



## Osmanlı Basın-Yayınında Medeniyetçilik: II. Abdülhamit Dönemi Garbiyatçı Söylemde Ben-Öteki İlişkisi ve Kimlik İnşası

Cenk REYHAN\*

orcid/0000-0001-6188-2738

Emine Burcu HALAÇOĞLU\*\*

orcid/0000-0003-1001-9373

**Öz:** 19. ve 20. Yüzyıl Osmanlı aydınının başlıca yazın konularından biri olan “medeniyet” kavramı,\*\* kendi içinde “kimlik” kavramını barındırırken, aynı zamanda Batı’dan gelen kavramların tümüyle bağlantılı olarak, devrin düşün hayatında oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Osmanlı siyasal, ekonomik, sosyal ve basın-yayın hayatında önemli bir dönüm noktasını oluşturan II. Abdülhamit (1876-1909) döneminde de “medeniyet” tartışmalarının devam ettiği görülmektedir. Emperyalizmin Osmanlı İmparatorluğu’na yayılmasına karşı olarak II. Abdülhamit, halifeliği daha da görünür kıлып, İslami kimliğini ön plana çıkartırken; bu politika, sansürün kuvvetle etkisinde olan basın-yayını da oldukça etkilemiştir. Basın-yayının kimlik inşası için bir araç haline geldiği/araçsallaştığı bu dönemde, “medeniyet” kavramı, Doğu ve Batı medeniyeti çatışmasına dönüştürülmüştür. Bu çatışma, neredeyse dünyanın iki ayrı kutbu olarak Doğu ve Batı medeniyetlerinin arasına keskin bir sınır çizilmesine, Doğu’nun “biz”, Batı’nın ise “öteki” olarak konumlandırılarak, basın-yayın aracılığıyla bir Batı medeniyeti ve Doğu medeniyeti inşa edilmesine yol açmıştır. Bu uygulama pratiklerini “medeniyetçilik” olarak tanımlamak mümkündür. İncelenen örneklerde, Osmanlı aydınının, “biz” olarak merkeze konumlandığı Doğu medeniyetine karşı “öteki” olarak konumlandığı Batı medeniyetine, “garbiyatçı” bir tepki geliştirdiği ve bu tepkinin özellikle “ahlak” ve “terakki” kavramları üzerinden ele alındığı görülmüştür. Makalede, medeniyet/medeniyetçilik kavramı bağlamında yeni bir kimlik inşa öznesi olarak Doğu ve nesnesi olarak ise Batı algısı, dönemin önemli gazeteleri, risaleleri ve romanlarından seçilen örnekler incelenerek ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Öteki, Kimlik, Doğu, Batı, Medeniyet, Medeniyetçilik, II. Abdülhamid

\* Prof. Dr., Ankara HBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yakınçağ Tarihi ABD, cenk.reyhan@hbv.edu.tr

\*\* Doktora Öğrencisi (100/2000 Doktora Burslu Öğrenci), Ankara HBV Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Yakınçağ Tarihi ABD, emine.halacoglu@hbv.edu.tr

\*\*\* “Medeniyetçilik” terimi, yazarlar tarafından, garbiyatçı Osmanlı entelektüelinin ürettiği kimlik inşasını tanımlamak için kullanılmıştır.

## Civilizationism in Ottoman Press: The Self-Other Relationship and the Construction of Identity in the Occidental Discourse of the Period of Abdulhamid II

**Abstract:** While the concept of “civilization”,\*\*\*\* one of the main literary subjects of the 19th and 20th century Ottoman intellectuals, contains the concept of "identity" within itself, it also occupies a very important place in intellectual life of the period, in connection with all the concepts borrowed from the West. It is seen that the discussions about “civilization” continued during the reign of Abdülhamit II (1876-1909) which constituted a prominent milestone in Ottoman political, economic, social, and literary life. Against the penetration of imperialism into Ottoman Empire, while Abdulhamid II brought into view the caliphate and highlighted his Islamic identity; this policy also greatly affected the publications, which was under the strong influence of censorship. In this period, in which the media became/instrumented as a tool for identity construction, the concept of "civilization" was transformed into a conflict of Eastern and Western civilizations. This conflict has led to the formation of a sharp boundary drawn between Eastern and Western civilizations as two separate poles of the world, positioning the East as "selves" and the West as "the other" and building a Western civilization and an Eastern civilization through the media. It is appropriate to define these application practices as “civilizationism” In the examined samples, it was concluded that the Ottoman intellectual developed an "Occidental" reaction to the Western civilization, which he positioned as "the other" against the Eastern civilization, which he positioned as "selves" in the center, and this reaction was especially discussed through the concepts of "morality" and "progress". In the article, the perception of the East as the subject of constructing a new identity in the context of the civilization/civilizationism, and the perception of the West as its object, will be tried to be revealed by examining the examples selected from the prominent newspapers, epistles, and novels of the period.

**Keywords:** Other, Identity, East, West, Civilization, Civilizationism, Abdülhamid II.

### Extended Summary

The article focuses on two problematques. The first problematique is to find out the perception of the “others” that the press of the period constructed. The second problematique is to comprehend the construction practices of the "others" by the press. For that purpose, the study focuses on the analysis of some selected examples from the press and publications of the period of Abdülhamit II. The examples in question were chosen not to reflect the whole of the study, but to amount to the whole. The reason for choosing newspapers-magazines, treatises and novels is that, considering the political life of the period, it is thought that the answers to the questions posed by the study can be found here, within a common

---

\*\*\*\* The term “civilizationism” belongs to the authors to define the construction of identity by Ottoman occidentalist intellectuals.

structure that affects and reflects the subconscious of the power, intellectuals, and society. The press and publications are very prominent in this sense because it is the common area of interest of either the governments, the intellectuals, or the society.

The documents to be used in the study are divided into three parts in order to cover the press and publications. These are newspapers and magazines, epistles and novels. The examples selected from the press elements have been specifically chosen in order to reflect a certain point of view in general. These examples are quite explanatory in terms of representing the perception of the "West", which can be considered as the greatest "other" in the historical process of the Ottoman Empire. Focusing on the perception of the "West" is important in terms of analysing the most fundamental problem of the study. This problem in the common sense is an "identity" problem. In addition, the press was seriously controlled in this period and had to live under "censorship" until the proclamation of the Second Constitutional Monarchy.

If one examines the press and publications under Abdülhamit's reign, it is seen that the problems of "identity" and "otherness" were shaped around a "civilizationist" approach within the framework of an "occidental" discourse. The concept of "civilization" has been the subject of discussions since the beginning. It was seen that various definitions were made. Through the historical process of the study, it is determined that the perspective of the press and the concept of "civilization" is a bipolar civilization understanding, which is divided as "Eastern" civilization and "Western" civilization. The concept of "civilization", as a structure shaped on the concept of "identity", was reflected in the press as "Eastern" civilization as "self/selves" and as "Western" civilization as "other". In this context, different types of articles were published exactly on this perception in all the press and publications elements discussed. The determinant that led the Ottoman press components under Sultan's reign to such an understanding of "civilization" was the occidental reaction against the "Western" civilization. Although the conflict between "Eastern" civilization and "Western" civilization constitutes the basis of this occidental reaction, the reaction became "atheism" in newspaper and magazine articles, the comparison of medieval "Eastern" and "Western" civilizations in the treatises, and "alaturca – alafanga" in novels. This reaction on the other hand, has two dimensions, which can be alleged to have become a common issue in the press and publications. The concepts in question could be sorted as morality and progress.

Press and publications of the period developed an occidental reaction, opposed the monopoly of "civilization" under the perspective of the "West" and marginalized the civilization of the "West" by evaluating it with "moral" elements. It is very important for them to prove that the "East" can also progress. It is determined that this argument took the form of an advocacy poster in the media. This reaction, which can be called the advocacy of an "Eastern" and "Islamic" civilization, has produced many publications in order to prove that despite all the technological and scientific developments of the "West", all these advances have

reached the current stage with what they have taken/learned from "Eastern/Islamic" civilization. In this context, the evaluations about the "Western" civilization by the press are discussed in two parts; Firstly, the press accepted and appreciated that the "West" was advanced in technology and science, but the civilization of the "West" did not show the necessary progress "morally"; conversely, according to this point of view, the subject of morality of the "West" was treated sensitively. Ottoman intellectuals of this period frequently warned the society about the civilization and progress of the "West" in their writings and stated that the technology and scientific progress of the "West" should be taken as example, but its "moral elements" should be avoided. The reason for this was that they argued the morality of the "West" is not in line with the morality of "Islam/East/Selves". The reaction of the Ottoman intellectuals of the period was not only directed towards the "West". They also showed the same reaction to people/communities adopting a Western lifestyle or trying to keep up with modernization. The "alafranga" individual, who is frequently mentioned in Ottoman novels since the initials was a character who was criticized, ridiculed and humiliated. From this point of view, while the Ottoman press and publications of the time described the concept of "civilization" as positive in general, it is determined that certain conditions were brought to the concept when it came to the "Western" civilization. While these conditions were being created, the "occidental - civilizationist" understanding of the press excludes "Western" civilization as the "other"; as it is not "us", not suitable for "us", not similar to "us". However, it should be emphasized that this exclusion not only includes pushing the "Western" civilization beyond the borders of "us", but also necessitates glorifying "self/selves" perception. An exaggerated praise of an "Eastern/Islamic" civilization is frequently apparent when the press examined.

## Giriş

"Medeniyet" kavramı, Braudel'e göre "medenileştirme" ve "medenileşmiş" kelimesinden çok sonra ortaya çıkmış, icat edilmiş; bunun yanında, medeniyet, ortaya çıktığından itibaren dindışı, entelektüel, teknik, ahlaki, toplumsal ilerleme amacını ifade etmiştir. Aydınlanma çağı kavramı olup, ilk defa 18. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da kullanılan (Güler, 2006: 10), "medeniyet" kavramının, "dönemin medeniyeti" şeklinde ilk kullanımı Voltaire'in "XIV. Louis Yüzyılı" isimli kitabında geçer (Braudel, 2016: 245). Tanilli, kavramın ilk kullanımının, 1756 yılında Marki de Mirabeau'ya ait olduğunu belirtir (Tanilli, 2015: 12). Fransızca'da "civilite", İngilizcede "civility", İtalyancada "civilita" ve Almancada "zivilitat" (Elias, 2004: 135, C. I) olarak tanımlanan medeniyet kavramının, son çözümlemede, modern bir kavram olduğu ve uluslaşma süreciyle aynı süreç içerisinde ortaya

çıktığı söylenebilir (Güler, 2006: 10). Aslında insanlığın, yüzyıllar süren bir “süreç” sonunda (Elias, 2004: 129, C. I) ulaşmış olduğu bir aşamadan bahsedilmektedir.

Avrupa’da “medeniyet” kavramı başlangıçta “tekil” bir anlama sahipken, 1819’da ilk defa “medeniyetler” şeklinde “çoğul” olarak kullanılmaya başlandı (Güler, 2006: 54, dn: 151).<sup>1</sup> “Medeniyet”in “medeniyetler”e dönüşmesi süreci paradoksal bir seyir izler. Kavramın çoğullaşması, “medeniyet”in “evrenselliği” ve “tekilliği” anlayışından hareketle girilen eylemlerin ters sonuç vermesiyle ilişkilidir. “Tekil medeniyet” anlayışı dünyanın her tarafına ihraç edilmek istenirken, beklenilmeyen bir sonuç ortaya çıkar ve “çoğul medeniyetler” anlayışına ulaşılır (Güler, 2006: 53).<sup>2</sup> Esasen bu ters tepkinin sonucudur ki, Osmanlı aydını, kültürel özgüllük üzerinden, “Garbiyatçı”<sup>3</sup> bir söylem geliştirerek, bu söylem aracılığı ile öteki medeniyetlere karşı kendi medeniyetini merkeze koyar.<sup>4</sup>

Medeniyet kavramı ile içkin olarak, kimlik kavramı ele alındığında; bu kavramın, bir bireyin ya da bir topluluğun kişiliğini, niteliğini belirleyen ve onları diğerlerinden ayıran karakteristik özellikler olduğu söylenebilir (Kekevi ve Kılıçoğlu, 2012: 1185). Birey, kimliğini içinde bulunduğu toplumdan alır; kolektif bir kimliğe aidiyet duygusu, bireylere dünya üzerinde yer veren güçlü bir unsur olur (Smith, 2014: 35). Bireysel kimliklerin toplumsal kimliklerden etkilendiğini savunan Smith’e göre, her bir bireysel kimlik, toplumsal rol ve kültürel kategorilerden oluşmaktadır (Smith, 2014: 17). Bu bağlamda, kimlik kavramının toplumla oldukça bağlantılı olduğu görülmektedir. Bauman, kimliğin kişiler için güvenlik arayışının bir parçası olduğunu, bireylerin bir kimliğe sarılmalarını, bununla sahip oldukları emniyet hissiyle açıklar (Bauman, 2017a: 22). Ona göre; bir kimliğe sahip olmak, farklı olmak ve benzersiz olmak demektir. Aynı zamanda kimlik ve ulusal kimlik gibi kavramlar doğal değil yapay, yani icat edilmiştir ve gerçeğe dönüşmek için baskıya ve iknaya ihtiyaç duymuştur (Bauman, 2017b: 30). Kimliğin ötekileştirici yönü, kimlik inşa etmek için teşvik edilmektedir (Bauman, 2017b: 32). Kimlik kavramı içerisinde var olan bu yönün, medeniyet kavramı içerisinde de var olduğunu belirten Aksakal, medeniyet kavramının oldukça muğlak bir yapısı olmasına rağmen büyük bir “hayali cemaat”<sup>5</sup> oluşturarak, onu bir bütün haline dönüştürdüğünü belirtir (Aksakal, 2015: 72).

<sup>1</sup> Güler, Lucien Febvre’in “1819’da ilk kez kavramın çoğul olarak kullanıldığına dair iddiayı çekinceli bir dille belirtmekte” olduğuna da dikkat çeker (Güler, 2006: 54, dn: 151).

