, 2015: 215). Mehmet Akif ile de bu noktada ayrışan Özdenören, “*asrın idrakine İslam*’ı söylemek”tense “*asrı İslam’ın idrakine söyletmek*” niyetindedir (Özdenören, 1998: 37). Özdenören; Necip Fazıl gibi Osmanlı’nın ihtişamlarını özlemek yerine asıl örneğin Asr-ı saâdet olduğunu belirtir (Akt. Erkilet, 2018: 100). Özdenören, buna inanmayanların ve ikilimde kalanların “Ebu Talip kompleksi”ne yakalandıklarını belirtir (Su, 2017: 145).

Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı? eserinin başlığının ironisinden de anlaşılacağı gibi yumurtaya benzetilen Doğu/İslam medeniyetinin Batı ile karşılaşmasında takındığı uzlaşmacı tavrını, yumurtanın her iki ucundan da kırılmaya benzetir. Teknoloji-kültür ayrımındaki seçkinci tavrın, zararına değinilen bu eserde sentezcilerin gözde örneği olan Japonya modelinin geleneksel değerleri göz önüne çıkarıcı tavrının, Batı’nın turistik heveslerinin tatminine yönelik olduğunu belirtir (Akt. Çağan, 2015: 218). Çünkü Batı’nın hangi yönlerinin alınacağı bir nevi yumurtayı hangi ucundan kırmak ile eş değerdir (Erkilet, 2018: 93). Özdenören’in temel düşüncesinde İslam’ın katıcı/katılımcı bir unsur olmasından ziyade kurucu bir unsur olarak algılanması esastır. Modernleşme ile zihinleri yaralanan Müslümanların, dine bir fantezi olarak bakmaları sonucu, hayatlarında bir İslam inkılâbının gerçekleşmeyeceğine inanan Özdenören için Allah’ın kudretine tam tevekkül etmek, “*deveyi iğne deliğinden geçirme*”ye her şartta ve anda muktedir olan Allah’a güvenmek anlamındadır (Akt. Çağan, 2012: 182). Çünkü deveyi küçültmek ve iğne deliğini büyültmek, asgari şartlara ve duruma göre konumlanmayı ve planlanmayı gerektireceğinden bundan müteşekkil olan şartlı iman, modern yaralanmış Müslüman bireyin inancı olmaktadır.

Ayrıca Özdenören’e göre “hukuk” algısında Batı ile İslam’ın insana atfedilen konum noktasında uçurum vardır. Roma hukukunun insana güvensizlik duygusu verme üzerine bina edildiğine değinip bunun bir insan negatifi prototipi çıkardığını belirten Özdenören, İslam hukukunun temelinde hüsn ü zannın olduğuna ve bunun bir iyi niyet taşıdığına değinir. Çünkü

İslam hukukunda kanunu bilememek mazeret sayılmaktadır (Özdenören, 2019: 54-61). Bu düşüncesini, hem İslam hem de Roma tarihinden örneklerle destekleyen Özdenören için dünya nizamının İslam'a olan ihtiyacı âşikardır. Nitekim bunu Arnold Toynbee de alkolizm ve ırkçılık illetlerine karşı İslam'ı bir reçete olarak görür. *“Kabul edildiği takdirde İslami ruh, bu hastalıkları, yüce bir ahlaki ve toplumsal değerle yok edecek kadar kuvvetli”*dir (Akt. Özdenören, 2019: 49). Bundan dolayı Özdenören şu tespiti yapmaktadır: *“Evet, çok açık net diyoruz ki, biz bu dünyaya kendi dinimize sahip çıkmak suretiyle meydan okuyabiliriz.”* (Özdenören, 2020: 198). Nitekim meydan okuma odaklı bu karşı çıkış, özünde Batı'ya karşı bir tavır almayı barındırdığı için karşıt oksidentalist söylemin Özdenören düşünceleri ile zenginleştiği bir gerçektir.

7.1.3. Gül Yetiştiren Adam romanı

Özdenören'in 1979 yılında yayımladığı bu romanda iki anlatı ile karşılaşılır. Bunlar, romanın kurgusunda birbirinin sarmalı şekilde devam eder. Biri, Maraş'ın işgalden kurtulmasında kahramanlıklar göstermiş ve bu uğurda çoğu arkadaşını şehit vermiş isimsiz kahraman Gül yetiştiren adam; diğeri ise Amerikan rüyasının gerçekleştirildiği modern kentte yaşayıp varoluşun çıkmazları ile uğraşan Sitare'dir.

Ebubekir Eroğlu'na (1982: 218) göre 1970'li yıllarla birlikte romanın İslamileştirilir ve Müslüman muhayyilede roman bir araç olarak kullanılmaya başlanır. Kenan Çayır'a göre bu sayı az da olsa edebi estetiğe dikkat ettiklerini belirten Rasim Özdenören ve Mustafa Miyasoğlu, bunu sürdürür (Çayır, 2018: 35). Nitekim Özdenören de bu romanında estetik değer ile verilmek istenen mesajı, anlatıyı ikiye bölerek uygular. Farklı anlatılarla tek bir konuya odaklanan Özdenören, her iki anlatının çıkmazlarına Müslümanca yaşamanın çare olacağını belirtir. Gül yetiştiren adamın şahsi düzlemde pasif direnişinin anlamsal boyutu, Özdenören'in Müslümanca yaşamanın ve düşünenin temellerini oluşturduğu sembol değerlerdir (Tunç, 2019: 219).

Gül Yetiştiren Adam romanında modernitenin gelenekselle çatışması gözlemleneceği gibi modern dünyada bireyin var oluş paradoksu da gözler önüne serilmektedir. Çünkü Batı, kendi modernizmini kendi iç dinamiklerinden ve özellikle geleneklerinden kopmadan yapılandırırken modernizmin küreselleştirici etkisinin İslam toplumlarında görülmeye

başlanması ile modernleşme tecrübesine yabancı olan İslam toplumları, çift kutuplu bir dünyanın a'rafında kalarak “deve kuşu” misali bir düzeni yaşamaya mecbur bırakılırlar. Bu mecburiyet toplumda oluşan buhranlara da yol açar. Hele ki modernleşmenin tepeden inmece bir yaklaşımla halka dayatılması, bazılarının sessiz kalarak sinmesine bazılarının ise modernleşmeye karşı tepkilerini gizli ya da açık bir şekilde dile getirmesine neden olur. Modernliği, kutsala açılan bir savaş gören Özdenören; romanın her iki anlatısında da bu kutsalın nasıl savunulmasını gerektiğini, savunulmadığı takdirde de ne gibi badirelerle karşılaşılacağını anlatmak ister. Yazarın bu romanda iki anlatı sunması, modernleşmeye verilecek iki cevap niteliğindedir. Ya onun kölesi olur, mahvolursun ya da ona direnir, ebedi olursun; mesajı alttan alta verilir. Özdenören, arada olmayı, arada kalmayı sevmediği için netliğini bu roman ile verir. Ya hep, ya hiç.

Romanda her ne kadar modernleşmenin taşıyıcı unsurlarından inkılâpları eleştirmek de bulunsa Özdenören’in asıl hedefi, Müslüman’ın her çağda asil bir duruş sergilemek için imkânının olduğunu, imanının olduğu yerde imkânın kendinden teşekkül edeceği ve geleneksel değerlerin yitimi karşısında kendince izzetli bir direniş sergilemenin olduğunu göstermektir. Gül yetiştiren adam, Müslümanca düşünüp Müslümanca yaşayıp Müslümanca bir duruş sergilediği için çağdaşları gibi modernitenin dejeneresine ve kimlik kaybına maruz kalmaz. Modernitenin bir meyvesi olan varoluş sorunsalını bir sorun olarak algılayan çağın felsefecileri, özün varlığa şekil verici itkisine değinirlerken zaten Tanrı algısı çoktan yitip gitmiştir. Özdenören ise İslam’ın Allah inancıyla ve tevekkül yaklaşımı ile varoluşu biçimlendirdiği ve bilinçlendirdiğini bildiği için hayat nizamı, bizi bizden daha iyi bilen ve düşünen bir Zât’ın kudretindedir. Çünkü Özdenören’e göre

“Hiçbir şey boşlukta sallanmamaktadır, saçmalık bile kendine bir dayanak noktası araştırmaktadır, her şey, bütün nesneler yaratılışlarındaki amaca doğru yürüyüp gitmektedirler: kara gecede, kara taşın üstündeki kara karıncanın kıpırtısı bile denetim altındayken som bilinç olan insanın -elbette insanın- kendini denetimden uzak sayması mümkün müydü? Mümkün müdür?” (Özdenören, 2017: 14).

Ahmet Demirhan’a göre (2005: 760) bu romanda, yazarın her iki farklı dünyada da bir bekleyişinden söz edilmektedir. Bekleyiş burada vaat edilen ve çaresiz olarak ikiye ayrılır. Şapka Kanunu’ndan dolayı evden çıkmayan Elmalılı Hamdi Yazır’ın gül yetiştiren adama

benzetilmesi onun bu vaat edilen bekleyişindendir. Gül yetiştiren adam, “...Evet bekliyordu...Beklemek tüm anlamak kendisiydi. Bekler ve düşünürdü. Boşuna değildi. Sebepsiz yere değildi. Bekliyordu ve beklediği gelecekti.” (Özdenören, 2017: 13-14). Çünkü gül yetiştiren adam, bu bekleyişle bir pasif direnişinde öncüsü olmaktadır.

“Bir şey yapmamanın da bir eylem olduğunu çoktan anlamıştı ve protesto için evden dışarı çıkmıyordu, evden dışarı çıkmasının ve insanlar arasına karışmasının istemediği düzeni meşrulaştıracağı inancındaydı.” (Özdenören, 2017: 17).

Özdenören İslamcılığında yazı, hareket odaklı siyasi bir dile hizmet etmekten ziyade İslam’ın öncelikle bir din olduğu inancına hizmet eder ve böylelikle onun bilinçli Müslüman tanımında din-dışı alana sahip olmayan nitelikler bulunur. Hayatın her alanını kuşatan bütüncül bir İslam algısı onda esastır. Çünkü Özdenören’e göre “İslâm’ı hayatımız için her şey yapmamışsak, onunla hiçbir şey yapmadığımızı ve onunla hiçbir şey yapmak niyetinde olmadığımızı açıklamış oluruz.” (Akt. Çağan, 2012: 177). Bu yaklaşım, Özdenören’i selefi olan İslamcılar gibi uzlaşmacı ve eklektik bir yaklaşımdan ziyade daha kompleksiz ve pür-İslami bir duruş sergilemeye yönlendirir. Mesela Özdenören’de Mehmet Akif’in gibi bilim-din barışıklığına, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç gibi milliyetçi-muhafazakâr tınılara rastlanmaz. Özdenören’e göre Batı, homojen bir bütünlük sergilediği için Batı ile İslam arasında kapanmaz bir boşluk vardır. Bu da onu daha önce de değindiğimiz, seleflerinden ayıran en önemli özelliktir (Çağan, 2012: 189).

Özdenören’in bu radikal tutumunda muhakkak teknolojiyi üreten Batı’nın ona kendi zihniyetini de yansıtmışından kaynaklandığını bilmesindendir. Batı, genel olarak tabiata müdahale edici bir yöntemle akıl-bilim-teknoloji sürecini yönettiği için Batı’nın teknolojisini alalım diyen düşünürlerin Özdenören, bu ince çizgiyi onların düşünmediğine kânîdir. Meseleye ters istikametten bakan Özdenören (1998: 137-138), İslam medeniyetinin tarihi süreç içindeki gelişiminde İslam zihniyetinin bir ürünü varsayılan teknolojinin güncel Batı teknolojisi ile aynı olmayacağını söyler. Eşyanın istismar edildiği bir zihniyetle onu ödünç alırcasına müşahede eden ve meşru/makul seviyede kullanan bir İslam zihniyeti, elbetteki aynı olmayacaktır. Nitekim Batı’nın teknoloji ile gelen bunalımına Batı’nın kendi içinden aydınların da itiraz edildiği dikkate alındığında E. Husserl, bu bunalımın Batı’nın bütüncül bir felsefeden kopuşu ile izah eder (Akt. Anık, 2018: 280). Tanpınar da Doğu’nun eşyadaki umuma nüfuz edencesine tavrına dikkat çekerek Doğu’nun bu bütüncül zihniyetten

kopmadığına göndermede bulunur. Çünkü “*Şark, eşyaya ancak umumi şeklinde tasarruf eder. Hatta bazen onu tabiatın ödünç alır.*” (Akt. Karaca, 2018: 181).

Özdenören, İslamcılık akımında Tanıl Bora’nın kategorizasyonunda hikemî şairler kısmındadır. Çünkü bu akım, edebiyat ve estetik seven ama bir yandan da İslam’ın çağa seslenişini duyurmak isteyen şair ve yazarlarla farklı bir boyutta ilerler. Böylelikle 1980’e kadar hikâyeleri ile İslamcı edebiyatçı olarak Özdenören bu yıldan sonra denemeleriyle İslamcı bir kimliğe bürünür. Çağın getirilerinin götürülerinden az olmasından dolayı bocalayan İslamî gençliğe Özdenören, denemeleriyle yön vermeye gayret gösterir.

Tanıl Bora’ya göre bu roman, Cumhuriyet inkılâpları nezdinde insanları dinden uzaklaştıran modern hayatı reddederek ömür boyu evinden çıkmayan ve gül yetiştiren sahici dindarın hikâyesidir (Bora, 2020: 454). Özdenören, anlaşılmamaya rağmen dini anlatmanın gayretindeki trajikliğe üzülür. Bu trajiklikte “*düşmanın silahı ile silahlanmak*” ile “*kâfire benzememe*” arasındaki hassas dengenin bozulma riski vardır. Gül yetiştiren adam, imparatorluk vizyonundaki kurtarıcı İslamcılık misyonundan kurucu devlet algısındaki İslamcılık misyonuna ben yokum, demektedir. Öncelikle bu İslamcılığa zaten başta devlet izin vermemektedir. Milli mücadelede kurtulan devletin erkine, sitemde bulunarak kurulan devletin bütün teamüllerine bir direnişte bulunur. Bu direniş ise kalp-dil-el denklemindeki hadis-i şerifi hatırlatan merhalelerin ilki olan kalple buğz etmeyi ön gören pasif bir direniştir. Sistemden kaynaklı bir sitem, romanda göze çarpar.

Gül yetiştiren adam, pasif direnişinin anlam boyutundaki sorgulamasını da yapar. “*Acaba kendisi bir korkak mıydı? Kimi aldattıyordu? Ona göre, arkadaşları kelle verirken kendisinin bir yerlerde gizlenmiş olması korkaklıktı, kaçaklıktı. Bunu biliyordu. Anlıyordu. Çok iyi duyuyordu. Fakat durup dururken, kelleyi ipe uzatmak da akıl kârı değildi.*” (Özdenören, 2017: 32). Dış hesaplaşmalar ile değil de kendi iç hesaplaşmasında şüphelere düşse de onu yine kurtaran Asr-ı saadet sahabelerinin modelleridir:

“*Gitgide kendisine olan saygısını yitiriyordu o. Başlangıçta protesto sandığı direncinin, şimdi gülünç bir korkaklık olduğunu kabul ediyor. Doksan yaşında cihada çıkan sahabiye düşünüyordu. Emirle ve teklifle yüz yüze gelen o insanların yaptıklarını düşünüyor[du].*” (Özdenören, 2017: 32).

Modern birey modeli karşısında sünnete uygun bir hayat yaşamaya çalışan Gül Yetiştiren Adam, Müslümanca duruşunu kuvvetlendirir: “*Gezinmektedir evin içinde, kitap*

okumakta, düşünmektedir, yaradanı anmaktadır, yalnız onunla baş başadır, onu tespihle uğraşmaktadır.” (Özdenören, 2017: 18). Çünkü gül yetiştiren adam, zamanın bir su gibi aktığı modern dünyanın içinde günün değerini bilenlerdendir:

“Gününü değerlendirmeye bakacaksın.. günün nasıl değerlenir, bak anlatayım: şimdi ömrünü bitmiş say, ömrün bitmiş de sen yalvarmış, yakarmışsın, sana gözyaşların için cabadan bir gün daha vermişler..işte o son günde ne yapacaksan, her gün onu yapacaksın.” (Özdenören, 2017: 19).

Nitekim Müslümanca duruşunu herkese belli etmek için “gül” çiçeği ile çevresine İslam medeniyeti düzleminde bir mesaj vermektedir: “Ne yapıyor? Çiçek yetiştiriyor. Kendisinininkinden daha iri, daha kırmızı, daha beyaz ve daha kokulu güller yetiştiren kimse yoktur. Güzel kokuyu sevmenin sünnet olduğunu bildiği için, güzel kokuyu sevebilmek adına korkunç güzel kokuları olan iri kırmızı güller yetiştiriyor.”(Özdenören, 2017: 32-33). Gülün Hz. Muhammed’i (s.a.v.) imlediğini bildiği için sessiz direnişini, müdahale edemediği sisteme sitemini bu şekilde yapar. Ona göre gül yetiştirmek, kutsal bir iştir ve bir hakikati hatırlatmaktır. Çünkü güzel kokuyu sevmek, sünnettir. “Peygamberimiz güzel kokuyu severlerdi, dedi, bana üç şey sevdirdi diye buyurmuşlardı bir gün. Onların biri güzel kokuydu işte.” (Özdenören, 2017: 36).

Gül yetiştiren adamın kendi pasif direnişindeki sebatı, onun kendini yalnız hissetmemesinden kaynaklanır. O, bilinmedikleri ve görünmedikleri halde halis bir niyet ile İslam’ın taşıyıcısı olan sahabelerin kişilik özelliklerini akla getirir. Yalnız yaşayıp, yalnız ölmesi ile meşhur Ebu Zer Gıfarî Hz.’leri de bunlardan biridir.

“Taş devri gibi, tunç devri gibi, insanların bir de gül devri geçirdiklerini düşünüyorum. Nasılsa o devirden kalma birtakım adamlar yaşıyor yeryüzünde. Kim bilir belki ayrı bir kolonileri vardır hâlâ bir yerlerde, orada bu çiçekleri yetiştirip dünyanın her yerine ihraç ediyorlar. Şehirlerin dışında, şehirleri hiç görmemiş birtakım adamlardır bunlar.” (Özdenören, 2017: 94).

Gül yetiştiren adam, her ne kadar kendi çabası ile gül yetiştirip bir şekilde zamanı geldiğinde insanlara yararlı olacağı inancını taşıdığı için gül yetiştirme işinden usanmaz ama karşıt gücün de boş durmadığını bilerek gül kokusuna karşı necis kokular üretildiğinin de farkındadır. “Ne ki, bu seslerle bu kokuların yavaş yavaş ortadan çekilmekte olduğunu, çekildiğini, başka kokuların, başka seslerin yerleştiğini en dikkatli olanlar bile başlangıçta

ayırt edememişti. Gül yerine anason, ut yerine piyano, bir arada sürüyorlardı. Birine alışılmıştı, ötekine alışılıyordu.” (Özdenören, 2017: 105). Özdenören bu bariz mücadelede İslam’ın en temel beş şartına farklı bir perspektif sunar. Ona göre namaz kılmak, kelime-i şهادet getirmek, oruç tutmak, hacca gitmek, zekât vermekten müteşekkil olan bir İslam esaslarının yerine iman, ibadet, muamelât (İslam’ın medeni ve borçlar hukukuna taalluk eden kısmı), ukûbât (İslam’ın ceza hukuku, kamu hukuku ve idare hukukunu kapsayan kısmı), ahlak (İslam ahlakı) esasları külli manada düşünülmelidir (Özdenören, 2020: 202).

Gül yetiştiren adam, yaklaşık 40 yıl boyunca evinden çıkmadığı için torununun ısrarıyla sabah namazına camiye gittiğinde değişen hayatın ve dini değerlerin deforme olmasına üzülür.

“Ey cemaat-i müslimîn ve gafilin... (...) Sizler nasrani misiniz? diye sordu. (...) Yoksa mecusî misiniz? dedi adam. (...) Hangi millettensiniz? (...) Şimdi namazdan çıktığınıza göre siz İslâm milletindensiniz, (...) Ama bunu ispat edebilir misiniz? Siz buraya, camiye namaz kılmaya geldiğinize göre İslâm’a uyan insanlarsınız? Fakat hani İslâm’ınız?” (Özdenören, 2017: 131-132).

Bu onun çağa, İslam ölçüleri ile bakmasından dolayıdır. Çağın baskınlığından Müslümanların evrilmesini hazmedemeyen gül yetiştiren adam için öncelik İslam’ındır ve O, İslam’ın sadece inanılan bir din değil yaşanılan bir din olduğunu bilir. Nitekim kendisi bu dini yaşamak için yıllarca inzivaya çekilmiştir.

“Müslümanın İslâm’dan taviz vermeye hakkı yoktur. İnsan ancak sahip olduğu haklar üzerinde tasarruf edebilir, ancak kendi haklarından feragatte ve fedakârlıkta bulunabilir. İslâm, Müslümanlara bir emanettir. Onun hükümlerini insan olarak ben getirmediğim için bu hükümlerden taviz verme hakkını da kendimde göremem. Kimse, haiz olmadığı bir hakkı başkasına devredemez” (Özdenören, 2009: 55).

Gül yetiştiren adamın cemaate seslenişi, Özdenören’in *Müslümanca Düşünmek*ve *Müslümanca Yaşamak* eserlerinde belirttiği yaklaşımın yansımaları olduğu gibi Özdenören’in fikir taşıyıcısı olan gül yetiştiren adam’ın da oksidental tepkisidir. İslam’ı önceleyerek modernleşmenin tüm getirilerine ve götürülerine karşı çıkılan bu tepkide kendi değerlerini önceleyip Batı’yı olumsuzlama vardır. Osmanlı dönemindeki Derviş Vahdeti ve Mustafa Sabri Efendi’nin oksidental tepkiselliği, Cumhuriyet döneminde gül yetiştiren adam ile yankısını bulur.

Çünkü Özdenören'e göre İslam âlemi, bir kısır döngünün içindedir. Bunda Batı'nın rolünün büyük olduğuna inanan Özdenören, Batı meftunlarının da bu vebale ortak olduğunu belirtir. Ona göre *“yapılacak şey, kendimizi ve dünyayı Batı'nın tuttuğu aynadan seyretmeyi reddetmekten ibaret olmalıdır.”* (Özdenören, 2019: 17). Çünkü Özdenören'e göre Batı, büyük bir reklam furysı ve gizil bir baskı ile kendi değer ve zihniyet dünyasını Batı-dışı toplumlara empoze etmede gayet başarılıdır. Bunun için Özdenören'e göre *“Müslümanlar kendi zihniyetleri, kendi mantıkları açısından baktıklarında olayın iman ve küfür arasında bir tercih noktasına dayandığını görür.”* (Özdenören, 2019: 21). Batı'nın Müslüman'a verdiği zarardan en önemlisi, onları bütüncül İslam ve ittihat algısından kopartarak kendi din anlayışına göre inanmayı kişisel bir durum haline getirmesinden kaynaklıdır. Bu da Müslüman'ın etkili tepkiselliğinin zayıflamasına sebeptir. Bundan mütevellit, *“bu Müslüman, Batı uygarlığının kendine telkin ettiği zihniyeti benimsemeye yatkın oluyor.”* (Özdenören, 2019: 21).

Gül yetiştiren adama göre hayatının her alanına ve ayrıntısına İslam'ın hükümlerini koyan bir Müslüman'ın kâfire benzeme gibi bir zaafı ve lüksü olmamalıdır. Bu zaaf, başlı başına bir helak sebebidir:

“Allah cellecelâluhû, dedi gözlerini diktiği o belirsizlikten ayırmadan. (...) ...sizden öncekileri niçin helâk etti biliyor musunuz? dedi, çünkü onlar kâfirlere benzemeye başlamışlardı. Kardeşlerim! (...) ...içinizdeki İslâm'ı gösterin. Çünkü İslâm, sizin üzerinizde görünmek ister. İman gizlidir, İslâm açık. İman kalbededir, İslâm zahirde. İslâm şeriatsa, şariat sizin amellerinizde görünmek ister.” (Özdenören, 2017: 133).

Gül yetiştiren adamın, cemaate söylediği *“benim gibi zamanın uzaklarından gelmiş bir garip sizi şu halinizle görse, vallahi size müslümanlar demezdi.”* (Özdenören, 2017: 133) cümlesinde onun Asr-ı Saadet döneminden geldiği ve modern çağda yaşayan bir Müslüman olduğu vurgulanır. Mehmet Güneş (2014: 40), bu tespitin Hasan-ı Basrî Hazretlerinin Tabiin dönemini sahabelerle karşılaştıran cümleleriyle paralellik gösterdiğini tespit eder.

Gül yetiştiren adamın modernleşmenin girdabına bulaşmak istememesinden kaynaklı pasif direnişi, İslam'ın özcü değerlerini muhafaza etmek istemesindendir.

“Ha bak, diye söze atıldı adam, birden aklıma geldi, asıl önemlisi, en önemlisi, savaştan sonra olup bitenlere bulaşmak istemedim. Evden çıkınca sanki üzerime bir menfurluk bulaşacakmış gibi geldi bana hep. Bundan da kaçtım.” (Özdenören, 2017: 39).

Gül yetiştiren adamın niyetinin hâlisîyetinden şüphe edilmediği bu durumdan hadisten mülhem olarak kalp-dil-el hiyerarşik tepkiselliği, sabah namazı için camiden çıkması ve cami cemaatine yönelik eleştirileri dile; bunun neticesinde ise hapse atılmasından kaynaklı da ele bürünür. *“Ama elli yıldır ilk kez şimdi fikrimi değiştiriyorum. Eve kapanıp kalmakla insan değiştirmek istediği bir dünyayı değiştiremez. Ama bunu anlamam için elli yılın geçmesi gerekiyormuş.”* (Özdenören, 2017: 39). Böylelikle gül yetiştiren adamın pasif direnişi, aslında pasif olarak görülen sakin güçlülüğünün/dinamizminin ardında kendini daima ortaya çıkmaya meyyal hisseden bir aktifliği barındırır.

Gül yetiştiren adam romanının ikinci anlatısı olan Sitare’nin hayatı odağında koyu bir modernite eleştirisi ve bireyin kendi kültür ve benliğine yabancılaşmasının yansıması ve varoluş probleminde çözümsüz kalışı, yazar tarafından ele alınır. Sitare’nin yaşadığı arada kalmışlık bunalımı, aslında çağın özüne hâkim olan yalnızlık ve umutsuzluktur. *“Düpedüz umutsuzluk, dedim, şimdi düşünüyorum da gösteriş gibi duran tavırlarının altında yatan şey hep bu zavallı umutsuzlukmuş... tutunmak istediği her şey sonunda bir sahtekârlık olarak görünmüş...”* (Özdenören, 2017: 142). İlk anlatıdaki gül yetiştiren adam ne kadar yerli ve milli ise ikinci anlatıdaki Sitare ve arkadaşları o kadar yerlilik ve millilikten nasibi almaz. (Tunç, 2019: 225). Nitekim yıldız anlamına gelen Sitare’nin anlatının sonunda intihar etmesi, yerlilikten dejenere olmaya giden süreçte yıldızın söndüğüne bir göndermedir.

Özdenören’in Sitare ve çevresini, mekânsal boyutta modern dünyanın göbeği olan Amerika’da konumlandırması; Batı’nın gerçek ve karanlık yüzünün yerinde ve zamanında görülmek istemesindendir. Modern dünyada moda olmuş Amerikan rüyasının, dünyanın sadece oyun ve eğlenceden ibaret olan ayeti hatırlatması ve dünya hayatının ancak bir uykudan ibaret olduğunu belirten hadise gönderme yapılmasından kaynaklanır.

Özdenören, Türk toplumunun modernleşme macerasındaki Batı algılamasına da değinir. Batı’yı alımlanışta bir kez daha düşünülmesini isteyen Özdenören, gülü seven dikenine katlanır, atasözünü anımsatırcasına bir uyarıda bulunur:

“Amacımız bir uygarlığı körü körüne karalayıp onu kökten iptal etme çabası değil. Bir uygarlık benimsenirken onun bütün sonuçlarını da önceden göze alıp almadığımız hususudur. Eğer onun bütün sonuçlarına katlanmayı göze alamıyorsak, o uygarlık üzerinde bir kere daha düşünme gereği ortaya çıkar.” (Özdenören, 2003: 15).

Nitekim bu uyarı dikkate alınmadığı için modernleşmenin de özümsemeyip yüzeyde kaldığına değinen Özdenören, romanda Sitare'nin günlük yaşamdaki tavırları ile bu yüzeyselliği gün yüzüne çıkarır:

“Bir balıkçı pantolonu aldı kendisine, incik boncuk aldı, takip takıştırdı Sitare, entelektüel kadın olmanın başarısıdır bu. Okuyamadığı, okumaya fırsat bulamadığı ya da başından okuyamayacağını bildiği kitaplar aldı, masanın üstüne, etajere, şuraya buraya bırakıp unutup gitti, yenilerini aldı, bir ressama poz verdi, şimdi evin içi kendi kocaman portreleriyle dolu...” (Özdenören, 2017: 12).

Sitare'nin bu yüzeyselliği, Ahmet Midhat Efendi'nin *“Felatun Bey ile Rakım Efendi”* romanındaki Felatun Bey'in davranışlarını akla getirir. Bu da modernleşme serencamında değişen pek bir şeyin olmadığını gösterircesine Özdenören'in bir hatırlatmasıdır.

Vefa Taşdelen'in (2011: 25) de belirttiği gibi Batı'nın yüzyıllarca kendi iç sıkıntıları ve arayışları ile yoğrularak bir neticeye vardığı modern dünya idealini, Müslüman toplumlar yaşamadığı ve bunu tecrübe etmedikleri için Müslüman toplumların bu istençleri; suni, yüzeysel ve eğreti kalmaktadır. Bunun neticesinde oluşan kültürel şizofreni, kendi kültürüne yabancılaşmayı da beraberinde getirir. Bu yabancılaşma ise kişinin kendine has olan kimliği üretmesini ve bu kimliği sürdürmesini engeller. Nitekim Tanpınar, bu minvalde *“hayran adamın şahsiyetinin olamayacağını”* belirtmektedir (Akt. Karaca, 2018: 191).

Modern dünyanın insanı metalaştırması, İslam düsturlarından olan ve ayette belirtilen *“ahsen-i takvim”* sırrına ters olduğu için Özdenören; bu tezaadı da romana aksettirir: *“Kâğıt üzerinde özgürlük edebiyatı yapan Batı insanının, surf moda etkinlikleri çerçevesinde bile insanı metalaştırdığı görülebilir. Şimdi bir meslek olarak benimsetilmeye çalışılan mankenlik bu kafa yapısının uzantısıdır.”* (Özdenören, 2003: 12). Mankenlik mesleğinden dolayı Zelda'nın da hayatından yansımalar sunan yazar, her anlamda kültür dezenformasyonuna dikkat çeker.

Modernite ile doğaya müdahale etmeye başlayan Batı, Tanrı'yı dahi makamından edip insan seviyesine indirgediği gibi doğa da dâhil her şeye meta, madde ve nesne amacıyla bakmaya başlar. Modernin çevreye hükmetme istenci, insandaki munislikten kaynaklanan ulvi duyguların da törpülenmesine sebeptir. Bunun temsilini romanda Sitare ile yaptıran Özdenören, bu nesnevî bakış açısını gösterir. Bu aynı zamanda Türk toplumundaki Mesnevî

bakış açısının kaybolup nesnevî bakış açısına dönüşümün de tekabülüdür. “Çarli’yi düşünüyorum, dedi Sitare, ama nasıl biliyor musun, Çarli olarak değil de bir nesne gibi... (Ölü gibi demeye dili varmıyor)” (Özdenören, 2017: 66).

Modernitenin neden olduğu bunalımları George Simmel, modern kentler üzerinden iyi bir şekilde analiz etmektedir. Ona göre modern kentlerin yeterli alan olmamasına rağmen yoğun kalabalıkları içinde barındırması, insanların birbirlerine fiziksel olarak yaklaşmasına rağmen duygusal olarak birbirlerinden uzaklaşmasını sonucunu doğurur (Akt. Anık, 2018: 171). Buna binaen modern insanın temkinlilik, tedirginlilik ve yalnızlık durumları kaçınılmaz olur. Romanda da her karakterin bu bunalımı üzerinde taşıdığı gözlemlenir.

Rasim Özdenören, bu romanda her iki anlatıda da Batı’ya ve onun empoze etmeye çalıştığı değerlere karşı bir kurgu ürettiği görülür. Sonunun ne olduğu bilinmeyen gül yetiştiren adamın pasif ama kutsal direnişi ile sonunun intihar olduğu bilinen Sitare’nin dejenere olmahtaki aktif istenci, ölüm realitesinin alımlanışı ile birlikte romanda gözlemlenir. Romanda Sitare’nin hikâyesinin Gül Yetiştiren Adam’dan hacimce daha fazla anlatılması, ama romanın ismine Gül Yetiştiren Adam denilmesi, karanlığın içindeki ışığın daha fazla belli olması gibi Sitare’nin yaşamındaki modern kaynaklı karanlık içinde gül yetiştiren adamın pasif ama onurlu direnişindeki aydınlığın gösterilmek istenmesine bağlanabilir.

Yerli, dini ve milli değerlerini kendinde muhafaza ederek Batı’ya karşı tepkiselliğini her dönemde ve şartta Müslümanca yaşamak odağında karşıt oksidentalitist tavır ile ortaya koyan gül yetiştiren adamın yanına Özdenören; modern dünya karşısında asimile olarak varoluş sorunsalı ile bunalan ve köksüz bir kimlik sergileyen Batı meftunu hayran oksidentalitist tavır ile Sitare’yi yerleştirir. Her iki kimliğin yan yanılığı Türk modernleşmesinin hâl-i pürmelâlidir.

7.2. Kemal Tahir’de Ontolojik ve Jeo-politik Bir Ayrım: “Devlet Ana”nın Kerimliği-Feodalitenin Zalimliği

Doğu ve Batı kavramları, coğrafi yön bildiren kavramlar olmalarından ziyade değer yüklenen ve belli bir tecrübeye göre anlam ihtiva eden anlam alanlarıdır. Tarihi süreç içinde bu kavramlara yüklenen değer, zamanla bölge sakinlerinde belli bir bilincin, tanımanın, tanımlamanın ve yeri geldiğinde refleksif hareket etmenin tavrını oluşturur. Bundan dolayı

hem Doğu hem de Batı artık bir coğrafyanın adı değil; kapsamı, sınırları ve niteliğiyle tarihte şekillenen dinamik medeniyetlerin adlarıdır. Kuzey veya güney için, bu tarz bir değer yüklemesinin olması –Amerika ve Kore hariç- onlara atfedilen anlamın coğrafyanın öteye geçememesinden kaynaklıdır.

Kemal Tahir; hayatında etkilendiği Marksist teorinin kendisine verdiği diyalektik bir yöntemle kendi toplumunun güncel sorunlarını, tarihin derinliklerinde saklı toplumsal dinamiklerinde, kültürel kodlarında ve devlet/siyaset felsefelerinin şifrelerinde şair hassasiyetiyle, edebiyatçı sezgisiyle ve sosyolog titizliği ile gün yüzüne çıkarmaya çalışır. Çünkü Tahir’e göre Doğu’da tarih; Batı’daki gibi sınıflararası mücadelelerle değil, Doğu-Batı çatışmasına göre şekillenir. Bundan dolayı Osmanlı’dan Türk modernleşmesine, toplum yapısından devlet felsefesine, iktisadi düzenden Batılılaşmaya kadar her mesele Tahir’de bu problem üzerine temellendirilir ve Tahir, ülke içinde gördüğü sıkıntılara bu farkındalık ve farklılık ile çözüm üretmeye çalışır.

Selim İleri’nin (2010: 117) aktardığına göre Tahir “*Yarın sabah, hep yarın sabah! Türkiye’nin yarın sabah değişebileceğine yürekten inan*”an bir umutla kendini ülkesinin meselelerinden tecrid edemeyen bir hassasiyete sahiptir.

7.2.1. Kemal Tahir ve Türk düşüncesi

Cemil Meriç’in düşünce şüpheyile başlar, yaklaşımı âdeta Kemal Tahir’de tecessüm eder. Çünkü o, hiçbir düşünceye körü körüne bağlanmak ve bir fikri taraftarâne savunmak yerine “*yine yanılmışız*” diyecek kadar mütevazı ve hakperest bir karaktere sahiptir. Alaattin Karaca (2018: 183), Tahir’in bu durumunu, “*de omnibus dubitandum*” yani “*her şeyden kuşkulanan*” bir entelektüel tavır olarak görür. Bu noktada şüphe, gerçekliğin peşine düşmeye vesile olduğu için Tahir de bu arayıştadır. Ne de olsa vehim olmadan fehim olmaz. Bu durum, Tahir’in düşünce dünyasının olmazsa olmazı olduğu gibi Henri Lefebvre’in bilimin itiraz etmekle başladığı savı da Tahir’in düşünce disiplinlerindendir. Çünkü Tahir, ekseriyet itibariyle resmî ideolojiye karşı sorgulayıcı tavırları ile dikkat çeker. Dokunulmaz addedilen fikirleri, itirazvârı tavırları ile gündeme getirir ve eleştirilerini fikrî dolaşıma sokar.

Her düşünceye şüpheyile yaklaşması, onun düşünce dünyasından ve romancılığından haber verdiği gibi kemikleşmiş verilere itiraz etmesi de sosyal bilimciliğinin sorgulayıcı

sosyolog karakterinden izler taşır. Bu uç tavrından dolayı tabiri caizse kendi mahallesinde bile mobinge maruz kalmış, bir nevî iki cami arasında beynamazın yalnızlığını yaşamıştır. Çünkü Türkiye’de sol düşüncedeki *-siyasi mücadelelerinden dolayı-* devletin ceberut olduğuna dair kemikleşmiş inanç, Tahir’in devletin kerimliğini nazara vermesine tahammül edemez. Tahir’in bu durumu, Attila İlhan’ın şiir kitabının başlığındaki tespit gibi *Elde Var Hüzün* olsa da döneminde kendi özgünlüğünden kaynaklı oluşan sosyo-entelektüel çevre, “Tahirîler” olarak anılmaktan da geri durmaz.

Tahir’in Türk aydını ve okuyucusunun gözünde yerinin sürekli değişmesi; onun fikirlerini revize etmesinden kaynaklandığı gibi siyasi kamplaşmaları dikkate almayacak kadar tecrübeli olmasındandır. Fatih Çalmaz’ın tespitinde belirttiği gibi Tahir, her düşünce öbeğinin etinden bir parça dişlediği adamdır. Feministlere göre ataerkil, liberallere göre devletçi-faşist, Marksistler için sapkın, İslamcılar için dinsiz, romancılar için ideolog, tarihçiler için sosyolog olarak görülen Tahir, oysa bu ülke için ve bu ülke hesabına çalışmış bir aydındır (Çalmaz, 2010: 196-197).

Devamlı bir arayış içinde olması, “*Türkiye’nin ruhunu arayan adam*” olarak lanse edilmesine sebeptir.¹²² Çünkü Tahir, görünmeyenin ardındaki ruhun ve kısır arasındaki cevherin peşindedir. Ülkedeki iki zıt kutuplu uçlar arasında gidip gelmekten çok uçlu gerçekliklerin peşinde olan Tahir, sol cenah nazarında savruluşlara maruz kalsa da o, köklü arayışların peşindedir. Çünkü Tahir; ülkenin siyasi, ekonomik ve kültürel konumundaki halinin sebep olduğu iç ve dış şartları derinlemesine tahlil ettiği gibi hapishane hayatındaki Anadolu coğrafyasındaki insan gerçekliğini de yakından tanımaktadır. Mahmut Aydın’ın aktardığına göre kendisine sorulan “*hangi üniversiteden mezunsunuz?*” sorusuna “*Çorum Hapishanesi Üniversitesi*” diyerek mezuniyet belgesi olarak da tahliye belgesini gösterir (Samsakçı, 2021: 169).

Türk aydınının ülke gerçeklerine ve milli mevzulara Batılı gözlüklerle baktığına inanan Tahir; Anadolu gerçekliğini bilmeyen, kadim Doğu geleneğine sırt çeviren ve Türkiye’ye yaslanmayan aydın tipolojisine “*hipermetrop*” teşhisini koyar ve onlara karşı bazı araştırmalarını ve çıkarımlarını, Osmanlı’nın kuruluş felsefesinden başlayarak Türkiye’nin kurtuluş teorisini kendi perspektifinden yapılandırır. Tahir için Osmanlı, 1960’a kadar karşıt

¹²² Nitekim Hece Dergisi, Ocak 2012 181. Sayısının Kemal Tahir dosyasındaki üst başlığı “*Türkiye’nin Ruhunu Arayan Adam*” olarak atmıştır.

görüş biriktirdiği bir yapı değil; anlaşılması gereken bir özdür. Tahir, bu tarihten sonra Osmanlı'nın kültürel ve siyasal mirasını sahiplenen bir ideolojik duruş sergiler (Sevim, 2004: 66). Tahir'deki tarihsel ve toplumsal özgünlük yaklaşımından sinema alanında Metin Erksan, Halit Refiğ ve Atıf Yılmaz da etkilenir ve “ulusal sinema kuramı” oluşturulmaya çalışılır.

Tahir'e göre Türk aydınının yerlilikten uzak içinde bulunduğu durum, trajikomik olduğu için Mehmet Samsakçı'ya göre Tahir de “Türkiye'nin Komedyası”nı yazar (Samsakçı, 2021: 170). Selim Somuncu'ya (2021: 425) göre Tahir, kendinden önceki yazarlar gibi sadece Doğu-Batı meselesine odaklanır ve hem günceli hem de tarihi sorgulayarak yeri geldiğinde eşkıyalık, İzmir suikastı, Serbest Fırka, toprak reform gibi konular ekseninde Kemalizm eleştirisi yapmaktan çekinmez. Buna binaen Tahir, ülkenin tabusu haline gelen tartışılmaktan sakınılan meselelerini cesaretle tartışma ortamına getirendir (Kahraman, 2002a: 228).

Tahir; edebiyatçı muhayyilesinden gelen bir tasvir ve sosyolog titizliğinden gelen bir tahlili imtizaç ettirerek yerli bir tarih bilinci oluşturmak için çok uğraşır. Bundan dolayı Türkiye'yi ve tarihini yargılamaktan ziyade onu anlamaya çalışmaktadır (Safi, 2010: 119). Tahir'in hayatı boyunca sanatına da aksedecek bir şekilde gerçekliğin peşinde olması ve bu minval üzerine riskli konulara da eleştiri getirebilmesi; Ezel Elverdi'nin aktarımı ile bazı meselelerin vuzuhunda “*yine yanıldık yahu*” ve “*yeri geldiğinde evin kapı numarasından bile şüphe edeceksin*” deme cesaretini gösterebilmesi; onun hakikati araştırma azminden gelmektedir (Erverdi, 2010: 21). Tahir, bir şeyin yalnızca bir tarafını görmek, hiçbir şey görmemek olduğunu bildiği için meselelere önyargısız yaklaşmayı ve kendisine hata payı biçmeyi alışkanlık haline getirir. Beşir Ayvazoğlu'na (2017: 343) göre Tahir'in bu tavrı, bütün peşin hükümlerden ve art düşüncelerden arınmak için yapılan bir çeşit egzersiz olduğu için Tahir'e sağlıklı düşünmenin yolunu da açmaktadır.

Her ne kadar İsmet Özel, “*insanlar hangi dünyaya kulak kabartırsa öbürüne sağır*” dese de Cemil Meriç ideolojileri “*insan idrakine giydirilmiş deli gömlekleri*”ne benzetse de Tahir de bu ideolojik kampaşmadan ve katılıktan yana bir özellik bulunmaz. O her zaman yeni bir şeyler öğrenince kendi yanlışını itiraf eden bir tevazudadır. Sezgin Kızılcıkelik (2012: 243), Tahir'in kendine özgü düşünce ve aydın anlayışını balık metaforu ile somutlaştırır. Ona göre Tahir, her şeye sazan gibi atlayan Türk aydın tipinden ziyade gerçeklik hürmetine akıntıya kendisini kaptırmayan akıntıya karşı alabalık gibi aykırı yüzen bir aydın profilindedir.

Kurtuluş Kayalı ise (2008: 1095) Tahir'in non-konformist aydın tipinin Türkiye'de sayılı örneklerinden biri olarak görür.

7.2.2. Kemal Tahir ve roman

Isaiah Berlin'e göre entelektüel, ilginç fikirler üreten kişidir (Akt. Özden, 2010: 137). Türkiye'nin en mühim meselelerine cevap bulmaya çalışan Tahir, romanı bulduğu cevaplara bir araç olarak görür. Çünkü roman, çok katmanlı boyutlarıyla gerçekliği çok yönlü ele almasıyla ve insanlığın hal-i pürmelâlini zengin anlatı ve çeşitli üsluplarla yansıtmalarıyla önemli bir edebi türdür.

Tahir, romanın düşünsel yönünü inceleyerek onu toplum meselelerini dile getirmede kilit olarak konumlar. Tahir, edebiyatla iştigalin belli bir açlığı gidermeyeceğini ama insanlara neden aç olduklarına dair fikir ve çözüm yolu üretebilecekleri analitik bir meşguliyet olarak görür. Bu noktada romanın belli bir dinamizminin olduğuna inanan Tahir, Köksal Alver'e göre (2010: 386) sosyolog ve tarihçinin kendi alanlarında yaptıklarını o roman üzerinden gerçekleştirir. Nitekim Kurtuluş Kayalı'ya göre de Tahir, tarihi geçmişi pekiyi aydınlatılmamış toplumlarda romancının aynı zamanda hem tarihçi hem sosyolog olması gerektiği fikrindedir (Akt. Çağan, 2015: 226). Çünkü Kemal Tahir, toplumun tarih bilinci hakkında şu kanaattedir: *“Biz, kendimiz, kendi tarihimize en büyük düşmanlardan çok daha gaddarca düşman edilmiş olduğumuz için hiç kimseye bu hususta kızmaya, kırılmaya hakkımız yoktur.”* (Tahir, 1992d: 7).

Bir nevi kendi göbeğini kendi kesmek niyetiyle roman formunu kendi ideolojik taşıyıcısı olarak gören Tahir, tarih algısını da bu minvalde şekillendirir. Tahir, Batı'dan farklı ve kendine özgü bir Türk romanı oluşturma gayretindedir. Tahir, Devlet Ana'yı hangi ilke doğrultusunda yazdığına dair bir konuşmasında: *“Bir kere Batı'da roman nereden kaynaklanmış? Masaldan, halk hikâyelerinden mi? Tamam! Benim de masalım var, halk hikâyelerim var... Öyleyse romanımızı oturtacağım temel var bende...”* demektedir (Akt. Karabulut, 2009a: 16). Tahir'in romana bu tarz yaklaşımı, Beşir Ayvazoğlu'na göre Yahya Kemal modelidir. Çünkü Tahir de Yahya Kemal gibi sürekli tarih okuyarak ve bu minvalde edindiği bilgileri yorumlayarak bugüne taşıdığı için Tahir, romancılığının yanında tarih filozofu da olmaktadır (Ayvazoğlu, 2017: 341).

İktidar tarafından sorgulanacak ve yaftalanacak sosyolojik tezler yazmak yerine romanlar aracılığı ile dolaylı tezler yazar. Çünkü Tahir, edebiyat eserinin kalıcılığına inanmaktadır. Bu noktada Cemil Meriç şu tespitte bulunur:

“Müsaade buyurursanız şu nokta üzerinde durmak istiyorum: Mesela Kemal Tahir çıkıyor, Osmanlı toplumunu romanlaştırıyor. Kemal Tahir bu düşüncelerini yazı olarak, deneme olarak kaleme alsa birçok itirazla karşılaşır. Roman oldu mu karşılaşmıyor. Roman büyük hürriyet veriyor yazara. Âdeta sorumsuzluk fetvası veriyor.” (Akt. Armağan, 2018: 332).

Hatta Tahir (Akt. Gümüş, 2020: 94), kendisiyle yapılan bir röportajda *“Ben 1948’den beri çeşitli dönemler için çeşitli hazırlıklar yaptım. Bunların yazılması için günümüzün ve geleceğimizin önemli meselelerden birini veya birkaçını aydınlatacağına güvenilmesi gerek.”* diyerek yaptığı araştırmaların ve yazdığı fikirlerin gerçekliğe yakın olduğunu iddia etmektedir. Buna binaen Tahir, *“ne öğrendiysem yalnızca romancı olarak roman için öğrendim, romanda kullanmak için biriktirdim”* demektedir (Akt. Gümüş, 2020: 15).

Tahir’in romancılığı ile düşünür tarafının iç içe geçtiğini belirten Berna Moran’a göre Tahir, şirazesinde denge olmayan bir övücülükle yericilik arasında gidip gelmektedir (Moran, 2009: 173). Kenan Çağan da (2015: 225) yaptığı bir itiraf ve tespitle Tahir hakkında lehte ve aleyhte yazarların hepsinin aynı argümanlara sarıldığını belirtir. Bundan dolayı Murat Belge (2012: 175), Tahir’in bir düşünür mü, bir tarihçi mi, bir romancı mı yoksa bir sanatçı mı, olduğu sorusunu sormaktadır. Nitekim bu durum Tahir’in ideolojik bazda tavır almasından kaynaklanmaktadır.

Tahir, Batı ile Türkiye’nin tarihi süreçteki toplumsal dinamiklerinden müteşekkil tezahür ve tecrübelerinin farklı olduğunu bildiği için toplumu benzemeyen bir olgunun romanı da farklılık göstereceğini düşünür. Böylece Tahir’e göre Türk romanının da farklı olması gerekir. Oğuz Atay’a göre Tahir, roman geleneği ile milli kültür arasındaki bu ayrımı fark eden tek romancımızdır. Tahir’e göre birey/kişi dramına odaklanan Batı romanının aksine kendisi toplum dramını dile getirdiği ölçüde hem Türk düşüncesine hem de Türk edebiyatına yararlı olacaktır. Çünkü Batı’daki kişi dramı, sınıf çatışmasından ve toplum içindeki birey yalnızlığından müteşekkildir ve Tahir’e göre biz, cemaat odaklı bir toplum olduğumuz için bizde birey yalnızlığı ve sınıf çatışması görülmez. *“Belki ben Batı’nın kişi dramına karşılık toplumun dramını işlersem kendi romanımı vereceğim”* diyen bir Tahir, her ne kadar kendisi

de sanatının icrasının ilk evrelerinde kişi dramını verse de sonradan Tahir'in toplumsal bir drama kaydığı gözlenir.

Toplumsal dram, Fredrick Jameson'ın da bahsettiği ulusal alegorik kurgulamaların menşei olduğu için Berna Moran da bu noktada Türk romanının ilk evrelerinde sınıfı temsil eden tiplerin yerine toplumsal değerlerin kutuplaşmasına odaklanan Doğu-Batı temsilinin gözlemlendiğine değinir. Tahir'de ise bu Doğu-Batı temsilinin devam ettirildiği müşahade edilmektedir. Moran, bu süreyi 1950'ye kadar uzatsa da Hasan Bülent Kahraman toplumsal dramı dile getirmekten yana olan “*monoglossia*” anlayışının yazarlarından dolayı biçime ait işlemler de müşahade edilmeyeceğinden bu süreç, ona göre 1970'e kadar uzatılabilir (Kahraman, 2003: 27). Tahir'de ulusal alegori ve endişeden kaynaklı tarihsel söylemin, yer yer edebi söylemi de bastırıldığı bir gerçektir. Bundan dolayı Selim Somuncu, Tahir'in çoğu romanının biçimsel ideolojik söylem değil de nihai ideolojik söyleme göre kurgulandığını belirtir. Seçkin Sevim de Tahir'in bu tarzını “Ahmet Midhat roman geleneği” olarak nitelendirir (Sevim, 2003: 88). Semih Gümüş (2011: 31)de Tahir'deki tarih tezini tanıtmaya kaygısından dolayı roman kişilerinin Tahir'in sözcüsü konumuna düştüğü ve romanın araçsallaştığı kanaatindedir.

Tahir, özellikle yazın hayatında romanlarında resmi tarihin de hilafına olarak seçtiği karmaşık dönemlerde toplumsal drama odaklanmak için bireyin macerasını değil toplumun macerasına değinir (Çağan, 2015: 235). Çünkü Tahir'e göre bireysel dramı anlatan Batı menşeli roman, Don Kişot'tan beri burjuvaya aittir ve burjuva da bireye dayanır. Batılı insanın bunaltısının arkasında da Batılı insanın yalnızlığı vardır. Oysa Türk insanı, deli olmadıkça kendisini yakın çevresinden ayıramadığı için hep toplumsaldır (Bora, 2021: 350). Toplumsal dram da olsa ondan bir roman elde edilmelidir. Çünkü Tahir'e göre dram olmayan yerden roman çıkmaz. Dostoyevski'nin Batılı bir tür olan romanın üzerine Rus dehasını koyarak özdeki benzemezliği ortaya çıkardığı gibi Tahir de bunu yani Türk gerçekliğini, Türk romanı üzerinde uygulamayı dener. Çünkü Tahir, Türk insanının gerçekçiliği ve samimiyeti ile 13 yıldır kaldığı hapisnede hemhâl olur (Hüküm, 2021: 311). Buna binaen Engin Ardıç (1976: 5); Tahir'in Halit Ziya ile gelişip egemen olan Batı romanını bırakıp ulusallık boyutunu yakalayıp evrensellik iddia eden bir Türk romanı yerleştirmeye çalıştığını belirtir.

Selim Somuncu'ya göre (2021: 428) Tahir, verili olanlara karşı çıktığı için karşı-ideoloji romancısı sayılabilir. Mesela *Devlet Ana* romanı, Marksist çevrelerce gericikle suçlanırken

Kurt Kanunu romanı, Cumhuriyet ve Atatürk karşıtlığı ile itham edilir. Çünkü her iki romanda ulusun tarih kanonuna aykırı düşünceler mevcuttur (Özdemir, 2021: 276). M. Fatih Andi'ya (2020: 163) göre resmi tarihi söylemin dışına çıkan Tahir, alternatif tarih söylemi oluşturma gayretindedir. Kurtuluş Kayalı'ya göre Tahir'in 1950'lerden beri Kemalizm'e yönelik yaptığı eleştirilere Türk entelijansiyesi ancak 2000'li yıllarda ulaşır (Akt. Öztürk, 2021: 283).

Berna Moran'a göre iç monolog, iç diyalog ve bilinçaltı teknikleri ile zenginleştirilecek roman, askerî haberleşmeler, filan ordunun ve kolordunun mevcudu, silah ve mühimmat sayısı üzerine bilgilerle doldurulur (Moran, 2009: 181). Tahir, burada estetiğin endişesi ile yazma çabasından ziyade içinde bulunduğu/bulunulan endişenin estetiğini okuyucuya sunmaya çalışır. Murat Belge'ye göre de bu durumdan kaynaklı karakterler bir canlılık kazanamamaktadır (Belge, 2012: 181). Bu canlılık yitiminin müsebbibi, tarihi aşamaları anlatmaktan insanları anlatmaya vakit bulamamak olarak açıklanabilir. Böylelikle derdi olan yazarların ders verme havasındaki heyecanına Tahir romancılığında da rastlanır.

Tahir'e göre Batı'dakinin aksine gerçekleri altüst edilmiş ve gözlerden saklanmak istenmiş bir toplumda bunları ifşa etmek romancının görevi olduğu için tarihçinin, sosyologun ve ekonomistin görevini de deruhte eden bir romancı, gerçek manada sanatını icra eder. Moran'ın da aktardığına göre Tahir için romancı demek toplumu incelerken sezgilerini de kullanan bir sosyolog anlamına gelir (Moran, 2009: 185). Nitekim şair bir sosyolog tanımlaması da buradan gelir. Nitekim romancı Tahir'e göre sosyolog bir şair olmalıdır. Ancak bu durum, Murat Belge'ye göre devede kuşuna “uç” deyince “deveyim”, “yük taşı” deyince de “kuşum” demesindeki ikilemi barındırabilecek bir risktedir (Belge, 2012: 177).

Roman formunu, kendi ideallerinin ve ideolojisinin taşıyıcısı olarak gören Tahir; Selim Somuncu'nun tabiriyle nihai ideolojik söylemin taşıyıcısı, Besim Dellaloğlu'nun poetik-politik sınıflandırmasında politığın gönüllüsü, Orhan Pamuk'un saf-düşünceli romancı kategorizasyonunda estetikten ziyade realistiği saf biçimde yansıtmayı amaçladığı için de saf romancı kategorisinde bulunur. Başlıkta bahsedilen Doğu-Batı kategorizasyonundaki ayrımı da Tahir; en iyi roman formundaki karakterler, toplumsal hayat, günlük yaşam ve mücadele üzerinden yansıtmayı planladığı için her iki medeniyetin devlet ve toplum yapısı arasındaki ontolojik ve jeo-politik ayrımı dile getirir.

Bunun için de bu farklılığı; her şeyden önce ben-öteki diyalektiğine yaslanan Tahir, Batı medeniyetini her şeyiyle toptan bir bakış açısı ile olumsuzladığı için karşıt oksidental

söylemi romanlarında geliştirmeye çalışır. Çünkü Batı'nın oryantalist çalışmalarının bilimsellik adıyla pek de masum olmadığını ortaya çıkaran Edward Said'in çalışmaları, Batı'nın Doğu'ya bakışının tahayyüli dinamiklerden tahakkümi politikalara evirildiğini ortaya çıkarır. Batı; kendi toplumuna bir Doğu portresi çizerek “*Bakın, Doğu budur!*” diyerek kesin hüküm koyarken; Kemal Tahir de okurlarına “*Bakın Batı, bizi/sizi böyle görmektedir, ona göre gardınızı alın!*” uyarısında bulunmaktadır.

Tahir, Doğu'nun gerçek devrimcileri gibi yazdığını belirterek Batılıya ““*Beri bak hayvan! Soyguncu olduğun için bunalımdasın! Seni bu bunalımdan ya ölüm kurtarır, ya soygunculuğa karşı çıkman!*” sözleriyle bu bunalımdan kurtulmasının yollarını gösterir (Tahir, 2016a: 38). Bundan dolayı Tahir'e göre Tagore, İvo Andrić, Kazancakis gibi yazarlar, Batılı efendiler için, Batılı efendilerini eğlendirmek, bunaltılarını gidermek için yazdıkları için satılmışlardır. Çünkü Tahir'e göre gerçek yazar, kalemini ve yeteneğini soyguncu Batı'ya karşı çıkmak için kullanmalıdır (Faruk, 2021: 405).

Tahir'in her iki medeniyet arasındaki derin uçurumu, tarihin derinliklerine yönelerek bir devlet teşekkülü üzerinden göstermesi; Batı'nın ontolojik kodlarının ve zihnî yapılanmasının tezahürü olan oryantalist söylemi de eleştirmesini gerektirir. Bu da Kemal Tahir'in romanda oryantalist bakışı gözler önüne sermesiyle mümkündür. Her romanında Batı'nın bu oryantalist bakışını dillendirip Doğu'nun kendine özgü toplumsal dinamiklerini ortaya koyarak Batı'dan pek de geri kalınmadığını sezdiren Tahir'e göre Batı'dan farklı bir şekilde modernleşmek amaçtır. Bundan dolayı Tahir, sosyo-politik ve iktisadi teoremleri, yöntemleri roman formunun satır aralarına sıkıştırır. Batı'dan farklı bir Doğu, Batı'yı geçmiş bir Doğu toplumunun özelinde bir Türkiye gerçeği ve ideali Tahir düşüncesinin temeli olmakla birlikte bu temeli sağlamlaştıran ve harç görevi gören kıvam ise ben ve ötekiliğin birbirini algılamasındaki düzeye göre değişir.

7.2.3. Oksidentalizm, Doğu-Batı ve ötekilik

Doğu'nun Batı algılamalarının, çalışmalarının ve bilgilerinin bütünü olan oksidentalizmin, her karşılaşmanın asgari iki tarafı olduğu gerçekliğinden hareket edildiğinde bir ben-öteki diyalektiğine yaslanması kaçınılmaz olur. Her kavramın kendi kutsalı ile doğduğu gerçekliğinden hareketle oksidentalizmin oryantalizmin bir intikam meleği olma

düşüncesi ve oryantalizme karşı bir misilleme stratejisi olarak düşünülmesi, ben ve ötekilik arasındaki merhametsiz uygulamalardan da haber verir. Ancak buradaki oksidentalist söylem, oryantalist söylemdeki haksızlıkları barındırmamalıdır. Nitekim Tahir düşüncesindeki oksidentalist söylemde de Doğu ile Batı'nın arasındaki farkların tarihi gerçeklere yaslanarak ispat edilmesi vardır. Yoksa hakikati manipüle ve tarihi tahrif etme durumu, kendisine gerçeği aramayı şiar edinmiş biri için züll bir davranıştır.

Ben ve ötekinin kurgusu, özne-nesne ilişkisine dayandırıldığı zaman önyargı, varsayım ve fikirlerin üretilmesi kaçınılmaz olur. Çünkü varoluş denen bir realite vardır. Varoluşun gerçekleşmesi, kendi varoluşunun bir başkasının varlığına göre konumlanmasından sonra kıymet kazanır. Nitekim Sartre; bilinçli bir Ben için, Ben olmayanın yani ötekinin varlığını elzem sayar (Akt. Koçyiğit, 2021: 59). Tarih, belki de bu iki özbilince sahip olmaya çalışan varlıkların birbirlerini birbirlerine tanıtmaya mücadelesi ile yani savaşlarla doludur. Doğu ve Batı medeniyetlerinin birbirlerine bakışını; iki ötekinin kendilerini Ben olarak tanımlaması ya da kendini Ben olarak tasavvur eden iki varlığın, kendilerini öteki olarak tanımlamaması olarak özetlenebilir. Ancak tarihi süreçte bu Ben'lerin tarafları değişir ve Batı; Said'in de değindiği gibi tahayyüli, durağan, pasif ve asimetrik Doğu imgeleri üreterek Batı'nın her yönüyle (toplumsal, ekonomik, kültürel) tahakkümüne ortam açan bir epistemolojik ve ontolojik ayrımı gün yüzüne çıkarır.

Zaten Batı'nın Doğu'yu bu şekilde mesnetsiz ve bencilce tanıması ve tanımlaması aynı zamanda kendisini de tanımlamasını sağlar. Doğu, doğrululaştırılırken Batı da batılılaştırılır. Böylelikle kimlik oluşum sürecinde ötekinin varlığı bir zaruret olagelir. Sadarangani, bu noktada kendi karakter yapılanmasında ötekinin yardımcı bir vasıta olduğunu dile getirir (Akt. Koçyiğit, 2021: 83). Kojove'nin "altın yüzük" örneği ise yüzüğü yüzük yapanın ortasındaki boşluk olduğu savından hareket ederek boşluğun olmaması durumunda yüzüğün de varlığının meçhul olacağını belirterek varlık-ötekilik kurgusuna katkıda bulunur. Böylelikle ötelemek, ötekileştirmek ve ötekiler oluşturmak; Batı'nın zihnî karakteristik yapısı olagelir. Nitekim Descartes'ın "*cogito ergo sum/düşünüyorum, o halde varım*"ını Carl Smith "*distinqui ergo sum/ayırıyorum, o halde varım*" yapması veya C. Kavafis'in şiirindeki halk ve iktidarın "*barbarları beklerken*"ki halet-i ruhiyesi, bu kanonik zihniyetin tezahürleridir. Oryantal çalışmalardaki Doğu'nun reel yankıları, oryantalist edebiyatçıların ve seyyahların hayali imgeleri, öznel imajları, sübjektif kurguları ve yanlı tasarımları ile şekillenir ve öteki olan

Doğu tanımlanmaya çalışılır. Robinson ile Cuma arasındaki ilişkiden bu romanın mütevellit Batılı insanın enanietini okşaması ve Daniel Defoe'nun yazdığı bu romanın, Batı'da İncil'den sonra en çok satılan kitap olması boşuna değildir (Sezer, 2017: 121).

Hegel'in efendi-köle diyalektiği, Lacan'ın ayna evreleri ile ötekinin oluşum merhalelerini göstermesi, Levinas'ın ötekiye karşı etik sorumluluk yüklemesi, Schnapper'ın ötekiyi kendi içinde eritmesi, Bhabba'nın kolonyal söylemde belirttiği öteki üzerinden özneleşmenin süreçlerini belirtmesi; ötekinin bir realite olarak ucu açık tasarımlarla şekillendirilebileceği ve makro düzlemde bir medeniyet tasavvuru bile oluşturacağı gerçekliğinin yaklaşımlarıdır. Munzer A. Kilani; oksidentalizmin işlevselliğinde yabancının tanınır olmasının, adlandırılmasının ve kültürel farklılıkları nazara alan net bir statü ile ifade edilmesinin önemli olduğunu belirtir (Akt. Koçyiğit, 2021: 71).

Tahir de aslında romanlarında ve düşünce notlarında tam da bunu yapmaktadır. Devlet olgusu, toplum yapısı, iktisadi düzen, siyaset felsefesi, kurum ve sınıf teşekkülü gibi her iki tarafın temel dinamiklerini özcü yaklaşımlardaki farklılık üzerinden ele alarak her iki medeniyetin çevresini net sınırlarla çizer. Tahir'in burada çıkış noktası, öteki olarak gördüğü Batı üzerinden değil; kendi Ben'i olarak gördüğü tarihi köklerine ait bilgiler, yorumlar, yaklaşımlar silsilesidir. Bu yöntem, Batı'yı nesneleştirme üzerinden olduğu için Hasan Hanefi'nin yaklaşımı ile paralellik arz eder.

Tahir'in yazın hayatının başında Edward Said'den çok önce yazılarıyla ve romanlarıyla oryantalist söylemin varlığına dikkat çekmesi; Hasan Hanefi'den çok önce kendi Ben'ine odaklanarak Batı'yı nesne konumunda incelemeye tabi tutarak kendi medeniyeti içinden kendi medeniyeti için bir teklifte bulunması, onun zihni melekelerinin uyanıklığına, meseleleri tahlildeki müdakkikliğine işaret eder.

Tahir, "...Doğu için kendi tarihsel oluşu içinde kurtuluş vardır ve bu kurtuluş(u)... on dördüncü yüzyılın başlarında Osmanlılıkta ispatlamıştır." (Tahir, 1992c: 434) diyerek Marx'ın beşli tasnifinden kurtulan bir Osmanlılığı, Doğu için kurtuluş reçetesi olarak sunar ve bu kurtuluşu, Doğu-Batı çatışması eksenine oturtur. Böylelikle Marx'ın teorisindeki toplum huzurunu hedefleyen sınıf çatışmaları, Tahir'in teorisinde Doğu-Batı çatışmasına dönüşür. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan'a göre (2017: 9) Türk sosyolojisinin temel konusu Doğu-Batı çatışmasıdır ve Kemal Tahir ve Baykan Sezer'in çalışmaları ile Türk sosyolojisi gerçek kimliğine kavuşur. Ayrıca kendi toplumsal birikim, zenginlik ve miras hakkında açıklama

sundukları için de bu ikili, çok önemli şahsiyetlerdir (Eğribel ve Özcan, 2017: 24). Kurtuluş Kayalı'ya (2008: 1099) göre Tahir'in özellikle belli bir döneme (1920-1938) odaklanması ve buna yönelik metin üretmesi, Türkiye'de sosyal bilimin yönelimine öncülük etmesini sağlar. Hatta Kurtuluş Kayalı; Tahir'in genel değerlendirmeleri olmasa, düşünce dünyasında ona cevap niteliğinde söylemler üreten ne İdris Küçükömer, ne Mete Tunçay, ne Yalçın Küçük, ne de Niyazi Berkes'in ortaya çıkamayacağını savunur (Kayalı, 2008: 1100).

Doğu-Batı çatışması; Antik çağda Yunan-Pers, Orta çağda Hilal-Haç, Yakın çağda modern-geleneksel ayrımları ile temsili düzeyde dinamizmini muhafaza eder (Özcan, 2004: 150). Ancak Mehmet Ali Kılıçbay'a (1995: 379) göre Doğu-Batı sorunu ya da çatışması, Batı'nın kendi farklı bir medeniyet küresinde görüp oryantalist söylemle ve modernleşme ile bunu tüm dünyaya dikte ettirmesinden sonra yaşanır. Haliyle Batı'nın tümelci ve tekelci mantığı, iki farklı kültür ve zihniyetin varlığını kaçınılmaz kılar. Bu da devlet modelinden günlük hayatta kullanılan eşyaya kadar mücadele eden/edecek bir zihniyet yapılanmasını ortaya çıkarır.

Marx'ın ATÜT yaklaşımı ile olumsuzlanan, hor görülen ve negatife edilen bir devlet varlığını Tahir, Batı sömürüsüne karşı duran bir Osmanlılık modeli ile savunma stratejisine dönüştürür. Çünkü Tahir için “... toplumlar arasındaki ilintileri, özellikleri anlayabilmek için her şeyden önce Doğu-Batı ayrımını koymak, araştırmalara ondan sonra başlamak şarttır.” (Tahir, 1992c: 364) Baykan Sezer de bu minval üzere “Doğu toplumunu Batı gelişme şemasının bir parçası olarak değil de kendi özellik ve dinamiği içinde incelemek ve Batı ile olan ilişki, ilgi ve farklılaşmalarını saptayabilmek gerekli” tavsiyesinde bulunur (Akt. Yaşar, 2021b: 118). Hilmi Yavuz'a göre Tahir, oryantalist bir mantıkla yapılan Doğu'nun tarihsizleştirilmesine karşı Doğu'nun bir tarihi olduğunu savını ileri sürmektedir (Akt. Coşkun, 2012: 471).

1967'de yayımladığı *Devlet Ana* romanındaki temel argümanlardan olan devlet, toplum, iktisadi düzen, insan gerçekliği, siyaset felsefesi, günlük hayat Tahir'in oksidentalit söylemindeki temel dayanak noktaları olduğu gibi Batı'dan farklı bir devlet-toplum-insan modeli sunması bakımından da Doğu-Batı çatışmasındaki yaklaşımı zaruri kılar. Bundan dolayı bu argümanların teker teker ele alınıp yorumlanması zaruridir.

7.2.4. Devlet Ana romanı

Devlet Ana romanı 1967 yılında yayımlanarak “Türk Dil Kurumu” roman ödülüne layık görülmesinin yanında Türk düşüncesinde önemli tartışmaların girizgâhına neden olması bakımından önemlidir. Bu romanla Tahir, sosyalist düşünce ile tarih içindeki Türk toplumunun özgünlüğünü yüzleştirir. Marksizmin yerli bir yorumunun yapıldığı bir kurguyla aynı zamanda Karl Marx’ın oryantalist kalıplarla değerlendirdiği Doğu toplumlarının köleliğe yatkın olduğu anlayışı ile Arnold Toynbee’nin Anadolu insanının talancı bir toplum olduğu iddiasını Tahir, böylece bu romanıyla çürütür (Hüküm, 2017b: 129). Çünkü bu düşünceler, mevcut Türk solu tarafından sorgulanmadan kabul edilen kalıp yargılardandır.

Türkiye’deki sol anlayışın aydınları, Marksist doktrin gereği toplumların ilkel, kölelik, feodal ve kapital aşamalardan geçerek evrilerek geliştiklerine inandığı için Osmanlı Devleti’ni de feodal ve talancı olduğunu kabul etmektedirler (Çağan, 2015: 237). Oysa Tahir, hemen hemen tüm eserlerinde bu ön kabullerin tarihi ve coğrafi nedenlere dayanarak farklılığını ortaya koymaya çalışır. Bu tutumundan dolayı her türlü konuda ihtilafa düşen Türk solu, Tahir’e muhalefet konusunda ittifaktır (Sevim, 2004: 73). Osmanlı’nın kamu çıkarlarını bireysel çıkarlardan önce önemsemesi sınıf çatışmalarını, servet biriktirmeye karşı olması da feodal olmasını engellemektedir. Bu tarz özelliklerle merkezîyetçi yönetimi önceleyen Osmanlı, feodaliteyi değil kendisine mahsus bir memur-devlet tipolojisini yansıtır.

Devlet Ana romanı da Tahir’in ideolojik tutumundan müteşekkil kimilerine göre göklere çıkarılır kimilerine göre ise yerin dibine sokulur (Moran, 2009: 211). Hatta Murat Belge’ye (2009: 51) göre bu yorumlara bağlı olarak bu roman, Batı taklidi olmayan ilk Türk romanı iddiasını bile taşımaktadır. Romanın yazılış amaçlarından bir tanesini Tahir, ülkede çökmüş bir imparatorluğun oluşturduğu aşağılık/eziklik psikolojisini silmek olduğunu belirtir. Romanda zor şartlar altındaki bir beylikten devlete dönüşüm yaşattıran Tahir, Türk insanının tarihinden gelen aşağılık kompleksini yenmek istemesini de amaçlar (Biricik, 2016: 1273). Bundan dolayı tarihi verilerden ziyade idealize edilmiş bir tarih kurgulandığı için Moran’a (2009: 213) göre romandan ziyade romans özelliklerini yansıtır. Halk edebiyatındaki aşk ögesiyle Dede Korkut anlatılarındaki yiğitlik ögesini kendinde toplayan ve yansıtan bu roman, Moran’a göre mitos öğelerinin kalıplarından oluşur. Kahramanların değişimsel süreçleri ve

karakterlerin siyah ve beyazdaki zıtlıklar kadar iyilik ve kötülüğün tarafları olması, romanslardaki mitik öğelerin varlığına delildir.

Ortaçağlardaki çorak ülke temasının unsurlarını barındıran romanda kıtlık, yoksulluk, yoksunluk vb. zorluklar kurgunun başında göze çarpar. Nitekim romanda da Ertuğrul Bey'in halinden, Kayı aşiretinin ve Söğüt'teki Türklerin hâl-i pür-melâlinde örnekler verilir. Kıtlıktan sonra refahın gelişi kaçınılmazdır. Zira bu romandaki ilk anlatıdır. İkinci anlatıda ise Kerim Çelebi'nin ayrılık-sınav-dönüş ya da kahramanın sonsuz yolculuğu olarak ifade edilen kendini buluş sürecine yer verilir. Moran'a göre bu süreç Doğu'da da Batı'da da vardır. Manas'ta, Gılgamış'ta, İlahi Komedyada, Aneid'te, Er-Töşük'te, Battal Gazi'de bu sürece rastlanır (Moran, 2009: 220). Romanda da Tahir, bu zor şartlar altında Türklerin devlet kurma dehasını gözler önüne serer. Abdullah Uçman'a göre *"küçük bir aşiretten yeni bir devlet kurmalarının hikâyesidir."* (Uçman, 1994: 240). Bu minval üzere Gürsel Aytaç'a göre bu roman, çağdaş Türk romanının klasiğidir (Aytaç, 2012: 177).

Devlet Ana'da 1290 yılından itibaren yaklaşık on yıllık bir zaman diliminde geçen olaylar, bir yıl gibi kısa bir zaman diliminde işlenir. Eserde, Türk/İslam kültür ve medeniyeti ile Batı medeniyeti mukayese edilerek iki medeniyetin siyasi ve toplumsal yaşam tarzları ve farkları ortaya konur (Biricik, 2016: 1269). Romanda Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda üç temel ilkeye dikkat çekilir. İlk olarak toplumsal ahlâkî değerleri siyasete hâkim kılmak esastır. Çünkü Napoli Kralı'nın gayri meşru oğlu Notus Gladys ile Hancı Mavro arasında yapılan Doğu ile Batı'nın temel toplumsal yapısı üzerine farkları aynı zamanda insana değer vermedeki farkları da gözler önüne serer. İkinci olarak Bilecik ve çevresine (Bitinya'ya) yerleşmiş Türklerin ekonomik çıkarlarını korumak ve kollamak esastır. Çünkü Moğol'un baskısı ile zayıflayan bir Anadolu Selçuklu Devleti'nin devletsizliği, sınır ucunda bir kargaşa ve kaos ortamı oluşturarak güçlünün zayıfı ezdiği bir sisteme evrilme üzeredir.

Üçüncü olarak ise Bizans'ın çöküşünü fırsat bilen Batı Katolik dünyasının Balkanlar'da ve Anadolu'da yayılma arzusunun gerçekleşmesini önlemek esastır. Zaten Notus Gladys da bu kargaşa ortamından yararlanıp kendine ait bir baronluk sistemi kurmak için gelir ve bunun için de Kayı topraklarını ele geçirmek ister. Türkopol Uranha, Moğol Çudaroğlu, Keşiş Benito ona yardım edeceklerdir. Bunun için Osman Bey'i zora sokmak için Dönmezler Köyü'ndeki karargâha baskın düzenleyip atları kaçırlar ve oradaki görevli Demircan'ı öldürürler. Burada

amaç, suçu oklar vasıtasıyla Karacahisar tekfurunun üstüne yıkarak her iki tarafı karşı karşıya getirip Kayı beyliğini zayıflatmaktır.

Ayrıca onlar, Şeyh Edebalı'nın kızı Bal Kız/Hatun'u da kaçırlar. İnönü Voyvodosu'nun evinde Eskişehir Sancakbeyi Alişar ile bir olup Osman Bey'e suikast düzenlemeye çalışırlar. Son olarak Ermeni Derbenti'nde beyliğin sakinlerine tuzak kurarlar. Osman Bey'e tehlike silsilesi; önce atlarına, sonra sevdiğine, daha sonra kendisine ve en son olarak da beyliğine gelir. Ancak öldürmeyen şey, güçlendirdiği gibi Osman Bey, bu ölüm teşebbüslerinden her seferinde daha da güçlenerek çıkar. Nitekim romandaki bölüm adlandırılmaları; bu sergüzeşt üzerinedir: (1)Kancık Vuruş, (2)Uyandırılan Işık, (3)Dost Çelmesi, (4)Fal, (5)Derin Geçit, (6)Kerimcan'ın Yolu. Romanda Osman Bey, hem Ertuğrul Bey'in hem de Şeyh Edebalı'nın temkinli olması ve barışçıl bir yol izlemesi yönündeki nasihatlerini dikkate almaz ve risk alarak *“ya devlet başa, ya kuzgun leşe”* atasözünün tezahürünü göstererek mücadeleye girişir.

Romanın sonlarında Devlet Ana olan Bacı Bey'in Kerimcan'a karşı tahakkümvârî üslubunun devam ettiği görülür. Kerimcan ise karakter oluşumunu hem psikolojik hem de sosyolojik olarak tamamlamanın verdiği bir güçle annesi Bacı Bey'e karşı atakta bulunarak çocukluk korkusu olan kırbacı onun elinden alır ve annesi Bacı Bey'i kırbaç ile tehdit eder.

“-Yumuşa Bacıbey! Yumuşa ki bir şey hasıl olabilsin! Yumuşamadın mı, yumuşatırım seni... Babam rahmetli gibi...- Kırbacı iki kez şaklattı: - Hadi bakalım aşevine! Bi eksik görmeliyim ki sofrada ben size sormalıyım!” sözleriyle anasının karşısına dikiliverir. Bacı Bey, *“oğlunun adam olduğuna, babasının ocağını yakacağına”* inanır ve belli etmediği bir mutluluk içinde oğluna boyun eğer (Tahir, 2005a: 650).

Bu tavır karşısında annesi Devlet Ana'nın itaat ettiğini gören Kerimcan ya da yeni kimliği ile Kerim Çelebi kaldığı yerden Siyasetname'yi okumaya devam eder. Çünkü o da bilir ki siyaset ilmi hem devlet hem de kadına söz geçirmeyi de ihtiva eden bir ilimdir. Tahir'in, bunu anne/kadın olan “Devlet Ana” lakaplı Bacı Bey üzerinden sergilemesi; devlet idare etme sanatının siyaset ile bunun da belli sosyolojik ve ontolojik ilkelere dayanmakla mümkün olacağını belli etmek istemesinden kaynaklıdır.

7.2.5. “Devlet” kavramı

Kelimeler ve kavramlar, bir toplumun düşünce yapısını ve zihniyet yapılanmasının tezahürü olduğundan yılların birikmişliği ve tecrübesi bu kelime ve kavramlara yansır. Bu noktada her iki toplumun “devlet” olgusunu, siyaset felsefesini ve yönetim teorisini anlayabilmek için o olguyu hangi kelimeyle ifade ettiklerini araştırmak yararlı olacaktır. Biz her ne kadar bu olguyu “devlet” kavramı ile ifade etsek de Batılı zihniyet bu olguya “state” anlamını verir.

Arapçadan Türkçeye “devle” kelimesi ile geçen bu kavramın kök harfleri olan “d-v-l”, “tedavül” kelimesinin de anlamı olan “sürekli değişmek, döndürmek ve talihin el değiştirmesi” anlamındadır. “Devlet”, böylelikle tedavül eden, elden ele geçen şey anlamına gelir (Gözler, 2017: 5-6). Latince'den İngilizce'ye geçen devlet anlamındaki “state” ise hâl, durum, vaziyet anlamına gelen “status” kelimesinden türetilir. Kavramsal çağrışımlardan her iki toplumun siyaset felsefesi ve devlet olgusu anlaşılır. Devlet, tedavül edip içinde dinamizmi barındırırken, state sabit kalarak statikliği ve durağanlığı imler. Batı’da devlet, bir kurum olarak sabit kalır. Toplumsal hareketler, sivil topluluklar aracılığıyla yapılır.

16 devlet yıkıp 17.’sini kuran bir Türk devlet yapılanması ise, elbetteki içinde barındırdığı dinamizm ve değişkenlik ile ifade edilebilir. Burada önemli olan siyasi kadroların iktidar değişimindeki geçişkenliği ve değişkenliğidir. Timur İmparatorluğu’nu, Babür İmparatorluğu’nu, Selçuklu’yu, Osmanlı’yı vs. kuran halk, aynı olmasına rağmen bu devletlerde sadece hanedan değişikliği gözlemlenir. Devletler, ırka dayanan yapılanma ile anılmaktan ziyade hanedan ismiyle maruftur. Bu yapılanmadan dolayı Doğu’da devlet, iç isyanlardan ziyade dış müdahaleyle yıkılırken; Batı’da devlet dıştan değil iç krizlerle çöker. Batı’nın dinamik toplum statik devlet yapılanması, Machiavelli’nin “status qua/statüke” yani var olanı koruma üzerine iken Doğu’nun aktif devlet pasif toplum yapılanması, “el’an vital” yani her an canlılığını muhafaza eden bir anlayış üzerine kuruludur (Çaha Etil, 2021: 95). Nitekim Tahir, “*Türk milletinin bütün tarih boyunca bayraksız ve devletsiz kalmaması, rastgele ve boşuna değildir. Onun çekirdeğindeki dinamizm, ona devlet kurma yatkınlığı getirmiştir.*” diyerek bu dinamizme işaret eder (Bozdağ, 2003: 82). Nitekim bu sohbetlerin devamında “*Ben, romanımda herhangi bir tarih dönemini anlatmıyorum. Bir toplumun o çağdan bu çağa yansıyan dinamiğini belirtmeye çalışıyorum.*” der.

Devlet Ana romanında da Selçuklu Devlet'inin çöküşü/ölümü yeni bir devletin doğumu yani adeta doğanın organik seleksiyonu çerçevesinde sunulur. Tahir, tedavül olgusunu nazara vererek Türklerin devlet kurma döngüsünü gözler önüne sermek ister. Doğu'nun mütemadiyen sahip olduğu devletleşme olgusu, bu anlatı üzerinden verilmek istenir. Tahir, romanda Selçuklu zayıflığı ve Moğol tahakkümünden dolayı “*devlet tekerleği sakızlı çamurdan geçiyormuş gibi tutukluk içinde*” demektedir (Dosdoğru, 1974: 75). Çünkü devlet Doğu'da “durum” olarak değil, “hareket” olarak kavranır. Bundan dolayı romanda Orhan Bey'in ağzından beyliğin neden “Hisar” odaklı kurulmadığı anlatılır: “*Hisar kısmı tehlike yoksa bekler adamı... Geriden büyük yardım gelecekse bekler. Hisarımız var, zorlu düşman geldi, kapandık diyelim... Nereden gelecek bize imdat? Bizim hisarımız atımızın sırtı, kılıcımızın, kalkanımızın ardıdır...*” (Tahir, 2005a: 592).

Burada, beyliğin/devletin kuruluş felsefesinde durağanlığın değil hareketliliğin kabul gördüğü anlaşılır.

Doğu ile Batı'nın her anlamda kategorik karşıtlığı birbirilerinin anti-tezi olarak vurgulanır. Osman Bey'e yüklenen siyasi liderlik özellikleri ile Bitinya Ucu'nda var olan derin kriz, bölge halkının adalet ve güvenlik taleplerinin karşılanması ile aşılmak istenir. Romanda Mavro, Kayı aşiretinin dayanışmasını dile getirir: “*Türkmen kitabının kavlince varlıklılar, mallarının onda birini yoksullara verecek... Hristiyan reayadan haraç alır. Alır dedimse, varsa alır. Ertuğrul Bey'in gücü yeterse yoksula, üste verdiği olur.*” (Tahir, 2005a: 34).

Mustafa Karabulut'a (2009a: 126) göre bu roman ile Tahir, Türk toplumunun Batı'nın feodal düzenine göre daha insancıl özelliklere sahip olduğunu göstermek ister. Bundan dolayı Tahir, “*Osmanlılık bir talan rejimi değil, alan rejimi değil, tersine kerim devlet olarak veren rejimidir.*” (Tahir, 1992a: 165) cümleleriyle bu stratejinin tohumlarını romanda Ertuğrul Bey karakteri üzerinden atmak ister.