<sup>2</sup> Ayrıntı için bkz. (Güler, 2006: 51-58).

<sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Saygın, A. (2017).

<sup>4</sup> Avrupalıların kendilerini “merkez”, Batı-dışı toplumları “çevre” olarak görmesini Lucien Febvre açıkça ortaya koyar. Ona göre “medeniyet”, Fransa’ya prestij katan bir özellik durumundadır (Güler, 2006: 50).

<sup>5</sup> Anderson, ulusun hayal edilmiş bir siyasal topluluk olduğunu, bir ulusun üyelerinin, birbirlerini asla tanımayacak olsalar bile aynı gruba üye olduklarının bilincinde olduklarını belirtir (Anderson, 1995: 20). Smith, ulusal kimliğin varlığı için zayıf da olsa bir siyasal topluluğun olması gerektiğini, siyasal bir topluluğun ise ortak müesseseler ile hak ve görevleri belirleyen bir yasanın varlığı ile mümkün olabileceğini, aynı zamanda siyasal topluluğun, sınırları belli bir toplumsal mekâna sahip olması gerektiğini ifade eder (Smith, 2014: 24).

Ricoeur, kimlik kelimesinin özdeş olmayı içerdiğine dikkat çeker. “Aynılık özdeşliği” ile “kendilik özdeşliği”ni kıyaslayan Ricoeur, bu kıyasta, “kendi” ile “aynı” arasında paradoksal bir örtüşmenin söz konusu olduğu sonucuna ulaşır (Ricoeur, 2012: 101). Bu çözümlemede, ben’lik inşasında “aynılık özdeşliği” ve “kendi özdeşliği”, “tarih anlatısı” içinde birbirine indirgenmeyen iki bileşen olarak karşımıza çıkar (Reyhan ve Aksoy, 2019: 196.) Aynılık ve kendilik alanında ortaya çıkan ötekilik ilişkisi, toplumlar arasında düşünüldüğünde, yalın bir ötekilik halinden ettirgen bir “ötekileştirme” haline dönüşür (Reyhan ve Aksoy, 2019: 196).<sup>6</sup> Ben’in var olmasının koşulu olarak öteki ile olan ilişki, kendisinin bilincinde olma durumudur. Ben, ancak ben olmayanın imgesiyle birlikte Ben’lik bilincini inşa eder.

### Kavramsal Çerçeve

Osmanlı zihin dünyası söz konusu olduğunda, medeniyet kavramı üzerine tartışmaların Osmanlı basınında Yeni Osmanlılardan itibaren arttığı görülmektedir. Bununla birlikte ortak bir tanım birliğine ulaşılmış değildir. Nitekim, konuyla ilgili olarak birbirinden farklı iki tanımlama izlenebilir. Bir tarafa göre, “medeniyet” “müctemian yaşamak”tır; diğer tarafa göre, bu tanım geleneksel bir tanımdır ve bunun yerine “medeniyet”i “asayişte kemal” daha doğru tanımlar (Güler, 2006: 116). Esasen, Ahmet Mithat Efendi, bir makalesinde “medeniyetin ne olduğu henüz tayin edildi mi ki...” diyerek bu kavramın zihinlerde kesinlik kazanmamış olduğunu belirtmektedir. (Güler, 2006: 115, dn: 323).<sup>7</sup>

Kâmûs-i Türkî’de Şemseddin Sami, “medeniyet” kelimesini, “Ulûm ve fûnûn ve sanayi’ ve ticaretin semerâtından bihakkin istifade ile hüsn-i halde ve refah ve asayişde yaşayış, hadariyet, terakkî” olarak tanımlamaktadır (Şemseddin Sami, 1996: 1315). Sami, kelimeye ilişkin olarak, “eski zaman medeniyetleri” şeklinde çoğul ve “Avrupa medeniyeti” şeklinde tekil örnekler verir.

İncelememiz, yalın halde medeniyet kavramının Osmanlı basın-yayın hayatında tartışılması değil, “Garbiyatçı” söylem olarak “medeniyetçilik” bağlamında kavramın araçsallaştırılmasına, eserlerde dile gelen “Garbiyatçı” ince hat üzerine odaklanmaktadır. Bu hat, “ötekine/ötekilere” karşı, “ben/biz” algısının pekiştirilmesinde ve “kamuoyu” oluşturulmasında aracı bir söylemin inşa edilmesine ilişkindir.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Ötekilik, ötekileştirme ve medeniyet ilişkisi için bkz. Reyhan ve Aksoy (2019).

<sup>7</sup> Güler, aynı yazı içerisinde şu ifadenin de yer aldığına dikkat çeker: “Medeniyetin ne demek olduğu henüz meydana çıkmadığından...” (Güler, 2006: 115, dn: 323).

<sup>8</sup> Basın yayın, kitle ve kamuoyu ile ilişkisi açısından ele alındığında, Canetti’nin açıklaması bu söylemin inşasına ilişkindir: “bir kitlenin en çarpıcı özelliği zulme uğramış olma duygusudur; bu duygu bir kez ve sonsuza dek düşman ilan ettiği insanlara yönelttiği öfke ve sinirliliktir. Bu düşmanlar haşin ya da yumuşak, sert ya da sempatik, keskin ya da ılımlı davranabilirler; ne yaparlarsa yapsınlar yaptıkları her şeyin değişmez bir art niyetten kaynaklandığı yorumu

İncelememiz kavramsal çerçevesi açısından değerlendirildiğinde, aşağıdaki tanımlamalar kavramsal çerçevemizin sınırlarını belirleyecektir:

1- Osmanlı-Türk literatüründe medeniyetçilik vurgusu garbiyatçı söylemin temel argümanıdır. Bu söylem, öteki'ne karşı ben'in üstünlüğünü inşa eden iktidar aygıtı olarak kültürel kodlarla/medeniyetçilik vurgusuyla örülmüş bir kavram havuzundan yararlanarak, kültüralist bir tarihyazımsal alan oluşturmuştur. (Reyhan ve Aksoy, 2019: 226). Mevcut söylemle literatürün araçsallaşması söz konusudur.

Bu kapsamda sorunun temeli, söylemdeki “tümel/bütünsel önerme”li yargılardan kaynaklanmaktadır. Söz konusu olan, İslam alemi, Hristiyan dünyası, Yahudi kültürü, Uzakdoğu medeniyeti vb. “Alem”, “dünya”, “medeniyet”, “kültür”, vb. başına hangi sıfat gelirse yekpare o sıfatla anılan bir “bütünsellik” midir yoksa bu bütünsellik içinde “tekillikler”, “tikellikler” de mevcut mudur? (Reyhan, 2014: Sunuş).<sup>9</sup>

Sorun bizi tarihsel ve toplumsal gerçekliklerden koparıp, sınırsız ve sınıfsız bütünsel bir tarihsel ve toplumsal tahayyüle, belki olumlanan Doğuyu ve olumsuzlanan Batıyı temsil eden bir yazına, “metatarihe” götürüyor. İncelememizdeki örnek vakalarda bu durum izlenebilecektir.

2- Garbiyatçı söylem üzerine inşa edilen Osmanlı-Türk düşünce hayatında, Osmanlı tarihinde son iki-üç yüzyıllık süreçte “yapı”ya dair yaşanan sorunlar, biz'e ait olan ile olmayan (öteki'ne dair olan) arasındaki kriz üzerinden okunarak, “tarihsel-toplumsal yapı”ya dair bütünsel unsurlar/öğeler ve bunların birbirleri ile olan etkileşimi ve içkinliği gözden kaçmış, söylem, “hamasi” bir dile dönüşmüştür (Reyhan ve Aksoy, 2019: 226). Türkiye söz konusu olduğunda sorun, edebiyattan sosyolojiye, tarihten siyasete birçok alanda ve eserde dile getirildiği gibi, acaba bir Doğu ile Batı sorunu mudur, yoksa modernleşme sürecinde “geleneksellik” ile “modernleşme” süreci arasındaki gerilim ve geçişler midir? (Reyhan, 2014: Sunuş)

Sorun belki de konuya garbiyatçı söylemdeki “medeniyetçilik” yaklaşımının getirdiği sempati duyulan-kabul edilen “biz/bizim medeniyetimiz” ve antipati duyulan-reddedilen “öteki/onların medeniyeti” algısının, özetle “ötekileştirici” yapısının doğal bir sonucudur. (Reyhan, 2014: Sunuş).<sup>10</sup> Bu yaklaşımla, evrensel

---

yapılacaktır” (Canetti, 2006: 23). İncelememizdeki örnek vakalarda da bu söylemi izlemek mümkündür.

<sup>9</sup> Aktürk'ün eleştirisinde de ifade edildiği gibi, örneğin; Braudel ve Huntington bu sınıflandırmalarında Afrika dinlerinin her birine birer medeniyet vermek yerine bunların tümünü Afrika dinleri olarak sınıflandırmışlardır (Aktürk, 2007: 160). Aksakal, medeniyet kavramına bakış açısının, kimi zaman bir coğrafya, kimi zaman din ve kimi zaman da bir kavim olarak ele alındığı üzerinde durur. Ayrıca medeniyet kavramına olan farklı tanımlamalar içerisinde ortak bakış açısı olan, onu homojen bir yapı olarak düşünmenin yanıltıcı olduğunu belirtir. Ona göre, neticede tek ve homojen bir medeniyet olarak düşünülen batının da kendi içinde farklılıklardan doğan çatışmaları mevcuttur (Aksakal, 2015: 73).

<sup>10</sup> Huntington'a göre, medeniyetler birbirinden köklü bir şekilde; tarih, dil, kültür, gelenek ve en mühimi olarak gördüğü din yoluyla farklılaşmaktadırlar (Huntington, 2007: 86). Medeniyetten anlaşılması gerekenin, insan toplumlarının Batı, İslam, Uzak Doğu, Hint medeniyeti gibi bir

bir model olan modernite ile karşılaşma ve onu benimseme indirgemeci bir dil ile “taklitçilik” olarak tanımlanır. İncelememizdeki örnek vakalarda bu durum da açıkça izlenebilecektir.

Literatür açısından değerlendirildiğinde, “çoğul medeniyet” anlayışı, “tekil medeniyet” anlayışının bir türevi olarak var olmuştur. Bizim kastettiğimiz, çoğul ya da tekil fark etmez, kavramın kendisinin benlik inşası yoluyla “ötekileştirme”ye yaptığı vurgudur.

3- İncelenen gazete-dergiler, risaleler ve romanlarda dile gelen garbiyatçı söylem araştırmada “evren”, “örnekleme” ve “örneklem” ilişkisine bağlı olarak seçilmiştir. “Örnekleme”, bir araştırmanın konusunu oluşturan “evren”in bütün özelliklerini yansıtan bir parçasının seçilmesi işlemini belirtir ve “örneklem”in, seçildiği bütünün küçük bir “örneği”dir (Gökçe, 1988: 77-78).<sup>11</sup>

Makalemizde önce, birbirleri ile içkin olan kimlik ve medeniyet kavramlarının genel bir analizini yapacak ve böylece, öteki üzerinden benliğin inşasında medeniyet kavramının, toplumların zihninde nasıl bir kimliksel aidiyete dönüştüğünü ortaya çıkarmaya, bu kapsamda, medeniyet kavramına dair, kültüralist bir yaklaşımın içeriğini çözümlenmeye çalışacağız. Bu çözümlenmede, “ahlakçılık”<sup>12</sup> ve “ilerleme/terakki”<sup>13</sup> problematiği önemli bir yer tutmaktadır. Devamında, II. Abdülhamit dönemine ait basın-yayımdan “örnek vaka” olarak seçtiğimiz yazıları bu kavramsal çerçevede inceleyeceğiz.

---

sınıflandırma içinde ele alınmaları olduğunu belirten Toynbee; bu sınıflandırmanın, din, mimari, resim, üslup ve gelenek açısından farklı özellikler taşıdığını ifade eder (Toynbee, 2007: 438). Braudel, Toynbee’nin bu yaklaşımını medeniyetler arasındaki teknik, ekonomik ve fikri alışverişleri umursamayıp ancak dinsel etkilenmeleri göz önüne aldığı gerekçesiyle eleştirir (Braudel, 2016: 258). Sorun, medeniyet tanımlamasının din merkezli sınıflandırma olarak ele alınması (Aktürk, 2007: 158); dini inanç faktörünün, ele alınan inancın zayıf olduğu topraklarda bile belli bir dünya görüşünü ayakta tutan bir kültürel çerçevede ilişkilendirilmiş olmasıdır. Aktürk, bu yaklaşıma yönelik eleştirisinde, medeniyet sözcüğünün genel kullanımının dini bir sınıflandırmaya işaret etse de birden çok dini barındıran bir medeniyetin varlığından söz edilmemesinin bu durumu şüpheli bıraktığını belirtir (Aktürk, 2007: 160). Buna karşılık Tanilli, ki biz de aynı görüşteyiz, medeniyeti, belli bir iktisadi yapının biçimlendirdiği değerler sistemi olarak tanımlar. Buna göre, medeniyetler üretim ilişkileri çevresinde oluşur, bunu anlayabilmek için üretim ilişkilerini anlayabilmek gerekir (Tanilli, 2015: 15).

<sup>11</sup> Seçmiş olduğumuz gazeteler, risaleler ve romanlar, bütünü yansıtan/hepsini kapsayan “hedef evren” değil, evrenden örnekler alınarak yapılan “küme örnekleme”dir. (İncelememizi tek eleman/örnek temelinde -örneğin, Ahmet Mithat örneğinde- yapsaydık, “eleman örnekleme” yapmış olurduk). Bu seçimi yapmakla, ulaşmak istediğimiz, ancak ulaşılması güç olan ve ideal seçimini yansıtan hedef/soyut evrenin yerine, ulaşabileceğimiz ve gerçekçi seçimi olan ulaşılabilir/somut evreni (Savran, 2012: 146) seçmiş oluyoruz.

<sup>12</sup> Emile Durkheim, medeniyet kavramını, toplumun entelektüel ve ahlaki ürünleri olarak ele alır. Ona göre, toplumun var olabilmesi için kendisini oluşturan bireylerin bilincine etki ederek, onları kendisine göre şekillendirmesi gerekir (Durkheim, 2020: 161).