Romanda Osman Bey'in şahsında pozitif bir ayrımcılık olarak soy bağına ve soyluluğa pozitif yönden dahi vurgu yapılmaması, Batı'daki feodaliteyi ve arsitokrasiyi çağrıştırmaktan dolayıdır. Notus Gladys, Napoli Kralı'nın gayri meşru oğlu olmasına rağmen bile bu soy ve soyluluk davasını güttüğü için Batılı özellikleri kendinde barındırır. Kendi topraklarındaki serfine bile hayvan gibi muamele yapmaktan çekinmez. Tahir'e göre astığı astık, kestiği kestik zalim bir feodal sistemin devamiyeti, kerimliğini kendinde barındıran bir devletin vücudu ile yıkılmalıdır. Doğu'da böyle bir zulüm sisteminin

bulunmaması, Doğu'nun âlicenaplığını gösterdiği gibi hümanist politikalarla devletin insan kaynağına adam devşirmeye de yaramaktadır. *“Din yaymaya çalışmayacağız! Talan etmeyeceğiz! Tersine herkesin inancına saygı göstereceğiz!”* (Tahir, 2005a: 245) cümlelerinden Osman Bey'in takip ettiği ve edeceği “din” temelli değil de sosyolojik temelli hümanist ve ekonomist politika göze çarpar.

Nitekim romanda Osman Bey'in hasmı olan Notus Gladys bile *“Köylüyü okşar Kara Osman! Haklıyı aramakta Gâvur-Müslüman ayırmaz. Vergiyle bunaltmaz adamı”* itirafında bulunur(Tahir, 2005a: 613-614). Osman Bey'in Batı'daki feodal bir sınıfsal yapılanma mantığına sahip olmaması, karakterine mütevazılığı ekler. Bundan dolayı ulaşı Kerimcan ile her türlü beylik işlerini konuşur, danışır. Ertuğrul Gazi ile at bakıcısı Demircan'ın mezarlarının yan yana olması bile bu ayrımın olmadığına delildir. Tarihi vesikalarda da geçtiği gibi aslı köle olan Lala Şahin Paşa, Rumeli Beylerbeyi'ne atanır (Sarıkaya, 2021: 145). Doğu'da insana değer verme azami ölçüdedir. Nitekim romanda Doğu'da *“adam öldürmeyi zanaat edinmekte adamlık yoktur.”*(Tahir, 2005a: 16) denilirken Batı'da *“burada adam yatıp esir uyanmak”* (Tahir, 2005a: 28) ihtimali bulunur.

Notus Gladys bir soylu olarak soyluların halk üzerindeki baskılarını bir erdem olarak görür ve köylüyü aşağılar. *“Bizde köylü on yaşını buldu mu, soylusunun demircisi, bir uygun tasma döver, oğlanın boynuna geçirip perçinler sıkıca...”*(Tahir, 2005a:31)cümleleri Batı'nın köylüye bakışını yansıtır. Çünkü efendi-köylü ilişkisi, kendi toplumunda efendi-köle ilişkisi şeklinde yürütülür. Bu yaklaşım, aslında Batı'nın bilincini şekillendiren önemli tarih felsefecilerinden Hegel'in Efendi-Köle diyalektiğidir. Batı'nın feodalite sisteminde emek rantının olduğu açıktır. Çünkü Batı'nın köylüsü olan serf, kendi toprağını işlemek için sarf ettiği emeğin aynısını, senyörünün tarlasına da sarf etmek durumundadır (Kılıçbay, 1992: 52). Bundan dolayı Batı köylüsü, Doğu köylüsüne nazaran daha çok ezilir ve haklarından da bir o kadar Doğu köylüsüne göre mahrumdur.

Romanda Ertuğrul Bey, Batı'daki topraklara sahip zengin bir feodal bey ya da burjuva gibi gösterilmez. Ertuğrul Bey, servet biriktirmeyen yoksulu doyuran ve elindekini dağıtan bir tipoloji sergiler. Aslında bu paylaşımcı bir toplum modelinin de Tahir tarafından habercisidir.

“Türkmen kitabının kavlince varlıklılar, mallarının onda birini yoksullara verecek... Hristiyan reayadan haraç alır. “Alır” dedimse varsa alır. Ertuğrul Bey'in gücü yeterse üste verdiği olur. Bu sebeple beylik sürüleri azalmıştır

iyicene! Beyin Uç sürüsü olmak kanundur Türkmen’de... Biz her bir sürüyü üç yüz baş sayarız! Yoksulu doyurmaktan, çalışmaz aptal takımını, savaşçı dervişleri besleyeceğim derken, Ertuğrul Bey’in sürüleri yüzer, yüzellişer kalmıştır.” (Tahir, 2005a: 34).

Notus Gladyus, önce aşağıladığı Mavro’yu yanında dolaştırıp kendisine hizmet etmesi için ona şövalye yardımcılığını teklif eder. Mavro’nun ablası Liya’yı feodal düzendeki “gerdek gecesi hakkı”nı kullanma mantığıyla ele geçirmek ister. Notus Gladyus Mavro’ya Batı’nın toplum sistemini anlatırken senyörlerin keyfince istediklerini yapabileceklerini anlatır. “*Salt toprağı değil, üstündeki köylüyü de bağışlamıştır mal diye, canı çekerse asar!*” diyen Notus Gladyus’un cümleleri Batı’nın kıyıcı düzenine örnektir (Tahir, 2005a: 29). Tahir’e göre Batı’nın bu feodal düzeni insanlığa sığmaz.

“İnsanın insanı namuzsuzca sömürmesi düzenine dayanan sistemleriyle kendi aralarında boğuşan, durmadan birbirlerini yiyen Batılular, Doğu’daki çok daha insancıl sisteme önce akıl erdirmemişler, erdirmek çizgisine vardıkları zaman da alçaklıktan ibaret olan sömürü sistemlerini yürütebilmek için akıl erdiremiyor görünmeyi çıkarlarına uygun bulmuşlarıdır.” (Tahir, 1992c: 409).

Romanda Keşiş Benito’nun Notus Gladyüs’e Bizans ile feodal Avrupa arasındaki derin yarığı anlatırken şövalyenin çok şaşırması bundandır.

“Bildiğimiz! ‘Buranın köylüsü, baron maron, soylu moylu tanımaz,’ sözüne çok şaşı şövalye! ‘Dilediğini işler bu namussuz Bizans köylüsü, tekfurdan davacı olur, haklı bile çıkar,’ sözüne hiç inanmadı! Kara keşiş, ‘kilisenin bile toprağı yoktur, say ki Ortodoks kilisesi İmparator’un aylıklı memurudur,’ demesiyle herifin akli sıçradı.” (Tahir, 2005a: 163).

Karacahisar tekfurunun kardeşi Flatyus’un “*Frenk zagonu köylüyü bizden soğuttu, düşman etti. Frenk ülkesindeki tutumlar bize hiç uymaz. Soylu Şövalye Notus Gladyus, bizi kolayca suçlamasın.*”(Tahir, 2005a: 549) cümlelerinde aslında Batı’daki düzenin Doğu Bizans’a uymadığının itirafı vardır. Baykan Sezer’e göre (2017: 98) “*Bizans, Batı’daki görünüşün aksine Doğu’da merkezi bir devlet*”tir. Zaten Bizans’taki “tekfur”, feodaliteki “senyör”den ayırdır. Çünkü tekfur, merkezi otoritenin görevlendirdiği memur statüsünde olup mülkün sahini değil mülk sahini adına sorumlu otoritedir (Çaha Etil, 2021: 121). Bizans-Latin arasındaki farkı Mavro da şu sözlerle dile getirir: “*Eskiden İncilimizde ‘Frenk’ yazılıydı,*

‘Şeytan’ yerine... *Frenkler kazıdı, şeytanlık edip.*”(Tahir, 2005a:529). Çünkü Ortodoks Bizans, İstanbul’un Katolik Latinlerce işgalini hâlâ unutmaz.

Dönmezler Köyü’nün ruhani lideri Papaz Markos, çan asmak istediğini Orhan Bey’e söyleyince Orhan Bey hoşgörüyü davranıp asabileceğini söylemesine rağmen, Papaz bu işten sonradan vazgeçer. Çünkü “*kimi savaşçı dervişler, gaziler, hele abdallar gâvura pek acımıyor, sövüp, tükürüp itekliyordı.*” (Tahir, 2005a: 97). Oysa Osmanlı Devleti’nin kuruluş felsefesinde hoşgörü politikası önemli bir yerdedir. Bu yüzden çevre Bizans halkı, Osman Bey’in uç beyliğine her zaman açık bir kapı bırakır. Konuyla ilgili olarak Paul Wittek (1985: 54); Hristiyanlara karşı hoşgörü politikasının, Osmanlılar’ın fetih başarılarında çok önemli faktör olarak yer aldığını belirtir.

Gibbons nazariyesinde ise Osmanlı nüfusunun kısa sürede artmasının sebebi, dini dönüşüm geçiren Rumların Müslümanlaşmasıdır (Akt. İnalçık, 1991: 329). Faroqhi de (1997: 29), Türklerin 12. ve 13. yüzyıllarda Anadolu’nun birçok yerine yayılmalarından mütevellit kilisenin zayıfladığını, gayr-i müslimlerin dinsel ihtiyaçlarını yerine getirmede artık kendi başlarına kaldıkları ve bu durumun ise, İslamlaşmayı hızlandırdığını belirtir. İlber Ortaylı da Kayı Beyliği’nin Batı’ya doğru genişlemesinin fetih zihniyetiyle olmasından ziyade kurtarıcı bir zihniyet ile yapıldığını söyler. Hatta Tahir, Orhan Bey zamanında 200 Bizans kalesinin çoğunun gönüllü olarak Osmanlı Devleti’ne katıldıklarını belirtir (Akt. Göçer, 2021: 541).

Bundan dolayı İlber Ortaylı, Osmanlı Devleti’nin tarihte Roma İmparatorluğu’ndan sonra en büyük yönetim örgütüne sahip bir topluluk olduğunu belirtir (Akt. Kantarcıoğlu, 2008: 108). Garaudy de Osmanlı’daki İslam fetihlerinin hız kazanıp genişlemesini, Osmanlılar’ın sınır boylarındaki kölecî sistemi andıran düzenden farklı bir teklif ile gelmeleri olarak açıklar (Akt. Hilav, 2008: 150). Karen Barkey de, bu devletin temelinde “*dini sınırlar arasındaki aracılıkta*” uygulanan siyaset olduğunu belirtir (Akosman, 2019: 29). Nitekim bu durum; Osmanlılar’ın çok kültürlü yapıları analiz etmedeki zekâvetine, liberalliğe ve hoşgörüye dayanır.

Tahir, feodal devlet ile kerim devlet farkını gösterirken Osman Bey’i konuşturur: “*Kitabımız kavlince faiz haramdır. Reayayı topraksız koymak haramdır. Topraklarını birbirine katıp mülk çiftliği peydahlayarak halkı boğaz tokluğuna çalıştırmaksa bütün bütün haramdır.*” (Tahir, 2005a: 285). Bu cümlelerdeki “haramdır” düsturu hariç tüm cümleler Batı’nın feodal düzenini yansıtırken bir anti-tez olarak “haramdır” hükmü Doğu’nun

kerimliğinin ifadesidir. Bu kerimlikte kendine sığınanı kollayıp gözetmek de vardır. Nitekim romanda Mavro, Flatyus'tan kaçarak Kayı aşiretine yani "Devlet Ana" namındaki Bacı Bey'e sığınır. "*Öldürürler bunlar beni. Kırbaçladılar sabaha kadar. Verme beni, Devlet Ana!*"(Tahir, 2005a: 201) yakarışına karşı Bacı Bey, "*Oğlumun yerine oğul buldum! Vermem!*" (Tahir, 2005a: 201) diyerek Mavro'ya sahip çıkar.

"*Bacıbey, bir yandan disiplinli sert mizacı, öte yandan saygı uyandıran koruyucu kişiliğiyle Osmanlı Devleti'nin Osmanlıdaki devlet anlayışının simgesidir.*" (Aytaç, 2012: 150). Mazluma karşı şefkatli, zalime karşı ise hiddetli olmak, tüm beyliğin bireylerine akseder. Devlet Ana, her ne kadar romanda bir karakter olsa da Tahir düşüncesinde bir toplum modelinin adıdır. Devlet'in baba değil de "ana" olarak deklare edilmesi, kadim coğrafyanın "Anatolia"dan ufak bir nüans düzenlemesi ile "Ana"dolu yapılmasıyla açıklanabileceği gibi, daha çok sözlü kültürün mekanı olan bu coğrafyanın analarının anlattığı masallar ve efsaneler ile büyüyen yiğit evlatların kurdukları devlet sistemini nazara vermekle de açıklanabilir (Biricik, 2021a: 272). Ayrıca Tahir'in nazarında vatan ile devletin eş değer olması, Namık Kemal'in "*validemizdir vatan*" mısrasındaki anlama denktir (Timur, 2012: 217). Seçkin Sevim'e (2003: 5) göre Tahir, gençliğinde Namık Kemal'e ilgi duyduğu için Namık Kemal'in ülke sorunlarına çözüm üretme gayretini tevarüs eder.

Ayrıca devletin "baba" olarak açıklanması, Batı'daki devletler gibi yeri geldiğinde acımasızca evladını/halkını cezalandırması anlamına gelir. Doğu'daki devletin "ana"lığında ise halkını ve bireyi koruma içgüdüğü hâkimdir. Romanda Devlet Ana lakaplı Bacı Bey'in iki evladı vardır. Bunların biri "Demircan", devletin demir gibi sertliğine yeri geldiğinde cezalandıracağına işarettir. Tahir, romanda Demircan'ı öldürterek, aslında Doğulu devlette sertliğe, cezalandırmaya gerek olmadığını mesajını verir. Diğeri ise "Kerimcan"dır ve devletin şefkat ve merhametliğine işaret eder. Romanda Kerimcan, yeri gelip merhametli olurken yeri geldiğinde hasmının gözünün yaşına bakmayan bir tipolojide resmedilir.

Osman Bey, Doğu ile Batı arasındaki farkı ve Bizans'ın Doğu'ya ait olduğunu iyi bildiği için siyasetini Doğu-Batı Çatışması üzerine kurar. Çünkü zamanında Frenklerin tehdidinden dolayı çökme aşamasına gelen Bizans, yine Batı tehdidi ve Türkler arasında sıkışıp kaldığı için siyaseten çöküş aşamasına gelir ve Türklerin lehine yıkılmalıdır. Çünkü sosyo-ekonomik yapısı, Batı'nın feodalitesinden farklı olup "*toprak Allah'ın, imparator kâhya, köylüler kiracı*" mantığıyla işlemektedir (Tahir, 2005a: 190). Bu yüzden sınırdaki Türkler için Bizans'ın bu

durumu bulunmaz bir nimettir. Buradaki Doğu-Batı çatışması, Bizans'ı yedeğine alıp Batı Katolik sisteminin feodal toprak düzenine ve bunun temsilcisi olan Notus Gladyus'a karşıdır. Zaten Tahir de tarihteki realite ile karşı karşıya gelmemek için Batı'dan Sen Jan Şövalyesi Notus Gladyus'u kurguya dâhil eder.

Osman Bey, beylikler arası savaş yerine kendi siyasetini bu çatışma üzerine oturtur. *“Frenk soygununa, zulmüne, ırk düşmanlığına karşı biz hoşgörü, dayanışma, ırz, can, mal güvenliği sağlayacağız. Alın teri ile çalışanlar bizden yana olacak. Bizim suyumuzun akarı budur... Frenk düzeninin gerçek sınırına dayanana kadar günbatımı bizimdir.”*(Tahir, 2005a: 191). Bu çatışmada Osman Bey'in romanda Bitinya ucu olarak geçen Bizans topraklarını ilhâk etmesi; bu noktadan bakıldığında bir işgal değil, sömürücü Batı'dan Bizans halkını korumaktır.

Osman Bey'in devlet felsefesi; güçlünün zayıfı ezmediği yeri geldiğinde koruyup kolladığı ve adaleti tesis ettiği bir sistem üzerinedir. Bu Doğulu devlet anlayışındaki toplumdakiler arasındaki uzlaşmayı sağlamaya yönelik, sömürüyü önleyen ve bayındırlık hizmeti sağlayan sistemle aynıdır. Tahir, Osman Bey'in düşüncelerindeki devlet sistemini romantize eder. *“Karılar gezinirlerdi bu ülkede, yaldızlı tahtirevanlarına kurulup, başında tepsi ile altın götürse dönüp bakabilemezdi hiç kimse. Çünkü yol güvenini bozmanın cezası yağlı kendirdir; ırza geçmenin cezası kazık!”* (Tahir, 2005a: 51). Güvensizliğin olabildiğince yaygın olduğu Bitinya ucundaki kargaşa ortamını Osman Bey, şu cümlelerle özetler: *“Konya Sultanlığı güçlüyken, yollar düzdü, harman yerleri gibi, tekerlek kırılma nedir bilinmezdi. Şimdilerde ‘Şuradan şurası ne kadar?’ dedim mi ‘üç tekerlek kırımı’, diyor köylüler.”* (Tahir, 2005a: 51). Osman Bey, su kanallarının bakımsızlığından, otlakların bataklığa dönüşmesinden, bundan mütevellit yoksulluğun yaygınlaşmasından muzdarip olmasına rağmen çözümü yeni devletin inşasında bulur.

“Osmanlılar, Doğulu Devleti kurup yaşatmakta, Rumeli'ndeki Batılı derebeyi sistemiyle yaşayan Hristiyan reayayı, o çağlarda hiçbir yerde bulunmayan en yumuşak bir merkezî-bürokratik devlet idaresi getirmekle memnun etmişler, devletsiz yaşayamayan Anadolu toplumuna ise, düpedüz yaşama imkânı sağlamışlardır.” (Tahir, 1992c: 321) cümlelerindeki tespitleri ile romandaki Osman Bey'in ilerigörüşlülüğünü nazara verir.

7.2.6. Doğu’da ve Batı’da devlet algısı

Tahir’in devlet olgusunun oluşmasında ve şekillenmesinde Batı ile bu olguyu mukayese etmesi önemlidir. Çünkü Karl Marx da kendi devlet teorisini oluşturmada Batı’nın zihni yapısını kurgulayan şahsiyetlerle hesaplaşır. Marx’ın devlet ve siyaset felsefesinde Batı felsefe kanonlarına itiraz etmesi gibi Tahir de Marx’ın “Doğu” üzerine yaklaşımlarına itiraz eder. Bu, Harold Bloom’un “etkilenme endişesi” dediği kavramın her ikisinde de bulunduğu göstergesidir. Rousseau, Hobbes ve Hegel gibi Batılı filozofların “aşkın devlet” anlayışında toplumun istek ve arzuları görmezden gelinerek zor ve kudret odaklı bir devlet anlayışının hüküm sürdüğü görülür.¹²³ D. Mehmet Doğan (2021: 50), Hegel’in bu anlayışından dolayı Tahir’i, Marx’a değil Hegel’e yakın bulur. Marx da bu anlayışı tersine çevirerek aşkın devleti insani ilişkiler seviyesine indirgemeye çalışır (Akt. Gümüş, 2020: 25-28). Bu dönemde asıl soru; toplum mu devlete yoksa devlet mi topluma muhtaç, üzerine dönmektedir.

Batı’da toplum, kendi geçimleri için üretim araçlarını kendileri üretmek zorunda oldukları için bu tarz bir üretim tarzı kendi yaşam tarzlarını belirler. Bundan dolayı ortaya çıkan özel mülkiyet anlayışında üretici güçler, özel mülk sahiplerinin eline geçerek toplumun çıkarları ile çelişkiye düşmeler başlar. Batı’daki devletin işlevselliği bu noktada devreye girer ve devlet; bu tarz toplumsal oluşumlar arasında hakemlik yapacak, idare edecek siyasal bir erk konumuna dönüşür. Ancak Engels’e göre devlet, tarihsel süreçte toplumun yanında değil özel çıkar veya özel mülk sahiplerinin yanında olduğu için sınıflar arasında adaletli bir mekanizma uygulayamaz ve devlet, çıkar sahiplerinin yanında olarak belli bir sınıfın devleti olur (Akt. Gümüş, 2020: 33). Nitekim Engels’e göre bu tarz bir sınıfın başka bir sınıf tarafından sömürülmesi, uygarlığın gelişimi için kaçınılmazdır ve bu durum, uygarlığın temelini oluşturur (Akt. Sarıkaya, 2021: 138).

Marx’a göre Batı’da feodalitenin temeli, Roma imparatorluğunu yıkan Cermen kavimlerinin şeflerinin bu topraklarda yaşayan köylüleri serfleştirmesiyle ortaya çıkar (Akt. Gümüş, 2020: 41). Baykan Sezer de feodalizmin Batı Avrupa’da Roma İmparatorluğu’nun yıkıntısı üzerine kurulduğunda hemfikirdir (Sezer, 2017b: 278). Çünkü bu köylüler kendilerini ve mülklerini koruma karşılığında ürettikleri ürünün artığını/fazlasını bu kavimlerin asker

¹²³ Baykan Sezer, bu düşünceye paralel olarak şu tespitte bulunur: “Batı’da devlet, sınıflar arası çatışmaya bağlı olduğu için toplumun somut şartlarına dayanarak eğer şartlar izin veriyorsa alabildiğine despot olabilir.” (Akt. Coşkun, 2012: 456).

şeflerine vererek kendilerini de serfleştirirler. Bundan dolayı üretilen artık ürün, zamanla belli bir zümre/sınıfın elinde birikmeye başlayınca da servet farkından mütevellit sınıflar oluşmaya başlayarak efendi-köle, soylu-serf ayrımı başlar.

Ayrıca Marksist şemanın en altındaki dönem olan kölelik, Roma İmparatorluğu döneminde en parlak dönemini yaşar. Çünkü çoğalan servet, azınlıklı grubun elinde toplanmaya başlar. Bu imparatorluğun zenginliğinin doruğundaki genişleyen topraklarına karşı sınırlı sayıdaki insan gücü, Romalı aristokrat sınıfın merkezdeki Romalı şehirlere bağımlı kalınmamasına neden olur. Kırıldaki kendi topraklarına çekilen bu sınıf, kendi üretim gücünü ve düzenini kurmaya başlamasıyla da feodalizmin nüveleri atılır (Sezer, 2017b: 279). Nitekim bu yapılan feodalizm; Ortaçağ İngilteresinde merkeziyetçi bir feodalizme, Ortaçağ Fransa'sında ise adem-i merkeziyetçi bir feodalizme bürünür (Heper, 2018: 24-25).

Marksizm'e göre devlet de bu birbirine karşıt sınıflar arasındaki ortak çıkarları gözetiyor gibi görünen bir örgütlenme olarak ortaya çıkar. Nitekim sınıflar arası çatışma olmazsa onlara nezaret eden bir devlete de ihtiyaç kalmayacağından sınıflar arası çatışmanın varlığını sonlandırmak gerekir. Bu da ancak özel mülke sahip bireylerin kendi emekleri ile ürettikleri artık değeri herhangi merkezi bir örgütlenme ve güce gerek kalmadan özgürce pazara sürebilecekleri bir ortamdan geçer. Bu durum da Marx'a göre kapitalizmin çöküşünü sağlayarak toplumu sosyalizme taşıyacak bir yöntemdir (Akt. Gümüş, 2020: 44-46). Yani Batı'da ortaya çıkan bir sorun yine Batı'da ortaya çıkan bir çözümle açıklığa kavuşmuş olur. Tüm bunlar nazara alındığında Lütfi Sunar'a göre Batı'da devletin ve toplumun yapısı, gelişimi ve seyri; her zaman üretimle açıklanır ve üretimi meydana getiren koşullara göre şekillenir (Sunar, 2010: 87). Bu şekillenmeden müteşekkil M. Ali Kılıçbay'a göre Doğu'dan farklı bir yerleşime sahip olan Batı'nın üç odası bulunur. Bunlar Feodalite, Rönesans ve Aydınlanmadır. Bu evin salonunda ise Kapitalizm bulunur ve Hristiyanlık artık sandık odasıdır (Akt. Köktürk, 2013: 38).

Tüm bu yönler düşünüldüğünde Kemal Tahir, Doğu ile Batı'nın geçmişteki temel farklarına odaklanarak toplumu ilgilendiren her konuda toplumun geleceğini esas alarak usulü belirlemek ister.

7.2.7. ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı)

Tahir'in *Devlet Ana*'ya uyarladığı ATÜT yorumu, aslında Doğu ve Batı kuramsal farklılığı üzerine temellendirilen Doğu-Batı çatışması tarihinin ifadesidir. Doğu-Batı çatışması, 1960'lara kadar Türk sosyolojisinde de hâkim söylem olan tekil medeniyet anlayışına güçlü bir tepkidir (Orçan, 2017: 599). Tahir, bu romanında Türk tarihî ve sosyal hayat ile ekonomik yapıyı bir arada ele almasıyla Türk toplumunun Batı'dakinden farklı bir toplumsal değişim ve gelişim gösterdiği mesajını vermek ister.

Bu mesaj için Tahir, ATÜT uygulamasını Doğu toplumlarına model olarak sunmayı amaçlayarak bu fikre yerli bir söylem geliştirir. Çünkü 1960 ve 1970'lerin sol tartışmalarında tarihi geçmiş, derinliği ve işlevselliğinden dolayı Türkiye, "az gelişmişlik ve geri kalmışlık" üzerinden tanımlanır (Bora, 2020: 600). Tahir, bunun öyle olmadığını ispatlamaya çalışır. Bazı sosyologların *Devlet Ana*'ya "romanlaştırılmış ATÜT" nazarıyla bakması bu mesajın başarılı olduğu kanısındandır.

Kemal Tahir, her toplumun bir gerçeğe dayanarak kendi gerçeğini ürettiğine inandığı için kendi ülke gerçekliğini tarihte arar. Gerçeği tarihte arama yaklaşımı, her ne kadar idealize edilen bir tarih teorisi üretmeye sebebiyet verse de Tahir'in verilere dayandırarak kendi kuruluş gerçekliğinin temel dinamiklerini Karl Marx'ın ATÜT modellemesini birebir kopyalayarak değil de onu aşan bir yerelci yaklaşımla sunması, aynı zamanda kendi toplumunu Karl Marx'tan daha iyi tanıdığının da göstergesidir.

Asya Tipi Üretim Tarzı meselesi, Karl Marx'ın Fredrick Engels ile Doğu üzerine düşüncelerini paylaşan mektuplaşmalarından mülhem olarak ortaya çıkan bir teoridir. Aslında bu teori, Aristoteles'in Doğu-Batı çatışmasına götürecek kadar Batı'nın ameli faaliyetlerinde saklı ve eski bir düşüncedir. Bu mektuplaşmalarda dikkati çeken oryantalist söylem; Doğu'nun durağanlığı, ceberut ve despotluğu üzerine döndüğü için Avrupa-merkezcilik mantığı dikkatlerden kaçmaz. Doğu'nun kendilerince bu tarzda pasif oluşu, Doğu cennetinin anahtarı olduğu için onlara göre pasif bir Doğu realitesi, Batılı düşünceye her türlü fikrî ameliye atfını ve fiilî muamele hakkını verir. Doğu'nun Batı gibi ileri düzeyde olmaması, bir teorisyen olarak olarak görülen Karl Marx'ı ATÜT gibi alternatif toplum modelleri üretmeye sevk eder.

Bu yaklaşım oryantalistcedir. Çünkü başkalarına dair bilgileri, kendi kavramları ile açıklamaya çalışan ve kendine dair kavramlarla edinilebileceğini öne süren her türlü yaklaşım

oryantalisttir. 18. yüzyıla kadar bu oryantalist yaklaşımla kendine ait bir ötekiyi kurgulayan Batı, bu saatten sonra yayılcı bir politika izleyerek ötekileri üzerine uygarlaştırıcı bir misyon güder. Marx'ın yaklaşımında Batı; değişime açık, tekâmüle elverişli, ilkel-feodal-kapital-sosyalist toplum yapısına uygun bir hüviyet sergilerken Doğu; bunun tam tersi durağan, despot ve değişim karşıtı olarak lanse edilir. Bunun teorik temelleri zaten Machivealli'nin 1532'de *Prens*'inde, Bodin'in 1576'da *Devletler Topluluğunun Altı Kitabı*'nda, Montesquieu'nun 1732'de *Kanunların Ruhunu*'nda atılır ve Doğu; -özellikle Osmanlı Devleti- despotluk, tiranlık ve monark yönetim biçimleri ile anılmaya başlar (Bozdemir, 2002: 138).

Marx da bu yüzden Hindistan'ın İngilizler tarafından sömürülmesini, Hindistan'ın medeniyetle tanışması ve farklı bir kulvarda güdülenerek ilkelikten kurtulup diğer aşamaları geçmeye hak kazanması olarak yorumlar ve dolayısıyla olumlar. “*İngiltere Hindistan 'da iki misyonu yerine getirmek zorundadır: biri yıkıcı, diğeri yaratıcı [iki görev]: yaşlı Asyalı toplumun ortadan kaldırılması ve Asya 'da batı toplumunun maddi temellerinin atılması.*” (Akt. Bozdemir, 2002: 143). Bu misyondan dolayı Marx ve Engels, Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü ilk zamanlarda önceleyen İngiliz dış politikasına da karşı çıkarlar.

Marx; daha sonra bunu özel mülkiyet ve ara sınıf yokluğu, Doğu despotizmi, genel kölelik kavramını Doğu'ya atfederek sistemleştirmeye çalışır. Tezin esasında Doğu'nun toplum olarak hem doğal hem de tarihsel şartlardan ötürü devlet aygıtını gerektirmesi ve bu aygıtın artı ürüne el koyarak feodal ve burjuva sınıflarının oluşumuna izin vermemiş olması yatar (Bora, 2020: 601). Zaten ATÜT üzerinden verilmek istenen mesaj, Doğu toplumlarının Batı kadar toplum modelinde ve üretim sisteminde ileri olmadığını göstermektir. Marx'ın Batı modellemesinin bir merhalesi kapitalistleşme olduğu için ve Doğu'nun kendi toplumsal kodlarında böyle bir sosyo-ekonomik model olmadığı için asıl düğüm, Batı'nın kapitalistleşmesine karşı Doğu'nun ve özelinde Osmanlı'nın kerim devletleşme modeli arasında olur.

Tahir; Marx'ın bu yaklaşımındaki oryantalist tekebbüre karşı, kadim geleneği önceleyen Doğulu oksidental refleksiyle cevap verir. Çünkü Tahir düşüncesinde Rudyard Kipling'in sahip olduğu “*Doğu Doğudur, Batı da Batı. Bunlar hiçbir zaman bir araya gelemmez*” düşüncesi ile Said Halim Paşa'nın söylediği “*Batı'da her yol Roma'ya; İslam dünyasında her yol Mekke'ye çıkar*” mantığındaki ontolojik ayrım vardır. Bu durum, Kemal Tahir'i Doğu-Batı çatışmasına

ve Batı çıkmazına sürükler. Tahir'deki Doğu-Batı farklılığı Karacaoğlu'nun "*İndim seyran ettim Firengistan'ı/İlleri var, bizim ile benzemez/Levin tutmuş goncaları açılmış/Gülleri var, bizim güle benzemez*" dizelerini hatırlatır (Akt. Basat, 2021: 149).

Tahir; romanda oryantalist söylemin varlığını, Batılı karakterlerin üzerinden vermektedir. ATÜT'ün de oryantalist söylemin menşei olduğunu bilen Tahir, bu bakış açısını romanın ilk sayfalarından itibaren yansıtır. Marx'ın dediği "*Onlar, kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir.*" cümlesinin tezahürü romanda Notus Gladysus'tadır. Notus Gladysus, uç beyliği topraklarında yaşayan Türkmenlere ve Hristiyan köylüye gayet aşağılayıcı bir şekilde bakar.

"Bu Doğulu barbarları insan saymıyordu bir türlü. Kafasına tulga yerine keçe giyen, sırtına çelik zırh yerine kösele geçiren, balyoz gibi ağır kılıçlar yerine eğri büğrü tüy gibi hafif demir parçası taşıyan Türkmen'in akli olamazdı. Dış görünüşüyle insana benzemesi bile şaşılacak şeydi." (Tahir, 2005a: 609).

Notus Gladysus'un İslamofobik ve Türkofobik bakışı, romanda sık sık dile getirilir. "*Müslüman kâfirler, bir Hristiyan toprağına yerleşti mi, söküp çıkarması kıyamete kalır. Çünkü avrata binip ürer, ata binip yiğitlenir, itinin sürdüğü ize basarak yürür. Benim gördüğüm Türk'ü bire kadar kırmadıkça, İsa ümmetine dünyada barınmak geçmiştir.*" (Tahir, 2005a: 548) diyen Notus Gladysus, bu ifadelerle oryantalist söyleme katkıda bulunur.

Notus Gladysus'un Türk'e ve hatta Rum'a bakış açısı böyledir. "*Hiç olmazsa (Ortodokslar) iğrenç değillerdi. Türkmenler de Hristiyanlığı kabul etseler bize verdikleri bu kusturucu iğrenme geçer mi biraz? Bu soruya her zamanki kesinlikle 'Hayır' deyince nedenini aradı.*" (Tahir, 2005a: 610). Bunun dışında beyliğin etrafındaki komşu toplumlar da "*Ertuğrul Beyin milleti gibi kılıksız*" lafını kendi dillerinde atasözü olarak kullanırlar. Tekfur hisarlarında kadınlar da eşlerine "*Şu üstüme başıma bak! Türkmen karılarına döndüm*" diyerek romandaki oryantalist söyleme katkıda bulunur (Tahir, 2005a: 150). Bitinya ucuna kendi topraklarındaki gibi baronluk sistemi getirmeye çalışan Notus Gladysus'a yardım eden Keşiş Benito da Bitinya ucundaki toprakları "*Alıklar ülkesi*" olarak görür ve burada yaşayan Türkmenler ve Bizanslılar'ın "aptallık yarışında" olduklarını belirtir. Bu da oryantalist perspektiftir.

Romanın ilk sayfalarından itibaren Notus Gladysus ile Mavro arasındaki sohbetten, dönemin panoraması gözler önüne serilirken Marksizmin altyapı-üstyapı ilişkisinin varlığı belirlenir. Altyapı olarak ekonomik sistem anlatılırken bu ekonomik sistemin belirlediği

üstyapı olan din, örf, adet, hukuk ve sanat alanındaki yaşam tarzı da sergilenir. Notus Gladyus; geldiği toprakların sınıflı feodal düzenini anlatırken Mavro; bir ATÜT modellemesi gibi sosyalizmi andırıcısına sınıfsız, imtiyazsız ve birbiriyle kaynaşan bir toplum resmi çizmeye çalışır.

7.2.8. Kemal Tahir, yerlilik ve ATÜT

Batı'ya karşı bu tavır alış ve yerlilik duruşu, Tahir'i aynı zamanda muhafazakâr yerelcilikten de ayırır. Fırat Mollaer'e göre bu Batı'ya karşı yerel gerçeklik ile karşı koyma işi, muhafazakâr yerliliğin temel unsurlarından olsa da Kemal Tahir'in *Devlet Ana*'da Marksizm ile idealize ettiği yerliliği, Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'da, Tanpınar'ın *Beş Şehir*'de, Sezai Karakoç'un *Yitik Cennet*'te, Cemil Meriç'in *Bu Ülke*'de modellendirdiği yerlilik söyleminden farklılık arz eder. Kemal Tahir'deki yerlilik/yerlilik ise coğrafyanın kader olarak idrak edildiği bir tarihî süreçte teşekkül eden ferdin ve toplumun kendi kimliğinin bilincine varması ve bu bilinci bir tavır olarak ortaya koyması olarak algılanabilir. Nitekim Kenan Çağan da (2015: 232) Tahir'deki yerliliğin milliyetçi-muhafazakâr çevrelerce üretilen bir yerlilikten ziyade sosyalist menşelerle keşfedilip inşa edilen bir yerlilik tezahürü olduğunu belirtir. Ancak bu yerlilik Suavi Aydın'a (2008: 456) göre Marksist diyalektiğin evrenselci analizleri yerine yerliliğin özgüllüğü üzerine tarihi anlama çabasıdır.

Yerlilik kavramı, Tahir düşüncesinin ve onun oksidental yaklaşımının temel argümanlarından biridir. H. Bayram Kaçmazoğlu'na göre (2020: 37) yerlilik Batı'dan her şeyi sorgulamadan aynen aktarmaya karşı çıkarak olaylara ve topluma bulunduğu yerden bakabilmektir. Buna binen yerlinin karşısı yabancı olacağı için bu zaviyeden bakmayan bireylerin genel özelliği, kendine ve toplumuna yabancılaşmak olarak tezahür eder. Muhammed Hüküm'e göre (2019: 8) bu kavram, zaman ve mekânla birlikte toplumsal bir olguyu da ifade ettiği için modernleşme ve kapitalleşmenin dejenere ettiği ve kendi toplumuna yabancılaştırdığı insanlara karşı da bir alan savunmasının adıdır. Bu savunuyu sadece muhafazakârların, İslamcıların ve milliyetçilerin vazifesi olarak algılamak, yerliliğin derinliğine nüfuz edememekle eş değerdir. Nitekim Necdet Subaşı'na göre sağcı siyasetçilerin din ile kültürü, tarih ile coğrafyayı birbirini teyit edercesine kullanarak kutsaması, yerliliği sağcılık ile eşleştirir ve yerliliği araçsallaştırır (Subaşı, 2010: 27). Lütfi Bergen'e göre de

(2013: 11) İslamcılık perspektifinden bir yerlililik algısının yapılması; Cemil Meriç, Erol Güngör, Kemal Tahir ve İdris Küçükömer gibi Türk düşüncesinde önemli yeri olan şahsiyetlerin yerlililiğinin sorgulanmasına yol açar.

Gerçi Türk düşüncesinde bu tarz kalıpların aşılması gerekmektedir. Lütü Bergen'e göre Kemal Tahir'in Batı kapitalizmine karşı devleti, geçit vermeyen bir yapı olarak kurgulaması ve bakması onu yerlililiğin merkezine taşır. Yerlilik, sınırlı ve fiziksel bir alanla yetinmek iken yerlilik, mekândan bağımsız düşünmeyi gerektirdiği gibi zamansal düzlemde ve tarihi süreçte de kendini tanımak ve kendini aşmayı da gerektirir. Celal Fedai'nin *Türkiye'nin Kaderi* kitabında talihin Türk toplumuna bir kader biçtiğini ve tarihin de bu misyonu yüklenecek bir Türk toplumunu gözlediğini belirterek geçmişte oluşturulan bir medeniyet tasavvurunun ve dünya algısının zihinsel kodlarla tevarüs edip bu toplumda var olduğunu söyler. Türkiye'nin çağrılan bu kaderinin gerçekleştirilmesinde, sağ-sol ideolojisinden ziyade yerlilik denen bir ortak payda ile hareket etmek mümkündür. Buna binaen Türkiye'de ideolojik kamplaşmadaki sağ ile özdeşleştirilen yerliliğe solun da sahip çıkması beklenir. Ancak Ahmet Çiğdem'in (2012: 68), yerliliği icat edilmiş ama idrak edilmemiş bir süreç olarak görüp milli orta sınıfın kendini haklılaştırmak için haksızca karşı tarafa bir saldırısı olarak görmesi, bu konunun ideolojik temelde ele alındığını gösterir. Tanıl Bora da bu ideolojik temellendirmeden dolayı, sağın solu daima yerli olmamakla itham ettiğini belirtir. Nuray Mert de bu tutumun sağcılığın açmazlarından biri olduğunu belirtir (Akt. Hüküm, 2019: 21).

Türk solunun evrensellik savunusu ile yerliliği küçümsemesi, ideolojik temelden bakarak onu belli bir alana özgü sunması ve yerli olanı evrensel kodlarla silme girişiminde bulunması, bu kavramın ideolojik kıstaslarla debelenmesine ve kendine bağımsız bir alan oluşturamamasına neden olur. Ali K. Metin'e göre (2010: 21) bu iki zıtlığa karşı üçüncü bir yorum alternatifinin olması uzlaştırmacı bir işlevsellik olur. Kemal Tahir'in düşüncesi ise gerek sağcı ön yargılamaları kırması gerekse sol düşünce içinden de bir yerlilik savunusu yapılabileceğini göstermesi adına önem arz eder. Muhammed Hüküm'e göre (2017a: 27) Tahir, eserlerinde oluşturduğu tipoloji ile yerlilik kavramının somut karşılıklarını gösterir.

Tahir, kendi sohbet çevresinde Türk solunun yerlileşmesi ve millileşmesi gerektiğini belirtir. Bundan dolayı yerli bir sol arayışında ortanın solu diye bir kavram oluşur. Nitekim Tahir'den etkilenen gençler arasında Bülent Ecevit, İsmail Cem, Halit Refiğ, Attilâ İlhan;

Türkiye adına siyaset ve düşünce üretecek kabiliyettedirler (Kahraman, 2021: 210). Sezgin Kızılcılık'e göre (2012: 127) de Kemal Tahir'in yerliliği evrensel olgulardan kopararak kendini dar sınırlara hapseden küçültücü ve küçük perspektifteki yerlilik değildir. Tahir, yerlilik bağlamında dünyadaki tek bilimsel sosyalizm olduğu anlayışına “*dünyada tek buğday vardır ama her milletin ekmek çeşnisi farklıdır.*” düşüncesi ile karşı çıkar (Akdağ Sarı, 2015: 678).

Her ne kadar bu yaklaşımı, sol içinde karşılık bulmasa da ve sol içinden dışlanmaya kalksa da Tahir, yerlilik arayışını sürdürür. Bu süreçte eleştirilerin ardı arkası kesilmez. Hatta Neci Çelik ve Engin Tonguç'tan aktaran Seçkin Sevim'e göre (2004: 59) Tahir, bazı dönemde eserleriyle sol içinde ileriye yönelenlere karşı çelme takan bir gerici ve sol gösterip sağ vuran bir dönek olarak algılanır. Murat Belge'ye göre “Kerim devlet” teorisi ile sağcı olan Tahir, Taner Timur'a göre ise Türk milliyetçiliğinin mirasçısıdır (Timur, 2012: 217). Oysa kendi hayatından da bilinen bir gerçektir ki Nazım Hikmet vasıtasıyla komünist olduğu dönemlerde bile Tahir'in devletçi ve yerli tutumu göze çarpar. Hatta Murat Belge, Tahir'deki bu yüceltilmiş devlet imgesini eleştirir ve sorgular. Tahir'i bu devletçi ve yerli yönelime sevk eden esas sâikler de Muhammed Hüküm'e göre babasının 2. Abdülhamit'in hünkâr yaverlerinden bir deniz subayı ve padişahın özel marangozu olmasında saklıdır (Hüküm, 2017b: 126-127). Ancak Kenan Çağan'a göre (2015: 231) Tahir, yerli olduğu kadar Marksist'tir ve sosyalistliğinin zamanla yerliliğe doğru evirildiğini söylemek daha isabetli olacaktır. Kurtuluş Kayalı'ya göre Tahir'in bu duruşu, İstanbul sosyoloji ekolünün yerli bir bakış kazanmasına da vesile olur (Akt. Erdoğan, 2018: 258).

Türkiye'deki sol düşünce ile Tahir'in arasındaki hesaplaşmanın kapanmamasında Tahir'in sola yönelik olarak ortaya koyduğu solun klişeleşmiş düşüncelerden kurtulamaması vardır. O, Türk solunun takip ettiği Marksist kalıplarının da eskidiği görüşündedir. Ayrıca Tahir, devrimcilikle banka soymanın bir alakası olamayacağına inanır (Hüküm, 2017b: 127). Tahir'in devlet geleneğine sahip çıkması, onu ülkedeki sol kültürün sahip olduğu devlete isyan mitinden uzak tutar. (Kahraman, 2021: 210) Nitekim Baykan Sezer'in Kemal Tahir'den etkilenecek ve ondan hareketle sosyal bir teori geliştirdiği bilinmektedir (Hüküm ve Tüzer, 2019: 33).

Devlet Ana'nın bir tez üzerine yazılması ve bu tezle tarihi perspektife farklı bir yaklaşım geliştirmesi, Tahir'in ATÜT yaklaşımını yeniden ele alması ile mümkün olur. Kurtuluş

Kayalı'ya (2010: 203) göre Tahir, bu mezkûr şema konusunda Türkiye'de tartışmayı başlatan kişidir. Tanıl Bora'ya (2020: 601) göre ise Selahattin Hilav'ın Marksist antropolog Maurice Godelier'in makalesini Fransızcadan Türkçeye çevirmesiyle Türkiye'de bu konu gündeme girer. Romanda Tahir, o dönem Osmanlı toplum modelinin karşısına ATÜT'ü uygulayan Bizans'ı değil de Notus Gladyüs karakteri üzerinden Batı feodalitesini koyarak hem entrik gerilimi sürdürmek hem de kendi mesajını vererek Doğu ile Batı'nın devlet-toplum modellerinin siyah ve beyaz gibi birbirinin zıttı olduğu mesajını vermek ister.

Oysa o dönemde Behice Boran, Muzaffer Sencer, Muzaffer Erdost, Mübeccel Kıray, Doğan Avcıoğlu, Halil Berktaş vb. gibi bazı akademisyenler, Osmanlı'nın feodal bir sistemden geçtiği inancında ısrar ederler. Kurtuluş Kayalı, onların bu ısrarları; Osmanlı'nın feodal olup bu aşamayı atlattığı ve artık Batı ile temel bir farkın kalmadığı inancını güttüklerinden dolayı olduğunu belirtir (Kayalı, 2005: 183). Bu düşünce, Cumhuriyet ile birlikte muasır medeniyetler seviyesine ulaşma isteği göz önüne getirildiğinde işlevselliği olan bir düşüncedir. Baykan Sezer ise araştırmalarıyla Osmanlı'nın feodal aşamaya gelebilmesi için kölelik dönemini yaşaması gerektiğini ortaya koyar (Akt. Köktürk, 2013: 75).

1961 Anayasası'nın verdiği özgürlükçü bir ortamda sosyalist ve Marksist konuların legal platformlarda ele alınarak evrensel tartışmalardan da haberdar olunması, bu konunun yeniden gündeme gelmesini sağlar. Tahir'in bunu yerli bir mecraya odaklaması, Türk düşünce kamuoyunda ciddi tartışmalara neden olur. Çünkü Türkiye'de sosyalizmin artık 27 Mayıs ile "anayasal güvence"ye kavuşmasıyla birlikte sosyalist teorilerin, tartışmaların yönü yavaş yavaş çatallanmaya başlar. Teorilerin yekûnu "sosyalizme nasıl geçileceği" üzerine yoğunlaşır. Tahir de bu minval üzere düşünce serdedenlerdendir (Yıldırım, 2021: 128). Tahir, genel konjonktürün hilafına olarak dönemin atmosferinde Osmanlı devleti konusunda Türkiye'yi uyaran ilk kişidir (Ertürk, 2010: 90). Aslında oksidental çalışmaların nüvesini atacak şekilde öncelikle kendimizi bilmemizden başlamamızı isteyen Tahir, 1300'ten sonra Osmanlı üzerine yazılan bütün kitap ve makalelerin bilinmesini ister. Bunun için de 400 bin el yazması, 200 bin basma ve 600 bin de eski Türkçe kitapların bibliyografisinin çıkartılmasını ister (Ertürk, 2010: 91). Böylelikle oryantalistlere de muhtaç olunmayacaktır.

1960'larda Osmanlı toplum yapısına yönelik tahlil yapma hevesi, bu dönemin genel bir yönelimidir. Ancak kuşak çatışması gibi bir fikir çatışması, bu dönemin genel karakteristiğidir. ATÜT'e karşı alınan tutuma göre ideolojik yaklaşımlar da kutuplaşır. Çünkü Osmanlı toplum

yapısı tahlilinde onun feodalite ve ATÜT'lüğünü savunan Marksist yaklaşım ile sui generisliğini yani özgünlüğünü savunan Barkan, Köprülü, İncalcık vb. gibi araştırmacıların yaklaşımları arasında bir ayrılık söz konusudur (Kavut, 2010: 126). Bu tartışmanın esas başlatıcısı ise bazı araştırmacılara göre, Mısır'dan Enver Abdülmalik'in "*Mısır: Askeri Toplum*" kitabını getirterek dolaşıma sokan Kemal Tahir'dir (Kavut, 2010: 131).

Hatta Selahattin Hilav, bu konuda Tahir'in "*İslami feodalizmden bahseden ve Fuat Köprülü'den, Niyazi Berkes'in Türkiye'de Çağdaşlaşma ve Türkiye İktisat Tarihi'nden, Marks'ın Doğu toplumlarındaki ATÜT açıklamalarından, Karl Wittfogel'in Oriental Despotism adlı eserinden yararlandığı*" belirtmektedir (Akt. Fedai, 2000: 182). Bu konu üzerine araştırmalarını sürdüren Tahir; Ömer Lütfi Barkan, Mustafa Akdağ, Halil İncalcık, Niyazi Berkes, Şerif Mardin gibi bilim adamlarının eserlerinden çıkardığı sonuca göre kendi kerim devlet modellemesini de şekillendirir (Yiğit, 2013: 81).

Gerçi Tahir'in Selahattin Hilav ile yaptığı görüşmeler sonucunda bu üretim tarzı üzerinde durduğu söylenir (Sarıkaya, 2021: 142). Hatta Tahir'in Hikmet Kıvılcı'nın yerlilik odaklı düşüncelerinden etkilendiği bile dile getirilir (Özcan ve Çeğin, 2021: 200). Ancak bu Tahir'in hem yerlilik hem de ATÜT mevzusundaki araştırmacılığına, sebatına ve gayretine halel getirmez. Kurtuluş Kayalı (2008: 1089) ise Türkiye'nin gündemine ATÜT girdiğinde bu konuyla bir romancının (Kemal Tahir), bir felsefecinin (Selahattin Hilav), iki iktisatçının (Sencer Divitçioğlu, İdris Küçükömer) ilgilendiğini belirtir.

Hacı Bayram Kaçmazoğlu (2013: 12) 1960'lı yıllardaki Türk solunun tartıştığı konuların düzenin sorgulanması, Osmanlı devlet ve toplum yapısı, az gelişmişlik, sanayileşme, ulusal bağımsızlık, sosyal adalet, toprak reformu ve Batı olduğunu belirtmektedir. Ancak Tahir'i diğer sol düşüncedeki yazarlardan ayıran temel fark Türkiye'deki temel problemi ve çatlağı emek-sermaye parametresi üzerinden değil devlet-halk bütünleşmesi gerçekliği ile ele almasından kaynaklanır (Gümüş, 2020: 54).

7.2.9. Bozulmuş ATÜT ya da kerim devlet modeli

Osmanlı'nın zirai, ticari ve doğal koşulları itibariyle hem üretim sisteminin hem de bayındırlık faaliyetlerinin büyük çaplı organizasyon ve örgütlenmelerle altından kalkabileceği varsayımı, Tahir düşüncesindeki devlet yapılanmasına denk gelir. Nitekim romanın ilk

sayfaları, adeta Anadolu coğrafyasının özgün koşullarından haber verir. Sakarya ırmağının üç kez yatak değiştirmesinden mütevellit hisarların savunusuz kalması, yolların bataklıklar altında kalıp kervanların işleyemez duruma gelmesi ve bunun yöre halkının yoksulluğunu netice vermesi, tabiatın insan iradesi karşısındaki tahakkümünü gösterir. Mavro, bunu romanda Notus Gladyus’a şu şekilde anlatır:

“Vergisiz, haraçsız nasıl dizginlersin bunca azgın suyu? Sular kudurgan olursa ekinler olmaz. Ekin olmazsa köylü olmaz. Köylü olmazsa ekmek olmaz. Ekmek olmazsa dünya batar. Eskiden kervanlar geçermiş ki bizim ovamızdan, başı Eskişehir’de yükünü çözerken, kuyruğu Bilecik’te denk bağlamakta olurmuş.” (Tahir, 2005a: 24).

Karl Wittfogel’e (Akt. Bozdemir, 2002: 140) göre bu durm, “hidrolik devlet/toplum” denilen oryantal despotluğa örnek olsa da Tahir’e göre bu zaten devletin kerimliğinin iktiza ettiği bir durumdur.

Mavro’nun eskiye giderek Sultanların, Kayzerlerin karşısında suların densizlik edemediğini, çünkü onların ağızlarına dizginler ve derbentler vurarak kontrol altına alındığına değinmesi (Tahir, 2005a: 24) ve eskiye özlem duyması, dönemin şartlarının ne derece kıyıcı ve yıkıcı olduğuna delildir. Buna binaen Mavro’nun babasından aldığı nasihatle kıtlık zamanlarında Konya Sultanına veya Kayzerimize dua etmesini salık vererek onların kıymetinin anlaşılmasını istemesi, devlet denen kadım ve örgütlü yapının ne derece ehemmiyetli bir boşluğu doldurduğunu gözler önüne serer. Baykan Sezer’e göre (2017a: 81) de Doğu’da ırmaklar toprak taşıdığı için ırmak taşmalarını önlemek ve bunu elverişli duruma getirmek “*geniş bir birliğin örgütlü çabasıyla*” mümkün olabildiği için Doğu’da devletin varlığı zaruri olmaktadır. Çünkü geniş düzlükler ve ovaların varlığından dolayı işgal edilme riskine ve düşmana karşı bu toprakları korumada, hep birlikte mücadele etme anlayışı gelişir. Bundan dolayı merkezi devletlerin ortaya çıkışı, Doğu’da mecburiyettir.

Romanda Osman Bey de Anadolu’nun dönemindeki hâl-i pür-melâlini çok iyi gözlemlediğinden Şeyh Edebalı ile konuşmasında Konya Sultanlığını ele geçirmektense Bitinya ucuna yönelmeyi hem kendi hem de beyliği için daha karlı bulur. Ne de olsa “*Anadolu çoraktır, verimsizdir. Yolları silindiğinden kervan işlemezdir. Suları azgınlaştığından her tarafı bataktır. Masraflı devlet besleyemez.*” (Tahir, 2005a: 175). Anadolu toprağının kendine özgülüğü, ilerde bu topraklarda ekonomik bir sistem kuracak olan Osmanlı devlet yapılanmasının da özgünlüğünü beraberinde getirir. Çünkü “*Moğol’un*

düzeniyle de uyuşamaz bizim Anadolu toprağı... Eski Yunan'ın Roma'nın düzeniyle de uyuşmamıştır." (Tahir, 2005a: 189). Ayrıca bu özgünlüğün en önemli özelliğı de bu topraklarda yaşayan insanların köylü olmasından ziyade *"devlet kuruculuğudur."*(Tahir, 2005a: 189).

Tahir bunu bir röportajında şöyle ifade eder: *"Bence Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundaki ana unsur, Osmanlı toplumunu meydana getiren insanlardaki ileri devlet kuruculuğı yatkınlığı-dehası-dır."*(Akt. Etil, 2021: 200). Nitekim hem Baykan Sezer'e göre hem de Niyazi Berkes'e göre Türklerdeki birliktelik ırk, kan ve dinden ziyade ziraat/üretimde ve devlet/yönetimde sağlanmaktadır (Orçan, 2017: 604). Bu durum, muhteviyatında esneklik ve çoğulculuk barındırdığı gibi değişime de açık olmaya neden olur.

Romanda Türk toplumunun Batı'nın geçirdiğı merhalelerden geçmediğı, Osmanlı'da soya dayalı bir feodaliten söz edilemeyeceğı, ağalık kavramının farklı bir statü olduğı, *"Mülk Allah'ındır"* anlayışının feodalitenin önündeki ilk engel olduğı karakterlerin diyaloglarından yansıtılır. Nitekim romanda Orhan Bey'i tanımaya çalışan Nilüfer Hatun, Türklerde toprağın kimin olduğunu sorar. *"-Toprak bağışlanmaz bizde, kız karşılığında... Toprak beyin malı değildir çünkü...- Ya kimindir? -Allahın..."* (Tahir, 2005a: 560). Orhan Bey tarafından verilen cevap, Osmanlı'nın mülk anlayışındaki kadim İslami geleneğı de yansıtır. Tahir'in bu farkındalığı oluşturmadaki çaba bile, o zamana kadar üretilen hazır kalıp yargıların ne denli etkili olduğunu gösterir. Tahir Alangu, Tahir'in 1960'tan beri Osmanlı araştırmalarına değinerek bu romanın Türk toplum sistemiyle insan gerçekliğinin Batı'dan ne derece farklı olduğunu anlattığını belirtir (Akt. Gümüş, 2020: 54).

Ayrıca 600 yıllık bir devletin ayakta kalmasının talancılıkla açıklanamayacağını savunan Tahir'e göre bu mantıktaki devletin baba figürü ile açıklanması, ekonomik koşulların bozulması ile halkın despotluğı karşı isyan edeceği ve devletin yıkılacağı anlamına gelmektedir. Oysaki hiçbir devlet, bu mantıkla 600 yıl boyunca ayakta kalamaz. Doğı toplumları içinde Osmanlı devletinin orijinalitesi de devletin ana olmasındaki mantıktan kaynaklanır. Bu mantık, Tahir'in de öne sürdüğü *"Kerim Devlet"* teorisini içinde barındırır. Bu teoride devlet, halkıyla hissedarlık ve hissiyat bağları kurar. Halkın mala ortak olmasıyla geliştirilen bu hissedarlık, devletsiz yaşayamayan Türk toplumunun yine bir devlete bağlı olmayı önceleyen duygusallığı içinde barındıran bir hissiyatla devam eder.

Bundan dolayı Tahir'in Kerim devlet teorisinde Batı'daki gibi sınıfsal çatışmalar, burjuvazi-proletarya gerginliği bulunmaz. Osmanlı'nın Doğu toplumlarından farklı olarak bu özgünlüğünü Tahir, bozulmuş ATÜT yaklaşımını Kerim devlet teorisi ile sistemleştirir. Hatta Tahir'in ATÜT araştırmaları için Sencer Divitçioğlu'nu destekleyip teşvik ettiği, araştırmaları sonucu Divitçioğlu'nun ATÜT'ü Osmanlı toplum yapısına uyarlamasına şaşırarak “*Hani burada Kerim devlet?*” diyerek azarladığı rivayet edilir (Aydın, 2008: 456).

Ancak burada Divitçioğlu, yaptığı araştırmaları Kök-Türkler'e kadar götürerek Batı'dan farklı bir toplum yapısına sahip olduğunu, Türk toplum yapısının “kut” anlayışından dolayı yöneten-yönetilen arasında Batı'daki gibi rekabetçi-bölünmüş tutumun olmayacağını ve ATÜT analiziyle Batı'dan üstünlüğünün tescilleneceğine inanır (Bora, 2020: 602). Tabii bu Tahir için yeterli değildir. Bu modelleme; Tahir'den başka Mehmet Ali Aybar, Hikmet Kıvılcımlı ve Mehmet Ali Kılıçbay düşüncesinde “Osmanlı Tipi Üretim Tarzı” olarak da ifade edilir. Suavi Aydın'a (2008: 544) göre bu Osmanlı “farklılığı”, Kemalizm'in de etkisiyle “Türk devrimi” modelinin oluşturur.

Tahir tarafından kerim devlet düşüncesinin ortaya atılması, yağmacı/talancı devlet klişesini karşısına alarak devletin Batı'daki gibi bir statüko olarak değil, kültürel varlık alanı olarak algılanmasına hizmet eder (Biricik, 2016: 1273). Tahir'in ATÜT'ü bozarak yerli ve tarihi gerçeklerle kerimleştirilen “rahman” bir devlet modeli sunması, Osmanlı'nın ceberutluğuna inanmamasından kaynaklanır. Tahir, “kerim devlet” modelini “hayırlı devlet” olarak da ifade eder.

“Hayırlı devlet, köle işleten feodal ve kapitalist toplumlarda olduğu gibi insanın insanı, gerçekten insanlık dışı sayılabilecek kısıcılıkta önlemeye çalışmakta ve ilk zamanlarda kendisinin varoluşunu zorunlu kılan sosyoekonomik şartlara göre bunu sağlamaktadır.” (Tahir, 1992c: 249).

Osmanlı'nın hem düşünce dünyasından müteşekkil insan ve medeniyet tasavvuru hem de sahip olduğu Anadolu coğrafyasının jeolojik temelli sosyolojik yapısı, ATÜT'ten farklı bir yaklaşımı zaruri kılar. Zira romanda Osman Bey de bunu dile getirir: “*Moğol'un düzeniyle uyuşamaz bizim Anadolu toprağı... Eski Yunan'ın, Roma'nın da düzeniyle uyuşamamıştı çünkü...*” (Tahir, 2005a: 189). Tahir'in ATÜT düşüncesini ele alıp tartışmaya açması da Osmanlı Devleti'ndeki sınıf farklılığının ve bilincinin olmayışının ifadesidir (Hüküm, 2014:

9). H. Bayram Kaçmazoğlu (2020: 50) ise bunu daha da ileriye götürerek Osmanlı Tipi Üretim Tarzı (OTÜT) tanımlamasını yapar.

Tahir'in Kerim devlet modellemesi, iki ana damar üzerinden kurgulanır. Birincisi ahlaki damar, ikincisi ise ekonomik damardır. Tahir'in ahlaki boyutu da nazara vermesi, Doğu-Batı çatışmasını üretim ilişkilerindeki farklılıktan çıkarıp insani öze de vurgu yapmak istemesinden kaynaklanır. Zaten Tahir, *Devlet Ana*'nın yazılış amacını Anadolu Türk insanının temelindeki cevheri, yani ahlaki özü çıkarmak olarak dile getirir. Zaten başka bir röportajında Tahir, 700 yıl boyunca ayakta duran bir devletin kaynağını bu romanı yazarak göstermek ister (Akt. Göçer, 2021: 529).

Cevap Özyurt'a (2021: 466) göre kerim devletin ahlaki boyutu, onu aşkinci devlet algılamasına yönlendirir. Metin Heper'e (2018: 29) göre ise *“aşkıncılık, insanın aslen ahlaki bir topluluğa ait olduğu inancını”* ifade ettiği için bunda bireysel çıkarlar toplumsal çıkarlardan önce gelip görev bilinci önemlidir. Bu yönüyle Tahir, Osmanlı ya da Doğu despotizmi yaklaşımlarına kerim devletin aşkıncılığı ile karşı çıkar. Feodal düzenin ve dönemin düzensizliğinin tek çaresi olarak kerim devlet yaklaşımını roman üzerinden temellendirmeye çalışır. Selçuklular'daki ikta sistemi; Osmanlılar tarafından tımar sistemi olarak tevarüs edilir. Selçuklular'daki bu ikta sistemi, Melikşah'ın kendi Memluk subaylarına arazi tahsis etmesiyle başlar. Ancak feodaliteyi andıran bir sistemle bu subaylar, kendi özerk yönetimlerini tesis ederler. Nitekim Halil İnalcık'a göre Osman Bey de Selçuklular tarafından *“atanan”* bir nevi özerk bey özellikleri sergiler (Akt. Heper, 2018: 50). Bu uygulama tımarlı sipahi sisteminden biraz farklıdır. Çünkü tımarlı sipahinin siyasi muhtariyeti olmadığı gibi toprağın ve üzerindeki reayanın da sahibi değildir (Köktürk, 2013: 74).

Ahi teşkilatlanması ise halk ve devlet arasındaki güveni, ekonomik anlamda her daim diri tutan bir kurumsallaşmadır. Nitekim romanda Mavro, Notus Gladysus'a köylülere yapılan zulmün karşılığında köylülerin neden Senyör'ü ahilere şikâyet etmediğini sorar. Çünkü Mavro'nun zihninde ahiler, yeri geldiğinde siyasi otoriteye bile karşı gelmektedir. Çünkü kendileri, politik-ekonomik bir örgütlenmedir. Romanda Çudaroğlu da bir ahi şeyhi olan Şeyh Edebalı'nın kızını kaçırma işine önce yanaşmaz. Çünkü ahilerin peşini bırakmayacağını ve cezasını keseceğini iyi bilir. Bu tarz kurumsallaşmalar, hem Türk tarihinde önemlidir hem de Tahir'in kerim devlet modelinin önemli unsurlarıdır.

Tahir'in kurmaya çalıştığı Batı'ya karşı devlet eliyle Doğu'ya özgü sosyalist düzende Batı sömürüsüne karşı çıkış, Doğulu kimliğin önceliği olduğu için Batılı kişisel mülkiyete karşılık Doğulu toplumsal mülkiyet esastır (Tahir, 1992c: 409). Lütfi Bergen'e (2012: 116) göre bu tavır, Batılı sosyalizmin Marksist dünya görüşüne karşılık, Batı ile çatışan bir sosyalizm ve Doğulu bir Marksist biçiminde özetlenebilir. Çünkü Tahir, Batı kalıplarından yararlanarak kendi tarihimiz üzerinde kalan karanlık tarafların aydınlanmadığının farkına varır ve klasik Marksist literatür ve şemayı defalarca gözden geçirerek kendi yerli yorumunu yapar (Tahir, 1992c: 93). Marx'ın genellediği ATÜT modelini, İdris Küçükömer; i-Nomadik (Osmanlı), ii-Hidrolik (Çin), iii-Noma-Hidrolik (Hindistan) olarak üçe ayırır (Karbay, 2021: 168).

Tahir'in ATÜT yorumunun temelinde devletin toplumdan önce var olması anlayışı vardır (Tahir, 1992c: 309). Devletin, toplumun yaşamasını sürdürmesi için varlığını gerekli bir unsur olarak kılması; üretici ve yönetici grupları, ekonomik olarak devletin varlığına bağımlı kılar. Bu da bu grupların devletin varlığına karşı politize olmasını engeller. Ayrıca Batı'daki gibi bir sınıfın lehine gücünü kullanan devletten ziyade toplumun tamamına yönelik bir çıkar koruması gözlemlenen Doğulu devlette, kerimlik vasfının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu kerimlik vasfının en büyük taşıyıcısı ise adalet sistemidir. Çünkü Batı'daki devlet, sınıf egemenliğine değil adalete dayanmalıdır. Nitekim Osmanlı'daki adalet dairesinin döngüsünü Tahir; adaletin kanun (şariat) ile olacağını, kanunun Sultan ile olacağını, Sultanın kadro-kul ile olacağını, kadro-kulun vergi (mal) ile olacağını, verginin reaya (köylü) ile olacağını, reayanın da adalet ile olacağını belirtir (Tahir, 1992d: 215). Sultanın üzerinde titrediği ve toplumsal düzen ile güvenliği sağladığı bu adalet anlayışı, Osmanlı'nın en parlak dönemi olan klasik çağında (1299-1600) bir devlet felsefesi haline gelir (Heper, 2018: 55).

Devlet Ana romanında Osman Bey, “devlet gücünün kişisel çıkarlar sağlamak, kıyıcı tutkuları doyurmak için kullanılmasından her zaman iğren”diği (Tahir, 2005a: 351) için adaleti önceler. Romanda Dünder Bey'in Bizanslı tüccarlarla iş tutarak mal ve para biriktirmesi beylik tarafından hoş görülmez. Osman Bey'in ise beyliğin refahını sağlamak için canla başla mücadele etmesi takdir edilir. Bundan dolayı “*Kanundur; beylik kul ile olur, kul hazine ile olur, hazine reaya ile olur, reaya adalet ile olur*” (Tahir, 2005a: 511) anlayışını güden Osman Bey gibi, beyliğindeki ulular da bu düşüncede olup soyluluğu, ikinci plana atarlar. Bey seçiminde Ertuğrul Bey'in silah arkadaşlarından Akça Koca, “*Soylular kurultayı*

yoktur bizim töremizde... Gazi birliğidir bu... Soyluluk ağır basabilemez, kendi başına... Kişinin değerine bakılır.” (Tahir, 2005a: 158) kuralını dile getirir.

Tahir’in bu romanda gazi birliğine dikkat çekerek “Gaziyân-ı Rum”u; Bacı Bey karakterinin toplumdaki öncülüğünü göstererek “Bacıyân-ı Rum”u; Şeyh Edebalı’nın halk üzerindeki nüfuzuna ve siyasi etkisine dikkat çekerek “Âhiyân-ı Rum”u; Yunus Emre’nin kolonizatör bir Türk dervişi olduğunu sezdirterek “Abdâlân-ı Rum”u nazara verir. Böylece Tahir, Âşıkpaşazâde’nin Anadolu’daki teşkilatlanma yapısına bir göndermede bulunur (Biricik, 2021a: 273). Ayrıca Tahir’in Bacıbey’e “Devlet Ana/Hatun” lakabını vermesi, Türklerde devlet olgusunu sistemleştiren dört ana töre unsurunun varlığına da atıf yapmasındandır. Çünkü gazi, bacı, ahi ve derviş birliğinden müteşekkil bir devlet geleneği ve Anadolu’nun devletleşmesi bu unsurlar vesilesiyledir (Kazıcı, 1988: 540).

Tahir, romanda bu unsurları Mavro’nun gözüyle Notus Gladyus’a anlattırır:

“İçlerinde ermiş var, dervişi var... Rum abdalları derler, rum gazileri derler... Ertuğrul Bey’in savaşçısı ev hesabına gelmez. Savaşçı dervişlerin beşi, onu bir zaviyeye birikmiştir. Rum abdallarına geldi mi, dam, çadır tanımaz bunlar... Ezraile elense çekmiş gözü kara yiğitlerdir her biri. Karıları bile dövüşkendir Ertuğrul Beyin... Bunlara ‘Rum Bacıları’ derler. Bunların töreleri de, gaziler, savaşçı dervişler gibi din yayma üzerinedir...” (Tahir, 2005a: 26).

Nitekim Selçuklu Devleti’nden Osmanlılar’a geçişte dört sosyal zümre kesintiye uğramadan devamlılığı sağlar. Bunlar ahiler, gaziler, dervişler/abdallar ve bacılardır. Bu zümrelerden ahiler; Anadolu’da iktisadi hayatın, gaziler; askeri faaliyetlerin, abdallar; kültür ve eğitim faaliyetlerinin, bacılar; bütün bunların kadınlarla ilgili yönlerini teşkilatlandır (Tabakoğlu, 2017: 25).

Anadolu coğrafyasının varlığı, üzerinde yaşayan Anadolu insanına devlet kurucu bir özellik bahşeder. Çünkü toprakların verimsiz oluşu, kişisel imkânlarla düzenli bir tarım yapmaya el vermeyen iklim şartları, kişisel çabanın da ötesinde sosyal bir örgütlenmeyi zaruri kılar. Bu da merkezi bir idari sistemin varlığına bağlıdır (Tahir, 1992c: 164-165). Nitekim Anadolu coğrafyasında sadece Türkler değil Persler, Yunanlılar, Romalılar, Bizanslılar ve Araplar da jeolojik şartlarla uyumlu bir devlet sistemi geliştirdikleri müddetçe bu topraklarda ayakta kalırlar (Tahir, 1992c: 363).

Marx'ın ATÜT yaklaşımında Doğu'yu toplum olarak yöneten ve yönetilen sınıfına ayırmasına Tahir, Anadolu insanının devlet kurucu özelliğindeki dinamizminden dolayı karşı çıkar. Baykan Sezer'e göre bu dinamizm, Anadolu insanına devletin kurulmasında hissedarlık payı verir (Akt. Gümüş, 2020: 106). Bundan dolayı Tahir'in kerim devlet teorisinde Batı'daki gibi ya da Marx'ın Doğu için ifade etmeye çalıştığı zavallı ve ezilen bir halk ajitasyonu yoktur. Anadolu insanının devletsiz kalmamak için her türlü acıya ve çile çekme gücüne katlanması, bir zavallılıktan ziyade fedakârlıktır.

Tahir'e göre *“Batı köylüsü, ortaçağdan uzun süre senyörler ve kilise tarafından sömürülürken sonraları 15. Yüzyılda filizlenen burjuvalar tarafından da sömürülmeye başlanmıştır.”* (Tahir, 1992a: 140). Feodal topluma sahip Batı'yı adamın adama bağlandığı toplum olarak niteleyen Tahir, feodalitenin hiyerarşisini serf-varsal-senyör-asilzade-kral sıralaması ile bir piramide benzetir (Tahir, 1992c: 595). Tahir'e göre Batı, toplumsal dayanışmayı terk ederek köleliğe dayanan üretim modelini kabullendiği için feodal toplum modeli Batı için kaçınılmaz olur. Bu da içinde burjuvazi ve kapitalizmi barındırdığı için Batı toplumlarının değişmez kaderi, kendisini yıkacak kuvvetleri beraberinde getirmesi ve geliştirmesidir (Çelikçi ve Koç, 2021: 41).

7.2.10. Osmanlılık siyaseti

Tahir, tarihte 700 yıllık hüküm süren bir devleti iyi ya da kötü olarak bir kenara itilmesi kolaycılığına kapılmadan Osmanlı Devleti'ni anlamaya ve onu araştırmaya gayret gösterir. 1965 yılına kadar Osmanlı hakkında görüşleri olumsuz olan Tahir, derinlikli araştırmaları sonucu onu anlamaya çalışınca Tahir'in olumsuz görüşleri de değişmeye başlar. Artık Tahir, Osmanlı'yı o kadar olumlu ki Osmanlılık onun için tez, Batılılaşma ise bir anti-tez niteliğine bürünür. Amacı Türk insanının gerçeğini aramak olunca bu siyaset Tahir'de Ramazan Gülendam'a (1999: 9)göre felsefesinin, romancı kimliğinin ve sanatının temelini oluşturur. Nitekim Tahir, Bekir Bozdağ ile yaptığı bir sohbette

“Osmanlı, bize belletilen Osmanlı değil. Kendisine özgü bir yapısı var! Tarihin en uzun ömürlü imparatorluğu kurulmuşsa, Batı gibi amansız bir gücün karşısında 300 yıl santim santim gerileyerek direnilmişse, bunun önemli temelleri olmalı...” (Akt. Sevim, 2003: 21) tespitleriyle tarihteki Osmanlı gerçeğini arar.

Güngör Göçer’e göre Tahir’in Osmanlı araştırmalarında iki amacı vardır: İlki Doğu-Batı çatışmasında Osmanlı’yı Batı’nın sömürüsüne karşı direnen bir kale olduğunu ortaya koymak; ikincisi, farklı millet ve kültürleri uzun yıllar boyunca tek çatı altında toplayan bu devletten sosyalist bir öz bulmak (Göçer, 2021: 525). Tahir’in Osmanlılığı bir yaşam tarzı olarak değil bir siyaset tarzı olarak değerlendirmesi, onu bir ırk olarak değil bir politika olarak ele almasını gerektirir. Baykan Sezer’e göre de “*Osmanlılık, bir siyasettir. Doğu-Batı çatışmasında Anadolu Türk’üne tarihin en güçlü devletini kurmasına izin vermiş bir siyasettir.*” (Akt. Karabulut, 2021: 291).

Tahir, Türk-İslam devlet geleneğini soy bakımında inkıtaa uğratarak Kayı Beyi Osman Bey’e Konya tahtının davasını güttürmeyerek gününden 700 yıl öncesinin siyaset anlayışının ve devlet felsefesini bir Doğu-Batı çatışması kurgulatarak yeni bir model oluşturur. Bu model, Osman Bey ile başladığı için romandaki durum da Osmanlılık siyasetidir. Çünkü Şeyh Edebali, Osman Bey’e Konya tahtının dede mirası olduğunu söyleyerek bu mirasa sahip çıkmasını ister.

“Vaktiyle Türkmen oymaklarının, gazi birliklerinin, cümle derviş takımının ağzı yoklandı ve Oğuzname’de yeri bulundu ki Kayı Oğuz Han’ın ulu oğludur. Şöyle vasiyet etmiş ki, kendisinden sonra hanlık Kayı’ya değsin! Madem onun evlâdından biri sağ ola ki hanlığa yarar, gayrı tarafından han dikilmeye. Selçuklu’nun hanlığı kapması zor iledir ve de töresizdir. ‘Hanlık Kayı evlâdına düşse gerek ve de kıyamete kadar başkası olmasa gerek’ yazılı. Ankara’nın ahîleri, Konya’nın ahîleri, Amasya, Sivas, Kayseri’nin ahîleri, kısaca tüm ülkenin ahîleri, Konya tahtına Kayı’dan bey gözlemektedir.” (Tahir, 2005a: 187).

Oysa Osman Bey’in siyaseti soy ve ırk davasından ziyade pragmatist, hümanist ve iktisadi refahı önceleyen bir devlet anlayışında olur. Osman Bey, beyliğinin istikbalini de düşünür. “Konya sultanlığını gönüllüsüne armağan ettim bedavadan” diyerek bu işe pek yanaşmaz (Tahir, 2005a: 187). Konya tahtını ele geçirmeye çalışsa başına nelerin geleceğini tahmin etmesi zor değildir. “*Ezilen reaya savuşup ülkeyi şenliksiz, toprağı ekimsiz bırakırsa Allah korusun, kıtlık yüz gösterir.*” (Tahir, 2005a: 327). Aslında Osman Bey de Konya tahtının kendisine helal olduğunu bilir: “*Sultan Sultan’sa biz de beyiz. Selçuklu’ysa biz de Gök Alp soyundanız. Aslında biz bu ülkeye onlardan önce geldik... Oğuzname’de yeri görülmüştür. Selçuk tahtı Kayı’ya düşmektedir.*” (Tahir, 2005a: 519) der. Ancak Osman Bey, Şeyh

Edebalı'ye: “*Konya tahtı, cehennem ateşinde kızdırılmış ateş parçasıdır. Şeyhim, çünkü salt Anadolu çoraktır, verimsizdir. Hele bugün derisi yüzülmüş, eti soyulmuştur. Suları azgınlaştığından her yeri bataktır. Masraflı devleti besleyemez.*” (Tahir, 2005a: 188)diyerek bu düşüncesinden vazgeçer.

Osman Bey'in düşüncesinde bu büyük siyaseti hayata geçirmek vardır. Osman Bey, Orta Anadolu'nun bozkırında köylülük yapmaktan ziyade uzun soluklu devlet kurma isteğindedir. Bundan dolayı devlet stratejisini toplumsal ve iktisadi gerçekleri dikkate alarak uzun vadeli oluşturur: “*Sahipleriyle beraber, bizleri de besleyecek topraklara yöneleceğiz.*” (Tahir, 2005a: 176).

Batı'da ise verimsiz, çorak toprakların aksine verimli topraklar mevcuttur. Baykan Sezer'e (2017a: 68) göre “*ormanların yaygınlığı ve ormanları yakmakla yeni verimli ve dinlenmiş toprak elde etmenin kolaylığı, Batılı insanın tarım başlangıcında önemli sorunlarla karşılaşmasını engellemiştir.*” Bu kolaylıktan dolayı Batı insanı, sorunlarını devlet eliyle değil kişisel olarak çözmeye yatkın olduğu için de bu durum, Batı'da bireyciliğin temelini oluşturur.

İlerleyen süreçte Osman Bey ile temelleri atılan bu devletin stratejisi, o zamana kadar gelen devletlerden farklı olarak nevi şahsına münhasır bir yapılanma olarak devam ederek Batı sömürüsüne karşı Doğu toplumlarının savunusunu yapan bir devlete bürünür. Hem romanda hem de Tahir düşüncesinde devlet otoritesi bir sınıfın, bir soyun ya da bir zümrenin çıkarına değil, tüm toplumun ve tüm toplulukların çıkarına hizmet etmek üzere kurulmalı ve kurgulanmalıdır. Bu tarz Osmanlılık siyasetinin güdülmesi, tarihte bu devleti uzun vadeli yapar. Tahir (1992c: 152) bundan dolayı “*Osmanlılığı tabakalaşmaktan alıkoyan onun hiçbir millete dayanmamasıdır. Hiçbir millete dayanmayan Osmanlılar için, hangi millette olursa olsun tabakalaşmak ölüm demektir.*” düşüncesindedir. Devlette kurucu unsur Türklük/Türkler olmasına rağmen doğrudan tek bir millete dayanmayan bu Osmanlılık sistemi/siyasetinde, kendine milleti odak/çıkış noktası edinen bir model ve siyaset yoktur.

Romanda da Akça Koca'nın dilinden “*Soylular kurultayı yoktur bizim töremizde...*” (Tahir, 2005a:146) anlayışı vurgulanır. Batı'daki gibi belli aristokrat zümreye dayanmak, beyliğin töresinde olmadığı gibi ilerleyen asırlarda imparatorluğa dönüşen devletin de kanunları arasında olmaz. Sezgin Kızılcıkel'e (2012: 193) göre beylikten devlete gelişen Osmanlı toplumunun uzun soluklu olmasının sırrı vardır. Bu da Batı'daki gibi feodal karakterli bir idare yerine padişah–kapıkulu–ulema-reaya dörtlü sacayağına dayanan

otokontrol sistemidir. İktidar mücadeleleri, merkez içindeki bu devlet güçleri arasında gerçekleşir. Çevreden olan yerel eşraf/âyanlar bile bu otokontrol sistemine giremez ve devlet işleyişine (Alemdar Mustafa Paşa Olayı ve 1808 Sened-i İttifak hariç) müdahale edemez. Mülkiye/Kalemiye-Seyfiye-İlmiye sınıfları, Batı'daki gibi ekonomik menşeli sivil toplum değillerdir. Bu anlayışta toprak ve tebaa, Allah tarafından aile reisi gibi olan Sultan'a emanet edildiği için ülke bazı istisnalar dışında hanedanın mülkiyetindedir. Devletin bütün memurları (Mülkiye, Kalemiye, Seyfiye, İlmiye)sembolik olarak hane halkı olarak algılanır. Carter V. Finley bunu "hane halkı sembolizasyonu", Max Weber ise "oikos/ev modeli" olarak adlandırır (Heper, 2018: 59-61).

Baykan Sezer'e göre (2006: 167)Osmanlı'da adına "reaya" denilen üretici sınıf ve ilmiye, kalemiye ve seyfiye adını alarak tepede sultan ile birlikte devlet makamını oluşturan askeri bir sınıf bulunur. Ancak bu askeri sınıf ile halk arasında Batı'daki gibi ayrışma görülmez. Nitekim köylülükten bile sadrazamlığa geçişkenliğin bulunduğu bu modelde bireyin Osmanlılaşması esastır. Reaya ise sözlük anlamı olarak "sürü"dür ve devlet; reayayı sütü sağlayacak, yünü alınacak bir örgüt olarak görmekle birlikte devlet ona geniş bir bağımsızlık bahşeder (Sezer, 2017a: 102). Ancak reayanın bu özgürlüklerle ekonomik olarak özerkliğini kazanıp karşısına çıkacak bir sınıf olamamasına da devlet, azami dikkat eder.

Tahir'in Osmanlılığın tarihi süreç içinde Batı'dan farklılıklarına odaklanması, Batı'dan farklı bir devlet anlayışının nasıl kurulduğunu ve devletin sınıflar üstü bir kuvvete nasıl ulaştığının da cevaplarına ulaştırır. Çünkü Batı'da sınıflar, toplumun ilerlemesini sağlarken Osmanlı'da bu ilerleme hep devlet eliyle olagelir. Tahir'e göre (1992a: 79) "*Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla başlayan ve aslında Doğu toplumlarında vazgeçilmez ana dayanak olan devletçiliğin Batı'da gördüğümüz kişisel rekabete çarşayı kesinlikle kapatması bizi Batılı toplumlardan kesinlikle*" ayırmaktadır. Tahir'e göre bu ayrılık Cumhuriyet kurulduğunda da kapanmaz ve bu noktada Türkiye Cumhuriyeti'ne Osmanlılığın devamıyeti olarak bakar. Çünkü yeni kurulan devlet, sınıflar aracılığıyla değil yine devletin kendi yetiştirdiği devlet kadroları eli ile kurulmuştur.

Osmanlılık siyasetinin Batı'dan iki önemli farkla ayrıldığını belirten Tahir, bunların ilkinin Anadolu Türklüğüne dayanmayacak siyaset izleyen bir devletin bu zümreyi zenginleştirmek için uğraşmaması; ikincisi ise sömürgeciliği sistemleştirmemesidir. Tahir'e göre bu iki durum, Osmanlı'yı sınıfa ve halka düşman bir devlet yapar (Tahir, 1992c: 114). Bu

da zamanla Osmanlı'yı sınıflı bir devlet değil memur bir devlet yapmaktadır. Çünkü Osmanlı, tarih boyunca yaptığı fetihlerde toprak fethini Allah adına ve Allah namına yaptığı için devlet Allah'ın malıdır. Bundan dolayı devlet, Türk Devleti ya da Kayı Devleti olarak değil Osmanlı Devleti olarak tanımlanır (Tahir, 1992c: 50). Tahir'e göre bu tarz bir Osmanlılık, tarihte vatana ve millete dayanmayan bir devlet kurma başarısını gösterir (Tahir, 1992c: 164).

Başta da değindiğimiz gibi bu, Osmanlılığın bir siyaset biçimi olduğunun göstergesidir. Allah'ın adını alarak Allah adına işler yapan bu tarz merkeziyetçi bir devletin mülkiyet sisteminde devletin gücünü tahdit ve tehdit edebilecek herhangi bir birikim ve oluşumun varlığına izin verilmez. Bundan dolayı reaya olarak nitelendirilen halk, üretim ilişkilerini sorgulamak bir yana merkezdeki siyasal değişimlerden bile bigânedir (Tahir, 1992c: 270). Zaten Osmanlı'daki tüm isyanlar, bir halk hareketi olarak değil memur devlet yapısından dolayı devlet kadrolarındaki huzursuzluktandır. Hatta Celali İsyanları'nın bile Tahir, devleti yıkmak için tasarlanmadığını; bu isyanların sınıfsal, ekonomik ve sosyal fikre sahip olmadığını belirtir (Akt. Coşkun, 2012: 447). Mustafa Akdağ bu konuda Celali isyanları, ne Kızılbaş-tarikat isyanı ne de devletin Enderuncu düzeni yıkma girişimi olarak görür. (Akt. Bora, 2020: 604). Karen Barkey (2021: 16), burada devletin merkeziyetçiliğine göndermede bulunarak isyan eden eşkıyaların bile devletin gücünü pekiştirmede kullanıldığını belirtir.

Tahir'in Osmanlı üzerinden sistemleştirmeye çalıştığı kapıkulu memur devleti, Batılı sınıf devlet sisteminden tamamen farklıdır. Tahir'in devlet sistematiğinde Batı'nın bir anti-tezi gibi sunduğu bu tarzda Marksist diyalektiğin etkisi yadsınamaz. *“Bizdeki devlet, Batı'da olduğu gibi uzun zaman sınıflar arası çatışmaların hakemliğini, sıkışık sırada kudreti elinde tutan sınıfı kurtarmak için öteki sınıfı ezmek için kullandığı bir alet değildir.”* diyen Tahir'e (1992c: 131) göre devlet, ihya edicidir. Başka bir sohbetinde ise *“Batı, ailesiyle benzemez bize, kurumlarıyla benzemez. Devleti ile benzemez, sınıflar arası kavgasıyla benzemez... Bizi ters çevirdikleri zaman Batı, Batı'yı ters çevirdikleri zaman biz çıkarız”* diyen Tahir, keskin bir Batı-dışılığa sahiptir (Akt. Coşkun, 2012: 470).