<sup>13</sup> Koselleck, ilerleme kavramının, insanlık ve insanlık tarihiyle ele alındığında tarihsel-felsefi olarak evrensel bir kavrama dönüştüğünü vurgular. İlerleme kavramı, sosyal ve siyasal yaşamın koşullarını tümünden değiştiren ya da yeniden oluşmasına etki eden ve uzun bir süreçte gelişen sanayileşmenin bir göstergesi ve onun nedenidir (Koselleck, 2007: 21)



## **II. Abdülhamit Dönemi'nde Basın-Yayının Kimlik İnşasında Araçsal İşlevi**

Osmanlı Devleti, II. Abdülhamit saltanatında bir yandan, Tanzimat'la birlikte başlayan modernleşmeye ayak uydurarak ülkenin müesseselerini kapitalist dönüşüme uygun hale getirmeye ve diğer yandan, Tanzimat zihniyetini reddederek daha muhafazakâr bir kimlikle görünürlüğünü artırmaya yöneldi. II. Abdülhamit'in siyasi stratejisindeki en önemli husus; İslami bir söylemi<sup>14</sup> kapsamlı bir modernleşme programıyla uyumlu bir yapı haline getirme çabasıdır. Bu devirde ülkenin birçok köşesinde saat kuleleri inşa edilirken, bu saat kulelerine camiler de eşlik etti (Özbek, 2016: 157). Böylece, geleneksel ile modern aynı mekânda buluştu. Bu çelişkilerin ve kültürel ikiliğin kesişme anında, Osmanlı kendi kimliğini barındıran medeniyetini yeniden keşfederek öz-benlik inşa etme sürecine girdi. Ancak bu inşa süreci yalnızca "kendi" medeniyetini değil, "öteki"ni inşa sürecini de kapsamaktadır.

II. Abdülhamit batıcılığı, Batı'nın tekniğini, eğitimini, idari sistemini ve askeri teşkilatını almak olarak anladı, Müslümanlığı ise tebaası arasında güçlendirmeye çalıştı (Mardin, 2015: 17). Mardin, II. Abdülhamit dönemi yapısının onun döneminden önce gelişmeye başlamış İslamcılıkla birlikte düşünülmesi gerektiğini, ancak II. Abdülhamit döneminin aynı zamanda Tanzimat'ın ilanından beri yapılan değişikliklerin bir odak noktasında toplanabildiği bir dönem olduğunu ifade eder (Mardin, 2015: 91).<sup>15</sup> II. Abdülhamit döneminde 1877-78 Savaşı'ndan sonra Osmanlı Hristiyan tebaasının ülkeden ayrılmasıyla, Müslüman tebaaya yönelik bir meşruiyet aracı olarak hilafet makamının görünürlüğü arttı (Deringil, 2013: 29), Osmanlı'nın en güçlü olduğu dönemlerde Hilafet makamının görünürlüğü bu kadar vurgulanmazken, bu dönemde hilafet vurgusu en yüksek konuma ulaştı (Deringil, 2013: 125).

Basın-yayın açısından değerlendirildiğinde; basın-yayın, modern devletlerin oluşumunda ortak bir kamu kültürünü oluşturma işlevini eğitimle birlikte yürüttü (Smith, 2014: 27). 19. yüzyılda gittikçe yalnızlaşan Osmanlı Devleti'nin bu durumu, siyasal bir varlık olarak meşruiyetini hem kendi ülkesinde hem de diğer ülkelerde

---

<sup>14</sup> 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarında büyük bir İslam ideolojisi ortaya çıktı (Karpas 2017: 23). II. Abdülhamit dönemindeki İslamcı yazarlar Tanzimat'ın İslam medeniyetinin bütünlüğünü bozduğunu savundular, Batıdan medeniyet almak yerine, eski İslam medeniyetine dönerek onu diriltmek gerektiği fikrini ileri sürdüler, Batı medeniyetinde ne varsa bunların İslam medeniyetinde zaten var olduğunu, hatta, Batı medeniyetinin de İslam medeniyetinden alınanlarla ortaya çıkarıldığını iddia ettiler (Berkes, 2015: 194). Örnek vaka incelemelerimizde bu yargıya dair birçok örnek vardır.

<sup>15</sup> Tanzimat'ın tarım, endüstri, eğitim vb. alanlarında oluşturmak istediği ilerleme, 1875 mali iflası neticesinde başarısızlıkla sonuçlanınca; Tanzimat reformları, Avrupa ekonomisine bağımlı hale gelmek, yerli sanayinin çökmesi gibi sonuçlarla eşdeğer hale geldi (Berkes, 2012: 342). II. Abdülhamit, Avrupa'ya ve batılılaşma fikrine karşı doğan büyük tepkiyi temsil etmeye başladı (İnalçık, 2016: 17-18).

gittikçe kaybetmeye başlamasıyla ifade edilebilir.<sup>16</sup> Osmanlı Devleti buna, 19. yüzyılda diğer devletlerin kullandığı “ideolojik araçları” kullanarak cevap vermeye çalıştı; bu strateji, “geleneğin icadı” sürecine yol açtı. Literatürde “batılılaşma” olarak isim verilen süreç, tam olarak bu “geleneğin icat edildiği” dönem oldu (Deringil, 2013: 23).<sup>17</sup>

II. Abdülhamit döneminde artan okullaşmayla birlikte okur-yazarlık ve kültürel faaliyetler de arttı, halk kitaplıkları kuruldu,<sup>18</sup> bunlarla bağlantılı olarak, Osmanlı basın-yayını da gelişti ve çok sayıda kitap, gazete, dergi, broşür okur-yazarların eline ulaştı. Yazarlar, yeni kültürel yapının oluşmasına öncü oldular ve bu bağlamda ulemanın yerini aldılar (Shaw ve Shaw, 1983: 306). Bu süreçle ilgili olarak; Georgeon, II. Abdülhamit’in, dönemin yeni bir güç biçimi olarak düşünülen “kamuoyu”nun önemini kavradığını belirtir. Osmanlı’da “kamuoyu” özellikle Tanzimat dönemiyle birlikte büyük bir gelişim yaşadı, önce resmi basın ardından da fikri basının ortaya çıkmasıyla bu gelişim devam etti. Bu kapsamda, II. Abdülhamit için kamuoyunu hem yönetmek ve bu amaçla emrinde gazeteciler ve köşe yazarları çalıştırmak, hem de onu denetlemek önemli bir politik davranış kalıbıdır. Bir toplumsal denetim ve gözetim aracı olarak hafife ağı ve sansür bu anlamda düşünülmelidir (Georgeon, 2020: 217-218).<sup>19</sup>

Konuya ilişkin olarak, Koloğlu, basımevlerinin Avrupa’da kapitalist ekonomiye geçişle arasındaki ilişkiye değinir ve 19. yüzyıl başlarında basının dinamizmini Osmanlı açısından şu şekilde değerlendirir (Koloğlu, 1985: 68):

- Dilin halka açılması, dile dayalı milliyetçiliği geliştirmek.
- Sınıfsal oluşumu hızlandırma; bireyciliği geliştirerek laikliği oluşturmak.
- Skolastik düşüncenin yıkılması için yeni kavramlar ortaya çıkarmak.
- Bilgiyi korumak, yaymak ve aktarılmasını hızlandırmak.

---

<sup>16</sup> Özbek, “meşruiyet krizi” olarak ifade ettiği bu durumu aşmak için II. Abdülhamit’in hayır faaliyetleri ve sosyal yardım uygulamalarından yararlandığını belirtmiştir (Özbek, 2016: 38).

<sup>17</sup> Özbek, II. Abdülhamit’in icat edilen gelenekler kapsamında ele alınabilecek, iktidarın sembolik ve törensel ifadelerine ağırlık vererek, 19. yüzyıl boyunca meşruiyetini sarsıcı hususları ortadan kaldırmayı amaçladığını yazar. II. Abdülhamit devrinde iktidarın sembolik temsiliyeti açısından “atiyye-i seniyyeler”in de önemli olduğunu vurgulayan Özbek, bu dönemde “hayrat ve meberrat” uygulamalarının temel işlevinin, hem popüler bir monarşi görüntüsü ortaya koymak hem de halkın nezdinde padişaha karşı bir yakınlık hissi oluşturmak olduğunu belirtir (Özbek, 2016: 123). Georgeon da II. Abdülhamit döneminde icat edilen geleneklere dikkat çeker. O’na göre, II. Abdülhamit döneminde nişanlar çoğalmış, yabancı devlet başkanlarını, büyük aileleri ve kişileri şerefliendirmek için Hanedan-ı Âl-i Osman Nişanı gibi yeni unvanlar icat edilmiştir (Georgeon, 2020: 211).

<sup>18</sup> Shaw ve Shaw, modern devletler için eğitimin, gerekli uzmanlık alanlarında etkin bulunabilecek nitelikli elemanların yetiştirilebilmeleri için gerekli olduğunu belirtirler (Shaw ve Shaw, 1983: 303); Smith, modern devlette eğitimin, ortak bir kamu kültürü oluşturabilme misyonunu yüklediğini ifade eder (Smith, 2014: 27).

<sup>19</sup> II. Abdülhamit, Batılı devletlere karşı dünya Müslümanları nezdinde önemini ve konumunu vurgularken, Hicaz bölgesine yapılan yardımların ve yatırımların tümünün basın kanalıyla Müslümanlara ulaştırılması istenmiştir (Deringil, 2013: 132).

- Kamuoyu oluşturmada yeni bir kurum oluşturarak, bu kurumu yeni bir ticaret alanı olarak ekonomik anlamda güç kazandırmak ve uzman yazar kadrosu oluşturmak.
- Açık topluma geçiş amacı; devletin toplumdan gizli bir meselesi olabileceği anlayışını ortadan kaldırmak.
- Basının kendi savunduklarıyla uyguladıkları arasında bir çelişkinin ve kısır döngünün oluşumu; çıkarıcı, güdümlü ve şantajcı basının belirmesi; bunun sonucunda kötü kullanıma karşı sansür ve sansüre karşı özgürlük mücadelesi.

1876'da ilan edilen Kanun-i Esasi'nin 12. maddesinde "basının yasalar çerçevesinde serbest" olduğu kaydedilmişti. Anayasanın ilan edildiği ilk zamanlarda bir süre özgür bir ortam bulmuş olan basın, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan itibaren II. Abdülhamit'in daha sıkı bir kontrol istemesi ve Mithat Paşa'nın sürülmesiyle bu ortamını kaybetti; II. Abdülhamit 19 Mart 1877 tarihinde Bâb-ı Âli'ye yayımlattığı bir bildiriyle basına, hükümet aleyhinde yapacakları yayınlar konusunda gözdağı verdi (Koloğlu, 1985: 86). II. Abdülhamit döneminde saray, bir iktidar merkezi olarak, Tanzimat dönemi "Bâb-ı Âli"sinin yerini aldı. Basının bu dönemdeki yerini anlamak açısından değerlendirildiğinde, sarayda bir basın dairesi oluşturulduğu, burada, iç ve dış basının önemli haberlerinin hazırlandığı görülmektedir (Shaw ve Shaw, 1983: 266). Koloğlu, dış politikadaki gelişmeler doğrultusunda öncelikle sansür mekanizmalarının oluşturulduğunu belirtir. 1878'de birtakım kurumlar eliyle sansür olgunlaştırıldı. Hariciye Nezareti'nde "Matbuat-ı Hariciye Müdürlüğü" kuruldu. 1880'de sansür siyaset dışı dergilere de yayıldı; 1881'de, "Encümen-i Teftiş ve Muayene" kurumu oluşturuldu (Koloğlu, 1985: 87). Georgeon, II. Abdülhamit'in tahta çıkmadan önce bile kamuoyunun önemini anlaması sebebiyle, bir yandan Ahmet Mithat gibi bazı gazetecileri siyasetinin savunucuları ve tanıtıcıları haline getirdiğini bir yandan da yazılan ve basılan her şeyi denetlemeye çalıştığını belirtir (Georgeon, 2020: 222). Bu uygulamalar, kitle iletişim araçlarının, bir süzgeç işlevi görerek, içinde var olduğu toplumun kültürünü belirlediği ve yönettiği; bunun oluşumu aşamasındaki yöntemin, kültür öğelerinden istenileni ön plana çıkarmak, diğerini geri plana atmak olduğu (Bilgin, 2014: 119) iktidar pratikleri içinde değerlendirilmelidir. Bu anlamda, II. Abdülhamit dönemi basını, aynı zamanda padişahın meşruiyetini sağlamlaştıracak politik mesajların halka iletilmesine de yaramaktaydı (Özbek, 2016: 35).<sup>20</sup>

Koloğlu, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın II. Abdülhamit dönemi için bir dönüm noktası teşkil ettiğini belirtir. Ona göre bu savaş, Osmanlı ülkesinin paylaşılma konusunun yeniden gündeme gelişinin bir işaretidir. Bu savaştan itibaren Osmanlı büyük toprak kayıpları yaşadı ve kamu düzenini bozan çeşitli asayiş sorunlarıyla uğraşmak zorunda kaldı. Almanya'nın, Avrupa dengesini değiştirmesi ve İngiltere'nin Osmanlı halifesini kendi amaçları doğrultusunda

---

<sup>20</sup> Özbek, II. Abdülhamit dönemi gazetelerinin, halka II. Abdülhamit dönemi hayır sistemi ve bu sisteme yüklenmiş politik mesajları ulaştırdığını ifade eder (Özbek, 2016: 35).

kullanmak istemesine tepki, basın politikasında yer buldu (Koloğlu, 1985: 86). II. Abdülhamit döneminin İslamcı fikir anlayışının özellikle 1877-78 Savaşından itibaren daha belirgin olmaya başladığı söylenebilir. Çünkü bu savaşta Hristiyan tebaanın yaşadığı toprakların birçoğu kaybedildi. Tanzimat Fermanı, tüm Osmanlı tebaasının eşitliği ilkesini benimsedi, II. Abdülhamit ise bunu, İslami bir temel üzerinde şekillendirdi (Deringil, 2013: 111). Bu gelişmeler doğrultusunda, II. Abdülhamit, basında “hareketsizlik” ilkesini benimsedi ve uyguladı. Bunun basına yansması sansür oldu. Daha çok siyaset dışı konular, özellikle ilgi çekici fen yazıları, dönemin gazetelerinde yer aldı (Berkes, 2012: 368). Berkes’e göre, bu konunun en önemli yanı okuyucuların ilgisini çekmesi sebebiyle okur-yazarlığın ve halkın din dışı kaynaklara ilgisinin artmasıdır (Berkes, 2012: 369).