Osmanlılık siyasetinin tezahür ettiği merkez Anadolu'dur. Anadolu, aynı zamanda Doğu-Batı çatışmalarının tarih boyunca merkezinde bulunduğu için siyasi ve askeri olarak da Doğu'nun savunuculuğuna üstlenen bir misyona da sahiptir. *“Anadolu son 1000 yıldır hem Doğu'nun toprak bütünlüğünün sağlanması hem de Batı saldırganlığının sınırlandırılması açısından önemini korumaktadır.”* (Eğribel, 2010: 75). Bunun en örgütlü biçimi ise tarihte

Osmanlılık olarak tezahür etmektedir. Nitekim Osmanlılığın verdiği politika ile asırlardır Doğu-Batı ilişkilerinin denetimi de sağlanır. Tahir'e göre "*Emperyalistler, Osmanlı'yı kendisini sömürmediği için değil; varlığı, uzak sömürülere engel olduğu için sürekli tartaklanmıştır.*" (Tahir, 1992a: 217). Anadolu Türklüğü ve Osmanlılık, Anadolu'nun konum ve kimlik bütünlüğü; Batı'nın gözünde hep engel olageldiği için Doğu-Batı ilişkilerinde bu problematiği devam ettirirler. "*Nitekim Batılıların bağışlamaz düşmanlığı, Türkleşmiş Anadolu halklarını kendine dönmeye çağıranlara karşı hiç azalmadan sürmüştür.*" (Tahir, 1992a: 143).

Batı sömürüsünün ne kadar kıyıcı olduğunu göstermek adına Tahir (1992d: 81), Kristof Kolomb'un Amerika'ya ulaştıktan sonraki gözlemlerine değinir: "*Kristof Kolombo, orada basit yasalarla yaşayan, yumuşak huylu, kibar, iyi insanlarla karşılaşmıştı. Bunların Batı günahlarıyla bozulmadıkları belliydi. Kıyıcılık, yalancılık, mal hırsı nedir bilmiyorlardı. O kadar namuslu, o kadar eli açıktılar ki görmeden inanılmaz.*" Kolomb'un Amerika yerlilerine atfettiği iyi özelliklerin kendilerinde bulunmadığı, sarf ettiği cümlelerden anlaşılmaktadır. Nitekim 50 yıl gibi kısa sürede Amerika yerlilerine yapılan katl, zulüm ve sürgün belgelerle meydandadır.

Nitekim romanda Batı'nın bu kıyıcılığı, Notus Gladys'un acımasızlığı, şehviyeti, bencilliği üzerinden sergilenmektedir. Bu olumsuz özellikler Osman Bey'in gözünden yapılır: "*Frenk adamı, say kuduz canavardır, kahpedir, kıyıcıdır. Allah'ı maldır, dini îmanı soymaktır. Irzı, namusu, utanması, acıması, sözü, yemini hiç yoktur. Bunalırsa insane eti yiyor yamyam.*" (Tahir, 2005a: 191). Handa Mavro'nun ablası Liya'ya Notus Gladys'un şehviyet noktasında yeltenmesi, Mavro ile sohbetlerinde kendi ve Batı'daki baronluk sistemindeki köylüye karşı kıyıcılıktan bahsetmesi, bataklıkta çaldığı altınları batmak pahasına elden çıkarmak istememesi gibi durumlar, Tahir'e göre Batı'nın zihni ve fiili genetiğinin yansımalarıdır.

Tahir'in Batı sömürgeciliğine karşı geliştirdiği Osmanlılık düzeni, diğer Doğulu toplumların da mirasını üzerinde taşır. Orta Asya Türklüğünden devlet nizam ve anlayışını, Bizans'tan çeşitli müesseselerin kurumsallaşmasını, Arap Müslümanlığından din anlayışını alarak kendi bünyesinde yoğuran bir Osmanlı oluşur (Tahir, 1992c: 490). Osmanlılık siyasetinde Batı sömürüsüne karşı çıkıldıkça devlet yücelir, bunun tersi olduğunda ise devlet yıkıma uğrar. "*Osmanlılık, Doğu'yu soyguncu Batı'ya karşı savundukça yücelmiş, bu amacını*

gevşettikçe çürüyüp dağılmıştır.” diyen Tahir’e (1992a: 220) göre bu vazife Doğu’nun namus görevidir.

Tahir’e göre, Doğu ve Batı özsel yönlerden farklı olduğu için Doğu; devleti, ahlâkî erdemleri, inanç ve düşünce özgürlüğünü, adâleti, dayanışmayı temsil ederken Batı ise feodalizmi, bağınazlığı, cana ve mala saldırıyı, inanç ve ırk düşmanlığını temsil etmektedir (Külahlıoğlu İslam, 2004: 111). Tahir, Batı’yı sırf Doğu toplumlarını sömürmekle suçlamaz. Batı insanının insani özelliklerden yoksun olduğunu da belirterek onları eleştirir. Tahir’in romanlarının ikisi hariç Batı dillerine çevrilip yayınlanmamasının nedeni, belki de Batı’ya karşı bu sert duruşudur (Yazoğlu, 2021: 39).

Tahir, yazdığı *Devlet Ana* romanı ile Türk tarihi ve kültürünün ilk zamanlarındaki ahlaki öz ve ekonomik yapılanmayı nazara vererek Batı ve Batı’nın feodal sistemine karşı bir direnç noktası oluşturmak ister. Ontolojik ayrılık zaten insana biçilen değer, varlık ve dünya tasavvurundan dolayı vardır. Doğu ve Batı’nın İbn Haldun’dan mülhem coğrafyanın kader olduğu anlayışından hareketle jeolojik konumları, üzerinde yaşayan insanların farklı dünya algılamalarına ve bunun özünü teşkil eden yaşam modellerine sahip olmalarını zaruri kılar. Bundan dolayı farklı yaşam modellerinden müteşekkil devlet olguları, siyaset felsefeleri kaçınılmaz olur. Doğu’daki Tahir’in ortaya koymaya çalıştığı kerim devlet modeli ile Batı’nın feodal sistemi, farklı yaşam tarzlarını sunmaları ile kendine ait medeniyetin şifrelerini barındırırlar. Tahir’e göre devlet; ana olma özelliğini yansıttığından dolayı yöneten ile yönetilen bir ailenin fertleri gibidir. Batı’daki gibi kısıcılık ve kölelik anlayışı, Tahir düşüncesinde Doğu’ya atfedilemez.

Devlete bir zümrenin çıkarını koruyup sömürüye izin verme misyonu yükleyen Marksist yorumdan Tahir; devlete sömürüye izin vermeyen, bayındırlık veren, uzlaşmayı sağlayan nitelikler yükleyerek ayrılır. Bu da Tahir’in Marksist yorumu aşan kendi yerli dinamiklerinden, tarihi derinliklerinden, kültürel unsurlarından yararlanarak ortaya koyduğu kerim devlet modellemesinin kendine özgürlüğünün ispatıdır.

Batı’yı her yönüyle Doğu’nun bir anti-tezi olarak görüp aradaki kan uyuşmazlığını ve tersliği dile getiren Tahir, bu özelliklerinden dolayı karşıt bir oksidentalit söylemi bu romanı ile gözler önüne serer. Romandaki oryantalist söylemi de ifşa eden Tahir’in amacı, pirincin içindeki siyah taşı ya da sütun içindeki kara lekeyi göstermek istemesi gibidir. Oryantalit söylemle okuruna Batılı gözlerden kendisinin/kendilerinin nasıl görüldüğünü anlatmaya

alışan Tahir, oksidentalist söylem ile de Batı'dan farklılığı ya da insaniyet noktasında toplum-devlet modellemesinde Batı'dan üstünlüğü ortaya koyar.

7.3. “Yorgun Savaşçı”ların “Yol Ayrımı”ndaki Kaderi: “Kurt Kanunu”na Uğramak

Kemal Tahir, Batı'dan farklı bir devlet sistemi olarak düşündüğü Doğu devletini özelinde ise Osmanlı Devleti'ni Batı'dan farklı, sınıf çatışmalarına müsait olmayan bir şekilde analiz ettiği için ortaya koyduğu “memur-devlet” modellemesi ile romanlarda oksidentalist söylemine inşa eder. Batı'daki sivil toplum, halk hareketleri neticesinde devlet denilen “state” yapıdan haklarını alırken; Doğu'da ve özelinde Osmanlı Devleti'nde ise halk hareketlerinden ziyade var olan devlet memurlarından müteşekkil kadro hareketleri, devlete baş kaldırmaktan ziyade devletin devr-i daimliğini ncelerler. Bundan dolayı her kadrolu bireyin şiarı, “devlet-ebed-müddet” olur.

Başlıkta ifade edilen yargı, aslında asırlardır uygulanagelen bir kanunun da habercisidir. Osmanlı'nın devlet yapısı nazara alındığında sistemleştirdiği memur-devlet anlayışında muktedirlik, devlet kadroları arasında olur. Bu memur devletinde Batı'daki sınıflara mukabil padişah-asker-ulema üçlüsü vardır ve bu l arasında denge esastır. Denetlemede tek hâkim gücün değil, bu l arasındaki dengenin uyumu hâkimdir. Tahir'e göre bazen ikisi bir araya gelerek diğerini tepeleyerek hizaya sokar (Tahir, 1992c: 336). Bu da kurtlukta düşenin yenmesi gibi bir kanundur ve düşen, süreçten tasfiye edilir.

Mülkiye-Seyfiye-İlmiye olarak tasnif edilen bu kadrolarda Tahir'in tabiriyle “kapı kapma/tutma” anlayışı, bu kadroların yeri geldiğinde birbirlerinin kuyusunu kazmaya kadar gider. Tahir, Osmanlı'daki devlet anlayışını “kapı” metaforu ile anlatır. Yönetici kadrodaki temel mantalitenin kapıyı tutmak olduğunu belirten Tahir, tarihte iktidar kavgalarının paşaların, vezirlerin kendi aralarındaki mücadelelerinin kapıyı tutanlar ile kapıyı tutmak isteyenler arasında geçtiğini söyler. Bu kadrolardaki bireyler/görevliler, makamlarında yalnız olduklarından ve padişahın iki dudağı arasında makam sahibi olduklarından diğer kadrodakilerin kem gözlerine, ayağını kaydırmalarına, iftiralarına karşı tetikte olmak zorundadırlar (Akt. Karbay, 2021: 162). Çünkü kapıyı tutmak isteyenler çoktur. Kemal Karpat da Tahir'in romanlarını değerlendirirken romanlarındaki siyasi mücadelelerin toplumsal problemleri çözmekten ziyade iktidarı ele geçirmek için yapıldığı tespitinde bulunur (Karpat,

2011a: 198). Savaşçı kadroların (yeniçeriler) arkasına İlmiye sınıfını (ulema) da alarak kaç defa Mülkiye'ye (Padişah) kazan kaldırdığı ortadadır. Bu durumdan bezen yönetim, artık bu kadroların ortadan kaldırılmasını tarihte “vaka-i Hayriye” olarak adlandırır.

Tahir, bu metaforu Cumhuriyet dönemine ve inkılâplarına uyarlar (Tahir, 1992b: 119). Kaleme aldığı *Yorgun Savaşçı*, *Esir Şehrin İnsanları*, *Esir Şehrin Mahpusu*, *Yol Ayrımı* ve *Kurt Kanunu* romanlarında Tahir, yanlış Batılılaşma anlayışından dolayı koskoca imparatorluğu uçuruma sürükleyen ve Payitaht İstanbul'u esir eden yorgun savaşçıların devleti kurtarması sevinir ve romanlarını buna yönelik kurgular. Hatta rol model olarak kurguladığı Türk aydınına bu romanlarında yer verir. Ancak savaştan galip gelen bu Millici yorgun savaşçılar, Batılılaşma politikalarında kendilerini merkeze alarak çevre olarak gördükleri halktan ve halkı önceleyen devlet kadrolarından hem zihni pratikte hem de fiili teorilerde yol ayrımına girerler. Çünkü bu devlet kadroları ve partileri arasındaki mücadeleler (İttihat-Hürriyet, Cumhuriyet-Terakkiperver/Serbest Fırkalar), sorgulanamaz gücü ele geçirmek için yapılır (Beyaz, 2021: 606). Bundan dolayı halk ne kadar, bu ayrımındaki mücadelenin sertliğinden bî-haber olsa da yönetici erk arasındaki hesaplaşmada, düşen hem gerçek hem de mecazî anlamda yenilir. Çünkü kurtlukta düşeni yemen kanundur.

Tahir, ele aldığı bu romanlarında esas meselenin bir realite olan “Batı”nın algılamasını gördüğü için savaşta maskesi yırtılan Batı'dan ayrı bir modernleşme takip edilmesini ister. Çünkü Mehmet Akif'in de dediği gibi “*maske yırtılmasa hala bize afetti o yüz*”. Tahir'in bundan dolayı ele aldığı romanlarda Batı, Batılılaşma ve bundan mütevellit aydın eleştirilerine sıkça rastlanır. Bu eleştirilerinde problem olarak gördüğü meselelere, alternatif çözümleri de olan Tahir'in hem Osmanlı hem de Cumhuriyet Batılılaşmasını değerlendirdişi, onun romanlarında oksidentalit söylemin de varlığını gerekli kılar. Karşıt oksidentalit söylem olarak inşa edilen Tahir'in bu tavrında ve meseleleri alış biçiminde, tarihin kökenlerine inip Batı'dan ayrı bir değerler dizgesine sahip olunması sıkça vurgulanır. Marksist diyalektikle ve neden-sonuç ilişkisi muvacehesinde değerlendirilen her meselede sonuç nazara verilerek bunun tarihi dinamiklerindeki yanlış yapılan nedenselliğe dikkat çekilir.

ATÜT'den feodaliteye, toplum yapısından günlük yaşama, insan gerçekliğinden milli mücadeleye, kuruluştan kurtuluşa, particilikten hesaplaşmaya, ittihatçılıktan aydın tutumuna kadar her mesele bu romanlarda belli bir tarihsellik süzgecinden geçirilip neden-sonuç ilişkisi bağlamında açığa çıkartılarak Tahir tarafından yanlış görülen, yorumlanan ve değerlendirilen

devlet ve Batılılaşma politikaları eleştirilir. Bu eleştirilerin temelinde de yanlış bir Batı algısına sahip oluş vardır. Türk düşünce hayatında da önemli bir yere haiz olan Tahir'in yerliliği nazara alarak Doğu'yu iyi analiz ettiği gibi Batı'yı da iyi tahlil etmesi, ürettiği teorilerin kendi çapında sağlıklı olduğunun ve bunu romanları vasıtasıyla okuruna duyurmasının bir gerekliliğidir.

Tahir için Batılılaşma mevzusu önemli bir konudur. Hem devlet olgusunu hem de siyaset felsefesini ilgilendirdiği için Osmanlı-Türk modernleşmesindeki Batılılaşmanın alımlanışı Tahir için hayatidir. Nitekim bunun için de Tahir, bu mevzuyu konu edinen *Notlar/Batılılaşma*, *Notlar/Roman Notları 2*, *Notlar/Batı Çıkma*zı fikri eserleriyle *Esir Şehrin İnsanları*, *Esir Şehrin Mahpusu*, *Yol Ayrımı*, *Yorgun Savaşçı* ve *Kurt Kanunu* romanlarını kaleme alır (Yaşar, 2021a: 107). Çünkü Osmanlı'dan Cumhuriyet'e dek süren Batılılaşma atılımı Tahir'e göre (1992a: 35) “*bünyedeki milli uyanış ve davranış yokluğu sebebiyle temelsiz başlayıp temelsiz*” sürer.

Bu noktadan bakıldığında Tahir'in ülke gerçeklerine yaklaşımı Cemil Meriç ile de paralellik arz eder. Ancak genel konjonktür nazara alındığında Tahir'in temsil ettiği tarih, toplum ve devlet algısı onun farklı bir “Türkiye tarihi” okuması gerçekleştirmesine sebebiyet verir (Etil, 2021: 187). Haliyle bu durum, Tahir'in resmi tarihin tekilci söylemine muhalif kalmasına neden olur. Eric Hobsbawn'ın ulus devlet modellemelerinde teorileştirdiği “icad edilmiş gelenek”ten ziyade Tahir, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e tevarüs eden ve canlılığını hala koruyan “siyasi geleneğe” ve bunun tezahürü olan devlet içindeki kadrocu mantığa, bu ele alınan romanlarında sıklıkla değinir.

Tahir'in politik ve kritize metinlerinin ve romanlarının yazıldığı dönemi, Cumhuriyet modernleşmesini dönemselleştirdiği yaklaşımında Lütfi Sunar, “*iii)tarih tartışmalarına odaklanan ve toplumsal meseleler için çözüm arayan 1960-1980*” yılları arasındaki dönem olarak niteler (Akt. Karaarslan, 2021: 84). Hüseyin Etil de Hegel'in “epik-trajik-komik” triolojisini Türk modernleşme ve edebiyat tarihine uyarlayarak Tahir'in eserlerini yoğunluklu olarak ele aldığı 1960-1980 arası dönemi epik dönem olarak adlandırır. Çünkü bu dönemde “*edebiyatımızda, sinemada, şiirde kahramanlıkların, mücadelenin, tarih yapmanın, üst-insanların tarihi*”dir (Etil, 2021: 190). Zaten savaşçı karakterlerle süslenen Tahir'in epik-roman anlatılarında bireysel dramdan ziyade toplumsal dramın devletin kuruculuğuna ve devleti kurtarıcılığına vurgu yapılır. Cevat Özyurt'a (2020: 266) göre ise 1960'lı yıllar, Tahir'e

cesaret verir. Çünkü postkolonyal süreçle beraber Üçüncü dünyacılığın yükseldiği, Batılılaşma eleştirilerinin artmaya başladığı yıllardır.

Bu minvalde Tahir düşüncesinde roman teorisi, Ahmet Okumuş’a göre üçüncü türdeki kitap tasnifatı ile çerçevelenebilir. Birinci tasnif kitaplarda “ne yapmalı?” sorusu önemlidir. Bu tür kitaplarda stratejik hedefler ve sloganlar önemlidir. İkinci tasnifte “ne idik ne olduk?” temel kaygısı vardır. Çünkü toplumun kolektif varoluş macerasını anlatma duygusu vardır. Üçüncü tasnifte ise bu kitaplar, “ne yapmalı?” sorusu, “ne idik ne olduk?” sorusu bağlamında ele alınarak içinde muhasebe ve müdahale barındıran teknik kurgularla süslenir (Akt. Etil, 2014: 22). Kurtuluş Kayalı (2008: 1095) Tahir’in ele aldığı konuların üç ana ekseninde toplandığını belirtir: Osmanlı geçmişi, köy(lü)lerin evrimi ve kenttir. Bu bağlamda Mustafa Karabulut’a (2009b: 128)göre Tahir; romanlarında ana çizgi olarak Türk insanının değişim sürecini anlatır. Bu değişim sürecinde ise temel aktör, Batılılaşmanın ele alınış biçimidir.

7.3.1. Kemal Tahir ve Batı(cı)laşma eleştirisi

Osmanlı Devleti’nde Tanzimat ile birlikte devletin resmi politikası Batılılaşma olunca toplumdaki aydın kesim, bu fikriyatın taşıyıcısı konumunda olurlar. Tahir, bu tarz bir tanzimata Tanzimat-ı Hayriyye olarak değil; Tanzimat-ı Şerriyye olarak bakar. İkinci Meşrutiyet ile beraber Batı medeniyeti o kadar kanıksanır ki mesele, Batı’dan neyin ne kadar alınacağı üzerine konuşulur.

Cumhuriyet ile birlikte bu politika yine merkezi konumda kalınca haliyle zihinler de hep o yöne müteallik işlemeye başlar. Zihinlerin Batı’ya dönük işlevselliği; toplumun kendi geçmişine nazarını öteleyerek feodallık, Doğululuk, ilkelik, geleneksellik gibi kavramlar; mazinin ön yargı deposuna atılır. Her ne kadar Cumhuriyet ile birlikte hedef, savaşlarla gerçek yüzü görülen Batı’nın uydusu olma bir Batılılaşma olmasa da Batı orijinli bir muasırlaşma inkâr edilemez. Nitekim Attila İlhan, üst yapı olan Batılılaşmayı bir kültür hareketi olarak görse de alt yapı bağımsız bir çağdaşlaşmadan yanadır. Batı’nın dışında bir toplum yapılanmasına sahip olan Türkiye’de ise kendine özgü Batı algısı, Nilüfer Göle’nin de yaklaşımı ile “Batı-dışı modernlik”, “yerel modernlik”, “çoğul modernlik” vb. kavramlarla ifade edilse de konumlanmada rol modelin Batı’nın olduğu unutulmamalıdır.

Hacı Bayram Kaçmazoğlu'na göre (2020: 20) bu tavrı özümseyenlerde aranacak özellikler arasında devlete sâdik bir kul olmanın yanında Batıcı bir bürokrat olma bulunur. Bu tavrın özündeki Batı'yı merkeze alan anlayış, günümüzde de hâlâ varlığını devam ettirirken Tahir, kaleminden geldiği kadar kendi döneminde meseleye açıklık getirmeye çalışır. Yazdığı romanların teorik alt yapısını *Notlar* adındaki seri eserlerinde daha da açıklık getirerek bir Batı eleştirisi sunar. Kemal Tahir'e göre modernleşmedeki tarihi sürecimiz, Batılılaşma tarihinin aksine Batıcılaşma tarihidir. Çünkü Türk toplumu, ontolojik açıdan hiçbir zaman Batılı olamayacağı için ancak “Batıcı”laşabilir ve “Batı”laşabilirdir. Bu yüzden dikkat kökenlere çekilerek tarih, odak noktası yapılır ve Tahir, Osmanlı toplum yapısı anlaşılmadan günümüz problemlerinin anlaşılamayacağını savunur.

Tahir'e göre “Batılılaşma” kavramı, hem gramer hem de semantik olarak kaçınılması gereken bir ifadedir. Tahir sözlüğünde bu kavram “Batılaşma” ya da “Batıcılaşma” olarak ifade edilir. Çünkü “-lı” eki, eklenilen kelime ile baştan sona hemhal olmayı ifade ettiği için “Batı” orijininde Türk insanının Batılı olması muhaldir. Çünkü bir insana “Bursalı” demek sadece bir dönem değil atalarından itibaren maddi manevi tüm değerleri ile bu mekândan istifade ettiği, bu âlemi yaşadığı anlamına gelir. “Batılılaşma” kavramı ise sonradan o coğrafyaya yamanmak, dışarıdan olduğu için de öteki olmayı baştan kabul edecek bir eziklikte olmaktır. Nitekim Tahir'e göre Doğu ile Batı arasında bir kan uyuşmazlığı olduğu için Batılılaşmak imkânsız zorlamaktır. Bundan dolayı bu süreç Tahir'de “Batılaşma” veya “Batıcılaşma” olarak kullanılır. Çünkü Tahir, Türkiye toplumunun Batılı bir çekirdeğe yani böyle bir öze sahip olmadığı bilincindedir. Tahir'e göre Batılı adam yetiştirmeden Batılılaşmak ise mümkün olmadığı için Batılılaşma yerine *Batılaşma* terimini yeğler; o da, istemeden katlanılmış bir tecrübedir (Bora, 2021: 350).

Genel zihniyet, “Batılılaşmanın neresindeyiz?” sorusu üzerine yoğunlaşırken Tahir, “*memleket gerçeklerinin neresindeyiz?*”i gündeme getirir. Doğu-Batı çatışma teorisi üzerine kurulan Tahir'in bu yaklaşımında tarih odak noktası olduğu için mesele, ontolojik düzlemde her iki medeniyeti var eden dinamikler üzerine oturtulur. Çünkü Batı'nın Doğu'dan farklı sınıf yapısı, üretim ilişkileri, din algısı, felsefi yaklaşımları, siyaset anlayışları olduğu için ikisini farklı kulvarlarda değerlendirmek elzemdir. Tahir'e göre “*hiç kimse Batılı değilse Batılı olamaz. Nitekim hiçbir Batılı da ne kadar çabalasa Doğulu olamaz.*” (Tahir, 1992a: 156).

Batı'ya karşı gerekli bir ön yargı ile yaklaşan Tahir, gerek romanları gerek düşünce notları ile 1960'lardan itibaren Türk düşüncesine yeni bir anlayış ve ekol kazandırarak yerli bir duruş sergiler. Batı'yı tarihi süreç içinde değerlendirerek Osmanlı perspektifinden de ele almayı ihmal etmeyen Tahir; iki defa Batı'ya yönelme olduğunu, ilkinin içerden dışarıya bir yayılma ile hem toprak kazanarak hem de Batı'dan devşirilen insan kaynağı ile başarı dönemi olduğunu belirtir. İkincisi, bir çöküş dönemi olup dışarıdan içeriye bir daralmaya neden olarak Batı'nın kendi içimizden adamlar devşirerek devleti Batı'nın talan alanı getirildiği hezimet dönemidir. İlk dönem hizmet, ikinci dönem hezimet dönemidir. Tahir'e (1992a: 70) göre *“Birinci Batılılaşma gayet ciddi ve yararlı olduğu halde ikincisi hala bizi içinde debelendiğimiz çeşitli zorluklara düşüren gerçekten maskaracı bir davranış halinde cereyan eder.*

Tahir'in Batılılaşma algısında devşirme usulü önemli bir yer tutar ve hem birinci hem de ikinci Batılılaşma konusunda kilit roldedir. Çünkü birinci Batılılaşma ile Batı'dan devşirme alıp devlet yüceltilirken ikinci Batılaşmada devlet, kendisinden devşirmeler yetiştirerek bir ihanete açık duruma gelir. Çünkü bu ikinci Batılılaşma modelinde Tahir'e göre bize kendimizden gönüllü sürüler, aydın sürüleri ve bunlar arasından çoban köpekleri yetiştirmişlerdir (Tahir, 1992a: 107). Nitekim bu son dönemdeki Batıcılışma, artık Osmanlı devletinin Doğu medeniyeti adına ürettiği dünya siyasetinin yürütülemez bir duruma geldiği için bu durumdan çıkış ve çözüm için bulunan bir siyasettir. Oysa Tahir'e göre (1992a: 154) toplum bireylerini Batılı olarak yetiştirmeye çalışan bir devlet, kendi karakteristik kodlarından ödün vereceği için sağlam bir Doğu politikası üretemeyeceği gibi bağımsız davranışlar da sergileyemeyerek tarihi misyonuyla çelişir. Ona göre Cumhuriyet dönemi bunun güzel bir örneğidir.

Tahir; bundan dolayı meseleye, Batı'nın burjuva odaklı sınıf yapılanmasını dikkate alarak ekonomist bir perspektifte yaklaştığında ontolojik farklılıklardan dolayı devletin burjuva sınıfı oluşturamadığına karar verir. Çünkü devlet, Batı'ya benzeme adına 20. yüzyıl ile birlikte tüccar grubundan vergi almamasına, prim ve kredi vermesine, hatta vergi kaçırmasına göz yummasına rağmen burjuva sınıfı oluşturamaz (Tahir, 1992b: 14). Burada amaç, Batı'nın refahını yakalama adına devleti kurtarmak öncelense de yüzeysel algılayıcılıktan kurtulunmadığı için devlet, daha çok başarısızlığa giriftar olarak güçsüz duruma düşer (Tahir, 1992c: 441). Tahir, Cumhuriyet Batılılaşmasını da Batı'daki gibi bir

burjuva sınıfı oluşturmaktan ziyade devlet eliyle zengin sınıf oluşturma gayretinin eğretiliğine ve baskıcı siyasi partileri teşekkül ettirdiğine sebebiyet verdiği için eleştirir (Çağan, 2015: 246). Oğuz Adanır da (2013: 531) Türkiye’de burjuvaların olduğunu ama bir burjuvazinin olmadığını, İzmir İktisat Kongresi’nde de Milli zenginler ile Milli yoksulların oluşturulduğunu belirtir.

Devlet eliyle yetiştirilen zengin sınıfın Batı’daki burjuvazinin karşılığı olamayacağını söyleyen Tahir, şahsi teşebbüsü destekleyen üretimden ziyade toplumu üretim etrafında örgütleyen bir politika güdülmesini ister. Sosyalist devletçiliği bu yönüyle önceleyen Tahir, zira Osmanlı’dan Cumhuriyet’e bütün değişimlerin devlet eliyle geldiğini bilmektedir. “*Bir idare istediği kadar zengin yaratabilir ama istediği zaman istediği kadar burjuva yaratamaz. Çünkü burjuva yeni insandır.*” (Tahir, 1992b: 13) diyen Tahir, ortaya konulan Batılılaşma politikası ile ancak iş adamı görünümlü memur-zengin bir kapıkulu yetiştirildiği düşüncesindedir. Böylelikle devlet eliyle “milli burjuva” yetiştirilemeyeceğini savunan Tahir, bu yöntemin devletin gücünü bölmeye kalkışmak olarak algılar. Ancak bu politika 2. Mahmut’tan bu yana büyük paralar harcanarak yapılmaya çalışılmaktadır (Yaşar, 2021b: 116). Toplumun yapısı da kişisel mülkiyete uygun olmadığından dolayı da bir türlü gerçekleşemez.

Çünkü Tahir, Batı’daki gibi sınıflaşmanın olabilmesi için Türkiye’deki sanayi ve kentleşmenin kendi işçi sınıfını oluşturacak kadar ilerlemesini ve kendi burjuva sınıfını oluşturacak kadar ekonomik ve siyasi özgürlüğe sahip olmasını mecbur görür. Bu mecburiyetin de hem devlet hem de toplum yapısından dolayı imkânsız olduğunu bildiğinden kapitalizmden sosyalizme geçişin halk eliyle değil ancak devlet eliyle olacağını bilir ve devlet sosyalizmi denen bir olguyu destekler. Tahir, *Yol Ayrımı* romanını yazma nedenini açıklarken bu konuya da değinir: “*Boyuna burjuva yetiştirmeye çabalamışız ama olmamış. Temeldeki çelişkiler buna elverişli değil.*” (Akt. Sümbüllü ve Kacıroğlu, 2010: 7).

Tahir’e göre hangi kesimde olursa olsun ister sağ, ister sol; Batıcılaşmayı ilerlemeci sanan bir anlayış vatana ihanet içinde olup Batı ajanlığı yapmaktadır. Çünkü Batı kimliğinden kendilerince nasiplenmek isteyenler; Batı’nın soygun, talan ve sömürüsüne ortaklık yapmak zorunda kalacakları için kendi vatanlarına ihanet etmeleri kaçınılmaz olacaktır. Bu nazarla Batıcılaşma tarihi, hainlik ve alıklık tarihidir (Tahir, 1992c: 440). Nitekim Tahir’e göre Osmanlı Devleti, 1800’lerden 1923’e kadar ya bilerek ya bilmeyerek Batı’nın bu soygun çetesine çabalamak istediği için tarihten silinir (Tahir, 1992a: 230).

Tahir, meseleyi oryantalist mantığın iç yüzünü ifşa edercesine açmak ister. Çünkü Batı, Doğu ile sadece sömürü amaçlı ilgilenir. Bundan dolayı Batı'nın Doğu ile münasebetinin hep savaşıyla sonuçlanması, bu sömürü isteğinden dolayıdır (Tahir, 1992b: 6). Nitekim ona göre “sürdürdüğümüz Batılaşıma, kendi başına emperyalizme teslim olma atılımıdır.” (Tahir, 1992a: 165). Tahir'e göre hem maddi hem de manevi alanda ilerlemenin yegâne çaresi Batıcılışıma değildir. Toplumlar, kendi çapında rasyonel düşünceye ulaşarak da modernleşebilirler. Tahir'e göre Batıcılık, sadece kendi benliklerini asimile etmeye neden olduğu için Batı'dan merhamet dilenmenin ve onun gönüllü devşirmesi olmanın meseleleri çözmeyeceği, aksine daha da derinleştireceği su götürmez bir gerçektir (Tahir, 1992c: 510).

Tahir'in Batı'ya karşı aldığı bu tavır, onun oksidentalist yanını göstermesi bakımından önemlidir. Oksidentalistliğindeki dayanak noktasının gücü ise muhakkak düşünce dünyasındaki yerlilikten gelir. Batı'ya karşı bulunduğu yerden bakabilmek demek, aslında kendi kültürel kodlarından haberdar olmayı gerektireceğinden ayağı yere sağlam basabilen bir yerlilikle meseleleri ele alan Tahir, sosyoloji biliminin her toplumu aynı teorilerle ve kuramlarla değerlendiremeyeceğinin de farkındadır. Bu noktadan bakıldığında Türk toplumunu Batılı teorilerle ele alınamayacağı yaklaşımı, Tahir düşüncesinin temelini oluşturur. Bununla birlikte onun yerliliğinde Batı sömürüsüne karşı çıkış ve bilginin hegemonik bir araçsallıkla kullanılışını reddediş yaklaşımı vardır. Bu da otomatik olarak oryantalist mantığın reddi anlamına geleceği için Tahir'deki oksidentalist konumlanma, yerlilikten güç alır. Ancak buradaki yerlilik; akıl, mantık ve bilim dışı bir yaklaşımla Batı karşıtlığı yapıp savunmada bulunmak değil sadece Batı çıkarına hizmet eden söylemlere bilinçli bir karşı çıkıştır (Kaçmazoğlu, 2020: 38).

Dışarıdan hazır düşünce ve şablon kuramlar alıp bunu gerçek kabul etmek, toplumsal yabancılaşmayı gerçekleştireceğinden bu, yerlilikten uzak bir yaklaşımdır. Her toplumun biricikliği ve kendine özgüllüğü tarih içinde diğer toplumlardan farklı gelişim çizgileri izlemeye neden olur (Kızılçelik, 2012: 152). Doğu'nun ve Türkiye'nin sorunlarını, Batı'dan bağımsız bir değişken halinde bu topraklardan ve tarihten veriler sunarak çözüm üretmek Tahir'in yerlilik anlayışının ifadesidir. Bunun için Tahir, kendi tarihimizle barışık olmamızı ve onu tanımamızı ister. Ona göre “biz kendimiz, kendi tarihimize en büyük düşmanlardan çok daha gaddarca düşman edilmiş olduğumuz için hiç kimseye bu hususta kızmaya hakkımız yoktur.” (Tahir, 1992c: 12). Türk aydınının kendi tarihiyle hesaplaştıktan sonra Anadolu

gerçeğine ulaşacağını bilen Tahir; bunun dünya, Türk ve Osmanlı tarihini de anlamaya yardımcı olacağını belirtir (Coşkun, 2012: 43).

Tahir, her ne kadar bu anlayışı ele alırken Marksizm'den yararlansa da Tahir'in ona ters düşme kaygısı yoktur. Anadolu'nun düzenini bu yöntemle anlamaya çalışan Tahir, hazır şablon ve kalıplardan uzak durarak kendi bulgularını önceler (Bergen, 2012: 108). Ertan Eğribel'e göre (2010: 283) Tahir; Anadolu Türk toplum gerçeğini, Türkiye'den yana bir sosyalizmi savunarak açıklamak ister. Nitekim bu minval üzere Batı menşeli bir yaklaşım olan Marksizm'i, Batı'dan soyutlayarak Anadolu'da yaşayan Türk toplumunu nazara alarak halkın değil devletin sosyalize edilmesini ister. Nitekim toplumların kendine özgülüğünü nazara alan bu tarz bir sosyalizm, bilimsel sosyalizm olarak adlandırılarak Tahir düşüncesinin vazgeçilmezi olur (Coşkun, 2012: 168). Doğu ile Batı arasındaki farklılıklardan yola çıkarak bunları bilimsel bir kurama dönüştüren Tahir, yeni bir düzen oluşturmada tarihteki Türk toplumunun üretkenliğinden yararlanmak ister. Ufuk Özcan; Tahir'in bu yaklaşımını, sosyalizm literatürüne özgün bir katkı olduğunu belirtir (Akt. Çağan, 2015: 228).

Anadolu'nun Türk kimliği şekillenen coğrafyasındaki bu zenginlik, zaman içinde köylüsünden bürokratına kadar kendine özgülük ile Tahir'in romanlarında da kendine yer bulur. Hatta roman kahramanlarındaki gerçekliğin çıplaklığı, Batı insanından farkı gözler önüne serer. Romanlardaki karakterlerin toplum ve devleti önceleyen tavırları, Doğan Ergun'un ortaya koyduğu "Türk bireyi"ni hatırlatırcasına Tahir'in kaleminde bir canlılığa bürünür.

Tahir; Türk modernleşmesini bir öykünmenin, ön kabulün ve teslimiyetin süreci olarak gördüğünden Batılılaşma süreci de yanlış anlaşılır. Soygun ve sömürü düzeni temeline göre inşa edilen bir Batı'ya öykünmek aynı zamanda kendi tarihinden bir kopmayı da beraberinde getireceğinden bu süreç, Tahir'e göre sıkıntılıdır. Osmanlı ve Cumhuriyet Batılılaşmaları üzerine düşünce üreten Tahir'e göre her iki süreç, yukarıdan aşağıya doğru olduğu için birbiriyle benzerdir. Ancak Osmanlı Batılılaşması daha ikna edici ve içsel dinamiklere sahiptir (Akt. Çağan, 2015: 234). Tahir, ortaya koyduğu tarih-devlet teorisinde devletin sosyalizmini öne çıkarmaya çalıştığı için Cumhuriyet ile beraber ortaya çıkan devlet mantığının devlet kapitalizmi olduğunu düşündüğünden rejim-iktidar odaklı her türlü değişime eleştirel yaklaşır.

Güven Avcı'ya¹²⁴ göre Tahir, belki de bu yüzden 1965'ten sonra ortaya koyduğu romanlar ve fikirler nedeniyle kanon tarafından biraz görmezden gelinmeye çalışılır.

7.3.2. Yorgun Savaşçı romanı

Romanın Türk edebiyatında, sinemasında ve düşünce hayatında önemi büyüktür. Çünkü 1961'de *Vatan* gazetesinde tefrika edilen roman, 1968'de Yunus Nadi Roman Ödülü'nü kazandıktan sonra Ayşe Saşa tarafından oyunlaştırılır ve Halit Refiğ tarafından da dizi-film olarak TRT için 8 bölüm halinde kurgulanır (Tuncer, 2021: 543). MGK tarafından yasaklandıktan sonra¹²⁵ 1990'larda tekrar televizyonlarda yayımlanır.

1965 yılında yayımlanan bu romanın vak'a zamanı, Şubat 1919 ile Nisan 1920 arasında olan ülkenin kritik zamanlarını ele alır. Romanda Yüzbaşı Selahattin, Yüzbaşı Cemil'e genel durumu şöyle anlatır:

“Genel durum şu: Millet savaştan yılgın.... ‘Vuruşalım,’ demiyor musun, anasın sövmüşsün gibi sırtarıyor! Yedek subaylardan yarısı evlerine kapanmış, yarısı ekmek parası derdine düşmüş... Bizimkilerin çoğu hasta, sakat... Sağlamları dah yenilginin şaşkınlığından kurtulamadı.”(Tahir, 1973: 265).

Yorgun Savaşçı romanında dönemin şartları; düzenin olmadığı, iktidar boşluğunun veya ikili iktidarın mevcut olduğu bir garabettir.

Romanda anlatılan bu dönem, hem devlet hem de halk için riskli bir ortamdır. Kargaşa durumu hâkim olduğu için bu belirsizlik ortamında ölüm-kalım tercihini yapmak, asker ve halkta yılgınlık ve gayret arasında gitgellere neden olur. Romanın kahramanı Yüzbaşı Cemil'de başlangıçtaki bu yılgınlık hali, kaybedilen savaşların verdiği yorgunluktandır. Halk da yılgındır ve başına gelecekleri tam olarak bilmediği için de korku içindedir. Nitekim İstiklal Marşı'nın “Korkma” diye başlamasını, Hüsametdin Arslan sadece korkmuş bir halka söylenebileceğini belirterek İstiklal Marşı'nı da “*imparatorluğa yazılmış bir ağıt*” olarak düşünür (Akt. Akosman, 2019: 31). Mondros'tan Büyük Millet Meclisi'nin açılışına kadarki

¹²⁴

<https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/doc-dr-m-guven-avci-kemal-tahirin-eserlerinin-neden-yeniden-yayinlanmasi-gerektigini-anlatti/2455646> (Erişim Tarihi: 02.02.2022)

¹²⁵ “Romanda asker erkeklerin askerliğe ilişkin ‘içeriden’ eleştirileri Halit Refiğ'in çekimlerini 1983'te tamamladığı uyarlamadan sonra gündeme gelmiş; orduyu kötü ve yetersiz gösterdiği için Milli Güvenlik Konseyi tarafından görevlendirilen kurul tarafından sakıncalı bulunarak negatiflerin yakılmasına karar verilmiş, kurulun sivil üyelerinin inisiyatifli ile bir kopyanın muhafaza edilmesi uygun görülmüştür.”(Akt. Erkol, 2021: 378).

sürede geçen olaylar, ödev ahlakını yitirmemiş düşük rütbeli subayların gayretleri çerçevesinde aksettirilmeye çalışılır. Romanın başlarında halkın milli mücadelen uzak ve subaylardan ürkek tavırları, romanın sonunda halk-subay bütünleşmesi sağlanarak devlet-millet kaynaşması gözler önüne serilir.

Milli mücadeleyi romantize etmekten ziyade o dönemi tüm gerçekliğini roman ile sunmaya çalışan Tahir, bu romanda da İstanbul’u düşmana teslim olmuş kadına benzetir. “*Her dönemeç, her ev, her ağaç, her cami, her kilise hatta her sevgili yatakları bile pusu yeri*di” (Tahir, 1973: 28) cümleleriyle o dönemi anlatır. Romanın kahramanlarından Cehennem Yüzbaşı Topçu Cemil’in saklandığı evin balkonundan Von Kres Paşa’nın dürbünüyle İstanbul polisinin kovaladığı ve öldürdüğü ittihatçı arkadaşının dramına şahit olması önemlidir. *Yorgun Savaşçı* romanı Cemil’in Von Kress Paşa’nın dürbünüyle ittihatçı arkadaşı olan Boğazlıyan Kaymakamı Doktor Reşid’in ölümünü izleme sahnesiyle başlar. Doktor Münir, romanda bu olaya atfen “*onlar öyle dürbünlerdir ki Paşa Amca, Von Kres Paşalar, önceden neleri hazırlamışlarsa ancak onu gösterirler.*” (Tahir, 1973: 115) cümleleriyle özeleştirisini yapar.

Koskoca bir imparatorluk, Batılı Alman gözüyle olaylara bakar ve bundan dolayı yenilgi muhakkak olur. Nitekim Cemal Paşa da Kanal Harekâtı’ndaki yenilgiye Alman İmparatoru Wilhelm’in dürbünüyle izler. Bilindiği gibi Batı’da yetişen Jön Türklerin Batı hayranlığı romanlarda bir klişedir. Daha sonra siyasi teşkilat olarak ortaya çıkan İttihatçıların Alman hayranlığı, bir kimlik olarak Doğu’nun reddi anlamına gelir. “*İttihat Terakki’nin Osmanlı Devleti’ni Alman emperyalizminin kuyruğunda I. Dünya Savaşına sürüklemesi İttihat ve Terakki’nin de Osmanlı Devleti’nin de sonu oldu.*” (Naci 1990: 90). Her ne kadar 1.Dünya Savaşı’ndaki İttihatçıların Alman hayranlığı bir ihanet olmasa bile Tahir’e göre bu durum; düpedüz yanılğı, hayalperestlik ve beceriksizliktir.

Romanda İttihatçı subayların vatanı kurtarmak için çektiği çilelere merhale merhale şahit olunan romanda eşkıya çetelerinin mücadeleye verdiği zarara da değinilir. Çünkü İstanbul ve Anadolu’nun subayları birbirlerini yerken cepheler eşkıyalara kalır (Coşkun, 2012: 295). Tahir; Demirci Mehmet Efe, Yörük Ali Efe, Çerkez Ethem hakkında olumsuz şeyler söyler. Romandaki idealler ile gerçeklerin çelişki içinde sunulması, bu gerçeklik içinde halktan kopuk yarı-aydın olan Cemil’in roman sonunda halk ile bütünleşmesi ile biter (Kantarcıoğlu, 2008: 195). Nitekim ittihatçıların bir ideoloji üretememesinde halktan kopuk olmaları önemli bir neden teşkil eder. Romanda Doktor Münir, bunu 2. Meşrutiyet üzerinden

değerlendirir. Çünkü 2. Meşrutiyet de bir inkılâp olmaktan ziyade halktan kopuk olması dolayısıyla yarı-aydın ihtilali sayılabilir. Kopuk bir idealizm ile romanın başlarında hüsrana uğramış bir idealizm ile karşılaşılırken ilerleyen sayfalarda halk gerçeğinin kurucu kadro yardımı ile milli mücadeleyle bütünleşmesi zaferi getirir. Yeni bir aydın tipinin doğuşu ile yeni bir devlet, yeni bir tarih bilinci Tahir tarafından oluşturulmaya çalışılır.

Tahir, Batı'nın iç yüzünü anlayan, gören bir aydın tipinin Batı'yı meydana getiren temel dinamik ve tecrübelerle vakıf olmasını istemektedir. Tahir, Cemil'in bu idealize edilmiş dönüşümünü "Karanlığın Dibi" olarak tavsif edilen Anadolu'da yapar. Çünkü karanlık yerde ufacık bir kıvılcım aydınlanmanın dibâcesidir. Tahir, ittihatçıların gerçekten kopuk idealizmlerini trajik bir şekilde yenilgiye uğratıp Kuva-yı Milliyecilerin yeni yerli aydın kadrosu ile yeniden doğuşu ve Anadolu'nun bir nevi yeniden fethini gerçekleştirir.

Romanda Yüzbaşı Cemil, Sarayı'nda Osmanlı müzesini gezerken eski şanlı günlerin hasretini çeker. Ayrıca o; yanı sıra mankenler üzerine giydirilmiş elbiseleri ve mankenlerin yüz ifadelerini ilginç, korkunç ve garip bulur. Ona göre bunu yapan sanatçı-aydın "eski Osmanlılardan korkmuş ya da iğrenmiş olmalıydı." (Tahir, 1973: 220). Metnin art-alanında Tahir'in aydın kesimine eleştirel bir göndermesinin olduğu kesindir. Çünkü bu tarz aydınların ya Osmanlı'yı tam tanımadığı ya da bilinçli bir şekilde inkâr ettiği gerçeği ile karşılaşılır. Burada oryantalist bakış açısının olduğu barizdir. Tahir, "kendimizi Avrupalının gözündeki Doğulu'ya benzetmeye çalışan ve bu yaşama tarzına öykünen-ki bu oryantalistleşmedir- bir toplum" (Armağan,2003: 104) oluşumuzu eleştirmektedir.

Cemil, bu müzede Çaldıran Savaşı'nda Yavuz Sultan Selim'i gösteren tablo önünde durarak geçmiş günlerin şanlı zaferlerine hayalen gider. Üzgündür çünkü şu anki şartlar ile mukayese edildiğinde "hasta adam"dan "yorgun savaşçı"ya doğru ilerleyen badireler vardır. Hüseyin Etil'e (2021: 193) göre

"ihtişamlı, şanlı ve görkemli bir geçmiş, İmparatorluğun bıraktığı gurur ve şeref duyguları Cumhuriyet döneminde kolayca geride bırakılamamış, babanın ölümü sonraki kuşaklara post-emperyal bir melankoliyi miras bırakmıştır."

Yüzbaşı Cemil, "topuzları, güzleri, uzun mızrakları, kargıları, savaş baltalarını dalgın dalgın gözden geçiriyor, arada bir, içine düştüğü çıkmazdan nasıl sıyrılacağını düşünerek dalıyordu." (Tahir, 1973: 217).

Romanda Tahir, kendi ifadesiyle “*dövüşken Türk subayının ordusuz kalma dramını*” anlatmak ister (Akt. Berksoy, 285). Türk subayı dövüşkendir ama yıllarca dövüşmek de askere yılgınlıktan ziyade yorgunluk vermektedir. Nitekim Yüzbaşı Cemil’in üzerinde “*Otuz üç yaşındayken yüz yaşındaymış gibi yaşamaktan bıkmış, usanmışlık*” vardır (Tahir, 1973: 29). Tarihçi Mehmet Beşikçi (2019: 18), Osmanlı’da savaş döneminde yaklaşık üç milyon erkeğin askere alındığından belirtir. Bu savaşlardan hayatta kalan genç askerler “*eve döndüklerinde artık yıpranmış ve olgunlaşmış yetişkinler*”e dönüşürler. Nitekim romanda Cemil de “*Trablusgarp’tan beri arka arkaya yenilmiş bir ordunun subayı*” olduğu için halk tarafından “*adamdan sayılmadığını*” hisseder (Tahir, 1973: 521). Bu düşünce de Cemil’in teyzesi Selime’nin serzenişlerine yansır:

“*Şu dünyada girmediğin savaş kalmadı da ne oldu? İngiliz’e yenildiniz, bunca düşmanı memlekete doldurdunuz! Çanakkale’de bu kadar insan öldü, o gün sokmadığınız gemiler, şimdi Beşiktaş önünde yatıyor. Aklını başına devşir! [...] Balkan’dan sonra beni dinleyip evlenseydin, şimdi boyunca oğlun olurdu.*”(Tahir, 1973: 24).

Romanın “yorgunluk” motifi de başlı başına bu duygu üzerine kurulur. Romanda Yüzbaşı Cemil’e genç teğmenin cevabı “*Yaşlılıkla ilgisi yok yüzbaşım.... Bende yaş yirmi iki. Yamyassıyım yorgunluktan... Atamıyorum üstümden yorgunluğu, ne kadar dinlensem... Bizim yorgunluğumuz gövdemizde değil ruhumuzda.*”(Tahir, 1973: 34). Cemil’e göre ruhtaki bu yorgunluk, kendi hallerinin anlaşılmamasına bağlıdır. “*Anlarsarsa, üstümüzden atarız bu yorgunluğu, güven gelir içimize belki...diyoruz.*” (Tahir, 1973: 34-35). Ayrıca ruhtaki yorgunluk, bu miras kaybındaki hüznünde de saklıdır. Bu yorgunluk motifi, “hasta adam” olarak lanse edilen Osmanlı’nın popüler metofarflarından olan “çınar” ile romanda sembolize edilir. “*Betonla desteklenmiş çınar gövdesine doğru yürüdü. Gövdenin içi büsbütün çürümüş, yalnız kabuğu kalmıştı.*” (Tahir, 1973: 220). Çınar’ın çürümüşlüğü, betonla desteklenmesi; romandaki güncel zamanın işaretleri olduğu için yorgun subayların hüznünü artırır.

Ancak Yüzbaşı Cemil, bu hüznü halini çabucak üstünden atar. Çünkü her ne kadar koca bir miras kaybedilse de geçmişin şanlı günlerinden miras kalan “şeref” duygusu çabuk kaybolmaz. Bu duygu, o ve onun gibi düşünen subayların tek tutamağıdır. Murat Belge de (2016: 17) konuyla alakalı olarak “*imparatorluk çökse ve tarihe karışsa da, zamanında yaşamış olduğu gurur öyle kolay kolay buharlaşıp uçmuyor.*” tespiti yapar. Patriot Ömer’in

sözlerinden bu niyet anlaşılmaktadır: *“Hasta adam diyorlardı bize... Iskatımızı bölüşmek için tepemize dikilmişler, gerbermemizi bekliyorlardı. Sürünerek mi gebereydik it gibi...Ya devlet başa, ya kuzgun leşe”* (Tahir, 1973: 153). Romanda Binbaşı Nuri, teslim olmak ile şerefli bir şekilde ölmek arasındaki duygu gerilimi anlatır. Eşrefiye çiftliğinde ağaçların altında düşman teslim olmayı düşünenler ile yüz elli metre yanlarından teslim olmayı şereflerine yediremeyip onurlu bir şekilde şehit olmaya giden otuz beş kişinin mukayesesı yapılır. Bu birlik *“ateş eden düşman bataryasının yakınlarına düşen mermilerini hiç umursamıyor, yorgun hayvanlarını zorlamadan, anavatana doğru yürüyordu.”* Anavatan da muhakkak cennet olacaktır (Tahir, 1973: 553).

Tahir’in temel teorisinde Türklerin devletsiz yapamayacağı vurgulandığı için hüzne boğulan Türk subayı, bu şeref hissiyle toparlanır. Devletin teolojik olarak zorunluluğu, romanda da Anadolu halkını düştüğü yerden kaldırır. *“Erlerin giyimleri yamalı, postalları yırtıktı ama, yüzlerinde dövüşü çapulculara bırakmamış gerçek savaşçıların haklı güveni vardı. Cemil hemen toplanıp bu yırtık pırtık, yorgun, usanmış güven’in karşısında selama durdu.”*(Tahir, 1973: 564).

Cemil’in üstü yırtık erlere selam durmasındaki ana sebep; bu erlerin Harp Okulu okumamalarına, hayatlarında ellerine silah almamasına rağmen bir zafere imza atmalarınadır. Çaresizlikten çare üretmek, zafere ulaşmanın en önemli sebebidir. Her bir nefere iç sesleri şöyle seslenir: *“Siz içinizdeki Savaşçıyı harekete geçirdiğinizde, mücadeleyi kazanmak için yapmanız gereken her şeyi yaparsınız.”* (Carol ve Pearson 2003: 197).

Tahir’de vatan-devlet-toplum özdeşikliği, önemlidir. *“Geçende siz Reşit Bey için bir şey dedinizdi. ‘Vatanı kurtarmak için yapmayacağı yoktur’ dediniz. Ben bunun üstünde düşünürken apansız, meseleyi anlayıverdim. ‘Vatan’ kelimesini, ‘Devlet’ kelimesiyle değiştirir değiştirmez Karlos Çorbacının nedemek istediğini anladım.”*(Tahir, 1973: 167).

Doktor Münir de devlete atfedilen kutsiyeti, “vatan şairi”ne atfen yapar: *“İmrenilecek bir şey... Direnme gücü gördüm paşa emmi! Hani bi sözü vardı ya Namık Kemal’in: ‘Cihangirane bir devlet çıkardık bir aşiretten...’*(Tahir, 1973: 126). Bu sorumluluk bilincinden mütevellit kargaşa ve kaos ortamı sütlüman bir vaziyete bürünecektir. Çünkü bu bilinçle, kültürel hafıza tetiklenir ve birbirlerinin devri daimini sağlayan münbit bir döngüye dönüşür. *“Olasılıkları manipüle etmek ve böylece kaostan düzen çıkarıvermek, kültürün günlük olarak gerçekleştirdiği mucizedir.”* (Bauman 2011: 45). Oluşan toplumsal bellekle

“biz” olma bilinci kuvvetlenir. Nitekim bunu da devamlılık arz eden kültür sağlar. *“Kültürün iki yönü, yani kuralcı ve anlatısal, yönlendirici ve nakledici yönü bireylere “biz” deme imkânı veren kimlik ve aidiyet temellerini yaratır.”* (Assmann 1997: 21).

Yüzbaşı Cemil’in şahsında Tahir, millet olmadan erki elde tutmanın imkânsız olduğunu vurgusunu yapar. Yüzbaşı Cemil ve diğer arkadaşları, halktan ne kadar uzakta kalsalar da onların belleği, toplumdan bir parçadır. *“Eğer bireysel ben toplumsal ben’i canlı vehazır olarak koruyorsa, yalnız kaldığında, tüm toplumun yüreklendirmesiyle ve hattadesteğiyle yapacağı şeyi gene yapacaktır.”* (Bergson 2013: 14). Bundan dolayı Yüzbaşı Cemil ve onun gibi Milli mücadeleye destek veren arkadaşları Yüzbaşı Selahattin, Teğmen Faruk da toplumsal ben ile entegre olurlar. Yüzbaşı Cemil’in Bekir Sami Bey’in isteğiyle Haydar Çavuş camisine asılmak üzere yazdığı yazıda *“Ordu tek başınadövüşemez. Millet tutmayınca ordu ne yapsın. Hep kalkacaksınız. Yediden yetmişe silahsarılacağız”* (Tahir, 1973: 272) der. Bu sorumluluk bilinci, romandaki her kahramanı harekete geçiren dinamizm noktasıdır. Çünkü *“Sorumluluk, insanı esirliğe karşı harekete geçiren bir kesin emirdir. Hareketten öncedir ve her hareketten sonra da artar. Sorumlu olan iradedir. İnsan iradesinin gücü, sorumluluğunun ölçüsüdür. Zira sorumluluk, hür iradenin belirleyicisidir.”* (Topçu, 2010: 91).

Zira devletsizlik, Tahir’de vatansızlıkla eşdeğer olduğu için bunu romanda sıklıkla vurgular. Türklerin devlet kuruculuğu, devletsiz yapamamaları ve bir orginazatör olan devlet kadrolarının devleti, devr-i daim yapmak için yaptıkları mücadeleleri romanda sergilenir. Bu noktada da Tahir’in vermek istediği mesaj, milli mücadelenin halk hareketinden ziyade kadro hareketi olmasıdır. Kadro hareketinin öncülüğünde ve önderliğinde halk bir araya gelerek mücadele kazanılır. Tahir’e göre kadrolar eliyle yıkılan imparatorluktan kadrolar eliyle neşv-ü nema bulan bir devlet teşekkül eder. Erik Zürcher de bu konuda Kurtuluş Savaşı’nı ittihatçıların örgütlediğini ve Mustafa Kemal Paşa’nın da İttihat Terakki Komitesi’nin askeri çekirdeğinde olduğu görüşündedir (Akt. Timur, 2012: 60).

Romanda devletin önemi ve gerekliliği Batı’daki devlet olgusu ile mukayese ettirilir. Tahir, Doktor Carlos karakteri üzerinden Doğu’da devletin neden gerekli olduğunu vurgular: *“Çünkü ne kadar güçlü olursa olsun, hiçbir feodal, böyle topraklarda serflerini doyurup kendisini zengin edecek tarımı, yalnız kendi gücüyle sürdüremez! Türkçesi, toprakları tarımda tutmak için gerekli bayındırlık işlerini sizde ancak devlet yapabilir.”* (Tahir, 1973: 171).

Yine aynı romanda Doktor'un Doğu-Batı farklılığı üzerine tespitleri devam eder: “Siz farkına varın varmayın, her şeyi devletten beklersiniz. Bizde ağalık almakla olduğu halde sizde elbette vermekle olacaktır... Sizin beş bin yıllık toplum tarihinizde devletten başka kutsal hiçbir şey yoktur.” (Tahir, 1973: 172). Doktor Münir'in mukayeselerinde Doğu-Batı çatışması da gözlemlenir. Nitekim romanda Tahir'in söyleminin taşıyıcılarından biri de Doktor Münir'dir. “– İnanır mısın Cemil Topçu senin cehennem lakabına... İstanbul'un alınmasında biz top kullanmışız. O tarihlerde, en iri topu döktürdüğümüz halde, Cehennem Topçu lafı yok kitaplarda... Sonra gâvurlar topçuluğu ilerletmiş. Biz onlardan alır olmuşuz topları... Alta düşmüşüz yani...” (Tahir, 1973: 68).

Romanda Osmanlı Devlet sistemi ve bu devletin Batı karşısındaki konumu karakterler üzerinden dile getirilir:

“Osmanlılığın temel düzeninde varlığın tek ellerde birikimi yasaktır... Osmanlılıkta bütün toprak Allah'ındır. Padişah, Allah'ın vekili olarak bu toprakları reayasına kiracı olarak vermiştir. Buna karşılık vergilerin çoğunu mal olarak alır. Bu düzeni sipahiler gözetir... Bizde senyörün yerini bir çeşit memur sayılabilecek olan ağanın alması bundandır. ‘Ağalık vermekle’ atasözü Osmanlı'nın sömürge anlayışının Batı'yla çelişme içinde bulunduğunu da gösterir.” (Tahir, 1992c: 169-170).

Tahir, her iki devletteki toprağı işletme yapılanmasını gözler önüne sererek senyör ile ağa ya da tımarlı sipahinin farkını gösterir. Sencer Divitçioğlu, tımarlı sipahilerin toprak zengini olmadığını sadece merkeziyetçi bir devletin gözetimci bir memuru olduğunu belirtir (Akt. Sarıkaya, 2021: 144). Doğan Avcıoğlu ise bu noktada sipahinin durumuna itiraz ederek onun devletle ilişkisinde memura, reaya ile ilişkisinde ise feodal senyöre benzeterek merkeziyetçi feodal düzeni Osmanlı'nın düzenine benzetir (Akt. Bora, 2020: 605). Oysa bu durum, Osmanlı Devleti'nin özgünlüğündendir. Baykan Sezer bunu; sipahilerin memur, reayanın özgür ve herkesin devlet himayesinde bulunduğu bir adil düzen olarak belirtir (Akt. Bora, 2020: 363).

Muzaffer Sencer'e göre de tımarlı sipahi grubu devletin memuru olma makamından ileriye gidemeyip merkezi otoriteye karşı çıkamadığı için de feodal beyler sınıfı ortaya çıkamaz (Akt. Sümer ve Balkılıç, 2021: 324). Tahir bu mukayese ile amacı, devletin kerimliğini ortaya koymaktır. Tahir, İsmet Bozdağ ile yaptığı bir sohbette devletin kerimliğini

şöyle ifade eder: “Bizde her şey devletten beklenir... Biz devlete ‘baba’ deriz. ‘Devlet Baba’ Başka milletlerin dilinde böyle bir deyim yoktur. Çünkü o ülkelerde devlet ‘baba’ değil; kahya’dır, vermez, alır. Ama bizim memlekette, hem baba, hem babacandır(anaç).” (Akt. Bozdağ, 2003: 65).

7.3.3. Esir Şehrin İnsanları romanı

Tahir, işgal İstanbul’unun anlatıldığı bu romanı 1953 yılında *Yeni İstanbul* gazetesinde Nurettin Demir takma adıyla tefrika ettikten sonra 1956 yılında kitap halinde bastırır. Romanda vaka zamanı 1916’da başlayıp 1921’lerin Nisan’ında biter. Tevfik Fikret’in Sis şehrindeki gibi İstanbul’un menfi olarak değerlendirildiği bu romanda İstanbul ile beraber Kamil Bey’in kişiliği de kurtulacaktır.

Romanın başlarında sorumsuz bir paşazade olarak tasvir edilen Kamil Bey, ülke gerçeklerinin farkına vararak sorumluluk sahibi bir Türk aydınına dönüşüm yaşar. Behçet Necatigil’e göre Kamil Bey, başlangıçta aristokrat bir aydın özellikleri üzerinde sergilese de Milli mücadeleye karıştıktan sonra devrimci niteliklere sahip olur (Akt. Karabulut, 2019b:129). Tahir, Kamil Bey’i tümüyle başlangıçta aristokrat özellikler ile donatır. Bir paşazade olması, Galatasaray Lisesi ve Oxford mezunu olması, İspanyol Prensiyle dost olması bu özelliklerin bazılarıdır. Taner Timur’a göre Tahir, Kamil Bey’i başlangıçta “alafranga züppe” özellikler sergileyen ve bunun yapaylığını anımsatan bir tipolojiye büründürür (Timur, 2012: 73).

Esir Şehrin İnsanları romanı, üç kitaplık nehir romanının ilk kitabıdır. İnsan-mekân bileşikliğinin dikkat çekildiği bu romanda sadece İstanbul değil içinde yaşayan sakinleri de esirdir. Romanın 91. sayfasında İstanbul, İngilizler tarafından işgal edilir. Batı karşısında esir olan Müslüman bir şehir de artık insanlar da ahlak da çözülmeye başlayıp Batı’nın dejenere edici etkisi gözlemlenir. Tanzimat’tan beri devam eden yeni insan tasavvurunun tarihi badirelerle kesiştiği noktada Tahir, Türk aydınının yeni bir kimlikle ortaya çıkmasını ele alır (Tüzer ve Hüküm, 2017: 267). Nitekim Fethi Naci’ye göre bu roman, asilzade Osmanlı aydınının ülke gerçekleri ile yüzleşmesi sonucu devrimci bir aydın kimliğine bürünmesinin anlatısıdır (Naci, 2019: 243).

Kamil Bey, değişim yaşamadan önce alafranga bir tipoloji sergileyen mirasyedi bir tiptir. Savaş hakkında bile “*her şey mukadder akıbetine gider.*” bir anlayışı savunarak Milli mücadeleyi, sahnenin epey dışında gözlemler. Çünkü “*Kamil Bey, ömründe Yakacık’tan öteye geçmemiş bir İstanbul çocuğu idi. Anadolu hakkında zaten hiçbir yoktu... Yunanla döğüşen kimler? Ankara ile Mustafa Kemal mi? diyerek direnişini hafife alıyordu.*” (Tahir, 2005b: 94). Ancak yurt dışından İstanbul’a dönüp parası bitince çalışmayı aklına koyar. Kamil Bey, Milli mücadeleyi sahnenin dışından gözlemlerken “*Bu vartayı atlatmaya bakacağız! Padişah-halife, bir de başkent kurtuldu mu gerisi kolay*” (Tahir, 2005b: 24) demektedir. Ancak bu sırada Tahir devreye girerek bir iç ses olarak “*Nasıl kolaydı gerisi? Memleketsiz, milletsiz padişah-halife-başkent neye yarayacaktır?*” (Tahir, 2005b: 24) sorusunu sorar. Tahir’in memleketsizlikten ve milletsizlikten oluşan bir devlet tasavvurunun imkânsız olacağını, olsa da hiçbir işe yarayamayacağını belirtmek istemesi önemlidir. Nitekim bu romanda da Türklerin devlet kurucu vasfına vurgu yapılır ve Anadolu insanının bir paşazade de olsa özünü bulup bu devlet kuruculuğa hizmeti dile getirilir.

Karadayı dergisinde çalışırken halkı yakından gözlemleyen, günceli yakından okuyan Kamil Bey, meselelerin farkına varır ve kendini vicdan muhasebesine sokarak belki de yeniden doğuş denebilecek bir dönüşüm yaşar. Kamil Bey’in bu dönüşümde ilk uyanıklığına Üsteğmen Mehmet’in işgali kabullenemeyip intihar etmesi haberini gazeteden okuması sebep olur. Kamil Bey’in uyanıklığına vesile diğer olaylar ise Eniştesinin işgalci subaylarla sürdürdüğü sorumsuz ve yozlaşmış hayatıdır. Bu da Kamil Bey’in kimliğini hatırlamasına yardımcı olur (Gündüz, 2004: 425). Aslında Kamil Bey, uzun yıllar Batı’da kalması hasebiyle Batılı’nın iç yüzünü bilir:

“*Kamil Bey, yüreğinin derinlerinde uyuyan tedirginlikle gözlerini kısıtı, Fransız’ın yüzünü seçmeye çalıştı. Bütün Batılılar hain oldukları için mi bu kadar çiğ gerçekçiydiler yoksa, bu kadar çiğ gerçekçi olduklarından mı bir yerde, ister istemez hain, kaba, bencildiler?*”(Tahir, 2005b: 28).

Ancak bakmak ile görmek arasında fark olduğu gibi bilmek ile anlamak arasında da fark vardır. Kamil Bey, kendi topraklarında halkının hal-i pürmelâlini yakından görünce meselenin künhüne vakıf olur. “*Bir hafta geçmeden, mahalleyi enine boyuna tanıdı. Yalnız mahalleyi değil, bu mahalleden öğrendikleriyle memleketi de biraz anladı.*”(Tahir, 2005b: 107).

Kamil Bey'in dönüşüm yaşadığı süreçte karısına “*Biz burada kalacağız, karıcığım... Sonuna kadar boğuşulacak... Zafer kazanılacak.*” (Tahir, 2005b: 290) söylediği bu telkinler, Batı'yı artık meftun bir şekilde düşman bir şekilde gördüğünün kanıtıdır. Kamil Bey'in, karısını bu noktada ikna etmesi önemlidir. Nötr bir karakter olan Nermin'in halası ve eniştesi İstanbul'u işgal eden ittifak kuvvetleri ile iş yaptığından ve iş tuttuğundan Kamil Bey'in Nermin'e karşı yaptığı tahşidâtı, bir nevi milli mücadele hesabına ve adına yapılmaktadır.

Anadolu direnişine yiğitçe sahip çıkmaya başlayan Kamil Bey, Anadolu'ya gönderilecek bir istihbaratı saklıyor zannıyla tutuklanır ve yedi yıl hapse mahkûm edilir. Bu mahkûmiyeti esnasında devletin adaletsizliğine de şahit olan Kamil Bey, bozulmuş insan düzenine adaletsizliğin neden olduğunu anlar: “*Burada on dakika dolaşmak, temelleri birkaç yüzyıldır çatırdayan kocaman bir imparatorluğun neden çöktüğünü insana anlatabilirdi. Bir devletin, devrini tamamladığı, adaletinin bu halinden belliydi...*” (Tahir, 2005b: 118). Tahir düşüncesinde adalet dairesi, döngüsü önemlidir. Devletin ancak adalet ile kaim olacağını bilen Tahir, adalet olgusunun devletin hem kurucu hem de kurtarıcı unsuru olduğunu göstermeye çalışır.

Kamil Bey; işgalle birlikte kurtuluşa inanmayan, ülkesinden kaçan ve Amerikan mandası isteyen aydınlara da sert eleştiride bulunur: “... *Çöküntü devrinde iki çeşit insan tipi ortaya çıkıyor: Namussuzlarla namuslular...*”(Tahir, 2005b: 228). Romanda da bu badire karşısında konumlanan üç insan tipinden söz edilir: “*İstanbul hükümetinin tarafını tutanlar, Kuvayı Milliyeciler ve her şeyi olurlarına bırakan vurdumduymazlar.*” (Karabulut, 2009b: 134). Çünkü “Esir İstanbul” olarak vurguladığı bu mekânda çıkarıcı, ikiyüzlü, vurdumduymaz ve en önemlisi “milli şuur”dan yoksun aydınların yanı sıra Anadolu'ya geçerek Milli mücadeleye destek verenler de mevcuttur (Akça, 2019: 12). Mitolojik bir kahramanı andırırçasına hem reel hem de ruhsal anlamda kemale eren, kâmileşen, tekâmül eden Kamil Bey; Batı'dan babasının topraklarını kurtarmak için çıktığı bu yolculuğu vatani kurtarma adına önemli fedakârlıklarla tamamlar.

Romanda Batı karşısında konumlanan Milli mücadeleciler aydın grubunun yanında Batı'ya meftun olup ona karşı her türlü kolaylığı sağlayan dejenere aydın grubuna da rastlanır. Tahir, dönemin işgal ve İstanbul panoramasını gözler önüne sererek tek dişi kalmış canavar olan Batı'dan medet uman ve onu medeniyet olarak lanse eden aydın grubunu eleştirirken; onunla mücadele eden ve Batı'nın çirkin ve vahşi yüzünü gören mücadeleciler aydın grubu gözler önüne

getirir. Kamil Bey, kahraman olarak lanse edilir. Bu da Tahir'in romanları aracılığıyla oluşturmaya çalıştığı oksidentalist söylemin kurgudaki önemli unsurlarıdır.

7.3.4. Esir Şehrin Mahpusu romanı

1962 yılında yayımlanan bu roman, birinci kitabın sonunda 7 yıla mahkûm edilen Kamil Bey'in hapis hayatının bir nevi panoramasıdır.

Esir Şehrin Mahpusu romanı, 1921 yılında işgal İstanbul'unda Kamil Bey ekseninde hapishane geçer. Mehmet Samsakçı (2021), bu romanı önceki romanla birlikte ele alarak “işgal günlerinde aydınların ve halkın yaşadığı ilk şoku, sarayın ve saraya yakın olanların teslimiyetçi tavrını, basının ilgisizliğini söz konusu” ettiğini belirtir. Romanın büyük bölümü, hapishanede geçer. Hapishanedeki hayatında saf yerine konduğu için “Hafız Ağa” olarak çağrılır. Ancak koğuştakilerin Milli mücadele yanlısı Ramiz Efendi'nin karısı Fatma Hanım'a iftira atmaları sonucu, hepsini döver. Çünkü Kamil Bey, savunduğu değerlerin temsilcisinin ve dava arkadaşının haremine atılmış iftirayı hem kendine hem de davasına atılmış görür.

Kamil Bey, Mili mücadeleye verdiği destekten dolayı hapse atıldığı ortaya çıkınca da siyasi suçluların bulunduğu koğuşa nakledilerek “Millici Abi” olarak çağrılmaya başlanır. Hapishanede olduğu süreçte Kamil Bey, gazetede karısı Nermin'in Fransız subayları ile dans ederkenki fotoğrafını görünce yazdığı bir mektupla onu boşar. Hasan Yürek'e (2021: 264) göre bu boşanma ile Tahir, Milli mücadeleye zarar verebilecek kişilerden uzak durulması gerektiği mesajını verir. Burada Tahir'in Kamil Bey ile birlikte koğuş ağası Paytoncu Osman'ı aynı koğuşta ele alması, milli mücadelenin de sergüzeşti gibidir. Çünkü Paytoncu Osman, İstanbul hükümetine dua edip Kuva-yı Milliye'yi sevmemektedir.

Tahir, her iki roman ile ülke aydınının nasıl olması gerektiğini Kamil Bey üzerinden verir. Çünkü Kamil Bey, “masaya başka bir adam oturmuştu. Masadan başka bir adam olarak kalkıyordu... Çünkü artık sıradan bir vatandaş değildi. Elinde iyi kötü bir savaş silahı olan sorumlu insandı.” (Tahir, 2005b: 156). Notlarında Batılılaşma taraftarı aydınları, tahkir edercesine değerlendiren Tahir, romanları ile ideal aydın tipini çizmektedir. Tahir, Türk aydınındaki esas sorunun kendi tarihinden kopmak olduğunu bildiği için çözümü de kendi tarihinin farkına varmaktır. Çünkü Tahir'e göre “Biz kendimiz, kendi tarihimize en büyük

düşmanlardan çok daha gaddarca düşman edilmiş olduğumuz için hiç kimseye bu hususta kızmaya ve kırılmaya hakkımız yoktur.”(Tahir, 1992a: 13).

Kendi aydınına sömürge aydını olarak bakan Tahir’e (1992a: 71) göre, *“Batılaşmacı aydınlar, sömürge okutulmuşları gibi, canlı, çiğ gerçeklere göz yumarak kendi akıllarındaki hayali bir dünyayı ve bir kurtuluşu arama yolunda sürünmüşlerdir.”* Tahir’e göre bu aydınlar, *“Geçmişe saklanıyorlar. Sembole saklanıyorlar. Hiçbirinde işe yarar; yol gösterir aydınlık yok...”*(Tahir, 2005b: 242). Tahir, *Esir Şehrin Mahpusu* romanında işgal İstanbul’unda gözlemlenen kültürel dejenerasyon ve Batı hayranlığını ele alarak bunun sorumlusunun günün Osmanlı aydını olduğunu belirtir. Çünkü Kamil Bey, bir nevi özeleştiri yaparak *“Evet buradakilerin hepsi iyi insanlardı... Kötülük bizde... Bunları böylece bırakan biz Osmanlı aydınlarında.”* (Tahir, 2007: 63).

7.3.5. Kurt Kanunu romanı

1969 yılında yayımlanan bu romanda Tahir, 1926’da Mustafa Kemal Atatürk’e düzenlenecek olan “İzmir Suikastı”nı ele alır. Romanda olaylar, 13 Haziran’dan 7 Temmuz’a uzanan 24 günlük bir sürede polisiye kurgusu olarak geçer.

Bu romanda da genel tezlerin dışına çıkan Tahir, bu suikast teşebbüsünün Cumhuriyet Halk Fırkası’na yaradığını belirtir. Çünkü *“çok önceden bilindiği gibi dikkatle izlendiği anlaşılan bu suikast teşebbüsü de ekmeklerine yağ sürdü... Bir taşla iki değil, üç kuş vuracaklar gibime gelir. Muhalif mebusların gürültüsünü, paşaların ordudaki nüfuzunu, İttihatçılığın kökünü hep birden kazıyacaklar.”*(Tahir, 2005c: 121).

Nurullah Çetin’e (2021: 311) göre *Kurt Kanunu* romanında, her ne kadar polisiye tadında bir suikastın izi sürülse de İttihatçılar ile CHP’lilerin arasındaki iktidar mücadelesine yer verilir.

“Kanlı Tuzak” bölümünde ittihatçı fedaisi Abdülkerim Bey’in milli ideallerden yoksun şehvete düşkün karakteri¹²⁶, “Sürek Avı” bölümünde Kara Kemal’in tecrübeleri, pişmanlıkları ile oturaklı karakteri, “İnsanlık Sorumu” ile Kara Kemal’in çocukluk arkadaşı olan Emin Bey’in sorumluluk ve insanlık adına değerlerden taviz vermeyen karakteri gözlemlenir.

¹²⁶ Kantarcıoğlu’na göre Abdülkerim, anlayışı kıt, haz ilkesine göre yaşayan ve ahlaktan uzak bir karakterdir (2008: 308).Tahir, aslında bu karakter ile ittihatçılığın ve ittihatçıların çürümüş yanını göstermek ister.

Tahir, bu romanda Osmanlı'daki memur devlet anlayışının Cumhuriyet'te de devam ettiğini belirtmektedir. Romanda Abdülkerim Bey, *“vatan millet lafi edenler var. Mübadil mallarını bölüşüyorlar kodamanlar... Musul parayla satılmış... Oysa cepheelerde İttihatçı subayların, cephe gerisinde İttihatçı memurların, İttihatçı eşrafın gücüyle kazanılmış zafer... Bunu böyle düşünenler vatan haini sayılmış.”* (Tahir, 2005c: 65).

Memur devlet anlayışında amaç *“kapı tutmak”* olduğundan rakiplerine karşı köşe kapmacada her kadrolu, köşeyi dönmek ister. Romanda Tahir, ittihatçıların vatan millet sevdasından ziyade koltuk sevdasına müptelalıklarına dikkat çekmek ister. *“Kabadayılar, Cumhuriyetçi olan eski komitacılara kızıyorlar. İstiklal mahkemeleri başkanlıklarına... Sorgusuz morgusuz, keyiflerince adam asabilmelerine imreniyorlar.”* (Tahir, 2005c: 65). İttihatçılardan Şükrü Bey, *“Anadolu savaşını ittihatçıların kazandığına inanıyordu yüzde yüz... Hakkı yenilmiş sayıyordu kendini... Hakkını yiyenleri de küçümsüyordu.”* (Tahir, 2005c: 212). Burada pastadan payını alamayan kişinin psikolojisi sezilenmektedir.

İttihatçılığı bırakmayan ve mahkemede yargılanan suçlulara Cumhuriyet'in yeni kadrosundan olan mahkeme reisi *“sizi benim önüme particilik değil, komitacılık getirdi”* çıkışını yapar (Tahir, 2005c: 124). Güçlünün zayıfı ezdiği bu meydana ittihatçılar yenik düşer. Çünkü kurtlukta düşeni yemek, kanundur. Tahir, bunu romanın bazı yerlerinde leith motif gibi tekrarlar. Tahir, bu romanda sert bir komitacılık eleştirisi yapar. Komitacılığın da komitacının da zayıflığını, açmazlarını, dramını, çıkış yolu olmayışını roman boyunca ince ince işler. Devlet adamlığı ile siyaset yapmakla komitacılık arasına çok kalın bir sınır koyar (Coşkun, 2021: 62).

Nitekim devlet eliyle zengin yetiştirip liberal ekonomiyi benimsemek Tahir'e göre Türk toplum yapısı ile terstir. *“Böyle bir devletin kuracağı bütün ekonomik tesisler, araçların bir de onların ortağı büyük memurların çıkarına çalışır.”* (Tahir, 2019: 235). Zira *“Cumhuriyet, Batı'daki gibi sınıf şuuruyla varmamış zenginlere dayanamazdı.”* (Tahir, 2005c: 245). Tahir; bu romanda Doğu ve Batı'daki zengin, burjuva ve devlet arasındaki farklı yapılanmaya dikkat çekerek meseleyi Doğu-Batı sorunu üzerine kurgular. Romanda Kara Kemal ile Pavlus arasında geçen diyalogta Pavlus; Batı'daki burjuvanın devletten özerk olduğunu, köylüyü sömürdüğünü anlattıktan sonra Osmanlı'da *“burjuva çekirdeği yoktur, olamaz da hiç”* tespiti yapar (Tahir, 2005c: 117). Çünkü aradaki önemli fark, bizdeki her müteşebbisin, kendi arkasında devleti ve desteğini görmek istemesidir.

Bu romanda yoğun bir ittihatçı eleştirisi vardır. Bunu Kara Kemal'in özeleştiri yapan satırlarından da okumak mümkündür. Romanın başında suikastı planlayan Abdülkerim Bey'in "geçemedik komitacılıktan devlet adamlığına" (Tahir, 2005c: 17) itirafı vardır. "Tabanca ile devlet idare edilmeyeceğini" (Tahir, 2005c: 61) ittihatçıların fark etmeleri lazımdır. İttihatçıları felsefi alt yapıdan yoksun ve halktan kopuk olarak niteleyen Tahir'e göre hürriyetin geleceğine inanıp Abdülhamit'i indirmekte hevesli olan bu grubun her şeyin birden düzelecek olmasına inanmalarını çocukça bulur. Nitekim Şerif Mardin (2012: 40) de Yeni Osmanlılar ile Jön Türkler'in ortak noktalarının "hürriyetçiliklerinin pek derin düşünülmemiş olması" olarak görür. Tahir, Kara Kemal'in tespitiyle ittihatçıların imparatorluğu kurtarmak için yaptığı siyasi cinayetleri ve kabadayılıkları *Yol Ayrımı* romanına göz kırparak "Cumhuriyet'in karşılaşacağı en büyük tehlike" olarak görür (Tahir, 2005c: 228). Çünkü "imparatorluğu kurtarmak için bizim tasarladığımız çareleri yeni devlet için geçerli" (Tahir, 2005c: 228) saymayı Kara Kemal, halk ile devlet arasında yaşanacak bir yol ayrımı görür.

Tahir'e göre ittihatçı düşüncesinde ideoloji hadiseleri değil, hadiseler ideolojiyi yönlendirir (Dalar, 2021: 84). Otobiyografik anlamda Tahir'in ittihatçılarla bir hesaplaşma içinde olması kaçınılmazdır. Çünkü Sultan Abdülhamid'in kızı Naile Sultan'ın yanında yetişen Tahir'in annesi Hubser Hanım ile Hünkâr yaveri ve Yıldız Sarayı'nın özel marangozu olan babası Tahir Efendi'nin sıkıntılı hayatı, ittihatçılar tarafından Abdülhamit'in hal' edilmesiyle başlar (Dalar, 2021: 91).

Romanda örnek aydın tipi Emin Bey de müşahhaslaşır. Kara Kemal Bey'i evinde saklayan Emin Bey, "sorumluluk korkusuyla evlenmemiş, sorumluluk korkusuyla ittihatçılıktan vazgeçmiş, savaş sıralarında alıp yürüyen soygun sorumluluğuna bulaşmamak için emekliliğe sığınmıştır." (Tahir, 2005c: 194). Nitekim Emin Bey, bu durumunu yargılandığı İstiklal mahkemesinde de dile getirir.

Romanda Tahir, Kara Kemal karakteri üzerinden "Doğulu toplumlarda bütün kalkınma çabalarının gerçek celladı, Batı sömürsüdür." (Tahir, 2005c: 243) dedirterek var olan tehlikeye dikkat çekmektedir. Romanda Batılılaşmanın Batılı devletlerce planlanan bir süreç olduğuna vurgu yapılır. Nitekim Kara Kemal Bey "sevmezler yabancılar, yerli iktisat kurumu kurmaya çabalayanları... Almanlar da beni bunun için sevmezlerdi... Kendi yağıyla kavrulan çabalayan Doğulu, suç işliyor Batılılarca." (Tahir, 2005c: 230). Romanda "Yabancılarla içli dışlı oldun mu sana milli politika güttürmezler. Direnmeye başlarsan birini musallat edip

yenik düşürürler.” (Tahir, 2005c: 226) mesajı sık sık verilir. Çünkü *“Yüz elli yıldan beri bu memlekette, her zaman, bizim işlerimize karışan, daha korkuncu, her zamanda, sözlerini geçiren dış örgütler vardır.”* (Tahir, 2005c: 217). Kara Kemal’in tüm tespitleri muvacehesinde şu tespit yapılır: *“Evet biz Batılılaşma debelenmemizin neresinde yanlışlığımızı anladık ama her şey mahvolduktan sonra”* (Tahir, 2005c: 229). Çünkü Batılılaşma denen süreç, tepeden inme bile olsa *“halkın yatkınlığına dayanacaktı.”* ama gerçekleşmez (Tahir, 2005c: 228).

Tahir, hem *Yol Ayrımı* hem de *Kurt Kanunu* romanlarında devletin çöküş sürecinden kurucu/kurtarıcı kadrolarla kurtarıldığı dile getirmekte, Kurtuluş Savaşı sürecinden sonra devletin kamusal kaynaklarının, şahsi çıkar odaklarının mücadelesinde heba olduğunu belirtmektedir. Kurtuluş sürecini epik bir anlatımla romantize etmesine karşın yeni devletin kuruluşunda şahsi çıkar kavgalarını ağır eleştirilerle dile getirmektedir. Nitekim bu şahsi çıkar kavgaları, devlet aklını kerimlikten uzaklaştırıp çıkar kavgalarına sürüklediği için ceberutlaştırır. Tahir, genel olarak romanlarında siyasi geleneği, politik-kültürel genetik kodlarla açıklayarak devletin sürekliliğini amaçlar.

Romanda Kara Kemal de milli iktisat müesseselerinde acele edilmemesi gerektiği, *“Anadolu halklarının devlet kurucu, yaşatıcı özelliklerini, zanaatlarının bu olduğunu”* çevresindeki vazifelilere anlatır (Tahir, 2005c: 245). Bu sürekliliği sekteye uğratacak her türlü gelişme ve oluşum Tahir nazarında merduttur.

7.3.6. Yol Ayrımı romanı

Nehir romanın üçüncü cildi olan bu roman, 1971’de yayımlanır. Vak’a zamanı 1930’ların Cumhuriyetinde geçmekte olan roman, Serbest Fırka’nın kuruluş sürecindeki memleket ahvalini yansıtır. Tahir, ülkede üç buçuk aylığına fırtınalar estiren Serbest Fırka meselesini iki nesil üzerinden verir. İlk nesil, önceki iki romanda geçen Kuva-yı milliyeciler iken ikinci nesil Selim Nuri, Kadir, Murat, Ayşe’dir (Samsakçı, 2021: 179). Kamil Bey’in kızı Ayşe, artık büyümüştür ve babasının milli mücadeleye yardım ettiğini öğrendiği için çok mutludur. Ramiz Efendi’nin karısı Fatma Hanım ölmüştür ve Ramiz Efendi, oğlu Kadir ile yaşamaktadır. Zaten Tahir’in düşüncelerinin çoğunlukla yansıtıcısı olan Doktor Münir, her üç romanında vardır.

Tahir, bu romanda “*yeni bir Batı Türkiye’sinin ve bu Türkiye içinde yeni bir topluluğun kuruluş savaşlarına katılmanın şevki*”ni yitirenleri eleştirir (Tahir, 2019: 94). Cumhuriyetle birlikte yönünü muasır Batı medeniyeti arenasına çeviren bu topluluk, Kurtuluş Savaşı’ndan sonra yeni devlette kuruluş savaşı için uğraşırlar. Bu uğraşı da Tahir’e göre amaçtan sapanlar da olur.

Tahir bu romanda da genel kabullerin dışına çıkarak Cumhuriyet kadrolarının halka hizmet için değil Gazi Paşa’nın gözüne girmek için yarışta olduğuna vurgu yapar. Tahir bunu bir “aferizm” olarak görür (Coşkun, 2012: 336). Bu aferizm anlayışının Tahir, Cumhuriyet döneminde de devam ettiğini belirtir. İdris Küçükömer’e göre Osmanlı’da sermaye biriktiremeyen bürokrat grubu, varlıklarının devamını padişaha yakınlığa göre belirleyecekleri için padişahın gözüne girmek için devletin bekasına yönelik çalışırlar. Halil İnalcık (2019: 14), bu durumu “*patron için şöhretini ve mevkiini yüceltmek, kul için hayatta kalmak, ilerlemek için bu bağlılık esastır. Bu patrimonial prensip, patron-kul ilişkisi Osmanlı Devleti’nin temel yapı ve menşesinde görülür.*” tespiti ile yapar. Yasin Beyaz’a (2019: 136) göre de “*Batılılaşma ve memur devleti/kapıkulu zihniyeti Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir.*”

“Kapıyı tutmuş” küçük burjuvanın iç yüzünü anlatmaya çalışan Tahir, Serbest Fırka’nın kuruluşunu bu perspektifte değerlendirir. Kemal Tahir, bu partinin kurulmasını kurtarıcıların ikiye bölünmesi olarak yorumlayarak meydana gelen bu siyasi rekabeti paşaların kapışması olarak değerlendirir.

Cumhuriyetin kuruluş ruhunun, devam eden süreçte kendileri ile yolları ayırdığının mesajı verilmeye çalışılır. Romanda Çorum yöresine ait bir türküde geçen “*Şu dağın oylumuna/Doyulma yaylımına/Hakkınız helal edin/ Geldik yol ayrımına*” (Tahir, 2019: 240) ifadesiyle romanın yazılış amacı verilmeye çalışılır. “Yol ayrımı” ifadesi, kurucu ruh ile kurtulan ruhun yollarının ayrılmaya başladığının ifadesidir. Tahir, milli mücadele yıllarındaki ruhun yozlaştığı mesajını verir (Samsakçı, 2021: 179). Ayrıca romanda yeni Cumhuriyet’in Milli mücadelede fedakârlık gösteren grubu görmezden geldiği de vardır. Kadir, babasının milli mücadeleden arkadaşları olan Doktor Münir’in, Kadir Bey’in, Cehennem Yüzbaşı Cemil Bey’in durumlarını acıklı bulmaktadır. Kadir’in arkadaşı avukat Murat da, CHF’li olmasına rağmen Cumhuriyet Halk Fırkası’nı Kuva-yı milliye ruhundan uzaklaştığı için eleştirir. Ertuğrul Hikmet de inkılâbın hareket demek olduğunu belirterek servetleri yüzünden hareket

kabiliyeti azalan Halk Fırkalıları eleştirir ve CHF'nin inkılâp ruhunu kaybettiğini yineler (Tahir, 2019: 200).

Halka hizmet için kurulan “*Deniz Yolları, artık vapur işletmiyor, balolar düzenliyor. Balo için sebep aranmaz oldu çoktandır.*” (Tahir, 2019: 34)cümleleri ile romanın başlarında müşahade edilen manzara, Fethi Naci'ye göre Tahir'in Ahmet Ağaoğlu'nun hatıralarından yararlanmasından başka bir şey değildir (Naci, 2019: 277). Halk ile iktidar arasındaki kopukluk ve yol ayrımı, bariz şekilde romanda hissettirilir. Tahir, kendi hayatından örnek vererek Cumhuriyet'e ve kurucu kadroya dair düşüncelerinin Cumhuriyetin onuncu yılından itibaren ve Serbest Fırka meselesinde değişmeye başladığını belirtir. Bundan önceki dönemde katıksız ve idealist bir Kemalist ve sıkı bir CHP'li olduğunu belirten Tahir, Cumhuriyetin onuncu yıl kutlamalarına halkın katılmamasına üzüldü ve bundan dolayı halkın bu umarsızlığı, onu devrimler ve kurucu kadro hakkında yeniden düşünmeye sevk eder (Beyaz, 2021: 597).

Çünkü halk nezdinde “*çürümüşlük devlet dairelerini her kademesine sirayet etmiştir. Bu işe muhalefet edenler de bir müddet sonra ya bir kenara çekilmişler ya da diğerleri gibi olmuşlar.*”(Tahir, 2019: 85). Tahir, tüm bu anlatılanlar muvacehesinde bu romanın yazılış amacını söyler: “*Ben Yol Ayrımı'nda bizde iki yüz yıldan beri Batılılaşacağız diye diye batırdığımız koskoca imparatorluğun son parçalanma döneminde burjuva yetiştirme hevesine kapılan musluk başlarındakilerin boşa çıkan bir dönem gayretini anlatmaya çalıştım.*” (Akt. Sümbüllü ve Kacıroğlu, 2010: 7).

Tahir; romanda egemenlik halkın olmasına rağmen egemenliği halka vermeyen, köylünün milletin efendisi olduğu söylenmesine rağmen şehirli bir burjuvazi oluşturulmaya çalışılan zümreyi eleştirir. “*Vatan kurtarmak kolay... Zor olan... Milleti hür yaşatmak... Bolluk içinde... Millette on para kalmamış...*”(Tahir, 2019: 158). “*Ben devletçilik denen şeyi anlarım, fakat dolapçılığı anlamam.*” (Tahir, 2019: 85). Böyle bir dönemin solunduğu havada Serbest Fırka'nın kurulması fikri, rejim haricindekiler için sevindirici haberdur ve hürriyet havasının esmesi gibidir. “*Hey çok yaşasınlar. Şöyle az biraz esecek de fakir fukara soluklanacak.*” (Tahir, 2019: 37). Tahir'e göre “*bizim millet dış görünüşündeki aldatıcılığa rağmen hürriyetsizlikten iğrenir. Çünkü tarihinde Batı'dakine benzer kölelik dönemi yaşamamıştır. Bunun için her çeşit hürriyetsizliği insanlık onuruna hakaret sayar.*” (Tahir, 2019: 122). Tahir, burada Batı'dan farklı bir yapılanma sergileyen Doğu toplumuna nazara vererek Doğu-Batı çatışmasına da katkıda bulunur.

Tahir; Türk insanının adeta anatomisini analiz ederek onun basitliği, sabırsızlığı ve acı çekmekteki dayanıklılığından dolayı modern devletteki karmaşık mekanizmaya adaptede zorluk çekeceğini belirtir (Akt. Gümüş, 2020: 55). Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Batılılaşma politikalarının beyhude olduğunu belirten Tahir, Batı'daki sınıfsal çatışmalarla kurulmayan bir devletin Batı'yı geliştiren yöntemlerle gelişemeyeceğini söyler. Çünkü yüzlerce yıldır toplumsal birliğin garantisi olan devlet, devlet-halk arasındaki bütünleşmeyi sağlamıştır. Batılılaşma ise bu birikimin zıttı bir yöntemle devlet ve halkın arasını açarak toplumsal birliği zayıflatmıştır. Halk hiçbir yenilikte hem Osmanlı'da hem de Cumhuriyet döneminde değişim ve dönüşüme ortak edilmediğinden devlet-halk arasındaki makas açılır. *“Bir tarafta Batılı yaşam tarzına müptela bürokratik erk, diğer tarafta toprak ve kültürle harmanlanmış halk.”*(Basat, 2021: 149).

Hatta Tanzimat ile birlikte özel mülkiyetin serbest olması, devletin çöküşünü hızlandırır. Çünkü devletin kodlarında böyle bir mülkiyet sistemi yoktur. Nitekim İsmet Bozdağ, Kemal Tahir'den aktardığına göre şöyle der: *“Bizde Batılılaşma bilmediklerimizi alarak, bilgimizi zenginleştirmek yoluyla işimize yarayacakken bizde kendi milli bilgimizi tekmeleyerek bırakmak biçiminde uygulanmak istenmiştir.”*(Akt. Bozdağ, 2003: 212). Tahir, sınıf çatışması yerine memur devlet anlayışından mülhem olarak devlet içindeki elitler çatışmasını anlatır. Hesaplaşma mantığı da çok yönlüdür. Tahir, tarihle hesaplaştığı gibi tarihte hesaplaşanları da anlatır (Yıldırım, 2021: 119).

Tahir, Lozan antlaşmasının bazı maddelerine de eleştiriler getirir. Çünkü ona göre imparatorluk mirası devletin lehine değerlendirilebilir bir siyasetle uygulanabilirdi. *“... 1923 Kuvayı Milliyecileri bir dünya imparatorluğunun miras hesaplarını tasfiyeye oturdular. Peki, neydi tasfiye edilecek miras? Yedi yüz yıllık bir dünya imparatorluğu...”*(Tahir, 2019: 415). Tahir, kurucu kadronun böyle bir karar almaya hakları olmadığını söyleyerek onları eleştirir. Çünkü reddedilen sadece basit bir toprak parçası olmamakla birlikte dünyanın gelmiş geçmiş en büyük imparatorluklarından birisine ait olan kültürel birikim ve medeniyettir. Tahir'e göre Bolşevikler, Çarlık İmparatorluğu'na sahip çıkarken Yunanlılar Megala İdea'sından vazgeçmezken yapılan bu tasfiye yanlıştır (Tahir, 2019: 417). Tahir bu durumu *Notlar*'ında da dile getirir. Yunan yenilmesine rağmen “Megalo İdea”dan vazgeçmez. Türkler ise Osmanlı'yla bir daha bağ kurmayacaklarına neredeyse yemin eder. Tahir, böyle bir galibiyetin sanki emperyalizmin ve Batı'nın işine geldiğini belirtir (Tahir, 1992b: 266).

Doğu-Batı karşıtlığına bu romanda da değinen Tahir, milli mücadeleye Kurtuluş Savaşı denmesine de karşı çıkar. Çünkü bu savaş, *“bin yıldır süren Doğu-Batı boğuşmasının yüzlerce savaşlarından biri, hem de küçüklerinden biridir... Osmanlı İmparatorluğu’nu kurup yaşamış Anadolu halkları için ne utandırıcı bir sözdür, Yunan Savaşı’na Kurtuluş Savaşı demek...”*(Tahir, 2019: 418).

Batı ile bir derdi olan Tahir’in amacı Batı ile hesaplaşmaktır. Onun suyuna gidip ona yaltaklanmak değildir. *“Biz Batı ile er geç, ister istemez hesaplaşmak zorundayız! Bunu gerçekten yapmadıkça Batı’ya hizmet teklif etmekle belayı başımızdan def eyleyemeyiz!”* (Tahir, 2019: 418) diyen Tahir’e göre Batı, sadece Osmanlı ve Türkiye’nin değil dünyanın başına açılmış bir beladır.

Aydın eleştirisi bu romanda da vardır. Doktor Münir, kötü gidişatın önlenmesi için yerli aydın teklifini sunar. *“Hiç su katılmamış yerli... Biz aydınlara çok su katılmıştır, hem de ciscivik yabancı suyu... Batılaşmaya yöneldiğimizden bu yana biz aydınlar halktan ayrılmışız.”* (Tahir, 2019: 126). Tahir, Türk aydınına ağır eleştirilerde bulunur. Onlara göre en büyük meselenin Batılaşma olduğunu söyler. Bu aynı zamanda kimlik bulma ve kaybetme meselesidir. Aydınlar, Tahir’e göre *“şu soruyu kendilerine aralıksız olarak sormak zorundadırlar: Sürüden miyim? Çoban köpeklerinden mi?”* (Tahir, 1992a: 107). Tahir’e göre aydınların, Batı’yı *“aktarma kolaylığından, kaytarmacılığından sıyrılmayı becermeleri lazımdır.”* (Tahir, 1992a: 198). Tahir, halk ile bağı kopan Türk aydının içine kendisini de sokarak şöyle bir özeleştiri yapmaktadır: *“...yüz elli yıldır bu hain amacın farkına varamadık. Bu açıdan tek sorumlu biz aydınlarız.”* (Tahir, 1992a: 371).

Halktan kopuk aydın, Tahir’de temel meseledir. Tahir’e göre bu tarz aydınlar; *“Bağnaz dediler, yobaz dediler halka. Halk da onlara yaban dedi.”*(Akt. Günay, 2008: 242). Tahir’e göre bu mücadele bu süreçte sürüp gidecektir. Bu aydın grubunun sağ ya da sol ideolojilere yaslanarak hala Batı menşeli yöntemler sunması boşunadır. Çünkü Tahir’e göre *“Batılaşmacılık sağdan da olsa soldan da olsa hiç fark etmez. Batılaşmacılık bir tren kazasıdır. Tren kazalarında vagonların sağa ya da sola devrilmelerinin, raydan çıkma bakımından hiçbir önemi olamaz.”* (Tahir, 1992a: 221).

Batılılaşma sürecinin dejenerasyonu karakterler üzerinden verilir. Bu romanda ilk iki romanda da geçen ve Milli mücadeleye katkısı olan Ramiz, bu romanda emekli bir öğretmendir. Devlet kurtulmuş, Cumhuriyet kurulmuştur. Romanda mücadelenin sefasını

değil cefasını çeken bir karakter olarak sunulan Ramiz, Halk Partililerce unutulur, yaptığı fedakârlıklar hatırlanmaz. Psikolojik olarak darmadağın olan Ramiz Öğretmen aynı zamanda geçim sıkıntısı da çeker.

Ramiz Öğretmen, karısının hatırasının unutulmasını istemediğinden satma taraftarı olamamasına rağmen oğlu Kadir, annesinin çeyizinden kalma işlemeli bir yatak bohçasını satmaya kalkar. Alıcı, bohçanın içindekilerden ziyade malzemelerin üzerindeki işlemleri değerli bulduğu için yüksek fiyat verir. Kadir, bu durum karşısında şaşırır ve onu satmaktan vazgeçer. Eve geldiğinde bunu bilen babasının “*gözden çıkardın ya*” sitemine maruz kalır. Burada Tahir’in vurgulamak istediği, Cumhuriyet’in yeni neslinin kadim medeniyet değerlerini gözden çıkarmasıdır. Nitekim bu yeni nesil, ilerleyen senelerde ülke aydını olacaktır. Batı yörüngesinde yetişen aydın da Tahir nazarında zaten merduttur.

Osmanlı’dan itibaren Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve İttihatçılar’a kadar her türlü Batı endeksli oluşum tarafından hürriyetin yeni ve mutlu bir hayat sunacağı propagandası bolca yapılır. Hem devlet hem de halkta hürriyet ekseninde Batılılaşma; tüm sıkıntı, geri ve geç kalınmışlıklara çare olacak bir mucize olarak görülür. Oysa gerçek, sonradan anlaşılır. Doktor Münir’in Ayşe ile sohbetinde bu yanılgıya dikkat çeker: “*Bu hürriyet hani bizi birkaç saat içinde Avrupa’nın medeniyet çizgisine erştirecekti.*” (Tahir, 2019: 260). Aslında Tahir, Doktor Münir’e yaptırdığı bu itirafıyla Doğu ile Batı’nın ontolojik farklarını dile getirir. Çünkü Batı, asırlarca kendi iç dinamik ve problemlerine çözüm arayışlarından aldıkları tecrübelerle kendi modernizasyonunu tamamlayarak kendi aydınlanmasını, kendi rönesansını ve reformunu gerçekleştirir. Oysa Doğu’nun Batı’dan yaptığı bu kopyacılık, onun fitratına ters olduğu için ülkede yapılan her türlü tanzimat, ıslahat ve inkılâp faaliyetleri Tahir’e göre dikiş tutmaz.

Sonuç olarak Tahir, bu romanlar aracılığıyla Batı karşısında devlet-millet bütünleşmesini sağlayarak ortak bir mazi ve zafer ile “biz” bilincinin nasıl oluştuğunu göstermek ister. Batı, burada tetikleyici güçtür. Çünkü mücadele Batı’ya karşı yapılır. Oluşturulan devlet kültürüne millet kaynaştırılarak Batı’ya karşı tahkimat yapılır. Çünkü bu noktada kültür, “*Tek tek bireyleri böyle bir “biz” de birleştiren, bir yandan ortak kurallar ve değerlere bağlılık, öte yandan ortak yaşanmış geçmişin anılarına dayanan, ortak bilgi ve kendini algılayış biçiminin oluşturduğu bağlayıcı yapıdır.*” (Assmann, 1997: 21).

Romanlarda Tahir'in karakterler vasıtasıyla rejim eleştirisi göze çarpar. Ancak Tahir'in rejim eleştirisi Marksistlerin sınıfsal ve İslamcılarının din odaklı kültürel eleştirisinden farklı olduğu gibi, liberallerin eleştirisinden de köklü bir şekilde farklıdır. Tahir'e göre devlet, halkına karşı görevlerini yerine getirdiği sürece ne halk ile iktidar arasında "Yol Ayrımı"na gerek vardır, ne de kurucu kadro arasında "Kurt Kanunu"nın yaşanmasına gerek olacaktır. "Esir Şehri" hürriyetine kavuşturan irade ve idarenin müşahhas şekli olan devlet, halkına karşı hizmette kusur etmediği sürece "Devlet Ana"dır. Tahir de teorileştirmek istediği "devlet" mefhumunu, Batılılaşmanın yanlış politikalarından azade olmasını istediği için romanlarında bu sürecin çarpıklıklarına sıkça yer verir.

Tahir, bir röportajında kendi varlığının Türk devletinin varlığına bağlı olduğunu ve amacının Türk devletinin "devlet" niteliğini korumak olduğunu bildirir (Akt. Doğan, 2021: 52). Çünkü Tahir; Batı'da devletin olmadığı zamanlar toplumun var olduğunu ama Doğu'da devletin olmadığı zaman toplumun da var olamayacağını bilincindedir. Bundan dolayı devlet, Tahir için varlık kodudur. Bu romanlarda devletin varlığı, kuruluşu ve kurtuluşu nazara verilerek Tahir tarafından Batı'dan farklı bir devlet vizyonu, misyonu ve figürasyonu ortaya konmaya çalışılır. Tahir'e göre "*insanların her şeyi devletten beklemesi*" kadim bir gelenek ve toplumsal bir genettir. Bundan dolayı romanlarında Tahir'in devlet kudretinin idealizasyonu göze çarpar. Tanıl Bora'ya (2020: 603) göre Tahir'in bu tutumu, biriciklik ontolojisinden kaynaklı fanatik bir özgüncülük olmasının yanında Batı nefretinin ksenofobiyle birleşimidir. Hepsi Tahir'in devlet muhabbetinden kaynaklıdır. Çünkü bu muhabbetin kökeninde herkesin devlet, devletin de herkes için çalıştığı ve birlikte var oluştukları adil bir düzen vardır.

Kadim kültür ve medeniyetimizde de devlet o kadar önemlidir ki yazılı kültürümüz, "devlet" odaklı metinler üretir. İlk örneği Orhun Kitabeleri verir. Bu kadim devlet geleneğimizin devlet felsefesini ortaya koyan yazılı ilk metnidir. Kaşgarlı Mahmud; *Divan-ı Lügati't-Türk* isimli eserinde ise önemli bir mesaj verir: Devlet, Türklerin işi. Yusuf Has Hacib de *Kutadgu Bilig*'in'de devlet eksenli bir düşünce metni ortaya koyarak kutluluğun devletten ayrılamayacağını belirtir. Nizamülmülk'ün *deSiyasetname* eseri bu minvalde düşünülebilir (Doğan, 2021: 48). Bundan dolayı Kurtuluş Kayalı'ya (2008: 1100) göre Tahir, bu romanlarıyla bin yıllık meftunu olduğu tarihi çevrelemektedir.

Tahir'in hem devletin hem de halkın tüm yönleriyle birbiri ile kaynaşıp tarihteki gibi kerimleştirilen devlet modeli, devlet sosyalizmini ya da sosyalist devlet yapılanmasını andırır.

Bu andırış da bile Türk insanının haklı gururu olmalıdır. Türk insanının Batı'nın ezikliği karşısında kendi kolektif kadim bilincine yönelmesini istediği için Tahir, Batılılaşmadan değil modernleşmeden yanadır. Bu modernleşme de Batı'nın paradigmasına bulaşmamış olmalıdır. İsmail Coşkun'a göre de Tahir, modernleşmenin mahsullerinden sonuna kadar yararlanmaya açık birdir.¹²⁷

Bu minvalde Tahir, devletin içinde bulunduğu modernleşme hareketlerinin Türk devlet geleneğine yaslanmasını ister. Çünkü Türklerin Anadolu'ya gelişinden 19. yüzyılın sonlarına kadar yüceltilen devlet geleneği, artık Batılılaşma hareketleri ile değersizleştirilmeye başlar. Bundan dolayı hem romanlarında hem de *Notlar*'ın da karşıt oksidentalit bir tavrı olan Tahir, oksidentalit söylemi satır aralarında inşa eder.

¹²⁷ <https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/prof-dr-coskun-turkiyenin-toplum-cikari-nerede-ise-kemal-tahir-oradadir/2454267> (Erişim Tarihi: 02.02.2022)

8. TÜRK ROMANINDA BATICI OKSİDENTALİST YAKLAŞIM

“Ya Batılılaşırız, ya mahvoluruz!”

(Ahmet Muhtar Bey)

Bu yaklaşımı, yerli/self/oto-oryantalistliğin söylem ikizi olarak görmek de mümkündür. Yadigar Şanlı’ya göre (2013: 50) oksidentalizm, Edward Said’in oryantalizm anlayışından önce Batı-dışı toplumlarda Batılı değerlerin ve kültürün yayılmasını kendisine vazife addetmek olarak yorumlar. Ancak Said ile birlikte bu kavram, bir intikam hissiyle Batı karşıtlığına bürünür. Carrier, oksidentalizm kavramının da Batı menşeli olduğunu Batılı araştırmacıların Doğulunun gözünde kendilerine nasıl baktıklarını anlamak için ortaya çıkan bir disiplin olduğunu dile getirir. Burada da aslında oryantalizmin farklı sürümü mevcuttur. Çünkü Carrier’in bakışında Batı-dışı toplumların, “Batı”yı nasıl algıladıklarını anlamak vardır. Bu da bir nevi oryantalizmdir. Postkolonyal dönemde ise Coronil’e göre çöken Batı’nın kültürü olarak oksidentalizm yorumlanır (Akt. Şanlı, 2013: 53).

Hilmi Yavuz’a göre (2006: 373) Doğu’nun penceresinden Batı’nın her yönüyle inşa edilmesi bir oksidentalizm sayılabilir. Ayrıca George Yong-Boon Yeo da oksidentalizmi; Batılılaşmaya yönelik itiraz barındırmayan ve teşvik eden bütün söylemler olarak değerlendirir. Hatta Couze Venn de bu söylemleri, modern olmaya yardımcı olacak bir itici güç görür (Akt. Koçyiğit, 2018: 11). Hilmi Ziya Ülken ise oksidentalizmi “*Batıcılık/Batı taraftarlığı*” olarak ele alır (Akt. Koçakoğlu, 2018: 1933). Şerif Mardin’e (2017: 9) göre ise bu tarz bir Batıcılık, “*Osmanlı İmparatorluğu’nda başlayıp Cumhuriyet Türkiye’sinde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa’nın toplumsal ve fıkırsel bileşimini erişilmesi gereken bir hedef olarak gören yaklaşım.*”dır.

Batı-dışı toplumlarda; Batı’nın cazibesinden kurtulamayanlar için Batı’nın taklidini yapmak, neredeyse ulusal bir karakter hâlini alır. Buna Edward Said’in yaklaşımı ile oto-oryantalizm ya da self-oryantalizasyon da denilebilir. Bu Batılılaşma eğilimleri, yukarıda sayılan medeniyet havzalarının tümünde dinî muhafazakârlık ve fundamentalizm gibi anti-batıcı bazı yaklaşımları içeren yerel bakışları ortaya çıkarır. John Plamennatz da Doğulu ulusçuluğun yapısı itibarıyla hem taklitçi hem de taklit ettiğini düşman bir hüviyet sergilemesine binaen derin çelişkiler barındırdığını söyler (Akt. Karakaş, 2020: 175).

Türkiye özelinde İsmet Özel'in şu cümleleri; Batı, medeniyet ve modernleşme olgularına karşı tepkiselliği içerir: *“Eğer medeniyetin içinde olmaktan Müslümanca bir huzursuzluk duyuyorsak, Müslümanca kardeşliğin gereği olan dayanışma ile bu dünyanın kiri ve pasıyla mücadeleye girişmek için asgari şartı elde tutuyoruz demektir.”*(Akt. Karataş, 2013: 259). Oksidentalizm; bu yönüyle ulusal karakterin, ulusal kültürün ve dinî hayat tarzının yabancılaşmaya ve sadakatsizliğe karşı kısmî bir savunması ve elitlerin seçimi olan kendi halkını oryantalize etmeye karşı halkı temsil eden daha kapsamlı ve geniş bir açılmıdır. Yönetenlerin seçimi olan oryantalizme karşı oksidentalizm, böylelikle yönetilenlerin ideolojisine dönüşür.¹²⁸

Ayrıca Batı'nın siyasî ve askerî gücünün 19. yüzyıl düzeyindekinden daha zayıf bir nitelik arz etmesi sonucu birçok milletin bağımsızlığını elde etmesi gibi sebeplerden ötürü post-kolonyal süreçlerin de etkisiyle Batı'nın tek “realite” olarak tanımlandığı dönem, geride kalır (Savaş, 2018: 130). Bu gibi durumlar, söz konusu toplumların kendisine dayatılan Batı-merkezli “bilimsel” bilginin güvenilirliği noktasında şüphelenmelerine yol açarak oksidentalizm denen araştırma alanının içi, Batı muzdaripleri tarafından doldurulur. Sömürgecilik sonrası Batı'nın çekilmesine müteakip sömürülen topraklarda Batı'nın kendi taraftarlarını bırakması, oto-oryantalizm/self-oryantalizme maruz kalan bireyleri ortaya çıkardığı için bunlar, nasıl daha iyi Batılı olabiliriz, sorusunun cevabını aramakla meşgul olurlar. Bu durum onları, ne orada ne burada iki arada bir derede kalıp kültürel şizofreniye maruz kalmalarına ve yerellik/gelenek-modernlik arasında sıkışıp arada-kalmış tipler sınıfını oluşturmalarına neden olur.

Görünürdeki siyasî ve askerî üstünlük, gerçekte var olan kültürel ve bilimsel bağımlılığı aşamaz. Batı'nın empoze ettiği evrensel gerçeklere ve Batılı değerlere bağlı yerli elitler, sömüren devletler tarafından uzun yıllar yaptıkları yatırımın sonucu olarak ortaya çıkarlar. Mesela Afrika ekseninde düşünüldüğünde Nijeryalı yazar Chinua Achebe'nin romanları, bu durumu ortaya koymaktadır. Frantz Fanon, sömürge burjuvazisi tarafından oluşturulan bu kültürel hegemonyaya sömürge aydınınının bekçilik yaptığını belirtir (Güngör, 2018: 20).

Doğu; Batı tarafından tanımlanmaya devam ettiği sürece Doğu'nun kendine dair oluşturduğu direniş alanlarında yabancılaşma olgusu başlar. Bu yabancılaşma sürecinde

¹²⁸<https://www.scribd.com/doc/94715681/Oksidentalizmsa>,

oryantalist söylemin ikircikli bir dil kullandığına dikkat çeken Homi Bhabha'ya göre, bu dil nesneleştirilen “öteki”nin direniş alanını oluşturmaya yardım eder. Spivak ise sömürgeci Batılı öznenin “Öteki” olarak adlandırma eylemini, “epistemolojik şiddet” olarak isimlendirir (Ersöz ve Uslu, 2005: 69). Epistemolojik şiddete maruz kalan nesne, sömürgeciliği taklit ederek direnir. Böylelikle özne-nesne yapılanması bozulur ve nesne taklit ederek melez bir yapıya dönüşür (Akt. Parla, 2015a:11). Bu melez olma durumu, içinde etkilenme endişesini daima barındırır.

Tabii bu etkilenme endişesi, empoze edilen kültürel öğelerin geleneksel öğelere karşı galip gelmesiyle başlar. Batı, bu galibiyete ulaşmak için her cezp edici şeyi kullanmaktan çekinmez. Böylelikle Batılı her değer, evrensel olarak orijinde gösterilmeye çalışılır. Hasan Hanefi, büyük K ile yazılabilecek hiçbir kültürün olmadığı itirazını yaparak İslam medeniyet tarihindeki kültürel ve bilimsel etkileşimlere göndermede bulunur (Savaş, 2018: 339). Ahmet Davutoğlu'na (1997: 51)¹²⁹ göre bu “zihin transformasyonu” bireyi kendi köklerinden kopartarak kendi güven yitimine sebep olur ve bu durum, kendi alternatif kaynaklarının kurutulmasıyla son bulmaktadır. Öz-kaynak yitimine uğrayarak Batılı değerler ile mücehhez olarak oto-oryantalizme maruz kalan bireyler, kendi kültüründen uzaklaşıp tıpkı bir Batılı'nın zihniyeti ile kendi halkını Doğululaştırır ve yerli aydın görünümlü sömürge aydınına dönüşür. Buna benzer zihinsel bir patoloji de Syed Farid Alatas'ın “tutsak zihniyet” kavramı ile gün yüzüne çıkar.

Tutsak zihniyet, sömürülen ülke aydınındaki Batı'yı eleştiri yoksulluğunu ve taklitçi zihniyetini ifade etmektedir (Alatas, 2013: 96). Bu tarz ülke aydınları, Batılı hocaların rahle-i tedrisinden geçerek zihin dünyalarını onların direktifleriyle yapılandırarak var olmaya çalışır. Nitekim bu tarz sömürge aydınları, oksidentalizmin tanımlanması sonucu ortaya çıkan Batı'ya hayran/meftun gruba dâhil edilir. Richard King, Sharada Sugirtharajah gibi yazarlar, oryantalizmin tek taraflı olarak Doğulunun kültür dünyalarına empoze edilen bir dayatma olmadığını, bunun yanında kendi stratejileri doğrultusunda Batılı söylemlerin Doğulularca sahiplenilmesiyle de oluşan yönüne dikkat çekmektedirler (Kuşçu, 2014: 145).

¹²⁹ Ahmet Davutoğlu, 1997 yılında yazdığı bu makalede, Batı-dışı toplumların modernleşme odaklı Batılılaşmaya direnmelerini, kendi medeniyetlerini ihya çalışmalarını, bu müntesiplerin sahip oldukları farklı *ben idrakleri* ile açıklamıştır. Ben-idraki, Davutoğlu'na göre bireyin varlık algılamasının, kendilik tasavvurunun bütüncül periferisine yansımasıdır. Bir nevi kültürün anlamı oluşturabilmesidir (Davutoğlu, 1997: 10-13).

Küresel çapta oksidentalizm, Batı hayranlığı anlamına geldiği gibi ulusal çapta da bazı değerlendirmelerle Batı taraftarlığı anlamına gelir. II. Meşrutiyet döneminde bu tarz Batı hayranlarının “Garbperest” veya “Garp-fürüş” olarak adlandırıldığı malumdur (Bora, 2020: 72). Ahmet Midhat Efendi romanları ile -özellikle Felatun Bey ile Rakım Efendi romanı- gün yüzüne çıkan bu tarz Batı hayranları “alafranga züppe” olarak tavsif edilirken ilerleyen süreçte diğer romancılarımızda bu tiplerin –Ömer Seyfettin’in *Efruz Bey*, *Piç* hikâyeleri- artık “alafranga hain”e dönüştüğü gözlemlenir.

1920’lerde Leipzig Üniversitesi’nde *Modern Türklükte Kültür Hareketleri* üzerine tez hazırlayan Ahmed Muhiddin (2019: 114) ise döneminde kendi köklerinden vazgeçmeyi göze alan Batıcılık akımını “okzidentalismus” olarak tanımlar. Robert Woltering’in beşli tasnifinden ilki olarak görülen “iyicil Batı”da, Batı; insanlık adına kemale ererek maddi ve manevi refahı sağlamaktadır (Çaycı, 2018: 47). Oksidentalizm anlamına gelen “müstağrip” kavramını terminolojide ilk kullanan Ahmet Midhat olmasına rağmen bunu menfi anlamda dile getiren ve sistemleştiren en çok Cemil Meriç olur. Bundan dolayı Batıcı oksidentalizm söylemin yaklaşımını, Cemil Meriç’in düşünceleri üzerine inşa etmek ve Orhan Pamuk’un da hem romanlarındaki hem denemelerindeki hem de röportaj ve konuşmalarındaki yazınsal ve ideolojik söylemi bu minvalde değerlendirmek isabetli olacaktır.

Mağrur ve müstağni müstağripliği Ahmet Midhat Efendi’den sonra değişime uğratan Meriç’e göre Ahmet Midhat’tan sonra ve özellikle Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet ile birlikte bu mağrur yaklaşımda bir küçülme, değişim ve eziklik yaşanır. Çünkü Meriç, Tanzimat’tan sonra Türk aydınına yakışan en iyi sıfatın “müstağrip” olduğunu belirterek bu müstağripleri, “*körü körüne Batı’yı taklit ve Batı hayranlığı*”na yakalanmış olarak görür (Meriç, 2014: 139). Türk aydını, Meriç’e göre “*Tanzimat’tan beri sığınacak bir sürgün*”, “*yazgısı aldatmak ve aldanmak*”, “*başkalarının rüyasını yaşayan*”, “*Batı’nın ajanı*”dır (Akt. Çeğin-Gültekin, 2018: 431-440). Bunlar; Batı’nın içimize soktuğu yeniçeriler (Meriç, 1999: 280) olduğu gibi aynı zamanda Güliwer kompleksine (Meriç, 1999: 166) kapılmış cüceler, yeri geldiğinde de tam bir kişilik ortaya koyamamış hem karada hem suda yaşayan hilkat garibesi Calibanlardır. Meriç’e göre Türk aydını, Mehlika Sultan’a âşık yedi gencin sarhoşluğu gibi Batı medeniyetinin hülyaları ile zihinlerini sarhoş eder (Meriç, 2014: 133).

Meriç’e göre modernleşme süreci ile birlikte bu aydınlar, Hilmi Yavuz’un da belirttiği gibi kendi değerlerinden koparak halkına da yabancılaşır. Bu da Edward Said’in değindiği

“içselleştirilmiş oryantalizm” ya da “oto-oryantalizm” denen bir kavramı ortaya çıkarır. Meriç, içselleştirilmiş oryantalizmemaruz kalan Türk aydınının Batı tarafından Batı’nın gözlükleri ile kendi halkına bakmaya teşvik edildiğini söyler. Aslında Meriç’in yaptığı bu tenkit, tahfif ve tahkirden Osmanlı/Türk modernleşmesinin serencâmının nasıl gerçekleştiği de anlaşılır (Biricik, 2021: 366).

Meriç; Yunanperestlikle başlayıp Salih Zeki ile devam eden bu yerli oryantalistleri, ummanı ırmağa bağlayanlar olarak isimlendirir (Akt. Saygın, 2017: 437). Böylelikle Meriç, yaklaşımındaki Batıcı müstağrip/oksidentalist kavramının söylem ikizi olduğu anlaşılan yerli oryantalist grubu ifade eder. Alev Alatlî’ya (2011: 98) göre yerli oryantalist olan “böylesi ‘kafalar’ Meriç nehrinin Doğu yakasından itibaren mebzul miktarda bulunur, hatta egemendirler.” İsmail Kara (2014: 374) ise bu grubu, “kendini başkalarının tarif ettiği şekilde tanımak, başkalarının biçip diktiği elbiseyi giymek”te olanlar olarak tanımlar.

Mesut Mezkit (2011: 9-10) de Suat Sinanoğlu’nun ortaya koyduğu “Türk hümanizması” kavramsallaştırmasında klasik oryantalist düşüncüyü öncelediğini belirterek Yakup Kadri’nin şeklen değil ruhen Avrupalı olunmasına yönelik düşüncelerini, Nurullah Ataç’ın kendimiz olmaktan çıkıp asrileşmeye yönelik tespitlerini bu minvalde değerlendirerek bu kişileri, Batı’ya hayran bir Batıcı oksidentalister olarak değerlendirir. 1924’te Adalet Bakanı olan Mahmut Esat Bozkurt da bedeli ne olursa olsun Batı medeniyetinin taleplerine uymak zorunda olduklarını belirtir. Yine aynı yıllarda Hamdullah Suphi Tanrıöver de Türklüğün farkına Batı’ya yaklaşıldığında anlaşılabileceği görüşündedir (Zarakol, 2019: 146-147). Ahmet Muhtar Paşa gibi “*ya Garplılaşıyoruz ya mahvoluruz*” diye düşünenlerin yanında Abdullah Cevdet de gülü ve dikenini ile topyekûn bir Batıcılığı savunmanlar vardır. Hatta onlardan çok önce Kaptan-ı Derya Halil Paşa, “*Eğer Avrupa’yı taklitte isticâl etmezsek, Asya’ya çekilmeğe mecbur olacağız.*” tespitini yapar (Koçak, 2013: 473).

Ayrıca askeri eğitim için Paris’e giden Kıbrıslı Mehmet Emin Paşa, kendilerini teftişe gelen Fransa Kralı’ndan ülkesinin Avrupaileşmesi için Fransız kızlarını istemesi meşhurdur (Koçak, 2013: 473); (Fazlıoğlu, 2016: 64). Abdullah Cevdet’in ise topyekûn (gülü ve dikenini ile alma) Batılılaşma yaklaşımında Batı’dan (Macaristan) damızlık erkek istemesi (Bora, 2020: 84), Kıbrıslı Mehmet Paşa’nınki gibi ayrı bir garabettir. Abdullah Cevdet; Batı’yı iktibas (alıntılama) değil, içtinas (özümseme) etmek istemektedir. Bundan dolayı da dünyevileşme ve rasyonelleşme yaklaşımlarına dini kaynaklardan delil getirme çabası içinde

olduğu için ve dinin her zaman yorum kapısını açık bıraktığını belirtmek için dergisine *İctihad* ismini verir (Bora, 2020: 84-85). Ahmet Ağaoğlu da *Üç Medeniyet* kitabında tek medeniyetin Batı'da olduğunu ve bu medeniyete girmeye mecbur olduklarını belirttikten sonra Türklerin kolay asimile olmalarına dikkat çekerek tarihte çok defa din değiştirdiklerini belirtir. Ona göre din değiştiren bir millet, çok rahat bir şekilde medeniyet de değiştirebilmektedir (Akt. Bora, 2020: 86). Hüseyin Cahit Yalçın da de “*istese de istemesek de Avrupalılaşmak zorundayız*” demektedir (Akt. Yıldırım, 2012: 74).

Ali İhsan Tokgöz'ün hatıralarında ise 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilanından iki hafta sonra İngiliz Elçisi'nin at arabasını Sirkeci'den elçiliğe kadar Jön Türk gençlerin at yerine kendilerinin çektiğini anlatması, bu garabete başka bir örnektir.¹³⁰ Erol Güngör'e göre Tanzimat'tan itibaren Batı'ya okumak için giden Türk aydınları, sanki kadim bir Osmanlı medeniyetinden değil de Katanga gibi bir muz cumhuriyetinden gitmiş gibidirler. Çünkü onlar, asırlardır dünyaya hükmetmiş bir dünya devletinin şahsiyetini ve gururunu Batı karşısında gösteremezler (Akt. Çağan, 2005: 300).

Batıcı oksidentalizm, tüm bu yorumlar muvacehesinde oryantalist söylemdeki karşılığını ve oryantalist söylem ile ilintiliğini bulmaktadır. Çünkü bu tarz oksidentalistler, oryantalistlerin yaptığı gibi Batılı değerleri önceleyerek onları topluma ideal olarak sunar. Said'e (2013: 12) göre onlar Doğu'nun içindeki Batı ya da Doğulu adına Doğulu olmayan bir dille konuşanlardır. Said'e göre bu durum oto-oryantalizmin ya da self-oryantalizasyonun kendisidir. Çünkü Batı, farklı kanallar ile yine kendini dayatma imkânı bulur. Doğu'da Batı yanlısı Batıcı bir oksidentalist söylem üretenler, bu şekliyle yerli oryantalistlerin kendileridir. J. P. Sartre'ın Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* eserinde yazdığı önsözde belirttiği gibi Batı, sömürdüğü topraklardan çekip gitse de kendi gözüyle bakan kendi sesiyle konuşan yerli oryantalistler bırakır. Nitekim Cemil Meriç (2009: 99), bu tarz kültür emperyalizminin Avrupalılaştırma davasının diğer bir vechesi olduğu kanısındadır. Meriç'in eleştirdiği hem kendini hem de Avrupa'yı tanımayan aydınların aksine Pamuk, hem kendini hem de Avrupa'yı tanımaktadır ve tanıdığı için de bu kıyaslama içinde Batı'nın zihniyet dünyasına ve onun lehine tercihini yaparak sanatsal faaliyetler yürütmektedir.

¹³⁰ <https://www.derintarih.com/tarih-sasirtir/ingiliz-buyukelcisinin-arabasini-kendi-kollariyla-cektiler/> (Erişim Tarihi: 15.05.2022)

Modernleşme bir süreçtir ve farklı algılamaları netice verir. Ülkede Batı'dan gelen medeniyeti, modernleşme olarak algılayan Batıcı grup ile geleneği savunan tutucu grup arasında mücadele kaçınılmaz olur. Çünkü bu modernleşme, toplumun bütün kesimlerine eşit olarak paylaştırılmadığı gibi toplumun isteklerini de dikkate almaz. Bunun ortaya çıkardığı huzursuzluk “gecikmiş modernleşme”nin ortaya çıkardığı huzursuzluktur (Jusdanis, 1998: 14). Aynı zamanda Batı-merkezci modernleşme dünyanın her yerinde kültürlerle göre farklılık arz ettiği için hem Batı tarafından hem de ülkedeki Batıcılar tarafından modernleşme eksik bir modernleşme olarak algılanarak göze batan bu kusur, huzursuzluğa sebep olur. Pamuk'ta bu huzursuzluğun romanlardaki yankısı vardır. Yeri geldiğinde eksik ve çarpık modernleşmenin hatalarını gösterip eleştirerek ve kendince doğru modernleşmenin ipuçlarını vererek Batı'ya karşı özlemini dile getirir.

Halil İncalcık'a göre (2011: 284) Batı-dışı toplumların modernleşmeye çalışmalarında ortaya yeni bir kültür kompleksinin çıktığına araştırmalar sonucu varılır. Bundan dolayı A. Toynbee'ye göre Batı-dışı toplumlarda özellikle Yakın ve Ortadoğu'daki Batılılaşma çabaları; çözüm değil, sorun ve çelişkiler üretmektedir (Akt. İncalcık, 2011: 337). Batı'nın oryantalist söylem ve Avrupa-merkezcilik ile oluşturduğu metinsel evreni, bu kanonik yapılanma ile evrensel metinler üretilmesini sağlar. Bu evrensel metinlerin teşvik edicisi de yine Batı tarafından verilen ödüllerdir. Fanon'a göre (1984: 20) bu prestijli ödüller ile üçüncü dünya ülkesindeki yazarlara, kendi ülkesinin içinden yerel halka karşı Batı'nın menfaatlerini savunmaları istenir. Georges Corm'a (2011: 350) göre bu ödüller, her ne kadar Batı-dışı topluma verileceği zaman siyasi sebeplere dayansa da Batı'nın bu yazarlardan istediği, kendisi (Batı) gibi düşünülmesidir.

Nitekim Pamuk da bu edebi tekelin Batı'nın elinde olduğunu bilir: “*Şu anda kanon dünya edebiyatının klasiklerinin ne olduğu kararı Batılı âlimlerin elinde. Dağıtımın ve iletişimin merkezi burası.*” (Pamuk, 2010: 533). Karl Marx'ın Doğu'da bir Batı medeniyeti ya da Asya'da bir Avrupa medeniyetinin oluşturulmasını istediği hatta bu minval üzere İngiltere'nin Hindistan işgalini desteklediği bilinen bir gerçektir (Şanlı, 2013: 99).

Batıcı oksidentalit söyleme karşı, ülke içinde tepki gösteren ve bunu sorgulayan gerek milliyetçilik gerekse sosyalizm düşüncesi olagelir. Bu sebeple de postmodern eserlerde milliyetçi duygular, aynı din gibi ironik bir şekilde kötü gösterilmeye çalışılır. Pamuk'un *Sessiz Ev* romanında milliyetçi Hasan ile sosyalist Nilgün'ü birbirine kırdırması, birinin katil

diğerinin maktul olması her iki düşünceye karşı da gizil bir eleştirinin sonucudur. *Yeni Hayat* romanında ise Doktor Nadir karakteri üzerinden dini ve milliyetçi duygular üzerinden Türk-İslam eleştirisinin ve çarpık görüntüsünün sunulmasında, oryantalizme ile postmodern söylem uyuşmaktadır. Nitekim Meriç de (2009: 98) “... sömürgeciliğin mezar kazıcısı olarak çağımızın iki büyük ideolojisi el ele vermiştir: Milliyetçilik ve sosyalizm.” tespitiyle bu iki düşünsel yaklaşımın, sömürgeciliğin karşısında yer aldığını belirtir.

Pamuk, kendisini Batı medeniyetinin çocuğu olarak görmesini şu şekilde ifade eder: “*Modernleşmeci hareket kendini gerçekleştirmek için eski İstanbul’dan, Topkapı’dan, tarihi şehirden kaçtı. Pera’nın arkalarında kendi medeniyetini kurdu. Ben de o medeniyetin çocuğuyum.*” (Pamuk, 2020: 278). Bu noktadan bakıldığında Pamuk’un Batıcı oksidental yaklaşıma yakınlık gösterdiği malumdur. Çünkü Pamuk’un postmodern yazsa bile onun ulusal alegoriyi önceleyerek romanlarını kurgulaması, onun kendi halkına oryantalist perpektiflerden baktığını ve bundan dolayı da Batıcı bir bakışla Batı hakkında bir yorum ve algı ürettiğinin göstergesidir.

8.1. “Sessiz Ev”in Çılgınlığında Türkiye Panoraması

Orhan Pamuk; *Cevdet Bey ve Oğulları* romanından sonra 1983 yılında yayımladığı *Sessiz Ev* romanında hem yazma tekniğinde hem kurgulama unsurlarında, modernist yazarlardan Virginia Woolf, William Faulkner’in anlatım tekniklerinden yararlandığı gibi James Joyce’daki içsel monologların dilsel efektif unsurlardan ve Mihail Bakhtin’in polifonik roman özelliklerinden de faydalanır.

Pamuk (2020: 116), romanı kurgularken dünyanın o kadar karışık olduğunu söyler ki artık olayların dışarıdan Tanrı’nın bakış açısıyla anlatılamayacağını belirtir ve Henry James’in görüş açısı tekniğine göndermede bulunur. Nitekim Pamuk’un roman kronolojisinde kendini (anlatıcıyı) her romanında biraz daha geriye çekerek ele aldığı konuları yeni ve çeşitli yöntemlerle kurgulayıp renkli bir romancılık sergiler (Esen, 2017: 216). Nitekim klasik edebiyatın yazarlık ideali Apollo, romantik edebiyatın yazarlık ideali Dionysos mitolojik arketipi ile özdeşleşirken modernist edebiyatla birlikte bu ideal, Hermes mitine dönüşür (Parla, 2018b: 129). Çünkü bu mitolojik arketip, aynı anda hırsız, haberci, gezgin ve mucit olabildiği için bu arketipte figürasyonun karmaşası vardır ve modernist edebiyatın kurucu unsur yöntem

ve teknikleri ile uyumludur. Hatta Richard Palmer’a göre postmodern edebiyatı da cezbeden mitolojik bir arketiptir.

Gerçekliğin neden-sonuç ilişkisinin sınırlarına taşarak çoğulluk ve muğlâklıkla hemhâl olduğunun anlaşılması, yeni roman formlarının üretilmesini de gerekli kılar. Realist gerçekliğe değil de zihinsel süreçlere nüfuz edilen bu tarzda içsel süreç ve bilinç akışı ön plandadır (Kara, 2018: 113). Pamuk’un bu şekildeki sanat kuramı, çoksesliliği ve çoğulcu estetiği icap eder. Bu minvalde Pamuk, romanın yazılışını anlatır: “...ben zaten 19. yüzyıl gerçekçiliğinden sıyrılmışım ve gözümün önünde başka bir ufuk açılmıştı. Çekinmeden bu roman anlayışına doğru yöneldim. Sessiz Ev’i yazdım.” (Pamuk, 2020: 108). Böylelikle çoklu bakış açısının modernist unsurlarla bezendiği bu romanda Darvinoğlu ailesinin efradı arasındaki ilişkilerle ülkenin sorunlarının panoramik bir görüntüsü sergilenir.

8.1.1. Orhan Pamuk’ta yazı ve roman: katharsis, mimesis ve ideoloji gerilimi

Edebiyatın insanlık tarihi kadar eski bir bilim olduğuna dikkat edilirse görülecektir ki Antik çağ filozofları olan Platon’dan Aristoteles’e kadar yüzyıllardır süren tartışmalarda edebiyatın işlevi, şahsi mi yoksa toplumsal mı olmalı sorusu üzerine döner. Mimesis ve katharsis arasında süren bu döngüde kazanan da hep edebî müktesebat olur. Nitekim çoğu edebiyat tarihinde sanatın sanat için mi yoksa toplum için mi olduğu sorusu hep sorulagelir.

Yansıtmacılığın revaçta olduğu ve en yoğun şekilde kabul gördüğü gerçekçi romanın 19. yüzyıla etkisinde, muhakkak Aristoteles’in *Poetika* kitabında ortaya koyduğu taklit ve temsilin gerçekle münasebeti âşikardır. Antik çağda Sokrates, Platon ve Aristoteles ile başlayıp devam eden tartışmalarda sadece sanatın işlevi değil devlet ve siyaset gibi temel parametreler üzerine de kafa yorulur (Şahbaz, 2021: 13). Bu durum, haddizâtında ideolojinin varlığını kaçınılmaz kılar.

Gerçek dünyayla kurmaca dünyanın somut göstergesi olan edebi metnin epistemolojik sınırları, ilerleyen modern süreçte bireyselleşme ile birlikte bir içe dönüşüm yaşayarak her şeyin özellikle iç dünyanın metne açılması/boşalması anlamına gelebilecek olan katharsis popülerliği dikkat çeker. Mimetik yansıtma biçimine karşı çıkarak realist gerçekçi perspektifi sorunsallaştıran modernistlerden olan Oscar Wilde, sanatın hayatı değil; hayatın sanatı taklit ettiği görüşünü savunur (Akt. Akçay, 2011: 43). Çünkü sanat eseri bu anlayışta, ne bir ayna ne

de tarihsel bir belgedir. Bundan dolayı sanatçının duyguları hesaba katılarak öznel estetik yorumları/tasarımları dikkate alınır (Karabulut ve Biricik, 2017: 36).

Ancak her iki yazar niyetinde de ideoloji, bu iki yapılanmanın gizil gücü gibi nefesini enselerinde hissettirir. Yazar anlamına gelen “author” ile otoritenin (authority)semantik yakınlığı; yazar niyetinin, idesinin ve ideolojisinin her dönemde önceliğinin göstergesidir. Burada akla yazarın otoritesi, kendi niyet ve amacına göre mi yoksa rejim ve iktidarın önceliklerine göre yani iktidarın otoritesine göre mi şekillenir, sorusu gelir. Ne de olsa Althusser’in ideolojik aygıtları, otoritenin hâlâ yönetimde olduğunu belirtir. Terry Eagleton da yazınsal metinlerin “kod-üretici, kod-bozucu ve kod-pekiştirici” özelliğine vurgu yaparak şiir dahil tüm metinlerin okuyucuyu bir yere çağırdığını belirtir (Akt. Oktay, 2010: 16).

Pamuk, yazı masasına otururken tabiri caizse kafasında kırk tilkinin dolaştığını ima edercesine kafasının muhit bir donanımla ve zihnî yükü dolu olduğunu belirtir. Romanı, yazması gereken bir uğraş olduğunu belirttikten sonra mimar olmamasında da böyle bir gerekliliği görmediğini söyler. Burada bir vazgeçiş vardır. Çünkü mimar olsa, sokaklarda istediği binaları yaptırmayacak kemikleşmiş bağnaz kültürle ve müstebit bir anlayışla karşı karşıya kalacağını düşünür (Pamuk, 2020: 263). Pamuk da mimarlıkta içinde kalan hevesini Murat Belge’nin dediği gibi romana mimariyi, planlamayı getirerek yapar. Ressam olmak istemesi de yedi yaşından yirmi iki yaşına kadar peşini bırakmaz (Pamuk, 2010: 321). Hatta çocukken hayatındaki mesleğin ressamlık olduğunu düşünür. Neyse ki bu mesleğin etkisi ile romanlarında renkli kurgusal desenler, kahramanlar ve semboller olarak karşılaşılır. Gerek mimarlık gerek ressamlık ve en sonunda yazarlık, Pamuk’un bilinçaltındaki sanatsal potansiyelden haber verir.

Yazarın bu süreçte yazma niyeti devreye girdiği için kurgudaki her söylemde veya sembolde planlamanın izi oluşur. Murat Belge’nin bu minvalde Pamuk için “*romana mimariyi getiren yazar*” tespitini Pamuk da inkâr etmediği gibi beğenir ve “*Ben Türk yazarlarına göre nispeten kitabımı yazmadan önce niyetimi bilirim ve kitabın mimarisine karar veririm.*” itirafında bulunur (Pamuk, 2007: 159). Mark Kirchner (2000:9) de Pamuk için “*onun gibilerin her adımı, yarattıkları her etki önceden planlanmıştır.*” tespitinde bulunur. Bu minvalde Pamuk (2010: 377) yazdığı her romanında “*tek tek eşyaları ve insanları, taş taş üstüne, kocaman bir kubbeyi tasarlayan usta mimar gibi*” bir usulü/üslubu izler.

Böylelikle roman yazmak, Ahmet Midhat'tan itibaren tevarüs edilen bir yükü Pamuk'un da kendine vazife addettiği kutsal bir misyona bürünür. *“Bütün bu tuhaflıkları kâğıdın üzerine geçirebilmem için bir yarısı tarihe, geçmişe, modern Cumhuriyet'in ve Batılılaşmanın unutmak istediği şeylere bakan, bir yarısı da geleceğe ve hayallere dönük romanlar yazmam gerekti.”* (Pamuk, 2020: 264).

Jale Parla, Pamuk'un yazmaya verdiği önemi, bazı konularda yazarın yazıyla ödenecek bir kefareti olarak görür. Böylelikle Pamuk, darbelerin, Cumhuriyet'in bazı politikalarının, kentleşmenin, modernleşmenin, kültürel cehaletin, dinci kutuplaşmanın, sanata verilmeyen önemin, kişisel fırsatçılığın kefareтини yazıyla ödemektedir (Parla, 2018b: 7). Pamuk, sanki bu yazar niyetiyle hem kişisel suçluluğunun hem de toplumsal suçun kefareтини romanla ödemeyi amaçlamış bir yazar hüviyetine bürünür. Nitekim Pamuk; yazarlığın en güzel yanının kurgu esnasındaki oyunsuluk, çocuksuluk ve serbestiyetin şenliği olduğunu söylerken okurla empati kurduğu esnada bu kurguya okuru bağlayacak bütünselliğin derin sorumluluğunu hissederek yazarlığına vizyon yükler (Pamuk, 2021: 30).

Pamuk'a göre (kendisi) *“benim gibi hali vakti yerinde biri bile Türkiye'nin derin dertlerini, yoksulluğu, siyasi sorunları roman yazarak anlatabilir.”* (Pamuk, 2010: 534). Pamuk, Nobel ödülü aldığıında yaptığı konuşmada babası ile hatıralarından bahsederken babası ile muhabbetlerinde *“havadan sudan, hayattan, Türkiye'nin bitip tükenmez siyasi dertlerinden”* konular açıldığını belirtir (Pamuk, 2021: 9). Ülkesinin siyasi dertlerini hava ve su kadar sıradan ve olağan gören bir yazarın eserlerine ülkesinin dertlerini alegorik bir şekilde yansıtmaması beklenemez.

Pamuk, romanlarının genelinde ülke gerçeklerini hem estetik hüznle hem de evrensel melankoli ile hemhâl ederek geleneklerinden tanıdığı Doğu hikâyesini Batı edebiyatının formları ile buluşturur. Pamuk'un burada temel malzeme ve parametresi hüzündür. Bir imparatorluğun batışı ve sonrasında gelen tortunun travması ve bunun hatırlanışları, hüznün oluşması için gerekli ortamı zaten hazırlar. Pamuk'un bu parametrede öncülleri, şüphesiz Tanpınar ve Yahya Kemal'dir. Ancak Tanpınar'ınki kadar hüzne Pamuk'ta rastlanmaz. Çünkü Pamuk'a göre Tanpınar, romanlarında yaptığı estetik görünümlü didaktik dokunuşlarında hâlâ cemaat adamı misyonundan kurtulamaz. Bundan dolayı ona göre Tanpınar, geleneğin temsilcisidir. Tanpınar, “bize özgü” olanı söylemenin yanında bu söylemi inşa etmeye kalkan bir öğretmen ve ideologtur (Pamuk, 1995: 41). Oysa Pamuk'un benimsediği modernist

anlayışta romanın toplumsal ve politik gerçeklik muvacehesinde inşa edilen “biz” gerçekliğinden ziyade yazar “ben”in âleminden inşa edilen kendi başınalığı yakalamış bir dünya gerçekliği vardır. Pamuk’a göre bu durum “saf romancı” olma hâlinin bir gereğidir. Çünkü bu saflıkta, “yazarlarla okurların sanki aynı sınıfa, aynı cemaate ait olduklarını karşılıklı hissetmeleri; yazarların da birilerini temsil etmek için değil, sırf kendi mutlulukları için yazmaları” gibi önemli bir neden vardır (Pamuk, 2011: 110). Ancak hangi neden olursa olsun Pamuk’un Tanpınar’ı eleştirdiği noktaların aynısını, yeri geldiğinde kendisinin de yaptığı, kendisinin de ülkenin yazar genetiğinden misyon noktasında nasiplendiği gözlemlenir.

Pamuk; yazar sorumluluğunun verdiği niyet, yazma stratejisi, kurgu zenginliği ve roman kuramındaki çeşitli yöntem ve tekniklerden dolayı başarı sağlayarak 2006’da Nobel’i kazanmasının yanı sıra 2005’te “Alman Yayıncılar Birliği”nin ödülünü alır. Yine aynı yıl *Time* dergisinde dünyanın en etkili yüz kişisi arasında gösterilir ve 2012 yılında “Sonning Ödülü”nü alır. Bu başarılar, Pamuk’un 2015 yılında dünyanın en etkili kanaat önderleri arasında dördüncü sırada gösterilmesini sağlar (Balcıoğlu, 2021: 37). Yıldız Ecevit’e göre (2004: 49) Pamuk, bu özelliklerinden dolayı antikçağın bilge şairi anlamına gelen çağdaş bir “poeta doctus”tur. Çünkü Tanrı vergisi yeteneğini, kendi zengin teorik bilgisi ve devrin kültürü ile birleştirir.

Yazma niyetinde sadece estetik kaygıları değil toplumun bir parçası olan insan olmanın sorumluluğunu göz ardı etmeyen birini, kanaat önderleri arasında göstermek de bu toplumsal sorumluluk ile ilgilidir. 2004 yılında Türkiye ziyaretinde Amerikan Başkanı G.W. Bush da Pamuk’taki bu toplumsal ve evrensel sorumluluğa atfen “*Orhan Pamuk’un yapıtları tıpkı Türkiye gibi kültürler arası bir köprüdür.*” tespitini yapar (Acar, 2013: 20). *The Economist* dergisinin 2005 yılındaki sayısında¹³¹ geçen şu ifade dikkat çekicidir: “*Batı için Bay Pamuk, hâlihazırda, Türk kültürünün şahıslaşmış halidir.*”(Akt. Şanlı, 2015: 106).

Ahmet Midhat Efendi ile başlayan Türk romancısındaki bu kanaat önderliği niyeti Türk romancısının karakteristik özelliğidir. Yıldız Ecevit’e göre de (2004: 29) Türk romanının başat eğilimi toplumsallıktır. Nitekim Murat Belge’nin de belirttiği gibi Türk okuru; ironi, ima ve dolaylı anlatımlara ve ince iletişim biçimlerine yabancısıdır (Akt. Somuncu, 2015: 63). Bundan

¹³¹ Economist: *Gloom with a View*, 4/9/2005, Vol. 375 Issue 8421, p71-72, (çevrimiçi) <http://ezproxy.library.wisc.edu/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=aph&AN=16711991&site=ehost-live>,

dolayı Midhatvâri, öğreten ve parmakla gösteren yazarlara âşinadır. Pamuk da zaten Türk romancılarından öğrendiği şeyin roman dil, teknik ve biçim olanaklarından ziyade bu tarz yazarlık tutumu ve tavrı olduğunu belirtmektedir (Pamuk, 2020: 111). Ama Pamuk’un Türk romancılarından şikâyet ettiği nokta da vardır.

Bu durum, Türk romancılarının romanlarını kolayca yazıvermesinden ve teknik, üslup sorunlarını ile dertlenmemesinden kaynaklıdır (Pamuk, 2011: 19). Nitekim bu durum, Pamuk’u saf ve düşünceli romancı arasındaki yazarlık tutumunu sorgulamasına ve kendi roman kuramını oluşturmaya yardımcı olur. Pamuk, E. Hobsbawn’ın geleneğin icadında bahsettiği yöntemlerden yeni kültür oluşturulmasında yazarlığın ve edebiyatın işlevselliğine vurgu yapar: “... kelimeler ve edebiyat, karıncalar ya da su gibidir: Çatlaklara, deliklere, görünmez aralıklara her şeyden önce ve en iyi şekilde kelimeler girer.” (Pamuk, 2010: 210). Her yazarın kendi epistemolojisine göre bilme, okuma ve yazma işini gerçekleştirmesi bir nevi de kendi söylemsel edebiyatını oluşturmaya anlamına gelir (Somuncu, 2015: 71).

Pamuk, babasının ailesini bırakıp Paris’e –okumak ve yazmak için- gittiğinden etkilenmiş olacak ki okumak ve yazmanın İstanbul’dan Batı’ya gidip gelmek gibi bir şey olduğunu tasavvur eder. Pamuk, bu edebi faaliyetleri o kadar ülkesine yakıştırmaz ki “yazarlığın, içimizden geldiği gibi yazmanın, toplumdan, devletten, milletten gizlice yapılması gereken bir iş” olarak bakar (Pamuk, 2021: 15). Bundan dolayı bir yazar olarak gördüğü babasını, küçük bir çatışmaya bile girmeden toplumun içinde mutlu olmasını kıskanır ve bu duruma kızar. Çünkü kendisi, yazarlığın verdiği mevhum bir huzursuzluğu taşır.

Bundan dolayı Türk romancısının kaderi ve başarısı, toplumsal sorumluluğu estetik kaygılarla hemhâl edebilmesinden kaynaklanır. Biçim ile muhtevanın bu edebi formdaki oranı, Aristoteles ve Platon arasındaki hayatı romana yansıtma kaygılarına kadar götürülebilir. Bundan dolayı Selim Somuncu bu kaygıyı, nihai ideolojik söylem ile biçimsel ideolojik söylem yaklaşımı ile Besim Dellaloğlu poetik ve politik yaklaşımı ile Yalçın Armağan’ın belirttiği estetik özerklik ile modernleşme çabaları ile Pamuk da kendi roman kuramını anlattığı saf ve düşünceli olma durumuyla ele alır. Çünkü Tanpınar’ın dediği gibi “Türkiye, kendi evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkânını” vermez. Bundan dolayı yazarın, güncelin problemlerinden sıyrılarak eseriyle baş başa kalıp yazmayı düşünmesi kolay değildir (Koç, 2020: iii). Ahmet Oktay (2010: 193), Pamuk’un gündelik politika bağlamında tümüyle yansız olmadığını belirtir.

Pamuk, 1984’de *Nokta Dergisi*’ne verdiği röportajda bu sorunun önemine dikkat çeker: “*Türkiye’de toplumsal yaşamdan söz etmek isteyen her romancı eninde sonunda Doğu-Batı sorununa dayanacaktır.*” (Akt. Şanlı, 2013: 106). Nitekim pandemi döneminde yayımlanan son romanı olan *Veba Geceleri* romanında bile Doğu-Batı çatışmasını ele almaktadır. Bu romanı yazma sürecinde verdiği söyleşide de bu romanın Doğu-Batı romanı olduğunu belirtir (Ahmedov, 2018: 4).

Ancak bilinmelidir ki bu Doğu-Batı sorunu, yazarlara huzursuzluk halinin verilmesine de sebeptir. Pamuk’ta da bulunan bu mevhum huzursuzluk, yaşadığı ve yetiştiği ortamdan ayrı düşünülemez. “*Bir Doğu ülkesinde Batılı olduğuma inandırılarak yetiştiril*”diğini belirten Pamuk’a (Pamuk, 2020: 134) ailesi tarafından özellikle annesi tarafından ülke gerçekleri devamlı dikte edilir. Çünkü ailesine göre “*resim, sanat, yaratıcılık filan gibi şeyleri fazla ciddiye almak Avrupalıların hak ettiği bir şey*”dir. Bundan dolayı Pamuk’un “*burada zaten hiçbir şey olmayacağını*” aklından çıkarmaması gerekmektedir (Pamuk, 2016: 334-335). Pamuk’un annesi, her ne kadar anne şefkatiyle oğlunun iyiliğini düşünen nasihatlerde bulunsa da ülkenin bize mahsus sanat anlayışını da dile getirir:“(…) *Orası Fransa. Büyük sanatçı deyince akan sular durur. Burada ise okulunu bırakıp, bütün hayatını annesinin karşısında geçiren ressam sonunda ya tımarhanelik olur ya meyhanelik.*” (Pamuk, 2016: 341). Pamuk, bundan dolayı özgürlüğü ve kaçıışı romanlara ve yazarlığa sığınarak arasa da kendi içindeki trajiği ve daemonik tutkunun peşinde olma duygusunu “bize mahsus” olmayan niteliklerden bilir (Pamuk, 2016: 341).

Nitekim Nobel konuşmasında yaptığı itiraf gibi konuşmasında Batı karşısında kendisini kenarda kalmış hissetmesinden kaynaklı durumunu “*kenarda olmanın, dışarıda kalmanın öfkesiyle yaralı, dertli bir iyimserlik*” (Pamuk, 2021: 18) olarak görse de bu Pamuk’un içten içe Batı’yı arzuladığı gerçeğini ve onlar nazarında görünürülük isteğinin olduğunu gözler önüne serer. Zaten Pamuk, bu durumu “*merkezde olmama*” durumu olarak konuşmasında belirtir (Pamuk, 2021: 14). Bundan kaynaklı olarak Pamuk da kendine Dostoyevski’nin Batı ile kurduğu aşk ve nefret ilişkisini örnek alarak ayrı bir âlem kurmaya çalışır. Ama bu âlem de Batı’nın oryantal ve emperyal emellerine hizmet edecek işlerlikte kurgulanacaktır. Murat Belge, Latife Tekin ile birlikte Orhan Pamuk’un da Jameson’un ulusal alegorisine uygun romanlar yazdığını belirtir (Belge, 2012: 69).

Pamuk'un bu aradakalmış gibi görünen halinden Erving Goffman'ın "leke" kuramı ve Norbert Elias'ın "yerleşikler-dışardakiler" ayrımı çıkartılabilir. Türk toplumunun genel muhafazakâr, ulusal-milliyetçi yapısı göz önüne getirildiğinde bu normal grup içerisinde Pamuk, kendisini normalara ve genel kabullere uymayan "lekeli" bir grupta farz eder. Zaten toplum nazarında bu lekeliliği, Nobel'i verilmiş nedeninin siyasi şaibeye karışma düşüncesiyle toplum nazarında perçinlenir. Nobel ödülü almış başka bir Türk vatandaşı olan Aziz Sancar'a değil de Orhan Pamuk'a yapılan itirazlarda Pamuk'un muhakkak toplum nazarında genel normlara uymaması ve toplumsal değerlerle bağdaşmaması gösterilebilir.

Pamuk'un kendisini modern Batıcı olarak addederek Batılı nazarında da Doğu, Asyalı, Müslüman, barbar vb. gibi lekeli özellikleri belirgin şekilde görülmekten korkar (Zarakol, 2019: 29). Tanıl Bora'ya (2020: 95) göre Pamuk'un sahip olduğu bu durum, Batı karşısındaki "katmerli bir utanc"ın işaretidir. Çünkü Pamuk'a göre Batılılaşmacı önce Batılı olmadığı için, sonra Batılı olmaya çabaladığı için daha sonra bu çabanın yarım kalmasından ve kimliğini kaybetmekteki korkudan utanır. Oysa bu utanç, tüm Batılılaşmacıların kaderi gibidir. Pamuk, *The Believer* dergisine verdiği röportajda Uzak Doğu gözlemlerini anlatırken orada yaşayanların da kendilerini tam bir bütüncüllükle Doğulu kabul etmediklerini ve Batı'dan da kimliksel parçalara sahip olduklarını belirtir. Batı'ya karşı meftuniyet böylelikle tarihi süreçte Batı ile bir şekilde iletişime geçmiş tüm kültürlerin kaçınılmaz sonu gibi olagelir.

Pamuk'un ideolojik niyetten kaçınırcısına estetiği ve postmodern kurguyu öncelediği romanlarında "kasıt" ilkesi nazara alındığında kurguda ideolojik bir performans sergilediği, ideolojiden kaçır gibi görünerek romanlarına en etkili ideolojiyi yüklediği gözlemlenir. Nitekim Pamuk'un, "*tarih bana el sürülmemiş ve bir sürü yeni olanak tanıyan imgeler sunan bir hazine gibi geliyor*" itirafı; "*kimlik dertleri benim için her zaman önemli oldu*" itirafıyla beraber okunduğunda mesele açıklığa kavuşur (Pamuk, 2020: 114). Zaten Pamuk, tarihi romanın tarihi gerçekleri ortaya sermek için yazılmasını istemez (Pamuk, 2007: 165). Çünkü bazı tarihi gerçekler, farklı ideolojiye sahip olanlarca kabul edilmediği gibi fırsat bulunduğu yapıbozuma uğratılmak istenen art-niyetin kullanım sahası olur.

Sibel Irzık'a (2018: 29) göre Pamuk, hem ülke hem de evrensel çapta tanınırlığının artmasıyla sanat-siyaset ilişkisini daha bir göz önüne getirir. Mâlum Aristoteles, sanatı taklit olarak görerek gerçekliğe yaklaşıldığını söylerken Platon, taklidin insanı gerçeklikten uzaklaştırdığı için tehlikeli olduğunu belirtir. Böylelikle Aristoteles ve Platon arasında sanatın

yararı konusundaki düşünsel bölünme, estetik görüşle siyasi görüş arasında asırlarca sanat odağında bir tartışma konusu olur (Parla, 2018a: 68). Ülke sorunlarını bir izlek olarak ele almasının yanında estetik sorunları da önceleyen bir yazar olan Pamuk, Sibel Irzık'a göre bu tutumundan dolayı siyasi romanlar yazar (Irzık, 2018: 29). Yıldız Ecevit'e (2004: 238) göre de medyada nazik konulara değinerek siyasi etkinliklere katılan Pamuk, şimşekleri üzerine çekmeye başlar. Kitap-dışı hayatında ödünsüz bir siyasi kimlik sergileyen yazarın, romanlarında bu yönünü kullanmaması gerçekçi değildir. Ancak Pamuk, siyasi ve toplumsal iletiyi romanlarında okuyucunun gözüne sokmaktan ziyade soyut göstergelerle sezdirme metodunu kullanır. Bundan dolayı her ne kadar kendisi, kendi sanatçılığını fildişi kulede yaşıyor gibi gösterse de fildişi kulenin malzemelerini toplumsal alanlardan taşıdığı da açıktır.

Pamuk'un mimarlık okumasından kaynaklı elde ettiği geometrik planlama yeteneği, Robert Kolej'de kazandığı Amerikan pragmatizmi ve Cumhuriyetçi bir aileden gelmesinden kaynaklı pozitivizm ve laiklik, onun kültürel kaynaklarını oluşturur. Bundan dolayı da Pamuk'un bu kültürel kaynaklı motifleri estetik düzleme taşıması da Türk toplum örneğinde kaçınılmaz olur. Yıldız Ecevit'e (2004: 241) göre Pamuk bu durumuyla Türk romanındaki toplumcu/gerçekçi eğilimin farklı bir temsilcisi olur. Ecevit'e göre Pamuk'un tüm romanları içine tarih felsefesi gizlenmiş bir çağ romanı olarak toplumun anatomisini yansıtmaktadırlar (Ecevit, 2004: 266).

Âdem Yılmaz'a göre (2020: 199) ise Pamuk'tan ziyade romanları politiktir ve bunu da verili gerçekliğe karşı eleştirel olarak gören bir romancı tavrıyla yaparak diğer romancılardan ayrılır ve kendi anlam dünyasının farklılığını inşa eder. Zafer Toprak'a (2011: 27) göre Pamuk, iyi bir yazar olarak içinde yaşadığı toplumun rengini eserine katmakla birlikte kendi toplumuyla özdeşlemeden bunu başarır. Bunun da nedeni toplumuna karşı mesafeli bakışını muhafaza edebilmesinde saklıdır. Adnan Acar (2013: 23) ise Pamuk'un ABD'ye gittikten sonra yazdığı tüm kitaplarının alt metinlerinin politik iletilerle dolu olduğunu belirtir.

Bu tavırda muhakkak ulusal alegorinin endişesi vardır. Merkez-taşra kavramları ile belki daha iyi anlamlandırılabilir olan bu yaklaşım, Milan Kundera'nın tespiti ile daha iyi anlaşılır: *“Kafka'nın dediği gibi başka bir yerde sadece bir ilgi kıvıltısı yaratan olaylar, burada (Çekoslavya'da) bir ölüm-kalım meselesi olarak algılanabilir.”* (Akt. Özgüven, 2018: 217). Batı edebiyatının ya da Batılı edebiyatın kimliğine tesir eden merkezî kibir, Batı-dışı toplumlardaki edebi kımıldanışları görmeyecek kadar kör olabilir. Üçüncü dünya

edebiyatı olarak hor görülen bu toplumların edebiyatı, oryantalist söylemlere de maruz kalır. Pamuk'un bu ortamdan çıkış noktası, “*merkezin dilini kullanabildiği kadar sesini çıkarabilen bir taşra*”lı kimliğinin farkında oluş ile merkezin estetik heybetine bürünebilen bir sanatın icrasında saklıdır (Pamuk, 2020: 197).

Murat Belge (1997: 59), ulusal alegoriyi bir yöntem olarak değerlendirerek bir yazarın yabancı okurlar tarafından takip edilmesini ve evrensel piyasada boy göstermesini bu alegorinin işleyişine bağlar ve bundan dolayı da Pamuk'u başarılı bulur. Saman Hashemipour'a (2020: 41) göre Pamuk, Batılıların ilgisini çekmek ve Batılı kitap marketlerde kendine yer bulabilmek için metinlerarasılığı kullanarak ilginç Doğulu hikâyeleri kendisine kurgu olarak seçmektedir. Ona göre Pamuk, Batılı'nın Doğu'nun edebi eserleri hakkında bilgi sahibi olmasına yardımcı olur.

Gerek estetik kaygı, gerek ulusal alegori endişesi olsun Pamuk gibi her yazarda da sanat ve ideoloji arasındaki o ince çizgi arasında gitgeller yaşanır ve Pamuk'un eserleri de ülke gerçeklerden bigâne kalınamayacak seviyede kendi ideolojisine yaslanır. Yüzyıllardır mimesis ve katharsis arasında gelişim seyri izleyen yazarlık tutumunda 19. yüzyıldan itibaren hayatın her alanında gösterilmeye çalışılan ideolojik tavır da gözlemlenmeye başlar.

Kök olarak Grekçe ve Latince “fikirler bilimi” veya “bilgi bilimi” anlamına gelen ideoloji (Somuncu, 2015: 39); Şerif Mardin'e (2009: 20) göre, insan eylemlerinin amacını belirleyen değerlendirici prensipler sistemi olurken Süleyman Hayri Bolay bu kavramı, toplumsal örgütler bağlamında değerlendirir (Akt. Şen, 2020: 19). Terry Eagleton (1999: 17-18) ise farklı devirlerde neyin değerli neyin değersiz olduğu değiştiği için de ideolojik ön kabullerin de değiştiğini ve çok farklı ideoloji tanımlarının meydana gelebileceğini belirtir. Bundan mütevellit kapitalizmden liberalizme kadar her türlü -izm'de tek taraflılık önemli bir etken olduğu için gerçeği kendi lehine çevirmek ve erki ele geçirmek ve toplumu belli bir kalıba sokmak ideolojinin temel işlevlerindendir (Elkoca, 2021: 15).

Hem sanatta hem de ideolojide odak noktası kabul edilen gerçeğin ele alınış biçimi, ideolojide dünyanın çarpıtılmış algısı ile gün yüzüne çıkarken sanatta da kurmacanın yumağına sarılır. Özellikle postmodern romanlarda gözlemlenen gerçeğin, gerçekliliğe ve gerçeğimsiliğe doğru değişimi, yine de toplumsallıktan sıyrılmaz. Hem sanatın hem de ideolojinin ortak noktası olan toplumsallık, eserlerin odağına yerleşir. Terry Eagleton da Althusser ve Macherey gibi ideolojinin gerçek dünyanın çarpıtılmış bir algısı olduğunda

hemfikirdirler (Solak, 2020: 184). Yazarın hem kendini hem de kendi üslubunu arayış serüveninde ideoloji ile arası açılrsa da Eagleton’a göre ideoloji, dolaylı da olsa sanat eserinde kendini gösterir (Eagleton, 1999: 155). Sonuçta duyguların ifadesinin dozu, ideolojiyi bilimden uzaklaştırırken duyguların dille ifadesi, ideolojiyi sanat ve edebiyata yaklaştırır (Şen, 2020: 20). Edebiyat da bir üretim olması hasebiyle bu üretimde gerçeklik, ideolojik perspektifle dönüştürülür. Ancak Ernst Fischer’a göre sanat eseri, yazarın düş gücü ve gerçeklik algısının sentezinden oluştuğu için bu gerçeklikte toplumsal ve bireysel görüş önemlidir (Akt. Elkoca, 2021: 72).

İdeolojinin sanat eserine yansıma biçimlerinden olan yanlılık ise eserde kendini, bazen bir figürde bazen anlatımda bazen de toplumsal ve psikolojik kavrayışlarda gün yüzüne çıkarır. Onur Bilge Kula (2012: 17) da insanların bilinçaltını etkilemek için olgu ve olayları güzel gösteren dilsel anlatımlar, ideolojik bakışa uygun olacak şekilde tasarlanabildiği görüşündedir. Bu noktada Thomas Mann, bir sanat eserinin gerek açık gerekse örtük biçimde politik problemlere bağımlı olduğunu belirtir (Akt. Elkoca, 2021: 42). Oysa E. Kant ve Walter Benjamine göre sanat eserinin oluşturma sürecinde beğeni yargısı ve estetik tutum esasken Georg Lukacs ve Ernst Bloch da toplumsal sorunlar esastır (Elkoca, 2021: 57-69). Belki de bu yüzden Yıldız Ecevit’e (2004: 25) göre Lukacs geleneksel okurun edebiyat bilimi üzerindeki seçkin sözcüsüdür. Ne de olsa özellikle roman Stendhal’a göre gerçeklik bağlamında sokağa tutulan bir ayna olsa da yazarın düşünce ve estetik dünyasına da tutulan bir ayna olduğu unutulmamalıdır (Somuncu, 2015: 16).

Ayrıca yanlılıkta, Halil İnalçık’ın *Şair ve Patronaj* kitabında bahsettiği Divan şairinin saraya intisabı da gözlemlenir. İşte burada politik haz ile poetik hazzın mukayesesi yazar tarafından yapılır. Çoğu zaman devlet, “*kendine uysal ve uslu bendeler iste*”diği için bu tarz yazarlar, A. Gramsci’nin organik aydın tanımlamasına girer (Karaca, 2018: 32). Zaten bu tanımlamaya girmeyen ve girmek istemeyen Cemal Süreya da “*Dikkat okul var*” dizesiyle ve “*şiiir, anayasaya aykırıdır*” mottosuyla estetik endişenin, özerkliğin ve sivil edebiyatın dışavurumunu gösterir (Karaca, 2018: 24-25). Güdümlü/angaje edebiyat ise esere, estetik değerden önce başka (ideolojik) değerler yüklemekle meşguldür (Sağlık, 2004: 18). Oktay Akbal da bu tarz bağlı edebiyatı, güdümlü ve gönüllü edebiyat olarak ikiye ayırmaktadır (Akt. Cıkla, 2021: 30).

Ren  Wellek; edebiyatın ideolojiden yararlanarak gerçeği verme çabasında olduğunu, İsmet Emre; Sovyet Rusya  rneğinde olduğu gibi sanatın ideolojiyi dikte ettirdiğini, Sezai Karakoç; ideolojinin sanatı propaganda aracı olarak gördüğünü, Ahmet Oktay; edebiyat eserinin ideolojiden bağımsız olamayacağını, Mustafa  z elik; saf sanatın ideolojiden uzak durması gerektiğini, Gennadiy Pospelov; sanat ve ideolojinin ayrılmasının pek mümkün olmadığını, Peyami Safa ise edebiyatın ideolojinin yansıması olduğunu belirtir (Akt.  en, 2020: 21).

Pamuk da sanat ve ideoloji arasındaki gerilimden postmodern kurgunun kendisine sunduğu imkânlardan yararlanarak Batılı gözlere ülkesinin endişelerini, dertlerini alegorik unsurlarla bez . Bu bezemesinde oryantalist söylemle hemhâl olmuş bir ideolojinin varlığı gözden kaçmaz. Oryantalizmin postmodernizm ile oluşturduğu dirsek bağında bilginin iktidar düzleminde yapı bozuma uğratılması, postmodern kurmacada var olan söylem serbest sini ve oyunsu tarihyazımını ortaya çıkarır. Postmodern yazarın her türlü kutsiyetten big n liğinde, kimliği var eden unsurlardan milliyet ve din de nasibini alır. Pamuk'un yazarlık serüvenindeki klasikten moderne, modernden postmoderne oradan da küresel romancılığına uzanan yazarlık tutumunda mimesisten katharsise, gerçeklikten estetiğe kadar yaşadığı döngüde bu ideolojinin varlığı hissedilir.

8.1.2. Sessiz Ev romanı

Pamuk, bu romanında ülke sorunlarının kimlik krizini modernist romanın özelliklerinden yararlanarak sunar. Çünkü Pamuk romanın vazgeçilmezi olan bu tema, roman kurgusunun gizil takipçisidir. Engin Kılıç'a göre (2007: 110-111) Pamuk'un ele aldığı Osmanlı-Türk kültürü, Kemalizm, arayış, üslup, taşra, merkez, milliyetçilik gibi çoğu konunun ağırlık noktası ve bu tematik çeşitliliğin birleştiği nokta kimlik meselesidir. Nitekim Pamuk'un başarısının sırrı; bu meseleyi ele almada sosyolojinin, siyasetin, tarihin parametrelerinden ziyade edebiyat disiplini kullanması yatar. Jale Parla'ya göre Pamuk'un tarihçi titizliğinde ve keskin sosyolog g zlemciliğinde olaylara bakışı soğuk olduğu için ne suça itirazı ne de cezaya empatisi vardır (Parla, 2018b: 7). Mark Kirchner (2000: 13) de Pamuk'taki kimlik sorunsalının genel bir tema olduğu kanaatindedir. Engin Kılıç (2018: 126), başka bir yazısında Pamuk'un romanlarının alegorik ölçüde büyük ölçekli siyasi tutum yansıttığını belirtir. Jale

Parla'ya göre bu tutum, tema ve motifler; her romanında farklı bağlam ve vurgularla ele alınmaya ve tekrar edilmeye çalışılır (Parla, 2018b: 7).