Berkes, Tanzimat döneminin batıcı politikalarının ülke adına bir kazanç getirmediği düşüncesinin geliştiği 1850’lerde, Batıya ve batılılaşmaya karşı üç görüş belirlediğini ifade eder. Bunlardan üçüncüsü özellikle makalemizin konusu açısından önemlidir; üçüncü görüşe göre, batılılaşmanın bir sınırının çizilmesi gereklidir. Batılılaşan yanlarla batılılaşamayacak yanlar ayrılmalı ve bir kısım batılılaşabilirken diğer kısım “biz” kalmalıydı (Berkes, 2015: 182).<sup>21</sup> İncelenen yazılarda da bu fikrin çokça işlendiği görülmektedir. Bu üç görüşün asıl olarak Batı ve “biz” kavramlarına dayandığı ifade edilebilse de Berkes’e göre, Osmanlılarda “biz” kavramı Tanzimat dönemlerinde henüz kesinlik kazanmış bir yapıda değildir (Berkes, 2015: 183).

## Örnek Vaka İncelemeleri:

### II. Abdülhamit Dönemi Garbiyatçı Basın-Yayında Medeniyetçilik

“Medeniyet” merkezli metinler üzerine bütünsel olarak bakıldığında bu yazıların sistematik olmadığı görülür. Metinlerin bir kısmının “günlük gazete” yazıları olduğu bu yayınlarda dikkati çeken temel nokta, güncel sorunların ve çözüm arayışlarının belirleyiciliğidir (Güler, 2006: 4). Güler’in ifadesiyle, söz konusu metinlerde uzun vadeli tasavvurların gerektirdiği “bilimsel” ve “analitik” yaklaşımlar yoktur, bunun yerine, “halkı bilinçlendirmeye” yönelik, didaktik üslubu ağır basan, askeri, siyasi ve ekonomik konjonktürün etkisinin açıkça izlendiği yaklaşımlar öne çıkmaktadır (Güler, 2006: 4). Osmanlı toplumunda “metodolojik yaklaşım”ın medrese kökenlilere ait olması; ulemaya ait “medeniyet” merkezli metinler istisna olmak kaydıyla, bu kesimlerin de modernleşme çalışmalarına mesafeli davranmaları dolayısı ile Osmanlı modernleşmesi sistematik çalışmalardan mahrum kaldı. Güncel sorunları ön plana alan ve uzun vadeli çözümlere yönelmeyen bürokratlar ve gazeteciler de aynı şekilde,

---

<sup>21</sup> Diğer iki görüş ise; 1- İlerlemenin yöntemi Batılıların yaptıklarını yapmaktır; bunları almak, taklit etmektir. Batılılaşma bu anlamda ilerlemedir. 2- Hayır, bu hem olamaz hem de olması gerekli değil (Berkes, 2015: 182).

metodolojik bir donanıma sahip olmamaları nedeniyle modernleşme sürecine sistematik bir yaklaşım getiremediler (Güler, 2006: 5).

“Medeniyet”, erken dönem Osmanlı modernleşmesinde Batı’dan gelen kavramların tümünü barındıran bir kavramdır. Bu anlamda, Batı dillerinden Türkçeye geçen kavramların birçoğu da Batı ile ilgilidir (Güler, 2006: 79-80). Karpas, “medeniyet” kelimesinin, Osmanlı bürokrasisi tarafından, uygarlığı evrensel ve üstün bir yaşam tarzı olarak meşrulaştırmak ve bu şekilde Osmanlı’nın ihtiyaç duyduğu deyim yolunu açmak için icat edildiğini belirtir. Medeniyet kelimesi bu anlamda, yüksek bir sosyal düzen, ahlak, incelik, terbiye anlamına gelmekteydi (Karpas, 2017: 13).<sup>22</sup> Berkes, Tanzimat döneminde “medenileşmek” kelimesinin Avrupa ile bütünleştiğini, Avrupa’yla gerçekleşen karşılaşma sonrası buradaki kapitalist sistemin getirilerinden etkilenilerek Avrupa’daki bu sisteme “medeniyet” adının verildiğini belirtmektedir (Berkes, 2015: 172). Ancak, Tanzimat’a karşı oluşan tepkiler kapsamında Namık Kemal ve onunla aynı fikre sahip olanlar arasında, Avrupamerkezci medeniyet algısına bir tepki gelişerek, eski düzeni simgeleyen “nizam” kelimesi yerine “terakki” kelimesi ve şark medeniyetinin de terakki edebileceğine ilişkin bir fikir gelişti (Berkes, 2015: 175).

Tanzimat döneminde Batıyla özdeşleşen medeniyet anlayışının, II. Abdülhamit dönemi basını incelendiğinde, iki yönden geliştiği görülmektedir; ilk olarak, Batının bir medeniyetinin olduğu kabul edilmiş ancak bu medeniyet, tamamen sanayi ve tekniğin gelişmiş olmasıyla özdeşleştirilmiştir. İkinci husus ise birincisiyle bağdaşmaktadır. Buna göre, Batı medeniyeti sanayi ve teknik açısından gelişmiş bulunsa da ahlak ve fazilet anlamında Doğu medeniyeti, Batı medeniyetinden çok daha gelişmiş durumdadır ki bu bakış, garbiyatçı “kültüralist” yaklaşımda önemli bir “araçsallık” içerir.

Aşağıda, araştırma evreni olarak, II. Abdülhamit dönemi garbiyatçı-medeniyetçi gazete-dergi, risale ve romanlarından örnek vaka olarak seçtiğimiz yazıları inceleyerek Osmanlı’nın/Doğu’nun “öteki”si olan, Avrupa’nın/Batı’nın basın-yayındaki temsilini ortaya çıkarmaya çalışacağız.

## **Gazeteler-Dergiler**

İncelenecek ilk yazı, Tarik gazetesinden seçilmiş, Ahmet Mithat’ın yazısı olan *Biz Nereliyiz? Avrupalı mı? Asyalı mı?* başlıklı yazıdır (Ahmet Mithat, 1898: 1-2). Yazının başlangıcında Ahmet Mithat, konunun yalnızca bir coğrafya meselesi olmadığını belirtmektedir. O’na göre, eğer bu mesele yalnızca bir coğrafya meselesi olsaydı, Avrupa’da doğanlara Avrupalı, Asya’da doğanlara Asyalı denirdi. Ancak meselenin bundan ibaret olmadığını belirterek, yazısına Avrupalı olmakla devam

---

<sup>22</sup> Berkes’e göre ise Osmanlı Batının ilerlemiş olduğunu kabul edip onu tanımaya başlayınca, Avrupa medeniyetinin farklı yanlarının olduğunu anlamış ve bunları “medeniyet” kavramıyla açıklamaya çalışmıştır (Berkes, 2015: 171).

etmiştir ki yazının başka bir kısmında da Asyalı olmakla ilgili bir konuya da değinilmemiştir.

“Avrupalıyı yalnız Avrupa’da aramayıp kıtaat-ı sairede dahi buluyor imişiz. Acaba Avrupalıyı yalnız Latin, Cermen, Slav gibi Avrupa mileli hazırâsını teşkil eyleyen anasırda aramak bulmak ile mi maksuruz?” (Ahmet Mithat, 1898: 1).

Ahmet Mithat, Avrupalılara etnik olarak da benzemeyen ancak “Avrupalılardan daha Avrupalı” olarak tanımladığı kişilerin olduğundan bahseder. Yazının ilerleyen kısımlarında Ahmet Mithat, “(...) Avrupalıdan maksudumuz ulum ve sanayinin bedâyi’-i ahiresini kendilerine esbâb-ı maişet ve vesâil-i refah ve rahat ittihaz edenlerdir” (Ahmet Mithat, 1898: 1) demektedir. Yazının devamında artık medeniyet anlayışında daha “ötekileştirici” pratikler söz konusudur. Başına eklenen sıfatlar ile Avrupa, “ilim Avrupası, sanayi Avrupası, dindarlık Avrupası, melanet Avrupası, dinsizlik Avrupası ve fuhuş Avrupası” olarak çeşitlendirilir. Ahmet Mithat, Avrupalı olarak algıladıkları unsurun, iyisi olduğu kadar kötüsü de olduğunu ve terakki ederken, ulaşılan her aşamayı kontrol edip ona göre terakki edilmesi gerektiğini ifade eder (Ahmet Mithat, 1898: 1).

Saadet gazetesinde yayınlanmış *Medeniyet ve Küulat* başlıklı bir yazıda, Avrupa’da alkol kullanımının artışının ele alındığı ve bunun üzerinden Avrupa’ya karşı “ötekileştirici” bir söylemin kullanıldığı görülmektedir.

Avrupa’nın terakkiyat-ı hazırâsından bahseydikçe “müskirat” isti’ mâli hususunda müşahede olunan “terakki”yi de unutmamak icap eder (Saadet, 1887: 2).

Cümleleriyle başlayan yazıda Avrupa medeniyetinin esasen olumlu olarak algılanan “terakki” kelimesi, kullanılması yasaklanmış, sarhoşluk veren ürünlerin kullanımıyla özdeşleştirilerek olumsuz bir anlama dönüştürülmüştür. Ancak yine özellikle vurgulanmalıdır ki, burada olumsuz bir şekilde ön plana çıkarılan “terakki”, Avrupa’nın terakkisidir. Yazının devamında sarhoşluk veren bu ürünlerin kullanımındaki artışın medeniyetin terakkisine zarar vermeyeceğini düşünebileceklere karşı denilir ki,

Halbuki buna karşı da asıl terakki her şeyde ve bilhassa âdâb-ı umumiyye ve ahlaka aid mevâdda suistimalata meydan vermemek olduğunu bilen çoktur (Saadet, 1887: 2).

Yazının bu kısmında temel olarak “medeniyet”in ahlakla özdeşleştirildiği görülmektedir. Sarhoşluğun, terakkiyat için büyük bir leke olduğu belirtilmiş ve bunun yine halkın ahlakı hususunda olumsuz bir imajının olduğu ifade edilmiştir.

Osmanlı aydınlarının medeniyet kavramını ve Batı medeniyetini incelediği yazılarında görüldüğü üzere onlar için genelde ahlak kavramı özelde ise Batı ahlakı bir problem alanı olmuştur. Özellikle muhafazakâr Osmanlı aydınları için Batı ahlakı olumsuz niteliklere sahip olarak Osmanlı toplumu için ahlaki yozlaşmanın da sebebidir (Güler, 2006: 227). Gerçekten de dönemin aydınlarının Batı’nın “terakkiyat”ı olarak niteledikleri eğitim, sanayi, teknoloji ve bilim alanında -

bunların Batı'ya esasen İslam medeniyetinden geçmesi dışında- bir tepkileri yokken, ahlak konusu oldukça hassas bir nokta olarak II. Abdülhamit döneminden itibaren süregelmiştir.

Ahlak ve medeniyet bağlamında Şemseddin Sami'nin *Ahlak-ı Umumiyye* isimli yazısı bu dönemin düşün hayatının geneline göre farklı bir bakış açısı içermesi bakımından önemlidir. Yazıda ahlakın, bir devletin ve milletin esası olduğu ve Osmanlıların Batılılardan geri kalma sebebinin maarif ve medeniyetin gösterilmemesi gerektiği, asıl sebebin ahlakın zayıflaması olduğu ifade edilmiştir (Şemseddin Sami, 1881: 4).

Her kavim ve ümmetin, her devletin, her bir cem'iyet-i beşeriyyenin esası ahlak-ı umumiyyedir. (...) ahlak-ı umumiyyenin ıslahını medeniyete bırakmayub, medeniyetten evvel ıslah-ı ahlak-ı umumiyyeye çalışılmak iktiza eder. Çünkü ahlak-ı umumiyye cem'iyet-i beşeriyyenin esasıdır, medeniyet dahi o esas üzerine mübteni olmadıkça, payidar olamaz (Şemseddin Sami, 1881: 3-4).<sup>23</sup>

Şemseddin Sami'nin ahlak ve medeniyetle ilgili bu yazısında açık bir şekilde ahlakın medeniyet için zorunlu bir unsur olduğundan bahsedilmiştir. Yazının, ilk bakışta ahlakın tanımına dair ayrıntı içermediği görülmektedir, ancak en dikkat çeken konu, Şemseddin Sami'nin Osmanlıların Batılılardan “geri” kalması konusunu Osmanlıların ahlakının noksanlığına bağlamasıdır. Böyle bir ifade II. Abdülhamit yazını düşünüldüğünde sıklıkla karşılaşılan bir durum olmasa da bunda, Şemseddin Sami'nin batılılaşmaya daha ılımlı yaklaşan bir isim olmasının etkili olduğu söylenebilir.

Bir başka yazı, Tercüman-ı Hakikat gazetesinde yayınlanmış, *Medeniyet ve Müsâidat-ı Mezhebiyye* başlığını taşımaktadır. Yazının konusu, Avrupa'daki sekülerleşme sürecinde mezheplere ve Yahudiliğe bakış açısı ve bunlara mensup olanlara karşı alınan tavırla ilgilidir. Yazıda ilk olarak, Avrupa'da “terakkiyat-ı medeniyye”nin ilerledikçe, mezheplere gösterilen toleransın, buna paralel olarak azaldığı belirtilmiştir:

(...) Ezcümle, Cizvitler burada penâh aradıkları gibi zavallı Yahudiler dahi ancak Türklerin barbarlık ta'bir olunan merahim ve müsâidatına sığınarak fevc fevc buralara dökülmektedirler” (Tercüman-ı Hakikat, 1883: 2).

Avrupa'nın zülmet-i cehil ve nâdânı ile mezalim zanneylediği efkâr-ı şarkiyyede ise besbelli o zulmet içinde insanların gözleri ağraz-ı diniyye ve kavmiyyeyi göremedikleri için olmalıdır ki hiçbir kimse diğerine tasallut edemeyerek herkesi kendi diyanet ve kavmiyeti dairesinde ferec-i fahûr yaşamaktadır (Tercüman-ı Hakikat, 1883: 2).

<sup>23</sup> Ahlak ve medeniyet arasında ilişki kuran bir başka gazete yazısı için bkz. (Yazarı Belirtilmemiş) (1888), “Ahlak ve Medeniyet”, Saadet, Sayı: 1097, s. 3.

Burada görüldüğü üzere, “medeniyet”in kavram karşıtı olarak “barbarlık” kavramı, Osmanlı basınında da yer almıştır. Buradaki amaç, barbarlık söylemine karşı çıkarak, kendi medeniyetinin üstünlüğünü ortaya koymaktır. Ayrıca, Batının ötekileştirdiği, “medenileşmemiş” olarak tanımladığı Doğu’da, kavimler, kendi dinlerini özgürce yaşamaktadırlar. Bu durum hem Batı’nın medeniyet tekeli elinde tutmasına bir karşı çıkış hem de bir Doğu medeniyeti savunusudur.

Bu dönem basın-yayınının Batı medeniyeti algısında dinsizlik vurgusunun yaygın bir şekilde olduğu görülmektedir. Sebilürreşad gazetesinde yayınlanan, Mardinizade Mehmed Arif tarafından yazılmış olan *Hikmet-i Edyân* isimli yazı buna dair bir örnek teşkil etmektedir. Dinlerin hikmetinin anlatıldığı yazıda Batının yine dinsizlik konusuyla ötekileştirilerek ele alındığı görülmektedir:

Bir müddetten beri Avrupa’da moda hükmüne giren dinsizlik veya ahkam-ı diniyyeye âdem-i mübâlât illeti, tedricen memalik-i Şarkiyyeye dahi sirayetle (...) birçok zevat dindarlığı adeta maîbatdan add ile dinden tebrie ve dinsizliği unvan-ı medeniyet veya esas hürriyet suretiyle telakki etmekde oldukları (...) teessüf olmaktadır (Mardinizade Mehmed Arif, 1908: 1).

Mehmed Arif’in bu yazısı dönemin Batı medeniyeti algısını ortaya çıkarması açısından oldukça önemlidir. Avrupa/Batı medeniyetinin karşısına bir “Memalik-i Şarkiyye” çıkarılmıştır. Ayrıca yazıdan çıkarılabilecek konulardan biri de Batı medeniyetinde ortaya çıkmış ve Doğu medeniyeti<sup>24</sup> kimliğiyle uyumlu olmayan dinsizliğin, Doğu memleketlerine de yayılmaya başlaması olmaktadır. Dikkat edilmesi gereken konulardan bir diğeri, dinsizliğin medeniyetle birlikte ele alınmasına karşı çıkılmasıdır. Medeniyet kavramının “dinsizlikten” arındırılmaya çalışılması ancak dinsizliğin Batı medeniyetiyle birlikte ele alınması, dönemin basınının medeniyet ve Batı medeniyetiyle ilgili okuyucuya vermek istediği yaklaşımı, algıyı göstermektedir.

Bu dönemin önemli bir diğer yazın konusu da “kurûn-ı vusta/ortaçağ”da İslamiyet ve Batı medeniyetidir. Makalemizin özellikle risaleler bölümünde incelenecek olan bu konuya gazete ve dergi yazılarında da karşılaşılmaktadır. Garbiyatçı yazında Doğu ve Batı medeniyetleri kıyaslanırken orta çağın sıklıkla ele alınmasının sebebi, Osmanlı aydınlarının, orta çağın İslam medeniyetinin “altın çağı” ve Batı medeniyetinin ise “karanlık çağı” olduğunu düşünmüş olmalarıdır. Bu sebeple, İslam medeniyetinin Batı medeniyetine karşı savunulması/yüceltilmesi kapsamında yazılarında orta çağı konu edinmeleri sıkça rastlanan bir olgudur. Bu durum, bir süre sonra bir İslam/Doğu medeniyeti savunmasına dönüşmüştür. Bu savunma, özellikle Ernest Renan’ın “Bilim ve İslamlık” isimli konferansından sonra bütün İslam ülkelerinde geniş bir yer bulmuştur. Renan’ın bu konferansında İslam dininin bilim ve felsefeye engel olduğunu ifade etmesine karşılık Müslüman aydınlar, İslam’ın bilime, felsefeye engel olmadığını hatta bütün Batı medeniyetinin

<sup>24</sup> Doğu medeniyetinin dinlerin çıkış yeri olmasıyla özdeşleştirilmiş bir yorum için bkz. (Yazarı Belirtilmemiş) (1898), “Âlem-i İslamiyet ve Şark ile Garb”, Malûmat, Sayı: 408, s. 1-2.



İslam ülkelerindeki medeniyetten öğrenilenlerle/alınanlarla kurulduğunu savunmuşlardır. II. Abdülhamit dönemi basınında bu konunun geniş bir yer bulduğu görülmektedir. Osmanlı'da bu savunmanın en önemli eseri, Namık Kemal'in *Renan Müdâfaanâmesi*'dir (Berkes, 2012: 352-353). Bu bağlamda, örnek olarak, Şemseddin Sami'nin *Hafta* isimli dergide yayınladığı *Medeniyet* isimli yazı serisi incelemeye değerdir. Seride Orta çağı konu ettiği kısımdaki ifadeleri şu şekildedir:

Avrupa'nın bu muhaberattan ettiği en büyük istifade ise ehl-i salibin memalik-i İslamiyye'de görmüş oldukları âsâr-ı medeniyetten ibret almalarıyla, bu muharebelerden sonra Avrupa ile memalik-i İslamiyye arasında ticaret ve her nev' münasebat tarikleri açılarak, yavaş yavaş ulum ve fûnun ve sanayi'in ümem-i İslamiyye'den Avrupa'ya geçmeye başlamasıdır. (Şemseddin Sami, 1881, II: 4; Süslü ve Kara, 2003: 271).

Şemseddin Sami, medeniyetçi yazarların söylemleriyle uyumlu olarak, orta çağda Batı medeniyetini, içinde bulunduğu "cehalet ve karanlık halden" çıkaran etkenin İslam medeniyetinden öğrenilenler olduğunu savunmuştur. Öne çıkarılan bir diğer etken, İspanya'daki İslam medeniyetidir. İspanya'da yaşayan Müslümanların medeniyet merkezi olarak Kurtuba, bu dönemde Hristiyanlığın/Batı'nın cehaletine karşı sıklıkla ön plana çıkarılmıştır. Şemseddin Sami'nin aşağıda alıntıladığımız ifadeleri de genel anlamda garbiyatçı bir üslup barındırmaktadır:

(...) Rumlar, Süryaniler, Kıbtilerin, İbranilerin vesair ümemin âsâr-ı mütebakiye-i medeniyyesi, sanki Hristiyanlığın içinde bulamadıkları "müvellidü'l humuza"yı İslamın içinde bulmuş, (...) yeni bir şu'le ile yanmağa başlayarak mükemmel bir medeniyet-i İslamiyye teşkil etmiştir. (...) Avrupa'nın garb-i cenubisinden Asya ve Afrika'nın vüstalarına kadar mümted olan Alem-i İslam zamana göre mükemmel bir medeniyetle mütemeddin olduğu halde Hristiyanlık aleminin aksayı şarkı olan Konstantiniyye'de yine Yunan medeniyetinin bazı âsârı mevcut kalmış (...) garb ciheti yani bütün Avrupa cehl ve taassub ve vahşetini artırmaktan başka bir şey yapmamışdı (Şemseddin Sami, 1881, II: 1-2-3).

Garb/Batı, yani bütün Avrupa "öteki" "cehalet, taassub ve vahşet içinde bulunurken" aradığı müvellidü'l humuza/oksijeni"yi İslam'ın içinde "biz"de bulmuştur. Böylece, iktidar pratiklerini ve özneliğini hem kuran hem anlamlandıran söylemsel bir harita (Ahıska, 2005: 74) bağlamında, garbiyatçı araçsallıkla, İslam medeniyeti, medeniyetin çevrelerinden biri konumundan merkezi konumuna yerleştirilmiş olunur.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> "Sömürülen özne olarak Doğu, sömüren Batı'nın üstünlük algısını işlevselleştiren rasyonel Batı vurgusuna karşılık ahlak, din, hoşgörü gibi manevi alanın içeriğini oluşturan değerlerle üstünlüğünü inşa etmeye çalışır" (Reyhan ve Aksoy, 2019: 203).

## Risaleler

İsmail Gaspıralı'nın 1885 yılında yayınladığı *Avrupa Medeniyetine Bir Nazar-ı Muvazene* isimli risalesinden bahsedilmesi gerekmektedir.

Zamanımızda Avrupa medeniyeti dünyanın her tarafına yayılma yolundadır. Zamanımızdaki birçok İslam ülkesi de Batı medeniyeti arzusunda bulunarak ilerleme yoluna girmiştir. Zamanımızda İslamlar arasında bilgili insanlar çoğalıyor ve medeniyeti yayma hususunda teşvikler artıyor. Bu medeniyeti yoklamak, tartmak ve ne olduğunu bilmek en gerekli şeylerdir, değil mi? Bilhassa bu medeniyete İslamlar dikkat etmeli ki, İslam dini medeniyet kaynağı ise de Avrupa medeniyeti ile kaynaşması nasıl olacak? Bu Avrupa medeniyeti umumî (yegâne, bütün insanlığa uygun) bir medeniyet mi? (Gaspıralı'dan akt. Kaplan, 1977: 433).

Gaspıralı, risalesinde, Batı medeniyetinin dünyaya ve özellikle de İslam ülkelerine yayılması konusunda endişesini ifade etmiştir. İslam'ı medeniyetin kaynağı olarak görmekte, ancak, Batı medeniyeti ve İslam medeniyetinin benzer yanlarının neler olduğu konusunu da sorgulamaktadır. Gaspıralı'nın kimliksel aidiyetini yani "biz"i tanımlayan İslam medeniyetinin karşısına "öteki" olarak çıkan Batı/Hristiyan medeniyeti arasında ilk olarak benzerlik olup olmadığını tartışması önemli bir sorunsal olup, iki medeniyetin "kaynaşması" için birtakım benzerlikler/aynılıklar gerekmektedir. Ben'lik inşasının iki bileşeni, "aynılık özdeşliği" ile "kendi özdeşliği", açısından değerlendirildiğinde, bu anlamda "biz"i ifade eden İslam medeniyetinin "ötekisi" olarak konumlandırılan Hristiyan medeniyetinin "biz"e dahil edilebilmesi için bir benzerliğe/aynılığa sahip olması gerekmektedir. Gaspıralı yazısının devamında, başlangıçtaki görece sorgulayan ifadesinden sıyrılarak doğrudan tepkisini göstermiştir:

(...) Avrupa medeniyetinin saadet verici olduğuna ve ondan başka bir medeniyet olamayacağı iddiasına asla inanmıyorum. Eğer insanlığın görüp göreceği son yaşayış tarzı ve son medeniyet bu ise, insanlar çok talihsiz imişler! (...) Şu söylediğimizden, bahis konusu medeniyet sayesinde meydana gelen keşif ve icatların, mekanik ve teknik ilerlemenin faydalarını inkâr ettiğimiz anlaşılmasın! Hayır, çağımızda (...) telgraf ve telefonun haberleşmede, vapur ve demiryollarının taşıma ve ticarete faydalı olduğunu biliyoruz. Fakat meyveleri bunlardan ibaret ise, Avrupa medeniyetinin yegâne ve en iyi medeniyet olduğuna inanmıyoruz (Gaspıralı'dan akt. Kaplan, 1977: 434).

Yazının bu kısmında Gaspıralı'nın Batı medeniyetini doğrudan ötekileştirdiği, İslam medeniyetine ait bir kişi olarak, "öteki" medeniyeti "biz"den dışladığı görülmektedir. Bunun yanında, dönemin diğer aydınlarında da görülen Batı medeniyetinin teknik, bilimsel gelişmelerin faydacılığına indirgeniği anlaşılmaktadır. Batının medeniyetinden kabul edilen teknik, sanayi, eğitim ve

bilimsel gelişmelerdir ancak Batı medeniyetinin yaşam tarzı olarak “genelleştirilen” unsurlar ise kabul görmemektedir.<sup>26</sup> Bu anlamda Gaspıralı, İslam medeniyetiyle Hristiyan medeniyeti arasında bir benzerlik görmemiş ya da var olan benzerlikleri reddetmiş olmalıdır. Esasen bu tutum, karşıtlık üzerinden kendini biçimlendiren Garbiyatçı söylemle de uyumludur. Bu karşıtlık aracılığı ile Batı'nın maddi üstünlüğüne karşı manevi üstünlük kurarak kendini yeniden inşa eder.

II. Abdülhamit döneminde yayınlanmış risalelerden<sup>27</sup> olan Hüseyin Hüsnü'ye ait *Medeniyet-i İslamiyye* 1888/1889 isimli risale İslamiyet'in medeniyete ya da terakkiyata engel olmadığını savunur.

İslamiyet mâni-i terakkidir diyenler bihakkın hata etmiş olduklarını itiraf etmeli idiler. İslamiyet mâni-i terakki olmayıp mucid-i terakki olduğunu kütüb-i diniyyemizi velev cüz'iyeye olsun mütalaa edenler tasdikten geri duramazlar” (Hüseyin Hüsnü, 1889: 44).