Pamuk'taki siyasi tutum, yeni ortaya çıkan bir tema değildir. 1982 yılında –dört yıllık uğraş sonunda- yayımlatabildiği ilk romanı *Cevdet Bey ve Oğulları*'nı yazma sürecini bitirdikten sonra 250 sayfasını yazdığı ikinci romanı -tıpkı *Kar* romanı gibi- siyasi bir roman olacaktır. “*O bitmemiş siyasi romanın iki yüz elli sayfası hala çekmecelerimden birindedir.*” diyen Pamuk (2010: 526), bu romanını siyasi olarak niteler. Pamuk, bu romanını “*Marksizm'in de yoğun etkisi altındaki üst-orta sınıf İstanbullu laik genç erkeklerin dünyayı değiştirmek hevesini incelemek için yazmaya başladığım bir roman...*” (Pamuk, 2010: 322) olarak niteler. Ancak 1980 askeri darbesi olunca bu romanı yayımlatmaktan çekinerek resmiyette ikinci romanı olan *Sessiz Ev*'i yazar.

Romandaki farklı perspektifler, romanın yazıldığı dönem de dikkate alındığında toplumun ayrılmaz parçasının yansımasıdır. Çünkü çoğulculuk kavramı, 1980'lerden sonra demokraside çokça zikredilen kavramlardan olageldiği için şahsî hürriyetin olgunlaşması, toplumsal farklılaşmanın sağlanması gibi gelişmelerle liberalizmin kilit kavramıdır ve bu durum toplumun aynası olan edebiyattan ve bilhassa romandan bigâne düşünülemez. Türk edebiyatındaki bireyselliğin popülerleşmesi, bu durumlar göze alındığında tesadüf değildir (Evin, 2007: 10). Pamuk da bu hengâmede, değişim ve dönüşüm sürecinde bireysellik odaklı yazarlık kariyerini profesyonelleştirme imkânını kendinde göstererek hem estetik kaygıları göz ardı etmeyip hem de toplum meselelerini bam telinden yakalayan bir yazar olarak, Türk edebiyatında kendini hissettirir (Evin, 2007: 12). Oğuz Demiralp'e göre (2018: 12) de Pamuk, yaşadıkları ve gözlemledikleri ile yetinmeyerek sosyolog ve tarihçi gibi meseleleri yerinde irdelemeyi seven bir yazardır.

1970'li yılların çalkantılı siyasi atmosferi, geri dönüş teknikleri ile büyük dede olan Selahattin Darvinoğlu'nun yaşamına uzanarak İttihat ve Terakki'nin dönemine kadar ele alınır. Romanın gerçek zamanı bir hafta gibi kısa bir süre olmasına rağmen, geri dönüşlerle hem bir ailenin hem de toplumun yüz yıllık bir dönemi ortaya konulur. Yaklaşık 100 yıllık sürecin modernleşme paradigması ve Batı algısı, her aile efradının perspektifi ile ele alınarak temel sorunsalın farklı veçheleri yansıtılmaya çalışılır. Bu parçalı Batı algılamaları, kimlik krizi, modernleşmeye karşı tepki, tarih algısı, kuşak çatışması, Jakobenizm; yazarın büyük resimdeki düşünce atlasından haber verir. Bu nedenle Pamuk'un yabancı dile ilk çevrilen

romanıdır ve romanın taşıdığı bu hüviyetten dolayı 1991 yılında Pamuk, bu eserden dolayı Avrupa Keşif Ödülü'ne layık görülür (Kılıç, 2000: 64).

Tarihçi Ahmet Kuyaş (2000: 71), romanın içinde barındırdığı tarihi ve toplumsal içerik zenginliğinden dolayı bu romanı, Türk romanında ayrı bir köşeye konulmasını söyler. Pamuk, bu romanda aile bireylerinin ideolojik konumları üzerinden Türkiye'nin Batı'ya yönelme sürecinin toplumsal sürecini saydamlaştırır (Kirchner, 2000: 13). Pamuk, dar bir çevre olan Cennethisar kasabasında dönemin toplumsal dinamiklerini yansıtarak ve yaşatarak ülkenin en küçük köşesinde bile ideolojik dinamizmi vererek siyasi, sosyal, tarihi ve kültürel ülke panoraması edebi biyopsi şeklinde gözler önüne serer. Tüm toplumu tek bir eve sığdırmayı başaran Pamuk, Ahmet Kuyaş'a göre de yüz yıllık tarihi de üç yüz elli sayfaya sığdırır. Bir ulusal alegori yaklaşımı ile Sessiz Ev'in küçürek bir Türkiye olduğu düşünüldüğünde ve roman kişileri arasındaki iletişimsizliğin ve tahammülsüzlüğün Türkiye'deki ideolojik kamplaşmalar, sağ-sol çatışmaları olduğu düşünüldüğünde romana "İletişimsiz Ev" ya da "Tahammülsüz Ev" denmesi daha doğru olur (Kılıç, 2018: 134).

Çünkü bir ev neden sessiz olur? Ya iletişim kurulmadığından ya da birbirine tahammül edemeyenlerin çatışması öncesi var olan fırtına öncesi sessizliği andıran "kuzuların sessizliği" ortamındandır. Ayrıca hüznü evlerin de sessiz olduğu unutulmamalıdır. Ev metaforu, toplumsal değişimi ve medeniyet dönüşümünü en iyi yansıtan metaforlardan olduğu için Yakup Kadri'nin *Kiralık Konak*'ından da tutun Sâmîha Ayverdi'nin *İbrahim Efendi Konağı*'na kadar pek çok yazar, bu metaforu eserlerinde işler.

Romanın mekânı olan Cennethisar kasabası, metaforik bir yer olarak kurgulanır. Dede Doktor Selahattin'in başlangıçta büyük umutlarla yerleştiği ve bir nevi kendi düşünce dünyasının cenneti ve belki de kendi düşüncesinden hareketle yaşadığı dünyayı cennete çevirecek dinamizmde olan bu yer, ilerleyen süreçte Doktor Selahattin'i inhisar altına alarak umutsuzluk hapisanesine dönüşür. Doktor'a göre bu yer "*geleceğin güzel cenneti*" olan bir ütopyaya dönüşür. Doktor, "*yeni bir dünya kuracaktır. Doğu'nun daha önce hiç görmediği özgürlük dünyası, yeryüzüne inmiş akıl cenneti.*" (Pamuk, 2006: 96) olacaktır. Ancak romanın sonuna doğru Doktor'un yalnızlıktan akıl sağlığını yitirecek duruma geldiği görülür.

70'li yıllarda ise ideolojik kamplaşmaların kendilerine inşa ettikleri mini dünya işlevini gören bu yer, ülkücü hareketle komünist hareketin çarpışma alanına evrilir. Aile efradının tek başlıkları, "*hayali bir Batı ile aldatıcı bir Doğu arasında kararsız kalan*" toplumun

tezahürü gibidir (Dino, 2000: 76). Roman kişilerinde gözlemlenen fakirlik, yalnızlık, kurtulunamayan Doğululuk, babasızlık, aşağılık kompleksi ve umutsuzluk; ülke sorunsalının, kimlik bunalımının ve modernleşme sürecinin ipuçlarıdır ve bu durum roman kişilerindeki Batı algılamalarının oluşmasına ve romanda Pamuk tarafından oluşturulmaya çalışılan oksidentalist söyleme katkıda bulunur.

Romanda beş kişinin anlatımı ile beşten fazla perspektifle sunulan Türkiye ölçeğinde farklı Batı algılamalarında Pamuk'un bu ülkenin bir gerçeği olan "İslam" ile alakalı objektif bakış açısını yansıttığı görülmez. Babaanne Fatma Hanım üzerinden Selahattin'e ve moderniteye karşı geleneksel bir tutuculuk gözlemlenir. Romanda Fatma Hanım'ın dindarlığında cehalet ön plandadır. Yalnızlığında, inadında ve hayattan soğukluğunda dinden gelen bir etkinin gözlemlenmesini Pamuk, özellikle istemiş gibidir.

Romanda her bir karakterin nitelikleri, Pamuk tarafından oluşturulmaya çalışılan Batıcı oksidentalist söyleme göre dizayn edilir. Karakterlerin Doğu'yu ve Batı'yı ele alıp değerlendirişlerinde oksidentalist söylemin etkisi olduğu gibi karakterler, oksidental müktesebata da bu şekilde katkı yaparlar. Çünkü gerek Doktor'un, Faruk'un, Metin'in yerli oksidentalist bakışlarında gerek Fatma Hanım ve Hasan'ın bu bakışı destekleyecek gelenek, din ve milliyetçilik odağında kötü bir izlenim sergilemelerinde Batıcı oksidentalist söylemin etkisi vardır. Bundan dolayı karakterler perspektifinde romanın ana temasını ele almak gerekmektedir.

8.1.2.1. Reformist ateist Doktor Selahattin

Romanın idealist karakteri olarak öne sürülen Doktor Selahattin, didinerek hazırladığı ansiklopedi çalışması (48 ciltlik) ile bazı şeyleri/değerleri değiştirme derdindedir. Sonuç ise hüsrandır. Çünkü burada Pamuk, "tek kişi" mitinin geride kaldığını, başarıya ancak ortaklaşa bir çalışma ile ulaşılacağını söylemek ister gibidir (Kırkoğlu, 2000: 67).

Batı pozitivizmine o kadar âşıktır ki bilime hürmetle bakan İttihatçılar tarafından bu aşırılığın dolaylı sürgüne gönderilen Doktor, "...yüzyıllar sonra bile etkisini sürdürecektir inanılmaz bir görev" (Pamuk, 2006: 24) olarak gördüğü halkı dinin ve geleneğin karanlığından kurtarmak ister. Doktor'un amacı; Avrupa'ya ve bilime hayranlık, Doğu'ya ve İslam'a düşmanlıktan ibarettir. Nitekim Doktor, "Benim görevim bütün Doğu'ya Allah'ın

olmadığını anlatmaktır” (Pamuk, 2006: 68) demektedir. Doktor, yazacağı ansiklopedi ile halka bütün bilimleri öğreterek Allah’ın olmadığı yerleştirmeyi temel hedef olarak önüne koyar ve dinin yıkılışı için bu uğurda mücadele verir: “*Ben Doktor Selahattin, yirminci yüzyılda O’nun yerine artık bütün müslümanların yeni tanrısı olmayayım ki? Çünkü bilimdir artık yeni tanrımız.*”(Pamuk, 2006: 142). Doktor’un bu gayretleriyle de bir amacı, geleceğin İstanbul’u dediği “*Dinsiz Devleti*”ni oluşturmaktır (Pamuk, 2006: 24). İslam’ın Doğu’yu geri bıraktığına inanan Doktor da tipik bir oryantalist gibi Doğu’da insanların umutsuzca Batılı aydınlanmayı beklediklerini düşünmektedir. Doktor da bir liste hazırlar ve bu liste John Hobson’un Batı ile Doğu’yu değerlendirdiği tablosundaki düşüncelerin malzemelere dönüşmüş halindedir.

Nitekim dönem atmosferinde özellikle Renan konferanslarından etkilenen Jön Türk hareketi, İslam’ın terakkiye/ilerlemeye mani olduğu düşüncesindedir. Bu düşüncelerle yatağından fırlayan Doktor: “*Yetişmeliyiz onlara, yetişmeliyiz! Daha çabuk, daha çabuk! Saati aldı, açılmamış yatağımın üzerine fırlattı ve bağdı: ‘Aramızda belki de bin yıllık bir zaman var, ama yetişebiliriz Fatma...*”diyerek içinde bulunduğu dönem şartlarını, geç kalınmışlık endişesi ile dile getirir (Pamuk, 2006: 299). Bunun da en önemli metaforu romanda saat olarak gösterilir. Doktor’a göre bu geç kalınmışlığı bertaraf edecek tek çare de bilim olduğu için ona bir din gibi bağlanır.

Doktor’a göre İttihatçılar’ın/İstanbul’dakilerin yaptığı günlük, küçük saçmalıklardır. Selahattin’in adındaki, soyadındaki ve hayatındaki tezat ile Pamuk, romandaki din-bilim, gelenek-modern çatışmasını gözler önüne serer. “*Dinine bağlı olan kimse*” anlamına gelen Selahattin’in İslam dinine değil de August Comte’un pozitivizmine bağlı olan Doktor, soyadındaki Darvinoğlu tezağıyla da İslam inanışındaki Hz. Âdem’in oğullarından gelen soyu inkâr eder. Zaten Tanzimat ile birlikte hem geleneksel silsile hem de dinî müktesebat zinciri kırılır. Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Tanzimat’ı bir medeniyet krizi olarak imlemesi bu minval üzerine okunabilir.

Selahattin’in doktor olması, Osmanlı’nın Tıbbiyesine pozitivizm akımının girmesinin alâmetidir. Bu nedenle doktorluk, ilk liberal meslek olarak değerlendirilir (Kuyaş, 2000: 71). Mekteb-i Tıbbiye önemlidir. Çünkü bu okul, pozitivist ve materyalist anlayışın hazırlanmasını sağlayan maddi olanaklara sahiptir. Mardin’e (2010b: 252) göre Askeri Rüştîye ya da Mekteb-i Tıbbiye’ye okumak için gelen saf Anadolu çocukları, ailenin koyduğu dini değerlerden

ziyade okulun koyduğu Batılı müfredatla kendi toplumuna yabancılaşması kaçınılmaz olur. Bundan dolayı buradan mezun olanlar, toplumun tembelliğini ve işlevsizliğini dine bağlamaya meyyaldirler.

Tıbbîye’de yetişen Osmanlı münevverleri “*bilim ve felsefe dilinin Fransızca ol(ması) ve İslâm kültürünün yerini Fransız kültürünün alması fizyoloji, zooloji, cerrahi ve anatomi bilgilerini Fransız materyalistlerinin kitaplarından öğrenmeleri*” nedeniyle materyalist anlayışa sahip olmaları kaçınılmazdır (Demir, 1999: 31). Diğer düşünsel kaynakların ise; Claude Bernard’ın fizyolojist akımı, Darwin’in evrim teorisi, Ludwig Büchner’in biyolojik materyalizmi ve Auguste Comte’un pozitivist düşüncesi olduğu unutulmamalıdır (Demir, 1999: 35). Ancak Doktor’un bu pozitivismi insan faktörünü aradan çıkartacak kadar abartıya kaçtığından tepeden inme bir devrimciliğe evirilerek “*halka rağmen halk için*” bir zorbalığa dönüşür. Doktor, gittikçe radikalleşir ve içine kapandıkça da sertleşir. Doktor, yeni hayatının ilk günlerinde köylü ve yoksul hastalarına karşı oldukça zorba bir tutum takınır. Köylülere aptal ve budala muamelesi uygulayarak onları evinden kovar. Muayeneye gelen köylü kadını Doktor, muayene için bedeninin açmamasından dolayı azarlayarak geri gönderir:

“Açsın üstünü şu kadın diyorum, asabımı bozuyor, kocası olacaksın aptal köylü, bari sen söyle, açmıyor mu, peki, muayene etmiyorum, defolun, ben sizin bu budala kör inançlarınıza boyun eğecek değilim, aman doktor bey, etme bir ilaç ver, hayır, karın açmazsa ilâç milâç yok, defolun, hepinizi Allah yalanıyla kandırmışlar.”(Pamuk, 2006: 69).

Doktor, toplum mühendisliğine soyunduğu için bu yolda ona göre her şey mübahtır: “*Bütün bir millet uyuyor, bütün Doğu uyuyor. Elime sopa alıp kafalarına vura vura uyandıracağım onları!*” (Pamuk, 2006: 119).

Nitekim bu süreç, Batı’ya şeddeli hayranîyet ve Doğu’ya ve dine düşmanlık ile sonuçlanır. Bunun tezahürü de soyadında yansımasını bulur ve Charles Darwin yeni idoli olduğu için ondan mülhem bir soyadı alır. Ona göre Darwin “*müthiş herif, gerçek bir bilim adamı*”dır (Pamuk, 2006: 141). Yazacağı ansiklopedi de deneysellik menşeli aktarmacılıktan öte geçemez. Doktor, pozitivismin dikte ettiği gerçekliğe iman derecesinde inandığı için sezgi ve metafizik durumlar onun nazarında geçersizdir. Bundan dolayı evinin bodrumunu laboratuara çeviren Doktor, gerçekliğin sezgi ile değil akıl ve deney yöntemiyle algılanabileceğini savunur (Balık ve Uğurlu, 2009: 2313). Pamuk, bu karakter üzerinden

dönemin Osmanlı aydın tipolojisini sergiler. Engin Kılıç'a (2018: 129) göre Doktor; Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Beşir Fuat ve Rıza Nur'u andırır. Romanda Doktor'un temsil ettiği zihniyet de 20. yüzyıl Türk toplumunun ana aktörlerindendir. Çünkü Doktor'un temsil ettiği pozitivism kaynaklı Jakobenzim ile Fatma'nın sergilediği inatçı muhafazakârlığın sürtüşmesi, Türkiye'nin siyasi ve sosyal tarihinde yabancı olunmayan bir durumdur.

Oysa Doktor Selahattin toplumu modernleştiremediği gibi kendi hane halkını bile modernleştirmekten acizdir. Karısı Fatma bile bilime değil, kendisine göre boş inançlara yatkındır. Emine Ayan'a (2019: 47) göre Fatma Hanım, Doğu'nun bilgisini temsil ederken Doktor da self oryantalist bir tutum takınarak Batılı bilginin empozesini işleme görevindedir. Çünkü Engin Kılıç'a göre (2018: 127) Doktor, Avrupa'ya hayran ve Doğu'ya düşman bir tipoloji sergiler.

Nitekim bu zihni soğukluk cismi ve cinsi soğukluğu da meydan getirdiğinden Doktor, evin hizmetçisi ile karı koca ilişkisi yaşayarak ondan iki evladı olur. Doktorun hizmetçi ile bu münasebeti, aydının halk ile münasebetini akla getirir. Türkiye ölçeğinde bu münasebetin hem total hem cüce oluşu, romandaki karakterlerin Cüce Recep ve Topal İsmail'in varlıklarının tezahürleridir. Doktor'un topyekûn modernleşme projesinin başarısızlığı ve sakatlığı, oğullarının ve torunlarının hem ruhsal hem de bedensel sakatlıklarında görülür. Kentli aydın elitin buyruğu altında yaşayan halkı, evin hizmetçisi ve kâhyası Cüce Recep temsil eder. Hatta Recep'in cüceliği, Doktor'un tam olgunlaşmayan bilimsel ihtirasına göndermedir. Topal İsmail ise sıradan ve siliktir. Tıpkı fildişi kulede yaşayan Jakobenzim aydınının nazarında halk tiplemesi gibidir. Torunları ise bir iç bunalımla malûl olup rahata ve huzura eren yoktur.

Pamuk'a göre bizim modernleşme tarihimiz, sanat ve felsefeden yoksun oluşturulmaya çalışıldığı için çarpık bir toplum modellemesi ortaya çıkar ve halk, bu modernleşmeye bigâne kalarak kendi halkına yabancılaşan aydınlar üretir. Pamuk'a göre Türkiye; ne Araplar ne de Hintliler gibi Batılıların sömürüsüne maruz kalmadığı için işgal yıllarının derin izler bırakmaz. Pamuk'a göre bize Batı karşısında küçük görülme ya da aşağılık psikolojisini veren duyguyu, Cumhuriyet ile birlikte biz kendi kendimize yapmışızdır. *“Türklerin zarar gördüğü baskı kendi kendilerine uyguladıklarıydı; kendi tarihimizi kendimiz sildik, bunun iyi olacağını düşündük.”* diyen Pamuk (2010: 533), Türk aydınının kendi halkından uzaklığına bir kez daha vurgu yapar. Pamuk bu savını, oturtmaya çalışırcasına romanda Doktor Selahattin ve Tarihçi akademisyen Faruk karakteri üzerinden muhkemleştirir. İkisi de halkına yabancılaşan bir

aydın olmanın ızdırabını benliğinde yaşar. Sanatın sağlayacağı insani bilgiden mahrumiyet ve felsefesi olmayan bir tarihin oluşturulmaya çalışıldığı bir toplum modelindeki aydınların durumu, Doktor ve Akademisyen tarihçi karakterlerin durumundan farklı olmaz.

Dostoyevski'nin Batı'yı Rusya'dan daha iyi tanıyıp da Rus halkını tanımayan aydınlar özelinde Turgenyev'den nefret etmesi gibi Pamuk da kendi halkını ve kültürünü tanımayan Türk aydınına tepkilidir (Pamuk, 2010: 119). Çünkü bu tanımayıştaki orantısızlık, Batılılaşmanın dozunun da ayarlanamamasına sebeptir. Yoksa romandaki gibi Doktor ile halkın kopuşu kaçınılmaz olur. Zaten Faruk karakteri de değil halkına kendi hane halkına bile yabancısıdır.

Pamuk'a göre ülkedeki aydın zümre, bir başkasına, ötekine yani Batı'ya doğru düzgün dönüşmemenin ızdırabını yaşadığı için Tanzimat'tan günümüze kadar hep temel mesele, bu benlik/kimlik arayışı olur. Oysa Pamuk, bu dönüşümün bir lanet değil imkân olduğunu, bölünerek başkalaşmanın özgürlüğünün avantajını gözler önüne serer (Parla, 2018b: 9). Selahattin ve Faruk da bu düzgün dönüşmemenin sakatlığından dolayı hayattaki idealini yarım bırakmış kişilerdendir.

Doktor, ölmeden dört ay önce ölüm tefekkürü neticesinde bir kırılma anı yaşar. Çünkü kendisi öldükten sonra cennet ve cehenneme inanmadığı için hiçlik fikrine yaklaşır ve Batılıların bu hiçlik fikri sayesinde dünyaya dört el sarıldığını, kendi teknoloji ve medeniyetlerini geliştirdiklerinin farkına varır. “*Hiçlik dediğimiz şey var yalnızca...bir anda, her şeyin niye böyle olduğunu anladım: Biz niye böyleyiz ve onlar niye öyleler. Doğu neden Doğu ve Batı neden Batı anladım.*” (Pamuk, 2006: 295). Pamuk, değişmeyen tek gerçek ölüm düşüncesini Batılılar tarafından nasıl farklı yorumlandığını Beyaz Kale romanında da ele alır.

Romanda İstanbul'u saran veba salgınında Batı'nın şehirleri karantinaya alarak bu salgını azalttığı gözlemlenirken başta Sultan olmak üzere halk bu salgını önemsemez. Venedikli ve Batılı şehirler, ölüm korkusundan dolayı bu salgında çaba gösterirken Doğu, ancak bu salgını şeytan metaforuyla hem dramatize hem de alegorize ederek bir tedbir alma durumu gösterir. Ne de olsa Doğu idrakinde ölüm, bir kâdirdir ve kaçışı yoktur. Batı'nın ölüm karşısında sahip olduğu bu hiçlik bilinci, Batı'nın Doğu karşısında bir hiç olmasını da engelleyen önemli âmillerdendir. Romanda Doktor da bu hiçlik bilincini keşfettiği için

Descartesvâri bir şekilde “Ölümü düşünüyorum, o halde Batılıyım! Doğu’dan çıkıp gelmiş ilk Batılıyım ben, Batı olmuş ilk Doğu!” tanımlamasını yapar (Pamuk, 2006: 300).

8.1.2.2. Mazbut gelenekçi Fatma Hanım

Romanda tükenmişliği, yalnızlığı ve hayal kırıklığını simgeleyen Fatma Hanım ise geleneği temsil etmenin ötesinde şimdi ve gelecekte mahrum geçmişte yaşayan bir hayat sürer. Sadece kendisinin anlayabileceği bir suskunluğu tercih etmesi, hem torunları hem de hayat karşısında anlaşılamamasına sebeptir.

Bu anlaşılamamada Fatma Hanım’ın modernizasyona tepkisi saklıdır: “Hepiniz Selahattin’in yeryüzüne insin diye yalvarıp yakardığı ve ansiklopedisine yazdığı cehennemin içine girdiniz. Hepiniz İstanbul’un çirkin günahlarına battınız ve öldünüz ve beton apartmanları fabrika bacaları, plastik kokuları ve lağım boruları arasına gömüldünüz, ne korkunç!”(Pamuk, 2006: 330). Fatma Hanım’ın ansiklopedi, apartman, fabrika, plastik kavramları ile modernitenin korkunçluğunu belirtmesi, kendisinin gelenekten yana koyu bir tavır aldığıın göstergesidir. Pamuk’un da roman boyunca Fatma Hanım’ı yalnızlığa ve anlaşılamamaya mahkûm etmesi, geleneğin temsilcisinin cehaletin simgesiyle eş değer olduğunu göstermek istemesindendir.

Babaanne Fatma Hanım, hürmetle gördüğü babasından susmanın elzem olduğu nasihatini kendine küpe yapar ve yıllarca her olay karşısında susar. Pamuk, bu karakterle ülkedeki kadın kimliğinin de sergüzeştini gözler önüne serer (Bozdemir, 2011: 63). Fatma Hanım’ın susmasının altında dengeli tespitleri de bulunur. Mesela kocası Doktor Selahattin hakkında “üç ciltlik kitapla yoldan çıkarılacak bir çocukla evlenmişim ben anladım” (Pamuk, 2006: 21) tespitini yapan Fatma Hanım haklıdır. Sultan 2. Abdülhamit döneminde Batı’dan gelen felsefi akımların havasını yansıtan sansürlü yayınların ve kitapların etkisini Türk aydınının üzerinde göstermek isteyen Pamuk, ilerleyen romanlarında yapacağı gibi “kitap” konusunu odağa yerleştiren meseleler etrafında ulusal alegoriyi evrensele ifşa etmeye çalışan bir gayretle sanatını icra eder.

Doktor ve Fatma Hanım arasındaki zıtlık, Robinson Crouse ile Cuma; Sancho Panza ile Don Quijote gibi bir ilişkidir. Fatma Hanım’ın babasının tavsiyesi üzerine yaptığı görünüşteki mutlak itaati, her ne kadar Hegel’in Efendi-Köle diyalektiğini akla getirse de Fredric

Jameson’a göre Batı ve üçüncü dünya arasındaki kültürel anlayış farklılığını yansıtır. Zafer Doğan’a (2014: 141-142) göre kölenin inatçı direnişi, aydınlanmış efendi despotun öznesini de yok edeceği için aradaki kopukluk her iki kimliği de uçuruma sürükler. Romanda Doktor’un despot aydınlatıcılığı ile Fatma Hanım’ın pasif inatçı direnişi gözlemlenmektedir.

Pamuk, hem Doktor’un yazmaya çalıştığı ansiklopedi hem de Doktor’un etkilendiği üç ciltlik kitap üzerinden ulusal bir alegori sergileyerek toplumsal dizaynın kitaplarla olduğunu/olacağını belirtir. Felsefe ve sanatı da içinde barındırması gereken “kitap” olgusunda Pamuk, Türkiye ölçeğinde bundan ümitsiz ve muzdariptir. Çünkü Pamuk’a göre “*benim ülkemde alegoriler felsefenin yerini tutar ve hikâyelere de teorilerden daha çok inanılır.*” (Pamuk, 2020: 274). Zaten Pamuk Türkiye’de sanat ve felsefenin yoksunluğundan da muzdariptir. Romanda Fatma Hanım ile özdeşlenen bir kitap/roman da vardır: Robinson Crusoe. Fatma Hanım’ın belki de geçmişe dair hatırladığı tek mutlu anı Şükrü Paşa’nın konağından annesinin itirazlarına rağmen getirdiği bu kitaptır. Bu kitabın ana karakteri, yalnızlığın ve aynı zamanda yanındakine tahakkümün, sömürmenin temsilcisidir. Fatma Hanım’ın bir adada yalnız yaşayan Robinson gibi evin üst katında yalnız yaşar ve Robinson’un Cuma’yı sömürmesi gibi kendisinin cüce kalmasına neden olduğu Recep’i evin tüm işlerinde ve kendisine hizmette kullanır.

Pamuk; Doktor karakteri ile Fatma karakterinin izdivacında, pozitivizmde aşırıya kaçıp dinsizlikle anılan bir Batı hayranı ile Doğu’nun cehaletini, geleneğini ve inadını üzerinde taşıyan Doğu’nun şahsiyetini imtizaç edemediğini göstermek isteyerek mutedil bir Batı’nın reklamını amaçlar. Namık Kemal ve Şinasi’nin ortaya koyduğu medeniyetler münasebetindeki “*akl-ı pirane ile bıkır-i fıkır*” ile “*fıkır-i kemal ile bıkır-i hayal*”deki cinsiyet sembolizasyonun geçersizliğini ima eden Pamuk’a göre istikametli yol, Batı’nın aşırıya kaçmadan alımlanmasıdır. Zaten Pamuk (2020: 394), Öteki Renkler’de “*Batılılaşma ne zaman ruhsuz bir makineleşme ve tükenme isteğinden çok eleştirel düşünce ve hoşgörü olarak anlaşılacak?*” sorusunu sorar. Yani Pamuk’un derdi; neden daha iyi Batılılaşamadık ve bu uğurda enerjimizi heba ettik, sorusunu üzerine yoğunlaşır.

Nitekim Pamuk, romanlarında yansıtmaya çalışsa da deneme kitaplarında bu durumu sorgular. Pamuk; Cumhuriyet’in harf inkılâbının aydının kısırlaşmasına, tarikatların kapatılmasının İslam içindeki musikin ve sıra dışı düşüncenin kısırlaşmasına yol açarak devlet eliyle tek sesli İslam yorumuna ve tek boyutlu Batılılaşma yorumuna neden olduğunu

belirtir (Pamuk, 2020: 246-248). Kendisini Osmanlı'nın yasını tutmaktan ziyade bir Batılılaşmacı olarak gören ve bu sürecin gerçekleşmesinden memnun olan Pamuk'a göre reformist Cumhuriyet elitlerinin ve bürokratların Batılılaşmayı kavrayışındaki sınırlılıklar, eleştirilmeye mahkûmdur (Pamuk, 2010: 531).

Doktor'un romandaki gayreti ile Cumhuriyet'in Jakoben modernleşmesinin işlevselliğini paralel bulan Pamuk, Doktor'u kasabadaki köylülere dışlatır. Çünkü reformist Cumhuriyet aydını ile geleneksel halk arasındaki ayrım bu süreçte inkâr edilemez. Pamuk'un mutedil Batıcılığı, metinlerini oryantalize ederken seslendiği evrensel dünyanın sahibi olan Batılı elitlerin istediği bir yöntemdir. Pamuk'a göre modernleşme tarihimiz, Batı'nın oluşturduğu sanat ve felsefeden azamî derecede faydalanmalıdır ama gerçekleşemez. Nitekim Pamuk romanlarının muhteviyatında sanatsız ve felsefesiz bir uygarlığın olamayacağını, sanatı ve felsefeyi ihmal ederek bilim yapılamayacağını empozesi vardır.

Fatma Hanım, Doktor'un yazdıklarını sobaya atmadan önce okumak ister: *“Doğu'nun hala ortaçağın derin ve iğrenç karanlıklarında uyuyor olması... Allah'ın olmadığını uyuşuklara kanıtlamak için üç basit mesel yazmış: Allah'ım Fatma, artık okuma, ama okuyordum.”* (Pamuk, 2006: 25). Fatma Hanım'daki bu şüpheyi düşüşün işaretleri bile Doğu'nun manevi değerlerine mantığı önceleyerek değil müstebitçesine inandığının göstergesidir. Çünkü ilim temelli bir inanç, şüphe fırtınaları karşısında bile sağlamdır ve dayanıklıdır. Zafer Toprak'a göre (2011: 140) ansiklopedinin Fatma Hanım tarafından yakılması Kemalizm mirasının daha sonradan reddedilmesine yapılan bir gönderme gibidir.

8.1.2.3. Tarihçi yabancılaşmış aydın Faruk Darvinoğlu

Pamuk'un romanda tarihi sorguladığı, yazarlığı anlamlandırdığı, kurmacayı irdelediği sözcüsü gibidir. Faruk'un tarih yazımı metodolojisi, Pamuk'un roman yapısı hakkındaki yazarlık tercihlerinin söylemidir.

Gerçek, kurmaca, tarih sorunsalı ile yabancılaşma minvalinde cebelleşen Faruk, benliğindeki bunalıma kapı aralar. *“Ne yapmalı? Neye inanmalı? Doğru olan nedir, yanlış olan nedir? Hayatta ne için uğraşmalı? Hayat nedir? Nereden başlamalı? Hepsinin özü nedir?”* (Pamuk, 2006: 234)soruları ile yabancılaşmaya sürüklenen Faruk, bir anlam

arayışındadır. Bu yabancılaşma; kardeşi Nilgün'ün beyin kanamasını önemsemeyecek kadar umursamazlığa, karısından ayrılma nedeni olan sarhoşluğa sebeptir.

Romanda bilimsel düşüncenin temsilcisi olan Faruk; savaşların, devletlerin tarihinden ziyade insanların tarihini yazmaya heveslidir (Kuyaş, 2000: 73). Ancak kendisi gibi, devrin şartlarından dolayı kısırdır ve devâmiyeti yoktur. Faruk, bu noktada hem halkıyla hem de geçmişle anlaşılamayan aydın tipolojisi sergiler. O da babası gibi hayatı, toplumu ve kendisini ıskalayan bir aydındır. “*Bütün bir ömrü bir başka adamın silik bir kopyası olarak geçirmek, biliyor musunuz, bana ne ağır geliyor?*” (Pamuk, 2006: 234) diyen Faruk, kendini gerçek bir tarihçi olarak da görmez. Faruk, kimlikssel noktada da Evliya Çelebi'yi kıskanır. “*Tek kişilik bir ruhu var o herifin. Kendisi olmayı beceriyor. Ben olamıyorum.*” (Pamuk, 2006: 238).

Faruk, ülkedeki her şeyin dejenereye uğradığını ve toplumsal kimlik kaybının yaşandığını bilir ve içindeki istençsizlikten dolayı gayret göstermez. “*İyi bir tarihçi olabileceğine niye inanmak istemiyorsun?*” sorusuna “*Çünkü insanın Türkiye’de iyi hiçbir şey olamayacağını biliyorum.*” (Pamuk, 2006: 235) kanaatindedir. Pamuk’un yazar kimliğini de sorguladığı Faruk karakteri üzerinden bu cümleleri ona söylettirmesi, metinlerini oryantalize etmesinin örneğidir. Çünkü Batı’nın Türkiye’yi görmek istediği gözle yansıtan ve okunduğunda Batı’nın ülke hakkında bu tarz düşüncelere ve önyargılara sahip olmasına neden olan Pamuk, kafasındaki oluşturmak istediği Türkiye şablonunu ortaya koyar. Pamuk, “*üzerimde Batılı bakışların eksikliğini hissettiğim zaman ben kendi kendimin Batılısı olurum.*” (Pamuk, 2016: 270-271) cümleleriyle kendindeki bu kurgusal niyetin varlığını gözler önüne serer.

Faruk karakteri, Türk modernleşmesinin serencamını ve karmaşasını üstünde yansıtan bir karakterdir. Çünkü daima sahici olamamaktan şikâyet eden Faruk, Batı’yı kopya etmeye çalışan insanlardan dolayı herkesin birbirine benzediğini ve birbirinin silik kopyası olduğunu belirtir. Bu sahici olamama durumu, kendi kimliğine kavuşamamasının da habercisidir. Bu yüzden Faruk’a göre “*kendine hâkim olan, kendini her an sorguya çeken bir insan, Türkiye’de sahici olmaktan çıkar, mutlaka çıldırır. Türkiye’de çıldırmamak için insan koyvermeli kendini.*” der (Pamuk, 2006: 236). Aylin Bayrakçeken’e (2005: 192-194) Faruk, Türkiye’nin dini ve kültürel başkalaşımını simgeler.

Pamuk yeri geldiğinde Batılıların gözünden görülen Doğulu imgeyle de özdeşleşilmesini ister. Faruk, Alman turistlere oryantal dans yapan dansözün tavırlarındaki ikircikli duruma

dayanamaz ve kalkıp gider. Çünkü buradaki dansa oyunsuluk, cinsel ve kültürel noktadaki iktidar hissi, Faruk’a ağır gelir.

8.1.2.4. Kapitalist, pragmatist Metin Darvinoğlu

Romanda küçük burjuva tipolojisini sergileyen roman karakteri olan Metin; diğer roman karakterlerinden farklı olarak bu toprakların meselelerine yabancı, zenginlik hayaliyle çabalayan, dönemin siyasi karmaşasından fersahlarca uzakta kalan kapitalist düşüncenin homo economicusudur. İçinde bulunduğu fakirane haletin sebebini ufak yaşta kaybettiği babası olarak gördüğü için babasına lanet okuyacak kadar Batılı değer sistemi ile hemhal olmuş vaziyettedir. “*Benim kaymakamlıktan istifa etmiş babamın yalnızca bir mezarı var.*” (Pamuk, 2006: 47) diyen Metin, para odaklı bir yaşamın hırsındadır. “*Evet ben derslerime çok çalışırım, sınıfımda birinci olmazsam canım iyice sıkılır ve benim gibilere de inek denildiğini bilirim.*” (Pamuk, 2006: 47).

Romanda baba, iyi niyetli idealist ve reformist bir Cumhuriyet memuru olarak sunulur. Harama el uzatmayacak kadar onurlu, adam kayırmayacak kadar hakperest olduğu için devleti saran bürokratik kötü niyetli oligarşiden muzdarip olduğu için çalışır, didinir ve üzülür ve genç yaşta hayata veda eder. Oğuz Demiralp’e (2018: 29) göre Doğan da babası gibi kendisini memleket uğruna feda eder.

Metin’in kışkırdığı ve özendiği zengin çocukları karşısında eziklik hissetmesi, Pamuk tarafından ülkedeki cici burjuvazinin eleştirisinin yapılmasının en önemli âmilidir. (Demiralp, 2018: 30) Romanda Metin, vahşi kapitalizmin sesi olarak fakir, hırslı ve zekidir. Amerikan rüyasına kapılıp zengin olma hayalleri ile zengin züppelerinin ahmaklıklarına katlanır. Çünkü “*...aptal zengin çocuklarına Matematik, İngilizce ve Poker dersleri ver*”mektedir (Pamuk, 2006: 47). Kendi arkadaş çevresindeki Batı hayranlığını eleştirir. “*Bu Fahrünisa ama öyle deme kızar. Fafa diyeceksin. Fafa güzel bir kız değil.*” (Pamuk, 2006: 51). “*Mehmet, Mary’nin karşı adaya gitmek istediğini söyledi ve birden herkeste şu aşağılık duygu, Avrupalıyı memnun etme isteği uyandı ve motorlara doluştuk.*” (Pamuk, 2006: 89). Ancak Metin’in Batı eleştirisi de hakikatte değil hırsından dolayı onların hayatına öykünüp erişememesindendir. “*Dizlerini bükerek titriyorlar ve aptal tavuklar gibi kafalarını sallıyorlar! Ahmaklar!*” (Pamuk, 2006: 135).

Romanda Metin'in Anadol arabası ile rakibi Fikret'in Alfa Romeo arabası üzerinden yapılan yarışta Anadol'un mağlubiyeti, günceldeki değerler dünyası düzleminde Batı'nın galibiyetini imlemektedir.

8.1.2.5. Devrimci sosyalist Nilgün Darvinoğlu

Romanın belki de tek olumlu tipi olan Nilgün, düzenin kurbanıdır. Dönemin insanlar arası başarısız ilişkilerinin trajik simgesidir (Demiralp, 2018: 33). Pamuk, hoş bir gönderme ile Nilgün'e romanda Turgenyev'in "Babalar ve Oğullar" romanını okutarak kendi sonlarını, roman içindeki roman kahramanının dine ve geleneğe karşı çıkışını ve ihmal ettiği bir yaralanma sonucu ölümünü benzetir (Kılıç, 2018: 130). Nilgün'ün ölümü, darbe öncesinin kaotik ortamının ve şiddet dolu siyasal ortamının görüngüsüdür.

Zafer Toprak'a (2011: 244) göre materyalist Doktor Selahattin Bey'den Kemalist oğlu Doğan'a intikal eden ülkeyi kurtarma misyonu sosyalist torun Nilgün ile devam eder. Doktordan miras kalan bu silsilenin siyasal soy kütüğü, birbirleriyle niyet açısından ilintilidir. Nitekim romanda Nilgün'ün öldürülmesi, bu silsilevi düşünsel mirasın da kesilmesidir. Michael McGaha, "*Pamuk'un Otobiyografileri*" eserinde Jale Parla'nın "*Babalar ve Oğullar*" eserinde de vurguladığı gibi Doğu'daki "baba" yokluğu motifinin sıkıntılara gebe olduğunu belirtir. McGaha'ya göre Doktor Selahattin'in çocukları gibi Türk toplumu da yetim kalmıştır. Önce Padişahı sonra Atatürk'ü kaybettikleri için kültürel hafıza silsilesinden mahrum kalınır (Akt. Şanlı, 2013: 118).

8.1.2.6. Milliyetçi, ülkücü Hasan

Romanda gayr-i meşru oğul Topal İsmail'in oğlu olan Hasan, kurulu düzenin mizahını Pamuk tarafından yaptırılan bir karakterdir. Devrimci Nilgün'e âşık oluşu, içinde bulunduğu Ülkücü hareketten dolayı aforoz edilme korkusu yaşamasına ve arada kalmasına neden olur. Oysa hem İslami değerleri hem de milliyetçiliği derin çelişkiler barındırır. Bu çelişkilerinden dolayı, ülke meselelerine de derinlikli bakamaz. Ona göre "*Papa, Carter ve Brejnev aralarında konuşarak ülkeyi bölerek paylaşırlar.*"(Pamuk, 2006: 108). Bunun için de "*komünistler, Hristiyanlar, Siyonistler ve masonlar; aramıza sızar.*" (Pamuk, 2006: 108).

Hasan'ın hem ailevi yapısı hem de akademik başarısı, Nilgün'e oranla çok aşağıdır ve bu durum ona eziklik psikolojisi de aşılar. Nilgün'e karşı Hasan'ın bu kimlik karmaşası ve tanımlanamaz duygusal yoğunluğu hem sevmesine hem de nefret etmesine neden olacak gittikleri meydana getirir. Tilkinin erişemediği üzüme koruk demesindeki ulaşılamazlık hissi, Hasan da ifrat derecededir. Bu duygu, Nilgün'ü öldürerek katil olmasına neden olacak kadar belirlenemezdir. Ancak nefret etmesinden önce Nilgün'ü ötekileştiren Hasan, böylelikle vicdanını rahatlatarak kutsal bir görev işlemiş olduğunu zanneder. Nilgün, “*Manyak Faşist, bırak beni!*” (Pamuk, 2006: 274) diyerek Hasan'dan kurtulmaya çalışır. Oysa kendisine karşı yapılan bu tanımlama, Hasan'a göre Nilgün'ün “*böylece ötekilerle birlik olduğunu itiraf*”ıdır (Pamuk, 2006: 274). Kendi hayalleriyle savrulan Hasan'a göre Nilgün, “*Ülkücü Yıldırım Harekâtı*” başarıya ulaştınca kendisinden af dileyen bir “*Katerina*”ya bile dönüşür (Pamuk, 2006: 209).

Hasan; kendisini ülkedeki sistem içinde aşağı sınıflardan gördüğü için inandığı ülkü ve bağlandığı değer, istek ve talep kaynaklı değil, tepki ve refleks kaynaklıdır. Onun bu sisteme karşı çıkışı, komünistlere karşı mücadelesi, vatan aşkıdan dolayı değil, onların zenginliklerine tepkidendir. “*Öğrenemeyeceğim beyler, ben sizin hayatınızı; elime bir tabanca geçirip ben size öğreteceğim.*” (Pamuk, 2006: 152).

Romanda Nilgün'ün ölmesine sebep Hasan olmasına rağmen kötülüklerin başlangıç noktası Hasan değildir. Hatta Hasan olumsuz bir karakter de değildir. Engin Kılıç'a (2008: 131) göre Hasan'ın ülkücülüğü bir seçimden ziyade sosyalleşmesinin bir aracıdır. Tüm bunlar düşünüldüğünde Hasan bir kurbandır.

Sonuç olarak Pamuk'un bu romanda modernist kurgunun bilinçaltısal öğelerinden ve iç gözlemlerinden yararlanarak ortaya koyduğu kahramanların bakış açılarındaki Batı algısı, yerli oryantalizasyon denilen kendi kendine oryantalize etmenin yansımasıdır. Doğu-Batı karşıtlığı üzerinden sunulan bu oryantalist söylemde Doktor, Faruk ve Metin, Batılı değerleri önceleyen bir bakış açısı sunar. Pamuk tarafından da Fatma Hanım'ın mazbut bir gelenekçi olması ve Hasan'ın da milliyetçi duygularla kendi kimliğini bulamaması şeklinde ortaya konulan karakterizasyonda Doğu'nun bilerek oryantal mantıkla çarpıtıldığı, yapıbozuma uğratıldığı ve din-milliyet-gelenek üçlüsünün kristalizasyonunun bozulduğu görülür. Nilgün'ün devrimciliği ise masum ve mazlum gösterilir ve Nilgün, milliyetçi Hasan tarafından öteki kamplaşmasının verdiği duygularla öldürülür. Pamuk'un bunu Meşrutiyet'ten 70'lerdeki sağ-sol ideolojik

darbeleri nosyonuyla Osmanlı-Türk modernleşmesi ekseninde ele alması, Pamuk'un da Batı algısını göstermesinin yanı sıra Batıcı oksidentalit bir söylemle olayları ele aldığıının da göstergesidir.

8.2. Kimin ve Neyin “Yeni Hayat”ı

Pamuk, romanının başlığı olan *Yeni Hayat*'ı kurarken, postmodern kurgunun çoklu anlam katmanlarından da yararlanarak küresel/evrensel romancı olduğunun ve olmanın gerekliliği ile Türk romancısına has bir tavırla ulusala alegorik malzemeleri işlemeyi ihmal etmez. Osmanlı-Türk modernleşmesinden bu yana her alanda her türlü girişim yeni bir hayatın umudu ile yapıldığından romanın anlam katmanlarındaki izdüşüm, gerek kişilerin gerek toplumun yeni hayata dair bir özlemini dile getirir. Bu yeni hayat tasavvuru, içinde dinamizmini muhafaza eden bir Batı algısı barındırdığından hem Pamuk'un hem de Pamuk'un sözcüsü ve anlatıcısı konumundaki kahramanların Batı'ya dair bir sözünün olduğu ve bunların etkisini veya tepkisini bir şekilde dile getirdiği gözden kaçmaz. Bu durumlar, oksidentalit kavramının ihtiva ettiği karşıttan sentezciye ve Batıcıya kadar her türlü çeşitlemeyi barındırır.

Derrida, yazarın bir metni yazarken amacını aşabileceğini, bundan dolayı metnin tam bir değerlendirilmesinin yapılabilmesi için aynı zamanda metnin çeşitli anlamlar sunmasına bağlı olduğunu belirtir. Foucault da bir metne arkeolojik metotla yaklaşılabilceğini, bunun da metnin tarihi ve kültürel söylemsel formasyonlarına bağlı olduğunu söyler (Akt. Binder, 2017: 203). *Yeni Hayat* romanında da postmodern kurgunun getirisi olarak görülen çeşitli anlam katmanları; tarihi, kültürel ve sosyolojik yaklaşımların ortaya koyduğu Pamuk'un Batıcı oksidentalit söylemini inşa etmede kullanılır.

Pamuk'un da romandaki kahramanları ve olayları kurgulamasında verdiği bu çeşitlilik, kendi merkez anlayışındaki yerli oryantalist veya Batıcı oksidentalit yaklaşımı tahkim edecek şekildedir. Bundan dolayı bölüm başlığında kimin veya neyin yeni hayatı sorusunda Pamuk'un hangi anlam kanallarından merkezî Batıcı oksidentalit yaklaşımı metnin art-alanına yerleştirdiğinin gizliliğini çözmek vardır. Bunun için de Pamuk'un postmodern kurgunun düşünsel getirilerinden yararlanarak estetik, sanat ve ideolojisinin bu getirilerinden nasıl yararlandığını ve oluşturduğu Batıcı oksidentalit yaklaşımın temel unsurlarını irdelemek yerinde olacaktır.

8.2.1. Postmodern durum, teori ve söylem

Her şey zıttı ile kaimdir, düşüncesinden hareketle postmodernizm kavramının modernizm kavramından hareketle teşekkül ettiği herkesin kabulüdür. Zaten Vattimo'ya göre başındaki “post” öne ki de modernlik sonrasına (beyond) değil, modernliğin içerisine (within) yönelik bir atıftır (Akt. Başaran, 2021: 34), (Akt. Başaran, 2021: 62).

Böylelikle postmodernizmin modern bir dönemin finaline işaret etmekten ziyade modernizm içinde zayıf bir dinamizm ile de olsa devamiyetini bu kavram içerisinde sürdürecektir bir eleştirisellik barındırır. Yani her iki kavram arasında hasımlıktan ziyade bir hısımlık mevcuttur. Zaten postmodernizmin yeni bir şey söylemesi, moderniyi hatırlayarak ve onu geri çağırarak olagelir (Çağan, 2019: 70). Bedia Koçakoğlu'na (2020: 22) göre modernizmin postmodernizm karşısında kaldığı durum, kendi bünyesinden doğurduğu oğlunun meydan okumalarına maruz kalmak gibidir. Bülent Ayyıldız'a (2020: 264) göre ise modernden ölü doğan postmodern, bir hayalet gibi laneti devam ettirmektedir.

Özkan Gözel'e (2020: 79) göre de postmodernizm, moderndeki temel mantığının ruhunun farklı bir beden de farklı bir “post”ta yeni koşullara uyarlanmış tezahürüdür. Bundan dolayı postmodern durumdaki “başına buyruk”luk modernizmin sonucunu değil “son uç”unu imlediğinden “başına kuyruk” bir vaziyet olarak kuyrukta baş gösteren kabuk değiştirmeyi ifade eder (Gözel, 2020: 80). Kenan Çağan'a (2019: 11) göre postmodernizm, modernizmin holistik yaklaşımını parçalara ayırır, gerçekliğin nesnel çerçevesini bozarak akli geçersiz sayar. Değer kaybı yaşanırken gerçek parçalara ayrılıp sanattan siyasete her noktada çoğulculuk baş gösterir. Moderndeki “ya bu, ya bu” seçmeciliğine karşı, postmodern durum, “hem bu, hem bu” ya da “ne bu, ne bu” şımarıksal yaklaşımı ile cevap verir.

Modernizmin vaat ettiği yeryüzündeki cennet hayallerinin dünya savaşları ile yıkıma uğraması, kendi kıyametinden ziyade kıyametin kendisini hazırlaması, hakikatin içinin boşalmasına zemin hazırladığı gibi “anything goes/ne olsa gider” anlayışının tek gerçeklik kabul edilerek postmodern durumun yerini muhkemleştirir. Modern dönemde birey olmaya çalışan kişi, postmodern dönemde içi boşalmış bir simülasyona döner (Koçakoğlu, 2020: 24). Modern ile bireyin arzu, istekleri ve beni kutsallaştırırken postmodern de birey kurgusallaştırır. Meta-anlatılar yerine bireyin kendi kurgusu esastır. Modern durumdaki Newton fiziğinden

mülhem nedensellik, devamiyet ve hiyerarşi, postmodern durumda eşzamanlılığa ve anarşiye dönüşür.

Mehmet Narlı'ya (2012: 220) göre Newton fiziğinin sahip olduğu duyusal gerçeklik, Quantum fiziğinin göreceliliği ile sallandığından beri yeni bir gerçeklik anlayışı postmodern ile ortaya çıkar. Nitekim Niels Bohr Quantum kuramı ile Einstein görecelilik kuramı ile Heinsberg belirsizlik kuramı ile modernliğin yücelttiği nedensellik ve mutlakçılık bilim anlayışının temellerini sarsarak postmodern döneme has olan belirsizlik, rastlantısallık, görecelilik anlayışının ilkelerini bilim dünyasının önüne serer (Kıran, 2011: 42).

Modernitenin dünyada var etmeye çalıştığı tek hakikati temsil etme kabiliyeti, hem kapital ekonomi hem de emperyal düşünce ile yıkıma uğratılarak ona karşı güven ve iyimserliği ortadan kaldırarak postmodern bir tepkiyi ortaya çıkarır. Çünkü modern ile ortaya konan insanı yüceltme projesi, yıkıma uğrar. Bundan dolayı J. Baudrillard'a göre postmodern dünya, anlam yitimi ve gerçekliğin kayboluşuna uğradığı için bir hipergerçeklik dünyasına tahavvül eder. J.F. Lyotard'a göre ise bu tarz durumlarla birlikte bir inançsızlık ortamı oluşarak meta-anlatılara güven azalır, hatta yok olur. Modernin tekil ve dışlayıcı reçeteleri, Lyotard için bir başkaldırıya sebeptir (Akt. Özyurt, 2018: 18-19). Tüm postmodern yaklaşımclar için Nietzsche, temel merkezi bir figürdür. Çünkü onun moderne karşı aydınlanma karşıtı eleştirileri, postmodern düşüncenin de temel varsayımlarıdır (Çağan, 2018: 67).

Gencay Şaylan'a (1999: 11) göre kapitalizmin yeniden yapılanma sürecinde doğan kültürel biçimler olsa da Terry Eagleton'a (2011: 10) göre ise postmodernizm, yüksek ile popüler kültür arasındaki sınırları bulanıklaştırdığı gibi sanat ile günlük yaşam arasındaki sınırlarları da muğlâklaştıran derinlikten yoksun bir kültürel üslup olarak görür. Fredric Jameson ise postmodernizmi, kitap kapağındaki gibi "*geç kapitalizmin kültürel mantığı*" olarak görmektedir.

8.2.2. Postmodern kurgu, oryantalist art-niyet ve Orhan Pamuk

Tanzimat ile başlayan medeniyet krizi içerisinde bocalayan Türk aydın ve yazarları, ilerleyen süreçte kendi halkına Batı'nın gözleri ile bakmaya başlar. Said'in tabiriyle bu self-oryantalist bakış, 1980'lerle birlikte Türk roman ve edebiyatına hâkim olmaya başlayan

postmodern eğilimle farklı bir mahiyete bürünerek işlevselliğini devam ettirir. Çünkü Said'in ifşaâtıyla ortaya çıkan Batı'nın Doğu hakkındaki tahayyülleri, emelleri ve art-niyetleri edebi tabirle kurmacadır ve bu kurmaca, postmodern edebiyat teorisinde olmazsa olmazlardandır. Çünkü Said'e göre de Batı'nın dolaysız Şark gözlemleri ve betimlemeleri birer kurmacadan ibarettir. Said'e göre (2013:286) Batı'nın kendi tahayyülünde ortaya koyduğu bu temsil biçimleriyle Batı, hem Doğu bilgisine sahip olmakta hem de bu bilgiyi kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaktadır. Zaten Said de M. Foucault'dan öğrendiği gibi bilginin nesnel ve objektif değil üretilebilir bir olgu olduğu ve bunun iktidarla yakın bir ilişki içinde bulunduğunu kabul ederek tüm yaklaşımları bu söylem analizi üzerine inşa eder.

Nitekim postmodern teoride de bilginin varlığı, haddizatında kesinlik üzerine değil bilginin sorgulanabilirliği olgusu üzerine bir dönüşümle devam eder (Doltaş, 2003: 95). Hatta postmodern paradigmaların ideolojiden bağımsız olabileceğine de postmodern teori şüpheyile yaklaşır (Solak, 2020: 181-182). Bundan dolayı bu teori, teknik akıl kavramını bile ideolojiden bağımsız görmez. Postmodern teorinin bilgiyi kesin olmamazlık üzerine inşa etmesi, oryantalist temsillerin aslında ta kendisidir. Çünkü bilginin kesin olmaması, ona doğruluk atfetmeye çalışan Batı'nın işine yarar. Bacon'ın bilgi güçtür, anlayışından hareketle bilgiyi tekeline geçiren Batı, Doğu temsilleri üzerine nesnel kabullerden ziyade göreceli bakışlarla yapıbozumsal bir şekilde üretilen bilgilerle hem kendini hem Doğu'yu inşa eder. Bu tarz yanılsamalar, aslında iki Doğu ve iki Batı'nın oluşumunu da yapılandırır. Nitekim ortaya çıkan bu yeni duruma A. Gramsci hegemonya adını verirken, Foucault arkeoloji, Said de şarkiyatçılık/oryantalizm adını verir (Somuncu, 2015: 17).

Gencay Şaylan (1999: 265), postmodern söylemin en önemli katkılarından birinin kuram ya da bilgi kavramlarının fetişizmine darbe olduğunu belirtir. Özellikle Foucault'nun araştırmalarında ortaya çıkan doğru bilgiye ulaşmanın göreceliliği ve bilginin her kişi için farklı olduğu anlayışı modernizmin epistemolojik yaklaşımlarına zıttır (Doltaş, 2003: 54). Bundan dolayı oryantalizm ile postmodernizmin bilgiyi ele alışlarındaki kurmaca yaklaşımları, onları birbirinin niyetlerini tamamlayıcı bir unsur haline getirir. Çünkü postmodernizm özünde var olan hem moderne hem de kapitalizm ve emperyalizme karşı eleştirelilik, postmodernizmin dünyada bir şeyleri düzeltme anlayışına fayda sağlamaz. Hele ki dinin yerine kâim etmeye çalıştığı çoğulluğu, gerçekliğin parçalanması, hakikatin bilinemezliği ve çoklu kültür yapılanmaları, postmodernizmin İslam'ın da altını oyan ve onu metalaştıran bir yaklaşım

olduğunu gösterir. Bu metalaşma, Pamuk romanlarında da gözlemlenen dinin ve İslam'ın oryantalist bir malzemeye dönüştürülmesiyle devam eder.

Postmodern edebiyat tekniğinde polifonik anlatımın ve metinlerarasılığın varlığı, ayrıca tarihyazımının postmodernizmin tekinsiz atmosferinde sadece bir nesne olarak konumlandığı, yeri geldiğinde onun da yapıbozuma uğratılarak oryantalist söylemde olduğu gibi kendine göre bir gerçekliğin inşasında kullanılabilirliği göze çarpar. Zaten Eagleton'a göre postmodernizmin reddettiği tarih değil büyük T'li Tarih'tir (Eagleton, 2011: 45). Doğu'nun tarihini yok sayan ve görmezden gelen oryantalistler, şahit olan nesnel tarihten ziyade kendi tarihlerini yazarlar. Bu noktada oryantalizm Ahmet Çiğdem'e göre (2017: 171) Euronomos'un kendisini dışa vurduğu bir söylem biçimi olagelir.

Metinlerarasılık yöntemi de nitekim oryantalist söylemin metinsel evreninde evrensel metinler üreterek var olmanın göstergesidir. Edward Said'e göre metinlerarasılıktan oluşan edebiyat ve özelinde roman, Batı'nın çıkarlarını destekleyen ve düşünce yapılarının oluşmasını sağlayan niteliktedir (Said, 2016: 52). Romanlarla bu düşünce sonraki kuşaklara aktararak bir metin evreni oluşur. Nitekim Nerval ve Flaubert'in eserlerini sistematik bir şekilde okuyan zihninde Fransız emperyal zaferlerinin coşkusu oluşur. Said'e göre (2016: 127) de zaten roman formu, Batılı emperyal niyetten ayrı düşünülmeyen bir türdür ve bunların ikisi birbirlerini destekler mahiyettedir.

Her oryantalistin kendi gözlemlerinden ziyade kendinden önce yazılmış metinlerdeki tahayyülleri okuması ve yeri geldiğinde kendi gözlerine inanamaması, metinlerarasılık yönteminin işlevselliğini geliştirir. Çünkü her iki oryantalist yazar da “öteki”ne dair literatüre olumlu yeni bir şey koymaz. Bryan S. Turner da (2017: 173) oryantalizmin 17. yüzyıldan itibaren derin bir ötekilik algısı oluşturduğu kanaatindedir. O sadece kendinden önce gelenleri, yeni form ve tekniklerle yeniden yazar. Nitekim Thierry Hentsch (2008: 20-21) bu tarz yazımlarda bakılandan çok bakanın zihni yapısının yansıtılarak ön yargılarla şekillenen ve korkunç tekrarlara düşen bir literatürün varlığına dikkat çekerek bunun sadece belli başlı birkaç ismi okuyunca bile anlaşılacağını ifade eder. Ayrıca Said (2016: 120) Camus, Flaubert, Austen, Dickens vb gibi yazarların Batılı okuru göz önünde tutarak onların hoşuna giden şeyleri yazmayı arzu ettiklerini belirtir. Bu Pamuk'un yabancı olmadığı bir şeydir.

Pamuk, bu mantığı *Beyaz Kale* romanında Venedikli Köle'nin gözüyle ele alır:

“Bütün o kelli felli elçiler, kâtipler uydurduğum kanlı din ve vahşet hikâyelerini, harem ve aşk entrikalarını bana hayran olarak dinlerlerdi. Çok üstüme varırlarsa, hemen oracıkta uydurduğum bir-iki devlet sırrını kulaklarına fısıldar, Sultan’a kimsenin bilemeyeceği tuhaf alışkanlıklar yakıştırdım.”(Pamuk, 2006b: 132).

Pamuk, oryantalistlerin art niyetli bakışını *Benim Adım Kırmızı* romanında dervişlerin ağzından şu şekilde verir: *“Şu bizim güzel memleketimizin o kadar güzelliği varken niye bu fenalığı resmediyorsun, bizlere fenalık olsun diye mi? Hayır, sizin fena halinizin resmi daha çok para ettiği için, dedi kâfir.”* (Pamuk, 2009a: 353). Pamuk, bu tarz pasajlarla oryantalist mantığının işleyişinden haberdar olduğunu gösterir. Oysa Pamuk da romanlarının çoğu yerinde bu oryantalist art niyetle Batılı gözler nazarında teveccühünü arttırmak için Doğu’yu yapıbozuma uğratır.

Arif Dirlik’e (2005: 17) göre postmodernizm, oryantalistliğin de bir devamı olan postkolonyalizmin bir versiyonudur. Ziauddin Sardar’a (1998: 13) göre ise kolonyalizm fiziksel olarak, modernizm ise zihinsel olarak kültürleri deforme ele geçirirken postmodernizm de bunlardan daha tehlikeli olarak geleceğin tarih ve kimliğini ele geçirerek toplumların özsel olarak var oluşunu engeller. Belki de bu yüzden Lloyd Spencer’a (2006: 185) göre postmodernizm cesurca ortaya çıkmak yerine saman altından su yürütürcesine görünür. Edward Said de, kavramsal olarak postmodernizmin “modernizm sonrası” olarak algılanamayacağını bunun içinde bir sürerlilik ve kesintiler barındırdığını belirterek *“eski sömürgeci uygulamaların yeni halleri, yeni biçimleri”* olduğunu söyler (Said, 2013: 364).

Mehmet Karakaş (2020: 45) da Batı-merkezci bir anlayışla tesis edilen modernlikteki öznenin açmazlarının teşhis edilerek yeniden yapılandırılması anlamına gelen postmodern söylemin bu şekliyle de Batı-merkezcilikten kurtulamadığını belirtir. Nedense postmodern kuramdaki çoklu polinofik ses, sosyolojik düzlemde her türden ve kesimden sese aynı tonda kulak kabartması gerekirken bu polifonide baskın ses hep Avrupa-merkezci oryantalist söylemin olmaktadır. Postmodern durumun bir teori halinde olması, onun edebiyatta bazı teknikler geliştirmesinin yanında ideolojik işlevselliğini de gözler önüne serer (Şanlı, 2013: 22). Klasik, gelenek, yücelik, büyük anlatı kavramlarından histeri kaparcasına huylanan postmodern durum, onları yıkıma uğratmaya yönelik bir misyona bürünür. Batı’ya yine Batı içinden bir tepkisellik barındıran postmodernin bu noktada yine Batı menşeli olması

kaçınılmaz olur. Modern teoride Tanrı'yı öldüren bir anlayışın Tanrısal bir terim olan ilhama itibar etmesi beklenemez (Somuncu, 2015: 96). Bundan dolayı postmodern kurguda klasiğin ve modernin kalıplarını kıran bir serbestiyet havası sezilir.

Postmodern edebiyatın ilham kaynaklarından zıt ikizlikler konusu, eski Yunan tanrısı Hermes ile alakalıdır. Çünkü Hermes, genç ile yaşlıyı, iyi ile kötüyü vb. yani iki zıtlığı içinde barındıran bir varlıktır. Bu postmodern edebiyatın mitinin Pamuk'un "Beyaz Kale" romanında kullanıldığına şahit olunur. Jale Parla (2012: 238) da Pamuk kahramanlarındaki başkalaşım ve zıtlıklardan dolayı Hermes'e yakın bulur. Said'e göre bu zıtlıklarda Doğu hep geride olan olduğu için veya olması için uğraşıldığı için bu uğraşta büyük yük, Avrupa-merkezciliği ve oryantalist söylemi önceleyen yazarlara düşer. Mesela *Benim Adım Kırmızı* romanında Türklere yapılan atıf pek iç açıcı değildir. "Anneannem Türklerin çoğu zaman sebepsiz yere adam öldürdüğünü söylerdi bana." (Pamuk, 2009a: 392).

Yeni Hayat romanında ise "Atatürk heykeli, Arçelik bayii, eczane ve cami arasında (...) Kuran kursuyla yaklaşmakta olan toplu sünnet töreninin bezden ilanları" (Pamuk, 2012: 75) ile çizilen toplumsal atmosferin artalanında Anadolu'nun dindar olduğu için gelişmemiş ve geri kalmış olduğunun iması yapılır. *Cevdet Bey ve Oğulları* romanında Nusret'in oğlunu akrabalarının yanına göndermesi konu edilir ve Nusret, onların yanında oğlunun dine meyiletmesini istemez. "Oğlum yalanlara inanmasın. Oğlum aklın ışığına, kendine inansın... Aklın aydınlığı... Ben ona boş yere Ziya demedim!" (Pamuk, 2009b: 74) Nusret'in burada yalandan kastettiği şey, İslami inanıştır. *Sessiz Ev* romanında Fatma Hanım'ın Recep ve İsmail'i bastonla döverek sakat bırakmasında ve Hasan'ın Nilgün'ü döverek öldürmesinde dindar ve milliyetçi görünen insanların şiddete meyilli olduğu kanısı satır aralarından verilir.

Beyaz Kale romanında Doğu'nu bilimsel noktadaki cahilliğine değinilir: *Hoca beni sevgiyle gülümsetenaynı cevabı verirdi hep: Ve bizim ahmaklar bu gerçeğin farkında bile değiller!"* (Pamuk, 2006b: 118-119). Bundan dolayı kendi halkını şeyleşmeye maruz bırakan *Kara Kitap*'ın kahramanı Celal-Galip, onları kalabalık olarak görür. "Ben de senin gibi sinemalara, futbol maçlarına, fuarlara, panayırlara giden o kalabalıklardan artık nefret ediyordum." (Pamuk, 1999: 365). Bu durum; Batı'daki bireysel özcülükten ziyade Doğu'daki cemaat-cemiyet hayatının yığın, kitle, kalabalık olarak da bir eleştirisidir.

Böylelikle Pamuk, postmodernizmin tekniklerinden olan kurmaca, dil oyunları, tarihyazımcı üstkurmaca ile kendi oryantalistleşme ve metinlerini oryantalize etme safhalarına

ulaşır. Modernizm ve postmodernizmin geleneğin taşıyıcısı olan her şeye ve kendisine savaş açtığı bilinen bir gerçektir. Pamuk da bu yaklaşımlar üzerinden geleneğin temsili olan çoğu şeye kendince edebiyat aracılığıyla savaş açar. Bu onun oryantalist temsiline ya da Batıcı oksidentalist söyleminin bir parçasıdır. Hilmi Yavuz, Eyüp Can’la yaptığı röportajında Türk aydınında yoğunlukla var olan oryantalist bir tavrın dikkat çektiğini ve kendi ülkesine sanki bir Avrupa ülkesinden bakar gibi baktığını belirtir (Akt. Şanlı, 2015: 102). Hilmi Yavuz’a göre Pamuk’taki bu durum, Türk aydınının Bihruz’laşmasıdır (Yavuz, 2008a: 642).

Z. Sardar’a göre postmodern teoride var olan çoğulculuk ve ötekine hoşgörü sadece göz boyamadan ibarettir. Ona göre postmodernizm “*Batının medenileştirme vazifesini alarak ‘öteki’ni kendi aynasında, baskı, zulüm ve zapt etme yeri olarak resmeder, yorumlar.*” (Sardar, 1998: 15). “Biz” ve “öteki” ayrımında yapılmaya çalışılan eşitlik postmodernizmde olamamakla birlikte “öteki” postmodern eserlerde tehlikeli ve marjinal olarak gösterilir. Pamuk romanlarında bu ötekilik, eski Yunan tanrılarını hatırlatan bir ikizlik ve başkalaşım içinde ele alındığı için *Los Angeles Times* gazetesindeki bir tanıtım yazısında kendisinden “*Hayatın çift kimlik üzerine kafa yoran Nobelli.*” olarak bahsedilir (Akt. Şanlı, 2013: 71). Nitekim Pamuk’taki bu zıt ikizlik konusu veya Doğu-Batı sorunsalı postmodernin oyunsulluğu içinde sunulur. “*Benim romanlarımda uygarlıklar veya Doğu-Batı hakkında ciddiye alınacak bir şey varsa, o da uygarlıklar ya da ‘ötekilerin doğası’ hakkında söylenen ya da söylenebilecek her şeyi bir oyuna çevirmenin en iyisi olduğudur.*” (Pamuk, 2020: 343).

Pamuk’un üçüncü romanı ile birlikte postmodern bir üslup, kurgu ve tekniği kendine rehber ettiği görülür. Üstkurmaca ise Pamuk’un çoğu zaman kullandığı bir teknik olagelir. Linda Hutcheon tarafından formüle edilen tarih yazımsal üst kurmaca kavramında tarih ve postmodern edebiyat tartışma alanına çekilir. Bu yaklaşımda, edebiyatın dünyayı gerçekçi parametrelerle temsil etme gücünün altı oyulduğu için dil ile gerçeklik arasındaki bağlantı sorunsallaştırılarak radikal bir dönüşüm yaşanır. Tarihi öznelerin kutsal pozisyonlarının da yıkıma uğradığı bu yaklaşımda, bizzat öznelerin değil söylem tarafından üretilen/kurgulanan özne gölgelerinin yansıması bulunur. En çok bilinen tarihsel gerçekliklerinin öne sürdüğü doğrular ve yanlışlar bile postmodern yazar tarafından kasıtlı olarak değiştirildiği için metinlerin ideolojik anlamları da sorgulanır.

Hatta çağdaş romancılar tarih ile kurmaca arasındaki türsel sınırları bulandırmak ve belirsizleştirmek için çeşitli oyunlara başvurarak geçmiş ve bugünü yan yana kurgulayıp

kronolojik çizgiselliği bozmaya çalışır (Akt. Kara, 2017: 366). Serpil Oppermann’a göre (2006: 24) “(...) *postmodern roman, tarihin metinselliğini ve metinlerin de çoğul anlamlara açık yorumlanma özelliğini tarihsel gerçeklerin saptırılması olarak görmez.*”Bundan dolayı bu roman anlayışında tarihi gerçeklikten pek çok üretimi ve tarihin kopukluk ve belirsizliklerinden de yeniden yazma durumları denenmektedir. Bundan dolayı Pamuk, birinci kaygısının tarihsel gerçeklere bağlı kalmak olmadığını, yeri geldiğinde bu gerçekliği bozabileceğini ifade etmektedir (Pamuk, 2002: 11).

Pamuk, romanlarındaki metinlerini oryantalize ederken postmodern edebiyat kuramının kendisine sunduğu “tarihyazımsal üstkurmaca” metodunu başarıyla kullanır. Ahmet Oktay (2010: 192), Pamuk’un *Benim Adım Kırmızı* romanıyla oryantalist bakış açısının dikkatini çektiğini söyler. Derin Terzioğlu’na (2017: 284) göre özellikle *Beyaz Kale* ve *Benim Adım Kırmızı* romanları bilinçli yapılmış anakronizm ve günümüze yapılan açık ve örtülü göndermelerle doludur. Mesela *Beyaz Kale*’deki Hoca karakteri, 17. yüzyıl Osmanlı İstanbul’u nazara alındığında Batı’ya karşı duyduğu hayranlık ve öfke karmaşasından dolayı yanlışlıkla 19. yüzyıldan o zamana ışınlanmış gibidir. Çünkü o zamanlar her ne kadar Kâtip Çelebi ve Koçi Bey layihalarından Batı’nın ilerlemesi dikkati çekse de 19. yüzyıl Osmanlı münevverinde olan karmaşa ve aşağılık kompleksi onlarda yoktur. Derin Terzioğlu’na (2017: 293) göre Pamuk, ünlü oryantalistlerden olan Bernard Lewis’in dönem Osmanlısına bakışından etkilenir. Çünkü Lewis’e göre Doğu, Batı’yı hiç merak etmemekle birlikte tüm kötülükler öteki olarak görülen Batı’ya atfedilir (Lewis, 2014: 8).

Nitekim *Beyaz Kale* romanında da Sultan’dan mahalle mektebinde bütün öğrencilere ve halka kadar Hoca nazarında hepsi aptaldır. Hoca tarafından Sultan’dan orduya kadar da bazen çocuk olarak görülür. Bu çocuksuluk oryantalist söylemdeki Doğu’nun çocuksuluğuna yapılan vurgudur. Oysa Osmanlı dönemi üzerine yapılan bazı çalışmalar bu dönemde aptallığın, çocuksuluğun, aşırı cemiyetçiliğin olmadığını ispat eder. Mesela Cemal Kafadar’ın toplumun dört temsilcisi üzerinden Osmanlı toplumsal yaşamı üzerine tespit ettiği bireysellikten mahremiyete, mirastan ekonomik işleyişe kadar yaptığı çalışmalar, Osmanlı’nın Batı’dan geri kalmadığı hatta bunu yansıtan Osmanlı edebiyatındaki şahsi anlatıların 16. yüzyıldan itibaren artış gösterdiği bir gerçektir. Cemal Kafadar (2019: 21-23), bu noktada Osmanlı’daki bireyleşme serüvenini Yeniçeri Mustafa, Hüseyin Çelebi, Seyyid Hasan ve Asiye Hatun’un kaleme aldıkları notlarla anlatır ve ön yargıları yıkar.

Benim Adım Kırmızı romanında Batı portre sanatı ile Doğu minyatür sanatının senteze ulaşmasını isteyen Enişte Efendi karakteri, Batı portreciliğine hayrandır ama *Beyaz Kale*'deki Hoca karakteri gibi Doğu'yu ezik görmez. Bu da iki roman arasında 13 yılın olması ve bu zaman aralığında Pamuk'un Amerika'da Doğu dünyasını Batılı seyyah ve oryantalistlerin metinlerinden değil kendi Doğu dünyasının kaynaklarına yani Acem, Arap, Osmanlı edebi klasiklerine, tasavvufi metinlerine yakından bakması etkilidir (Terzioğlu, 2017: 296). Ancak bu Pamuk'un 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı dünyasına oryantalist literatürün kalıplarını kullanarak betimlemesine ve oryantalist söylemin içinden romanlarını yazmasına engel teşkil etmez. Özellikle tarihsel romanlar her ne kadar kültürel anlatılar ve estetik ürünler olsalar da Fredric Jameson'a göre "*siyasi bilinçaltı tarafından şekillendirildikleri*" için sosyo-politik metinlerdir (Akt. Kara, 2017: 337).

Oryantalist söylemde var olan, gerçekliği ötekini aleyhin değiştirme durumu postmodern romanın özellikle tarihsel romanların olmasa olmazlarından. Oryantalist söylem, Doğu'nun toprak olarak sömürülmesi fikrini; sosyoloji, tarih, filoloji gibi alanlara dağıtıp bunlardaki metinler yoluyla zihinlerde kalıcı olarak var olmasını ister. Oryantalizm gibi Batı menşeli olan postmodern teori de bu amacını metinler vasıtası ile yapmak ister. Var olmayı varmış gibi gösterme ya da var olanı yok gösterme işi, dilin en önemli imkânlarından olduğu için hem oryantalistizm hem de postmodernizm, bu fırsatı kaçırmaz. Çünkü tarihi ve toplumu üzerinde oynadığı dil vasıtasıyla deforme ve yapıbozumuna uğratan postmodern teori, büyük anlatıları itibarsızlaştırarak tahtından eder. Büyük anlatılar arasında elbetteki kutsal metinler de vardır. Postmodern teori de dinin dayandığı etik ve epistemolojik kesinlikleri ve tartışılmaz doğru kabul edilen normları temelinden sarsar (Andersen, 2006: 60).

Zaten Yıldız Ecevit'e göre postmodern sayı tablosunda sayılar birden değil ikiden başlar (Akt. Koçakoğlu, 2020: 29). Bu da İslam'daki tevhit inancına karşı yapılan bir müdahaledir. İslam'ın tekleştirici, monist ve birleştirici tevhit inancı, postmodernin çoğulcu sivil toplumun biraradalığı, bir paradoksun endamını sunar (Aktay ve Topçuoğlu, 2017: 30). Abdullah Kasay'a göre de (2020: 63) postmodern durumun bilgiye karşı görece temelli tavrı, gelenek odaklı zemin metinleri de itibar kaybına uğratar. Z. Sardar da (1998: 39) postmodern romandaki kutsalı küçümseyen, geleneksel insanı tarih-dışı gösteren, dini yönelimleri çıkmaz sokak olarak gösteren amacında sekülerizmin tek gerçek olarak sunulmasının olduğu görüşündedir. Ne de olsa sekülerizm de Batı-merkezciliği empoze eden bir olgudur. Nitekim

Pamuk da (2010: 373), oryantalist gezgin ve yazarların Doğu'ya dair gözlemlerini İngilizce kaynaklarından okuyarak 16-17. yüzyıl Osmanlı Türkiye'si hakkında bilgi almış olduğunu kendisi belirtir (Pamuk, 2010: 373). Bu da Pamuk'un hangi söylem içinden konuştuğunun itirafıdır.

Anlatımda sadelik ve düz bir üsluptan ziyade postmodern tekniğin dolaylı anlatım dilinden yararlanarak toplumsal ve dini hayattaki bu teknikle yıkıcılığına ve ideolojisine bilinçli bir şekilde vasıta eden postmodern yazarlar, bunları fark eden okurları tahammülsüzlük ve hoş görüsüzlük ile suçlar. Orhan Okay'ın (2013b: 171) dediği gibi Doğulu entelektüelde az çok bulunan oryantalistlikten Pamuk da nasibini alır. Pamuk da romanlarında Avrupa-merkezliliği esas alarak Doğu'yu oryantalist söylem mantığıyla ele alır (Şanlı, 2015: 93).

Romanlarında Pamuk'un yerli oryantalist söyleme ya da Batıcı oksidentalit söyleme büründüğü açıktır. Dikkat edildiğinde oryantalist söylemi inşa eden önemli yazarların bakış açısından baktığını kendisi de itiraf eden Pamuk, *Mösyö Flaubert Benim* başlıklı yazısında Flaubert gibi yazmak istediğini belirtir. Hatta Flaubert'in mektuplarını "*tasavvuf şeyhlerinin menkıbenâmelerini okur gibi okuduğunu*" vurgular (Akt. Şanlı, 2013: 66). Muhakkak ki bu tavrında Nobel konuşmasında da belirttiği gibi babasının çocukken kendilerine anlattığı tıpkı evliya menâkıpnâmeleri ve gazâvatnâmeleri gibi dinlediği Batılı yazarların hayat ve sanat hikâyelerinin etkisi vardır.

Pamuk'un ilk üç romanında özellikle yoğun bir şekilde vurguladığı "*ben kimim, biz kimiz, niçin biz böyleyiz?*" sorularının cevaplarında Batı güzellemesi yaptığı aşıkârdır. Kahramanlar bu arayışlarına İslami kimlikte cevap vermedikleri gibi dini dışlayan bir pozisyona bürünür. Şerif Mardin; küçük çocuklara yapılan anket üzerinden kendilerini tanımlamalarını dini kimlik üzerinden yapmalarını, dinin kimlik oluşturmadaki önemli bir işlevselliği olarak görür (Mardin, 2010a: 78-79). Bu noktada Pamuk'un İslami geleneksel kimliği dışlayarak yeni Batı kültüründen mülhem yeni bir kimlikle kahramanlarına başkalaşım gerçekleştirir. Muhtemelen Pamuk'ta da Bernard Lewis'inki gibi İslamı, ideolojik bir din gibi görüp onu siyasal İslam muvacehesinde değerlendirme durumu vardır.

Nitekim Said, oryantalistlerdeki İslam'a karşı uyanık olma ve tedirgin olma durumunun asla değişmeyeceğini belirtir (Said, 2013: 331). Pamuk'un romanlarında da bu tedirginlik durumu, belli olmaktadır. Medeniyetler çatışması teorisini ortaya atan Huntington da İslam'ı

Batı medeniyetini en sert şekilde tehdit eden bir din/medeniyet olduğunu belirtir (İnalcık, 2011: 352). Bryan S. Turner da Batılı zihniyet yapısı için İslam'ın tümüyle siyasal ve kültürel bir sorunun temsilcisi olduğunu belirtir (Akt. Şanlı, 2013: 127). Said'e (2000: 30) göre İslam'ın çarpıtılması, Batı ve özelinde ABD'nin kendi çıkarlarını muhafaza etmeden kaynaklandığı için İslam gerçeği gizlenmek istenir.

Ian Almond'a (2013: 153) göre özellikle *Kara Kitap* romanında da gözlemlenen Pamuk'un İslam'a karşı seküler oryantalist tutumunda belirsiz bir düalizm gözlemlenir. Ian Almond, tespitlerine devam ederek Pamuk romanlarında şu tespiti yapar: “*İslam esrarlı olanın suç ortağı, sır sağlayıcı, tam olarak sırların meydana gelmesini mümkün kılan bir dünya görüşü olarak görülür.*”(Almond, 2013: 155). Bu durum Pamuk'un İslam fikrine belirlenmiş bir melankolinin de eklediğinin göstergesidir. Oysa “*insanın kendi mahremiyetini Habermas'ın 'kamusal alan' dediği yerde hiç ortaya dökmediği, kimsenin Rousseau'nun İtiraf'ları gibi kitaplar yazmadığı Müslüman bir ülkede okurlara sesleniyor olmam utancımı artırıyordu.*”(Pamuk, 2011: 43) diyen bir yazar için İslam'ın bu şekilde sözde postmodern bir temsilini yapması cesaret gerektiren bir iş olsa gerektir.

Pamuk, İslam'a karşı bu tavrında Borges ve Calvino etkisinin olduğunu belirtir. Bu yazarlar Pamuk'a “*klasik İslam mirasına din dışı edebi bir bakış açısı*” getirirler (Pamuk, 2010: 324). “*İslam edebiyatının oyun, hile ve mesel hazinesinden faydalanmak için işe dini ve edebi çağrışımları arasında kuvvetli bir ayrım gözeterek başlama*”sı (Pamuk, 2010: 529) gerektiğine inanan Pamuk'a göre İslam, hayatın her alanını muhit bir şekilde kuşatan ve tâbilerine istikametli bir perspektif sunan İlahî bir teklif olmaktan ziyade romanlarında kurgusal bir zenginlik sağlayan ve Batılıların görmek istediği bir dekor olarak sunulan bir inançtan öteye gidemez. Pamuk'un İslam'a yönelik bu algısında, Said'in *Haberler Ağında İslam* kitabında sunduğu ve özelde gazetecilerde bulunduğunu iddia ettiği İslam algısı paralellik arz eder.

Ian Almond'a (2013: 166) göre Borges'te olduğu gibi Pamuk'un İslami kaynaklarını kullanımında da kasıtlı bir ansiklopedizm vardır. Pamuk, öykündüğü Batılı seküler yazarların kendi kültürleri ve yazın dünyasından Hristiyanlık aleyhine yazmaları gibi o da kendi Doğulu kültürü içerisinde aleyhinde yazacağı olgu olarak İslam'ı seçer (Şanlı, 2015: 101). Ancak Hilmi Yavuz'a (2004) göre Pamuk'un bir karşıt güç olarak İslam'ı seçmesi doğrudan değil

dolaylı yoldandır. Bunu Doğu'nun ve Türkler'in bezdiriciliği üzerinden yaptığını belirten Yavuz, Pamuk'u ikinci bir Naipul'a benzetir.

Fredrick Jameson da postmodern durumun temel hedeflerinden birinin de bir ideoloji olarak tüm inanma durumlarını, dini ve geleneği, hiçbir iz kalmayınca kadar yok etmek niyetinde olduğunu belirtir (Akt. Şanlı, 2013: 126). Pamuk'ta ve özellikle *Kara Kitap* romanında bu niyetten esâmeler okunmaktadır. Pamuk'a göre geleneksel İslam, eski dönemlerde kaldığı için modern İslam ise siyasal İslam'ı çağrıştıran "fundamental İslam" olduğu için öteki alınır ve aleyhine yazılacak ve kurgulanacak öteki romanlara yansıtılır (Şanlı, 2013: 129). Pamuk'ta İslam, yoksulların dinidir (Pamuk, 2016:164). Müslümanlar ise Allah'a inandıkları için fakir durumdadır (Pamuk, 2016: 170). Yaptığı bir söyleşide Pamuk; *Kafamda Bir Tuhaflık* ve *Masumiyet Müzesi* romanlarını yazarkenki amacının İslam'da kadının ezildiğine, sokağa çıkamadığına, sinemaya gidemediğine ve tek başına gezemediğine dair basmakalıp inançları göstermek olduğunu belirtir (Ahmedov, 2018: 8).

Pamuk; 2008'de Frankfurt Kitap Fuarı açılışında yaptığı konuşmada, son yirmi yıldaki kültürel ve siyasi gelişmelerin ve Türkiye'nin kendi içinde iki yüz yıldır sürdürdüğü gelenek ile modernlik arasındaki çatışmaların dünya tarafından ilgiyle takip edildiğini söyler (Pamuk, 2010: 127). Bundan dolayı Güneli Gün'e göre (2000: 191) Pamuk, eserlerinin kendi ülkesi dışında nasıl bir yere oturtulacağını ve konumlandırılacağını sezip dünya edebiyatının nabzını tutabilen bir yetenektir.