Risalenin alıntılanan bu kısmı, II. Abdülhamit dönemi yazınının devrin fikri yapısını ne derece yansıttığını göstermektedir. Buna göre, İslamcılık<sup>28</sup> ideolojisi aracılığı ile ülkenin Müslümanlarının bir arada tutulabilmesi amacıyla İslamiyet'in savunusu ile hem dışarıda Batı medeniyetine karşı bir üstünlük oluşturabilmek için hem de içeride Müslüman tebaanın birliğini sağlayabilmek için basın-yayımdan faydalanılmıştır.

Ali Vehbi de 1890/1891 yılında yayınladığı *Medeniyet-i İslamiyye Hakkında Birkaç Söz* isimli risalesinde, bir şark/doğu medeniyeti, bir de Garb/Batı medeniyetinden bahsetmiştir. Buna göre;

Fenlere medeniyet-i İslamiyye her kavimden ziyade hizmet etmiş ve bahusus Arablar bu babda pek çok terakki etmiş olmalarıyla bunlar tarafından meydana getirilen âsâr-ı nefise her vakit için Müslümanların def' ihtiyacatına belagan mâ-belağ kâfi vâfidir. Binaenaleyh ilm-i hukuk ilm-i ahlak tahsili için Avrupa maarifine müracaata ihtiyacımız yoktur. Bunlardan dolayı Avrupa

<sup>26</sup> Gaspıralı'nın Batı medeniyetinin yaşam tarzından anladığı nedir? O, bunu şu şekilde ifade etmektedir; “İngiliz kumaşları, Fransız şarapları, Alman peynirleri Avrupa dışında nereye giderse hep bu medeniyeti yayma gayesini güttüğü gibi (...)” (Gaspıralı'dan akt. Kaplan, 1977: 434).

<sup>27</sup> II. Abdülhamit dönemi yazınının önemli bir unsuru da ahlak risaleleri olmuştur. Bu dönemde sıkça kaleme alınan ahlak risaleleri, devletin zayıflamasının ve toplumun çözülmesinin önemli bir sebebi olarak ahlaksızlığın olduğunu düşünen kişiler tarafından ahlak kitabı yazma ve yazdırma teşvik edilmiştir. Bu dönemde okullarda da ahlak dersleri okutulmaya başlanmış ve okullar için ahlakın anlatıldığı ders kitapları hazırlanmıştır (Kanal, 2010: 2). Bu risalelerin çoğu genel anlamda ahlak felsefesiyle ilgili değil, iyi ahlaktan, ibadetlerden vb. bahseden kitaplardır. Bunlara örnek olarak, *Rahname-i Ahlak* (1305), *Risale-i Ahlak* (1308), *Abdurrahman Şeref Efendi'nin Ahlak İlmi* (1318), *Mehmed Şükrü'nün Tertib-i Cedid-i Ahlak* (1319), verilebilir.

<sup>28</sup> II. Abdülhamit döneminde İslamcılık ideolojisi bağlamında sıklıkla tartışılmış “İttihad-ı İslam” konusunun II. Meşrutiyet devri yazınına yansımaları bağlamında bkz. Azimzade Refik Bey (1911/1912), *İttihad-ı İslam ve Avrupa*, Çev. İbrahim Halil, İstanbul: Matbaa-i Ebuuzziya.

kütüphanelerine müracaatdan ise şark kütüphanelerine yani kendi kütüphanelerimize müracaat kâfi vafidir (Ali Vehbi, 1890/1891: 6).

Ali Vehbi, risalesinde, İslam'ın bilime, fenne engel olmadığını, aksine Müslümanların bu alanlarda oldukça ileride olduğunu ve kendilerine yetebileceklerini göstermeye çalışmıştır. Ayrıca Müslümanların özellikle "ilm-i ahlak ve ilm-i hukuk" alanında ileride olduğunu savunması da ilgi çekicidir. Gazete yazılarında olduğu gibi burada da Müslümanların ahlakına bir vurgu yapılmaktadır ki Ali Vehbi yazının devamında bunu açıkça ifade etmiştir:

Garibi şurasıdır ki bu iki fenne dair malumatı Avrupa erbab efendileri şarkda aradıkları halde bilakis biz de garbde arıyoruz. İşte bazı yerlerinin ahlaka hizmeti inkâr olunamaz ise de ekseri mahalleri ahlak-ı milliyemize mugayyer olan birtakım Avrupa romanlarını tercüme edub halkın önüne sürmek hep bundan neş'et ediyor. Acaba erbâb-ı kalem insaf edubde kendi kütüphanelerimize müracaat edecek olursa Viktor Hugo'nun Sefiller'inden Aleksander Duma'nın Monte Kristo'sundan daha mükemmel âsâr bulamayacaklar mı? (Ali Vehbi, 1890/1891: 6-7).

Ali Vehbi bu dönem yazarlarının sıklıkla vurguladığı, Batı medeniyetinden gelen birtakım "zararlı" unsurların engellenmesi gerektiği konusuna değinmiştir. Ona göre, Avrupa'nın "ekserisi" *ahlak-ı milliyeye* aykırı, zararlı öğeleri barındırmaktadır. Zamanın ruhunu yansıtan bir dil kullanılarak, Doğu medeniyetinin bu şekilde bilimin, ahlakın ve hukukun ileri bir seviyede olmasına karşın Batı medeniyetinin ahlaka aykırılık ve hukuksuzlukla özdeşleştirilmesi, Batı medeniyetinin ötekileştirilmesini ortaya çıkarmaktadır.

Akyiğitzade Musa'nın, 1899/1900 yılında yayımlanan *Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar* isimli risalesi, bu bakış açısına örnek teşkil etmektedir. Risalede, Batı medeniyetine ait bilimsel ve teknolojik "terakkiyatın" tümünün esasen İslam medeniyetinden öğrenildiği/alındığı savunulmuştur.

Mamafih Avrupa medeniyetinin esasını, temel taşlarını teşkil eden o terakkiyat-ı azimaye bir daha atf-ı nazar edelim. Görürüz ki: başlıca Şam, Bağdad, Mısır birer merkez-i ulûm ve fûnûn ve sanayi' olmuşlardır." (Akyiğitzade Musa, 1899/1900: 13).

Risale genel anlamda orta çağı konu edinmektedir ve orta çağda Avrupalıların durumu "barbarlık ve vahşilik" olarak betimlenirken, İslam medeniyeti en parlak çağını yaşamaktadır (Akyiğitzade Musa, 1899/1900: 3-6). Dil konusu önemli bir noktadadır. Yazar Avrupa dilleri içerisinde yer alan Arapça kelimelerden örnek vererek düşüncesini kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre, söz konusu dillerdeki bilimsel nitelikteki birçok kelime Arapça kökenlidir (Akyiğitzade Musa, 1899/1900: 9). Risalede savunulan düşüncelerin desteklenmesi için özellikle Avrupalı ya da Amerikalı tarihçilerin görüşlerine başvurulmuştur.

Şimdiki Avrupa müverrihlerinin dediği gibi medeniyet-i İslamiyye'yi Müslümandan almadan evvel Avrupalı hakikaten vahşi imiş." (Akyiğitzade Musa, 1899/1900: 9).

Böylece merkez konumundaki Avrupa medeniyetinin kökeninin aslında çevre konumundaki İslam medeniyeti olduğu söylemiyle tarih yeniden inşa edilir; medeniyetin kavram karşıtı barbarlık Avrupa ile özdeşleştirilir. Nitekim, “zamanımızdaki fabrikacılık demek olan sanayi-i i’maliiyyeyi dahi Arablar Frenklere öğretmişlerdir” (Akyiğitzade Musa, 1899/1900: 12).

Medeniyet konusuna odaklanan bir diğer risale 1910/1911 yılında yayımlanan, Yozgatlı Tefkizade İsmail Teffik’in *Medeniyet-i İslamiyye ve İngiliz Müslümanları* adlı eseridir. Risalede İslam medeniyeti hakkında önemli değerlendirmelerin yanında Avrupa’ya dair de değerlendirmeler mevcuttur. Risalede İslam’ın medeniyete ve terakkiye engel olduğu düşüncesinin çürütülmesi için Batılı tarihçilerin eserlerinden faydalanılmıştır (Tefkizade İsmail Teffik, 1910/1911: 13; Özger, 2014: 4).

Onuncu asr-ı milâdî ricalinden Fransalı (Gerbert) hıttâ-i Irakîyye’deki Arabların terakkiyat-ı mütemâdîyeleriyle meşhur-ı cihan olan dârü’l-fünunlarının yetiştirdiği erbâb-ı dehânın ihtirâat-ı âlem arasına ve İspanya’da gözleri kamaşdıran medeniyet-i Arabiyye’nin şa’saa ve incilâsına mukabil Avrupa’da mutaassıb güruh-ı rehaibinin dest-i cevr ve gâdirinden tahlis-i giriban edemeyerek hâhnâhâh tarik-i cehl ve dalâlede pûyân olan cem’iyyât-ı Hristiyaniiyenin (...) isti’dâd-ı terakki şöyle dursun, muhitini fark ve dereke gayr-ı muktedir eşhas-ı sefile arasında bulunduğunu görerek (...) (Kurtuba) ya kadar ihtiyâr-ı sefer etmiş ve orada ikmâl-i tahsil eyledikten sonra medrese-i İslamiyye’den aldığı küre-i mücessemeyi hamilen memleketine vasil olduğu zaman duçar olduğu cefa ve eziyet ve hedef olduğu envâ’ hakaret ve sefalet kalmayarak kendisinin ulum-ı İslamiyye ve cedide ile meşgul olduğundan (...) bahisle bu gayur zatı duçar-ı müşkilat bînihâye eylemişlerdir. Çünkü o zaman Avrupa’da medeniyet namına bir şey yoktur (Tefkizade İsmail Teffik, 1910/1911: 12-13).

Risalenin bu bölümünde, İslam medeniyeti ve Avrupa/Hristiyan medeniyetinin kıyaslandığı ve bu kıyas sonucunda ise İslam medeniyetinin, medeniyet anlamında daha üst bir aşamada olduğu gösterilmektedir. Gerbert’in, İspanya’da Kurtuba’ya giderek burada İslam medreselerinde eğitim alması da yine Avrupa’daki eğitim ve bilimin İslam medeniyeti tarafından oluşturulduğunu gösterme amacını taşımaktadır. Ayrıca Avrupalı bir kişinin deneyimlerinin aktarılması, savunulan düşüncenin pekiştirilmesini sağlamaktadır. Bu dönemin “medeniyet” konulu eserlerinin güçlü bir şekilde savunduğu fikri İsmail Teffik’te de görmek mümkündür. Buna göre, Avrupalılar medeniyetlerini İslam ülkelerinden aldıklarıyla/öğrendikleriyle inşa etmişlerdir (Tefkizade İsmail Teffik, 1910/1911: 14-15; Özger, 2014: 5). Diğer konu ise din konusudur. Dinsizlik konusu, bu dönemin Osmanlı aydınlarının Batı medeniyeti algısını ortaya çıkarmaktadır. İsmail Teffik, dinin kişi yaşamındaki önemini vurgulayarak, batı medeniyetinde tamamen dinden soyutlanmış bir yaşam sürüldüğüne, her şeyin doğaya atfedildiğine ve bunun batı medeniyeti için bir tehdit oluşturduğuna değinmiştir (Tefkizade İsmail Teffik, 1910/1911: 26; Özger, 2014: 7).

## Romanlar

Çağdaşlaşma sürecinin ilk dönem romanlarında işlenen konular genellikle batılılaşma olgusu, Doğu ve Batı medeniyetlerinin değerleri, “alaturka-alafranga çatışması”dır (Biricik, 2015: 314). Mizancı Murat için edebiyat, bir topluluğun medeniyet değerinin belirlenebileceği ve milli duyguları barındıran en önemli unsurlardan biridir (Alan, 2017: 42). O, Osmanlı’nın kurtuluşu için “ahlakı sağlam” bir seçkinler grubu yetiştirmeyi amaçlamıştır (Moran, 2016: 20). Mizancı Murat’ın “yeni insan” olarak tasvir ettiği bu ahlakı sağlam seçkinler ile arzu ettiği şey Osmanlı Devleti’nin “terakki”sidir ve bu hayalini insanlara anlatabilmek için kurmacaya müracaat etmiştir. Yazarın bu bağlamda incelenecek olan eseri *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (1891) incelememizin konusu açısından önemli bir yer tutmaktadır. Eserin baş karakteri, Osmanlı kimliğinin temsilcisi olarak Osmanlı geleneği ile yetişmiş, Arapça ve Farsça eğitiminin yanında Paris’te yaşayarak Fransızcaya da hâkim olmuş, ahlaklı, çalışkan bir Osmanlı genci olan Mansur Bey’dir (Uyanık, 2007: 21). Mizancı Murat’ın bu eserinde Batı, “Frenkler” ve “Frenkleşmek” sözcükleriyle yer buluştur. Romanın ana karakteri ve ideal Osmanlı kimliğinin temsilcisi Mansur Bey, “Frenkleşmediğini” romanın birkaç yerinde dile getirir (Alan, 2017: 50).

Siz Avrupa’da tahsil etmişsiniz. Tahsil için her sene biz bu kadar gençleri Paris’e gönderiyoruz. Lakin hiçbiri istediğimiz şekilde dönmüyor. Terbiyesi, ahlakı bozularak istifade olunur halleri kalmıyor. Öğrendikleri de süslü giyinmek, eğlenceleri için israfa bulunmak, ahlak ve din duygularını kaybedip Frenk olmaktan başka bir şeyleri göremiyoruz. İnşallah bey oğlumuz, öylelerinden değilsiniz? (Mizancı Murat, 2019: 192).