Zaten Pamuk bu ilgi ve meraktan haberdar olduğu için klasik roman anlayışından sonra uyguladığı hem modernist hem de postmodernist roman kuramı tekniklerinde bu bakış açısını unutmaz. Her romanında bu Batılı bakışın varlığı, gizil güç olarak hissedilir. 1995'te otuz Türkolog'un Londra Üniversitesinde iki saat boyunca Orhan Pamuk edebiyatını tartıştığı oturumdan çıkan sonuç şudur: "*Bir Avrupalı Türkiye'de neyi görür, neyi merak ederse Pamuk da o açıdan yaklaşıyor kendi toplumuna.*" (Akbayır, 2011: 170). Ne de olsa İngilizce konuşan dünya, Türk edebiyatında özdeşleşebileceği bir Türk yazar arayıp durmaktadır (Gün, 2000: 201). Bundan dolayı Batılılar arasında popülerdir. Pamuk'u bu takip yeteneğini, kendi gayretiyle ve azmiyle geliştirdiği aşikârdır.

Zaten Pamuk da değişen dünyanın farkındadır. 2002'de Ayvaz Tanaydın'a verdiği röportajda romanın artık millilikten ziyade uluslar arası bir sanata evrildiğinin farkında olduğunu söyler ve Pamuk, bu camianın oluşturduğu küresel entelektüel cemaat için yazdığını

inkâr etmez. “*Ben Konya’daki, beni okumayan insan için değil de Kore’de, benim romanlarımı ve diğer romanlarımı ve diğer dünya romanlarını takip edenler için yazıyorum.*” diyen Pamuk, küresel sanat ve edebiyat camiasıyla da alakasını belirtir (Akt. Demir, 2020: 14). Bundan dolayı Adam Kirsch (2019: 27) “*dünya edebiyatının ekosistemi içinde serpilip gelişmiş bir yazar varsa o da Orhan Pamuk’tur.*” tespiti yapar. Belki de Pamuk, yerli Konyalı için yazmadığı için Alper Akçam’a göre halk kültürünün deyimlerine, deyişlerine yabancıdır (Atay, 2009: 25). İlber Ortaylı da “*imam ikindi namazı saatinde caminin balkonuna çıkarak ikindi ezanını okudu.*” cümlesinden hareketle Pamuk’un namazın saatinden değil vaktinden; camilerde balkon olmayacağının bilgisinden; ezanı, imamın değil müezzinin okuduğundan bi-haber olduğunu ve toplumun inanışına ve dini yaşayışına da yabancı olduğunu belirtir (Acar, 2013: 243).

Pamuk’un Osmanlı temalarını kullanarak neo-Osmanlıcılığı küresel siteme postmodernizminin Türkçe bağlamındaki dışa vurumu olarak öne sürmesinde Batılı okurun ilgisini kazanmak gibi bir isteği olduğuna dair yaygın bir görüş vardır (Karabaşoğlu, 2021: 111). Nitekim İslam mistisizmini ve Şark egzotizmini bolca romanlarında kullanmasındaki amaç da zaten budur. Pamuk bu durumuyla küresel sistem içindeki oryantalist literatürün Osmanlı temasında bağlamında devamlı işletilmesine katkı sağlar. Pamuk, bu tavrıyla çoğu Türk vatandaşının gelemeyeceği bir tanınmaya sahip olsa da bunun kökeninde Türklerin çoğu zaman utanç verici bulduğu konularda yazması ve Türklerin yücelttiği ve kutsal bulduğu şeylerle alay etmesi vardır (Zarakol, 2019: 28).

Sabancı Üniversitesi rektörü Tosun Terzioğlu; Biyomedikal Mühendisi olan Çin’deki bir üniversitesinin rektörü Prof. Chang’ın Pamuk’un romanlarını okumasına şaşırır (Terzioğlu, 2007: xvi). Doğan Hızlan da bir yemekli toplantıda Fransız Büyükelçisinin *Benim Adım Kırmızı* romanını okuyarak geleneğin tadına vardığını söylemesine şahit olur (Hızlan, 2007: 134). Bu iki örnek de Pamuk’un evrensele hitap eden bir yazar olmasının yanı sıra kendi tabiriyle yerli Konyalıdan ziyade Koreliye yazdığının kanıtıdır. Zaten Pamuk’un bu tavrında küresel edebiyat sistemine angaje olmanın arzusu yatmaktadır.

Bundan dolayı Pamuk romanlarında çok kültürlülüğün hüznü, Doğu-Batı anlatısındaki çıkmaz, eski dünya edebiyatı ile kurulan metinsel akrabalık, eserin dünyevileşmesi bağlamında bolca rastlanır (Karabaşoğlu, 2021: 109). Pamuk’un bu yönteminin yanında romanlarını küresel sisteme tanıtmak ve pazarlamak için ya da küresel sistem, romanlarını

dünyanın geri kalanına pazarlamak için medyayı kullanır. Yıldız Ecevit, Pamuk'un medyayı çok iyi kullandığını ve bundan dolayı tebrik edilmesi gerektiğini belirtir (Ecevit, 2004: 269). Her ne kadar bu durumu Pheng Cheah, edebiyatın ticari bir emtiaya dönüşümü olarak görse de Türkiye ve roman denilince akla ilk gelenler arasında Pamuk'un olması, inkâr edilemez bir gerçektir.

Pamuk, *Paris Review Dergisi*'ne verdiği bir röportajda kendisine İstanbul'a yabancı bir gözle bakıp Batı ile özdeşleşme sorusuna olumlu bir cevap verdiği gözlenir (Pamuk, 2010: 531-532). Zaten Pamuk, üzerinde Batılı bakışların varlığının eksikliğini hissettiğinde kendi kendisinin Batılısı olmaktadır (Pamuk, 2016: 269). Bu da kendisine atfedilen yerli oryantalist ya da Batıcı oksidentalit bakışı onayladığını gösterir. Muhtemelen Pamuk'un bu bakışı kazanmasında yetiştiği aile ortamının yanı sıra eğitim aldığı okul da önemlidir. Zira Pamuk, Robert Kolej mezunudur. Bu okula okurken Türk hocalarına karşı Amerikalı hocaların davranışlarını yüceltmesi ve güzellemesi, daha lisede Batılı bakışın ve Batı'ya bakışın estetik ve sanat oluşturmadaki nüvelerini gösterir.

Yeni Hayat romanı, *Nokta* dergisine röportaj veren Pamuk'un ifadesiyle “*Taşrayı; taşrada ve Türkiye’de yaşamının şiddeti ve şiirini anlat*”ır (Akt. Şanlı, 2013: 158). Pamuk’a göre Türkiye’de yaşamak, olumsuz duygularla betimlenir. ABD’de yayım yapan *The Nation* dergisinin muhabiri Tom Le Clair ise Pamuk'un ifadelerinden edindiği intibalara binaen yazdığı bu romanıyla Türkiye’de kendini tehlikeye attığı düşüncesindedir (Akt. Şanlı, 2013: 160). Batılıların, Pamuk'un satırlarından oluşturduğu intibalarında oryantalist söylemdeki Doğu'nun kısıcılığı ve vahşiliği akla gelir. Pamuk romanlarını hatta kendi açıklamaları ile Batılılara bu şekilde sunması, kendisinin yerli oryantalist ya da Batıcı oksidentalit söyleme sahip olduğunu akla getirir. Fethi Demir’e (2020: 16) göre de Pamuk'un derdi ulusal hikâyeyi, küresel okuyucuya anlatmaktır. Bundan dolayı Ahmet Midhat malumatfuruşluğu ile çoğu yerde kültüre has noktaları, küresel okuyucuya anlatmak ve bilgilendirmek derdindedir. Ulusal temalar, Pamuk'un elinde uluslararası bir yaklaşımla kotarıldığı için Fethi Demir’e göre Pamuk, küresel romancı pâyesini hak eder (Demir, 2020: 21).

Pamuk, Nobel konuşmasında niçin yazdığını şu cümlelerle dile getirir: “*Ben, ötekiler, hepimiz, bizler İstanbul’da, Türkiye’de nasıl bir hayat yaşadık, yaşıyoruz, bütün dünya bilsin diye yazıyorum.*” (Pamuk, 2021: 19). Bir nevi Pamuk'un burada yaptığı, evrensel kanona ülkesinin gerçeklerini oryantalist alegorik üslupla dile getirmektir. Pamuk, evinin

penceresinden her baktığında Asya'yı görmesine rağmen kendisini çoğu zaman taşralı hisseder. Ama Pamuk'un bu taşralılığı, onun kendisini bildi bileli Avrupa'nın kıyılarında yaşamış olmasını ve kendisini Avrupalı gibi hissetmesini engellemez. Pamuk bu itirafını, 2012'de Kopenhagen'ta Sonning Ödülü Konuşması'nda yapar. Çünkü Pamuk'a göre romanları "*Avrupa fikri, 'ideası' ve kültürü hakkında kayda değer bir şey söylemeyi başar*"ır (Pamuk, 2021: 49).

Pamuk, günümüze kadar ulaşan neredeyse her romanında hem biçim hem de içerik olarak farklı yazmayı denediği için yazma cesareti ve yazarlık deneyimi o minvalde gelişir. Kendisinin de itiraf ettiği gibi deneysel olma ile popüler olmayı yan yana getirebildiği ölçüde başarılı olduğunun kendisi de farkındadır (Pamuk, 2007: 172). 14 Eylül 1997'de NTV'de katıldığı bir söyleşide Pamuk, kendisinin edebî ve deneyci bir yazar olduğunu belirtir. Pamuk'un bu teknik hüneri; yeni buluş ve kombinasyonlarla olduğu gibi renkli temalar ve malzeme çeşitliliğinden olduğu da unutulmamalıdır.

Pamuk'un bütün kitapları, Doğu'nun ve Batı'nın yöntem ve tarihinin karmaşasından yapıldığı için Pamuk kendi zenginliğini buna borçludur. Pamuk'un çifte mutluluğu, bu "*iki dünya arasında suçluluk duymadan kendi evin(m)de gezinir gibi*" gezinmesinde saklıdır (Pamuk, 2020: 153). Oysa Tanzimat'tan beri Türk roman ve düşüncesinde iki dünya arasında var olan kaotik durum ve gerilim, Pamuk'ta rahatlığa tebdil eder. Ancak bu rahatlığın bazı zamanlar yerini gerilime bıraktığı da gözlenir. Nitekim Pamuk, kendi roman teorisini de anlattığı *Saf ve Düşünceli Romancı* kitabında romanlarının "*yarı Batılı yarı Doğulu bir yazarın bakış açısından yazıldığını*" (Pamuk, 2011: 143) okur tarafından unutulmamasını ister. Bu da Pamuk'un kendini nasıl bir yazar olarak gördüğünün ipuçlarını barındırır.

2006 Nobel Edebiyat Ödülü'nü Pamuk'a veren İsveç Akademisi Nobel Komitesi, ödülü verme gerekçesini "*şehrinin melankolik ruhunun izlerini sürerken birbiriyle çatışan ve iç içe geçen kültürlerin yeni simgelerini bulma*"sı olarak açıklar (Akt. Brendemoen, 2018: 71). Melankoli duygusu, arada kalmanın mayhoşluğunu ve sarhoşluğunu verirken yeni simgeler de moderne ait anlam dünyasının ifadelerini yansıtır. Her ne kadar bu çatışma tabiri, Samuel Huntington'un "medeniyetler çatışması" tezini hatırlatsa da onlara göre Pamuk bunu başarmıştır. Pamuk'un Batı'yı nirengi noktası olarak sanat üretmesi, Batılılarca kendi orijinalliğini yakalamasına vesile olur. Nitekim Alman Yayımcılar ve Kitapçılar Birliği Barış Ödülü Konuşması'nda Batı karşısında bazı zamanlar kendisini öteki hisseden Pamuk,

romanlarını “*bu tür utancın, gururun, ezikliğin, öfkenin malzemesiyle*” yazar (Pamuk, 2021: 40). Alman *Die Welt* gazetesi ise Pamuk’un 2006’da yaptığı Nobel konuşmasını bu ötekilik minvalinde yorumlar. Pamuk’un Türkiye’yi “*edebi olarak aşağılık kompleksleriyle dolu bir köy*” olarak gördüğünü söyler (Akt. Acar, 2013: 260). Zaten Pamuk da *Milliyet* gazetesine verdiği röportajda Nobel konuşmasında “*Türkiye’nin konumu, kültürü*” üzerine konulardan bahsettiğini belirtir (Akt. Acar, 2013: 266).

Pamuk’un roman karakterlerinde; Nusret’in pozitivizminde, Refik’in ütopyacılığında, Doktor’un Darwinciliğinde, Fatma’nın mazbutluğunda, Faruk’un tarihselciliğinde, Hasan’ın ve Dr. Narin’in milliyetçiliğinde, Hoca’nın kendi halkına bakışında, Galip’in gazete yazılarında, Osman’ın arayışında çoğunlukla Batı-merkezci ya da Batıcı oksidentalizm yani yerli oryantalizm görülür. Pamuk’taki bu Batı’ya meftun edebi tavrı, Kaan Arslanoğlu gibi yazarlar 5.kol faaliyeti olarak görerek Pamuk’un başarısını, yerli oryantalizmi işletmesine ve bundan müteşekkil romanlarını küresel sisteme pazarlama stratejisine bağlarlar (Karabaşoğlu, 2021: 117).

8.2.3. Yeni Hayat romanı ve Batıcı oksidentalist söylemin inşâsı

Pamuk, 2006 yılında Nobel Edebiyat Ödülü’nü kazanarak Türk edebiyatının bu ödülü kazanan ilk yazarı olur. 1982’de *Cevdet Bey ve Oğulları* ile 1983’te *Sessiz Ev* romanlarında klasik ve modernist bir teknikle ülkenin meselelerini alegorik bir üslupla yorumlayan Pamuk, bu dönemden sonra yazdığı romanlarda postmodern teknik ve unsurlarla toplumsal meseleleri ele almaya başlar. Yedigâr Şanlı’nın (2013: 1) tespitiye göre zaten Pamuk, Amerika’da postkolonyal edebiyat içerisinde değerlendirilmektedir. Pamuk’un uygulamaya başladığı postmodern tekniklerden dolayı da 1985’te *Financial Time*’ın haberine göre Latife Tekin ile birlikte meşhur Türk yazarları olarak görülür (Şanlı, 2013: 2).

Yeni Hayat romanı da postmodern sanatın yeni teknikleri ile bezeli olmasından kaynaklı farklı okumalara açık bir yapıttır. Romanda anlatıcının hem kendi yaşadığı gerçekliği hem de kitabı okuyarak kitabın ürettiği hayatın bir gerçekliği olduğu için romanın bu kendi içinde bölünmüşlüğü, aynı zamanda “kendi içinde fark”ı da gösterir. Bu da Roland Barthes’ın ortaya koyduğu “okunur-yazılır” metin düzlemiyle anlaşılır (Akt. Akçay, 2011: 30). Yazılır metinde ucu açık, parçalı ve yorumların özgür olduğu bir okuma yapılırken okunur metinde süreklilik

ve bütünlük esastır. Yazılır metin, üretmeye açıkken; okunur metin tüketmeye yöneliktir. Paul De Mann da “*her anlatı, kendi okumasının alegorisidir*” diyerek okuma yönteminin temelindeki belirsizliğe işaret eder. Bu belirsizlik de romanda Osman’ın kimlik değişimlerinden anlaşılır. Bu kararsızlıkla kafası karışan okurda, metnin okunamamazlığı öne sürülür. Bu da postmodern kurgunun unsurlarından biridir. Çünkü romanın başında epistemolojik bir gerçeklik olan “okuma eylemi”, romanın sonuna doğru ontolojik bir gerçeklik arayışına dönüşür.

Buna binaen Linda Hutcheon, postmodernizmin 20. yüzyılda kültürel ve toplumsal ideolojileri yok ettiğini söyler. F.R. Ankersmit de postmodernizmin amacının bilim ve modernizmin ayaklarının altındaki halıyı çekmek olduğunu belirtir. Hyden White ise postmodernizmdeki tarihyazımcı üstkurmacanın kendi belirsizlenimciliğinin (öz dönüşümsel anlatıcılığı) yanına toplumsal politığı ikircikli bir şekilde yerleştirildiğini söyler.

Romanda postmodern kurgunun önemli unsurlarını görmek mümkündür. Pamuk, “*kitabımızın şerh kısmına geldiğimiz anlaşılmıştır sanırım.*”(Pamuk, 2012: 241). “*Aklımın yarısı bir başka yerdeydi okur...*”(Pamuk, 2012: 238). Pamuk, kitabın okunmasının zor olduğunu bildiği için roman sayfalarında okurun dikkat etmesini ister: “*... alaycı okura ben de saldırgan bir şekilde elinde tuttuğu kitabın her köşesinde yeterince dikkat ve zeka gösterip göstermediğini sorayım mı?*”(Pamuk, 2012: 265). Pamuk, romanın sonlarına doğru devreye girerek metinle alakalı ipuçları vererek okur ile roman estetiğini tartışır (Ecevit, 2004: 43).

Yıldız Ecevit (2003) postmodern romandaki anlamsal katman çeşitliliğine ve eleştirel söylemdeki sanatsallığa dikkat çeker. Ecevit’in bu yaklaşımından hareketle incelemeye aldığımız “Yeni Hayat” romanında Pamuk’un niyetindeki ülke gerçeklerinin alegorisi ve eleştirisi, sanatsal bir görünüme büründürülerek farklı anlam okumaları ile yapılır. Bu da yeri geldiğinde postmodern romanın ideolojiden ayrı düşünülmemeyeceğinin ve yeri geldiğinde bu teknikten yararlanılarak Batıcı oksidentalist söylemin inşa edileceğinin göstergesi olur.

Pamuk, yazın hayatında şiir yazmış olsa da teknik nedenlerden ötürü bu formda devam edemez. Ancak içinde kalmışçasına bu romanında şiirsel bir üslup takınarak postmodern kurgunun verdiği bütün imkânlardan da yararlanır. Mürşit Balabanlılar (1994: 100)bu romanda temel düşüncenin sezgi olduğunu söyleyerek bu sezgisellikten dolayı romanın şiire yakın ve lirik olduğunu belirtir. Bu roman Mehmet Tekin’e göre (2002: 747) araştırılması ve

tartışılması gereken bir romandır. Çünkü yayımladığı yıl itibarıyla (1994) 44 baskı ile 136.000 sayıya 2002 itibarıyla de 200.000 adedi aşan bir rakama ulaşır.

Ahmet Sait Akçay'a (2011: 11) göre bu roman Pamuk'un modernleşme ve yakın tarih hikâyesiyle en çok bağdaştırılan romanıdır. Pamuk, Batılılaşmanın kendisinden değil yönteminden bir sorun gördüğü için Türkiye'yi tezatlar ülkesi denebilecek şekilde konumlandırır. Çünkü eleştirel düşünme Batı'nın kendi özünde varken ülkedeki Batılılaşma yöntemini eleştirmek yasaklanır. Ülkede Türk kimliği vurgulanmaya çalışılırken geleneksel kültür hor görülür. Pamuk'a göre bu muğlak ve çelişkili siyasi tutum, Türkiye'nin modernleşme çabalarını derinden sakatlar. Nitekim Cumhuriyet'in Batı karşısındaki bu ikircikli ve belirsiz tavrı, Meltem Ahıska'ya göre oksidentalit politikaların ta kendisidir. Çünkü Batı, hem modernleşme odaklı gelişme aracı hem de bir tehdit kaynağı olarak algılanır (Ahıska, 2003: 367). Bu şekliyle garbiyatçılık/oksidantalizm kendi içinde hem Doğululuğu hem de Batılılığı bulunduran ve devamlı bir döngüyle üretilen anlamlandırma haritaları ortaya çıkarır. Çünkü Batı'ya rağmen Batılılaşma politikaları, bu tarz paradoksların da kaynağıdır. Ahıska'ya (2010: 194) göre bu paradokslar; tarihsel Batı-Doğu ayrımı içinde nesneleştirilip ötekileştirilen Doğu'nun Batı'ya karşı göstermiş olduğu karmaşık tepkilerinden oluşur.

Yeni Hayat romanında da Ahıska'nın ortaya koyduğu oksidentalit söylemin tüm tezahürlerini görmek mümkündür. Çünkü bu roman Engin Kılıç'a (2000: 225) göre romanın yazıldığı dönem olan 90'ların ilk yarısında Refah Partisi'nin yükselişe geçerek Batıcılar tarafından ortaya çıkan telaş ve paranoyanın romana yansımaları olarak görülür. Pamuk, *New York Times*'a *Yeni Hayat* romanının İngilizce baskısı dolayısıyla Fernanda Eberstadt'a verdiği röportajda, Dr. Narin ve ona inananları Türkiye'deki "yeni fundamentalistler" olarak niteler. Yani bu tabirle Pamuk, o sırada hükümette görev alan Refah Partisi'ni ima eder. (Akt. Şanlı, 2013: 198). Nitekim romanın kaleme alındığı yıllarda ise Refah Partisi iktidardadır.

Refah Partisi Genel Başkanı Necmettin Erbakan'ın "Prof. Dr." ünvanına sahip olması ve narin bir kişilik sergileyerek milli görüş mefkûresine sahip çıkması, okurun aklına Pamuk'un bu röportajından hareketle romandaki Dr. Narin'i getirir (Biricik, 2020: 193-194). Thomas Steinfeld de Dr. Narin'in söylemleri ile Refah Partisi'nin siyasi ve toplumsal aksiyonunun birbirine benzediğini belirtir. Bundan dolayı Müslüman Anadolu halkının romanda olduğu gibi Batı'dan gelen her şeyi, İslami birliğe vurulan bir darbe olarak görür (Steinfeld, 2000: 342). Thomas Steinfeld (2000: 341) ise yukarıda yazılan sebeplerden dolayı romanın

“Türkiye’nin rehber kitabı” olduğunu ve Kemalistlerin devletçi siyasetinin tıkanmasının da romana yansıdığını belirtir.

Erdağ Göknar’a (2000: 334) göre ise Pamuk bu romanıyla –ki bu onu eleştiri olarak görmektedir- Atatürk mirasının sosyo-politik açıdan yüceltilmesinin yerine bir tür kültürel hesaplaşmanın küçük bir modelinin sunulması işine girişir. Mehmet Tekin (2002: 757) de romanın anlatıcı kişisi Osman’ı, “*kutsalı elinden alınan bir çocuk*” olarak niteleyerek onun arayışında, duruşunda protest bir hava olduğunu söyler ve onun kutsallaştırılan kavram ve kurumlara itirazının olduğunu belirtir.

Tüm bunlar nazara alındığında romanın okuması yapılırken metnin referans dünyası, yazıldığı dönem ve geçmişteki olaylar muvacehesinde dönemin gerçekleri ile örtüşerek romana tarihsel bir bağlam çizilir. Nitekim roman her ne kadar kurmaca olarak tasarlansa da yazar-dönem-toplum arasındaki münbit ilişkiden dolayı açık ya da örtük biçimde okura bazı mesajlar verir. Edward Said, “metnin dünyeviliği” kavramıyla metindeki temsillerin gerçekten daha gerçek olduğunu belirtir (Akt. Akçay, 2011: 29). Nitekim Fredric Jameson ve Terry Eagleton da metnin göndergelerin yapıldığı tarihsel-art alanından bağımsız okunamayacağını belirtir.

Pamuk da tarihi, sadece geçmişte yaşanıp bitmiş bir olgu olmaktan ziyade sürekli dönüştüren ve dönüşen bir işlevsellikle ele alarak onu hakikati ortaya koyan bir ulus sembolizmi ya da ulusal alegori olarak ele almaktan çekinmez. Nitekim romanda saat markalarından Atatürk heykellerine, Büyük Kumpas örgütünden Kırık Kalpli Bayiler örgütlenmesine, okul sergisinden afişlere, gazoz markalarından vb. karamelalara kadar ulusal alegorik kurgu ve metaforlar dikkat çeker.

Zeynep Uysal’a (2018: 181) göre de romanda kahramanın bireysel yolculuğunun yanında hem ülke dertlerinin hem de romanın muğlak dünyasının ek olarak Pamuk temalarının resmî geçidine şahit olunur. “*Orada, o kitabın aydınlattığı ülkenin alacakaranlığında ölüm, aşk ve dehşet, beli tabancalı, yüzü donuk ve kalbi kırık umutsuz adamlar kılığında hortlaklar gibi çaresizce geziniyor.*” (Pamuk, 2012: 63). Orhan Bozdemir’e göre (2011:224) Pamuk bu romanında ana kişisi üzerinden toplum eleştirisi yapmakla birlikte bunda sezilen alay ve kara mizah ile hayal-gerçeklik arasında bir kurgu yapılandırır. Erdağ Göknar’a (2000: 337) Pamuk, bu yöntemle okuru anlamın belirginleşmediği spekülâtif bir eşikte tutmak ister.

Zafer Toprak’a (2011: 292) göre ulusal alegori ile toplumsal belleğin konumunu belirleyen Pamuk; romanlarında taşralılığı parodileştirdiği gibi hem kültürel süreklilik hem de kopma eşiğinde olan Osmanlı-Türk mirasının gerilimini bir sonuca vardırmaktan kaçınır. Pamuk; ulusal gerçeklik, hüznün ve estetik üçleminde Cumhuriyet modernleşmesinde Yahya Kemal, Tanpınar, Reşat Ekrem Koçu ve Abdülhak Şinasi Hisar gibi ruhen yer bulamayan yazarlara kendini yakın hisseder. Ulusal alegorinin hüznün zevkiyle estetize edilmesi Pamuk romanlarında da karşılaşılan bir durumdur.

8.2.3.1. Kitabın “Yeni Hayat”ı

Kitap, asırlar boyunca hem bir kültürel olgu hem de bir nesne olması itibariyle yeri gelmiş kutsal sayılmış, yeri gelmiş tehlikeli görülmüştür. Pamuk, bu kutsiyet ve riske işaret edencesine romanın ilk cümlesini “*Bir gün bir kitap okudum ve bütün hayatım değişti.*” ile başlatır (Pamuk, 2012: 6). Çünkü kitabı, bilginin müşahhas hali olarak görmek demek, ortaçağ Avrupa’sında soylu ve servet sahibi olmayan birinin bilgiyle kısacası kitapla hayatının kurtulması demektir. Nitekim Selim Somuncu’ya (2015: 27) göre bilgi ile biçimlenen modern birey, dış dünyada da güçlü bir özne olabilmektedir. Bu da ancak kitabın varlığı ile mümkündür.

Kitap, bu romanda en önemli kimikleşme aracı olup kişiye özel olarak verilmiş bir sır niteliğindedir. Nitekim Kuran’da içinde sırlar barındıran ve her kişinin farklı huzur noktaları bulabileceği kutsal bir kitaptır. Kitap-Kur’an ekseninde bu farklı yorumlamalar Ahmet Oktay’a göre (2000: 229) Hallac-ı Mansur ve Şeyh Bedrettin’i canından eder. Kitabın kurgusallığı noktasından ise Goethe’nin eseri “*Genç Werther’in Acıları*” yüzünden de çoğu kişi intiharı seçer. Bunlar kitabın tehlikeli etkileyciliğine birkaç örnektir. Nitekim bu romanda da kitabın ölüme götürdüğü görülmektedir.

Pamuk, İslam kültür estetiğinin söylencesi olan her kitabın bir kitaptan (Kur’an) çıkmasına karşılık postmodern kurgunun imkânlarından da yararlanarak “*bütün kitaplardan çıkmış bir kitap*”(Pamuk, 2012: 244) düşüncesini bu romanıyla anlatmak ister gibidir. Bu nedenle bu romanın “*metinlerarası bir metin*” olup “*bir dizi dönüşümün romanı*” olduğu akıldan çıkarılmamalıdır (Ever, 2000a: 283). Romandaki kitabın kutsal yönü de imgelerle canlı tutulmaya çalışılır. Nitekim kitaptan anlatıcının yüzüne ışık fışkırmaktadır. Pamuk,

geleneksel kültürdeki hoca-talebe eksenindeki öğretim şekline de eleştiride bulunarak bireyin tekil sürecindeki öğrenimine odaklattırır. Nitekim kitap vesilesiyle bir düşünceyi başkasından duymak/dinlemek yerine metinden/kitaptan okuyarak okurun/alılmayıcının eleştirel ve tarafsız bakışı sağlanır (Dellaloğlu, 2020: 61).

Anlatıcı kitabın etkisine örnek vermek için solcuların kitabını okuyup örgüte kapılıp üç gün sonra banka soyanlarla; sağcı ve dini kitaplar okuyup meyhaneden camiye giderek buz gibi halıların üzerinde gül suyu kokan bir ortamda namaza başlayıp ölümü sabırla bekleyenlerden de örnek verir (Pamuk, 2012: 16). Bu Pamuk’a göre genel olarak kitapların insan üzerindeki etkisini göstermesinin yanı sıra ideolojik okuma alışkanlıklarına ve okuma eyleminin etki gücünün yanında okurun pasifliğine ve edilgenliğine de işaret eden bir durumdur. Bu noktada romanda anlatıcının kitaptan etkilenişine de şahit olunur. Kitabı okuyan diğerleri gibi onu birebir yazıya geçirenler, ezberleyenler ve hayatına tatbik etmeye çalışanlarla anlatıcı, arayışı esnasında karşılaşır. “...tükenmez kalemimi alıp kitabın bana söylediklerini cümle cümle deftere yazmaya başladım... Öyle hoşuma gitti ki bu, her akşam sabaha kadar aynı işi yapmaya başladım.” (Pamuk, 2012: 40). Sadece anlatıcı değil, kitaptan etkilenen diğerleri de bu yöntemi takip eder. “Tek virgül atlamadan, tek bir harfin, noktanın yerini şaşırmadan Kitap’ı yeniden yazarım. Her şey noktasına virgüline kadar aynı olmasını isterim.”(Pamuk, 202: 198). Çünkü onlara göre kitabın her kopyalama işi, yeniden bir keşif inancı taşır.

“Kelimeleri tek tek okurken bir yandan yolumu bulmaya çalışıyor, bir yandan da yolumu büsbütün kaybettirecek hayal harikalarını hayretle tek tek ben kuruyordum” (Pamuk, 2012: 8) diyen anlatıcı kelimelere kutsallık atfederek kitabın arkasındaki gizli güçten de haber verir. Kelimelerin anlatıcıya yeni bir dünya vaat etmesi, kitaba bağlanmadaki arzu ve korku paradoksunu da beraberinde getirir. Çünkü anlatıcı “okuduğum kitabın sayfalarından yüzüme ışık fışkırıyor sandım... Bu ışıkla kendimi yeniden yapacağımı düşündüm, bu ışıkla yoldan çıkacağımı sezdim...”(Pamuk, 2012: 7) diyerek bu ikilemi dile getirir.

Kitaptaki dünya ile dünyadaki kitap arasında ikilemde kalan anlatıcı için artık gerçekte kurgunun kurgu ile gerçeğin belirsizliğini oluşturan bir eşik gibi önünde yeni hayat vardır. Batı felsefe ve teolojisinde Hz. İsa’nın da Tanrı’nın bir kelimesi olduğu düşünüldüğünde kelimelerdeki kutsiyet anlaşılır. Nitekim Kuran’daki ilk emrinde “oku” olması, okuma eylemine yapılan atfiyetin kutsallığındandır. Mehmet Tekin’e göre (2002: 748) bu roman,

tasavvuf kültüründen modern anlamda yararlanılarak kotarılmıştır. Zeynep Uysal’a göre de roman, muğlâk, karmaşık ve çok anlamlı yapısından dolayı Mesnevîleri çağrıştırır (Uysal, 2018: 182). J. Derrida bu kutsiyet yaklaşımını “logocentric” olarak niteleyip varlığın metafiziğini imleyen bir göndergede bulunur (Akt. Akçay, 2011: 45). Çünkü anlatıcı kitabı okumaya devam eder ve “*ondan sonraki sayfaları okudum, öteki hayatın eşiğinden sızan ışığı gördüm.*” (Pamuk, 2012: 9) diyerek hakikate yaklaşır. Anlatıcı, “*yeniden okumak için eve koşturduğu(m) kitapta ise her şeyin gerçek olduğunu*” bilir (Pamuk, 2012: 16).

Romanın sonlarında anlatıcı Osman’ın kitabı okumadaki amacı logocentric düzlemde egosentrik düzleme gelir: “*Kısaca: kendimi başkalarından ayırmak, herkesinkinden daha başka bir amacı olan özel biri olarak görmek istemiştim.*” (Pamuk, 2012: 271).

8.2.3.2. Rıfkı Hat’ın “Yeni Hayat”ı

Rıfkı Hat’ın, “*bir gün bir kitap yazacağım, (...) kahramanına da senin adını vereceğim.*” (Pamuk, 2012: 250) dediği kitabı “Yeni Hayat”tır. Ancak burada Rıfkı Hat, bu kitabıyla idealize etmek istediği ülkenin de yeni bir hayata kavuşmasını ister.

Demiryolcu Rıfkı Amca, “Yeni Hayat” kitabını yazmasının yanında çocuklar için yazdığı demiryolu odaklı çizgi romanlarında milli kimlik oluşturmak ister. “*Ali ile Mari*”, “*Peter ile Pertev*”, “*Nebi Nebraska’da*” “*Kamer Amerika’da*” çizgi romanlarıyla makro ölçekte modernleşmenin sentezciliğinden haber verirken romanlarda bahsedilen toplumların sıkıntılarından ancak laik bir Cumhuriyet yöntemiyle kurtulunabilirliğinin mesajını verir.

Rıfkı Hat’ın roman yazmadaki amacında Türk çocuklarını yabancı tesirinden kurtarmak da vardır: “*Hem böylelikle yalnızca Hristiyan kahramanlarla karşılaşmaz, atalarımızın bize miras bıraktığı ahlaki ve milli değerlerimizi de cesur Türk kardeşlerimizin serüvenleri sayesinde daha çok seversiniz.*” (Pamuk, 2012: 116). Mesela Küçük Nebi, beyazlara karşı Kızılderililerin anti-kolonyalist mücadelesinde onlara yardım eder. Ali, Mari’nin zorda kaldığı sıkıntılarda elinden tutarak Doğu değerlerinden olan sabrı ve tevekkülü öğretir. Pertev ise Peter’ı din sömürücülerinin ağına düşmekten kurtararak ona aydınlanmacı bir laik nutukla yatıştırır. Burada Rıfkı Hat’ın naif sentezciliği ile karşılaşılır (Uysal, 2018: 187). Bir nevi Ahmet Midhat Efendi’nin “*Paris’te Bir Türk*” romanındaki kahraman gibi Batı ve Batılı karşısında hiçbir eziklik duymaz. Zeynep Ergun’a göre (2000: 258) Rıfkı Hat’ın bu tarz çocuk

kitapları, sömürülmekte olan birey ve toplumun öz değerlerini ve kökeninin savunusunu betimler.

Anlatıcıya göre çocukluğun da kendisinin de okuduğu kitapların yazarı olan Rıfkı Hat, “*Demiryolu dergisinde yazan, otobüslerden ve otobüs kazalarından nefret eden ve bağınaz bir demiryolcu ihtiyarın teki*”dir (Pamuk, 2012: 213). Rıfkı Hat’ın demiryoluna önem vermesini ve hatta ona âşık olmasını; plan, program, intizam olarak algılanan demiryolu projelerinin makro ölçekte yansıması olarak bilinen Cumhuriyet inkılâpları olarak algılanır. Rıfkı Hat, bu anlayışla modernliğin yürütücüsü demiryolu ile halka ulaşmak ister. Otobüslerden nefret etmesinin nedeni, kıyıda, köşede kuytuda kalmış yerlere, bölgelere trenlerle değil otobüslerle gidilmesindendir. Nitekim karşıtı olan Doktor Narin’in nüfuz bölgesi olan Gündül kasabasına da otobüs ile gidilir, tren ile değil. Jale Parla, bu durumu şöyle açıklar: “...*demiryolları düzenli, planlı, geometrik güzergâhlar olarak serseri mayın gibi köy-kasaba, dağ-bozkır dolaşan otobüslerin tam tersi bir simge, yaşama karşı sanatın simgesidirler.*” (Parla, 2006: 273).

Ayrıca demiryolu/tren, yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye’sinde modernizasyonu halka götüren bir araçtır. İnkılapçı aydınlar, Anadolu ile aralarındaki uzaklığın farkına varınca inkılabın modernleşme çabaları obsesif bir tahakküme ve iç kolonizasyona dönüşür (Işık, 2012: 135). Nitekim kitabın kapağında da demiryolu/tren resminin olması okurda modernleşme ideolojisini çağrıştırır. Bu modernleşme o kadar önemlidir ki bu Tanzimat düşüncesine kadar bile götürülebilir. Sultan Abdülaziz’in “*tramvay geçsin de isterse sırtımdan geçsin*”(Ortaylı, 20027: 5) cümlesi, demiryoluna hangi nazarla bakıldığının göstergesidir.

Modernleşme mantığıyla Anadolu’nun köşelerine demiryolu döşenmesi planlanır, uygulanır. “*Demiryolu davası başarısızlığa uğrarsa ülkemizin kalkınması suya düşecek ve kaza denen şey bir kader olacaktır.*” (Pamuk, 2012: 117). Medeniyetler; Şinasi, Namık Kemal düzleminde erillik, dişilik metaforuyla imlenirken bu metafor, mikro ölçekte Anadolu’ya uygulanır. Cumhuriyet’in reformistleri bu noktada eril bir iktidara sahipken Anadolu ve halk, tabi olan bir uysallık ve dişilikle eğitilmesi, modernleştirilmesi gereken bir konumdadır. Bundan dolayı Taha Parla’ya göre Atatürk, *Nutuk*’ta kendini “*halaskâr, hâmi, mürşit, reis, lider ve baba*” olarak tanımlar (Akt. Işık, 2012: 138). Demiryolu/tren ise Anadolu’yu yani anayı dölleyip yeni bir ulus ortaya çıkartacak olan modernleşmecî iktidarın fallik bir s/imgesi haline gelir.

Rıfkı Hat böylelikle iktidarın uygulayıcısı olan reformist memur tipini temsilcisidir. Zaten Rıfkı Hat'ın ad ve soyadındaki semantik sembolizasyonunda sır saklıdır. Rıfkı'nın "iyilik, güzellik" anlamına geldiği bilinir. Hat ise "yol, istikamet ve düzenliliği" simgeler. Yani Rıfkı Hat kimliğinin de belirttiği gibi iyilik yolunun temsilcisidir. Romanda Rıfkı Hat'ın "*demiryolu müfettişi*"(Pamuk, 2012: 238) olduğu bilinir. Orhan Pamuk'un "*Öteki Renkler*"de (2020: 150) söylediği gibi "*Rıfkı Hat, modernleşme düşünüyü birleştirmeye çalışan biri. Bu bağlamda nesli tükenmiş naif bir cumhuriyetçidir.*"

Romanda anlatıcı Osman, "*Rıfkı Amca'nın her akıllı Türk çocuğu ezbere bilmelidir dediği tarifeyi ezberlemiştir.*"(Pamuk, 2019: 213) diyerek Rıfkı Hat'ın demiryoluna atfettiği kutsallığa değinir. Rıfkı Hat bu tutumuyla, tren güzergahları ile modernleşmenin basamaklarını, birbirine paralel görüp bu anlayışı Türk çocuklarına empoze etmek ister. Bundan dolayı Rıfkı Hat, "*içinde en azından bir kere bile bir tren gözükmeyen bir resimli roman çizmez.*" (Pamuk, 2012: 237).

Her şey gibi Rıfkı Hat'ın temsil ettiği düşünceye karşı-ideoloji tarzında bir karşı çıkış vardır. Gündül Kaymakamı yaptığı konuşmada "*Mareşal Fevzi Çakmak'ı küçük düşürmeye çalışan Mari ile Ali taklitçileri ve tescilli müptezeller niye huzurlu şehrimizde toplanıyorlar?*"(Pamuk, 2012: 101) sorusunu sorar. "*Mari ile Ali*", Rıfkı Hat'ın çocuklar için yazdığı çizgi romanlardan biridir. Rıfkı Hat'ın kendi çapındaki gayretleri, romanda modernleşme karşıtı olarak sunulan Dr. Narin'in ajanları tarafından durdurulmak istenir. Bu ajanlar, Rıfkı Hat'a suikast düzenler. Yıldız Ecevit (2004: 247), bu suikastı o dönemler yazdıklarından dolayı öldürülen Uğur Mumcu ve Bahriye Üçok'a aynı zamanda Sivas'taki Madımak Otel'i yangınına bir gönderme olarak görür.

8.2.3.3. Doktor Narin'in "Yeni Hayat"ı

Romanda Dr. Narin'in ve yaşadığı kasaba olan Gündül'ün anlatıldığı bölümler 17 bölümden oluşan romanın 7.-8.-9.-10.-11. bölümlerini yani romanın yaklaşık üçte birlik bölümünü kapsar (Bozdemir, 2011: 119). Bu da bu bölümler vesilesiyle Pamuk'un ulusal alegorik motiflere değindiğinin göstergesidir.

Dr. Narin'in geçmişe özlemle andığı mutluluğunu Büyük Kumpas mahveder. Ona göre kendi mutlulukları "*şeytani mutsuz etti ve o da Büyük Kumpas'ı başlattı.*" (Pamuk, 2012: 105).

Dr. Narin’e göre de matbaanın mucidi olan Gutenberg, Büyük Kumpas’ın piyonu olup kurduğu matbaa ile basılan milyonlarca kitabın içinde kelimeleri dünyanın dört bir yanına dağılmasına sebep olur. Çünkü ona göre matbaadan çıkan tüm kitaplar, hayatın ve zamanın düşmanıdır. Çünkü oğlu Nahit’i kendisinden bu tarz kitaplar soğutur ve ayırır. Zira Pamuk da “*değişim de modernleşme de hep bir kumpas hissi verir.*”(Pamuk, 2020: 82) diyerek kurgudaki kumpasa göndermede bulunur. Dr. Narin gibi Eugen Weber de matbaanın lanetli zihinler tarafından üretilen fikirleri yaygınlaştırdığı matbaaya düşmandır (Dellaloğlu, 2020: 59). Romanın ilerleyen sayfalarında Dr. Narin’in tüm kitaplara değil sahilliğini kaybetmiş kitaplara düşman olduğu görülür. “*Dr. Narin’in karşı çıktığı, ısıltısını, sahilliğini, hakikatini kaybetmiş kitaplarmış ki onlar bir de ısıltı, sahil ve hakikiymiş gibi yaparlarmış.*” (Pamuk, 2012: 127).

Dr. Narin, bu örgütün “*kendisine, düşüncesine, bütün hayatını verdiği eşyalarına, bu ülke için hayati olan her şeye karşı*” olduğunu düşünür (Pamuk, 2012: 123). Bu örgütün kültürel dezenformasyona ve dejenereye teşne bir ekonomik strateji ile kurulduğunun Dr. Narin farkındadır. Buna binaen de Dr. Narin; Kırık Kalpli Bayiler örgütlenmesini, global ekonomik yaptırımlar karşısında yerli üretimi merkeze alan bir yaklaşımla kurar. Kurduğu diğer örgüt ise kitabın etkisine karşı kod adı saat markalarından oluşan casusluk örgütüdür. Çünkü Dr. Narin “*eşyalarla kaybolan ruhu, ruhumuzu koruyamayacağını anlayınca işi teröre dökmüştü.*” (Pamuk, 2012: 263). Bu ajanların lakaplarının Sekisof, Zenith, Omega, Hamilton, Movado markalı saatlerin olması, Pamuk tarafından okuyucuya bir mesaj gibidir. Çünkü kitabı okuyanlar, öz zamanlarından kopup dejenere olduğu için böylelikle ajanlar aracılığıyla ya da korkusuyla hakikatinin nefesi daima enselerinde olacaktır. Bu zamanı enselerinde hissetmeleri, onları kültürel şizofreni denen bir kimlik karmaşasına sürükler. Zaten Dr. Narin de modernizm ile hızla geçen ve dejenere olan zamana düşman olduğu için ajanlarını saat markaları olarak kodlar. Ne de olsa çivi çiviye söker.

Dr. Narin’e göre kitabı okuyanlar, “*eşyaların bütün teferruatına gözlerini kapatan bir çeşit körlüğe kapılmış. O kitap, Büyük Kumpas’ın yalnızca küçük bir aracı.*”dır (Pamuk, 2012: 128). Dr. Narin, bu ajanlara kitap yüzünden yüzlerce kandırılmış gencin raporunu tutturur. Hatta Osman, bu raporlardan Yeni Hayat adlı kitabı Rıfkı Hat’ın yazdığını ve bundan dolayı Rıfkı Hat’ın bu ajanlar tarafından öldürüldüğünü öğrenir. Ahmet Oktay’a göre (2000: 233) Pamuk’un Dr. Narin’e bu tarz bir örgüt kurdurmasında Umberto Eco ve Jacques Bergier’nin

“Gülün Adı” ve “Lanetli Kitaplar” eserlerindeki Kara Cübbeliler tarikatından etkilenmesi yatar.

Aynı zamanda Dr. Narin modernitenin tek tipleştirici kapitalist etkisine de karşıdır. “Özellikle kaldırımları hepsi bir örnek, hepsi aynı ruhsuz, ışıksız yeni nesneler” (Pamuk, 2012: 123) olarak modern yeni hayatın etkisini bu şekilde algılayan Dr. Narin’in bu savaşı anlam kazanır. Dr. Narin’in bu tutumunda Türk sahiciliği de gözlemlenir. Erdağ Gökner’a (2000: 335) göre Dr. Narin, eşyadan yazıya Batı’dan gelen her şeye düşman olduğu gibi modern tarihin Batı’ya yönelmesini tersine çevirmek isteyen karşı-Atatürk’tür. Çünkü onun düşüncesinde etki-tepki anlayışı vardır: “*Mademki demiş dostlarına, Büyük Kumpas’ın bilinçli ve bilinçsiz maşaları, piyonları, bize yazıyla, kitapla saldırıyorlar, biz de ona göre tedbirimizi alalım.*” (Pamuk, 2012: 127).

Amerikancı-kapitalist-kolonyalist söyleme sadece Dr. Narin değil Gündül Kaymakamı da Kenan Evren Lisesi’nde yaptığı konuşmada karşı çıkar: “... *Hayır biz şarap içmeyeceğiz, hayır bize Coca Cola içirmesiniz, puta, Amerika’ya, şeytana değil, Allah’a taparız.*” (Pamuk, 2012: 101). Romanda Coca Cola ile yapılan kötülükler ilişkilendirilir. “...*olayın CIA ve COCA COLA’nın maşalarınınca işlendiği bir basın toplantısıyla duyurmuşlardı.*” (Pamuk, 2012: 149). Gündül kasabası aynı zamanda zıtlıkların biraradalığını yansıtır. Çünkü Kuran Kursu ve Tekel Spor Toto Bayii yan yanadır.

Dr. Narin geleneği yaşatmanın bir taşıyıcısı olarak eşyalara anlam yükler. Çünkü ona göre “*hafızamızı silmek isteyenlerin*”(Pamuk, 2012: 125) bir “*saldırısı*” olarak kitabın yan etkisini görmektedir. Bundan dolayı Dr. Narin, Kırık Kalpli Bayiler sergisi ile hem global saldırısı karşısında yerli ürünlerin inkişafına hem de unutulmuş değerlerin gün yüzüne çıkmasını sağlamayı düşünür. Nitekim Pamuk bir röportajında bu serginin, uluslararası büyük şirketlerine karşı yerel taşra burjuvazisinin sosyolojik öfkesi olarak tanımlar (Akt. Oktay, 2000: 237). Bir nevi bu durum, kahraman bakkalın süper markete öfkesi gibidir. Pamuk, bu romanında bayiler örgütünün Ziya Gökalp’ın ilkelerinden daha etkili bir örgüt olmasını bazen ciddiye alarak bazen de iğneleyerek anlatır (Akt. Oktay, 2000: 246). Çünkü ona göre “*Batı’dan gelen rüzgârların, hafızalarımızı boşaltan unutma vebasını bize bulaştıranların bizden istedikleri zayıf bir kişilik*” (Pamuk, 2012: 128) olmamak için nesnelere ve eşyalara belleğin güçlü işlevselliğini yükler. Bu unutma vebasına karşı Dr. Narin, oğlunun hatırasını yaşatmak için bile bir müze kurar. Dr. Narin’in bu tarz özelliği, anlatıcı da intiba bırakır: “*Şu*

bir günlük tanışıklığımız bana tarihin bir kişide yarım bıraktığı iradenin hareketini, başka bir kişide tekrar başlattığını öğretti.”(Pamuk, 2012: 131).

Ayrıca Dr. Narin, “*saat tıkırtısı bizim için cami avlusundaki şadırvanın şıkırtısı gibi dünyayı fark etmenin değil iç âleme geçmenin sesidir.”* (Pamuk, 2012: 152)cümleleri ile Ahmet Haşim’in “Müslüman Saati” yazısını hatırlatır. Dr. Narin’e göre “*muvaakkithanelerimiz ve saatlerimiz Batı’da olduğu gibi dünyaya yetişmenin değil; Allah’a koşmanın aracıdır...Bizler için Allah’a yaklaşmanın iki yolu vardır: Cihadın aracı silahla ve namazın aracı saatle. Şimdi saatleri bozalım diye trenleri çıkardılar.”*(Pamuk, 2012: 152).

Dr. Narin, trene de karşıdır. Çünkü onun temsil ettiği düşünce yapısını bilir. Ona göre bu demiryolu/tren metaforu, dinî değerlerin ve gelenekselin karşısındadır. Çünkü ezan vaktiyle tren düdükları aynı anda uyarı vermektedir. Bu onların bir yarış halinde olduklarının göstergesidir. Kitap gibi kültürü etkileyen diğer unsur sinema olduğu için hem treni hem de sinema görüntüsünü aktifleştiren görevlinin “makinist” olarak adlandırılması, önemli bir noktadır. “*Trenleri harekete geçiren kişiyle filmleri harekete geçiren kişinin ülkemizde neden aynı Frenkçe kelimeyle çağrıldığını*” (Pamuk, 2012: 217) Osman kendine sorar. Althusser’in ideolojik aygıtlarını hatırlatırcasına sinema ve tren modernleşmenin popüler objeleri olduğu için toplumu yönlendiren aygıtlardan da sayılır. Nitekim Pamuk’ta da nesnelerin temel işlevi, insan gerçeğini açıklamakta yatmasıdır (Akten, 2000: 304).

Dr. Narin; Ian Buruma ve Avisa Margalit’in “*Düşmanlarının Gözüyle Batı*” kitabında değinilen Doğulu tipini yansıtarak Batı medeniyetini ve Batı’yı düşman olarak algılar. Bu tamamen oksidentalist bir algıdır (Akt. Metin, 2013: 66). Batı’ya çok kızgındır. “*Artık kendimiz olmamıza imkan yok...Her taşın altından onlar çıkıyor, Amerikalılar. Kendimiz olamayacağımızı anlamak, evet bir kaderdir.”*(Pamuk, 2012: 94). Dr. Narin’e tabi olan kasabalı esnaf, Osman’a “*Bugün bu kasabada ‘bir lokma bir hırka’ demek ayıp sayılıyorsa ‘elerine kına yakan ’hanımlar küçümseniyorsa o postacının, otobüslerin ve kahve televizyonlarının Amerika’dan getirdikleri yüzündendir.”* (Pamuk, 2012: 176). Amerika’nın temsil ettiği Batı, kültürel kodları silmek için uğraş verir.

Ama Dr. Narin, bu işgal karşısında korkmaz. “*Ben de eşyalarımı topladım. Kendi zamanıma çeki düzen verdim. Tarihe hükmetmek isteyenlerin oyununa boyun eğmedim. Gündül’deki bayiler toplantımız, yıllar süren bir mücadelenin sabırla işlenmiş, tasarlanmış bir hareketin bir örümcek ağı dikkatiyle titizlikle örülmüş bir teşkilatın zaferidir.”* (Pamuk, 2012:

130). Ama romanı ilerleyen sayfalarında Dr. Narin'in bu işgal karşısında mağlubiyetine rastlanır. Oğuz Demiralp'e (2018: 91) göre Dr. Narin, Hitler'i hatırlatan faşizan bir yöneticidir. Çünkü Hitler'in kurduğu şehir Kartal Yuvası ile Dr. Narin'in kendi konağı çevresine kurdurduğu ve anlatıcının tepeden bakarak düzenli bir şehir yapılanması olan kasaba birbirine benzer. Naziler'in doğaya çeki düzen verme işi, Dr. Narin'de de gözlemlenir. Yıldız Ecevit (2004: 200) ise Dr. Narin'i doğa sevgisi ve emperyal kültür karşıtlığından dolayı Nietzsche'ye benzetir.

İhtiyar bir satıcı kasabadayken Osman'a şunları söyler: *“Bugün biz kaybetmişiz. Batı, bizi ezdi geçti. Çorabımıza, şekerimize, donumuza kadar her yerimize girip işimizi bitirdiler. Ama bir gün bin yıl sonra bir gün, bu kumpasa son verip onları ruhumuzun içinden mutlaka çekip çıkartacak, intikamımızı alacağız. Şimdi nane şekerini ye, boşuna da ağlama.”* (Pamuk, 2012: 272). İhtiyar Satıcı, Batı merkezli bu kültür emperyalizmi karşısında direncini kaybederek erteleme psikolojisine tutulur.

Dr. Narin, yeni bir hayat kurmaya çalışırken başarısızlığa uğrar. *“Bugün evinin, konağının yerinde yeller esiyordu. Gül kızları tek tek kaçıp kaybolmuşlardı, oğlu çoktan öldürülmüştü. Örgütü ise dağılmış.”*tır (Pamuk, 2012: 263). Dr. Narin küresel hegemonik söylem karşısında geleneğe ve milliyetçiliğine tutunarak gösterdiği çabada mağlubiyetten kurtulamaz. Çünkü Batı, hava gibi Doğu'nun tüm boşluklarına sızar. Tabiat boşluk kabul etmediği için de Doğu'nun kendi değerleri ile dolduramadı bu boşlukları Batı, kendi lehine ve menfaatine ele geçirir. *“Eczanenin vitrinine dizilmiş dijital Japon saatleri, Dr. Narin'in Büyük Karşı Kumpası'nın ve hizmetindeki saatler örgütünün çoktan çöktüğünü hem gerçek hem de simgesel olarak bana ilan etti; çarşı yerine sıra sıra dizilip adları yabancı harfler ve kelimelerle yazılmış gazoz, araba, dondurma ve televizyon bayileri de buna tüy dikti.”*(Pamuk, 2012: 258).

8.2.3.4. Ziya Gökalp'ın “Yeni Hayat”ı

Bu kısım ele alınan yeni hayat bağlamında Ziya Gökalp'ı akla getirmektedir. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Programı* eserinde Yeni Hayat'ın milli hayattan başka bir şey olamayacağını belirtir (Akt. Gökner, 2000: 325). Gökalp'ın ortaya koyduğu bu tarz bir milliyetçi bakış, Çağlar Keyder'e (1993: 111) göre ideoloji aşanında Osmanlı'dan bu yana

kimlik düzleminde en etkili olmuş bir projedir. Nitekim bu projenin nihayeti, Ahıska'nın da belirttiği oksidentalist söylemdeki Batı'ya karşı ideolojik çift maksatlılığı oluşturur. Batı'ya karşı Türk, kendi halkına göre Batılı konumda olan bu tarz bir yönetim, haddizatında çift kimlikliliği de baştan kabul eder. Bu Erdağ Gökner'a (2000: 327) göre "Janus eğretilmesi"dir.

Ziya Gökalp ile ortaya konan Türk modernleşmesindeki yöntem, kendisinin 1910'lardan başlayıp 1920'lere kadar yayımladığı makalelerinin de anahtar kavramlarından olan "Yeni Hayat"tır. Gökalp'a göre bu taklitçilik değil yeni bir yaratım süreci olan sentez düşüncesidir (Gökner, 2000: 330). Zaten bunu "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" dediği biyo-psiko-sosyolojik kavramsallaştırmasında dile getirir. Ayrıca Ziya Gökalp Genç Kalemler dergisinde Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler makalesinde yeni hayat idealinin halka yayılması için kitapların işlevinden bahseder (Özsaray, 2021: 14). Romanda da Rıfkı Hat üzerinden ortaya konulmaya çalışılan bu sentez düşünce, romanın farklı yerlerinde devamlı karşılaşılan "ışık" kelimesinin "Ziya" anlamına gelerek "Gökalp"ı çağrıştırmasıyla verilmeye çalışılır.

Sentezcilikten mütevellit karmaşaya bir örnek namaz vakitlerini bildiren saat metaforudur. Bu saat, Doğu ile Batı'nın ilginç bir buluşmasını sunar. Ancak bu, Pamuk tarafından Cumhuriyet Batılılaşmasının da ince bir eleştirisidir (Ecevit, 2004: 244). Çünkü namaz saatlerinde kuş yerine "Allah Uludur" diyen minik bir imam çıkar. Saat başlarında ise "Ne mutlu Türküm" diyen kravatlı, bıyiksız bir oyuncak efendi çıkar. Bu, karmaşa halini sunan guguklu bir saattir. Hilmi Yavuz, (2010: 145) Hristiyanların niceliksel, ölçülebilir ve dakik zamanının olduğunu; Müslümanların ise niteliksel bir cigara içimi zamanının olduğunu söyleyerek bu durumu gündelik hayatlarında ikame ettiklerini belirtir. Romanda da bu garip guguklu saatin namaz vakitlerinde çalması niteliksel zamanı; saat başlarında çalması ise niceliksel bir zamanı belirtir. Bu aslında bir medeniyetler tezahürüdür. Çünkü saatlerdeki ifade biçimi ise "Allah Uludur-Ne Mutlu Türküm" ifadeleri, temsil biçimlerinden dolayı farklı ideoloji ve inançlara göndermede bulunur. Oğuz Demiralp'e (2018: 90) göre romanda "12 Eylül'ün Türk-İslam sentezi ideolojisiyle gırgır geçil"mektedir.

Bu düşünceler nazara alındığında Türk modernleşmesi, kendi zihinsel muhtevasını oluşturamadığı için kamusal yaşamın gerçekliğini bir ölçüye dayandırmaz ve romandaki gibi kültürel şizofrenik vak'alar ve objeler ortaya çıkar (Biricik, 2020: 193).

8.2.3.5. Nahit/Mehmet/Osman'ın “Yeni Hayat”ı

Araştırmamızın bu bölümünde arayış motifinin olduğunu barızdır. Nitekim Northrop Fry'a göre tüm anlatıların merkezinde bir anlatı olarak arayış miti vardır (Parla, 2018b: 101). Çünkü kitabı eline alarak okumaya başlama ile tüm hayatında değişimin farkında olan Osman, kitabın tanıtıcısı olan Canan'a âşık olur ve hem onu hem de kitabın vaat ettiği yeni hayatı ve dünyayı aramaya koyularak otobüslerle ülkeyi dolaşmaya karar verir. Bu durum, Proppvâri bir yolculuk olarak da okunabilir. Çünkü masaldaki gibi bir eksiklik sonucu yolculuğa çıkılır. Buradaki eksiklik, sevgili Canan, özlenen ülke ve arzulanan yeni hayattır (Uysal, 2018: 182). Canan, Dante'nin “Yeni Hayat” eserindeki Beatrice'e benzetiler (Ergun, 2000:254). Çünkü o da ulaşılmazdır. Pamuk, bu aşk izleğinde Stendhal'ın “Aşk Üzerine” kitabından esinlenir (Parla, 2018b: 99).

Çünkü anlatıcı “*kitaptaki dünyayı bulmak için her şeyi yapardım.*” diyerek kitabı “*hiç bitmeyecek kadar uzun yolculuklar*” olarak tarif eder (Pamuk, 2012: 24). Canan, meleksi bir güzelliğe sahiptir. Canan da kitabı sevgilisi Mehmet'ten alır. Mehmet de suikasttan kurtulunca kitabın yazarını aramaya karar verir ve bir yolculuğa çıkar. Canana da Mehmet'in peşinden, Osman da Canan'ın peşinden gider. Anlatıcı Osman'ın, “*Teknik Üniversitesi İnşaat Fakültesi*” (Pamuk, 2012: 21) öğrenci olması, dönem gençliğinin bu tarz arayışlarla ve düşünsel boyuttaki değişimlerle olan alakasını yazar Pamuk vermek ister.

Nitekim Mehmet Tekin'e göre “aşk-arayış-ölüm” üçleminin etrafında gelişen olaylar silsilesi ve anlam örgüsü, aynı zamanda romana felsefe bir boyut da katmaktadır (Tekin, 2002: 749). Pamuk, romanda aşkı Fuzuli'nin “*Canan yok ise can gerekmez*”(Pamuk, 2012: 43) beytiyle anlamlandırır. Osman'ın arayış itkisinde kitaptaki hayata merakın, Canan'a olan aşkının yanı sıra içinde bulunduğu kendisine göre yozlaşmış hayattan kurtulma çabası da gözlemlenir. “Yeni Hayat”, bundan dolayı Osman nazarında ulaşılması ve yaşanması gereken bir hedeftir. Romanda Osman, içinde bulunduğu ortamı “*vahşi ve yabancı bir ülke*” olarak betimleyerek kitaptan medet ister ve “*yardım et ki kazaya belaya uğramadan yeni hayatı bulayım.*” der (Pamuk, 2012: 8). Osman “*birileriyle, uzun uzun, belki de saatlerce konuşmak istiyordum, ama onlarla konuşamayacağımı hemen anladım.*” (Pamuk, 2012: 14) diyerek kendi yalnızlığını vurgular. Bundan dolayı Osman, “*bu yalnızlık duygusunun verdiği çaresizlik*

bir anda beni kitaba daha sıkı sıkıya bağladı.” (Pamuk, 2012: 7) demektedir. “Yeni hayat uzakta bir yerde, belki erişilmez bir ülkedeydi, ama hareket ettikçe, ona yaklaştığımı, en azından eski hayatımı arkada bırakabildiğimi seziyordum.” (Pamuk, 2012: 15).

Osman’ın burada Jung’un psikolojisine göre toplumdan uzaklaşma ve asimilasyon süreci de denen bir bireyleşme serüveni başlar (Bozdemir, 2011: 155). Zaten onun kuramında da Canan karakteri Osman’ın “animası” olur. Pamuk, Osman karakteri ile bireyin yaşadığı topluma ve kendine yabancılaşma sürecini Rilke’nin “Duino Ağıtları”ndan esinlenerek kaleme alır (Ever, 2000b: 285). Semran Cengiz’e (2010: 77) göre Osman’ın değişimi bağlamında Pamuk, ülkenin çehresini tanıtmak istemesinin yanında 70’li yıllardaki üniversite gençliğindeki politik duruşlara ve bundan mütevellit buhran, bunalım ve kimlik arayışlarına göndermede bulunur.

Yıldız Ecevit (1996: 146) ise bu arayışa ve hedefe daha derin yorumlar katarak Osman’ın mutlak hakikatin peşinden koşmanın gayesinde olduğunu belirtir. Yıldız Ecevit, bu arayış yolculuğunu tasavvuf literatüründen mülhem olarak sefer-i erbaaya yani dördü sefere benzetir. Halktan Hakk’a birinci seferinde kitap vasıtasıyla çevresinden uzaklaşarak Canan’ı aramaya koyulur. Hak ile Hak’ta ikinci seferinde ise Canan ile beraber yolculuğunu sürdürür. Hak’tan halka üçüncü seferinde Canan’ı Dr. Narin’in evinde bırakarak Mehmetlerin ardına düşer. Ölümü ile hakikate erecek olan anlatıcı, Hak ile halkta olan dördüncü seferinde ise Süreyya Bey ile buluşarak, hem hakikati öğrenir hem de toplumu ile bütünleşir (Ecevit, 2004: 223-224).

Ancak Visam Mansur’a (2015: 71) göre Pamuk, bu romanda tasavvufta var olan Sufi inancı ile alay eder. Osman, romandaki arayışına bir derviş gibi başlasa da ve Canan’ı da bu minvalde ilahi aşk kaynaklı meleğe ve Tanrı’nın yansımasına benzetse de Osman’ın yolculuk sürecinde Canan’a olan aşkı ilahi ve ruhani olmaktan çok bedensele ve tensel zevke sükût eder. Nitekim Osman’daki bu tutku da Canan’ın sevdiğine aramaya ve onu öldürmeye yönelik bir intikama döner.

Mehmet, otobüs kazasında kimliğini değiştirmeden önce Nahit’tir ve Dr. Narin’in oğludur. Oysa Osman, anlatıcı olarak Dr. Narin’i ziyaret ettiği günlerde ondan etkilenecek yeni bir özneleşme sürecine girer. Çünkü Dr. Narin, onun kendi oğlu olmasını ister. Osman, ikilemde kalarak “*olay yerinden kaçmak istiyordum ya da Nahit olmak istiyordum.*”(Pamuk, 2012: 119).Bu arayışta Osman kendisini “*başka türlü görmeye başlamıştır.*” (Pamuk, 2012:

122). Anlatıcı Osman için artık yeni süreçteki amacı, ikizi gibi olan Mehmet'i bulmak ve onun kimliğini sahiplenmektir. Burada birbirinin yerine geçebilen karakterlerin varlığı, kimlikssel olarak katlanıp açılabilen bir karakter yoğunluğundan kaynaklıdır (Yazıcıoğlu, 2018: 142).

Mesela otobüs kazaları, kimlik değiştirmek için Süpermenin kılık değiştirmek için girdiği telefon kulübeleri gibidir. Nahit, bir otobüs kazasında yanındaki ölen kişinin kimliğini alır ve Mehmet olur. *“Bir zamanlar başka bir insanmış, daha sonra istekle, daha başka biri olmuş.”*(Pamuk, 2012: 64). Osman ve Canan, Gündül kasabasında sergiye katılabilmek için otobüsteki çiftin kimliğine yani Ali ve Efsun Kara kimliğine bürünürler. Osman, Nahit'in yerine geçmek için ikilemedir. Burada gerçekliğin sâbitesi yoktur. Zaten Pamuk da *“hepimizin taklidi olduğu bir asıl, bir anahtar, bir söz, bir köken aramak boşuna”*dır demektedir (Pamuk, 2012: 214).

Orhan Bozdemir'e (2011: 165) göre de Mehmet, Osman'ın bastırılmış kimliği, varlığını hissettiği ikinci bir kişidir. Nitekim bu olgunlaşma sürecinde farklı isimlere bürünen kimliği anlatıcı, *“...dedi Nahit mi, Mehmet mi, Osman mı demekte bir türlü karar veremediğim hasmı”* (Pamuk, 2012: 210) olarak tanımlar. Nitekim Osman, içindeki bu ikinci varlığı olan Mehmet'i öldürdüğü anda hayatı düzene girer ve yarım bıraktığı derslerini tamamlar. Askerliğini bitirir. Okulunu bitirerek evlenir ve çocuk sahibi olur.

“Yolculuklara çıkarsam, sanki kitaptaki dünyaya varacaktım.” (Pamuk, 2012: 15). *“Bir yolculuk vardı, hep vardı, her şey vardı, her şey bir yolculuktu.”* (Pamuk, 2012: 9). Zaten romanda Osman, arayış isteğinin tükenmesine bağlı olarak yolculuğun bitmesini ister. Evine özlem duyar, kızını ve karısını özler. Thomas Steinfield'e (2000: 344) göre bir nevi *“Batı'ya doğru bakar. O anda arabanın kelebek camından melek görünür.”* Yani romanın artalanında Batı'nın ölüm demek ve ölüm getirmek olduğu mesajı verilir. Romandaki Batı karşısındaki bu mağlubiyetin Doğu'nun ölümü ile sonuçlanması bir sürpriz değildir.

Anlatıcı Osman, 22 yaşında iken seksen dokuz gece (Pamuk, 2012: 57) ile yaptığı yolcukların yorgunluğu ile evine döner. Askerliğini yapar. Evlenir. Çocuk sahibi olur. Ama kitabın etkisini kaybetmediği için 14 yıl sonra bir kez daha yolculuk maceraları başlar. Bu yolculuk motifinden dolayı biyo-psikolojik ve kültürel olarak gelişimi izlenen kahraman anlatıcının, Joseph Campbell'ın kahramanın sonsuz yolculuğu mitindeki gelişim evrelerinden geçer gibidir. Bundan dolayı roman, “bildungsroman” kategorisinde de değerlendirilebilir

(Tekin, 2002: 753). Jale Parla'ya (2018b: 103) göre de bu romanın çarpıcı yanlarından en önemlisi, klasik bildungsroman kurgusunu benimsemesidir.

Anlatıcı Osman, otobüslerle ülkenin en ücra yerlerine gidebildiğinden ülke gerçekleri ile de yüzleşir. Geri kalmışlık, dışlanmışlık, kayıplık ve yarımlik duygularının verilmeye çalışıldığı bu tasvirlerde modernleşmenin tam olarak başaramadığının da ispatı yapılır. “*Hepsi birbirine açılan kayıp sokaklar, kederli ağaçlar, çamurlu ırmaklar, bahçeler*” vardır. (Pamuk, 2012: 23). Anlatıcı, bu yolculuğu ile bir bakıma kaybedilmiş kültürün ve asıl kimliğin de peşindedir. Nitekim Stuart Hall'ın, kültürün bir sabite değil bir oluş süreci olduğunu vurgulaması, onun sürekli üretildiğine vurgu yapmak istemesinden kaynaklanır (Akt. Uysal, 2018: 188). Anlatıcı da bir oluş sürecindeki yolculuğunda bir kayb/oluşta olan kültürü arar. Nitekim Engin Kılıç'a (2000: 226) göre bu roman, kaybolan kültüre yakılan bir çeşit ağıttır. Kaybolan kültüre yakılan ağıtın art alanında ise Pamuk'un bilinçli bir şekilde modernleşmeden mahrum kalan yerleri kısacası mahrumiyet bölgelerini gösterimi vardır. Bu Batılı bakışın Doğuluya içten içe gülmesinin tezahürüdür.

Şerif Mardin (2010b: 56), modernleşmeyle birlikte büyük kültür olarak nitelediği merkez şehirlerle küçük kültür olarak nitelediği taşra ve köylerin arasında derin bir fark olduğunu söyleyerek taşranın modernleşmeye tepki olarak İslam mirasına sarıldığını ve bundan dolayı taşraların modernleşmecilerin nazarında gericilerin merkezi olduğunu belirtir. Bu durum, “Yeni Hayat” romanında arayış motifinin art alanında anlatıcının taşra gözlemlerinden anlaşılır. Emine Ayan'a göre (2019: 51) bu roman oryantalist bakışla ele alınıp hem ekonomik hem de kültürel emperyalizm ekseninde Batı'nın Doğu'ya üstün olduğunun dikte edildiği bir anlatıdır.

Anlatıcı Osman nazarında televizyon da kültürü deforme eden modern bir araçtır. Hem otobüste hem kendi evinde hem de Rıfkı Hat'ın evinde karşılaşılan bu ışıltılı ekranlar, “*bizim televizyonu: bir çeşit tanrı, bir çeşit lamba*” (Pamuk, 2012: 12) olarak adlandırılır ve insanı kimliğinden uzaklaştırır. “*Modern bir mihraba çevrilmiş yükseltideki ekran*” (Pamuk, 2012: 78) olarak imlenen TV, insanların manevi değerlerini ikmal ettikleri camilerde bulunan imamın hutbe ve vaaz verdiği mekânın yerini alır. Romanda televizyon ise bir metafor olarak Batılılaşmaya susamış ülke insanının ışıltılı ve renkli camlar arkasında Batılılar tarafından sunulan yeni hayatın nasıl olması gerektiğini bilinçaltına empoze eden sihirli bir küredir.

Yıldız Ecevit'e göre (2004: 258) televizyon romanda kapitalist yaşamın ana imgesi olarak sunulur.

Kaza anları, roman kurgusunda önemli bir yere sahiptir. Geçişkenliği, muğlâklığı, müphemliği bu anlarda görmek mümkündür. Çünkü “*eşsiz kaza anları, öte dünyanın gözükeceği eşiklerdir.*” (Pamuk, 2012: 68). Anlatıcı bu eşsiz anlara ulaşabilmek için çıktığı yolculuklarda bozuk otobüsleri, uykulu şoförleri tercih eder. Semran Cengiz'e (2010: 79) göre Osman'ın bitmeyen arayışının trafik kazası ile sonuçlanmasında Pamuk tarafından verilen mesajda ülkenin modernleşme yolunda geçirdiği kazalar ve yaptığı hatalar verilir. Burada hâlâ ülkenin modernleşemediği ve kazaların sürekliliğinin olacağı vurgulanır. Yedigöller Şanlı'ya göre (2013: 178) romanda Canan, Tanrı'nın tecellisini temsil etmesi hasebiyle Batı'ya yani Almanya'ya kaçır/gider. Osman tarafından öldürülen Mehmet ise Hz. Muhammed'in temsilidir ve onun ölümü örtük bir şekilde dinin de yerinden kalktığını sembolize eder.

8.2.3.6. Karamelaların “Yeni Hayat”ı

Osman, son olarak ulaştığı Süreyya Bey ise aynı zamanda Yeni Hayat karamelalarının üreticisidir. “*Melek Şeker Çiklet A.Ş.*”nin sahibidir (Pamuk, 2012: 251). Karamelalarının üzerine koyduğu melek figürüyle ve yazdığı binlerce mani ile geçmişin özlemini ortaya koyar. Hatta küresel emperyalist sistemin yıkıcılığından muhafaza olmak için Pamuk, Süreyya Bey'i ironik bir yer ismiyle “Sonpazar” kasabasına yerleştirir. “*Bir zamanlar vebadan ücra kasabalara kaçanlar gibi, Süreyya Bey ve ailesi de, reklamların ve televizyonların desteğiyle Batı'dan gelip bütün ülkeyi bulaşıcı ve ölümcül bir hastalık gibi saran yabancı adlı rengarenk tüketim maddelerinden kaçmak ister gibi, uzaklara, gölge şehirlere doğru kaçıp kaybolmuşlardır.*” (Pamuk, 2012: 254).

Süreyya Bey, “Ziya Tepe Sokak”ta (Pamuk, 2012: 260) oturur. Onunla “*anlam tepesi*” (Pamuk, 2012: 261) denen tepeye çıkarak “bilge şeyh” (Pamuk, 2012: 203) Süreyya Bey'den Osman, gerçekleri öğrenmek ister. Çünkü Süreyya Bey ona göre “*hayatın sırları konusunda bir anahtar verebilecek*” kişidir (Pamuk, 2012: 261). Süreyya Bey, kör olmasına rağmen iç dünyasının aydınlığından dolayı anlatıcı Osman'a hayat hakkında değerli bilgiler verecek kadar önemlidir. Çünkü Osman, Süreyya Bey'in kör olduğunu altı saatlik bir konuşmanın sonunda anlar.

Süreyya Bey de Batı'nın emperyal tutumu ve oryantal bakışı ile Doğu'nun Doğululaşarak kendi insanına oto-oryantal gözlüklerle bakıp kendi insanını hakir gördüğünün bilincindedir. Batı'nın hinliğini ve kurnazlığını bilir. *“Batı’ya satrancı biz öğretmiştik. Onlar ne yapmışlar? Vezirimizi kraliçe, filimizi piskopos yapmışlar. Ama satrancı, kendi akıllarının ve dünya akılcılığının bir zaferi olarak bize geri vermişler. Bugün onların adıyla kendi hassasiyetimizi anlamaya çalışıyor ve bunu uygar olmak zannediyorduk.”*(Pamuk, 2012: 262). Süreyya Bey, bu dejenerasyondan kurtulmak için Sonpazar’a çekilir. Ancak burada da Tuborg birası içildiğine göre orası da küresel kapitalist sistem tarafından ele geçirilmeye başlanmıştır (Ever, 2000b: 295). Yeni Hayat karamelaları tüm Türkiye’de tüketilirken Amerikan kapitalizminin ve kültür emperyalizminin ülkedeki etkisiyle ona rağbet azalıyor. Çünkü *“...güzel dudaklı bir Amerikan yıldızının bunları çok hoş bir şekilde yemesiyle birlikte”* (Pamuk, 2012: 254) kendi yerli ürünümüz olan Yeni Hayat karamelaları piyasadan, zihinlerden ve tarihten çekilir.

Sonuç olarak romanda karşılaşılan alegorik unsurlar, geçmişe duyulan özlem ve Batı karşısında hem iktisadi ve toplumsal hem de düşünsel boyutta alınan yenilgi, yitip giden medeniyete hüznü bir selam niteliğindedir. Pamuk’a göre Batı’nın bu dejenerasyon ve dezenformasyonuna karşı tutulum, imkansızdır. Romandaki “santraç” metaforu önemli bir zihni sürecin ve dönüşümün göstergesidir. Menşei Doğu medeniyeti olan bir oyunun allanıp pullanıp dönüştürülerek tekrardan Doğu’ya Batı malı gibi ihraç edilmesi, Batı’nın hem zihniyet dünyasının hem de emperyal gücünün göstergesidir. Çünkü bu süreçte Batı’nın çeşitli markalarıyla istila ettiği bir pazar haline gelerek gelenekselin bu anlamda tutunamadığı bir durumda ülkede, tüketim hız kazanarak kültür erozyonu da baş gösterir. Televizyonlarda melek yüzlü makyajlı mankenlerin yeni hayat sunarak yeni markalarla küresel hegemonik bir toplum inşa edilmeye çalışılır. Dr. Narin’in mağlubiyeti de bu minvalde değerlendirilebilir. Çünkü Dr. Narin’in şahsında muktedirsizliğe ile Batı’nın sömürücülüğüne teslim olan bir Doğulu profil çizilir. Soyu bu uğurda yitip giden Dr. Narin’in bu amaçla kurduğu örgütü dağıldığı gibi niyetleri de hebâ olur.

Ayrıca romanda Batı’nın iktisadi anlamda emperyalist hegemonyasının Doğu üzerindeki hâkimiyeti özellikle romanda hem şehirlerin, hem eşyaların hem de insanların mağduriyetleri üzerinde gözlemlenir. Pamuk tarafından küresel oryantalist mantığın ekonomik emperyal işleyişi romanda işlenir. Pamuk’un da belirttiği gibi romanın yazılış sürecinde romanda

bahsedilen kasabaları Pamuk, Marmara bölgesinde gezdiği yerleri baz alarak kurgular. Nitekim Marmara bölgesi de ülkedeki sanayinin merkez üssü olduğu için bu bölgeye küresel sistemin ülke ekonomisi ile karşılaşma olarak da bakılabilir. Ahmet Oktay (2000: 236) romanda Pamuk'un “*kültürel alanda yıllardır çözülmemiş can alıcı sorunlara değindiği*”ni söyleyerek yerli ile yabancı sermayenin mücadelesi ekseninde Doğu-Batı sorunsalına, doğanın tahribine, kültürün yozlaşmasına ve “*yaşamın fastfoodlaş*”tığını belirtir.



9. SONUÇ

“Hata yapmayan yeterince çaba göstermiyordur.”

Wess Roberts

Batı medeniyeti, bir coğrafi yön olmaktan ziyade kendi içinde barındırdığı kültürel dinamikler ve tarihi süreçte meydana getirdiği özgün teşekküller ile Doğu’dan farklılığını bariz bir şekilde gösteren bir olgudur. Batı, gerek kendini tanıma gerekse de Doğu’yu tanımlama sürecinde Selçuklu’dan Osmanlı’ya oradan da Türkiye’ye uzanan bir ilişkiler ağıyla hemhâl olan bir yakın öteki konumundadır. Modernleşmeyle beraber Batı’nın Batı-dışı dünyaya tahakkümü sonucu oluşan popülaritesi, kimilerine göre Fatih’in İstanbul’u fethetmesiyle kimilerine göre Lale Devri ile kimilerine göre ise Tanzimat Devri ile başlayan süreçte kendisini Doğu/Türk/İslam kültürü üzerinde hissettirerek bir Batılılaşma/modernleşme sürecini tezahür ettirir.

Doğu bilimi olarak da algılanıp Doğu üzerine bilimsel çalışmaları da ihtiva eden ama yeri geldiğinde bu bilgileri, emperyalizmin hizmetine sunan ve Edward Said’in çalışmaları ile objektiflikten uzak bir ön yargı ile bakılan oryantalizmin varlığı bir Batı kimliğinin teşekkülünde önemli bir kozdur. Hatta Edward Said’in kült çalışmaları olan *Oryantalizm*’i ve *Kültürel Emperyalizm*’i; Batılı yazarların seyahatnameleri, hikâyeleri, şiirleri üzerindeki araştırmaları neticesinde ortaya çıkarttığı teoriye dayanarak yazdığı bir gerçektir. Nitekim oryantalist olarak nitelenen bu yazarlar; oluşturdukları metinsel evrenleri, hem Batı’ya hem de Batı-dışı dünyaya evrensel (kabul edilen doğru) metinler olarak empoze ederler. Bu ise oryantalizmin örtük ayağıdır. Bu gibi etkili çalışmalarla Batı, öteki gördüğü Doğu üzerinden kendini tanımlama sürecinde bir paradigma olarak modernleşmeyi, dünya geneli üzerinde reklam yaptığı için kendi hayranlarının ve düşmanlarının oluşmasına sebep olur.

Osmanlı/Türk modernleşmesinde ise Batı’nın algılanma süreci, asırlarca genel kanıda küffar olarak görülen bir toplumun hayranlık duyularak yüceltilmesi gibi bir garabeti içinde barındırır. Bu durum; bazı sendromlara, komplekslere ve travmalara sebep olur. Osmanlı/Türk modernleşmesinin Batı’nın aksine pragmatik, ameli, aksiyona dayanan ve aceleci tavrı; modernleşmenin özünde var olan gelişmeyi yakalayamayıp taklitte kaldığının göstergesidir.

Bu etki ve tepkilerin günümüzde bile edebiyattan siyasete kadar varlığı gözlemlenmektedir. Oryantalist çalışmaların zihni altyapıların taşlarını örmesiyle bu

modernleşme kendi hayran kitlesini oluşturduğu gibi tepkisellikten kaynaklı düşman kitlesini ve hatta aradakalmış ve kültürel şizofreniye maruz kalmış kitleyi de ortaya çıkarır. Toplumun her parçasında sinir uçlarına kadar etki eden bir yeniliğin ve değişimin akla “Batı’ya rağmen”, “Batı’ya göre” ve “Batı’ya karşın” konumlanmalarını getirmesi, Batı’nın hâlâ toplumun her kademesine nüfuz eden etkisinin göstergesidir.

Edebiyatın ve bilhassa romanın hayata ve topluma şahitlik eden sanatsal belgelerden biri olduğu aşikâr olduğu için toplumun Batı karşısındaki tutumu, romanlara yansır. Romanın Tanzimat döneminden itibaren ortaya çıkan varlığı, önemli bir sosyolojik belge hüviyetindedir. Hatta edebiyatın ve edebi metinlerin Bilge Kağan’ın yazıtlarına, Yusuf Has Hacıp’in siyasetname hüviyeti gösteren mesnevilerine ve padişahların şiirlerindeki mahlaslarına kadar sirayet eden gizli bir gücü vardır. Çünkü kültürel geleneğimizde söz sahibi olan güç sahibi de olur ve bu söz, kendini şiirsellik ve edebilikle teşekkül ettirir.

Sözlü kültürden beslenen bir edebiyat geleneğinin yazarları, yıllarca terk edilmeyen bir tutumla ve belli bir özveriyle didaktik misyon üstlenip toplum mühendisliği yaparak kaleme aldıkları romanlarla hem şahitlik hem de algı yönetimi yaparlar. Berna Moran, her ne kadar 1950’lere kadar romandaki kurgunun Doğu-Batı sorunsalı üzerine bina edildiğini söylese de 1950’den günümüze kadar romanlarda ele alınan her meselenin bir medeniyet mizanıyla değerlendirilip kurgulandığı gözlemlenir. Çünkü medeniyet, bireyden toplumsala yaşam şekilleri ve hayat görüşü vaat eden bir nizam sistemidir. Klasik romandan moderne, modern romandan postmodern romana kadar bu çalışmada ele alınan romanların kurgusunda yazarlar tarafından inşa edilmeye çalışılan bir medeniyet tasavvurunun izleri görülmektedir.

Ele alınan yazarların sadece Türk edebiyatında değil Türk düşünce ve sosyolojisinde etkisi ve etkili oldukları göz önüne alındığında hatta Türk siyasi hayatında milletvekilliği yapacak kadar toplumda söz sahibi olmak istediklerine bakıldığında bu yazarların edebiyatı ve romanı, poetiğin yanı sıra politik konumlamada da vasıta olarak kullandıkları görülür. Her bir yazarın farklı bir Batı algılamasına sahip olduğu düşünüldüğünde ve Batı medeniyetiyle kendi mensup oldukları medeniyetin ilişkiler ağında nasıl konumlaması gerektiğine dair tekliflerinde bile tek ve yekta bir Batı medeniyetinin olmadığı görülür. Buna binaen tek bir “Batı bilgisi ve yorumu” olmadığı için tek bir oksidentalizm tanımının da olamayacağı barizdir.

Modernleşme süreciyle birlikte Batı’nın nüfuzunun hissedildiği Tanzimat döneminden itibaren devletin Batı ile ilişkilerine göre devam edip etmeyeceğine yönelik beka teorilerinde

İslamcılık, Batıcılık/Medeniyetçilik, Türkçülük ve Osmanlıcılık yaklaşımlarının tartışılmaya ve uygulanmaya başlanması; Cumhuriyetle birlikte Kemalizm, Muhafazakârlık, Milliyetçilik, Sol, Liberalizm ve İslamcılık yaklaşımlarının bu minvalde varlığını sürdürmesi, sadece Türk edebiyatında değil Türk düşünce ve toplumsal yapısında da Batı'nın etkin bir özne hüviyetini sürdürdüğünü gösterir.

Lale Devri'nden Tanzimat'a, Meşrutiyet'ten Milli Mücadele'ye ve Cumhuriyet'ten günümüze Batı'nın biraz daha ve her yönüyle tanınmaya ve iç yüzünün anlaşılmasına çalışılması; Batı hakkında belli bir bilgi birikiminin oluşmasına, Batı algısının müktesebatının genişlemesine ve alternatif Batı yorumlarının ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Oksidentalizm olarak bilinen “Batı hakkında bilgiler bütünü”nün merkezi kavram olarak oryantalizmin bir intikam meleğine dönüştürülme çabası ya da alanda o şekilde algılanması, farklı oksidentalizm yaklaşımlarının görmezden gelinmesine neden olur. Bu çalışmanın ortaya koyduğu önemli gerçekliklerden birisi de bu kavramın tersine şarkiyatçılık yaklaşımının tekelden kurtulmasını sağlayarak alternatif oksidentalizm yaklaşımları da gözler önüne sermesidir.