Söz konusu diyalogdan da anlaşılacağı üzere, “Frenk” Batıyı, “Frenkleşmek” ise batılılaşmayı temsil etmekte olup bunlar çok açık bir şekilde, “olumsuz olan”, “bizden olmayan” olarak doğrudan “ötekileştirilmiş” ve esas kimliği barındıran Osmanlılıktan ayrı tutulmuştur. Söz konusu diyalogda Batıya olan yaklaşım daha ayrıntılı bir şekilde yansıtılmıştır. Frenkleşmek/batılılaşmak; ahlakın bozulması, dini ve milli duyguların kaybedilmesi, süslü giyinmek ve eğlenmekle eşdeğer tutulmuştur. Burada da temel olarak Osmanlı/Doğu/biz değerlerine karşın Avrupa/Batı/öteki değerlerinin algılayışı anlaşılacaktır. Aynı zamanda, Moran’ın da değindiği<sup>29</sup> ve esasen Osmanlı’dan günümüze zihinleri meşgul etmiş olan, “maddi-manevi” unsurlar ile batılılaşmanın ölçüsünün tespit edilmesi konusuna da

29 “Kendilerini geleneklerine bağlı uygar birer Müslüman olarak gören bu Osmanlı aydınlarına göre hem Batı örneğine bakarak çağdaşlaşmak hem de dinine bağlı bir Osmanlı olarak kalmak mümkündü. Doğu ve Batı değerleri arasında bocalamak, bir ikileme düşmek pek söz konusu değildi. Ne var ki durum zamanla değişti” (Moran, 2016: 20-21).

örnek teşkil etmektedir.<sup>30</sup> Dikkat çekici diyaloglardan bir diğeri, yine Osmanlı bürokrati Emin Paşa ile baş karakter Mansur arasında geçmektedir:

Emin Paşa- (...) Her şeyi muntazam, mükemmel bulmak mümkün olamaz. (...) Sizin Avrupa'da görmeye alıştığınız intizam bizde pek olamaz.

Mansur – Efendimiz! Bizde niçin olmasın? Şeriat kanunlarına, konulan nizamlara bakılırsa, bizde daha çok intizam bulunması lazım gelir. Halkımız devlete daha bağlı, daha sadık, daha itaatlidir. Yaradılıştan iyi ahlak bizde daha çoktur (Mizancı Murat, 2019: 191).

Diyalog, Osmanlı aydınının Batı medeniyetine bakış açısını yansıtması açısından önemlidir. Avrupa'nın intizamlı olduğu kabul edilmekte ancak yine Batıya karşı Osmanlı kimliğinin ahlakı, bağlılığı ve sadakati ön plana çıkarılmış ve intizamlı olmak için bu özelliklerin yeterli olduğu belirtilmiştir. Ayrıca “biz” vurgusuna da dikkat edilmelidir, ki burada biz/Osmanlı, öteki/Avrupalı olarak Osmanlı kimliği “iyi ahlak”, “bağlılık” ve “sadakat”le yüceltilmektedir.

Öteki üzerinden ben'lik/kimlik inşa edilme yazınına Ahmet Mithat Efendi'de rastlanmaktadır. Bunu, bütün olumsuz özellikleri bünyelerinde taşıyan, batılılaşmayı yanlış anlamış “alafrangalar” üzerinden gerçekleştirmeye çalışır (Biricik, 2015: 313-314). Bu bakımdan onun *Felatûn Bey ile Râkım Efendi* (1876) isimli eseri, batılılaşma sorununu alaturka-alafranga çatışması üzerinden işleyen ilk roman olması açısından büyük önem taşımaktadır (Moran, 2016: 48); bu yönü ile incelememiz açısından dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir. Eserde alaturka-alafranga<sup>31</sup> çatışmasının ilk görüldüğü kısım eserin ismidir. Bu çatışma, Felatun karakterine “Bey” ve Rakım karakterine “Efendi” unvanı verilerek yapılmıştır (Biricik, 2015: 314).

(...) Felatun Bey büyücek kalemlerin birinde memurdu. Ama hani kalemlerde bazı efendiler vardır ki mutlaka ileride devletin en büyük makamlarını tutabilme hazırlığıyla (...) gece gündüz çalışarak içinde bulunduğu dairenin değil belki devletin olanca şubelerinin işlerinde yetkinliği elde edebilmek için iğne iplik olarak çaba gösterir. (...)

<sup>30</sup> Birbirinin kavram karşıtı olarak Osmanlı modernleşme süreci boyunca vurgulanan “maddi” ve “manevi” ayrımının anlamsız bir çaba olduğunu düşünüyoruz. Zira, “başka bir yerden alınan bilgi, bağlamından kopartılamaz; pratik olanı almak onun uygulama alanını oluşturacak kültürü de beraberinde getirir” (Buruma ve Margalit, 2008: 36).

<sup>31</sup> Ahmet Mithat'ın batılılaşmaya ve Batı medeniyetinin “manevi” boyutuna yönelik tepkisi, farklı birtakım eserlerinde de ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda özellikle batılılaşma yanlılarına ve Batı “taklitçi”lerine yönelik bir tepkisi vardır (Ahmet Mithat Efendi, 2016: 16) ve bunun yansıması, var olan “Doğu-Batı” çatışmasının “alaturka-alafranga” çatışmasına dönüştürülmesi olarak yer bulmuştur. Ahmet Mithat Efendi, 1894 yılında yayımladığı “Avrupa Âdâb-ı Muâşeretü yahut Alafranga” isimli kitabında “alafranga” tiplemesini ve Batı medeniyetine olan bakış açısını açıklamıştır. Buna göre; “Bizce Avrupa usul-i muâşeretini öğrenmekten türlü faydalar melhuzdur. Birincisi üç yüz milyon nüfusun ahval-i medeniyesini mümkün mertebe öğrenmiş olmak ki coğrafya ilminin en büyük bir şubesi demektir. İkincisi “Alafrangadır” diye her türlü rezaleti mübah addetmemek ve bu yol ile kendi adab-ı milliyemizi dahi bozmamaktır” (Ahmet Mithat Efendi, 2016: 19).

Bizim Felatun Beyefendi bunlardan değildi. Nesine lazım? (...) Salı günü kaleme gitmeye hazırlanırsa da havayı uygun görünce Beyoğlu'nun bazı ziyaret mekânlarını (...) ziyaret isteği o günü de tatil ettirir (Ahmet Mithat Efendi, 2021: 6-7).<sup>32</sup>

Ahmet Mithat'ın alafrangalığın temsilcisi olan baş karakterine dair inşa etmeye çalıştığı algı burada açık bir şekilde görülmektedir. Buna göre Felatun Bey, tembel ve zamanını Beyoğlu'nda alafranga mekânlarda geçiren bir kişidir. Buna karşın Rakım Bey ise çalışkanlığı ve geldiği sosyo-kültürel yapı yönünden Felatun Bey'e zıt bir karakter olarak inşa edilmiştir.

Rakım büyüdü. Beş yaşında Salıpazarı'ndaki taş mektebe verilip on bir yaşında İstanbul tarafında Valide Rüştüye Mektebi'ne alındı. On altısında oradan çıkıp Hariciye Kalemî'ne kendisini kabul ettirmeye yol buldu. Aman bu çocuk ne kadar çalışıyordu!

Ardından Galata'daki dostundan doğa felsefesi, kimya, anatomi öğrenip Beyoğlu'ndaki Ermeni dostunun kütüphanesinde de coğrafya, tarih, hukuk ve uluslararası ilişkiler alanlarında gereğinin bile üzerinde bilgi ve genel kültür elde etti" (Ahmet Mithat Efendi, 2021: 14-15).

Rakım Bey'in de vaktini geçirmek için Beyoğlu'na gittiği görülmektedir ancak Rakım Bey, Felatun Bey'in aksine vaktini eğlence yerlerinde geçirmez. Burada vaktini arkadaşlarının kütüphanesinde geçirerek kendini geliştirmeye ve yararlı bilgiler öğrenmeye çalışmaktadır. Buradaki gayrimüslim vurgusu da dikkat çekicidir. Rakım Bey'in gayrimüslim kişilerle olan ilişkisinde onlardan bilimsel anlamda fayda görmesi, gayrimüslim unsurların Batıyla ilişkilendirilmeleri ve Ahmet Mithat'ın güçlü savunucularından olduğu şekliyle, Batı'dan yararlı bilgilerin alınması fikrini hatırlatmaktadır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Rakım Efendi'nin batılılaşmayı doğru anlayan kişi olarak inşa edilmesi daha da anlaşılmaktadır.

Alafranga karakterlerin eleştirisi ve baş karakterin Felatun Bey ile benzerliği anlamında, Rezaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*, romanlarda Batının uzantılarına/taklitçilerine yönelik eleştiriyi anlamak açısından önemli bir örnektir. 1886'da yazılan eser, 1895'te yayınlanmıştır (Moran, 2016: 73).

Bihruz Bey ilk hevesle beş altı ay kadar kaleme devam ederek daha Fransızca bir ibare okumaya iktidar hasıl etmeden ağızdan bellediği bir hayli elfaz ve terakib ile en alafranga genç beylerin tavır ve kıyafet ve hâl ve hareketini taklitte hakkâ ki bir büyük eser-i isti'dâd gösterdi.

<sup>32</sup> Makalemizde, ben ve öteki ilişkisi ve kimlik inşası bağlamında, garbiyatçı söylemin yalnızca İslam(cılık akımı) ve Müslüman aydınlar tarafından temsil edildiğine dair bir düşünce savunulmamaktadır. Medeniyete yapılan vurgu bağlamında, tümelin (Doğu/Doğulu-Batı/Batılı algısının) bir parçasıdır. II. Abdülhamit zamanının strateji pratikleriyle ve kullanılan kelime dağarcığı ile de uyumlu olarak; medeniyet kavramı, İslamiyet ve Müslümanlarla ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda, "medeniyetçilik", örnek seçilen yazı ve yazarların kesişme kümesidir, yazı-yazarların bütünsel düşünceleri değil, tümel üzerinden yapılan tekil-tikel soyutlamadır.



(...) Kaleme gitmediği günler ise saçlarını kestirmek, terziye esvap ismarlamak, kunduracıya ölçü vermek gibi hiç eksik olmayan vesilelerle Beyoğlu'nda ötede beride vakit geçirir, cumaları pazarları da sabahleyin hocalarıyla yarımşar saat ders müzakeresinden sonra hanesinden çıkar, akşamlara kadar seyir yerlerinde dolaşır idi. Vilayetlerde bulunduğu zaman en büyük zevki sırmalı esvap içinde, midilli veya at üzerinde arkasında çifte çifte uşaklarla sokak sokak gezip dolaşmaktan ibaret olan bu beyin İstanbul'a geldikten sonra merakı üç şeye masruf oldu ki birincisi araba kullanmak, ikincisi alafranga beylerin hepsinden daha süslü gezmek, üçüncüsü de berberler, kunduracılar, terziler ve gazinolardaki "garson"larla Fransızca konuşmak idi (Recaizade Mahmut Ekrem, 2018: 13-14).

Alafranga karakterlerde etkili olan özellikler düşünüldüğünde bunların; "taklitçilik", "özentilik", başladıkları işi bitirme kabiliyetlerinin olmaması gibi birtakım özellikler göze çarpmaktadır. Bihruz da alafrangalığı, "akılsız", "cahil", "gösterişçi" yanları ile Felatun Bey'e çok benzemektedir (Moran, 2016: 74). Ancak, Moran'a göre, Bihruz'un Felatun'dan farkı "alafranga aşktır" ve bu şekliyle Recaizade Mahmut Ekrem, yalnızca Bihruz'un "züppe"liğiyle alay etmemekte, aynı zamanda onun özendiği bir aşk çeşidi ile de alay etmektedir. Bu aşk, Batı'ya özenmenin başka bir şekli olarak, kaynağını Bihruz'un okuduğu Fransız romanlarından almaktadır (Moran, 2016: 74-75). Bihruz Bey, tam anlamıyla alafranga bir karakter olarak inşa edilmiştir ancak onu diğerlerinden ayıran husus, Bihruz Bey'in içinde bulunduğu/uyum sağlamaya çalıştığı Batılı yaşam tarzına kapılarak gerçeklikten kopmaya başlamasıdır. Bihruz Bey, Beyoğlu ve Çamlıca Bahçesi gibi yerlerde vakit geçirirken kendini bir Avrupalı gibi hayal ederek, ait olduğu toplumun özelliklerini düşünmeden yaşamaktadır (Arslan, 2011: 76).

Alafranga karakterlerin ve alafrangalığın yer bulduğu bir diğer eser, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Şıpsıvdi* isimli eseridir. Hüseyin Rahmi Gürpınar, eserinin başında yazdığı *Toplumsal Hayatımız ve Alafranga* isimli kısımda asıl amacının, alafrangalıklı alay etmek, olduğunu düşünenlerin yanıldığını belirtmiştir. Gürpınar'ın ele alınan bu eserinde tüm amacının alafrangalığı aşağılamak olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak yine de onun, tasvirini söz konusu kısımda ayrıntılı bir şekilde ele aldığı alafrangalık hakkında pek de olumlu düşünceleri olmadığı açıktır. Keza söz konusu yazısında da üç çeşit olarak saydığı alafrangalığın tümünü, kendi kültürlerini reddetmekle, iki (Batı ve Doğu) medeniyet arasında yalpalamak ve hiçbirine tam olarak ait olamamakla ve ülkelerinin menfaatine çalışmamak gibi birtakım özelliklerle betimlemiştir (Moran, 2016: 141).

Meftun Beyefendi Paris'ten geldi geledi bir buçuk seneden beri İstanbul'daki yaşayış tarzını külliye alafrangalığa dökmek istiyor. Bu arzusu yoluna maddi manevi olanca gücüyle uğraşmaktan geri durmuyor, fakat isteğini gerçekleştirmeyi tamamiyle başaramıyor, üzülüyordu. Mesela aşçı Zarafet Ablaya: Potage aux pointes d'asperges (...) gibisinden alafranga yemekler pişirtmek için saatlerce tarif veriyor (Gürpınar, 2021: 34-35).

Alıntıdan anlaşıldığı üzere Meftun Bey ötekine ait bir kültürü kendi ülkesinde de benimsemeye ve benimsetmeye çalışarak, başarısız bir karakter olarak inşa edilmiştir.