Ancak bu çalışmada oksidentalizmin bu merkezi kavramı nazara alınarak onun fikri ve fiili kaynakları incelenmektedir. Bunlar ben ve öteki düalizminin yanında, oryantalizm ve onun mantığını menfi bir şekilde teşekkül ettiren örtük oryantalizm ve taraflı tarih yazımıdır. Bunun yanında Avrupa-merkezcilik, emperyalizm ise Batı-dışı toplumlar tarafından bir refleks oluşturmaya müsait düşünce ve kurumsal sistemlerdir. Alman romantizmi ise Batı'nın dünyaya bir cennet vaadi olarak sunduğu modernizmin hiç de öyle olmadığına yönelik Batı'nın kendi içinden verdiği eleştirel düşüncenin bir kısmını oluşturur. Bu düşünce yaklaşımlarının hepsi, oksidentalizmin merkezi kavramının müktesebatını oluşturan köşe taşlarıdır.

Tüm bunlar nazara alındığında ortaya çıkan oksidentalizm tasnifatının ilki sentezci oksidentalizm yaklaşımı olur. Batı etkisi karşısında Osmanlı aydınları; Osmanlıcılık, Türkçülük ve İslamcılık akımları ile Batı'nın her türlü etkisine siper almaya çalışarak bir sentez düşüncesi ortaya koymaya çalışır. Bunu da dergiler ve dernekler kurarak sistemleştirmeye çalışırlar. Osmanlı döneminin Batılılaşma sürecinde ele alınan sentez düşüncesindeki mutedil yaklaşım, içinde seçmeci bir yaklaşımı da barındırdığı için “*tekniğini alalım ama kültürü kalsın*” niyeti popülerliğini Cumhuriyet dönemine kadar sürdürür. Cumhuriyet döneminde ise bu sentez düşüncesi, muhafazakârlık olarak kendini gösterir göstermesine ama bu Batı'daki

muhafazakârlık anlayışından da farklı olarak yine bizim topraklara has bir özgünlük barındırır. Bu tarz bir muhafazakârlıkta, bir hedef ittihaz edilen Batı'nın aşırılıklarından kaçarak yozlaşmayı engelleme adına çabası vardır ama bu çaba, tutuculuğu içinde barındırmayıp yapılan reformları bir gereklilik görme niyetindedir. Daha çok kültürel anlamda bir muhafazakârlığı ihtiva eden bu yaklaşımın sentez düşüncesi, muhafazakâr modern ya da modern muhafazakârlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da sentezci oksidentalit yaklaşımın Cumhuriyet dönemindeki tanımlamasıdır.

Romanlara gelindiğinde ise Peyami Safa romanlarında biçim ve içerik bölünmesi yaşandığı gözlemlenir. Biçim olarak Batılı bir formu seçen Safa, romanlarında yerliliğe vurgu yaparak Doğu medeniyetinin kadim tavrından yana tercihini kullanır. Düşünce yazılarında Doğu-Batı sentezi gibi iddialı bir yaklaşım, romanlarında Batı'nın nüfuz edici gücüyle karşılaşan Doğu'nun bu gücü dengelemesi olarak ve çoğu zaman zaferi ile karşılaşır. Bu ulusal alegoriden kaynaklanır. *Biz İnsanlar* romanında modernleşmeden etkilenen Orhan'ın yerli ve milli duygularla Batı'nın terkiibini kendi şahsiyetinde yapması; Vedia'nın alafranga tip olan ve yapay, yüzey Batılılaşmayı kendinde gösteren Rüştü'yü seçmemesine nedendir. *Yalnızız* romanında ise Doğu-Batı sentezinin ütöpik göndermesi olan Simeranya'yı kurgulayan Samim ise yüzeysel Batılılaşmanın rüzgarına kendini kaptıran Meral'e nasihatler verir. İntihara meyil düşüncesine kadar Meral'i götürecektir bu açmaz, yanlışlıkla da olsa Meral'in kendisini yakmasıyla sonuçlanır.

Döneminin olaylarına, değişim ve dönüşümlerine bigâne kalamayan Safa, geniş çaptaki değerlendirmeleri ile bir medeniyet teorisini hüviyeti ile kendi düşüncelerini her mecrâda dile getirmekten çekinmez. Batı'ya karşı algısı, muhafazakâr ve milliyetçi bir tavırla teşekkül eden Safa, ne yârdan ne de serden geçen yapısı ile sentezci oksidentalit söylemin gelişimine katkı sağlar. Hasan Hanefi'nin bilimsel temelli oksidentalit yaklaşımındaki denge politikasını hatırlatırcasına Safa'nın ülke gerçeklerinin ve inkılâplarının realitesine yaklaşımındaki denge arayışı, mütereddit karakterindeki sentezci arayışındandır. Safa, Batı'yı genel anlamda zaten Doğu'nun bir parçası gördüğünden Safa'ya göre bilinçli bir şekilde Batı'nın özümsemesi ve bu minvalde yapılacak bir Doğu-Batı sentezi, gerek düşünce yazılarında gerekse de romanlarında istikametli bir yol olacaktır.

Halide Edip'in 1950 sonrası romanlarında Batılılaşmanın artık bir Amerikanlaşma olarak sunulmasından kaynaklı kültür deformasyonuna ve ahlak dejenerasyonuna rastlanır.

Mutedil bir modernleşmeden ziyade körü körüne ve aceleci bir modernleşmenin çarpıklığı romanda mekân ve bireyler üzerinden verilir. İktisadi modelden yaşayışa kadar bir Amerikanizmin göze çarptığı bu ortamda, Halide Edip'in roman karakterleri, Doğu'yu da Batı'yı da idrak eden, nerde nasıl hareket etmesini iyi bilen ve sentezciliğin akislerini üzerinde yansıtanlardan seçilir. Doğu ile Batı'nın ahenkli bir dengesinden oluşan bu sentez, Akdeniz medeniyeti yaklaşımıdır. *Akile Hanım Sokağı* romanında Mühendis Sadi ve Nermin ise, bu sentezci oksidentalist yaklaşımı üzerlerinde taşıyan karakterlerdir.

Sâmiha Ayverdi'nin gerek düşünce eserlerinde gerekse de romanlarında Doğu/İslam medeniyetinin kültürel ve dini boyutu ön plandadır. Tasavvufun daha çok etkin olduğu bu yaklaşımda Osmanlı kültür ve medeniyeti nazara verilerek yitirilen bu değerın meydana getirdiğı açmazlar ve çıkmazlar romanda yansıtılmaya çalışılır. *İbrahim Efendi Konağı*, bu değer yitiminin maddi ve manevi tüm etkisini üzerinde yansıtır. Zira içinde yaşayanların Batılılaşma karşısında kültürel dejenerasyona maruz kalmasıyla konaktan apartmana ve oradan da çatı katına sığınması hayatları nazara verilir. Batı'nın burada yutucu etkisine dikkat çekilir. Batı'nın sömürgeci ve kültürel kofluğuna dikkat çeken Sâmiha Ayverdi, Doğu'nun kadim bilgeliğı ile Batı'nın bilimselliğinin tüm yönleriyle ve objektif bir şekilde değerlendirildiğinde refaha ulaşılacağını belirtir. Samiha Ayverdi bu romanıyla, bu iki medeniyetin ilim boyutunda terkip edilmediğı takdirde başa ne tür badirelerin geleceğini göstermek ister.

Necip Fazıl Kısakürek yazdığı tek romanı *Aynadaki Yalan* ile gerek kendi hayatını gerekse de kendi düşünce sistemini yansıtmaya çalışır. Her ikisinden de izler bulmak romanda mümkündür. Necip Fazıl, Türk edebiyatında olduğu gibi Türk düşünce hayatında da önemli bir şahsiyettir. İslamcılık, Muhafazakârlık ve Milliyetçilik düşünceleriyle hemhal olmasından dolayı o; Batı'ya karşı karşıt ve düşmanca algılansa da onun düşüncesi irdelendiğinde onun Batı ile bir orta yol bulma, fabrika bacaları ile minareleri nişanlama stratejisinde olduğu görülür. Onun tek derdi, tek parti devrinde Batılılaşmanın yanlış anlaşıldığına ve yapıldığına yönelik düşüncelerinin göz ardı edilmesidir.

Romanın ana karakteri Naci, kendi medeniyetinin değerlerini ve manevi/spiritualist dünyasının tasavvufi zenginliğini tanıdıktan sonra Batı'ya karşı sinik bir psikolojiden ve oto-oryantalist bir tavırdan kurtularak Ömer Muhtarca bir seslenişle “siz bizim öğretmenimiz değilsiniz” der. Yanlış anlaşılan kendi medeniyetini Batı ile diyalog kurarak Batı'ya tekrardan

tanıtır. Bu onun sentezci yanını gösterir. Çünkü Naci, maddenin inkâr edilemez gerçekliğinin yanına ruhun yadsınamaz varlığını koyarak hakikati sentezler. Nitekim maddeye inanan akıl, mutlak hakikate ancak ruhun yardımıyla erişir.

Tanpınar'ın Batı karşısındaki Doğu'yu da unutmayan ama her iki taraf arasında mesafeli duruşundan kaynaklanan tavrı, onu a'rafta bulunan sentezci bir oksidentaliste olmaya götürür. Tanpınar'ın kurucu zıtlıklardan kaynaklı olmayan sentezciliğinin yanında koruyucu zıtlıklarından kaynaklı bir a'raftalık hali mevcuttur. Doğu ve Batı'nın bir kuruculukla oluşturulmaya çalışılan sentezciliğine nazaran her iki tarafın hakkını teslim eden bir hak koruyuculuğundan müteşekkil bir teklifi Tanpınar'ı, a'rafta olan sentezci bir oksidentaliste yapmaktadır. Batı'nın inkâr edilemeyen ve hayatın her alanına nüfuz edecek bir kudrete sahip bir realite olduğunu bilen Tanpınar; denemelerinde, romanlarında üzerine basarak durduğu bir “kendilik bilinci”nin kendi yaşam şekillerinin Doğu'ya yani “kendimize” özgü yerlici bir direniş ile bir hayat oluşturacağını bildiğinden Doğu'ya da yüz çevirmez. Bu durum, Tanpınar'ı iki yüzü farklı yöne (hem Doğu'ya hem de Batı'ya) bakan Roma İmparatoru Janus'un vaziyetine sokar. Tanpınar'ın yaptığı a'rafta kalarak her iki âlemin müktesebatından yararlanarak bir terkip eşliğinde kendiliği yakalamaktır. Bu kendilik, kendimize ait hayat/yaşam şekilleri olarak bahsettiği toplumun özünde saklı olan gizli hazinededir.

Tanpınar, *Sahnenin Dışındakiler* romanıyla Milli Mücadele ve Mütareke dönemi İstanbul'unu sahnenin dışına koyarak Anadolu'daki milli mücadelenin asıl sahne olduğunu imler. Ancak sahnedeki düğümün çözülüş kısmının da İstanbul olduğunu daima hatırlatır. Tanpınar, Milli Mücadele temalı bu romanıyla Tanzimat'tan itibaren varlığı bir dinamizm gibi devam eden kültür buhranının sonuçlarını anlamaya ve anlatılamaya çalışır. İstanbul'da sahnenin dışında kalan Türk aydınının varoluşsal çırpınılarını anlatır. Tanpınar, bu romanda yerliliği vurgulama adına içtimai jeolojinin merkezi olan mekânları da kimlik bunalımından kurtulmada yardımcı öge olarak kullanır. *Mahur Beste* ise yazıldığı trajedinin hüznünü roman karakterlerine de yansıtarak bir medeniyetin yitip gidişine ağıt niteliğindedir. Roman, Osmanlı'nın Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamit dönemlerinin panoramasını gözler önüne serer. Musiki, Tanpınar sanatında önemli bir medeniyet taşıyıcısı olup kimliğin derinlikli izlerini hatırlatır. Romandaki karakterler, bir medeniyet muhasebesini Doğu'dan, Batı'dan ya da yerlilikten yana yaparlar. Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* romanıyla Türk

modernleşmesinin eleştirisini ironik bir tarzda yaparak Batı medeniyetinin hakkıyla özümsemediğinin işaretini verir.

Batı medeniyetinin kendisini dünyaya modernleşme olarak sunduğu dönemde İslam dünyası, bu durum karşısında her ne kadar bir bocalamaya girer. Ancak onun içinde barındırdığı tecdid, ihya, yitik cennet ve misilleme stratejilerinden dolayı Batı'nın şu anki ilmi zenginliğinin ve terakkisinin İslam'ın özünde var olduğu bilinen bir gerçektir. Bu bir derece doğru olsa da modernleşmenin dejenere edici yüzüne maruz kalan Müslümanlarının durumu, İslam'ın özcü ve radikal yorumlarıyla Batı'ya karşı bir tepkiselliği barındırır.

Rasim Özdenören ise Türk İslamcılığında Mehmet Akif-Necip Fazıl-Sezai Karakoç zincirinin dördüncü halkasıdır. Özdenören'e göre İslam inkılâbının gerçekleşebilmesi için arınmış bir kafa yapısından başka sırf Allah'ın rızasını gözeterek yaşamak ve her işinde ihlâsı gaye edinerek başlamak esastır. Özdenören'in radikal bir tavırla İslam'ı taviz vermeden yaşanacak bir din olarak görmesi onun karşıt oksidentalitist olarak konumlanmasını sağlar. Bunu *Gül Yetiştiren Adam* romanı ile yapar. Nitekim romanda da gül yetiştiren adam, 40 sene boyunca evinden çıkmadan kendi İslam'ını yaşayarak dış dünyanın modernite ile kirletilmiş olgu ve söylemlerinden kendini muhafaza eder. Bu her ne kadar pasif bir özcü direniş olsa da Batı'ya karşı oksidentalitist söylemin gizli bir inşasıdır.

Karşıt oksidentalitist yaklaşımın diğer cephesini Türk düşünce ve edebiyatında Kemal Tahir oluşturur. Marksist olmasına rağmen kendi ülke sorunlarına Batı'dan gelen reçetelerden ziyade yerlilik menşeli çözümler üretmeye çalışan Kemal Tahir, her şeyden önce her iki medeniyetin insanların coğrafyadan gelen özcü farklılarla birbirlerine benzemediğini ve haliyle sorunlar-çözümler ilişkisinin de birbirine benzemediğinin farkındadır. Kemal Tahir'in bu noktada kendine özgüllüğü ve nevi şahsına münhasır fikirlerle topluma teklifte bulunması, onun Türk Sol düşüncesinden de dışlanan özelliğini oluşturur.

Kemal Tahir, yaptığı araştırmalarla Osmanlı'nın kuruluş felsefesinden başlayarak Türkiye'nin kurtuluş teorisini kendi perspektifinden yapılandırır. Tahir için Osmanlı, 1960'a kadar karşıt görüş biriktirdiği bir yapı değil; anlaşılması gereken bir özdür. Tahir, bu tarihten sonra Osmanlı'nın kültürel ve siyasal mirasını sahiplenilen bir ideolojik duruş sergiler. Romanlarını da bu minvalde kurgular. Tahir, devletin içinde bulunduğu modernleşme hareketlerinin Türk devlet geleneğine yaslanmasını ister. Çünkü Türklerin Anadolu'ya gelişinden 19. yüzyılın sonlarına kadar yüceltilen devlet geleneği, artık Batılılaşma hareketleri

ile değersizleştirilmeye başlar. Bundan dolayı hem romanlarında hem de *Notlar*’ında karşıt oksidentalit bir tavrı olan Tahir, oksidentalit söylemi satır aralarında inşa eder. Tahir, romanları aracılığıyla Batı karşısında devlet-millet bütünleşmesini sağlayarak ortak bir mazi ve zafer ile “biz” bilincinin nasıl oluştuğunu göstermek ister. Batı da burada Tahir için tetikleyici güçtür.

Devlet Ana romanıyla Batı’dan tamamen farklı bir devlet felsefesi ve toplum yapısına sahip olduğumuzu gösteren Kemal Tahir, *Yorgun Savaşçı* romanıyla Kurtuluş Savaşı’nın yerli ve milli kaynaklarla devlet müessesesinin nizamı odağı alınarak kazanıldığını vermek ister. Kemal Tahir, *Esir Şehir Üçlemesi* (*Esir Şehrin İnsanları, Esir Şehrin Mahpusu, Yol Ayrımı*) romanlarıyla Paşazade Kamil Bey’in gözünden ve onun üzerindeki değişimden Milli Mücadele, Kuva-yı Milliye, Serbest Fırka gibi toplum ve devletin önemli kırılma noktalarını ele alır. Tahir, Batı’nın burada sömürücü olarak algılandığını ve Türk toplumu ile Batı toplumlarının her yönüyle farklı olduğunu vurgulamak ister. Son olarak *Kurt Kanunu* romanıyla yeni tesis edilen yönetimde devletin kerimlikten uzaklaştığına ve şahsi çıkar kavgalarının başladığına vurgu vardır. Aydın eleştirisinden Batılılaşma eleştirisine kadar hemen hemen devletin tarihi süreçteki tüm kırılma noktalarına değinen Kemal Tahir’in dinamizm noktası, Batı medeniyetinin mevcudiyeti ve sömürücü özelliğidir.

Batıcı oksidentalit yaklaşım ise Türk düşüncesinde yerini Cemil Meriç’in “müstağrip” kavramına yüklediği Türk aydını eleştirisi ile alır. Çünkü Cemil Meriç’in Batı karşısında kendi medeniyetini küçük gören Batı’ya hayran olan ve kendini ezik hisseden bu tarz aydınları “müstağrip” yani oksidentalit olarak değerlendirir. Bu kavramın küresel ölçekte karşılayana ise Couz Venn ve George Young-Boon’un nasıl daha iyi Batılı olunur sorusuna verdiği cevaplardır.

Orhan Pamuk da romanlarında kendi toplumuna yerli oryantalist bakışla bakarak onları Batılı gözlerin görmek istediği gibi sunar. Batılı zihin yapılanmasıyla romanlarını kurgulayarak ülkenin kırılma noktalarını ulusal alegorik şekilde dile getiren Orhan Pamuk, Batı yanlısı oksidentalit bir bakışa sahiptir. Çünkü Batıcı bir şekilde Batı’yı önceleyen bir Batı yorumunu, Doğu’nun egzotikliği ve eksikliği üzerine inşa eder. Yeri geldiğinde eksik ve çarpık modernleşmenin hatalarını gösterip eleştirerek ve kendince doğru modernleşmenin ipuçlarını vererek Batı’ya ulaşmanın özlemini dile getirir.

Pamuk'un postmodern tarzda yazsa bile onun ulusal alegoriyi önceleyerek romanlarını kurgulaması, onun kendi halkına oryantalist perspektiflerden baktığını ve bundan dolayı da Batıcı bir bakışla Batı hakkında bir yorum ve algı ürettiğinin göstergesidir. Aldığı Nobel Ödülü sırasında yaptığı konuşmada romanlarına ülkesinin dertlerini de konu ettiğini söyleyen Orhan Pamuk, bunu kendince ve Batıcı bakışın perspektifinde dile getirir. Gerek röportajlarında gerek deneme ve romanlarında Doğu-Batı sorununu bereketli bir şekilde işleyen Orhan Pamuk, Batılının görmek istediği bir Doğu portresi sunmaktadır. Orhan Pamuk; toplumun ulusal hikâyesini, küresel okuyucuya Batıcı bir Batı yorumuyla sunmaktadır. Onun bunu gerektiğinde postmodern unsurlarla yapması, yazar niyetinin bir adım geride kalmasını istemesine bağlanabilir. Çünkü Orhan Pamuk; sanat ve ideoloji arasındaki gerilimden postmodern kurgunun kendisine sunduğu imkânlardan yararlanarak Batılı gözlere ülkesinin endişelerini, dertlerini alegorik unsurlarla bezetir. Bu bezemesinde oryantalist söylemle hemhâl olmuş bir ideolojinin varlığı gözden kaçmaz.

Sessiz Ev romanında geleneğin ve milliyetçi duyguların taşıyıcısı olan karakterler, olumsuz tonlarda tasvir edilir. Batılılaşmayı yanlış anlayan Doktor Selahattin ise hayatı boyunca kısır bir azaba mahkûm edilir. Çünkü Pamuk'a göre Batılılaşmacı önce Batılı olmadığı için, sonra Batılı olmaya çabaladığı için daha sonra bu çabanın yarım kalmasından ve kimliğini kaybetmekteki korkudan utanır. Orhan Pamuk'a göre bizim modernleşme tarihimiz, sanat ve felsefeden yoksun oluşturulmaya çalışıldığı için çarpık bir toplum modellemesi ortaya çıkar ve halk, bu modernleşmeye bigâne kalarak kendi halkına yabancılaşan aydınlar üretir. Çünkü Orhan Pamuk, Batılılaşmanın kendisinden değil yönteminden bir sorun gördüğü için Türkiye'yi tezatlar ülkesi denebilecek şekilde konumlandırır. Pamuk'un bu romanı Meşrutiyet'ten 70'lerdeki sağ-sol ideolojik darbelerine kadar Osmanlı-Türk modernleşmesi ekseninde ele alması, Pamuk'un da Batı algısını göstermesinin yanı sıra Batıcı oksidentalist bir söylemle olayları ele aldığının da göstergesidir.

Postmodern yöntem ve tekniklerle oldukça yoğun bezeli *Yeni Hayat* romanında ise Orhan Pamuk, 1990'lı yıllar Türkiye'sinin panoramasını alegorik ve metaforik unsurlarla sunar. Adından anlaşılacağı üzere yeni bir hayatın nasıl olması gerektiğine dair kafa yoran Orhan Pamuk'ta küresel oryantalist mantığın ekonomik emperyal işleyişi romanda işlenir. Batı yanlısı bir tavırla Doğu'nun eksiklikleri gözler önüne serilir.

Sonuç olarak oksidentalizm, genel anlamıyla bir Batı yorumu ve incelemesi anlamına gelir. Batı-dışı toplumların Batı ile girdikleri ilişki sürecinde farklı Batı algı, yorum ve incelemelerine sahip olması, haliyle farklı oksidentalizmleri meydana getirir. Gerek ulusal gerekse de küresel ölçekte bu farklı Batı yorumlarının varlığı, oksidentalizmin merkezi anlamını genişleterek bir oksidentalizm tasnifatını gerekli kılar. Bu tasnifat, kavramın başına bir sıfat getirilerek anlamın açıklığa kavuşması adına yapılır. Sentezci, karşıt, Batıcı oksidentalist yaklaşımlar olarak tasnif edilen bu Batı algı ve yorumları, Türk düşüncesinde kendine yer bulduğu gibi Türk edebiyatında da zengin bir kurgusal kaynak olarak karşımıza çıkar. Belki de bu farklı Batı algılama ve yorumlarından dolayı Tanpınar, nesillerin beraber olarak okuduğu beş kitabın bile olmadığı tespitini yapar. Yazarların kendine özgü Batı yorumlarına sahip olmaları, onları kendi (entelektüel anlamda) mahallelerinin “ikonu” haline getirdiğinden dolayı yeri gelir bu yazarlar edebi kanonun dışında kalırlar.

Devletin kurtulması kadar devletin yeniden kurulması için Batı medeniyetinin nüfuzuna göre Osmanlı’da ortaya çıkan İslamcılık, Medeniyetçilik, Türkçülük, Osmanlıcılık akımları ve Cumhuriyet’te varlığını devam ettiren Muhafazakârlık, Milliyetçilik, Kemalizm, İslamcılık, Sol vb. gibi düşünce akımları, aslında yapılan bu tasnifatın izdüşümü olduğu gibi Batı orijinli konumlanmanın da ifade biçimleridir.

Ülkenin ve toplumun sorunlarına bigâne kalamayarak devlet ve toplumun modernleşme sürecini yakından gözlemleyen ve bu minvalde bir sorumluluk hissederek medeniyet tasavvuru üretmeye çalışan yazarlar, romanlarında estetik ve ideolojiyi harmanlayarak bir Batı algılaması sunmaya çalışırlar. Ne de olsa Ahmet Midhat Efendi’den itibaren bir gelenek halini alan Türk romancısının öğreticilik misyonu, ulusal alegoriler de nazara alındığında güncelliğini korur. Çünkü Türk edebiyatında poetika ile politika çoğu zaman dirsek temasında olagelir. Çalışmada seçilen yazarların kendi toplumlarına Batı hakkında bir teklif sunmaları ve yanlış Batılılaşma uyarıları kadar yanlış Doğululaşmaya da vurgu yapmaları önemlidir.

Peyami Safa, Halide Edip Adıvar, Sâmiha Ayverdi, Necip Fazıl Kısakürek, Rasim Özenören, Kemal Tahir, Orhan Pamuk ve Ahmet Hamdi Tanpınar’ın toplamda 17 romanı üzerine inceleme yapılan bu çalışmada her yazarın kendi Batı algısına bir medeniyet teorisi ve toplumsal yaklaşımı gözlemlenir. Her ne kadar 1950’ye kadar Türk romanının esas meselesinin Doğu-Batı sorunsalı olduğuna dair genel bir kanaat olsa da ve bu zamana kadar bu yönde çalışmalar yapılsa da bu çalışmayla 1950’den sonra da Doğu-Batı sorunsalının devam

ettiği ve hâlâ güncelliğini koruduğu ortaya çıkarılmaya çalışılır. Böylelikle 1950-2000 arası Türk toplumunun farklı Batı algılamalarından kaynaklı farklı oksidentalit yaklaşımlarının Türk romanındaki karşılığı ortaya çıkarılır. Zengin ve çeşitli bir Batı algısının gözlemlendiği Türk romanında, Batı medeniyetini güncelliğini ve modernizm ile popülerliğini koruduğu müddetçe bu zenginliğin ve çeşitliliğin de devam edeceği aşıkârdır.



KAYNAKÇA

- Abacı, T. (2015). Gerçekçilik Açısından Ahmet Hamdi Tanpınar. İstanbul: İkaros Yayınları.
- Acar, A. (2013). Nobel, Orhan Pamuk ve Yazarlığı. İstanbul: Doruk Yayımcılık.
- Acar, B. B. (2020). “Gerçekle Hayal Arasında: İhtiyaca Kurulan Garbiyatçılık”. Şarkiyat Dergisi, 12 (4), 1240-1254.
- Açıl, B. (2022). “Ölü Ama Mükemmel: Ahmet Hamdi Tanpınar, Kalsik Şiir ve Hakkaniyet”. (Haz.: Turgay Anar, Şerif Esgin, Aykut Ertuğrul). Bir Ses Ormanı/Ahmet Hamdi Tanpınar Kitabı.(ss. 389-424). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Adanır, O. (2002). “Occidentalisme”. Doğu Batı Düşünce Dergisi. Ankara: Doğu Batı Yayınevi, 14, 97-98.
- Adanır, O. (2013). Osmanlı ve Ötekiler. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Adivar, H. E. (2009). Türkiye’de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri. İstanbul:Can Yayınları.
- Adivar, H. E. (2013). Akile Hanım Sokağı.3.Basım. İstanbul: Can Yayınları.
- Ahatlı, E. (2002). “Bir Oksidentalizm Çağrısı: Oryantalizmi Yeniden Okumak”. Batı’da İslam Çalışmaları Sempozyumu. Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 2(3), 303-336
- Ahıska, M. (2003). “Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern”. The South Atlantic Quarterly, 102(3).
- Ahıska, M. (2005). Radyonun Sihirli Kapısı. İstanbul: Metis Yayınları.

Ahıska, M. (2010). "Şarkiyatçılık/Garbiyatçılık: Modernliğin Çıkmazı". Müge Gürsoy Sökmen, Başak Ertür (Ed.). Barbarları Beklerken. İstanbul: Metis Yayınları.

Ahmedov, R. (2018). "Şimdi Yazdığım Veba Geceleri de Biraz Doğu-Batı Romanıdır". (Söy.: Ramil Ahmedov). Kitap-lık Dergisi, 26(199), 73-85.

Aka G. (2020). "Ulus Devletin Yarım Türkleri". (Trans.: Bedia Koçakoğlu). İstanbul: Palme Yayınları.

Akbaş, B. A.(2014). Postkolonyalizm Denemeleri ve Diğer Yazılar. Sivas:YGY

Akbayır, S. (2011). Orhan Pamuk Yaşar Kemal/Zamansız Bir Karşılaşma. İstanbul: Ferfir Yayıncılık.

Akça, G.; Hülür, H. (2004). "Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Doğu-Batı İmgelerini Küreselleşme Bağlamında Yeniden Düşünmek". Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi. (16), 259-282.

Akça, H. (2019). "Kemal Tahir'in Milli Mücadele Konulu Romanlarında "Seçilmiş Kahraman" ve "Büyülü Nesne." Türkiyat Mecmuası-Journal of Turkology, 'Milli Mücadele Özel Sayısı. 29(1), 1-24.

Akçay, A. S. (2011). Okumanın Farkı Orhan Pamuk/Okumanın İmkânsız Alegorileri. İstanbul: Pozitif Yayınları.

Akın, M. H. (2018). "İki Modernleşme Arasında Türkiye'de Siyasal Kültür Değişmesi ve Medya". Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi, (30), 154-164.

Akın, M. H. (2020). "Tarihsel ve Sosyolojik Bir Mesele Olarak Türk Modernleşmesi". Lütfi Sunar(Ed.). Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce. 1. Türk Düşüncesi. Ankara: YTB

Akın, M. H. (2021a). “Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi”. Said Halim Paşa Kitabı/Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür.(ss. 643-650). İstanbul: Zeytinburnu Kültür Yayınları.

Akın, M. H. (2021b). Türkiye’de Modernleşme/Din, Siyaset ve Toplumsal Değişme. Ankara: Türkiye Notları Yayınevi.

Akın, M. H. (2022a). “Türk Modernleşmesinde Kültürel Bölünme, Muhafazakârlık ve Ahmet Hamdi Tanpınar”. Yahya Aydın(Ed.). 60 Yıl Sonra Bursa’da Tanpınar Zamanı. (ss. 63-87). Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları.

Akın, M. H. (2022b). Yerli Modern Farklı/Çağdaş Türk Düşüncesi Üzerine Yazılar. İstanbul: Matbu Kitap.

Akman, B. (2017). Kayıp Tarihin İzinde/Fatih’ten Shakespeare. İstanbul: Kopernik Yayınları.

Akosman, G. B. (2019). “Sınırları ve Mekânı Yeniden Düşünmek Tarihteki Bumerang: ‘İmparatorluk’”. Liberal Düşünce Dergisi, 24(95), 23-35.

Akosman, G. B. (2022). “Gelenekle Modernitenin Kavşağındaki Entelektüel: Ahmet Hamdi Tanpınar”. Yahya Aydın(Ed.). 60 Yıl Sonra Bursa’da Tanpınar Zamanı.(ss. 89-102). Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları.

Aksakal, E. (2021). “Türk Sağı ve Türk Modernleşmesinin Sosyolojisi”. Mavi Atlas, 9(1), 87-97.

Aksakal, H. (2010). “Aydınlanma” Çağından “Karanlık” Yüzyıla Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri. (Yüksek Lisans) İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler.

Aksakal, H.(2017).Türk Muhafazakârlığı/Terennüm, Tereddüt, Tahakküm, İstanbul: Alfa Yayınları.

Aksakal, H. (2020). Huzursuz Modernite/Avrupa Entelektüel Tarihi Üzerine Makalaleler, İstanbul: Beyoğlu Kitabevi.

Aktaş, Ü. (2021). “Yurdunu Arayan Bir Göçebe Ya da Kavramını Arayan Bir Coğrafya”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 87-114). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Aktay, Y. (2005). “Sunuş”. İslamcılık. Tanıl Bora, Murat Gültekingil(Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 68-96). 6, 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Y. (2006a). “Her Karşılaşmanın İki Yanı Vardır”. Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 6(3, 427-436.

Aktay, Y. (2006b). “İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil(Ed.) Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 346-360). 5. Muhafazakârlık. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Y., ve Topçuoğlu, A. (2017). “Giriş”. (Der.: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay). Postmodernizm ve İslam/ Küreselleşme ve Oryantalizm. İstanbul: Vadi Yayınları.

Akten, S. (2000). “Yeni Hayat, Yeni Kitap, Yeni Roman”. (Der.: Engin Kılıç). Orhan Pamuk’u Anlamak. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Akyıldız, H. B. (2016). Arafın Estetiği/Tanpınar Romancılığı. İstanbul:Doğu Kütüphanesi.

Akyüz, K. (1995). Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Alangu, T. (1968). Cumhuriyetten Sonra Hikâye ve Roman. Cilt:3. İstanbul: İstanbul Matbaası.

Alangu, T. (2008). “Ahmet Hamdi Tanpınar: Eserleri Üzerine Düşünceler”. (Haz.: Abdullah Uçman, Handan İnci). Bir Gül Bu Karanlıklarda/Tanpınar Üzerine Yazılar. (ss. 147-160). 2.Baskı. İstanbul: 3F Yayınevi.

Alatas, S. F. (2013). “Hatalı Modernleşme ve Müslüman Dünyada Kalkınma”.Yüceltme ve Reddiye Arasında Medeniyeti Anlamak Sempozyumu Bildirileri. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Alatlı, A. (2011). “Doğu-Batı İçi Boş Bir Tasnif”., Doğu Ne?Batı Ne?. Doğu Batı Düşünce Dergisi, (2), 97-101.

Aliyazıcıoğlu, Z. (2017). “Oryantalizm ve Avrupa’da Müslüman-Doğu’ya Dair Oryantalistik Çalışmaların Gelişimi”.Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 12(1), 133-156.

Alkan, C. (2015). Oryantalizm: Coğrafi Ayrımdan Söylemsel Ayrışmaya Türk Düşünce Hayatı Örneği. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul:Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Almond, I. (2013). Yeni Oryantalistler/Nietzsch’den Orhan Pamuk’a İslam’ın Postmodern Temsilleri. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Alptekin, T.(2008). Ahmet Hamdi Tanpınar-Bir Kültür, Bir İnsan. İstanbul: İletişim Yayınları.

Alptekin, T. (2015).Tanpınar’ın Ölümü/Apologia. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Altun, F. (2021). Modernleşme Kuramı/Eleştirel Bir Giriş. 3.Baskı İstanbul: İnsan Yayınları.

Altun, F. (2005). “M.Şemsettin Günaltay”. Tanıl Bora, Murat Gültekin(Ed.). İslamcılık. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce.(ss. 160-177). 6. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Alver, K. (2010). “Kemal Tahir’in Roman Sosyolojisine Katkısı”. Kemal Tahir 100 Yaşında. Ertan Eğribel ve Fatih Andı(Ed.). Ankara: TC Kültür Bakanlığı.

Amin, S. ve Ülken, H. Z. (2014). Doğu Uygarlığı/Yükselişin Tarihsel Nedenleri. 2. Baskı. İstanbul:Kaynak Yayınları.

Amin, S. (2018). Avrupa-merkezcilik/Bir İdeolojinin Eleştirisi. (Çev.:Mehmet Sert). İstanbul: Yordam Kitap.

Anar, T. (2012). Mekândan Taşan Edebiyat/Yeni Türk Edebiyatında Edebiyat Mahfilleri. İstanbul:Kapı Yayınları, İstanbul.

Anar, T. (2022). Janus’un Yüzü/Türk Edebiyatında Kanon ve Karşı-Kanon. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Andersen, P; Anderson, S. (2006). “Postmodernizm ve Din”, Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü, Derleyen: Stuart Sim, (Çev.: Mukadder Erkan-Ali Utku), Ankara: Ebabil Yayınları.

Andı, M. F. (1996). “Biz Heybeli’de Her Gece Mehtaba Çıkar mıydık?”. İnsan Toplum Edebiyat. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Andı, M. F. (2005). “Bir Medeniyet Algısı Olarak Ahmet Midhat Efendi’nin Paris’i”. Divan İlmi Araştırmalar Dergisi. (20), 7-25.

Andı, M. F. (2013). Roman ve Hayat. İstanbul: Hat Yayınevi.

Andı, M. F. (2020). Akrebi Kuyruğundan Tutmak. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Anık, C. (2018). Modern Düşüncenin Bunalımı ve Doğu. İstanbul: İnsan Yayınları.

Ardıç, E. (1976). “Kemal Tahir ve Özgün Türk Romanı Tutkusu”. CumhuriyetGazetesi.

Arendt, H. (1996). Geçmişle Gelecek Arasında Seçme Eserler 2. (Çev.: Bahadır Sina Şener). İstanbul, İletişim Yayınları.

Argunşah, H. (2015). “Halide Edip’te Değişen Kadının Romandaki İzdüşümleri: Seviye Talip’ten Ateşten Gömlek’e”. TÜBAR, XXXVII.

Arıkan, N. (2017).Golden Dictionary. İstanbul:Altın Kitapları Yayınevi.

Armağan, M. (1998a). Gelenek ve Modernlik Arasında. İstanbul: İz Yayıncılık.

Armağan, M.(1998b). “Hayâlî Doğu’dan Hayâlî Batı’ya”. Doğu Ne? Batı Ne?. Doğu Batı Düşünce Dergisi, (2), 89-96.

Armağan M. (2003). HilmiYavuz ile Doğu’ya ve Batı’ya Yolculuk. İstanbul:Ufuk Kitapları.

Armağan, M.; Coşkun, S. (2011). Bulutları Delen Kartal/Cemil Meriç İle Konuşmalar. 4.Baskı. İstanbul:Timaş Yayınları.

Armağan, M. (2018). Cemil Meriç Konuşuyor. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Arlı, A. (2014).Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin. İstanbul: Küre Yayınları.

Arslan, A. D. (2018).”Oryantalizm-Oksidentalizm BağlamındaLady Mary Montagu ve Zeynep Hanım’ın Mektupları”.Modern Dönemde Edebiyat, Eğitim, İktisat ve Mühendislik. Ankara: Berikan Yayınevi.

Assmann, J. (1991). Kültürel Bellek. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Atak, E. M. (2022). “Kolektif Arayışlar ve Huzur: Tanpınar ve Metinleri Merceğinden Genel İdeoloji”. (Haz.: Turgay Anar, Şerif Esgin, Aykut Ertuğrul). Bir Ses Ormanı/Ahmet Hamdi Tanpınar Kitabı. (ss. 497-534). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Atay, S.(2017). “Metafordan Üslûba Yalnız Bir Roman: Aynadaki Yalan”. YTA. Modern Turkish Literature Researches, 17(17), 20-31.

Atay, Ö. (2009). “Alper Akçam’la Postmodernizm ve Orhan Pamuk Üzerine”. Eylülce Dergisi. (2)

Avcıoğlu, G. Ş. (2020). “Türk Sosyolojisinde Kültür ve Medeniyet Anlayışlar”. SUTAD, (48), 313-326.

Ayan, E. (2019). “Edward W. Said’in Oryantalizm Kuramından Hareketle Orhan Pamuk’un Anlatıları Üzerine Bir İnceleme”. Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, 11(21), 38-59.

Ayas, G. (2010). “Kemal Tahir ve Dostoyevski Üzerine Düşünceler”. Kurtuluş Kayalı (Ed.). Bir Kemal Tahir Kitabı Türkiye’nin Ruhunu Aramak.(ss. 175-194). İstanbul: İthaki Yayınları.

Ayas, G. (2015). Barbar Batı/Bir Aime Cesaire Kitabı. İstanbul:Doğu Kitabevi.

Aydın, S. (2008a). “Sosyalizm ve Milliyetçilik: Galiyefizm’den Kemalizm’e Türkiye’de Üçüncü yol Arayışları”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 438-461). 4. Milliyetçilik. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın, S. (2008b). “Türkiye Solunda Özcülük ve Milliyetçilik”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil(Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 543-577). 8 Sol. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın, C. (2002). “Modern Japon Tarihinde Batı Karşıtlığı: Okawa Shumei’nin Asyacılık Düşüncesi”. DÎVÂN İlmî Araştırmalar, 2 (13), 107-133.

Aydın, C. (2012). İslam Dünyası Fikri/Kültürel Bir Entelektüel Tarih Çalışması. (Çev.: Hasan Aksakal). İstanbul: Alfa Yayıncılık

Aydın, C.; Duran B. (2016). “Modern İslamcılık Düşüncesinin Rakip Oksidentalizmleri: Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu’da Hristiyanlık, Batı ve Çağdaşlık Anlayışı”. (Çev.:Demet Koçyiğit). FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, (7), 307-335.

Aydın, M. (2006). “Doğu-Batı Rekabeti ve Oksidentalizm”. Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 6(3), 367-372.

Aydın, M. (2016).Günah ve İtiraf. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Aydın, S.; Emiroğlu K. (2020). Antropoloji Sözlüğü. İstanbul: Isık Yayınları.

Aygener, S. (2011). Türk Modernleşmesi Ekseninde Türk Muhafazakârlığı ve Sâmiha Ayverdi. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Aytaç, G. (2012). Çağdaş Türk Romanı Üzerine İncelemeler. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Aytaç, G. (2017). Edebiyat Eleştirisine Eleştirel Bir Bakış. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Ayvaz E. (2006). “Sonradan Gelenin Tanıklığı”. Toplumbilim Dergisi, Tanpınar Özel Sayısı, (20), 153-163.

Ayvazoğlu, B. (1999). Yahya Kemal Eve Dönen Adam. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Ayvazoğlu, B. (2000b). Doğu-Batı Arasında Peyami Safa. İstanbul: Ufuk Kitapları.

Ayvazoğlu, B. (2000a). “Doğu-Batı Açmazında Peyami Safa”. Türk Düşünce Serüveni Araftakiler Doğu Batı Düşünce Dergisi, 3(11), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Ayvazoğlu, B. (2000b). Geleneğin Direnişi. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Ayvazoğlu, B. (2006a). “Peyami Safa”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 220-233). 5. Muhafazakârlık. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ayvazoğlu, B.(2006b). “Türk Muhafazakârlığının Kültürel Kuruluşu”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil(Ed.).Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce.(ss. 509-532). 5. Muhafazakârlık. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ayvazoğlu, B. (2017). Sîretler ve Suretler. İstanbul: Kapı Yayınları. 5.Basım.

Ayverdi, S. (1984). Yeryüzünde Birkaç Adım. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Ayverdi, S. (1985). Rahmet Kapısı. İstanbul: Hülbe Yayınları.

Ayverdi, S. (1993). Türk Tarihinde Osmanlı Asırları. İstanbul: Damla Yayınevi.

Ayverdi, S. (1997). Yolcu Nereye Gidiyorsun. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Ayverdi, S. (2003). Kölelikten Efendiliğe. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Ayverdi, S. (2007a). Arkamızda Dönen Dolaplar. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Ayverdi, S. (2007b). İki Aşına. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Ayverdi, S. (2007c). İbrahim Efendi Konağı. 8.Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Ayverdi, S. (2011). Bağ Bozumu. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Ayyıldız, B. (2020). “Postmodernizm, Biçim-Hakikat İlişkisi ve Postmodern Sonrası”. Bitmemiş İnşa Postmodernizm. Ahmet Melih Karauğuz(Ed.). İstanbul: Ketebe Yayınları.

Azak, U. (2004). “Sâmiha Ayverdi”. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık.3.Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bachelard, G. (1996). “Mahzenden Tavan Arasına Ev, Kulübenin Anlamı”. Mekânın Poetikası. İstanbul:Kesit Yayınları.

Baker, U. (1999). “Ulusal Edebiyat Nedir?”. Toplum ve Bilim, (81), 7-24.

Baker, U. (2006). “Muhafazakâr Kisve”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 101-104). 5. Muhafazakârlık. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Balabanlılar, M. (1994). “Orhan Pamuk Yeni Hayat’ında Hüznün ve Şiddetin Girdabındaki İnsanımızı Anlatıyor: Okursan Eğlenirsin İnanırsan Hayatın Kayar”. Tempo, (42).

Balcı, E. N. (2013). “Metnin Bilinçaltı: Edward Said’de Örtük Şarkiyatçılık” UÜİFD, (2), 151-167.

Balcıoğlu, N. (2021). Türk Edebiyatında ve Orhan Pamuk Romanlarında Doğu-Batı Sorunu. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Balık, M; Uğurlu, S. B. (2009). “Sessiz Ev’in Hayaleti: Güdük Bir Aydınlanma Projesi”. Turkish Studies, 4(8), 2307-2339

Banarlı, N. S. (1960).Yahya Kemal’in Hatıraları.İstanbul:İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

Bareilles, B. (2003). İstanbul'un Frenk ve Levanten Mahalleleri. (Çev.:Ali Berkday). İstanbul: Güncel Yayıncılık.

Barkey, K. (2021). Eşkılar ve Devlet/Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi. (Çev.: Zeynep Altok). İstanbul: Kronik Kitap.

Başaran, A. (2021). Postmodern/Felsefe, Edebiyat, Nekahet. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Barthes, R. (2006). Yazının Sıfır Derecesi. (Çev. Tahsin Yücel). İstanbul:Metis Yayınları.

Bauman, Z. (2011). Bireyselleşmiş Toplum.(Çev.: Yavuz Alogan). İstanbul:Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2012). Sosyolojik Düşünmek (Çev.: Abdullah Yılmaz). İstanbul:Ayrıntı Yayınları.

Basat, O. (2021). “Kemal Tahir: Bir Anadolu Aydınlanması Meşalesi”. Kemal Tahir Kitabı. (Haz. Hakan Sarı ve Yusuf Koşar). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık. İhlamur Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi-8

Baycanlar, S. Ç. (2015).Türk Edebiyatında Londra: Oksidentalizm Merkezli Bir Okuma Denemesi. Adana:Karahana Kitabevi.

Bayrakçeken, A.; Randall, D. (2005). “Meetings of East and West: Orhan Pamuk's Istanbulite Perspective”, Critique, 46(3), 191-204.

Bayrakdar, M. (2014). “İslam Kültürünün Özsel Bir Parçası Olarak Batı”. Hece Edebiyat Dergisi Batı Medeniyeti Özel Sayısı (210/211/212), 128-136.

Belge, M. (1983). Türkiye'de Günlük Hayat. Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi C. 4. (Der: Murat Belge, Bülent Özüakın). İstanbul: İletişim Yayınları. s. 836- 877.

Belge, M. (1997). “Üçüncü Dünya Ülkeleri Edebiyatı Açısından Türk Romanına Bir Bakış”. Berna Moran’a Armağan: Türk Edebiyatına Eleştirel Bir Bakış. Nazan Aksoy, Bülent Aksoy (Ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Belge, M. (2006). “Muhafazakârlık Üzerine”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 92-100). 5. Muhafazakârlık. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Belge, M. (2009). Genesis/Büyük Ulusal Anlatı ve Türklerin Kökeni, İstanbul: İletişim Yayınları.

Belge, M. (2012).”Üçüncü Dünya Ülkeleri Edebiyatı Açısından Türk Romanına Bir Bakış”. Edebiyat Üstüne Yazılar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Belge, M. (2016). Step ve Bozkır. İstanbul: İletişim Yayınları.

Berber, Ş.(2018). “Üç Dönem; Üç “Baticılık” Algısı”. 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiri Kitabı, 362-384.

Bergen, L. (2012). “Yerlilik Ekseninde Kemal Tahir”. Hece Dergisi. Kemal Tahir Özel Sayısı, (181).

Bergen, L. (2013). Kozmosta Yerlilik/Evlerimizi Kaybediyoruz. Ankara: Hitabevi Yayınları.

Bergen, L. (2015). Kalın Anadoluculuk/İsmet Özel’e Bir Cuma Mektubu. Ankara: Akçağ Yayınları.

Bergen, L. (2022). Yitik Şehir/Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Beş Şehir Kitabına Bir Kritik. İstanbul: Yazıgen Yayıncılık.

Berkes, N. (1975). Türk Düşününde Batı Sorunu. İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Berkes, N. (1997). 200 Yıldır Neden Bocalıyoruz? 1. Ankara: Cumhuriyet Kitap Eki.

Berksoy, B. (2006). “Bir Entelektüel Olarak Tanpınar”.Entelektüeller III. Doğu Batı Düşünce Dergisi. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Berksoy, B. (2008). “Bir Entelektüel Olarak Tanpınar”. (Haz.: Abdullah Uçman, Handan İnci). Bir Gül Bu Karanlıklarda/Tanpınar Üzerine Yazılar.(ss. 704-723). 2.Baskı. İstanbul: 3F Yayınevi.

Berksoy, N. Ç. (2010). “Kemal Tahir Biyografi Çalışması”. Kemal Tahir’in 30. Ölüm Yılı Dönümü Anısına. Ertan Eğribel ve M. Fatih Andı (Ed.). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Berktaş, F. (2002). “Doğu ile Batı’nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı”. Uğur Kocabaşoğlu (Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık. (ss. 270-285). İstanbul: İletişim Yayınları.

Beşikçi, M. (2019). Cihan Harbi’ni Yaşamak ve Hatırlamak: Osmanlı Askerlerinin Cephe Hatıraları ve Türkiye’de Birinci Dünya Savaşı Hafızası. İstanbul: İletişim Yayınları.

Beyatlı, Y. K.(2005). Aziz İstanbul. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Beyatlı, Y. K. (1992). Aziz İstanbul. İstanbul: MEB Yayınları.

Beyaz, Y. (2019). “Kemal Tahir’in Romanlarında Cumhuriyet’in Kuruluş Dönemine Genel Bir Bakış”. Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, 19(19), 113-138.

Beyaz, Y. (2021). “Kemal Tahir’in Romanlarında Cumhuriyet’in Kuruluş Dönemine Genel Bir Bakış”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem.(ss. 585-606). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Bezci, B. ve Çiftci Y. (2012), “Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite Ve/Veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme”. Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries), 7(1), 139-166

Binder, L. (2017). “Oryantalizmin Yapıçözümü”. Postmodernizm ve İslam/ Küreselleşme ve Oryantalizm. (Der.: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay). İstanbul: Vadi Yayınları.

Bingöl, İ. (2022). “Beş Şehir’de Türkü ve Erzurum Bölümündeki Türküler”. Yahya Aydın (Ed.).60 Yıl Sonra Bursa’da Tanpınar Zamanı.(ss. 531-532). Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları.

Biricik, İ. (2015). “Hiciv Kavramı Açısından Ahmet Midhat Efendi’nin “Felatun Bey ve Rakım Efendi” Romanında Yanlış Batılılaştırma”. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi., 13(3), 305-322.

Biricik, İ. (2016). “Devlet Ana Romanının Sosyolojik Boyutları”. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi, 5 (3), 1267-1287

Biricik, İ; Karabulut, M. (2017). “Postmodern Edebiyatın Ne’liği”. Hikmet Dergisi, 3(7), 34-45.

Biricik, İ. (2020). “Rıfkı Hat-Dr. Narin Çatışma Ekseninde Türkiye’nin Yeni Hayatı”. Roman Kahramanları Dergisi. (45), 205-216.

Biricik, İ. (2021a). “Devlet Ana’da Oryantalist Bakış Var Mı?”. Kemal Tahir Kitabı. (Haz. Hakan Sarı ve Yusuf Koşar). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık. İhlamur Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi-8

Biricik, İ. (2021b). “Müstağriplik Eleştirisi Yapan Cemil Meriç Müstağrip midir?”, Yerel Tefekkürden Evrensel Düşünceye: Cemil Meriç. Beyhan Kanter, Mehmet Yalçinkaya, Bülent Ayanoğlu(Ed.). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları.

Birkan, T. (2019). Dünya ile Devlet Arasında Türk Muharriri 1930-1960. İstanbul: Metis Yayınları.

Bora, T. (2003). Türk Sağının Üç Hali/Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık. İstanbul: Birikim Yayınları.

Bora, T. (2020). Cereyanlar/ Türkiye’de Siyasi İdeolojiler. 7.Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora, T. (2021). “Kemal Tahir’de ‘İnsan Ödevimiz’ ve Verimli Tutarsızlıklar”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 335-358). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Boroujerdi, M. (2001). İran Entelektüelleri ve Batı: Yerlililiğin İstıraplı Zaferi.(Çev. Fethi Gedikli). İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Bozdağ, İ. (2003). Kemal Tahir’in Sohbetleri. İstanbul: Yaba Yayınları.

Bozdemir, R. (2002). “Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm”. Oryantalizm 1. Doğu Batı Dergisi, 1(20), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Bozdemir, O. (2011). Kimlik Arayışı ve Orhan Pamuk. 2.Baskı. Ankara: Berikan Yayınevi.

Bulaç, A. (1995). “Ötekinin Kimliği ve İmajı”. Birikim Dergisi, (71-72), 76-80.

Bulut, Y. (2006). Oryantalizmin Kısa Tarihi. İstanbul: Küre Yayınları.

Bural, B. (2005). “Kemalist Gelenek Karşısında Ana-damar Türk Muhafazakârlığının Tarihi Seyri”. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 1(4), 195 – 214.

Buruma, I; Margalit, A. (2022). Garbiyatçılık/Düşmanlarının Gözünde Batı. (Çev.: Güven Turan). 2.Baskı. İstanbul: YKY.

Bülbül, K; Özipek B. B.; Kalın, İ. (2008). Aşk ve Nefret Arasında Türkiye’de Batı Algısı. Ankara: Seta Yayınları I.

Bülbül, K. (2011). “Said Halim Paşa’yı Yüzyıl Sonra Yeniden Okumak”. TYB Akademi Said Halim Paşa Özel Sayısı, (3), 125-140.

Can, Ö. (2018). Batılı Aydın Doğulu Âlim. Konya: Çizgi Yayınevi.

Carol, S. P. (2003). İçimizdeki Kahraman. (Çev.: Semra Ayanbaşı).İstanbul:Akaşa Yayınları.

Carrier, J. G.(2014). “Oksidentalizm: Tersine Dönmüş Bir Dünya”. Aytaç Yıldız (Ed.). Oryantalizm Tartışma Metinleri. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

Cengiz, S. (2010). Orhan Pamuk’un Romanlarında Doğu-Batı İkilemi. Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD), 12(12), 63-88

Chatterjee, P. (2002). Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler. (Çev. İsmail Çekem). İstanbul: İletişim Yayınları.

Cihangir, M. (2020). Ötekileşen ve Ötekileştirilen Göçmenler-Türk-Sudan-Pakistan Romanları Bağlamında Karşılaştırmalı Bir İnceleme. İstanbul: Efe Akademi Yayınları.

Corm, G. (2011). Avrupa ve Batı Miti-Bir Tarihin İnşası. (Çev.: Melike Işık Durmaz). İstanbul: İletişim Yayınları.

Coşkun, İ. (2021). “1960’lı Yıllar, Sol Düşünce ve Siyasete Estetik Müdahale”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 53-66). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Coşkun, S. (2012). Esir Şehrin Hür İnsanı Kemal Tahir/İnsan, Eser, Fikir. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Çağan, K. (2005). “Türk Aydınının Soykütüğü Üzerine Değerlendirmeler”. Entelektüel ve İktidar. Kenan Çağan(Ed.). Ankara: Hece Yayınları.

Çağan, K. (2012). “Rasim Özdenören Düşüncesinin Temelleri ve Kavramsal Nitelikleri”. TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2(4), 177-198.

Çağan, K. (2015). Münevverden Entelektüele Modernleşme, İslamcılık ve Yerlilik. İstanbul: Tezkire Yayıncılık.

Çağan, K. (2019). Postmodernizm ve Mahremiyetin Dönüşümü. Ankara:Prüva Yayınları.

Çağan, K. (2021). “Kemal Tahir’in İdeoloji, İktidar ve Yakın Tarihe Bakışı”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 145-168). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Çağlıyan, Z. (2006). “Erken Cumhuriyet Dönemi Sentezci Muhafazakarlığı’nda ‘Değişim’: Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernleşmesi”. Avrupa ve Türkiye’de Muhafazakârlık. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 3(9-10), 79-100

Çaha, E. M. (2021). “Kemal Tahir’in Politik Metafiziği: Devletin Tedavülü, Devletli Türk ve Kerim Devlet.” Güney Çeğin ve Vefa Saygın Öğütle(Ed.). Kerim Ya da Zalim/Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları. Ankara: Phonnix Yayınları.

Çalmaz, F. (2010). “Sonuç Yerine: Türk Romanı Yazma İddiası Gösteren Kemal Tahir’in Ne Öncülü Vardır Ne De Ardılı”. Kurtuluş Kayalı (Ed.). Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye’nin Ruhunu Aramak.(ss. 195-199). İstanbul: İthaki Yayınları.

Çaycı, A. (2018). Oryantalizm, Oksidentalizm ve Sanat. İstanbul: İnsan Sanat Yayınevi.

Çayır, K. (2018). Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat/Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Çeğin, G.; Gültekin, M. (2018). “Cemil Meriç’in Müstağrip Eleştirisi Bağlamında Entelektüelin Yorumu”. (Haz.: Asım Öz). Bu Ülkeyi Yeniden Düşünmek Cemil Meriç Kitabı. (ss. 431-444). İstanbul: Zeytinburnu Kültür Yayınları.

Çelik, Z. (2020). Avrupa Şark’ı Bilmez/Eleştirel Bir Söylem (1872-1932). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Çelikçi, A.; Koç, Y. (2020). “Kemal Tahir Düşüncesinde Batılılaşma Sorunu ve Bu Sorunun Yegâne Çözümü Olarak Devlet. Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 10(1), 39-49.

Çetin, N. (2011). “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Sahnenin Dışındakiler Adlı Romanına Milli Mücadelenin Yansıması”. Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, (6), 43-59.

Çetin, N. (2020). Oryantalist Kuşatma.3.Baskı. Ankara: İlbelge Yayınları.

Çetin, N. (2021). “Kemal Tahir’in Kurt Kanunu Romanı (1969)” (Haz.: Hakan Sarı ve Yusuf Koşar). Kemal Tahir Kitabı. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık. İhlamur Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi-8

Çetinsaya, G. (2005). “Muhafazakâr Bir Siyasi Düşünür Olarak Halide Edip”. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 2(5), 157-163.

Çetinsaya, G. (2002). “Halide Edip Adivar”. Tanıl Bora, Uğur Kocabaşoğlu (Ed.). Modernleşme ve Batıcılık: Türkiye’de Siyasi Düşünce. 3. (ss. 88-93). İstanbul: İletişim Yayınları.

Çıkla, S. (2021). Türkiye’de Rejim ve Edebiyat (1923-1950). İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Çırakman, A. (2001). “Avrupa Fikrinden Avrupa Merkeziliğe”. Doğu Batı Düşünce Dergisi. Avrupa. (14), 28-46.

Çırakman, A. (2002). “Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi”. Doğu Batı Düşünce Dergisi, (20), 181-199

Çırakman, A. (2003). “Oryantalizmin Doğusu ve Oryentalist Bilgi”. Toplumsal Tarih, (119), 78-84.

Çiğdem, A. (1997). “Muhafazakârlık Üzerine”. Toplum ve Bilim Dergisi, (74), 32-51.

Çiğdem, A. (2007). “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil. (Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 68-81). 3. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çiğdem, A. (2012). Taşra Epiği: Türk İdeolojileri ve İslamcılık. İstanbul: Birikim Yayınları.

Çiğdem, A. (2017). “Globalizasyonun Nomos’u”. Postmodernizm ve İslam/ Küreselleşme ve Oryantalizm. (Der.: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay). İstanbul: Vadi Yayınları.

Çil, H. (2019). “Türkiye’de Muhafazakârlık ve Muhafazakâr Roman: Bir Edebi Biçimin Sosyolojisi Üzerine”. Mukaddime, 1(10), 285-305.

Çolak, K. (2008). “Mısır’ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tasfiyesi”. SAÜ Fen Edebiyat Dergisi, 10(2), 141-183.

Çoruk, A. Ş. (2007). “Oryantalizm Üzerine Notlar”. Sosyal Bilimler Dergisi, 9(2), 193-204.

Çoruk, A. Ş. (2022). “Kurmaca ve Gerçeklik İlişkisi Bağlamında Saatleri Ayarlama Enstitüsü”. (Haz.: Turgay Anar, Şerif Esgin, Aykut Ertuğrul). Bir Ses Ormanı/Ahmet Hamdi Tanpınar Kitabı.(ss. 45-56). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Dabashi, H. (2001). “For The Last Time: Civilizations”. International Sociology. (16), 363-366.

Dağ, A. (2020). Modernleşme Ekseninde Türk Düşüncesi, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

Dalar, T. (2021). “Kemal Tahir Romanlarında İttihat ve Terakki”. Kemal Tahir Kitabı. (Haz. Hakan Sarı ve Yusuf Koşar). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık. İhlamur Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi-8

Danış, Z. K. Ş. (2022). “Hülyadan İbarete ‘Güzel Mahlûk’ mu, Vatan-Medeniyet Metaforu mu? Tanpınar’ın Kadın Kahramanları Bize Neyi İma Eder?”. (Haz.: Turgay Anar, Şerif Esgin, Aykut Ertuğrul). Bir Ses Ormanı/Ahmet Hamdi Tanpınar Kitabı. (ss. 113-142). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Davies, M.; Sardar, Z. vd. (2004). Barbar Denen Ötekiler. İstanbul: İz Yayıncılık.

Davutoğlu A. (1997). “Medeniyetlerin Ben-İdraki”. Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 1(1), 1-53

Davutoğlu, A. (2001). Stratejik Derinlik. İstanbul: Küre Yayınları.

Davutoğlu, A. (2002). “Batı’daki İslam Çalışmaları Üzerine”. Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 2(3), 39-52

Davutoğlu, A. (2014). Küresel Bunalım/11 Eylül Konuşmaları.(Haz.:Faruk Deniz). 38. Baskı. İstanbul: Küre Yayınları.

Dayanç, M.; Alan, S. (2008). “Sâmiha Ayverdi’nin Eserlerinde Konak Hayatı”. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 8(1), 77-94

Delanty, G. (2014).Avrupa’nın İcadı. Ankara: Adres Yayınları.

Dellaloğlu, B. F. (2002). Romantik Muamma.İstanbul: Bağlam Yayınları.

Dellaloğlu, B. F.(2016).Modernleşmenin Zihniyet Dünyası Bir Tanpınar Fetişizmi. 4.Baskı. Ankara: Kadim Yayınları.

Dellaloğlu, B. F. (2017). Zamanın İçinde Zamanın Dışında/Gelenek ve Modernlik Arasında. İstanbul: Heretik Basın Yayım.

Dellaloğlu, B. F. (2018). “İkondan Kanona: Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Türkiye Macerası”. Julian Rentzsch ve İbrahim Şahin (Ed.).Tanpınar’ın Saklı Dünyası/Arayışlar-Keşifler-Yorumlar. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Dellaloğlu, B. F. (2020). Poetik ve Politik,/Bir Kültürel Çalışmalar Ansiklopedisi. İstanbul: Timaş Yayınları.

Demir, F. (2020). “Okumayan Konyalıya Değil Okuyan Koreliye Yazan Küresel Romancı: Orhan Pamuk”. Hürriyet Gösteri Dergisi. (332), 14-22

Demir, R. (1999). Türk Aydınlanması ve Voltaire. Ankara: Doruk Yayınları.

Demiralp, O. (2001). Kutup Noktası. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Demiralp, O. (2014). “Batı Batar Mı?”. Hece Dergisi Batı Medeniyeti Özel Sayısı, (210/211/212), 610-613.

Demiralp, O. (2018). Orhan Bey ve Kitapları/Bir Orhan Pamuk Okurunun Notları. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Demirci, M. (1998). Tasavvuf Kültürü ve Romanımız Sâmiha Ayverdi Örneği. Kubbealtı Akademi Mecmuası, (2), 139-160

Demirhan, A. (2005). “Rasim Özdenören”. Tanıl Bora, Murat Gültekin(Ed.). İslamcılık. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 760-781). 6. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Demirkanoğlu, Y. (2017). “Muhafazakâr Düşüncede Kadının Toplumsal Konumu”. Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi. 17(34), 285-305.

Deniz, F. (2003). “Alim Arlı’nın Tez Değerlendirmesi”. DÎVÂN İlmî Araştırmalar, 1(1), 221-232

Dino, A. (2000). “Büyük Kopukluğun Çocukları”. (Der.: Engin Kılıç). Orhan Pamuk’u Anlamak. 2. Baskı İstanbul: İletişim Yayınları.

Direk, Z.; Koçak, O. vd.(2013). “Robert Bernasconi İle Söyleşi” Defter Dergisi. (41), 76-83.

Dirlik, A. (2005). Postkolonyal Aura: Küresel kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi, (Çev.: Galip Doğduaslan). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Doğan, D. M. (2016). İki Yol Açıcı: Nureddin Topçu ve Necip Fazıl. Ankara: Yazar Yayınları.

Doğan, D. M. (2019). Batılılaşma İhaneti. 38.Baskı. Ankara: Yazar Yayınları.

Doğan, M.C. (2008). “Tasadüf ve Kader Arasında Zihinsel Bir Kaza”. (Haz.: Abdullah Uçman, Handan İnci). Bir Gül Bu Karanlıklarda/Tanpınar Üzerine Yazılar. (ss. 557-565). 2.Baskı. İstanbul: 3F Yayınevi.

Doğan, M. C. (2021). Benliğin ve Özgürlüğün Azabı/Romanlarla Düşünmek. Ankara: Çolpan Yayınları.

Doğan, N. (2013). “İlerleme ve Medeniyet Kavramlarının Türk Düşüncesinde Etkileşimi”. Süleyman Güder,Yunus Çolak(Ed.). Yüceltme ve Reddiye Arasında ‘Medeniyet’i Anlamak Sempozyumu Bildirileri Kitabı. (ss. 245-266). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 245-266

Doğan, Z. (2011). Orhan Pamuk Edebiyatında Tarih ve Kimlik Söylemi. Yayımlanmış Doktora Tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi.

Doğan, Z. (2014). Orhan Pamuk Edebiyatında Tarih ve Kimlik Söylemi. İstanbul: İthaki Yayınları.

Doltaş, D. (2003). Postmodernizm ve Eleştirisi Tartışmalar/Uygulamalar. 2. Baskı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Dosdoğru, H. (1974). Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir. İstanbul: Tel Yayınları.

Dönmez, E. (2019). “Halide Edip Adıvar’ın İlk Dönem Romanlarında Muhafazakâr Kadınlar”International Journal of Languages’ Education and Teaching, 7(4), 127-148

Durakbaşı, A. (2000). Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Feminizm. İstanbul: İletişim Yayınları.

Duran, B. (2005).“Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı İdeolojik Konumlan, Dönüşümü ve Evreleri”. Tanıl Bora, Murat Gültekin(Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce.6. İslâmcılık.(ss. 129-156). İstanbul: İletişim Yayınları.

Durukan, K. (2010). Doğu-Batı İkilemine Dört Bakış/Montesquieu, Fanon, Galeane, Said. İstanbul: Everest Yayınları.

Duygu T. (2013). Öteki-Düşman-Olay. İstanbul: Metis Yayınları.

Eagleton, T. (2011). Postmodernizmin Yanılsamaları.(Çev.:Mehmet Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2. Baskı.

Ecevit, Y. (2003). “Türk Edebiyat Eleştirisinde Postmodernist Yönelimler”. Hece Eleştiri Özel Sayısı, 6(77/78/79), 260-266.

Ecevit, Y. (2004). Orhan Pamuk’u Okumak/Kafası Karışmış Okur ve Modern Roman. İstanbul: İletişim Yayınları.

Eğribel, E. (2010a). “Kemal Tahir Değerlendirmelerinde Mecra Değişiklikleri: Kemal Tahir’in Görüşleri ve Siyaset İlişkileri Üzerine”. Kemal Tahir 100 Yaşında. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Eğribel, E. (2010b). “Kemal Tahir Düşüncesinin Dinamizmi: Sosyalizm, Batıcılışma ve Doğu Sorunu”. Kurtuluş Kayalı(Ed.).Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye’nin Ruhunu Aramak. (ss. 61-84). İstanbul: İthaki Yayınları.

Eğribel, E.(2010c). “Sosyoloji ve Garbiyatçılık: Ahmet Rıza Bey ve Batı Medeniyeti”, Ertan Eğribel-Ufuk Özcan (Ed.). Sosyoloji Yıllığı 20: Türk Sosyologları ve Eserleri II, İstanbul:Kitabevi Yayınları.

Eğribel, E; Özcan, U. (2015). “Garbiyat Dergisi ve Disiplini İçin Giriş: Niçin ve Nasıl Bir Garbiyat?”. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan(Ed.). Garbiyat Bilim Dergisi. 1(1). İstanbul: Doğu Kitabevi.

Eğribel, E. (2015). “Garbiyatı Bir Bilim Olarak Kurmanın Gereği ve Zorlulukları Üzerine”. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan(Ed.). Garbiyat Bilim Dergisi, 1(1). İstanbul: Doğu Kitabevi.

Eğribel E; Özcan, U. (2017). “Baykan Sezer Çalışma Günleri Tarihte Doğu-Batı Çatışması Kitabı Üzerine”. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan (Ed.).Tarihte Doğu-Batı Çatışması. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Elçi, H. İ. (2003).“Türk Kültüründe Ev”. Roman ve Mekân. İstanbul: Arma Yayınları.

Eliot, T. S. (2007). Edebiyat Üzerine Düşünceler. (Çev.: Sevim Kantarcıoğlu). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Eliuz, Ü.(2016).Sıkıştırılmış Felsefe: Aynadaki Yalan. Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, 7(15), 61-81.

Elkoca, G. K. (2021). Edebiyatta Yanlılık/Yanlılığın Yazınsal Yapıtlardaki Oluşturum Biçimleri. Konya: Çizgi Kitabevi.

Emre, Y. (2014). Osmanlı’nın Başlangıç Meridyeni Ayasofya’ydı. Yedikıta Dergisi.

Emre, A. (2018). Müstağrip Aydınlar Yüzyılı/Gölgeli Kelimeler. Ödünç Alınmış Hayaller. 2.Baskı. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınevi..

Enginün, İ. (2007). Halide Edip Adıvar’ın Eserlerinde Doğu-Batı Meselesi. İstanbul: Dergah Yayınları.

Erdoğan, T. (2018). “Türkiye’de Edebiyat Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine Düşünceler”. Köksal Alver(Ed.). Edebiyat Sosyolojisi. (ss. 211-250). İstanbul: İz Yayıncılık.

Erdoğan, T. (2019). “Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Değişen Kadın Kimliği: Halide Edip Adıvar’ın Romanları”. Köksal Alver (Ed.).Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri. İstanbul: İz Yayıncılık.

Ergun, Z. (2000). “Yeni Hayat Üzerine Bir Deneme: Sanatı Yitirme Kaygısı”. (Der.: Engin Kılıç). Orhan Pamuk’u Anlamak. 2. Baskı.İstanbul: İletişim Yayınları.

Erkan, Ü. (2016).”Şarkiyatçılığın Tarihsel, Felsefî Temelleri ve Garbiyatçılık”.Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. 1(1), 51-76

Erkan, A. (2020). Amerika ve Modern Türkiye’nin Oluşumu. (Çev.: Ebru Kılıç). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Erkilet, A. (2012). Soruşturma. Hece Edebiyat Dergisi. Medeniyet Özel Sayısı (186/187/188), 573-575.

Erkilet, A. (2018). Mazlum Doğu’nun Mağrur Çocukları. 2. Baskı. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

Erkol, Ç. G. (2021). “Arka Arkaya Yenilmiş Bir Ordunun Subayı Olmak: Yorgun Savaşçı’da Erkekliğin Mahrem Tarihi”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 372-397). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Eroğlu, E. (1982). “İslami Edebiyat Terimi”. Suffe Kültür Sanat Yıllığı. İstanbul: Suffe

Erol, M. (2014). “Karşılaşmaların En Uzununu: Medeniyet Bağlamında Osmanlı-Batı Karşılaşması”.Hece Batı Medeniyeti Özel Sayısı, (210/211/212), 402-410.

Erol, M. (2015). “Kararsız Modernleşmecilikten Mistik Muhafazakârlığa Peyami Safa'nın Dikotomisi”. Bir Tereddüdün Aydını Peyami Safa, Hece Özel Sayısı (217), 40-46.

Erol, M. (2016). Yerlilik Düşüncesi. İstanbul: Profil Yayınları.

Ertop, K.(1964). “Cumhuriyet Çağında Türk Romanı”. Türk Dili Roman Özel Sayısı. (154), Ankara: TDK Yayınevi.

Ersöz, E.; Uslu, D.(2019). “Doğu-Batı karşılaşmasında Çatışma, Karmaşa ve Muhtemel Bir Uzlaşma”. Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü Dergisi, (7), 67-86.

Ertürk, R. (2010). “Türk Romancısı Kemal Tahir ve Osmanlılık”. Kurtuluş Kayalı(Ed.). Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak. (ss. 85-92). İstanbul: İthaki Yayınları.

Erverdi, E. (2010). “Bir Hakkı Teslim Etmek”. Kurtuluş Kayalı. (Ed.). Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak. (ss. 19-30). İstanbul: İthaki Yayınları.

Eryılmaz, Y.(2018). Oksidental Yansımalar Açısından Fatih-Harbiye, Sinekli Bakkal ve Ülker Fırtınası Romanları.(Yüksek Lisan). İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi.

Esen, N. (2017). Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Eskin, Ş.(2014). Zaman ve Hafıza Kıyısında Tanpınar'ın Edebiyat, Estetik ve Düşünce Dünyasında Bergson Felsefesi. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Etil, H. (2014). “Stratejik Zihniyet Kitabı Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, BSV Bülten, (16)

Etil, H. (2021). “Biçare Türk'ün Fenomenolojisi: Yorgun Savaşçı”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 187-200). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Ever, M. (2000a). “Dante’den Orhan Pamuk’a Yeni Hayat”. (Der.: Engin Kılıç). Orhan Pamuk’u Anlamak. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ever, M. (2000b). “Rilke’den Orhan Pamuk’a Yeni Hayat”. (Der.: Engin Kılıç). Orhan Pamuk’u Anlamak. İstanbul: İletişim Yayınları.

Evin, A. (2007). “Yeni Açılım”. Fatih Aral (Ed.). Orhan Pamuk Edebiyatı/Sabancı Üniversitesi Sempozyum Tutanakları. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Evin, A. Ö. (2014). Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Fanon, F. (1984). Yeryüzünün Lanetlileri, (Çev.: Bayram Doktor). İstanbul: Burhan Yayınları.

Faroghi, S. (1997). Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam. (Çev.: Elif Kılıç). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Faruk, Ö. (2021). “Bir Okur Olarak Kemal Tahir”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 403-410). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Fazlıoğlu, İ. (2014). Kayıp Halka. İstanbul: Papersense Yayınları.

Fazlıoğlu, İ. (2016). Akıllı Türk Makul Tarih. İstanbul: Papersense Yayınları.

Fedai, C. (2019). Türkiye’nin Kaderi. Ankara: Pruva Yayınları.

Fedai, Ö. (2000). “Mistik, Marksist ve Osmanlı: Kemal Tahir Romanında Tarih”. Türk Yurdu Dergisi, Roman Özel Sayısı, 20(153), 179-185

Findley, C. V. (1999). Ahmed Midhat Efendi Avrupa 'da. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Fontana, J. (2003) Çarpıtılmış Geçmişe Ayna Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması. (Çev.: N. Elhüseyni, İstanbul:Literatür Yayıncılık.

Garaudy, R. (2019). İnsanlığın Medeniyet Destanı. 16.Baskı. İstanbul:Timaş Yayınları.

Gencer, B. (2008). “Garp Meselesi: Son Osmanlı ve Mısır Aydınlarının Batı Medeniyeti Tasavvuru”. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, (16-17), 33-57.

Gencer, B. (2013). “Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslamcılık”. İsmail Kara, Asım Öz (Ed.).Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri. (ss. 69-98). İstanbul:Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Genç, H. (2022). “Süreklilik ve Kopuş Bağlamında Ahmet Hamdi Tanpınar’da İktisadi Meseleler”. (Haz.: Turgay Anar, Şerif Esgin, Aykut Ertuğrul). Bir Ses Ormanı/Ahmet Hamdi Tanpınar Kitabı. (ss. 535-560). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Gerard, R. (2013), Romantik Yalan ve Romansal Hakikat/Edebi Yapıda Ben ve Öteki. (Çev.: Arzu Etensel İlidem), İstanbul: Metis Yayınları.

Göçer, G. (2021). “Kemal Tahir ve Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Problem”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 523-542). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Gögebakan, T.(2004). Tarihsel Roman Üzerine. Ankara: Akçağ Yayınları.

Göka E. (2008). Türklerin Psikolojisi- Tarihin Ruhumuzda Bıraktığı İzler. İstanbul: Timaş Yayınları.

Göka, E.; Göral, F. S., Güney, Ç. (2013). Bir Hayat İnsanı Olarak Türk Muhafazakârı ve Kaygan Siyasal Tercihi. Ahmet Çiğdem (Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (Muhafazakârlık) içinde (s. 302-313) İstanbul: İletişim Yayınları.

Göknar, E. (2000). “Yeni Hayat ve Türk Milliyetçiliğinin Eleştirisi”. (Der.: Engin Kılıç). Orhan Pamuk’u Anlamak. İstanbul: İletişim Yayınları.

Göle, N. (2007). “Batı-dışı Modernlik”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil(Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce/Modernleşme ve Batıcılık. 3. (ss. 56-67). 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Göle, N. (1998). Batı-dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen, Doğu Batı Dergisi, (2), 55-62.

Göle, N. (2008). Mühendisler ve İdeoloji. Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere. 4. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.

Gönültaş, E.(2008). Edward Said’in Eserlerinde Emperyalizm ve Oryantalizm İlişkisi. (Yüksek Lisans). Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı.

Görgün, T. (2008). İslam ve Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi. İstanbul: Endülüs Yayınları.

Görgün, T. (2013). “Kelam’ı Yeniden Yükseltmek: Bir Vahiy Medeniyeti Olarak İslam ve Batı Medeniyeti”. Süleyman Güder, Yunus Çolak (Ed.) Yüceltme ve Reddiye Arasında Medeniyeti Anlamak Sempozyum Bildirileri. (ss. 67-82). İstanbul: Üsküdar Belediyesi.

Görgün, T. (2021). İslam, Modernizm ve Batılılaşma. İstanbul: Tirekitap Yayınları.

Gözel, Ö. (2020). “Çekiver Kuyruğunu Ejderhanın”. Bitmemiş İnşa Postmodernizm. Ahmet Melih Karauğuz(Ed.). İstanbul: Ketebe Yayınları.

Gözler, K. (2017). “Devlet Kelimesi Üzerine Bir Deneme. Türkiye Günlüğü. (129), 5-9.

Grafton, A. (2022). Sahtekârlar ve Eleştirmenler/Batı İlim Dünyasında Yaratıcılık ve Düzenbazlık. (Çev.: Ahmet Can Ay). İstanbul: İz Yayıncılık.

Guenon, R. (1997).Doğu Düşüncesi.(Çev: İ.Fevzi Topaçoğlu). İstanbul: İz Yayınları.

Güleç, İ. (2018). “Victor Hugo Naat Yazabilir Mi?”.Dergâh Dergisi, 29(344), 11-12

Gülendam, R. (1999). “Batılılaşma Karşısında Yerli Bir Romancı: Kemal Tahir”. Dergâh Dergisi, 9(109), 9-11.

Gümüş, M. (2020). Kemal Tahir, Sosyalizm ve Devlet. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.

Gümüş, S. (2008). “Sahnenin Dışındakiler”. (Haz.: Abdullah Uçman, Handan İnci). Bir Gül Bu Karanlıklarda/Tanpınar Üzerine Yazılar. (ss. 672-678). 2.Baskı. İstanbul: 3F Yayınevi.

Gümüş, S. (2011). Yazının Sarkacı Roman. İstanbul: Can Yayınları.

Gün, G. (2000). “Türkler Geliyor: Orhan Pamuk’un Kara Kitap’ını Çözmek”. (Der.: Engin Kılıç). Orhan Pamuk’u Anlamak. İstanbul: İletişim Yayınları.

Günday, R. (2007).Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Toplumsal-Kurumsal Eleştiri ve İroni, İlmî Araştırmalar Dergisi, (24), 79-102

Gündoğdu, M. A. (2018).“Ahmed Midhat Efendi’nin Avrupa’da Bir Cevlan’ında Terekkiyat-ı Maddiye”. Selim Somuncu (Ed.). Avrupa Macerasının Erken Dönem Bir Örneği: Avrupa’da Bir Cevlan. (ss. 53-72). Ankara: Manas Yayıncılık.

Gündüz, A. (2007). “İlber Ortaylı’nın Oryantalizme Bakışı Hakkında Bir Eleştiri”. Mesele Kitap Dergisi, (9).

Gündüz, O. (2004). “Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı”. Ramazan Korkmaz (Ed.). Yeni Türk Edebiyatı (1839- 2000) El Kitabı. (ss. 15-32). Ankara: Grafiker Yayıncılık.

Güneş, M. (2014). “Gül Yetiştiren Adam”. Türk Edebiyatı Dergisi, (490), 38-41.

Güngör, B. (2018). Postkolonyalizm ve Edebiyat. Ankara: Hece Yayınları.

Güngör, B. (2020). Emperyalizm ve Edebiyat. İstanbul: Paradigma Akademi Yayınları.

Güngörmez, B. (2014). “Türk Düşünce Dünyasında Türk Muhafazakârlığı Sorunsalı ve Kültürel Muhafazakârlık Olarak Türk Muhafazakârlığı.” Muhafazakâr Düşünceyi Etkileyen Düşünürler III. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, (39), 161-167

Güngörmez, B. (2014). “Jakoben Modernist’e Karşı “Endişeli Modern: Türk Muhafazakârlığı Üzerine Genel Bir Değerlendirme. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, Muhafazakârlık Özel Sayısı, (40), 5-25.

Günyol, V. (1979). “Peyami Safa Konusunda”. Devrimci Savaşında Sanat Emeği Aylık Sanat Kültür Dergisi, 3(17), 26-28.

Gürbilek, N. (2005). Yer Değiştiren Gölge. İstanbul: Metis Yayınları.

Gürbilek, N. (2006). “Bitmeyen Çıracılık: Benjamin İle Tanpınar’da Kayıp ve Kurtarma”. Victoria R. Holbrook’a Armağan. (Haz.: Walter Andrews ve Özgen Felek). İstanbul: Kanat Yayınları.

Gürbilek, N. (2016a). Kör Ayna, Kayıp Şark/ Edebiyat ve Endişe. İstanbul: Metis Yayınları.

Gürbilek, N. (2016b). Kötü Çocuk Türk. İstanbul: Metis Yayınları.

Gürsoy, K. (2014). “Sâmiha Ayverdi’nin İstanbul Tasavvurunda Ümran ve İnsan”, Sâmiha Ayverdi’nin İstanbul’u. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Güzel, M. (2004). “Necip Fazıl Kısakürek”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.) Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık. 5. (ss. 334-345). 2.Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Güzel, M. (2020). Modern Türk Ruhunun Trajedisi/İslamcılık, Solculuk ve Muhafazakârlık Üzerine. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Haksal, A. H.(2017).“Voltaire’nin Mahomet Trajedisi.” Yediiklim Dergisi, (333), 17-24.

Halliday, F.(1998).İslam ve Çatışma Miti.(Çev: Umut Özkırımlı-Gülberk Koç).İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Hançerlioğlu, O. (1993). Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar. 7. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hanioğlu, Ş. (1992). “Batılılaşma”. Diyanet İslam Ansiklopedisi. 5. İstanbul: TDV Yayınları.

Hanefi H. (2007). “Oryantalizmden Oksidentalizme”. Lütfi Sunar (Ed.). Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı. (ss. 79-90). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları.

Hashemipour, S. (2020). “Doğulaşma ve Edebiyat”. Universal Journal of History and Culture, 2(1), 32-45

Hatunoğlu, Ö. (2022). “Oksidentalizm Bağlamında Tanpınar’da ‘Biz’ Algısı”. (Haz.: Turgay Anar, Şerif Esgin, Aykut Ertuğrul). Bir Ses Ormanı/Ahmet Hamdi Tanpınar Kitabı. (ss. 587-600). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Hentch, T. (2008). Hayali Doğu. (Çev.: Aysel Bora). İstanbul: Metis Yayınları.

Heper, M. (2018). Türkiye’de Devlet Geleneği. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Herbette, M. (2019). Fransa'da İlk Daimi Türk Elçisi - Moralı Esseyit Ali Efendi (1797 - 1802). (Çev.: Erol Üyepazarcı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Hıdır, Ö. (2007). “Oksidentalizm Versus Oryantalizm: Hadis Oksidentalizmi –M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A‘zamî Örneği-”. Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD), 1(1), 7-31.

Hıdır, Ö. (2021). “Garbiyatçı-Oksidentalist” Mütefekkir Olarak Said Halim Paşa”. (Haz.: Asım Öz). Said Halim Paşa Kitabı/Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür. (ss. 605-630). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Hızlan, D. (2007). “Panel”. Fatih Aral (Ed.). Orhan Pamuk Edebiyatı/Sabancı Üniversitesi Sempozyum Tutanakları. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Hilav, S.(1973). “Tanpınar Üzerine Notlar”. Yeni Dergi, (106), 26-41.

Hilav, S. (2008). “Asya-Tipi Üretim Nedir?”. Felsefe Yazıları. İstanbul: YKY

Hobson, J. M. (2015). Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri. 4.Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hourani, A. (1994). Çağdaş Arap Düşüncesi. (Çev.: Latif Boyacı-Hüseyin Yılmaz). İstanbul: İnsan Yayınları.

Huntington, S. P.(2007). Medeniyetler Çatışması Mı?, Doğu -Batı Düşünce Dergisi-Medeniyetler Çatışması, (41), 26-45.

Hüküm, M.;Tüzer, İ. (2018). Edebiyat Sosyolojisi/Edebiyata Sosyolojiden Bakmak. Ankara: Akçağ Yayınları.

Hüküm, M. (2014). Milletlerin Ruhı ve Edebiyatı Üzerine. Bizim Külliye, (60), 54-59.

Hüküm, M. (2017a). Şair Sosyolog: Kemal Tahir. İstanbul: İthaki Yayınları.

Hüküm, M. (2017b). “Kemal Tahir: Türk Düşünce Tarihinde Bir Romancı”. Öner Buçukcu (Ed.). Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi/İsimler, Yönelimler, Bakışlar. Ankara: Bibliyotek Yayınları.

Hüküm, M. (2019). “Yerliliğin Sınırlarında/Şevket Bulut’un Hikâyelerinde Yerlilik. Ankara: Akçağ Yayınları.

Hüküm, M. (2021). “Kemal Tahir Romanlarının Toplumsal Kaynakları”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 307-322). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

<https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/prof-dr-coskun-turkiyenin-toplum-cikari-nerede-ise-kemal-tahir-oradadir/2454267> Erişim Tarihi: 02.02.2022

<https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/doc-dr-m-guven-avci-kemal-tahirin-eserlerinin-neden-yeniden-yayinlanmasi-gerektigini-anlatti/2455646> Erişim Tarihi: 02.02.2022

<https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/doc-dr-m-guven-avci-kemal-tahirin-eserlerinin-neden-yeniden-yayinlanmasi-gerektigini-anlatti/2455646> Erişim Tarihi: 02.02.2022

<https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/prof-dr-coskun-turkiyenin-toplum-cikari-nerede-ise-kemal-tahir-oradadir/2454267> Erişim Tarihi: 02.02.2022

<http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?dergiid=27&makaleid=4426>, Erişim Tarihi: 20.06.2020

<https://www.antoloji.com/gazel-i-3-siiri/>, Erişim Tarihi: 5.1.2021

<http://www.arkaarkaya.blogspot.com.tr/2011/01/oryantalizme-genel-bir-baks.html>, Erişim Tarihi: 8.8.2020.

<http://www.arkaguverte.com/medyaciklar/kenyanin-kurucusu-taniyalim-maksat-entelektuel-birikim-olsun-31152/>, Erişim Tarihi: 8.8.2020.

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-53261989> Erişim Tarihi: 26.12.2020

<https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-the-royal-asiatic-society/article/abs/la-renaissance-orientale-by-raymond-schwab-pp-521-paris-payot>-Erişim Tarihi: 5.1.2021

<https://www.celalfedai.wordpress.com/2014/10/01/oryantalizm-yasiyor-oryantalizmin-yeni-yuzleri/>, Erişim Tarihi: 28.12.2020

<https://www.coggito.com/icerikler/dinmeyen-ozlem-alman-erken-romantizmi-nde-felsefe-ve-edebiyat-iliskisi/7214>, Erişim Tarihi: 20.05.2020

<https://www.derintarih.com/tarih-sasirtir/ingiliz-buyukelcisinin-arabasini-kendi-kollariyla-cektiler/> Erişim Tarihi: 15.05.2022

<https://www.dunyabulteni.net/tarihten-olaylar/osmanlinin-baslangic-meridyeni-ayasofya-h303791.html>, Erişim Tarihi: 20.6.2020

<https://www.islamansiklopedisi.org.tr/araf>, Erişim Tarihi: 02.11.2022

<https://www.izdiham.com/charles-baudelaire-paris-sikintisindan/>, Erişim Tarihi: 13.04.2020

<https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/Enf%C3%A2l-suresi/1220/60-ayet-tefsiri> Erişim Tarihi: 24.01.2023

<https://www.kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/Enf%C3%A2l-suresi/1220/60-ayet-tefsiri>, Erişim Tarihi: 8.8.2020.

<http://www.kuranikerim.com/telmalili/araf.htm> Erişim Tarihi: 27.01.2023

<http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/sarkiyatcilik-garbiyatcilik-islamcilik-yesil-kusak-1472790/>Erişim Tarihi:29.10.2019

<http://www.radikal.com.tr/yorum/elestiriden-dusmanliga-772466/> Erişim Tarihi: 16.05.2020

<https://www.sabahulkesi.com/2014/01/01/bir-%C3%B6zg%C3%BCrle%C5%9Fme-hareketi-olarak-oksidentalizm/> Erişim Tarihi: 20.1.2020

<https://www.sabahulkesi.com/2013/04/01/r%C3%BCdiger-safranski-ile-alman-romantizmi-%C3%BCzerine-ahmet-faruk-%C3%A7a%C4%9Flar/>, Erişim Tarihi: 20.6.2020.

<https://www.sabahulkesi.com/2014/01/01/avishai-margalit-ile-oksidentalizmi-> Erişim Tarihi: 20.06.2020

<https://www.scribd.com/doc/94715681/Oksidentalizmsa>, Erişim Tarihi: 8.8.2020.

<http://www.scribd.com/doc/10976294/Demir-KucukaydinAvrupa-Merkezcilik-Üzerine>, Erişim Tarihi: 03.06.2020

<http://www.tanpinarmerkezi.com/ahmet-oktay-tanpinar-bir-tereddudun-adami/> Erişim Tarihi: 27.01.2023

<https://www.tdk.sozluk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 18.02.2021

<http://www.tuicakademi.org/oryantalizm-ve-oksidentalizm/>, Erişim Tarihi: 26.12.2020

<https://www.yenisafak.com/arsiv/2006/mart/07/ykaplan.html>, Erişim Tarihi: 20.6.2020

<http://www.yeraltiavrasya.com/2014/04/dogunun-psikolojisi-iv-oksidentalizm.html>, Erişim Tarihi: 16.05.2020

<http://www.victorhanson.com/wordpress/?p=5063> Erişim Tarihi: 26.12.2020

<https://www.youtube.com/watch?v=vdCtxFsgtIE>, Şarkiyat Tamam! Peki Bir Garbiyyat Mümkün Mü?-1, Erişim Tarihi: 8.8.2020.

<https://www.youtube.com/watch?v=96BvcGoOGX0>, Serdar Palabıyık, Edward Said, Erişim Tarihi: 20.05.2020.

<https://www.youtube.com/watch?v=6ir3HhwOO5Y>, TRT- İlber Ortaylı ile-Oryantalizm Kısım 1, Erişim Tarihi: 20.6.2020

İrzık, S. (2018). "Orhan Pamuk'ta Temsil ve Siyaset". (Haz.: Nüket Esen, Engin Kılıç). Orhan Pamuk'un Edebi Dünyası. İstanbul: YKY

Işık, V. (2021). II. Meşrutiyet Dönemi Türk Düşüncesinde Doğu-Batı Algısı/İctihad ve Sırat-ı Müstakim Dergileri Örneği. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları.

Işık, B. (2012). Aydınlıktan Karanlığa İktidar/Orhan Pamuk Romanlarında Demiryolu, İstanbul: İletişim Yayınları.

Işın, E. (1985). "19. Yüzyılda Modernleşme ve Gündelik Hayat". Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi. 2. İstanbul: İletişim Yayınları.

İşin, E. (2008). “Osmanlı İlmiye Sınıfının Romanı Mahur Beste”. (Haz.:Abdullah Uçman, Handan İnci). Bir Gül Bu Karanlıklarda. (ss. 581-592). İstanbul: 3F Yayınevi.

İçener, Z. Ç. (2012). “Ayverdi Ekolünde Muhafazakârlık, Sanat ve Estetik”. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 9(33-34), 1-16

İhsanoğlu, E. (1992). Osmanlılar ve Batı Teknolojisi Yeni Araştırmalar Yeni Görüşler. İstanbul: İÜEF Yayınları.

İleri, S.(2002). Anılar Issız ve Yağmurlu.3, Baskı. İstanbul: Doğan Kitap A.Ş.

İleri, S. (2008). “Sahnenin Dışındakiler”. (Haz.: Abdullah Uçman, Handan İnci). Bir Gül Bu Karanlıklarda/Tanpınar Üzerine Yazılar. (ss. 221-224). 2.Baskı. İstanbul: 3F Yayınevi.

İleri, S. (2010). Kar Yağıyor Hayatıma. İstanbul: Everest Yayınları.

İlkılıç, S. (2018). “Ahmet Hamdi Tanpınar ve Franz Kafka’da Yabancılaşma Bağlamında Zaman ve Saat”. Julian Rentzsch ve İbrahim Şahin (Ed.). Tanpınar’ın Saklı Dünyası/Arayışlar-Keşifler-Yorumlar. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İnalcık, H. (1991). “Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Sorunu”. (Çev.: Tahir Sünbül).Tarih Araştırmaları Dergisi, 15(26), 329-339

İnalcık, H. (2002).“Hermenötik, Oryantalizm, Teoloji”. Doğu Batı Düşünce Dergisi. 1(20), 13-40. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İnalcık, H.(2005). Doğu Batı Makaleler I. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İnalcık, H. (2011). Rönesans Avrupası/Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci. 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İnalcık, H. (2018). İmparatorluktan Cumhuriyete. İstanbul: Kronik Kitap.

İnalcık, H. (2019). Şair ve Patronaj/Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İnalcık, H. (2021). Rönesans Avrupası/Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci. 15.Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İpşirli, M. (2007). "Osmanlı'da Oksidentalizmin (Garbiyyatçılık) Öncüsü Olarak Kâtip Çelebi". Said Öztürk(Ed.). Vefatının 350. Yılında Kâtip Çelebi.(ss. 1-7). İstanbul: Cemre Matbaası.

İrem, N. (1997). "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakârlığının Kökenleri". Toplum ve Bilim Dergisi, (74), 52-101.

İrem, N.(1999). "Muhafazakâr Modernlik; Diğer Batı ve Türkiye'de Bergsonculuk", Toplum ve Bilim, (82), 141-178.

İrem, N. (2008). "Cumhuriyet Modernleşmesinin Sınırları ve Bir Sınır Dili Olarak Muhafazakâr Modernite". Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 5(18), 11-19.

İrem, N. (2011). "Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm", Doğu Batı Düşünce Dergisi, (58), 30-31.

İrfan, K. (2017). "Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 21(3), 1973-2008.

İspir, N.; Erdoğan Ş.(2014). "Levinas'ta İdeal İletişimin İmkânı: Öteki'yle Birlikte Var Olmak". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 18(2), 47-58.

İzzetbegoviç, A. (2014). İslâm Deklarasyonu. (Çev.:Rahman Ademi). İstanbul: Fide Yayınları.

Jameson, F. (2008). Modernizm İdeolojisi. (Çev.: Kemal Atakay, Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Jusdanis, G. (1998).Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür-MilliEdebiyatın İcat Edilişi. (Çev.: Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Kabbani, R. (1993).Avrupa'nın Doğu İmajı. (Çev.: Serpil Tuncer). Ankara: Bağlam Yayınları.

Kaçmazoğlu, H. B. (1999). Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Kaçmazoğlu, H. B. (2013). 27 Mayıs'tan 12 Mart'a Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Kaçmazoğlu, H. B. (2020). Türk Sosyolojisinde Temalar 3/Doğu-Batı Çatışması. 2.Baskı. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Kader, A. S. (2015). “Kemal Tahir’de Sosyalizm ve Batılılaşma Eleştirisi”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 4(3), 674-685.

Kafadar, C. (2019). Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken/Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun. İstanbul: Metis Yayınları.

Kafadar, O. (1997). Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma. İstanbul: Vadi Yayınları.

Kafadar, O. (2000). Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefi Eğitimi. İstanbul: İz Yayınları.

Kahraman, H. B. (1999). “Türkiye’de Kültürel Söylem Kurguları: Kopuştan Eklemlenmeye ve Geleneksizliğin Geleneği”. Söylem Üstüne Söylem, Doğu Batı Düşünce Dergisi. Ankara: Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları.

Kahraman, H. B. (2000). “Yitirilmemiş Zamanın Ardında: Ahmet Hamdi Tanpınar ve Muhafazakâr Modernliğin Estetik Düzlemi”. Doğu Batı Düşünce Dergisi. (11), 9-43.

Kahraman, H. B. (2001). “Avrupa: Türk Modernleşmesinin Xanadu’su/Türk Modernleşmesi Kurucu İradesinde Yeni Bir Bakış Denemesi”. Doğu Batı Düşünce Dergisi, (14), Avrupa. Ankara: Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları.

Kahraman, H. B. (2002a). “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”. Doğu Batı Düşünce Dergisi, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kahraman, H. B. (2002b). Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye. İstanbul: Everest Yayınları.

Kahraman, H. B. (2003). Türk Romanının Sekülerleşmesi. Hürriyet Gösteri, (247).

Kahraman, H. B.; Keyman, F. (2011). “Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite”. Doğu Ne? Batı Ne?. Doğu Batı Düşünce Dergisi (2), 75-88. 6. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kahraman, K. (2002). “Kemal Tahir”. TDV İslam Ansiklopedisi. 25.

Kahraman, K. (2021). “Kemal Tahir: Yansımalar Arasında Işığı Arayan Adam”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 201-216). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Kala, M. E. (2022). “Edebiyat ve Felsefe İlişkisinde Ahmet Hamdi Tanpınar’dan Pencere Açmak: Saatleri Ayarlama Enstitüsü”. Yahya Aydın(Ed.). 60 Yıl Sonra Bursa’da Tanpınar Zamanı.(ss. 209-224). Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları.

Kalın, İ. (2007). “Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri”. Lütfi Sunar (Ed.). Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu.(ss. 169-184). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları.

Kalın İ. (2016a). Ben, Öteki ve Ötesi. İstanbul: İnsan Yayınları.

Kalın, İ.(2016b). İslam ve Batı. İstanbul: İSAM Yayınları.

Kalın, İ. (2018). Barbar, Modern, Medeni/Medeniyet Üzerine Notlar. İstanbul: İnsan Yayınları.

Kanar, M. (2015). “Dr. Abdullah Cevdet/Hadd-i Te’deb”. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan(Ed.). (Çev.: Mehmet Kanar). Garbiyat Bilim Dergisi, (1). İstanbul: Doğu Kitabevi.

Kanar, Y.(2006). Batı’nın Doğu’su, Avrupa Barbarlığının Küreselleşmesi. İstanbul: Kitabevi.

Kantarcıoğlu, S. (2008).Yakınçağ Tarihimizde Roman (1908-1960).İstanbul: Paradigma Yayınları.

Kaplan, M. (1978).Edebiyatımızın İçinden. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kaplan, M. (2015). Yavaş Yavaş Aydınlanan Tanpınar. (Haz.: Zeynep Kerman). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kaplan, S. (2021). Ahmet Hamdi Tanpınar Sözlüğü. İstanbul: Holden Kitap

Kaplan, Y. (2012). “Bediüzzaman, İslam Düşünce Geleneğinin Çıkarmış Olduğu En büyük Mütefekkindir”. Gelenekle Gelecek Arasında Bediüzzaman. (Söy.: Metin Karabaşoğlu), İstanbul: Nesil Yayınları.

Kara, H. (2017). “Mazinin Edebi Temsili: Tarihsel Romanda Fatih’in Karakterizasyonu”. (Haz.: Zeynep Uysal). Edebiyatın Omzundaki Melek/Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, H. (2018). “Şeffaf Bilinçler ve Müphemiyetin İnşası: Sessiz Ev’de Bilinçakışı Tekniği”. (Haz.: Nüket Esen, Engin Kılıç). Orhan Pamuk’un Edebi Dünyası. İstanbul: YKY

Kara, H. (2020). “Öze Dönüşün Yol Haritasını Çizen Estet Ahmet Hamdi Tanpınar”. (Haz.:Mustafa Alican, Bahattin Çatma). Kayıp Ülkenin İzinde/Anadolucu Mütefekkirlerin Dünyası. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Kara, İ.(2008). Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İ. (2013). “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”. İsmail Kara, Asım Öz(Ed.). Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri.(ss. 15-46). İstanbul:Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Kara, İ. (2014). Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslam. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İ. (2018). Din İle Modernleşme Arasında/Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri. 6.Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kara, İ. (2019). Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak/Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karaarslan, F. (2017). “Peyami Safa: Muhafazakâr Düşüncede Mevzi Açmak”, Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi. Öner Buçukçu(Ed.). Ankara: Bibliyotek Yayınları.

Karaarslan, F. (2021). Bir Müslüman Modernleşme ve Modernizm'e Nasıl Bakmalı?. İstanbul: Beyan Yayınları.

Karabaşoğlu, İ. İ. (2021). "Küreselleşmeden Sonra: Gözü Pek Yeni Türkçe Roman, Orhan Pamuk ve Elif Şafak'ı Dünya Edebiyatıyla Düşünmek". Tanpınar Zamanı Dergisi. (5), Bursa: Osmangazi Belediyesi.

Karabaşoğlu, İ. İ. (2022). "Bursa'da Zaman, Paris'te Devrim: Tanpınar'ın 'Gelecek' Şiiri Üzerine." Yahya Aydın (Ed.). 60 Yıl Sonra Bursa'da Tanpınar Zamanı.(ss. 331-352). Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları.

Karabulut, M. (2008). Batılılaşma Açısından Tanzimat Dönemi Türk Romanı. Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karabulut, M. (2009a). "Devlet Ana Romanı Üzerine Bir İnceleme". Erdem Dergisi, (53), 115-128.

Karabulut, M. (2009b). "Esir Şehrin İnsanları" Romanı Üzerine Bir İnceleme. Erdem Dergisi. (54), 127-136.

Karabulut, M; Biricik, İ. (2017). "Postmodern Edebiyatın Ne'liği". Hikmet Dergisi, (7), 34-45.

Karabulut, M. (2021). "Kemal Tahir'in 'Esir Şehrin İnsanları' Romanında Tarih Algısı". Kemal Tahir Kitabı. (Haz. Hakan Sarı ve Yusuf Koşar). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık. İhlamur Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi-8

Karabulut, R.(2017). "Halide Edip Adıvar'ın Romanlarında Sosyal Bir Mesele Olarak Din/İslam". Karadeniz Araştırmaları Dergisi, (36).

Karaca, A. (2018). Sivil Edebiyat/Eleştiri Yazıları. İstanbul: Kopernik Kitap.

Karaca, N. T. (2005). Ahmet Hamdi Tanpınar ve Musiki. Ankara: Hece Yayınları.

Karakaş, A. (2015). "Bir Kavram Olarak Oksidentalizm" SBAR Dergisi, 13(25), 165-184.

Karakaş, M. (2020). Modernlik, Küreselleşme ve Türkiye'nin Kimlikler Evreni. İstanbul: Küre Yayınları.

Karal, E. Z. (1999). "Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri" Tanzimat I. İstanbul: MEB Yayınları.

Karaosmanoğlu, K.; Karaosmanoğlu, D. (2013). Avrupa-merkezciliği Eleştirmek: Çıkmazlar ve Alternatif Bakışlar. İnsan & Toplum, 3(6), 49-68.

Karbay, M. (2021). "Küçükömer ve Mardin'in Eserinde Bir Leitmotif Olarak Sivil Toplum". Güney Çeğin ve Vefa Saygın Öğütle (Ed.). Kerim Ya da Zalim/Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları. Ankara: Phonnix Yayınları.

Karpat, K.(2011a). Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji.4.Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları.

Karpat, K. (2011b). Osmanlı'dan Günümüze Edebiyat ve Toplum. (Çev. O. Güneş Ayas), İstanbul: Timaş Yayınları.

Karataş, V. (2013). "Üç Mesele" Ekseninde Medeniyetin İnsanlığa Getirdikleri-Götürdükleri". Medeniyet Tartışmaları Yüceltme ve Reddiye Arasında 'Medeniyet'i Anlamak Sempozyumu Bildirileri. 229-244. İstanbul: Zeytinburnu Kültür Yayınları.

Kasay, A. (2020). "Gelenek mi Gelecek mi?". Ahmet Melih Karauğuz. (Ed.). Bitmemiş İnşa Postmodernizm. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Kavut, M. (2010). “Kemal Tahir'de Kuram, Toplum ve Tarih İlişkisi Üzerine”. Kurtuluş Kayalı (Ed.). Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak. (ss. 123-136). İstanbul: İthaki Yayınları.

Kaya, M. (2012). “Klasik Sosyolojik Perspektifte Modernleşme Tartışmaları”.Birey ve Toplum Dergisi, (4), 111-130

Kaya, M. (2015). “Batı Dışı Modernleşme Örneği Olarak Türkiye Modernleşmesi: Süreklilikler, Kopuşlar ve Çatallanmalar”. Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 10(2), 545-584.

Kayalı, K. (2005). Düşüncenin Coğrafyası 1/Toplumdan Soyutlanmış Düşünce ve Direnme Potansiyeli. Ankara: Deniz Kitabevi.

Kayalı, K. (2008). “Solda Kemal Tahir Tartışmaları”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil(Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce.(ss. 1089-1094). 8 Sol. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kayalı, K. (2010). “Sonuç Niyetine: Kemal Tahir; Tarihçi, Sosyolog, Romancı”. Kurtuluş Kayalı (Ed.). Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak.(ss. 41-56). İstanbul: İthaki Yayınları.

Kayalı, K. (2022). “Ahmet Hamdi Tanpınar’da Gelenekçilik-Yenilikçilik Gerilimi”. Yahya Aydın(Ed.). 60 Yıl Sonra Bursa’da Tanpınar Zamanı. (ss. 49-62). Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları.

Kazıcı, Z. (1988). “Ahilik”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. I. İstanbul: Ali Rıza Başkan Güzel Sanatlar Matbaası A.Ş.

Kefeli, E. (2018). “Tanpınar’ı Bir Kent Yazarı Olarak Okumak: Huzur ve Sahnenin Dışındakiler’de Şehir Betimlemeleri. Julian Rentzsch ve İbrahim Şahin(Ed.). Tanpınar’ın Saklı Dünyası/Arayışlar-Keşifler-Yorumlar. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kelley, R. D.G. (2015). “Anti-Sömürgecilğin Poetikası”. Güneş Ayas(Ed.). Barbar Batı/Bir Aime Cesaire Kitabı. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Kerman, Z. (1992). Tanpınar’ın Mektupları.2.Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kerman, Z. (2001). Tanpınar’ın Mektupları. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Keyder, Ç. (1993). “Modernizm ve Kimlik Sorunu”. Ulusal Kalkınmacılığın İflası. İstanbul: Metis Yayınları.

Keyder, Ç. (1998) “1990’larda Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu”. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (Ed.). Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik. İstanbul:, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Keyman, E. F. (2001). Toplumsal Kuram ve Türk Modernleşmesini Anlamak. Doğu Batı Dergisi. (16), 9-29, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Keyman, E. F. (2010). Modernization, Globalization and Democratizationin Turkey: The AKP Experience and its Limits. Constellations, 17(2), 312-327

Kılıç, E. (2000). “Sessiz Ev”. Orhan Pamuk’u Anlamak. (Der.: Engin Kılıç). 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kılıç, E. (2007). “Kimlik ve Modernlik”. Fatih Aral(Ed.). Orhan Pamuk Edebiyatı/Sabancı Üniversitesi Sempozyum Tutanakları. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Kılıç, E. (2018). “Sessiz Ev’in Sesleri”. (Haz.: Nüket Esen, Engin Kılıç). Orhan Pamuk’un Edebi Dünyası. İstanbul: YKY

Kılıç, M. (2006). “Zihinsel Bir Patoloji: Medeniyet Algımız Açısından Oksidentalîst Söylemin İmkânsızlığı/Köksüzlüğü” Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 6(3), 123-134

Kılıçbay, M. A. (1998).“Fakir Akrabanın Talihi”. Doğu Ne?Batı Ne? Doğu-Batı Düşünce Dergisi, (2), 57-64.

Kılıçbay, M. A. (1995). Bu Dünyayı Yaşamak. Ankara: İmge Yayınevi.

Kılıçbay, M. A. (1992). Doğu’nun Devleti Batı’nın Cumhuriyeti. Ankara: Gece Kitapları.

Kıran, E. (2011). “Postmodernizmin Dini Varsayımlarının 1990 Sonrası Postmodern Türk Romanındaki Yansımaları”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kırkoğlu, S. R. (2000). “Bir Zaman Romanı Sessiz Ev”. (Der.: Engin Kılıç). Orhan Pamuk’u Anlamak. 2. Baskı İstanbul: İletişim Yayınları.

Kısakürek, N. F. (1989). Aynadaki Yalan. 3.Basım. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, N. F. (2015). Edebiyat Mahkemeleri. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, N. F. (2018). İdeolocya Örgüsü. 14. Basım. İstanbul:Büyük Doğu Yayınları.

Kızıl, F. (2007). “Oryantalizm Sempozyumu, Edward W. Said ve Düşündürdükleri”. Hadis Tetkikleri Dergisi, (5), 142-156.

Kızılçelik, S. (2012). Özgün ve Yetkin Bir Sosyal Teorisyen Kemal Tahir. Ankara: Anı Yayıncılık.

Kızılçelik, S. (2015). “Machiavelli’nin Batı Uygarlığına Dair Temel Fikirleri”. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan(Ed.).Garbiyat Bilim Dergisi. 1. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Kirman, M. A.(2010). “İslamofobinin Kökenleri: Batılı Mı Doğulu Mu?” Journal of Islamic Research, 21(1), 21-39.

Kirchner, M. (2000). “Muhasara-i Kal’e-i Doppio/Orhan Pamuk Üzerine Notlar”. (Der.: Engin Kılıç). Orhan Pamuk’u Anlamak. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kirsch, A. (2019). Küresel Roman:21. Yüzyılda Dünyayı Yazmak. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Koç, T. H. (2021). “Osmanlı-Türk Garbiyatçı Tarihyazımında Tanzimat ve Batı Algısı”. Tarihyazımı , 3(2), 192-221

Koç, C. O. (2020). Modern Türk Romanının Yapısal Unsurları ‘Düşünceli Roman’. Ankara: Akademisyen Kitabevi.

Koç, Y. (2019). Anadolu Mayası/Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme. 5.Baskı. Ankara: Cedit Neşriyat.

Koçak, A. (2013). Türk Romanında Avrupa (1872-1900). İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Koçak, A. (2014). “Medeniyet’i Bir Din Haline Getirmek Ya da ‘Avrupa Medeniyetinden İbret Dersi Almak’: Şinasi ve Namık Kemal’in Medeniyet Hakkındaki Düşünceleri”, Medeniyet Araştırmaları Dergisi, 1(2), 85-96

Koçak, A. (2016). “Sezai Karakoç’un Fikrî Yazılarında Doğu ve Batı Medeniyeti Tasavvuru”. Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, (5), 51-63

Koçak, C. (2004). “Türk Milliyetçiliğinin İslam’la Buluşması Büyük Doğu”. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Milliyetçilik.2.Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Koçak, O. (1996). “Kaptırılmış İdeal”. Toplum ve Bilim Dergisi, (70), 94-152

Koçak, O. (2009). 1920’lerden 1970’lere Kültür Politikaları. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.). Kemalizm İstanbul: İletişim Yayınları.

Koçakoğlu, B. (2013). Eşiktekiler/Batılılaşma Evresinde İki Çocuk Tipi: Ömer ve Şermin. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 8(1), 1931-1954

Koçakoğlu, B. (2020). “Yaratıcının Halifesi” Ahmet Melih Karauğuz(Ed.). Postmodernizmin Öznesi. Bitmemiş İnşa Postmodernizm. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Koçakoğlu, H. (2018). “Cemil Meriç ve Roger Garaudy’de Bir Anlam Çabası Olarak Hint Dünyası”. (Haz.: Asım Öz). Bu Ülkeyi Yeniden Düşünmek Cemil Meriç Kitabı.(ss. 657-670). İstanbul: Zeytinburnu Kültür Yayınları.

Koçyiğit, D. (2017). “Batı’yı Kurgulamak - Doğu’yu Sunmak, Doğu’yu Kurgulamak - Batı’yı Sunmak: Oksidentalizm’de Ben ve Öteki.” Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 57(57), 133- 160

Koçyiğit, D. (2018). Türk Edebiyatında Oksidentalizm Tavrı: Ahmet Midhat Efendi ve Gaspıralı İsmail Bey Örneği. Doktora Tezi. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Koçyiğit, D. (2021). Öteki Aynasında Kendini İzlemek./Ahmed Midhat Efendi ve Gaspıralı İsmail Bey’in Romanlarında Oksidentalizm. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Koloğlu, O. (1998) “Halide Edip’in Gönüllü Sürgünlük Yılları”. Tarih ve Toplum Dergisi, (176), 12-16.

Kongar, E. (2006). “Tarihimizle Yüzleşmek”. 25. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Korkmaz, R. (2004). “Tanzimat Edebiyatının Arka-Plan Kültürü, Osmanlı’nın Genel Durumu ve Surdaki Gedik: Güven Sendromu”. Ramazan Korkmaz(Ed.). Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı. Ankara: Grafiker Yayınları.

Köker, L. (1998). “Ulusal Kimlik ve Devlet Meşruiyeti: Türkiye’nin Demokratik Deneyiminin Çelişkileri”. E. Özdalga ve S. Persson. (Ed.). (Çev.: Ahmet Fethi). Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Köktürk, G. V. (2013). Baykan Sezer’de Doğu-Batı Sorunu. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Köroğlu, E. (2003). “Hayata Çok Yıldızlı Bir Mazi Aynasından Bakmak: Sahnenin Dışındakiler’de Bugünü Yaşamanın İmkânsızlığı”. (Haz.: Sema Uğurcan). Doğumunun 100. Yılında Ahmet Hamdi Tanpınar. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Köroğlu, E.(2007). “Türk Romanında Batıcılığın Yeri. Gecikmişlik Bataklığında Utanç Duymayı Öğrenmek”. Tanıl Bora (Ed.). Modernleşme ve Batıcılık. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce.(ss. 499-510). 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Köroğlu, E. (2013). “Sahnenin Dışındakiler’i Tamamlamak: Ahmet Hamdi Tanpınar ve Kurtuluş Savaşı Anlatıları Türü”. Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, (66), 93-122.

Köse, E.(2011). “Muhafazakâr Modern Medeniyet Projesinin Kadın Mimarı”. Kebikeç Dergisi, (32), 54-74

Köse, M.; Küçük M. (2015).”Oryantalizm ve Öteki Algısı”. Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (The Journal of Social and Cultural Studies), 1(1), 107-127

Köseoğlu, N. (2011). Peyami Bey. İstanbul:Ötüken Neşriyat

Közleme, A. O. (2020). Batı Etkisinde Türk Modernleşmesi. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kula, F. (2018). Mekâna Sinen Ruh. Ankara: Ankara: Hece Yayınları.

Kula, O. B. (2011). Batı Edebiyatında Oryantalizm 1. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayını.

Kula, O. B. (2012). Dil Felsefesi Edebiyat Kuramı 1. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Kuran, E. (1997). Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler. (Der.: Mümtaz'er Türköne). 2.Baskı. Ankara: TDV Yayınları.

Kurt, V. (2012). "Siyaset Odaklı Bir Sosyal Bilim Yaklaşımı: Avrupa-merkezcilik". İSZU Sosyal Bilimler Dergisi, 1(1), 6-19.

Kurtkaya, Y.(2012). "Kültür ve Uygarlım Eleştirisi/Frankfurt Okulu Görüşleri Bağlamında". Hece Dergisi Medeniyet Özel Sayısı, (186/187/188),489-513.

Kurtkaya, Y. (2014). "Barbarlığa Dönüş". Hece Edebiyat Dergisi Batı Medeniyeti Özel Sayısı, (210/211/212), 391-397.

Kuşçu, E.(2014). "Yeni Oryantalistler: Nietzsche'den Orhan Pamuk'a İslam'ın Postmodern Temsilleri".İslâm Araştırmaları Dergisi, (31), 141-188

Kutlu, M.(1983). "Tanpınar'ın Yalan Dünyası". Yönelişler, (22), 1-7.

Kutlu, A. (2018). Modern, Milliyetçi ve Muhafazakâr Bir Düşün Adamı: Peyami Safa. Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 11(1), 139-156.

Kutluer, İ.(2006). "Hangi Oksidentalizm?". Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 6(3), 437-452

Kutluer, İ. (2007). Yitirilmiş Hikmeti Ararken. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kuyaş, A. (2000). “Tarihçi Gözüyle Sessiz Ev”. (Der.: Engin Kılıç). Orhan Pamuk’u Anlamak. İstanbul: İletişim Yayınları. 2. Baskı

Külahlıoğlu, İ. A. (2004). “Kuruluştan Kurtuluşa; Dört Tarihî Roman”. Türkbilig, (8), 108-123.

Lefebvre, H. (2007). Modern Dünyada Gündelik Hayat. (Çev. Isın Gürbüz). İstanbul: Metis Yayınları.

Lewis, B. (2014a). Çatışan Kültürler Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler.(Çev.: Nurettin El-Hüseyni). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Lewis, B. (2014b). “Oryantalizm Sorunu”. Aytaç Yıldız (Ed.). Oryantalizm Tartışma Metinleri. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Lewis, B. (2015).Modern Türkiye’nin Doğuşu. 8.Baskı. Ankara: Arkadaş Yayıncılık.

Lewis, B. (2020).Hata Neredeydi?/Doğu’nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru. 7.Baskı. İstanbul: Kronik Kitap.

Loomba, A. (2000). Kolonyalizm/Postkolonyalizm. (Çev.:Ahmet Küçük).İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Maalouf, A.(2017).Ölümcük Kimlikler. 45. Baskı. (Çev: Aysel Bora).İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Makdisi, U.(2007). “Osmanlı Oryantalizmi”.Oryantalizm Tartışma Metinleri. Aytaç Yıldız (Ed.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Malkoç, T.(2020). Rus Romanslarında Oryantalizm Etkisi, Güzel Sanatlar Alanında Akademik Çalışmalar – II. İstanbul: Gece Kitaplığı.

Mansur, V. (2015). “Sufism Caricatured in Orhan Pamuk’s ‘The New Life’”. Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8(2), 6-31.

Mardin, Ş. (1984). “Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi”. Toplum ve Bilim Dergisi, (24), 9-16

Mardin, Ş. (2002).“Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri”. Doğu Batı Düşünce Dergisi. 1(20). 111-117.

Mardin, Ş. (2007). “Edward Said, Oryantalizm ve İslam Çalışmaları”. Lütü Sunar (Ed.).Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu. (ss. 9-12). İstanbul:İBB Kültür Müdürlüğü Yayınları.

Mardin, Ş. (2009). İdeoloji. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2010a). Din ve İdeoloji. 19. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2010b). Türkiye’de Toplum ve Siyaset. (Der.:Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder). 17. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2012). Jön Türklerin Siyasi Fikirleri. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş.(2017). Türkiye’de Din ve Siyaset. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meç, T. (2019). Sâmiha Ayverdi’nin İbrahim Efendi Konağı Eserini Tarihî Roman Olarak Okumak. Mecmua Dergisi, (7), 34 – 43.

Memmedova, M. (2011). “Sâmiha Ayverdi’de “Doğu-Batı” Anlayışı”. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi (Azerbaycan Özel Sayısı-II), 67-73

Meriç, C. (1999). Sosyoloji Notları ve Konferanslar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2005). Kırk Ambar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2006). Bu Ülke. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2009). Lehçet-ül Hakayık. 2. Baskı İstanbul: İletişim Yayınları

Meriç, C. (2010). Mağaradakiler. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2014). Bu Ülke. 44. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2018). Kültürden İrfana. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Ü.; Karışman, S. (2006). Ahmet Hamdi Tanpınar Ebediyetin Huzurunda. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Mert, T. (2006). “İbrâhim Efendi Konağı”nın Efendisi İbrâhim Atâ Efendi. Kubbealtı Akademi Mecmuası, (3), 11-26

Mert, N. (2004). “Muhafazakârlık ve Laiklik”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mert, N. (2005). “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.) İslamcılık. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 411-419). 6. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mert, N. (2006). “Muhafazakârlık ve Laiklik”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.). Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 314-333). 5. Muhafazakârlık. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mert, N. (2022). Batı İslam'ı Çok Sevmiştii/Batı'nın İslam Siyasetleri ve İslamcılık. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mertcan, H. (2007). “Oryantalizm-Sömürgecilik İlişkisi: Batılı Fatihlerin Kılıcından Alaaddin'in Lambasına Uzanan “Aşk”ın Bitmeyen Kanlı Serüveni”. Milet ve Nihal. 4 (2), 11-28.

Mermutlu, B. (2020). Akkültürasyon Olarak Medeniyet ve Şinasi. Muhafazakar Düşünce Dergisi, 6 (21-22), 95-104

Metin. A. (2011). Bilimsellik, Karşı Söylem ve Düşünce Tarzı Bağlamında Oksidentalizm. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Metin, A. (2013). Oksidentalizm İki Doğu İki Batı. İstanbul: Açılım Kitap.

Metin, A. (2019). Medeniyet Endüstrisi/Kapitalist Medeniyetin Üretimi ve İhracı. İstanbul: Bir Yayıncılık.

Metin, A. (2021). “Said Halim Paşa'da Doğu-Batı Meselesi”. (Haz.: Asım Öz). Said Halim Paşa Kitabı/Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür. (ss. 669-680). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Metin, A. K. (2010). “Entelektüel Düşüncenin Yerlilik Perspektifinden”. Hece Dergisi Yerlilik Özel Sayısı.

Mezkit, M. (2011). “Oryantalizm ve Bizim Oryantalistler”. Yeni Fikir Dergisi,(8), 6-14.

Miyasoğlu. M. (1998). “Romanda Çok Seslilik”. Roman Düşüncesi ve Türk Romanı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Mollaer, F.(2005). Metodolojik Problemlerin Kısacasında Türk Muhafazakârlığı. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 1(4), 171-194.

Mollaer, F. (2011). “Klasik Muhafazakârlıktan Tekno-Muhafazakârlığa: Tanım Sorunları, Temeller ve Değişmeler”. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi. Doğu Batı Düşünce Dergisi, (58), 59-72. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Mollaer, F.(2012). Üç Tarz-ı Siyaset Üzerine Eleştiri Yazıları. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Mollaer, F. (2016). Modernlik Kehanetleri. Ankara: Phonix Yayınları.

Mollaer, F. (2018). Yerlililiğin Retoriği. Ankara: Phonix Yayınları.

Moran, B.(1977). “Alafranga Züppeden Alafranga Haine”. Birikim Dergisi, (27), 6-17.

Moran, B.(1978). “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü”. Birikim Dergisi, (37), 44-54.

Moran, B. (1995). Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1/Ahmet Midhat’tan A.H.Tanpınar’a. İstanbul: İletişim Yayınları.

Moran, B.(2002), “Saatleri Ayarlama Enstitüsü”. Abdullah Uçman ve Handan İnci (Ed.). Bir Gül Bu Karanlıklarda: Tanpınar Üzerine Yazılar. (ss. 262-268). İstanbul: 3F Kitabevi.

Moran, B. (2009). Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2. İstanbul: İletişim Yayınları.

Moran, B. (2011).Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1/ Ahmet Mithat'tan A. Hamdi Tanpınar'a. İletişim Yayınları: İstanbul.

Morin E. (1995). Avrupa’yı Düşünmek. İstanbul: Afa Yayınları.

Muhiddin, A. (2019). Şiir, Milliyetçilik, İslamcılık/Modern Türklükte Kültür Hareketi. (Ter. ve İnc.: M. Suat Mertoglu). İstanbul: Küre Yayınları.

Muhidine, T. (2005). “Ahmet Hamdi Tanpınar, Modern Türkiye’nin Romancısı ve “Memoryalist”i”. (Çev.: Habil Sağlam). <http://www.tanpinarmerkezi.com/timour-muhidine-ahmet-hamdi-tanpinar-modern-turkiyenin-romancisi-memoryalisti/> (E.T.: 27.01.2023)

Muhittin B. (2013).“Medeniyet, Modernlik ve Bir Medeniyetsizleştirme Girişimi Olarak Modernleşme”. Süleyman Güder, Yunus Çolak (Ed.). Medeniyet Tartışmaları Yüceltme ve Reddiye Arasında ‘Medeniyet’i Anlamak Sempozyumu Bildirileri.(ss. 113-122). İstanbul: Üsküdar Belediyesi.

Mutman, M.(2002). “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”. Tanıl Bora, Uygur Kocabaşoğlu (Ed.). Modernleşme ve Batıcılık İçinde. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 189-217). 3. İstanbul: İletişim Yayınları.

Müftüoğlu, A. (2014). “Soruşturma: Ütopycı Bir Tasarı”. Hece Dergisi Batı Medeniyeti Özel Sayısı, (210/211/212), 607-608.

Müftüoğlu, A. (2018). “Bir Üst Kültür Olarak Tarihe Girmek, Alt Kültüre Dönüşerek Tarihten Çekilmek”. Şarkî Edebiyat ve Sanat Dergisi, 1(1), 17-26.

Mülayim, A.(2014).”Osmanlı Modernleşmesi ve Osmanlı Aydınının Gözüyle Avrupa’yı Tanımak”. Hece Batı Medeniyeti Özel Sayısı (210/211/212), 411-426.

Naci, F. (1990). 100 Soruda Türkiye’de Roman ve Toplumsal Değişme. İstanbul: Gerçek Yayınları.

Naci, F. (2019). Yüz Yılın 100 Türk Romanı. 9.Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Narlı, M. (2012). Roman Ne Anlatır? Cumhuriyet Dönemi 1920-2000. Ankara: Akçağ Yayınları.

Narlı, M. (2022). “Tanpınar Eleştirilerine Zeyl:-Tanpınar Bir Türk Romanı Yok Dedi mi?/O Bir Tereddüdün Adamı Mıdır?”. (Haz.: Turgay Anar, Şerif Esgin, Aykut Ertuğrul). Bir Ses Ormanı/Ahmet Hamdi Tanpınar Kitabı.(ss. 379-388). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Nerval, G. (2009). İstanbul Yolunda. (Çev.:M. Keleş), İstanbul: Parşömen Yayınları.

Noyan, S. (2013). “Necip Fazıl Kısakürek’in “Aynadaki Yalan’ Romanında Dînî ve Tasavvufî Unsurlar”. Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi. 2(3), 188-208

Oğuzertem. S. (1995).“Hasta Saatler, Bozuk Sıhhatler: Enstitü Sorununa Babasız Bir Yaklaşım”. Defer Dergisi, (23), 65-83

Okay, M. O. (1969). Beşir Fuad, İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti. İstanbul: Hareket Yayınları.

Okay, M. O. (1989). Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi. İstanbul: MEB

Okay, M. O. (1987). Necip Fazıl Kısakürek. Ankara.Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Okay, M. O. (1992). “Tanpınar'dan Acı Bir İroni Acıbademdeki Köşk”. Yedi İklim Dergisi. (1), 8-10.

Okay, M.O. (2004). Poetika Dersleri. Ankara: Hece Yayınları.

Okay, M. O. (2010). Bir Hülya Adamının Romanı: Ahmet Hamdi Tanpınar. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Okay, M. O. (2012). Bir Hüllyâ Adamının Romanı: Ahmet Hamdi Tanpınar. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Okay, M.O.(2013a). Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı. 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Okay, M. O. (2013b). “Modernleşme ve Türk Modernleşmesinin İlk Döneminde İnanç Krizlerinin Edebiyata Yansıması”. Edebiyat Üstüne, Doğu Batı Düşünce Dergisi. (22), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Okay, M. O. (2013c). Kâğıt Medeniyeti. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Oktay, A. (2000). “Yeni Hayat Üzerine”. (Der.: Engin Kılıç). Orhan Pamuk’u Anlamak. İstanbul: İletişim Yayınları.

Oktay, A. (2010). Emperyalizm, Roman ve Eleştiri/Bütün Yapıtlarına Doğru 5. İstanbul: İthaki Yayınları.

Okumuş, E. (2002). “Güncelliğini Yitirmiş Bir Oryantalizmden Global Sosyolojiye Geçiş İmkânı”. Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 2(3), 253-260.

Oksev, B. K. (2015). “Garbiyatçılığın Kaynakları Üzerine-I”. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan(Ed.). Garbiyat Bilim Dergisi. (1). İstanbul: Doğu Kitabevi.

Oppermann, S. (2006). Postmodern Tarih Kuramı: Tarihyazımı, Yeni Tarihselcilik ve Roman. Ankara: Phoenix Yayınevi.

Oran, B. (1998). Atatürk Milliyetçiliği. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Orçan, M. (2017). “Tekil Medeniyet Söyleminden AB’ne Değişimler Karşısında Türkiye”. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan(Ed.). Tarihte Doğu-Batı Çatışması. İstanbul:Doğu Kitabevi.

Ortaylı, İ. (2002).“Türkoloji ve Olmayan Bir Dal Oksidentalistik”.Türkiye Günlüğü, (19), 45-55.

Ortaylı, İ. (2006).Son İmparatorluk Osmanlı. İstanbul: Timaş Yayınları.

Ortaylı, İ. (2007).Batılılaşma Yolunda. İstanbul: Merkez Kitaplar.

Ortaylı, İ. (2008). İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı. 26. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları.

Ortaylı, İ. (2019).Avrupa ve Biz. 26.Baskı. İstanbul:TİB Yayınları.

Öğün, S. S. (1997). “Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökenleri ve Peyami Safa’nın Muhafazakârlık Yanılgısı”. Toplum ve Bilim Dergisi, (74), 102-154.

Öğün, S. S. (2006). “Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil(Ed.). Muhafazakârlık. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 539-557). 5.. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Önder, A. S. (2007).Arap ve İran Entelektüellerinin Oksidentalizm Bağlamında Batı’yı Ötekileştirmesi.(Yüksek Lisans). İstanbul: Marmara Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Enstitüsü.

Öndertoy, O. (2011). “Halide Edip Adıvar’ın Romanlarında Toplumsal Eleştiri”. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi, (18), 37-46

Özakpınar, Y. (2000). “Türkiye’de Bir Mümtaz Turhan Yaşadı?”. Doğu Batı Düşünce Dergisi, (12), 207-211. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Özbalcı, M.(2015). “Peyami Safa’nın Edebi Romanlarında Batılılaşma Problemi ve Dini Hayatın İzleri”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 8 (1), 161-212.

Özcan, U. (2004). “Baykan Sezer’in Doğu-Batı Çatışması Kuramı Üzerine”. Sosyoloji Yıllığı Kitap 11, İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.

Özcan, U; Oksev, B. K. (2015). “Seçilmiş Garbiyat Literatürü”. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan(Ed.). Garbiyat Bilim Dergisi. (1). İstanbul: Doğu Kitabevi.

Özcan, A; Çeğin, G. (2021). “Osmanlı Maddesinin Altında Yatan Ruha Dair: Hikmet Kıvılcımlı’daki Sosyo-Tarihsel Tahlillere Genel Bir Bakış”. Güney Çeğin ve Vefa Saygın Öğütle (Ed.). Kerim Ya da Zalim/Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları. Ankara: Phonnix Yayınları.

Özçelik, T. G. (2015). “Doğu ve Batı Dikotomisinin Yarattığı Gerçeklik: Oryantalizm – Oksidentalizm”. International Journal Of Eurasia Social Sciences, 6(19),168-193.

Özçelik, T. G. (2017).Doğu Toplumlarında Modernizme Ulaşan Mecburi İstikamet. Bursa: Ekin Yayınevi.

Özdemir, M. (2019). “Avrupa-Merkezcilik ve Tarih-yazımı Sorununun Bilimsel ve Kültürel Bilgiye Etkisi”. Universal Journal of History and Culture, 1(1), 12-22.

Özdemir, H. (2013).Yeni İnsan ve Ulus Oluşumunda Roman Aşk. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Özdemir, H. (2021). “Yeni Tarihselcilik Bağlamında Tarih, Roman ve Kemal Tahir”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem.(ss. 269-280). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Özden, M. (2010). “Kemal Tahir Üzerine” Bir Kemal Tahir Kitabı. Kurtuluş Kayalı (Ed.). Türkiye’nin Ruhunu Aramak.(ss. 137-142). İstanbul: İthaki Yayınları.

Özdenören, R. (1997). Kafa Karıştıran Kelimeler. 6.Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özdenören, R. (1998). İki Dünya. 2.Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özdenören, R. (2003). Müslümanca Düşünmek Üzerine Denemeler. 12. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özdenören, R. (2009). Müslümanca Yaşamak. 10.Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özdenören, R. (2011). “Necip Fazıl Kısakürek”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce - İslamcılık, Yasin Aktay (Ed.). 6. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özdenören, R. (2017). Gül Yetiştiren Adam. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özdenören, R. (2019). Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı. 11. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özdenören, R. (2020). “Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti ve Müslüman’ın Medeniyet Gayesi”. Medeniyet Konuşmaları. (Der.: Mehmet Sercan Ercan). İstanbul: Endülüs Yayınları.

Özel, İ. (2004). Henry Sen Neden Buradasın 1. İstanbul: Şule Yayınları.

Özel, İ. (2015). Üç Zor Mesele/Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma. 4.Baskı. İstanbul: Tiyo Yayıncılık.

Özel, İ. (2016). Kalın Türk. İstanbul: Tiyo Yayıncılık.

Özgürel, E. G. (2012). Samiha Ayverdi’nin Romancılığı. Ankara: Akçağ Yayınları.

Özel, M. (2018). Roman Diliyle Siyaset. İstanbul: Küre Yayınları.

Özer, G. (2017). “Ahmet Hamdi Tanpınar: Yavaş Yavaş Aydınlanan Bir Kültürel Duyarlılık”. Öner Buçukcu(Ed.).Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi/İsimler, Yönelimler, Bakışlar. Ankara: Bibliyotek Yayınları.

Özipek, B. B. (2006). “Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.). Muhafazakârlık. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce.5. (ss. 66-84). 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özkaya, C. (2018). “Cemil Meriç’i Nasıl Hatırlamalı?”. (Haz.: Asım Öz). Cemil Meriç Kitabı. “Bu Ülkeyi Yeniden Düşünmek. (ss. 23-42). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Özpay, A. (2005). “Necip Fazıl’ın Romancılığı Üzerine”. Necip Fazıl Kısakürek Özel Sayısı. Hece Edebiyat Dergisi, (97), 446-453.

Özsaray, Y. E. (2021). Kökten Uca Bir Kopuş/Modern Türk Edebiyatında Yeni Hayat Tasavvuru. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özsaray, Y. E. (2022). “Ahmet Hamdi Tanpınar’da Temellük ve Tahayyül: Hikâyelerine Yansıyan İnsan Halleri Üzerine”. Yahya Aydın(Ed.). 60 Yıl Sonra Bursa’da Tanpınar Zamanı. (ss. 255-278). Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları.

Özsüer, E.(2012). “Türk-Yunan İlişkilerinde Biz ve Öteki Önyargılarının Dinamikleri”. Avrasya İncelemeleri Dergisi, 1(2), 271-280.

Öztürk, M.(2006). “Oksidantalizm Bağlamında Afgânî-Abduh Ekolü”.Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 6(3), 43-70

Öztürk, M. (2012). “Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı”. TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2(4), 11-53

Öztürk, Y. (2021). “Kemal Tahir’in Roman Anlayışı”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 281- 306). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Özyurt, C. (2021). “Devlet Ana ve Osmancık Romanlarında Osmanlı Kimliğinin İnşası”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem.(ss. 461-484). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Özyurt C. (2020). “Kemal Tahir ile Osmanlı Sosyalizmine Medhal: “Devlet Ana”, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 16(59), 244-267

Özyurt, C. (2018). “Tanım ve İlişkiler”. 40 Soruda Postmodern Edebiyat. (Haz.: Ertan Örgen). İstanbul: Ketebe Yayınları.

Pakdil, N. (2019). Batı Notları. 11. Basım. Ankara:Edebiyat Dergisi Yayınları.

Pala, İ. (2017). Kadılar Kitabı. İstanbul: Kapı Yayınları.

Pamuk, O. (1995). “Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernizmi”. Defter Dergisi, (23), 31-48.

Pamuk, O. (1999). Kara Kitap. 27. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Pamuk, O. (2002). Kırmızı ve Kar. Röportaj: Ahmet Hakan Coşkun. İstanbul: Birey Yayınları.

Pamuk, O. (2006). Sessiz Ev. 27. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Pamuk, O. (2007). “Kapanış”. Fatih Aral(Ed.). Orhan Pamuk Edebiyatı/Sabancı Üniversitesi Sempozyum Tutanakları. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Pamuk, O. (2009a). Benim Adım Kırmızı. 32. Baskı. İstanbul:İletişim Yayınları.

Pamuk, O. (2009b). Cevdet Bey ve Oğulları. 23. Baskı. İstanbul:İletişim Yayınları.

Pamuk, O. (2010). Manzaradan Parçalar/Hayat, Sokaklar, Edebiyat. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Pamuk, O. (2011). Saf ve Düşünceli Romancı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Pamuk, O. (2016). İstanbul Hatıralar ve Şehir. İstanbul: YKY.

Pamuk, O. (2020). Öteki Renkler/Seçme Yazılar ve Bir Hikâye. 5. Baskı. İstanbul: YKY.

Pamuk, O. (2021). Babamın Bavulu. 7. Baskı. İstanbul: YKY.

Parla, J. (2001). "Oryantalizm; Hayali Doğu". Atlas, (96), 41-47.

Parla, J. (2008). "Gelenek ve Bireysel Yetenek: Kanon Üzerine Düşünceler". Edebiyat ve Kanon. Pasaj, (6), 11-18

Parla, J. (2015a). Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik. İstanbul: İletişim Yayınları.

Parla, J. (2015b). Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım. İstanbul:İletişim Yayınları.

Parla, J. (2016). Babalar ve Oğullar/Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri, İstanbul: İletişim Yayınları.

Parla, J. (2018a). "Orhan Pamuk'un Romanlarında Renklerin Dili". (Haz.: Nüket Esen, Engin Kılıç). Orhan Pamuk'un Edebi Dünyası. İstanbul: YKY

Parla, J. (2018b). Orhan Pamuk'ta Yazıyla Kefaret. İstanbul: İletişim Yayınları.

Parlakışık, A. (1995). Oryantalizmin Soruları. 2.Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları.

Parlatır, İ.(2012). "Occident", Fransızca Türkçe Sözlük. Ankara:Yargı Yayınevi

Pelvanoğlu, E. (2014), “Janus’un Gör Dediği: Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde, Öznellik, Tarihsellik ve İroni”. Monograf Journal, 165-183

Polat, F. A. (2006). “Hanefi’nin Oksidentalizmi Temaşaya Değmez Bir Tulûat Mıdır?”. Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 6(3), 71-106

Polat, N. H. “Aynadaki Yalan’a Dâir”. Osman Selim Kocahanoğlu(Ed.).Türk Edebiyatında Necip Fazıl Kısakürek, Hayatı-Sanatı- Çilesi Hakkındaki Tüm Yazılar 1. İstanbul: Ağrı Yayınları.

Reyhan, C.; Aksoy, C. (2019). “Osmanlı-Türk Garbiyatçı Tarihyazımının Söylemi Üzerine Bir İçerik Analizi”. Tarihyazımı, 1(2), 191-229

Redhouse. (1969). Türkçe-İngilizce Sözlük. İstanbul:Tercüme Kitabevi.

Safa, P. (1989). Yalnızız. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Safa, P. (1998). Türk İnkılâbına Bakışlar. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını.

Safa, P. (2017). Biz İnsanlar. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Safi, P. (2010). “Yargılamak mı Anlamak mı? Vefatından 37 Yıl Sonra Kemal Tahir'i Okumak”. Kurtuluş Kayalı (Ed.). Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye’nin Ruhunu Aramak.(ss. 117-122). İstanbul: İthaki Yayınları.

Sağlam, H. (2022). “Varlık ve Oluş: Tanpınar’ın Çifte Poetikası”. (Haz.:Turgay Anar, Şerif Esgin, Aykut Ertuğrul). Bir Ses Ormanı/Ahmet Hamdi Tanpınar Kitabı.(ss. 321-340). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Sağlam, N. (2011). “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Yarım Kalmış Bir Trajedisi: Sahnenin Dışındakiler”. (Haz.: Kazım Yetiş). Edebiyatımızın Zirvesinden 3 İsim Namık Kemal - Ahmet Hamdi Tanpınar - Kemal Tahir. İstanbul: Elginkan Vakfı.

Sağlık, Ş. (2004). “Edebiyatta Bağlanma Sorunu”. Hayat-Edebiyat-Sanat Hece Dergisi Özel Sayısı, (90-91-92), 7-24.

Sağlık, Ş. (2018). “Tanpınar Şiirinde Öznenin Parçalanışı ve İç İnsan”. Julian Rentzsch ve İbrahim Şahin (Ed.). Tanpınar’ın Saklı Dünyası/Arayışlar-Keşifler-Yorumlar. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Said, E. (1984). Haberler Ağında İslam.(Çev.: Alev Alatlı). İstanbul: Pınar Yayınları.

Said, E. W. (2000). Haberlerin Ağında İslam. (Çev.:Alev Alatlı). İstanbul: Babil Yayınları.

Said, E. (2006). Kış Ruhu/Edward W. Said'den Seçme Yazılar. (Çev.: Tuncay Birkan).İstanbul: Metis Yayınları.

Said, E. (2009). Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca. (Çev.: Ferit Burak Aydar), İstanbul: Agora Kitaplığı

Said, E. (2016). Kültür ve Emperyalizm. (Çev.: Necmiye Alpay).İstanbul:Hil Yayınları.

Said, E. (2017). Şarkiyatçılık/Batı’nın Şark Anlayışları. (Çev: Berna Yıldırım). 10. Basım. İstanbul: Metis Yayınları.

Sağlam, N. (2006).”Abdullah Uçman’la Yeni Türk Edebiyatı Tarihinin Bazı Meseleleri Üzerine”. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 4(8), 479-496

Sahlins, M. (2012). Batı’nın İnsan Doğası Yanılsaması. (Çev.: Emine Ayhan ve Zeynep Demirsü). İstanbul: Bgst Yayınları.

Salman, S. (2007). “Oryantalizmden Sonra”. (Çev.: Hakan Çopur).Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu. (ss. 65-78). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları.

Salvatore, A. (2001), “Çağdaş Arap Düşüncesinde Geleneğin Rasyonel Otantisitesi Muhammed Cabiri ve Hasan Hanefi”. (Çev.: M. Kayacan). Tezkire, 10(20), 39-60

Samsakçı, M. (2017). Tanpınar’ın Eşiğinde/Ahmet Hamdi Tanpınar ve Eserleri Üzerine Düşünceler. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Samsakçı, M. “Kemal Tahir”, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/kemal-tahir-demir>, Erişim Tarihi: 10.01.2022

Samsakçı, M. (2021). Siyaset ve Roman/Çok Partili Türkiye ve Türk Romanı. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Sancar, A.(2010). Osmanlı Kadını: Efsane ve Gerçek. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Sardar, Z. (1998). Postmodernism and the Other-The New Imperialism of Western Culture. London: Pluto Press.

Sarı, A. (2022a). “Tanpınar’da Bir Kök-İzlek Olarak Mahur Beste”. Yahya Aydın(Ed.). 60 Yıl Sonra Bursa’da Tanpınar Zamanı.(ss. 147-182). Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları.

Sarı, A. (2022b). Tersine Çevrilmiş Bir Teoloji/Ahmet Hamdi Tanpınar Yazıları. Konya: Çizgi Kitabevi.

Sarıkaya, D. (2021). “Türkiye tarihsel Gelişimine Farklı Bir Bakış: Sencer Divitçioğlu ve ATÜT”. Güney Çeğin ve Vefa Saygın Öğüt(Ed.). Kerim Ya da Zalim/Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları. Ankara: Phonnix Yayınları.

Sarp, Ç. (2018). “Batı’nın Müslüman Ötekilerinin Hikâyesi”. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 14 (53), 229-241

Sarup, M. (1997). Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm.(Çev.: A.Baki Güçlü). Ankara: Ark Yayınları.

Satar, N. A. (2015). “Kanun Olmanın Kıyısında: Edebiyatın Politize Olması ve Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Cumhuriyet Kanonu’ndaki Yeri”. Türkiyat Mecmuası, (25), 161-188

Savaş, K.(2018). Ahmet Mithat’ın Eserlerinde Oksidental Bakış Açısı. Doktora Tezi. Konya:Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Saygılı, S. (2019). “Doğu ve Batı Düalizminde İslam Medeniyet Tarihinin Oksidental Düşünürü Fuat Sezgin ve Bilim Tarihi Anlayışı”.Temaşa Dergisi, (10), 10-31.

Saygılı, A. (2018). “Bürokrasinin Absürt Bir Müessesesi: Saatleri Ayarlama Enstitüsü”. Julian Rentzsch ve İbrahim Şahin(Ed.). Tanpınar’ın Saklı Dünyası/Arayışlar-Keşifler-Yorumlar. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Saygın, A. (2017). 20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık. İstanbul: Açılım Kitap.

Sayyid, S. (2005a). “İslamcılık ve Postkolonyal Durum”. İslamcılık. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (Çev.: Yasin Aktay). (ss. 436-447). 6. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sayyid, S. (2005b). “Bir Model Olarak Kemalizm ve İslam’ın Siyasallaşması”. İslamcılık. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (Çev.: Yasin Aktay). (448-461). 6. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Scheurmann, E. (2020).Göğü Delen Adam. (Çev.: Levent Tayla). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sever, M. (2019). “1980 Sonrası Türkiye’de Toplumsal ve Kültürel Değişme”. Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 2(3), 1-10.

Sevil, M. (1999). Türkiye’de Modernleşme ve Modernleştiriciler. Ankara:Vadi Yayınları.

Sevim, S. (2003). Kemal Tahir’in Türk Romanı Düşüncesi. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Bilkent Üniversitesi. Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

Sevim, S. (2004). “Kemal Tahir ve Türk Solu”. Biyografya/Kemal Tahir 4.Ayşegül Yaraman (Ed.). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Seyhan, A. (2014). Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı/Kesişen Yazgıların Hikâyesi. (Çev.: Erkan Irmak). İstanbul: İletişim Yayınları.

Sezen, G. (2019). “Sahnenin Dışındakiler’de Eşikte Kalmış Modernlik Üzerine”. Tanpınar Zamanı Yıllık Edebiyat ve Fikir Dergisi, 3(3).

Sezer, B.(2006).“Osmanlının Batıcılılaşması”. Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.

Sezer, B. (2017a). “Tarihte Doğu-Batı Çatışması Ders Notları”. Ertan Eğribel, Ufuk Özcan(Ed.). Tarihte Doğu-Batı Çatışması. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Sezer, B. (2017b). “Türk Toplum Tarihi Üzerine Tartışmalar”. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan (Ed.). Tarihte Doğu-Batı Çatışması. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Sezgin, F. (2004). “Fuat Sezgin ile Bilim Tarihi Üzerine”, Türkiye Araştırmaları Literatur Dergisi, 2(4), 361-362.

Sezgin, F. (2014).“Yaratıcılık Özelliğimizi Kaybettik”. Cüneyt Dalkıran(Ed.). Söyleşi: Sefer Turan, Bilim Tarihi Sohbetleri İçinde. İstanbul: Timaş Yayınları.

Shayegan, D.(2017).Yaralı Bilinç. (Çev.: Haldun Bayrı). 5. Baskı. İstanbul:Metis Yayınları.

Shayegan, D.(2018).Melez Bilinç. 3.Basım. İstanbul: Metis Yayınları.

Shils, E. (2005). “Gelenek”. (Çev.: Hüsamettin Arslan). Modernliğin Gölgesinde Gelenek. Doğu Batı Düşünce Dergisi. (25). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Siyavuşgil, S. E. (2009). Tanzimat’ın Fransız Efkar-ı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler. Yavuz Abadan (Ed.). Tanzimat içinde. 2(750-755). İstanbul: MEB.

Solak, C. (2013). “Ahmet Midhat’ın Çingene Adlı Romanında Ötekine Duyulan Arzu Üzerine Bir İnceleme”. Yeni Türk Edebiyatı Dergisi, (8), 33-56.

Solak, Ö. (2020). Edebiyat, İktidar, İdeoloji/İdeolojilerin Edebiyata Vuran Gölgesi. İstanbul: Paradigma Akademi.

Somel, S.A.(1998). “Gericilik, İlericilik ve Aydınlar”. Doğu Batı Düşünce Dergisi. (3), 43-50. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Somuncu, S. (2015). Romanda Bilgi İktidar İdeoloji. Ankara: Hece Yayınları.

Somuncu, S. (2018). “Oksidentalîst İlgiler Açısından Avrupa’da Bir Cevelan”. Selim Somuncu (Ed.). Avrupa Macerasının Erken Dönem Bir Örneği: Avrupa’da Bir Cevelan.(ss. 281-300). Ankara: Manas Yayıncılık.

Somuncu, S. (2021). “Bilgi, İktidar, İdeoloji Kavramları Çerçevesinde Kemal Tahir ve Tarık Buğra”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem.(ss. 425-460). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Su, H. (2017). Kalemin Yüğü. İstanbul: Şule Yayınları.

Subaşı, N. (1999).Öteki'nin İnsan Hakları. İslamiyat Dergisi, 2(2),85-96.

Subaşı, N. (2010). “Sadakat ve İstismar: Türk Siyasetinde Yerlilik Sorunu”. Hece Dergisi Yerlilik Özel Sayısı, (162/163/164), 26-28.

Sunar, L.(2007).“Şarkiyatçılığı Niçin Yeniden Tartışmalıyız?”. Lütfi Sunar (Ed.). Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu.(ss. 27-54). İstanbul:İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları.

Sunar, L. (2010). Karl Marks ve Max Weber'in Doğu Toplumlarına Yaklaşımı. Yayımlanmış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Sümbüllü, Y.Z.; Kacıroğlu, M. (2010). “Kemal Tahir’de Doğu-Batı İkilemi ve Batılılaşma Düşüncesi”. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1(9), 123-134.

Sümer, Ç.; Balkılıç, Ö. (2021). “Bir Müdahalenin Anlamı: Osmanlı Toplum Yapısı ve Geçiş Tartışmalarında Behice Boran Etkisi”. Güney Çeğin ve Vefa Saygın Öğütte (Ed.). Kerim Ya da Zalim/Osmanlı Devlet ve Toplum Yapısı Tartışmaları. Ankara: Phonnix Yayınları.

Süphandağı, İ.(1999). Şiir ve Mutlak. İstanbul: İz Yayınları.

Süphandağı, İ.(2018a). Batı ve İslam Arasında Oryantalizm. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları.

Süphandağı, İ. (2018b). Dil Şiir Hakikat/Doğu-Batı Arasında İslami Dil Arayışı. İstanbul: İz Yayıncılık.

Süphandağı, İ. (2017). “Şiir ve Oryantalizm”. Dergâh Edebiyat Kültür Sanat Dergisi. (326), 15-22

Sümer, B. A. (2012). “Erken Alman Romantiklerinin Aydınlanma’ya İlişkin Tutumları Üzerine”. Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi, 52(1), 131-145.

Sümer, M. (2018). “Hilmi Yavuz İle Röportaj”. Şarkî Edebiyat ve Sanat Dergisi, 1(1), 45-56.

Spencer, L. (2006). “Postmodernizm, Modernite ve Muhalefet Geleneği”. (Der.: Stuart Sim, Çevirenler: Mukadder Erkan-Ali Utku). Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü. Ankara: Ebabel Yayınları.

Steinfeld, T. (2006). “Biri Beni Tutsa Ağrı Dağı’na Götürse”. (Der.: Engin Kılıç). Orhan Pamuk’u Anlamak. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları

Şahbaz, Y. (2019). Şerif Mardin ve Aydın Meselesi: Dönemsel ve Düşünsel Bütünselliği İçerisinde Bazı Soru(n)lar, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 16(57), 61-79

Şahbaz, Y. (2021). Bir Müslüman Çağdaş İdeolojilere Nasıl Bakmalı?. İstanbul: Beyan Yayınları.

Şahin, S. (2019). Talih, Tesadüf ve İrade/Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Romancılığı Üzerine Düşünceler. İstanbul: İletişim Yayınları.

Şakar, C. (2002). “Yaşamın Kıyısında Bir Sokak: Sinekli Bakkal. Hece Dergisi Türk Romanı Özel Sayısı, (65/66/67), 595-599.

Şan, M. K. (2019). “Türk Modernleşmesine Romandan Bakmak”. Köksal Alver(Ed.). Edebiyat Sosyolojisi İncelemeleri. İstanbul: İz Yayıncılık.

Şanlı, Y. (2013). Orhan Pamuk’un Romanlarında Doğu Batı Algısı. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şanlı, Y. (2015). Orhan Pamuk'un Romanlarında Ötekileştirilen İkili: İslam ve Türk Milliyetçiliği. Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, 7(13), 91-110.

Şaylan, G. (1999). Postmodernizm. Ankara: İmge Kitabevi.

Şen, C. (2020a). Edebiyat ve İdeoloji İlişkisi Bağlamında Türk Romanında Kıbrıs Meselesi (1955-2015).İstanbul: Hiperyayın

Şen, C. (2020b). "Peyami Safa'nın Biz İnsanlar Romanı Üzerine Mikro Eleştiri Açısından Bazı Dikkatler". Öztürk Emiroğlu, Gülsemin Hazer vd.(Ed.). Prof. Dr. Ramazan Kaplan'a Armağan. (ss. 269-278). Ankara: Akçağ Yayınları.

Tabakoğlu, A. (2017). "Osmanlı İçtimai Yapısının Ana Hatları". Mehmet Zincirkıran(Ed.). Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı. Bursa:Dora Yayınları.

Tahir, K. (1992a). Notlar/Batılaşma. (Haz.: Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tahir, K. (1992b). Notlar/Çöküntü. (Haz.: Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tahir, K. (1992c). Notlar/Osmanlılık-Bizans. (Haz.: Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tahir, K. (1992d). Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gelecek. (Haz.: Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayınları

Tahir, K. (2005a). Devlet Ana. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2005b). Esir Şehrin İnsanları. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2005c). Kurt Kanunu. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2007). Esir Şehrin Mahpusu. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2016d). Notlar/Sanat-Edebiyat 1. (Haz.: Cengiz Yazoğlu). İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (2019). Yol Ayrımı. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tahir, K. (1973). Yorgun Savaşçı. İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Takış, T. (2000). “Birinci Dereceden İki Bilinmeyenli Denklemler”. Doğu Batı Düşünce Dergisi, (11). Türk Düşünce Serüveni: Araftakiler. Ankara: Felsefe, Sanat ve Kültür Yayınları.

Takış, T.(2011). “Hira Dağı Kadar Müslüman Tanrı Dağı Kadar Türk”. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi. Doğu Batı Düşünce Dergisi, (58), 7-9. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Tanar, M.(2013). “Kültür-Medeniyet İkilemi Üzerinden Halide Edip’in Düşüncesinde Muhafazakârlık”. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 10(38),161-180

Tanpınar, A. H. (1970). “Asıl Kaynak”. Yaşadığım Gibi. İstanbul: Türkiye Kültür Enstitüsü Yayınları.

Tanpınar, A. H. (1992). Saatleri Ayarlama Enstitüsü. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, A. H.(1995).Mahur Beste. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, A. H. (1995b). Yahya Kemal. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, A. H. (2000).Yaşadığım Gibi. İstanbul: Dergâh Yayınlar.

Tanpınar, A. H. (2002). “İş ve Program-I”. İlyas Dirin, Turgay Anar, Şaban Özdemir (Ed.) . Mücevherlerin Sırrı: Derlenmemiş Yazılar, Anket ve Röportajlar. İstanbul: YKY

Tanpınar, A. H. (2007). Günlüklerin Işığında/Tanpınar’la Başbaşa. (Haz.: İnci Enginün, Zeynep Kerman). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, A. H. (2010). Huzur. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, A. H. (2011). Beş Şehir. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, A. H. (2013). Günlüklerin Işığında/Tanpınar’la Başbaşa. (Haz.: İnci Enginün, Zeynep Kerman). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, A. H. (2014). Sahnenin Dışındakiler. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, A. H.(2016). Edebiyat Üzerine Makaleler. 14.Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, A. H.(2017a). On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi. 27.Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, A. H. (2017b). Yahya Kemal. 11.Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Taşdelen, V.(2014). “Batı Kültürü ve Oluşum Evreleri Üzerine”. Hece Dergisi Batı Medeniyeti Özel Sayısı, (210/211/212), 8-15.

Taşdelen, V. (2011). "Rasim Özdenören'in Düşünce Yönelimleri". Yedi Güzel Adamdan Bir Rasim Özdenören Özel Sayısı. Hece Dergisi, (169), 14-26.

TDK Sözlüğü. (1998). Ankara: TDK

Tekin, M. (2002). “Yeni Hayat”. Hece Dergisi Türk Romanı Özel Sayısı, (65/66/67), 747-758.

Terzioğlu, D. (2017). “Modernleşen Osmanlılar: Orhan Pamuk’un Tarihi Romanları ve Osmanlı Tarihyazımında Yeni Eğilimler”. (Haz.: Zeynep Uysal). Edebiyatın Omzundaki Melek/Edebiyatın Tarihle İlişkisi Üzerine Yazılar. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Terzioğlu, T. (2007). “Açılış Konuşması”. Fatih Aral(Ed.). Orhan Pamuk Edebiyatı/Sabancı Üniversitesi Sempozyum Tutanakları. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Timur, T.(2000). Osmanlı Kimliği. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Timur, T. (2002).Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum, Kimlik. Ankara: İmge Kitabevi.

Tonesson, S. (2006). Oryantalizm, Oksidentalizm ve Ötekini Tanımak.(Çev.: Necmettin Güney, Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 6(3), 357-366.

Topçu, N. (2010). İsyân Ahlakı. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tosun, N. (2014). “Batı Medeniyetinin Kökleri: Destanlar”.Hece Edebiyat Dergisi Batı Medeniyeti Özel Sayısı, (210/211/212), 31-37.

Tosun, N. (2015). “Peyami Safa'nın Düşünce ve Edebiyatta Öncüleri”. Bir Tereddüdün Aydını Peyami Safa, Hece Özel Sayısı, (217), 21-31.

Tosun, N. (2022). Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü/Bir Tahlil. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Tökel, D. A. (2014). “Mitler, Semboller ve Batı’nın Ruhu”. Hece Edebiyat Dergisi Batı Medeniyeti Özel Sayısı, (210/211/212), 16-30.

Tökel, İ. (2015). “Bir İmparatorluk Entelektüeli, Peyami Safa”. Bir Tereddüdün Aydını Peyami Safa, Hece Özel Sayısı, (217), 47-50.

Tuğluk, İ. H. (2018).”Avrupa’da Bir Cevelan’da Dinler Hakkında Bir Mükâleme-i Diniye”. Selim Somuncu (Ed.). Avrupa Macerasının Erken Dönem Bir Örneği: Avrupa’da Bir Cevelan. (ss. 269-280). Ankara: Manas Yayıncılık.

Tuna, F. (2015). “Peyami Safa Bir Tereddüdün Hayatı”. Bir Tereddüdün Aydını Peyami Safa, Hece Özel Sayısı, (217), 411-413.

Tuna, K. (2015). Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine. 5.Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık.

Tuncer, H. (2001). “19. Yüzyılda Osmanlı-Avrupa İlişkileri”. Doğu Batı Düşünce Dergisi, (14), 228-240. Avrupa. Ankara: Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları.

Tuncer, H. (2021). “Kurtuluş Savaşımızın İki Romanı: Yorgun Savaşçı ve Küçük Ağa”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 543-584). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Tunç, S. (2019). Rasim Özdenören’in “Gül Yetiştiren Adam” Anlatısına “Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler” ve “Müslümanca Yaşamak” Işığında Fikirselsel Bir Bakış. Kültür Araştırmaları Dergisi, 1 (2), 212-232.

Turhan, M.(2016). Garplılışmanın Nersindeyiz?. Ankara: Altınordu Yayınevi.

Turinay, N. (2022). Üç İsim Dört Mevsim/Ahmet Hamdi Tanpınar-Mehmet Kaplan-Orhan Okay. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Turner, S. B. (2017a). “Benlik ve Düşünümsel Modernlik”. (Der.: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay). Postmodernizm ve İslam/ Küreselleşme ve Oryantalizm. İstanbul: Vadi Yayınları.

Turner, S. B. (2017b). “Oryantalizm, Postmodernizm ve Din”. (Der.: Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay). Postmodernizm ve İslam/ Küreselleşme ve Oryantalizm. İstanbul: Vadi Yayınları.

Türkbağ, A. U. (2002). “Şark'a Dair: Miladın 24. Yılında Şarkiyatçılık”. Doğu Batı Dergisi, 1(20), 199-210.

Türkeş, Ö. (2008). “Modern Muhafazakâr: Ahmet Hamdi Tanpınar”. (Haz.: Abdullah Uçman, Handan İnci). Bir Gül Bu Karanlıklarda/Tanpınar Üzerine Yazılar. (ss. 772-782). 2.Baskı. İstanbul: 3F Yayınevi.

Türkeş, A. Ö. (2006). “Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?”. Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.). Muhafazakârlık. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. (ss. 590-604).5. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Türkislamoğlu, E.(2015). Türk Düşünce Dünyasında Tanpınar. İstanbul: Hece Yayınevi
Türkçe Altın Sözlük. (1999). İstanbul

Türkçe Sözlük. (2011). 11. Baskı. Ankara

Türkmen, B. (2009). “Toplumsal Proje ve Kadınlık Deneyimi: İslamcı Kadın Tarafından Yeniden Tanımlanan Mahrem”. (Der.: Zeynep Direk). Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar”. (ss. 130-156). Ankara:YKY.

Tüzer, İ; Hüküm, M. (2017). “Türk Romanının Kanonu Karşısında Kemal Tahir”. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 6(1), 256-276

Uçan, H. (2015). Tereddüt ve Tefekkür/Edebiyat Dünyasında Din ve Ahlak Olgusu. İstanbul: İz Yayıncılık.

Uçman, A. (1994). “Devlet Ana” Maddesi. İslam Ansiklopedisi, 9, 240-241. Ankara: TDV Yayınları.

Uçman, A. (2002). “Bir Gül Bu Karanlıklarda”. Varlık. (1136), 72-76.

Uçman, A.(2017). Edebiyat Dersleri/Ahmet Hamdi Tanpınar. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ulağlı, S. (2006). İmgebilim “Ötekinin” Bilimine Giriş. Ankara: Sinemis Yayınları.

Uludağ, S.(2005). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. 2. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Uğur, V. (2016). “Temsil ve Direniş: Halide Edip’i Postkolonyal Düşüncenin Terimleriyle Okumak”.Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, (2),781-801

Uğurcan, S. (1998). “Sâmiha Ayverdi’nin Eserlerinde Batılılaşma ve Medeniyet Krizi”. Kubbealtı Akademi Mecmuası, (4), 145-150

Urgan, M. (1999). Bir Dinozorun Anıları. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Utku, A. (2022). “Ahmet Hamdi Tanpınar’da Yahya Kemal’in Şahis Masalı Olarak İç İnsan”. (Haz.: Turgay Anar, Şerif Esgin, Aykut Ertuğrul). Bir Ses Ormanı/Ahmet Hamdi Tanpınar Kitabı. (ss. 439-460). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Uyguner, M. (1978). “Halide Edib Adıvar Batı Sorunu, Olaylar, Yansımalar”. Türk Dili Dergisi, (327), 17-26.

Uysal, Z.(2006). “Bir Toplum Projesinin Peşinde Halide Edip Adıvar”. Entelektüeller I. Doğu Batı Düşünce Dergisi, (35), 87-109. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Uysal, Z. (2014). Metruk Ev. İstanbul: İletişim Yayınları.

Uysal, Z. (2018). “Parçalanmış Bedenler, Kayıp Şehirler: Esrar ve Kumpasın Kıyısında Yeni Hayat”. (Haz.: Nüket Esen, Engin Kılıç). Orhan Pamuk’un Edebi Dünyası. İstanbul: YKY

Uzun, S.;Uzun, E. vd. (2008). Felsefe Sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Ülken, H. Z. (1969). Sosyoloji Sözlüğü. İstanbul:Milli Eğitim Basımevi.

Ülken, H. Z. (2017). Türk Tefekkür Tarihi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Üner, M. A. (2010). “Âkile Hanım Sokağı’nın Kadınları”. Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, (22), 229-252

Varlık, S. (2021). Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül. İstanbul: Alfa Yayınları.

Wael B. H.(2020). Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek/Modern Bilginin Eleştirisi. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Witteck, P. (1985). Osmanlı İmparatorluğu’nun Doğuşu. Ankara: Kaynak Yayınları.

Yalçınkaya, A. (2004). Eğer’den Meğer’e Ütopya Karşısında Türk Romanı. Ankara: Phonix Yayınları.

Yardım, M. N. (2002). “Bir Devrin Sonu: İbrahim Efendi Konağı.” Türk Romanı Özel Sayısı, (65/66/67). Ankara: Hece Yayınları.

Yardım, M. (2018). Doğu, Batı ve Ötekilik. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Yaşar, H. (2015). “Sâmiha Ayverdi’de Doğu-Batı Medeniyeti Meselesi”. Siirt Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (4), 195-211.

Yaşar, H. (2021a). “Kurtuluş Reçetesi Mi? Sömürme Çağrısı Mı? Kemal Tahir ve İkinci Batılılaşma”. (Haz. Hakan Sarı ve Yusuf Koşar). Kemal Tahir Kitabı. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık. İhlamur Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi-8

Yaşar, H. (2021b). “Batılılaşma-cı Aydın: Kemal Tahir’de Aydın ‘Yaban’cılılaşması”. Kemal Tahir Kitabı. (Haz. Hakan Sarı ve Yusuf Koşar). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık. İhlamur Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi-8

Yavuz, H. (2010). Alafrangalığın Tarihi. İstanbul: Timaş Yayınları.

Yavuz, H. (1987). Kültür Üzerine. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Yavuz, H.(1998). Modernleşme, Oryantalizm ve İslam. İstanbul: Boyut Kitapları.

Yavuz, H. (2006). “Oksidentalizm Üzerine Notlar” Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 2(3), 373-375.

Yavuz, H. (2007). “Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?”. Tanıl Bora (Ed.). Modernleşme ve Batıcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce.(ss. 212-217). 3. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yavuz, H. (2008a). Batı Uygarlığına Teorik Bir Giriş. Ankara: Aşina Kitaplar.

Yavuz, H. (2008b). “Oryantalizm ve Aydınlar”. Düşüncede, Edebiyatta, Sanatta Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı. Hece Dergisi, (138/139/140), 641-642.

Yavuz, H. (2011). “Batılılaşma Değil Oryantalistleşme”. Doğu Ne? Batı Ne? Doğu Batı Düşünce Dergisi, (2), 115-117.

Yavuz, H. (2018). Türkiye’nin Zihin Tarihi. 4.Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları.

Yavuz, Ş. (2006). “Takdirten Tahayyüle: Dinin Kadastrolaşması ve Varlığın Ötekileştirilmesi Bağlamında Oksidentalizmi Yeniden Düşünmek”. Marife Dinî Araştırmalar Dergisi, 6(3), 107-122.

Yazıcıoğlu, Ö. Ö. (2018). “Orhan Pamuk’un Beyaz Kale’si ve Yeni Hayat’ında Ölümü Yazmak, Ben’i Çizmek”. (Haz.: Nüket Esen, Engin Kılıç). Orhan Pamuk’un Edebi Dünyası. İstanbul: YKY

Yazoğlu, C. (2021). “Kemal Tahir’in Dünya Görüşü”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 35-40). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Yeğenoğlu, M. (1999). “Peçeli Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark”. (Der.: Fuat Keyman, Meyda Yeğenoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yeğenoğlu, M. (2003a). Sömürgeci Fanteziler. İstanbul: Metis Yayınları.

Yeğenoğlu, M. (2003b). “Gerçek-Tahayyül Siyaset-Edebiyat: Tuhaf Olmayan İkisinin Yazınsal Örnekleri”. Edebiyat Üstüne. Doğu Batı Düşünce Dergisi, (22). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Yıldırım, E. (2021). “Türk Düşüncesinde Kemal Tahir”. (Haz.: Asım Öz). Kemal Tahir Kitabı Bir Aydın Üç Dönem. (ss. 115-144). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Yıldırım, E. (2022). “Kemalizmin Restoratörü, İkinci Cumhuriyetçi Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Türk Düşünce Hayatındaki Yeri”. Yahya Aydın (Ed.). 60 Yıl Sonra Bursa’da Tanpınar Zamanı. (ss. 183-208). Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları.

Yıldırım, E. (2012). Hayali Modernlik/Türk Modernliğinin İcadı. 2.Baskı. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Yıldırım, E. (2022). “Zamanın Modernleşmesi ve Fenomenolojisi: Saatleri Ayarlama Enstitüsü”. Yahya Aydın (Ed.). 60 Yıl Sonra Bursa’da Tanpınar Zamanı. (ss. 103-146) Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları.

Yıldırım S. (2003). “Muhafazakârlık, Türk Muhafazakârlığı ve Peyami Safa Üzerine”. Journal of Historical Studies, 1(9), 9-18.

Yıldız A. (2013). “Türk Düşünce Tarihinde Oryantalizm Eleştirisinin Alımlanışı”. Folklor/Edebiyat, 19(75), 221-236.

Yıldız, A. (2011). “Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa’nın Kemalizm Yorumu”. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi. Doğu Batı Düşünce Dergisi, (58), 191-212.

Yılmaz, Â. (2020). “Orhan Pamuk’ta Politika ve Milliyetçilik”. Etkileşim. Üsküdar Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi, (5), 186-202.

Yılmaz, E. B. (2022). “Kayıp Hafızanın İzinde: Tanpınar’ın Şehir Tecrübelerinin Bugüne Söyledikleri”. Yahya Aydın (Ed.). 60 Yıl Sonra Bursa’da Tanpınar Zamanı. (ss. 471-500). Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları.

Yılmaz, D. (1983). “Roman Geleneği ve ‘Aynadaki Yalan’”. Osman Selim Kocahanoğlu (Ed.). Türk Edebiyatında Necip Fazıl Kısakürek, Hayatı, Sanatı, Çilesi Hakkında Tüm Yazılar. İstanbul: Ağrı Yayınları.

Yılmaz, K., R. (2021). “Oryantalist Paradigmanın Karşıtı Olarak Oksidentalist Söylem: Kavramsal Bir Analiz”. Hadis Tetkikleri Dergisi, 19 (2), 209-233.

Yiğit, İ. (2013). Türkiyeli Bir Aydın. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayını.

Yücel, M. (2007). Edebiyatta Ölüm ve İntihar. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Yürek, H. (2021). “Milli Mücadele Romanı: Esir Şehrin Mahpusu”. (Haz.: Hakan Sarı ve Yusuf Koşar). Kemal Tahir Kitabı. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık. İhlamur Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi-8

Zarakol, A. (2019). Yenilgiden Sonra/Doğu Batı İle Yaşamayı Nasıl Öğrendi?. 2. Baskı. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Zürcher, E. J. (2007). Modernleşen Türkiye'nin Tarihi. İstanbul: İletişim Yayınları.