Bedbaht Şekûre, ara sıra kızı Vesile Hanım'ı bir tarafa çekerek, "Çatalla yediğim yemeğin bir türlü lezzetini duyamıyorum..." şikayetiyle yanar yakılırdı. Meftun'un Beyoğlu'nda veya diğer bir yerde birkaç gece kalıp da eve gelmediği günler aile bireyleri için sevinçli bir gün olurdu. O zaman kimse alafranga yemek salonunun semtine uğramazdı. Hanımların küçüğü büyüğü Eleni'ye<sup>33</sup>, "Haydi kız, sofraya bezini bul. Oturduğumuz odaya yayıver. Yemek iskemlesini, siniyi koy. Kaşıkları getir," emirleriyle bildikleri gibi bir sofraya kurdurur, etrafına dizilirler, "oh canım alaturka!" Anandan babandan gördüğünden şaşma (Gürpınar, 2021: 40).

Daha iyi anlaşılacağını düşündüğümüz bu örnekte, Meftun Bey'in başarısızlığının altı çizilmektedir. Ancak bu kısımda yalnızca Meftun Bey'in başarısızlığı değil, aynı zamanda iki ayrı medeniyetin kültür öğelerinin sıralandığı da görülmektedir. Çatala karşı kaşık ve masaya karşı sofraya bezi, sini ... burada çok net bir şekilde alaturka-alafranga çatışmasının izleri görülmektedir.

(...) onlarla dalaşmanın İslam uğruna savaşmak kadar sevabı vardır. Türkseler Türklüklerini bilsinler. Frenkseler o başka..." (Gürpınar, 2021: 291).

Eserin iki karakteri Edibe ile Azize arasında geçen diyalogdan yapılmış bu alıntılarda, muhafazakâr karakterlerin zihinlerindeki Batı medeniyeti algısının ortaya çıkmasının yanında benzemeyenin de dışlanması söz konusudur.

## Sonuç

II. Abdülhamit dönemi basın-yayını incelendiğinde, genel anlamda medeniyet kavramına Doğu-Batı eksenli bir yaklaşım söz konusudur. Burada Doğu medeniyeti içerisinde kimi zaman Müslüman uluslar dahil edildiği gibi, kimi zaman da coğrafi bir tanımlamayı içererek Avrupa temel alınmış ve Avrupa coğrafyası Batılı, Avrupa'nın doğusu ise Doğulu olarak algılanmıştır. Belirtilmesi gereken bir diğer konu ise Batılı olup olmama konusunda bir ölçüye tabi tutulanların yalnızca

<sup>33</sup> Kadınlar söz konusu olduğunda milliyetçi ve İslami söylemlerin birleştiği nokta, kadınların konum ve davranışlarını toplumun Osmanlı-İslam kimliğine "uygun" olarak oluşturmalarıydı (Kandiyoti, 2015: 147). Halit Ziya Uşaklıgil'in eseri *Aşk-ı Memnu'nun* (1900), kadın karakterleri olan Firdevs Hanım ve kızları Bihter ve Peyker davranışlarıyla, Avrupahlaştırılmış ve yozlaşmış İstanbul'un açık ifadesi olmuşlardır (Kandiyoti, 2015: 154-155). Gayrimüslim kadınlar ise, batı ahlaki çöküntüsünün uzantısı olarak, romanlara dahil olmuşlardır. Nabizade Nazım'ın *Karabibik* isimli eserinde Eftelya karakteri buna örnektir (Timur, 2019: 36). "Eftelya da Karabibik'e karşı pek serbest davranmakta, onunla açık açık şakalaşmaktaydı. (...) Eftelya gayet kıt akıllı, terbiyesizce, bön, gördüğü erkeğe hemen meylediverecek derecede şehvete düşkün bir kadındı." (Nabizade Nazım, 2021: 18-19).

Doğuda doğup büyüyenler olmasıdır. Bu anlamda Avrupa'da doğup büyüyen birisinin, Batının ya da Doğunun teknolojisini ve bilimini takip edip etmediği ya da Doğunun bilim ve teknolojisini takip ediyorsa, bir Avrupalının Doğulu olarak kabul edilip edilmediği gibi konular sorgulanmamıştır.

II. Abdülhamit dönemi basın-yayın unsurlarında inşa edilen Batı-Doğu medeniyeti eksenli kimlikte belirgin olan iki yapı vardır; bunlardan birisi "ahlak" ve "din", diğeri ise "teknoloji ve bilimdir". Osmanlı basınında Batı medeniyeti teknoloji ve bilimle özdeşleştirilirken, Doğu medeniyeti ise ahlakla ve dinle özdeşleştirilmiştir.<sup>34</sup> Ancak Doğu medeniyeti genel anlamda teknoloji ya da bilim konusunda ilerleyememiş olmak konusunda eleştirilmezken ya da buna dair bir değerlendirme yapılmazken, Batı medeniyetinin "ahlaksızlığı" ve "dinsiz"liği sıklıkla vurgulanarak eleştirilmiş ve terakkiyatının da bu yönü öne çıkarılmıştır. Batı medeniyeti için kullanılan bu ifadeler, Osmanlı basın-yayın unsurlarına gereken "öteki"yi sağlamıştır. Bu ifadeler ele alındığında, Batının ahlaksızlığı, dinsizliği, Doğudan kopya ettikleriyle kurduğu medeniyet ve aslında teknikten başka gelişmiş bir yönü olmaması gibi düşüncelerle Batı medeniyeti, durağan, kutsalları olmayan, zevk düşkünü bir yapı olarak inşa edilmiştir (Aksakal, 2015: 74-75). Ancak Batı için olan bu öteki algısının, bir ben/biz inşası ve algısını da ortaya çıkaracağı düşünülmelidir. Örneklerde Garbiyatçı-medeniyetçi tepkinin yalnızca Batı'ya değil, aynı zamanda Batı'nın uzantıları olarak görülen ve "taklitçilik"le suçlanan yerli kişilere/gruplara da yöneldiği görülmektedir. Bu durum romanlara "alafranga-alaturka"; gazete, dergi ve risalelerde ise "maddi-manevi" kültür çatışmasına dönüştürülmüştür. Aydınların zihinlerindeki bu karmaşıklığın sonucu olarak ise kimi yazılarda "öteki" olan, Batı'yı benimseyen Müslüman bir bireyken kimi zaman Avrupalı/Batılı/Hristiyan medeniyetiyle özdeşleştirilmiş gayrimüslim unsurlar olmuştur.

## Kaynakça

### Dönemin Gazete ve Dergileri

Ahmet Mithat Efendi (1898), "Biz Nereliyiz? Avrupalı mı? Asyalı mı?", *Tarik*. Sayı: 4615, 1-2.

Mardinizade Mehmed Arif (1908), "Hikmet-i Edyân", *Sebilürreşad*, Sayı: 2, 1.

(Yazarı Belirtilmemiş) (1887). "Medeniyet ve Küûlat", *Saadet*, Sayı: 758, 2-3.

(Yazarı Belirtilmemiş) (1888), "Ahlak ve Medeniyet", *Saadet*, Sayı: 1097, s. 3.

(Yazarı Belirtilmemiş) (1883). "Medeniyet ve Müsâdat-ı Mezhebiyye", *Tercüman-ı Hakikat*, 2-3.

(Yazarı Belirtilmemiş) (1891/1892), "Arz-ı Şükran ve Tahdis-i Nimet", *Maarif*, Sayı: 1, 1.

---

<sup>34</sup> Seçilen örnekler içerisinde bu eleştiri yapan kişi Şemseddin Sami'dir. Bu, genel anlamda yapılmış bir tespittir.

(Yazarı Belirtilmemiş) (1898), “Âlem-i İslamiyet ve Şark ile Garb”, *Malûmat*, Sayı: 408, 1-2.

Şemseddin Sami (1881), “Ahlak-ı Umumiyye”, *Hafta*, Cilt 1, 1-5.

----- (1881), “Medeniyet II”, *Hafta*, Cilt 1, 1-5.

### Risaleler

Abdurrahman Şeref (2012), *Ahlak İlmi*, Çev. M. Uyanık ve A. Akyol, Ankara: Elis.

Ali Vehbi (1890/1891), *Medeniyet-i İslamiyye Hakkında Birkaç Söz*, Bursa: Matbaa-i Emrî.

Akyiğitzade Musa (1899/1900), *Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar*, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası.

Azımzade Refik Bey (1911/1912), *İttihad-ı İslam ve Avrupa*, Çev. İbrahim Halil, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya.

Hüseyin Hüsnü (1888/1899), *Medeniyet-i İslamiyye*, İstanbul: Matbaa-i Nişan Berberyan.

Mehmed Sadık Rifat Paşa (1892/1893), *Risâle-i Ahlâk*, İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası.

Mehmed Şükrü (1903/1904), *Tertib-i Cedid-i Ahlak*, İstanbul: (A. Asaduryan) Şirket-i Mürettibiye Matbaası.

Yozgatlı Tefkizade İsmail Tefkik (1910/1911), *Medeniyet-i İslamiyye ve İngiliz Müslümanları*, İstanbul: Matbaa-i Der Nersisyan.

Kaplan, M. (1977), “Gaspıralı İsmail’in Avrupa Medeniyeti, Sosyalizm ve İslamiyet Hakkındaki Eseri”, *Türk Kültürü. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 15(180), 716-731.

(Yazarı Belirtilmemiş) (1899/1900), *Râhnemâyı Ahlak*, Dârülhilâfetilaliyye: Matbaa-i Âmire.

### Romanlar

Ahmet Mithat Efendi (2016) *Avrupa Adab-ı Muâşeretî Yahut Alafranga*, İstanbul: Dergah.

----- (2021), *Felâatun Bey ile Rakım Efendi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Gürpınar, H. R. (2021), *Şıpsevdi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Mizancı Murad (2019), *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Nabizade Nazım (2021), *Karabibik*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Recaizade Mahmut Ekrem (2018), *Araba Sevdası*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

### Kitap ve Makaleler

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

Aksakal, H. (2015). *Türk Politik Kültüründe Romantizm*. İstanbul: İletişim.

- Aktürk, Ş. (2007). "Braudel'den Elias'a ve Huntington'a "Medeniyet" Kavramının Kullanımları". *Doğu Batı Medeniyetler Çatışması*, Yıl: 10, Sayı: 41, 147-177.
- Alan, S. (2017), "Kimlik Kazandırma Sürecinde Kurgu Kahramanları", *Türk Uluslararası Dil Edebiyat ve Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1 (10), 38-57.
- Anderson, B. (1995). *Hayali Cemaatler*. İstanbul: Metis.
- Bauman, Z. (2017a). *Cemaatler*. İstanbul: Say.
- (2017b). *Kimlik*. Ankara: Hereti.
- Berkes, N. (2012). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi.
- (2015). *Türk Düşününde Batı Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Bilgin, N. (2014). *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Biricik, İ. (2015), "Hiciv Kavramı Açısından Ahmet Midhat Efendi'nin "Felatun Bey ile Rakım Efendi" Romanında Yanlış Batılılaşma", *Cbü Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (3), 305-322.
- Braudel, F. (2016). *Tarih Üzerine Yazılar*. Ankara: Doğubatu.
- Buruma, I., Margalit, A. (2009) *Garbiyatçılık*. G. Turan (Çev.) İstanbul: Yapı Kredi.
- Canetti, E. (2006), *Kitle ve İktidar*, (Çev. Gülşat Aygen), İstanbul: Ayrıntı.
- Deringil, S. (2013). *Simgeden Millete*. İstanbul İletişim.
- Durkheim, E. (2020), *Ahlak Ve Toplum*, İstanbul: Pinhan.
- Elias, N. (2004). *Uygurlık Süreci*. Cilt 1, Çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim.
- Georgeon, F. (2020), *Sultan Abdülhamid*. İstanbul: İletişim.
- Gökçe, B. (1988), *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Savaş.
- Güler, R. (2006). *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e "Medeniyet" Anlayışının Evrimi*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Huntington, S. (2007). "Medeniyetler Çatışması Mı?". *Doğu Batı Medeniyetler Çatışması*, Yıl: 10, Sayı: 41, 83-109.
- Kanal, H. K. (2010), *Ali Seydi Bey'in Ahlak Düşüncesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Kandiyoti, D. (2015), *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Karpat, K. (2017), *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kekevi, S. Ve Gökmen Kılıçoğlu (2012). "Uluslararası İlişkilerde Kültür ve Kimlik", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 1183-1192.
- Koloğlu, O. (1985), "Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 1, İstanbul: İletişim, 68-93.
- Koselleck, R. (2007), *İlerleme*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Mardin, Ş. (2015). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim.
- Moran, B. (2016), *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul: İletişim.
- Özbek, N. (2016). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*. İstanbul: İletişim.
- Özger, Y. (2014), "Yozgatlı Tefkizade İsmail Tefkiz Bey ve "Medeniyet-i İslamiye, İngiliz Müslümanları" Eserlerinin Tahlili", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (6), 1-28.
- Reyhan, C. ve Aksoy, C. (2019), "Osmanlı-Türk Garbiyatçı Tarihyazımının Söylemi Üzerine Bir İçerik Analizi", *Tarihyazımı*, 1(2), 191-229.
- Reyhan, C. (2014), "Sunuş", *Memleket Dergisi*, 9(22), s. V-VII.
- Ricoeur, P. (2012), *Hafıza Tarih Unutuş*. Çev. E. Özcan İstanbul: Metis.

- Savran, G. T. (2012), “Örnekleme Seçimi ve Ölçüm”, *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, (Genel Koordinatör: Müjgan Bozkaya), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 145-180.
- Saygın, A. (2015), *20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Shaw, S. ve Ezel Kural Shaw (1983). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*. Cilt 2, İstanbul: E.
- Smith, D. A. (2014). *Milli Kimlik*. İstanbul: İletişim.
- Şemseddin Sami (1996), *Kâmûs-i Türkî*, İstanbul: Alfa Kitabevi.
- Tanilli, S. (2015). *Uygarlık Tarihi*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Timur, T. (2019), *Osmanlı-Türk Romanında Tarih Toplum ve Kimlik*, Ankara: İmge.
- Toynbee, A. (2017), “Medeniyetlerin Karşılaşması”, *Medeniyetler Çatışması*, İstanbul: Vadi, 433-443.
- Uyanık, S. (2007), *19. Yüzyıl Osmanlı-Türk Romanında Gayrimüslim İmgeleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi.