Geç Osmanlı Döneminde Oksidentalizm:

Ahmet İhsan, Paris'te Sadece İstanbul'da 'Olmayan'ı mı Gördü?



Okay Bensoy

Giriş

Bu yazı, Osmanlı'nın son döneminde yayıncılık ve çevirmenlik faaliyetlerinde bulunmuş, Abdülhamid yönetimi altında Osmanlı aydın çevrelerinde ürün vermeye çalışmış, sarayla ciddi çatışmalara girmemiş fakat birkaç kez matbaası kapatılmış, Servet-i Fünun kurucularından Ahmet İhsan'ın *Avrupa'da Ne Gördüm* ve *Tuna'da Bir Hafta* adlı birleştirilmiş seyahatnamesinin Fransa bölümünü incelemek amacıyla yazıldı. Ahmet İhsan'ın yirmi üç yaşında gerek yayın alanındaki yeniliklerden haberdar olmak, gerekse kitaplarda okuduğu ve çevresinden dinlediği Avrupa'yı "görmek" maksadıyla başladığı seyahatinde en uzun süre kaldığı Fransa, eğitiminin de verdiği avantajla kendisine Fransız kültürü, sosyal yaşamı ve genel olarak Avrupa üzerine gözlem yapma olanağını yaratmıştır. Seyahatnamenin Fransa'ya ilişkin bölümünün bir oksidentalizm bağlantısı üzerinden okunmasının, Osmanlı aydınının Fransa ve Avrupa algısında, buraya gitmeden önce ve sonra olarak ayrışmasına, iki kültür arasındaki olası farklılıkların metinde nasıl

işlendiğine yardımcı olabileceğine inanıyorum. Fransa'yı tanıma ve tanıtma derdinin yazarın kendi izlenimlerini aşan, baskı, sansür ortamında modernleşme çabasını gösteren aydınlara, devlete zamanın, mekânın düzenlenmesi, kültür ve sanat faaliyetlerinin işlerlik kazanması, sosyal yaşamın geliştirilmesi, örf ve adetlerin ne şekilde görülmesi gerektiği gibi yönlendiricilik taşıdığı da yazı sırasında öncelikle ele alınacak konular arasındadır.

Findley'in Ahmed Midhat Efendi'sini Ahmet İhsan'da İzlemek

"Öteki'nin özellikleri değişken ve çelişkilidir,
ama hepsi onu Ben'den farklılaştırır."
Findley

Bu bölüm, Carter Findley'in *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da* adlı çalışmasında takip ettiği Oksidentalizm yorumunu Ahmet İhsan'ın *Avrupa'da Ne Gördüm* seyahatnamesinde sorgulayacak. Doğu'nun Batı bilgisine hayranlıkla iç içe geliştirdiği Batı eleştirisi, eleştirel kaynağını Batı'dan aldığı, Batı'nın ötekileştirilmesinin Doğu'nun kendisini belirlediği oranda, esasında Batı karşıtlığıyla kurulan bir modernleşmenin Doğu'ya özgü değil, Batı'nın ötekileştirilmesi sonucunda yine Batı'yı üreteceğini ve bunun da Oksidentalizme içrek, onu var eden bir çelişki olduğu vurgulanacak. Bu açıdan *Avrupa'da Bir Cevelân*'ın incelemesini yürüten Findley'in Ahmed Midhat Efendi üzerine kurduğu şematik yapının Ahmet İhsan'ın Fransa izlenimleriyle ne kadar örtüştüğü ve buradan kendi ötekisini yaratma anlamında Batı bilgisine muhtaçlık sorununu doğurduğu incelenecektir.[1]

Findley, Ahmed Midhat üzerine çalışırken onun Oksidentalist vurgularına dikkat çekme gayretindedir. Midhat'ın terimiyle "müstagrip" (Garpçı, Batıcı) düşünürlerin Oryantalizm karşıtı düşüncelerini belirttikleri kongre, düşünsel gelişiminde önemli bir yer edinecekti. 20. yüzyılın son çeyreğindeki sömürgecilik incelemelerine değinen Findley, bunların konularında maddecilikten kültürel çalışmalara doğru bir kayış gözlemler. Bu

1 Ahmed Midhat Efendi (1307/1889), *Avrupa'da Bir Cevelân*; seyahatnamenin Oksidentalizm bağlamında bir incelemesi için bkz. FINDLEY, V. Carter (çev. ANADOL, Ayşen) (1999), *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları; "An Ottoman Occidentalist in Europa: Ahmed Midhat Meets Madame Gülnar, 1889", *The American Historical Review,* S. 103/1, Şubat 1998, ss. 15-49.

kayma, Avrupalıların kendi dışındakiler için kurdukları bir 'bilişsel' hakimiyetin 'gerçeklik' temsillerine uydurma çabasını doğurdu. Bilişsellik sadece belli bir coğrafyayla sınırlanmadı ve Ortadoğu'dan Kuzey Afrika'ya yayılan Avrupalı erkek gözlemlerinin cinsiyet, din, millet bileşimlerinin kontrolünü de içerdi, cinsellik söylemi, sömürgeci söylemin çeşitli alanları için can alıcı bir odak sundu.[2] Avrupalı olmayana dair Ötekici söylem, Avrupa içine yönelik bir erkeksi türdeşliği artırdı. Bu anlamda Avrupalılık, öteki'den farklı olmakla tanımlanmaya başlandı. Said'in de belirttiği gibi, bu uzun bir sürece yayılarak Avrupa'daki alternatif ideolojilerin de ürünlerinin beslendiği zemin haline geldi. Kuşkusuz bu akım, Doğu araştırmalarının tamamıyla kötülenmesini ve onun edebiyata, sanata katkılarını görmezlikten gelmeyi gerektirmiyordu. Doğu üzerine çalışan bir biliminsanı, çelişkili ifadeler kullanabilir ve çoğu zaman bu çelişkilerin kökeni almış olduğu Batı kültürüyle, üzerinde çalıştığı Doğu kültür(leri)ü arasındaki bölünmüşlükten kaynaklanabilir. Ne var ki bu çelişki, tam da Ötekici söyleme özgü bir tutarlılık içeren çelişkidir. Öteki'yi kurma, sürdürme bu 'belirlenmiş ve doğal karşılanan' kültürel farklılığın üzerinde çalışan insanlar için kaçınılmaz ve alanın içini dolduran bir belirlenimdir. Bu çelişkili duruşun bir yanı da yukarıda belirttiğimiz kültür değil de birden fazla Şark kültürlerinin arasında bölünmedir. Araştırmacı, bir Doğu imgesiyle çıktığı yolculuğa birden fazla Doğu kurgusuyla devam ettiği anda Öteki'ye karşı kurduğu düşünce yapısında ana iskelette bir kırılma olmasa da coğrafi, kültürel kategorilere sapma olasılığı artabilecektir. Bu, Öteki'nin tektip kuruluşunda bir değişim yaratsa da topyekûn bir Doğu ya da büyük Öteki imgesinde ciddi kırılmalar yaratmadan Batı literatürü içinde farklı alt disiplinlerin doğmasına yol açar. Ötekici söylem, Batı-Doğu arasında net bir ikilik kurar, Doğu'da cinsel dürtüleri ve dişiliği bulurken, Batı'da erkeksiliği keşfeder.

Findley'de ötekiciliğin tarih boyunca var olduğu ön kabulü her ne kadar tartışılması gerekiyorsa da bu başlığı şimdilik bir kenara bırakalım. Onun asıl odaklandığı 19. yüzyıl Avrupası'ndaki fuarları inceleyelim. Findley için sergi, bilim ve diplomasi kongreleri, ötekici söylemin sömürge çağında farklı gelişmişlik düzeylerini, sömürge ilişkilerini, iktidar yapılarını ve nihayetinde Doğu-Batı ayrımını en somut biçimde göstermesi açısından simgesel değer taşır.[3] Batı'nın Doğu karşısında kurduğu bu stratejik yetke; oluşturulmuş, yayılmış, saçılmıştır; araçsaldır, ikna edicidir.[4] Ahmed Midhat Efendi için

2 *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, s. 2.
SCHICK, Irvin Cemil (çev. KILIÇ, Savaş ve SARI, Gamze) (2000), *Batının Cinsel Kıyısı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 93-157.

3 *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, s. 3.

4 SAID, Edward (çev. ÜLNER, Berna) (2004), *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 4. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, s. 29.

1889'da katıldığı sergi (*Exposition Universelle*), Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'in sağlamlaştığını, Avrupa güçlerinin sömürge hâkimiyetlerinin pekiştiğini ve teknolojideki Batı ilerlemesini gösteriyordu. Sergideki en büyük ve güzel yerler Avrupa'nın ne kadar ileri, kalan kısımlar da dünyanın diğer yerlerinin ne tuhaf ve pitoresk olduğunu gösterir: Bu aslında bir dünya sergisi değildi, Osmanlı'nın Avrupa karşısındaki durumunu ölçmek için sosyal-Darwinci cetveldi.[5] Ahmet İhsan ise sergi izlenimlerini şöyle aktarır:

> **"***Sanayi-i Nefise Müzesi* dört büyük salondan mürekkep ve birçok nefis resim tabloları ile müzeyyen bulunuyordu. Tabloları temaşa ederken birçok genç kızın müzede mevcut levhalardan bazılarının muadillerini aldıkları nazar-ı dikkatimi celp eyledi. Hâlbuki bilahare yazacağım üzere bu hâl Avrupa'nın her müzesinde görülür ahval-i adliyeden imiş. Sanayi-i Nefise Müzesi'nden sonra *Fünun-ı Tabiiye Müzesi*'ne girdik. Burası hepsinden ziyade şayan-ı dikkat idi."[6]

Öyle ki, belli bir Batı algısıyla (nefret ya da hayranlık) yetişmiş sömürgelerin bu sergilerde, kongrelerde Batı ile Doğu arasındaki tüm farklılıkları 'anlık' yaşaması sağlanabilir, her bir buluşmada göze çarpan maddi, kültürel farklılıklar Batı ve Doğu hakkındaki tasvirlerin yeniden kurulmasına hizmet edebilirdi. Bu açıdan kongre ve sergiler, Oryantalizmin ve Oksidentalizmin Batı toprakları üzerinden yeniden üretiminde her iki tarafı öncelikle kuracak, safların niteliğini belirleyecektir.

Sergilerin bir anlamı da Doğu'ya ulaşmak isteyenlerin sergi temelinde kurdukları Doğu tasvirini Doğu'ya ulaşana dek mistisizm ve dişilikle bezenmiş bir bilinçle kurmaya devam edecekleri gerçeğidir. Bu gerçekliğin kuruluşunun Doğu'ya ulaşıldığı vakit sönümleneceği ya da en azından Doğu'yu içeriden anlama kaygısına dönüşeceği kestirilemez. Sergilerin gerek Findley'in Ahmed Midhat Efendi incelemesinde gerekse bizim Ahmet İhsan'da karşımıza çıkacak en önemli yanı ise Şark'tan gelen ziyaretçilerin algılarını saptayabilmektir. Ahmed Midhat Efendi Stockholm'deki Sekizinci Şarkiyatçılar Kongresi, Ahmet İhsan ise hem Paris'teki matbaa fuarını hem de Avrupa şehirlerinin genel yapısını yerinde görebilmek için yolculuğa çıkmışlardı. Her ikisinin aklında da Osmanlı ülkesinde oldukları süre içinde yaratılmış ve yaratıldığı oranda gerçek'i yansıtan bir Batı tasarımı vardı. Ahmed Midhat için bu seyahat, ilk kez yurtdışına çıkanın ne yapacağını bilemediği bir durum değildir, tam tersine o, Ahmet İhsan gibi, Avrupa turunu

5 *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da,* ss. 38-40.
6 İHSAN, Ahmet (2007), *Avrupa'da Ne Gördüm ve Tuna'da Bir Hafta*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 23.

hayalilikten hakikiliğe intikal olarak görüyordu. 'Hayalindeki' -bu hayal, tasarımın tam da gerçek olduğunu anlatır- Avrupa'dan 'hakikisi'ne -gözlemle kurulacak bağın, Batı hakkında Osmanlı'da öğrendiği bilginin sağladığı gerçekliği aşması hali- giden yoldadır. İşte Findley, 19. yüzyılda Şark'tan gelen ziyaretçilerin sergilere katılmasını yakın zamanlara kadar Oryantalizm karşıtı eleştirilerine, ya da sömürgeciliğin maddecilik, kültürcülük açısından yorumlanmasına değil, o zamanın Avrupa ötekiciliğine daha yatkın olduklarını belirtir. Bu yatkınlık, Avrupa'nın üstünlüğünü kolayca kabul etmeyip eleştirerek kabullenmelerini gerektirse de sonuç, Avrupa fikrini yeniden biçimlendirmenin ötesine geçemiyordu. Farklı Şarklı gözlemcilerin eleştirel yaklaşımları, Oryantalist söylemin çelişkilerle birlikte ilerleyen halinden de besleniyordu. Daha da ötesi, sergi ve konferanslarda buluşan sömürge ülke temsilcilerinin fikir alışverişi, sömürgecinin kurmak istediği mekândaki üstünlüğü, istemeden de olsa sömürgelerarası bir dayanışma alanına da çevirebiliyordu. İlginçtir, bu sergi ve kongreler daha sonra milliyetçiliğin Batı karşıtlığı ve Oksidentalizm üzerinden yükselmesinde farklı milliyetçiliklerin birbirine destek olmasının zeminini hazırlayabilecektir.[7] Ancak Ahmed Midhat Efendi için bu kongreler, tertip olarak başarılı geçse de entelektüel tartışma ortamı açısından kendisine umduğu katkıyı yapmaz. Bu, kültürel bilgisini entelektüalizmden aldığı düşünülen Avrupa aydını imgesinin sarsılmasıdır. Zira kongre bir süreden sonra ülkelerin dansları, adetlerinin sergilendiği bir panayıra döner ki, Ahmed Midhat yola çıkarken tartışma odaklı bir toplantıya katılacağını düşünmüştür. “Tartışan, çözümleyen” Avrupa Osmanlı aydını açısından bir mit olarak kabul edilebilir mi, bilemem ancak benzer bir entelektüel bilgi birikimi beklentisi Ahmet İhsan'ı da sarmıştır. O da Avrupa insanından dünyaya dair bir asgari bilgi beklemektedir. Ancak bu beklentisinin boşa çıkması, onu yine Batı hakkında bir genelleme yapmaya iter:

> “Vagonda beraberimizde olan zat Lyon araba fabrikatörlerinden imiş. Bize hayli malûmat verdi, onun kavlince Lyon'un etrafı altmış kilometro, murabba-ı raddesinde fabrikalarla mâli imiş, oralarda üç yüz bin amele işliyormuş. Garip değil mi ki bu adam mükemmel sanatkâr ve zengin fabrikatör olduğu halde henüz ahval-i âlemden külliyen bihaber! Daha küre-i arzın taksimatını, coğrafyayı bilmiyor. Kim olduğumuzu anladıkta sonra bana öyle sualler sordu ki yirmi bir sene evvel coğrafya dersini mahalle mektebinde okumuş (,) bir daha coğrafya ile vakayi-i ruzmerre ile iştigal eylememiş olduğuna hükmettim. Zaten Avrupa'nın ekser sanatkâr halkı bu hâlde. Bunlar amelenin zengini ve işe aklı ereni, lâkin işe eren

7 *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, s. 4.

akıllarını asla başka tarafa saldırmıyorlar!”[8]

Bu genelleme, aslında “aklını başka tarafa saldırmama” anlamında bir Batılı modern, bölünmüş, akademik anlamda disiplinlere, mesleki anlamda işbölümüne ayrışmış aklın eleştirisidir. Ne var ki Ahmet İhsan, bu eleştirinin devamını genel bir Batı analizinin devamında kullanmaz. Modern aklın Batı'da kendi alanı dışındaki değişimi incelememesi, gerçekten önemli bir Oksidentalizm kurgusuna ve oradan da Kur'an merkezli bütüncüllüğe dayanan İslam felsefesinin Batı bilim ve yaşam tarzına bakışıyla bağlantılandırılabilirdi.[9] Ne yazık ki bu vurgu Ahmet İhsan'da gözlemle sınırlanmış, Oksidentalist bir söyleme dayandırılmamış!

Oksidentalizm ile Oryantalizmin birbirini tamamlayan tutarlı süreçler olduğu tezi tartışmalıdır. Her iki kavramın da ulus-devletler çağında oluştuğu fakat ülkeler, kültürler, inançlar arasındaki ayrımların tarihsel kökenlerinin gerilere gittiği bilinmektedir. Oryantalizm, akademik bir disiplin, bir düşünce biçemi ve kurumsal bir yapı olarak sömürgeci tarihi pratiklerle sürekli olmasa da belli bir uyum gösterebilmektedir. Bu açıdan onun daha derli toplu, berisinde görece geniş bir literatür taşıyan alan olarak Oksidentalizmin kimi açılmamış sorularından daha farklı konumlandırılması gerekir. Ancak bu fark, Oryantalizmle Oksidentalizmin hâlâ birbirleriyle bağdaşmayacağı anlamına gelmez. Oksidentalizm diğer yandan Batı hakkında fikir, imaj, söylem üreten bir kurumsallığa da sahip değildir. Bu açıdan literatürüyle benzerlik taşıyan kurumsal yapısı, Oryantalizme geniş bir alan açmaktadır. Sömürge kurumlarının ve literatürün birleşimi, beraberinde siyasal içerikli bir sömürge fikri taşımayan Batılı araştırmacının (örneğin Marx) da bazı metinlerinde kendisini gösterebiliyorsa ve Oksidentalizm bu anlamda 19. yüzyılda kendi siyasal içeriğinin dışında bir akademik disiplini etkileyemediyse, bu iki alanın birbirlerinin devamı niteliğinde olduklarını söylemek güçleşecektir. Zira Oksidentalizm bir disipliner alanı, sömürge karşıtı söylemi, kültürel özgünlüğüne dayalı bir incelemeyi ne Oryantalizm ne de genel anlamda Batı karşısında kurabilmiştir. Hatta, bu bir etkileşim olmaktan öte, (yarı)sömürgeci Öteki'ye karşı geliştirilen bir direnişin henüz ete kemiğe bürünememiş ve Öteki kurgusunun oluşumunda disiplinel ve sosyopsikolojik açıdan Batı'dan devşirilen kaynakları kullanmıştır. Oksidentalizmin barındırdığı bu eklektik yapı, sadece kavramların ve söylemin

8 *Avrupa'da Ne Gördüm...*, s. 25.

9 Bir karşılaştırma için bkz. ENİS, Ahmed Münevver (2007) “İslam Bilimi Ne Değildir?” içinde, *İslam ve Bilim Tartışmaları* (haz. ARMAĞAN, Mustafa), 2. Baskı, İstanbul: Etkileşim Yayınları, ss. 55-61. Özgün metin için bkz. “What Islamic Science is not”, *MAAS Journal of Islamic Science*, S. 1, Ocak 1986, ss. 14-19.

kuruluşunda Batı eksenli bir karşılık bulunması anlamına gelmez. Geç kalınmanın getirdiği bir psikolojik baskıyla Batılı'nın sosyal değişmeye dayalı rasyonel aklı, daha çok teknik gelişmelerle alınmaya çalışılırken, onun yozlaşmış olarak tanımlanan kültüründen imtina edilmeye çalışılır. Fakat bu tavır, aydınların yerel kültür tartışmalarından çok Batı tekniğine odaklanmıştır. Sonuçta da Oksidentalizm, kendini baştan "Batı-dışı" olmakla kodlayan aydınların Batı gözlemlerine dayanabilmektedir.[10] Bir Doğu kültürünün ya da bir yerli kültürün kurulabilmesi için Batı'ya olumlu ya da olumsuz anlamda işlev yüklemek gerekir mi? Aslında tartışmanın bir sorusu da bu olmalıdır. Batı'sız bir Doğu ya da tam tersinden söz etmek mümkün müdür? Sorularımız, özellikle sömürge ile sömürgeci mücadelesi üzerinden yanıtlanmaya çalışıldığında artık mekânların ve yönetimlerin de birbirlerine yaklaştıklarını, hatta sömürgeci kültür yapısının bu yakınlıktan beslendiğini görürüz. Eğitim (özellikle dil), güvenlik, din (misyonerlik ve/veya mevcut mezheplerarası bölünmeler yaratma) bu yakınlığı kültürel, siyasal, askeri anlamda da zorunlu kılar. Burada belirtilmesi gereken nokta, bu Doğu-Batı yakınlığının düşman figürü üzerinden nasıl okunduğu ve beraberinde milliyetçilik(ler)i nasıl şekillendirdiğidir. Sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin, öncelikle bu düşman figürüyle birebir çatışmaya girmediğini, kendine özgü bir savunma alanı yarattığını savunan Chatterjee, dış ve iç manevi alan ayrımında manevi değer saydığı milliyetçiliğe, dış müdahaleye kalkan olan, grubu birleştirici güç atfetmektedir.[11] Bu tip bir savunma refleksi, sömürgeci ile bağdaştırdığı Batı kültürünü dışarıda bırakan bir modernleşmeyi savunur. Bu anlamda Batı, sömürge açısından, ona çok yakın fakat hiçbir zaman kendisinden kültür namına bir şey alınamayacak olan Batı'dır. Modern olmakla Batı kültürü arasına milliyetçilik ve sömürge bastırılmışlığı yoluyla konan bu ayrım, Doğu için hayatta kalmanın ancak öze dönmekle mümkün olabileceği anlamda bir yerelcilik ve sosyal-Darwinizm yaratır: İçe dönmedikçe Batı tarafından yutulabilecek bir toplumsal özne olarak kültür. Yerel kültürün keşfi için bu Batı imgesinin kullanılmasında milliyetçiliğin taktiksel bir çıkar güttüğünü iddia edebiliriz. Sağlam kalmakla, vatanı ana gibi sevip uğruna canını verebilmekle eşleştirilen ülke, duygusallıkları mitlerde, kadınları bulurken yönetimde dirayeti erkeklik tasarımlarında yakalar. Benzer biçimde Batı'yı ve Doğu'yu gözlemleyenin de erkek olması gerektiğine dair yargısı vardır. Erkeğin gözlemi, bir ahlak öznesi olarak Batılı kadını ve dolayısıyla Batı maneviyatını anlamamızı sağlar.[12] Ahmed Midhat açısından gözlemci kadın Madam Gülnar, Batı Öteki ile Doğu Ben arasında bir üçüncü özneyi bilgisi ve görgüsüyle oluşturur ki, kadının iffet ve ismetiyle değil de başarılarıyla kamusal

10 ARLI, Alim (2004), *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul: Küre Yayınları, ss. 59-62.
11 CHATTERJEE, Partha (çev. ÇEKEM, İsmail) (2002), Ulus ve Parçaları, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 24.
12 *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, s. 19.

hayata çıkması, hatta umulmadık biçimde sergilerde, müzelerde, yayıncılıkta Ahmed Midhat'a bilgi vermesi onu şaşırtmıştır.[13] Seyahatinde Madam Gülnar kadar ana bir karakteri aktarmayan Ahmet İhsan ise benzer algıyla kadına bakar, hatta Paris'te ve Avrupa'nın diğer şehirlerinde biletçi kadınların çalışmalarını notlarında aktarır:

> "Bu gece yolculardan bir Fransız kadınıyla görüştüm, bu kadın İstanbul'da on sene kadar oturup memleketimizin her hâline kesb-i vukut etmiş idi, hem o kadar vukufşinasane idare-i kelâm eyliyordu ki mütehayyir oldum. Ecnebilerin memleketimizde ikamet eyleyip de böyle vukuf hâsıl eylemiş olacaklarını bahusus kadınlarda hiç ummazdım."[14]
>
> "Sen Mişel'in sol cenahında Panteon'un bulunduğu sokak içindeki kahvelere nısfü'l-leylde nasb-ı nazar-tecessüs ederseniz kadın ve erkeklerin pek karmakarışık hâlde zaman geçirdiklerini mütehayyirane görürsünüz."[15]
>
> "Bağçenin yolları arasında dolaşırken metâib-i hayatiyeden bizar olup meccani istirahat etmek üzere bağçeye dizilmiş kanepelere oturmuş fakirane manzaralı adamlar ve kadınlar şayan-ı dikkat idi."[16]

Bu açıdan Oksidentalizmin kendini kurarken izlediği model, tam da karşısına çıkmaya çalıştığı bir erkek Batı'dır. Batı'nın erotik hazlarla donattığı Doğu imgelemi, kendisini savunurken vatanı anneleştirir fakat duruşunu erkekleştirerek sert duruşunu erkeğe özgüler. Kadın, Batısız bir modernleşme adına topluma dönük örnek işlevleriyle tanımlanır.

Sömürge ya da yarı sömürge ülkelerde görülen bu durum, Findley'de özgün alanlara eğilmediği gerekçesiyle eleştirilir, fakat genel yargılar kabul görür. Midhat Efendi özelinde geç Osmanlı'da aydının farklı ideolojiler (İslamcılık, Milliyetçilik, Osmanlıcılık) etrafında bölünmüşlüğünü, bir yandan Osmanlı'nın resmen bağımsız, çok-uluslu ancak bir yandan da mali, siyasi yönden bağımlılığa kayışını, aydınların yine farklı etnik kökenlerden gelerek bürokrasiden yetişerek devleti kurtarmayı düşündüklerini nereye oturtmak gerekir?

Ahmed Midhat Efendi için bu gezi bir tarafsızlık içinde aktarılmalı, Avrupa kültürünün ana hatları çizilmeliydi. Bu taraf olmama hali, Findley'e göre, Midhat'ın

13 *age.*, s. 30.
14 *Avrupa'da Ne Gördüm...*, s. 17.
15 *age.*, ss. 54, 60.
16 *age.*, s. 98.

tarafsızlığa olan pozitivist inancını, bir serginin dünyayı gösterdiğine inanan çağın güvenini ifade eder:

> "(...) zihnimi daima Avrupa terakkiyâtı hakkında kendiliğimce en doğru olabilecek bir hüküm bulmakla iştigâl eyledim. Benim için bu seyahat bir tetebbu-i azîm olduğundan zihnimi hiçbir gayret-i husûsiyeye hiçbir nev-i taassuba mahk'um etmemek ve güya bu kürre-i arz ahalisinden başka bir adam imişim de ahvâl-i arzı tetebbu'a gelmişim gibi davranmağa cebr-inefs eylerim. İşte bu tavr-ı bîtarafâne ile Avrupa'da gerek iyi gerek fena her ne hal görmekte isem pişgâh- muvâzene ve mukayeseye alırım."[17]

Ahmed Midhat, Sadullah Paşa'dan naklettiği Avrupa'nın ilerlemesini maddi ve manevi açıdan değerlendirmeyi öneren ayrımıyla aslında Avrupa üzerindeki tarafsızlık algısına siyasal bir boyut kazandıracaktı. Yukarıda belirttiğimiz üzere analoji, kendi toprakları ve kültüründen uzak addedilen bir coğrafyada bulunulsa dahi kendi kültürünü o yabancı öteki'nde diri tutmayı sağlayan bir nitelik taşımaya, daha ötesinde ise Batı-Doğu ayrımını bu kez kültür-teknik ayrımıyla yeniden üretmeye hizmet edecektir. Maddi-manevi ikiliği, pozitivist ve modernist bir düalitenin Doğu-Batı ayrımı üzerinde Ahmed Midhat'ın sürdürdüğü bir gelenekti ancak bu duruş, genel modernizm ve iyimser pozitivizm okumasıyla sınırlı değildi. Maddi-manevi ayrımının kurulması, içeride Abdülhamid döneminde Batı'ya bakışla da ilgilidir. Abdülhamid'in Batı uygarlığında tekniği yararlı, fikri ise hâlâ baba öğüdüne muhtaç halklar için tehlikeli sayması, rejimin sadık bir aydını[18] olan Ahmed Midhat'ın tahtla zıtlaşması olasılığını da engelleyecektir. Konumuz açısından böylesi bir maddi-manevi ayrımının Öteki (Batı) üzerinden kurulması, maddi ilerlemenin dünyasına bir geziyi, modern bir Osmanlı kültürünün yaratılabileceği manevi dünyanın da düşünülmesine dönüştürür.[19] Burada artık Öteki'ni tanımlama uğraşının kültürel özellikleri öne çıkartarak değil, teknolojinin maddi niteliğinin gezi boyunca övülmesinden, yer yer Osmanlı ile karşılaştırılmasından ve teknoloji dolayımlı bir kültürel geri kamışlıktan bahsedebiliriz. Ahmed Midhat ve ileride açacağımız Ahmet İhsan örneklerinde gezi kavramı, esasında maddi öykünmeyle kültürel özü koruyarak Batı'ya yönelme fakat Batı'nın sınırlı bir alımı (ithali) arasında kalmışlığın verdiği bastırılmışlıkla sürer. Öyle ki, mekân tasarımı, kültürel, sanatsal, edebi öğeler Batı'nın düzen ve ilerleme ülküsünü pozitivizmle birleştiren bu iki Osmanlı aydınında daha ziyade maddi bir aktarmaya dönüştürülür ve belki de siyasal baskının bir sonucu olarak kültürel gözlemler yerine rehber hüviyetine bürünen, harita ve pusulayı gözlem'in önüne geçiren

17 (akt.) FINDLEY, s. 14.
18 Rejime karşı duruş bağlamında aydın-entelektüel ayrımına burada girmeyeceğim.
19 *age.*, s. 15.

bir anlayış egemen olur. Yönlendirme güdüsü, Batı'yı ayrıntılı rehber kimliğiyle tanıtma, eksiksiz bir şehir betimlemesi sunma kaygısıyla sürer, yoksa kültürel bir öncülle hareket edildiğini ne Ahmed Midhat'ta ne de Ahmet İhsan'da söylemek kolaydır. Seyahatnamedeki bu turist rehberi 'kuruluğu'nu, hem kültürel incelemelerin ağırlık kazanmadığı bir dönemde olunmasına, olası bir kültürel öykünmenin Abdülhamid sansürüne takılmasına hem de maddi-manevi ayrımında açıldığı üzere 'uzak kültür Batı'nın teknik ilerlemesine odaklanılmasına yorabiliriz.

Midhat Efendi'nin teknik bahsinde özenle üzerinde durduğu alan Makineler Sarayı'dır. Mühendislik deneyinin bu en üst düzeyi, gerek barındırdığı aletlerle gerekse mimarisiyle ona mekanik alanda Batı'nın olumlu yönde anlaşılması ve anlatılmasını daha mümkün kılar. Ahmet İhsan'ın sergi ve kent izlenimlerinde de karşımıza çıkacak olan bu teknik özellikler, seyahatnamenin zaman zaman kültür bağlamından çıkmasına ve kitabi bir rehber anlatımına kendisini bırakır. İncelenen ürün, adeta anlatımın üslubunu belirlemiştir. Binaların mimari özellikleri, tarihsel bağlamından ve sanatsal içeriğinden soyutlanarak, fiziksel ölçüleriyle verilir:

> "(...)Bu şato kasabanın cenubunda kâin olup Birinci Fransua zamanından kalmadır, fakat mevcut kasırların en vâsii ise de tezyinatça diğerlerinden biraz aşağı bulunuyor, hale haricen tezyinattan külliyen aridir. Saray Birinci Fransua tarafından başlanıp kısmen ikmal olunduktan sonra Dördüncü Henri birçok ilâveler yapmış ondan sonra hiçbir tebdile uğramamıştır."[20]

Ahmet İhsan'ın tiyatro salonları, parkları, müzeleri, Ahmed Midhat'ın asansörlü, elektrik ve gazla aydınlatılan, fıskiyelerle bezenmiş Makineler Sarayı'ndan bu anlamda farksızdır.[21] Notredam Katedrali'ne geldiğinde Victor Hugo'yu anar ancak eserin içeriğine ilişkin bilgi vermez, mimariye odaklanır:

> "Viktor Hügo'nun iki büyük cilt eseri mevcut olan Notrdam Kilisesi Sen Nehri'nin Paris vasatında teşkil eylediği adacığın üzerinde vakidir, pek cesimdir. İki kulesinin irtifaı ise 68 metre olup oradaki manzarası lâtiftir."[22]

Maddi ilerlemeyi Avrupa'ya özgüleyen, bu başlığın altına demiryolu, matbaa, şehir planlaması, yasalara saygı, temizlik, hızlı hareket etme, refahı ve düzeni yerleştiren

20 *age.*, s. 77.
21 *age.*, s. 43.
22 *age.*, s. 102.

Ahmed Midhat, okuduğu Avrupa ile 'gördüğü' arasında Avrupa lehine sandığından da büyük farklar bulur.[23] Öyleyse, mühendislik kitaplarının doldurabileceği bu teknik boşluğu neden bir gezinin sonucu olarak aktardılar?

Ne var ki, Oksidentalizm konusunda bu gözlemleri değerlendirmek ve Batılı Öteki'ni kavramsallaştırırken kadından bahsedilmesi, kurumsallaşmış yapıların insan ilişkilerini yönetir hale gelmesi, Ben'e geri dönüşlerle karşılaştırmalardan yararlanılması, Batı'da maddenin kuvvesinin maneviyattan ayırt edilebilir bir öğe olduğunun savunulması kendi içinde çelişkiye düşme ihtimalini barındırmaktadır. Zira sayılan bunca özelliğin maddiyata indirgenmesi, bunların sanki manevi olanla ilgisi yokmuş sayılması ve sergilerin Avrupalı sömürgeci bir söylemin iktidarını kurma araçlarından birsi olduğunun düşünülmemesi, sadece kültürel gelişmede ivme kazandırdığı yönünde yorumlanması, Batı algısında sorunların olduğunu göstermektedir. Üstelik maneviyat yönünden eleştirilen bir Batı portresinde tam da bu kültürel unsurların vurgulanmaması, ilerlemenin fiziki biçimlerinin altında yatan süreçleri tam kavrayamamasından ileri gelmektedir.[24] Belki de bu bütüncül kavrayış eksikliği tam da maddi-manevi ayrımına sarılmasına neden olmuştur. Batı'nın teknik ilerlemesini kültürüne 'rağmen' beğenen ve ona öykünen bir müstagrip Osmanlı aydınının yerli bir kültürel ilerleme sürecini Batı tekniğiyle buluştururken arada kalmışlığı, bu zorunlu düalitede anlam kazanmaya başlamıştır. Bu anlamda, Findley'in Şarkiyatçının çelişkilerle ilerlediğine inandığı söylem kurgusu, bu kez Oksidentalist düşüncede Ahmed Midhat'ın maddi-manevi ayrımındaki sancıyla, iç çelişkiyle ilerlediğini göstermektedir. Bir anlamda Oryantalist ve Oksidentalist söylem, her bir örneği kendi iç koşullarında değerlendirilmek şartıyla, kendi Ötekisi'ni kurarken farklı ikilikler inşa ederek, kendi Ben'ine karşılaştırmalar yoluyla dönerek cinsel, kültürel, siyasal ve edebi bir dil oluştururlar. Bu söylemin ana özelliği, düzenli çelişkiler içinde ilerleyebilmesidir. Geri kalmışlığın verdiği teknolojik bastırılmışlık, Ahmet İhsan ve Ahmed Midhat Efendi örneğinde Batı maddiyatının otomatize biçimde sanat, kültür, mimari, temizlik alanlarında kültürel değerlendirmeleri ikinci plana atılarak salt teknik sonuçlar olarak alınmaya çalışılmıştır. Seyahatnamelerde uğranan mekânların sanatsal, tarihsel, edebi yönlerinden ziyade teknik detaylarının rehber edasında anlatılması da bir anlamda bu tekniği hızlıca almanın bir yoludur. Diğer bir neden ise, Ahmed Midhat Efendi'nin Madam Gülnar gibi bir kadın figürüyle karşılaştırıldığında böylesi bir entelektüel tartışmayı İstanbul'da okuduklarıyla

23 *age.*, s. 46.
24 *age.*, s. 47.

yürütemeyecek kadar Avrupa bilgisine uzak oluşundandır. Ahmet İhsan gibi genç bir yayıncı ve çevirmen için bu kültürel ve sanatsal gözlemsizlik hali ise öncelikle yaşa, daha sonra Midhat Efendi'de bahsettiğimiz teknik öğeleri kolayca kültürden ayrıştırma cesaretine ve maddi süreçler yönünden geç kalmışlığa, bir an evvel Batı teknolojisinin alınma kaygısına ve Abdülhamid yönetiminin kültürel öykünmeleri sansürle bastırabilme gücüne bağlanabilir.

Ahmet İhsan: Kâh *Rehber* Kâh *Seyyah*

> "Her katı mermer heykeller ve bu gibi asarıatika-yı meşhure ile tezyin edilmiştir. Tabiî gezenlerin nazar-ı dikkatini davet eder. Fakat orada bulunmayıp da tarifatını okumak alelhusus arkeoloji ve mitoloji fenlerine vâfık bulunmadan bu tarifatı dinlemek kadar taba kelâl verecek bir şey olamaz."
>
> *Luvr Müzesi üzerine*

'Turist' sözcüğü ilk kez 1816'da Fransızcada kullanıldığında küçültücü anlamda, Oryantalist kimliğin şeceresel devamsızlığına bir işaret olarak görülüyordu. Turist, çeşitli zorlukları aşarak yeni bilgiler, romantik karşılaşmalar ve egzotik tecrübeler edinmeye giden maceracı seyyahların gittikçe ortadan kaybolmasını ifade ediyordu. Bu, ulaşım yollarının gelişmesi ve buna bağlı yol masraflarının azalması nedeniyle sıradan gözlemcinin de Doğu'ya akmasını sağlamıştı (ya da neden olmuştu). Turistin seyyaha göre daha az maceraya girmesi, bilgisinin belli bir Oryantalist dağarcıktan ancak kitapçıklar sayesinde beslenmesi ve en önemlisi onun bu geziyi bir sorumluluk değil, daha çok bir vakit geçirme ya da egzotik arayış içinde düşünmesi ayırdedici özellikleriydi.[25]

Seyahatnameden turist rehberine geçiş olarak tanımlanabilecek bu süreç, Behdad'a göre, sadece Oryantalizmin temsil pratiklerindeki değişim olarak değil, söylemsel bir tekrar olarak da ele alınmalıdır. Biriken ve birbirleriyle paslaşan bilgiler, her bir eklemede Avrupa'nın Ötekisi olan Doğu üzerindeki incelemeleri genişletecek, söylemde -temsil pratiklerinde bir kırılma yaratsa bile- otoriteyi sürekli kılacaktır. Turist rehberi elbette beyanlarındaki kişisellikten uzak, mekândaki teknik bilgiye odaklanan ve

25 BEHDAD, Ali (çev. ERDUMAN, Sibel ve ERSÖZ, Berkay) (2007), *Kolonyal Çözülme Çağında Oryantalizm*, İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, ss. 63-65.

Batılılara yeni bir bilgi bırakacak biçimde hazırlanmışken, seyahatname, kişisiyle mekânı arasındaki tarihselliği, bu anlamda Batılı literatürü anlatının içinde saklı tutar. Turist rehberi ise daha çok bu bilginin süzülmüşünü, anlık çağrışımlar içerebilecek ayrıntıları barındırır. Devamında turistin mekâna daha pragmatik, tarihselliğe de ancak kitap dolayımıyla yaklaşmasına izin verir. Rehberler, bu yönleriyle, seyyaha yolculuğa nasıl hazırlanması gerektiğinden Doğu ülkelerindeki yolların, tarihsel anıtların, dinlerin, dillerin, ırksal kategorilerin ve hükümet yapısına kadar detay sunan bir tür ansiklopedistti. Özetle, turist rehberleri; modern Oryantalist söylemde Doğu'nun temsilinde aynı anda tarihsel bilgiyi, coğrafi verilerle uzamsallığı işler, etnografik veriyle Doğuluları karakterize eder, mimari detaylarla çevreyi tanımlar, felsefi düşüncelerle ideolojik bir etüd hazırlar, parasal bilgilerle yatırım olanaklarını gösterirdi. Rehber kitapların bir özelliği de ülkesinde kalan Batılı'ya Doğu'yu taşıyabilmek, öteki'yi 'görmeden' de 'bilme' hizmetini sunmaktı.[26]

Yukarıdaki Oksidentalizm-Oryantalizm karşılaştırmasında Oryantalizmin belli bir kurumsal-tüzel kişiliğinden, akademik disiplinel yönünden ve çelişkilerle ilerleyen söylem kurgusundan bahsetmiştik. Oryantalist söylemde bir süreklilik sağlayan seyahatnameden turist rehberine geçiş,[27] gezginin ya da turistin biriktirdiği bilginin bir diğer geziye aktarmasıyla aynı zamanda pratik bilgileri söylemsel tabana da taşımaya hizmet etmiştir. Bu anlamda Behdad'ın turist rehberine geçiş sürecini izleyen yöntemi, rehberin akademik disiplinin coğrafi temel bilgi gereksinimini de karşılayacak niteliğini vurgulamaktadır. Batı açısından belli bir literatüre sahip olan bu Oryantalist seyahatname incelemeleri, devamlılık olarak okunduğunda turist rehberi 'eğilimiyle' bütünleşir. Ancak aynı birikim sürecini görece geç dönemin Oksidentalist gezginlerinin notlarında görmekte zorlanırız. Oksidentalist yazındaki bilgi biçimlerinin amaçlı olarak Batı hakkında bir kurgu oluşturma, onun cinselliği üzerinden bir Öteki tasarlama derdiyle bir sonraki seyahatnameye aktarım sağlama anlamında ilerlemesinden söz etmek mümkün gözükmüyor. Gerek Batı'nın uzunca bir süre Osmanlı açısından Öteki değil ama ilgilenilmeyen, dışarıda tutulan uzak coğrafya olarak düşünülmesi, bu alanda akademik bir yazının oluşmaması, gerekse hanedanın özel olarak Batı araştırmalarını bir yayılmanın kültürel nüveleri olarak varsaymaması Ahmed Midhat ve Ahmet İhsan'ı daha ziyade Avrupalıların yazdıklarıyla Avrupa'yı 'tanımak' durumunda bırakmıştır. Sonuçta bu iki

26 *age*., ss. 66-69.

27 Nerval'in Avrupalı gezginlere estetik ve romantizmden yoksun, rehber niteliğindeki Doğu incelemeleri konusunda getirdiği eleştiri için bkz. BENSOY, Okay, “Peçeyi Aralayan Narin 'Pençe' ”, *Doğudan*, S. 1, s. 136.

seyahatname incelenirken, Ahmet İhsan'ın, hocası Ahmed Midhat'ın birçok gözlemine benzer bir eğilim içine girmesi, bazı yerlerde gözlem tekniği açısından onun rehber bilgisinin (mekân, sergi tanıtımları) taklidini sunması, kültürel yönden de Avrupa bilgisinden yoksun sayılabilecek bir yazından beslenemeyen seyyahın yine Avrupalı rehber kitaplardan çıkış umudu taşıması, Geç Osmanlı döneminde Oksidentalist 'söylemin', kapsamlı, akademik ve kurumsal bir söylem olmaktan ziyade gördüğünü 'aktarma' faaliyeti ile Batılı yayınların İstanbul'da okunmasıyla edinilen bilginin Avrupa'daki gözlemlerle sınanması biçiminde ilerlediğini söyleyebiliriz. *Avrupa'da Ne Gördüm*'ü bu 'aktarma' faaliyeti üzerinden yeniden düşünürken eserin üslubuna da değinebiliriz. Ahmet İhsan, Avrupa üzerine geniş bir seyahatname literatüründen beslenemediği için, bir yere varmadan önce sürekli günlük planını yapıp harita ve rehber kitap eşliğinde bilgi edinmeye, öğrendiğini 'eş zamanlı' aktarmaya çalışır. Okumakla aktarmak arasında çok süre geçmez. Tarihsel bilgisi hem Osmanlı'da hem de Paris'te okuduğu kitaplar ve rehberlerin anlık bilgisiyle sınırlıdır. Bu, Avrupa konusunda görece az bilgisi olduğunu düşündüğü Osmanlı insanına ve aydın çevresine metni bir tür Avrupa 'dersi' içeriğinde kaleme almasına neden olacaktır. Metin, Ahmed Midhat'ta görüldüğü gibi, kendisini daha didaktik bir biçemle inşa edecek, Batı bilgisini, okumuşluğuyla topluma 'anlatan' bir tür öğretmen aydın figürünü de kuracaktır. Oryantalist söylemdeki rehberlik, Oksidentalist yazın kurulurken topluma Batı'yı 'anlamaktan' çok 'öğretmek' anlamında bir hocalığa dönüşür.

Ahmet İhsan, Erzurum'da 1868'de doğmuş, babasının muhasebecilik ve defterdarlık görevleri nedeniyle Osmanlı ülkesinin birçok yerini görmüştür. Yayıncılığı küçük yaşlarda babasının İstanbul'daki meslektaşı Süleyman Sudi Efendi'nin kendisine kitapları sevdirmesinden ve Agâh Efendi'den aldığı Fransızca derslerinden sonra aklına koymuştu.[28] Mülkiye Mektebi'nden mezun olduktan sonra başladığı yayıncılık hayatına matbaa işlemleri kadar yayıma hazırlama ve çeviri faaliyetleriyle devam etmiştir. Ülkenin ilk Jules Verne çevirmenlerinden olan İhsan, kendi alanındaki gelişmeleri takip etmek ve sürekli eğitimini aldığı, yabancı kitaplardan ders aralarında karıştırarak ek bilgiler öğrenmeye çabaladığı Avrupa hakkında daha net bilgiler, deneyimler edinmek için bu geziye çıkar. Geziye ilham veren, Ahmed Midhat Efendi'nin *Avrupa'da Bir Cevelân* kitabının yayımlanmasıdır. 2 Mayıs 1891'de İstanbul'dan başlayan yolculuk, Ahmet İhsan için Saray Burnu'nu dönünce Garp diyarına yüzünü ilk çevirişi olmuştu.[29] Avrupa'ya ilk

28 İHSAN, Ahmet (1930), *Matbuat Hatıralarım: 1888-1923, Meşrutiyet İlanına Kadar: 1889-1908*, İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası, c.1, s. 12-13.

29 *age*., ss. 60-63.

ayak basışı kuşkusuz önceden edindiği bilgilerin kendisine bir tür rüya alemi olarak ya da köhnemiş, gayrı ahlaki medeniyet olarak anlatılan Batı arasında kalma olumsuzluğunu daha baştan yüklemişti. Ahmet İhsan'ın Meşrutiyet hareketi içinde, özellikle Ahmed Midhat hayranlığıyla yetiştiğini ve gezisine temel oluşturan kitabın yazarı olduğunu düşünürsek, Avrupa konusunda çok net bir olumlu, örnek alınması gereken, hatta kurtarıcı medeniyet yargısıyla yola koyulduğunu görebiliriz. Zira, Ahmed Midhat'ın yazdıklarının haricinde Ahmet İhsan'la arasında geçen şu konuşması da Ahmet İhsan'ın 'görmediği' Avrupa'yı nasıl 'bildiği'ni özetleyebilir:

> "Oğlum, bize nur Avrupa'dan gelebilir. Mey, bade, saki, gulâm, pirimugan, çarebru bunlardan hayır yoktur! Sen sakın bu sarımsak kafalı şairlere kapılma!"[30]

Bu etkilenmelerle yola çıkan, ancak Batılılaşma mevzuları ile Meşrutiyet döneminde İslamcılık, Milliyetçilik bahislerindeki tartışmaları izleyen Ahmet İhsan'ın Avrupa gözlemlerine Fransa'dan başlaması ve burada yaklaşık kırk gün kalması, son dönem Osmanlı aydınının Ahmet İhsan özelinde Avrupa fikrinden ne anladığına ve sosyokültürel alanda Avrupa üzerine nasıl bir algı geliştirdiğine ilişkin önemli veri sunabilir. Ahmet İhsan, Fransızca eğitim gördüğünden ve yayın dünyasında Fransız edebiyatı, sanatı, teknolojisi görece ileri olduğu için burada fuar dönemi daha fazla vaktini kullanmasını, biz bu yazıda seyahat notları eşliğinde değerlendireceğiz. Avrupa'nın gezilen diğer ülkelerine göre Fransa'da ayrıntılı notlar tutması, Fransa ve Avrupa algısında seyahat sonunda bir tür iç hesaplaşmaya giderek Avrupa yargılarını değerlendirmesi bizim açımızdan esas vurguyu oluşturacak.

Ahmet İhsan'ın, Fransa bölümü boyunca[31] tuttuğu notlara genel olarak bakıldığında, yazarın izlenimlerinden çok dolaştığı yerlerin fiziki tanıtımını bir rehber edasıyla yaptığını görürüz. Gezilen mekânların, görülen sanat eserlerinin tarihsel, sosyopolitik anlamlarından, bunların Fransa ve belki de Avrupa kültürüne olası katkılarını belirtmek, sanki Ahmet İhsan için ikincil derttir. Binaların fiziksel özellikleri ve ulaşım imkânları, Ahmet İhsan'ın kültürel incelemeden koptuğu anlarda ağırlık kazanır. Bir Osmanlı aydınının izlenimlerini Fransa tarihi, siyaseti ve sosyal yaşamını Fransız kültürüyle birleştirilebileceği yolundaki genellemelere gitmesi olasılık dahilindeyken Ahmet İhsan'da bu tutum, modern bir seyyahın notlarıyla kültür farklılıklarını kendi

30 *age.*, s. 40.

31 Dört kısımlık *Avrupa'da Ne Gördüm*'ün ilk iki kısmını oluşturur. Paris'ten sonra Londra, İsviçre, Brüksel, Amsterdam, Hamburg, Berlin, Viyana ve oradan İtalya'ya geçer. Bu şehirlerde Paris'le kıyaslandığında çok daha kısa süre kalır.

kültürüyle Batı kültürü arasına koyduğu ayrımlar üzerinden türetmesi, yapılara, insan davranışlarına karşı da bu anlam üzerinden değer yüklemesi biçiminde her zaman belirmez. Ahmet İhsan'ın yukarıda eğitimini ve Osmanlı'da modernleşme çabalarını vurgularken söylediğimiz gibi, Avrupa'ya ilk kez adım atan ve belleği sürekli bu Doğu-Batı, modernleşmenin yönü ve hızı üzerine meşgul olan bir kişilikten rehberlik faaliyetine ilişkin uzun notlar görmek, şaşırtıcı olabilir. Zira Ahmet İhsan bu geziyi sadece ticari bir dertle veya 'bilgi aktarma' gibi edilgen bir edimle başlatmamıştır. Onun gözünde Batı, kişisel beklentilerin ötesinde kendi toplumunun ve devletinin kâh çatıştığı, kâh yolunda ilerlediği bir 'medeniyet örneği'dir. Bu yüzden Avrupa üzerine kurulu düşünceler, içinde önyargılar taşısa da Ahmet İhsan'ın her gündelik gözleminden sonra başvuracağı bir arka planı oluşturacaktır. Konumuz açısından bu bilgi, Ahmet İhsan'ın rehberlik gibi çoğunlukla tanıtım içeren, kişisel birikimle özdeşleşen, toplumsal'a görece kapalı olan ve içinde Doğu-Batı ayrımında saptanan kültürel, hegemonik, siyasal, tarihsel dönemeçlerin pek de bulunmadığı, pür mekâna ve onun fiziksel özelliklerine odaklanan, tarihsel ve kültürel bağlamından azade, sadece anlık görüntüyü ek okumalarla destekleyen ve tüketilmeye müsait bir bilgi biçimi değildir. İhsan, yayımlama amacını bu kişisellikten arınmanın bir nedeni olarak sunar:

> "Esna-yı devranda çok şey gördüm, istifade ettim, pek çok cihetlerde tashih-i fikir ve tevsi-i malûmat eyledim. Sanat-ı tıbâatın epeyce serâirine vâkıf oldum. Fakat tabiidir ki hizmet-i tahririyede bulunmak Avrupa'da gördüklerimi kendime hasretmek hodbinliğinden beni men eder.[32]

Ahmet İhsan özelinde seyahat ve bunun kalıcılaşmış biçimi seyahatnamenin yazılışı, yine sadece Ahmet İhsan'ın masraflarını çıkartmak için tefrika halinde gazetesinde yayınlayacağı, bir mekânı modern anlamda tüketim odaklı bir tanıtma amacıyla deneyimlediği önermesine indirgenemez:

> "Evvelden beri bir emelim var idi. Nefaset ve intizamda numune ittihaz eylediğimiz Avrupalıları kendi âlemlerinde görmek, nasıl çalıştıklarını anlamak isterdim. Bu emeli icraya pek çok zamandır hâhişker olduğum halde ancak şu geçen yazda muvaffak oldum... Avrupa seyahatim pek mükemmel raddededir, çok yerleri gezdim gördüm, undan dolayı müşahedatım da şayan-ı tetkiktir. (...)Vatan-ı azizime büyük hasretle avdet ettim..."[33]

32 İHSAN, Ahmet (2007), *Avrupa'da Ne Gördüm ve Tuna'da Bir Hafta*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 4.

33 *age*., s. 3.

Seyyah 'ya da' rehber değil, seyyah 've' rehber olarak okunacak bir Ahmet İhsan, Fransa bölümü için bize daha fazla ışık tutabilir. Seyyah'ın gördüğünü kültürel yorumları ve tarihsel temelleriyle birleştirdiği deneyimleme biçimiyle rehberin mekâna odaklanan, çoğu zaman da o alanı bilenlerden edindiklerini diğerlerine aktardığı edilgen tutumundan, pratik öneriler içeren turistvari bilgisinden daha farklı bir yönelişi görebilmek için Fransa ayağı daha özenle irdelenebilmelidir. Ne var ki, yukarıdaki hatırlatmamıza geri dönersek, Ahmet İhsan'ın tarihsel, sanatsal, edebi, mimari izdüşümleri bir 'medeniyet ekseni'nden okumadığı satırlar, es geçilecek kadar az değildir. Bunun nedenini İhsan'ın tercihini günlükler halinde tutmasından dolayı analizini bilinçli olarak derinleştirmediğine yorabiliriz, tefrikaların Abdülhamid baskısı nedeniyle çok fazla Batı karşılaştırmasına ve kendi ülkesindeki düzenlemeleri eleştirmesine izin vermemesine de çekebiliriz. Ya da bunların hepsinin ötesinde yirmi üç yaşındaki bir gencin bu seyahatnamesini neden kültürel, sanatsal ve mimari ayrıntılara gereğince eğilmeden daha ziyade rehber edasıyla notlar tutarak yayınlamasını henüz bu derece geniş bir karşılaştırma yapacak kadar entelektüel birikimi olmamasıyla da eşleştirebiliriz. Aşağıda her üç önermeyi de kullanmaya çalışacağım.

Paris-İstanbul Gelgitleri:
Uzlaşamaz Medeniyetler, Karşılaştırılabilir Memleketler

İlk kez başka bir toprağa ayak basan birisinden beklenebilecek tepki, ayrıldığı ülkenin temel özellikleriyle karşılaştırmalar yaparak izlenimlerini belleğinde canlı tutmasıdır. Ahmet İhsan da Akdeniz kıyılarından ilerledikçe İtalya kıyılarını Boğaziçi'ne benzeterek kendisine bir şekil çizer: “İtalya'nın sevâhil-i cenubiyesini iyice tasvir için şunu diyeyim ki, bu kıyıya bir de karşı yaka ilave ederseniz hemen Boğaziçi'nden iyi değilse de muadil bir yer olur.”[34] Devamında Sicilya tarafında *Kaript* adındaki yerin mitolojik hikâyesini dinlediğinde kendi dilindeki bir atasözünün manasını buna yakın bulur.[35] Ülkesinden uzaklığın analojiye 'imkân' tanıması, farklı bir kültürle karşılaşma anında kendisini benzerlikler üzerinden düşünmeye sevk etmiştir. Bu algı, Paris'e vardığında da hemen değişmeyecektir. Paris'in damları Ahmet İhsan'ın İstanbul'undakiler gibi değildir. Ancak bu durum, en fazla benzeyenini bulmasına engel değildir. Ömer Efendi Mağazası'ndaki gibi

34 *age.*, s. 15.
35 *age.*, s. 16.

bunların pencereleri de damların içinden çıkmıştır.[36]

İstanbul'dan kopamama hali, Paris'le, yeni mekânla henüz bütünleşememeye yorulabilir. Henüz gemidedir ve sürekli bir merak taşıyarak edindiği kısa gözlemlerle diğerlerinin hareketlerine anlam vermeye çalışmaktadır. İstanbul'un canlı tutulma hali ve geri dönüşlerle sürekli hatırlanması, kültürel açıdan yeni özneyi ve mekânı kavrayamama tehlikesini barındırır. *İstanbul'dan söylenenler ve okunanlar, görüleni hissedilenden fazla belirlemektedir.*

Marsilya Limanı'nda vapura yanaşan kayıkçıların alçak sesle ve süratli iş görmeleri onu Avrupa'da işlerin sükûn ve süratle görüldüğü yönünde bir genellemeye götürür. Önceden Marsilya gümrüğünde kötü muamelede bulunulduğu yönündeki uyarının boşa çıktığını belirtir, "çok söz işitmiş isem de ne yalan söyleyeyim, burada hiç eziyet görmedim"[37] açıklamasını yapar. Ahmet İhsan'ın henüz Paris'e inmeden Avrupa ve Avrupalılar hakkında çok kısır bir önyargı ve deneyim ikilemesinden yola çıkarak sonuçlara ulaşması kayda değerdir. Henüz ne mekân ne de kültüre dayalı bir gözlem yapmamış olan İhsan, kısa konuşmalardan çıkarttığı sonuçları ya da gözlemlerini birkaç gün önce geride bıraktığı İstanbul'da duydukları ve okuduklarıyla karşılaştırma yoluna gider. Öncelikle Paris'te konaklanan yerler, İstanbul'daki ev ortamıyla karşılaştırılır. Farklı oda seçenekleri arasında bazıları vardır ki, Ahmet İhsan'ın 'mahrem' algısına ters düşer:

> "Herkes hakkındaki malûmat kapıcısından sorulur, bundan dolayı değil midir ki mahallelerin muhtarı yoktur. (...) Ev tarzında olmayan otel odalarında herkes odasının anahtarını hamildir, yahut çıkarken kapıcıya bırakır, otel tarzındaki evlerde odanın numerosu hem göz üzerinde hem anahtar üstünde muharrerdir. Sokağa çıkılacağı zaman anahtarı çivisine asar gidersiniz. Geldiğiniz zaman gece ise mumunuzu yakar, anahtarı alır çıkarsınız. Gündüz ise tabii sade anahtarla iktifa eylersiniz. Sizin için o gün ne gelmiş ise gözünüzde bulursunuz. Daireniz mefruş değil, yahut mefruş da hizmetini görecek uşağınız varsa yani otel tarzında bir yerde değilseniz, anahtar tıpkı bizim evler gibi sizdedir. Kapıcının katiyen müdahaleye hakkı yoktur. İşte Paris'in şu otelde yaşamak âlemini bizim için sevmek pek kabil değildir."[38]

Ahmet İhsan, 11 Mayıs 1891'de başlayan Paris gezisini ayrıntılarıyla anlatır. Şehirdeki

36 *age*., s. 34.
37 *age*., s. 17.
38 *age*., s. 30.

gezinti sırasında görülen ilk tiyatro, daha çok fiziksel özellikleriyle tanımlanıp Beyoğlu Fransız Tiyatrosu'nun yapısıyla karşılaştırılır. İzlenen temsilde İngiliz hayvan mürebbisinin başarısı, Ahmet İhsan tarafından sanki sıradan bir sirkteymiş gibi aktarılır;[39] tiyatrodaki temsilin özgünlüğü sanatsal bir değerlendirmeyle paylaşılmaz, halbuki beğeni üst düzeydedir. Beğeni, entelektüel kaygıdan arınmış, saf, sıradan bir gözlemci halindedir.

> "Tabii olarak tiyatroların birincisi Musiki Encümen-i Daniş-i Millîsi tesmiye olunan Büyük Opera'dır. Büyük Opera'da en büyük üstadın musikişinasanın asar-ı meşhuresi mevki-i temaşaya vazedildiğinden orası eğlence yerinden ziyade bir içtimagâh-ı edebîdir. Oyunlar gayet nazar-rübâ surette icra edilir. En mahir aktörler Büyük Opera'da bulunur. Aktörlerin elbisesi, sahneye çıkanların adedi, sahnenin tezyinatı, çalınan musiki parçalarının letafeti, muzikacıların adedi, seyircilere mahsus mahallelerin tezyinatı, hele tiyatronun binası, temaşaya gelen kibar nisvânın kıyafeti bir ecnebinin Avrupa'da nazar-ı hayretini açacak en büyük harikalardandır."[40]

Mekânın İstanbul'daki eşdeğerinin aranması, dış özelliklerin onun bir sanatsal değer taşıdığını gölgede bırakacak denli fiziksel nitelikleriyle öne çıkartılması, Paris'te bulunmayı değil de sanki 'İstanbul'dan uzakta' olma halini çağrıştırır. Paris, henüz ayak basılan bir yer olmakla birlikte, ilk seyahatini gerçekleştiren Ahmet İhsan'a henüz İstanbul'a benzeyen ve benzemeyen nitelikleriyle, hatta daha genel anlamda bir ecnebide bıraktığı izlenimleriyle yaklaşmaktadır. Paris'i konuşmak henüz hayli uzaktır. İhsan, Paris'i gör(e)mez ama oraya İstanbul'dan baka(bili)r. Bu anlamda Ahmet İhsan bir dış dünya deneyimi sürecinden geçmemiş bile sayılabilir. Henüz ciddi bir kültür şoku, ayrışması yaşamamasının nedeni belki de gördüklerine kapılmamasından, bunları anlamak ve okura aktarabilmek için dikkatle İstanbul'daki eşdeğerlerini özenle seçmesidir:

> "Tiyatro namıyla İstanbul'dakilerden maadasını görmemiş olanlara yani hiç tiyatro seyretmemiş bulunanlara bir şeyi yeniden anlatmak iktidarını kendimde bulamıyorum. Şuraya kadar ettiğim tafsilâttan siz Opera'yı zihninizde vücutlandırınız, sonra sahnesine üç dört yüz oyuncu çıkarınız bir dereceye kadar Paris tiyatrolarını tahayyül edebilmiş olursunuz."[41]

> "Paris'in merkezi Haller'i Eminönü'nün birkaç yüz kat

39 *age*., s. 19.
40 *age*., s. 43.
41 *age*., s. 45.

> fazla galebeliğini ve intizamını irae eyler; yani bir fikir vermek üzere diyeyim ki İstanbul'da her mahallede kurulan pazarları tamamen bir araya almalı..."[42]

İhsan'ın gezilerinde cadde ve sokaklardan uzaklaştığında uğradığı yerler deniz ya da göl kıyılarıdır. Burada yapılan gezintiler ya havanın iyi olmasına ya da vakti iyi değerlendirmeye bağlanır. Ahmet İhsan, bu ilk günlerde özel bir amaçla gezinti yapmaz, farklı bir kültürü düşünmeyi dert edinmez. Sık sık uğranan lokantalarda farklı tadlar denenir, İstanbul'dakilerden çok daha leziz içecekler bir kültürel öğe olarak vurgulanmaz ancak Paris'in kaliteli oluşuna yorulur.[43] Her lokantadan önce kendisine buranın yemekleri ve listeleri hakkında söylenenleri hatırlar, farklı olduğunu hissettirecek ve işletmecilerin farklı menüler sunmasını engelleyecek edimleri yine edinilmiş[44], okunmuş bilgiler sayesinde gerçekleştirir. Meşhur yemeklerden tattığı vakit, pek de "methedildiği" gibi olmadığı bilgisini yanlışlayarak düzeltir:

> "Marsilya'nın buiyabez namıyla meşhur bir balık yemeği olduğunu ta İstanbul'da duymuş idim. Tabii lokantada buiyabez'i ısmarladım. Gele gele karşıma haşlanmış bir kırlangıç kafasıyla bir kefal parçası geldi, yanı sıra da safranlı bir salça var idi. Meğer Marsilya'nın şöhretşiâr buiyabez'i böyle pek adî bez imiş."[45]
>
> "(...)Anlaşıldı, ecnebi olduğumuzu görünce bizi şöylece dest-i istifadeye almak istediler. Lâkin bizde de öyle âlet-i istifade olacak göz var mı ya! Derhal iki çorba daha ısmarlamakla beraber bedava ekmekten birer takım daha getirtip..."[46]

Ahmet İhsan'ın yemek ve içki üzerine (kültürü değil tüketim nesnesi olarak) anlatımında önemli bir ayrıntıyı geçiştirdiğini sanıyorum. Girilen farklı sınıflardaki lokantalarda yemeklerden, oradaki insanlar hakkındaki gözlemlerinden sonra, Ahmet İhsan arkadaşlarıyla bir şarap evine de uğrar ancak bunu bir kültürel gözlem adına yapsa da çabucak geçiştirir. İslam, kültürel gözlemi aktarmasının önüne geçmiş, şarap üzerine notlar almasını engellemiş olabilir. Matbaanın açılış saati henüz gelmediği için bir vakit beklenecek yer olarak şarap evi tek cümleyle anlatılır.[47]

İhsan'ın beğenmediği özelliklerden; yemek, Avrupalı'nın dünya hakkındaki sınırlı

42 *age.*, s. 105.
43 *age.*, s. 76.
44 *age.*, s. 55.
45 *age.*, s. 21.
46 *age.*, s. 78.
47 *age.*, s. 108

bilgisi, düşlediği ileri medeniyet Avrupa'nın sarsıldığını göstermez. Özellikle Hipodrom'da karşılaştığı manzara, şevkini canlandırır: “Alelhusus Paris hakkında İstanbul'da iken ne okumuş ve işitmiş ise manzara-yı hakikiyelerini gördüğü zaman o şeyleri, edilen tarif ve tavsifi nazar-ı dikkate alarak ettiği hayale uzakça bulmuştu. Vakıa kuvve-i muhayyilenin kâbına hakikat hiçbir zaman vâsıl olamaz. Fakat niye yalan söylesin ki, o gece Hipodrom'da gördüğünü hiçbir zaman tahayyül etmemişti, gördüğü derece-i tasavvurundan pek bâlâter zuhur eyledi, yani hakikat hayale galebe eylemişti.”[48] Ayrıca onun bölünmüş, dünyayla pek de ilgilenmeyen modern Batı aklı eleştirisini ilerletmediğini belirtmiştik. Seyahatnamenin ilerleyen sayfalarında entelektüel bilgi çıtasını aşağıya çeker, ancak Osmanlı insanının yine üstünde bir Avrupa yargısı vardır:

> “Avrupa demekle köylüsünü de âlim farz etmeyeceğiz; yalnız hatırda tutacağız ki oranın köylüleri bile şehre geldiği zaman matbaa-yı resmiyeyi ziyaret arzusunu izhar edecek kadar behre-i maariften hissemenddir.”[49]

Onu bu yargıya sevk eden husus, büyük ihtimalle, matbaa ve sergi ziyaretleri sırasında bir yayının üç yüz binden fazla basılabildiğini, bu kadar okur kitlesinin bulunabildiğini öğrenmesidir. Halbuki İstanbul'da bastığı son kitabın adedi bin idi.[50] Okuru mekânın bağlamından (tarihsel, sanatsal, edebi) uzaklaştıran ve göz'ün zevkini Batı'nın kendisi olarak tasvir eden bu hayranlık, okura esasında belli bir ideolojik yön verme niyetindedir. Modernleşmenin ahlaki değerlerde yozlaşma getirdiği yönündeki bakışıyla Batı'nın manevilik'ine şerh koyan, tereddütle yaklaşan, ancak fiziksel temaları öne çıkaran bu tavır, Ahmed Midhat'taki gibi Batı'nın maddi ilerlemesinin alınabileceği, manevi yönünün ise özgün kültür sayesinde dışarıda tutulabileceği biçimindeki bir yargıyı da barındırır. Özellikle ilerleyen bölümde incelenecek Avrupa'nın *düzen ve ilerleme* 'ülküsü'ne pozitivist iyimser bakış, Ahmet İhsan'ın kent izlenimlerini tümüyle belirleyecek ve Avrupa maddi ilerlemesi temelli bir 'özgün' ahlaki modernleşmeyi Abdülhamid sansürü altında aktaracaktır.

Batı'nın Özgünlüğü: *Düzen* ve *İlerleme*

Düzen, Ahmet İhsan için yukarıda alıntıladığımız gibi, Avrupa düşüncesinde ilerleme fikriyle bütünleşmiştir. Paris'te gezdiği her mekânı doğallığını koruyup teknolojiyle

48 *age.*, s. 46.
49 *age.*, s. 109.
50 *age.*, s. 106.

birleştirdiği oranda takdirle karşılayan İhsan, özellikle belediyecilik hizmetlerinin aksamamasını Fransız kültürüne mal eder. Burada mekânın rehber vari bir tanıtımı dolayımıyla kültürel özgünlüklere (Fransız'ın) ulaşma söz konusudur. Gidilen bir bahçede:

> "(...)Marsilya'nın en mükemmel binasını teşkil eyliyor. Müze ve bağçesinin iki kapısı var. Ba(h)ğçe Fransa'nın her tarafında yetiştirilmiş mükemmel sınai ba(h)ğçelerden idi, arzın kabiliyet-i intibakiyesine tesirat-ı sınaiye dahi ilave edilerek hiç yoktan koca orman vücuda getirmek. Sokakları âdeta bir koruluk haline sokmak, evlerinde ağaç bulunmayan Fransızların mutadıdır ki şu âdeti hoş bulmamak da kabil olmaz."[51]

Bir düzenle karşılaşacağını önceden kitaplarda okuyan Ahmet İhsan, ilk olarak vapurda Franklerin gün aşırı tıraş olmalarını dikkate değer bulur. Kıyafetler belli ve özenilerek seçilmiştir.[52] Marsilya Limanı'nda görevleri tanımlanmış kayıkçılar, hiç gürültü etmeden işlerini gördüklerinde İhsan bu davranışı Avrupa'nın sükûn ve sürat'ine bağlar.[53] Paris'e vardıklarında temizliğin tüm şehre sindiğini ifade eder ve farklı mahallelere gitse de genel yargısı 'pireden, tahta bitinden eser görmediği' yönündedir.[54] Sürekli işleyen faytonların güzergâhları, faytoncuların üniformaları vardır. 'Salisen daima içki ile ısınan arabacılar külliyen matruş suratları, kırmızı burunları, muşamma şapkalarıyla âdeta başka nevi adam şekli irae eylerler.'[55] Oda penceresini açtığı anda Paris sokaklarının medeniyet ve tabiatın bütünleştiğini görür, maddi ilerleme beraberinde doğaya zarar vermeden onu bir bilim mantığıyla düzenlemesini bilmiş, saflığını bozmamıştır. 'Hakikat-i hâlde sabahları uyanıp pencereyi açtığım zaman işittiğim bülbül sedaları, gördüğüm zarif ağaçlar arasında kendimi Boğaziçi'nde sanıyordum. Dikkat isterim, Paris'in en galebelik mahallesinde bülbül dinliyoruz!'[56]

Paris sokakları düzenli ve Avrupa'nın diğer şehirlerinden daha geniş caddelere sahiptir. Bu mekânlarda 'temizlik, letafet ve intizam hakkıyla muhafaza olunur.'[57] Berber dükkânlarında, umumi tuvaletlerde su daima bulunur, kokudan eser yoktur.[58] Bulvarlarda bazı köşkler bulunur. Bunlar kadın ve erkeklere ayrılmış tuvaletlerdir. Kapısındaki kadına

51 *age*., s. 21-22.
52 *age*., s. 12.
53 age., s. 17.
54 age., s. 31.
55 age., s. 33.
56 age., s. 34.
57 age., s. 35.
58 age., s. 36.

ücreti ödenerek iş görülür ve buralarda süslenip işine gidenler de vardır.[59] Bulvarlar, meydanlar, etrafında bulundurdukları tarihi eserlerle bütünleşir. Planlı kent, maddi bir modernleşmenin, temizlik ve düzen ise bunun kültürel ürünü sayılır: Avrupa'nın hiçbir tarafında Paris meydanlarının letafet ve cesameti müşahede olunamaz.[60] Yolun iki kenarına dizilmiş kanepe ve sandalyelerle dinlenme 'düzenlenmiştir'. 'Dilenciler kendilerine verilen özel kutularla para istemektedirler: *Tatlı dilencilik değil mi?*[61] Paris'in arabalarıyla omnibüsleri kadar Avrupa'nın hiçbir tarafında muntazam vesait-i nakliye görmezsiniz.'[62] Bilet almadan kimse bu omnibüslere binmediği gibi, bu konuda biletsiz binmeye tenezzül edilmeyecek bir kültür de yerleşmiştir. Biletçiler, kondüktörler ve yolcular, Fransız kurumsallaşmış plancılığını, kişisel hak ve görev bilincinin yurttaşlık altında tanımlanışını örnekler. Kuyruk olmak[63] ve zamanın kendilerini yönettiğini bilmek, İhsan'ın ifadelerinden çıkartılacak bir sonuç olarak Fransız medeniyetinin düzen simgeleridir. Profesyonel bir ulaşım ağı, beraberinde kişisellik atfedilen işlerin bir görev bölüşümüyle kurumsallıkla örülmesini zorunlu kılar. Bu da kamu görevlisini (ya da kamusal görev üstlenen kişinin) bireyden farklı bir statüye yerleştirir. Sonuçta Ahmet İhsan'ın arabacılarla pazarlık edilmemesini övmesi, belli bir tarifenin dışına çıkılmaması anlamına gelir. Postaneler, yardım servisleri hızlı, zamanında çalışır, bekleme mevhumu bile şaşmaz sürelere bağlanmıştır.[64] Restoranlarda ihtiyaçlar dahilinde tüketim ve israfı önlemek için ekmek de ücretlidir, temizlik başlıca unsurdur. 'İstanbul'daki gibi on kişinin ağzını sildiği paçavrayı sakala dayamazlar.'[65] Folklor, bir beden terbiyesi, tektip giyim ve toplu ritmik hareketin yerel ve/veya ulusal ifadesi olarak biyopolitik yapılarda Ahmet İhsan'ın imrenerek seyrettiği[66] gösteridir. Geç saate kadar merkeze verilen elektrik kent hayatını canlı tutar, ticaretin günlük süresini uzatır.[67] Fransızlar gerek bahçe düzenlemeleri, gerekse çiçek pazarlarında başlattıkları eğlenceleriyle şehir içinde de doğayı yaşatabilme başarısını gösterirler. Yaşam kadar ölüm de bu medeniyet ideali içinde özenle takip edilen bir husustur. Ahmet İhsan, yer altı mezarlarına dikkat çekerek eski mezar kemiklerinin uzun süredir arkeolojik araştırmasının yapılmasından bahseder. Ölüm, bu anlamda, bilimsel bir merakın da unsuru haline dönüştürülmüştür.[68] Kadavra

59 age., s. 37.
60 *age.*, s. 39.
61 *age,* s. 75.
62 age., s. 40.
63 age., s. 71.
64 age., s. 44.
65 age., s. 57.
66 age., s. 50.
67 age., s. 105.
68 age., s. 73.

dersleri okullarda umuma açıktır ve cesaret edebilenlerin seyrini toplar.[69] Kurulan müzeler, kamuya açık botanik ve hayvanat bahçeleri, alınan dersin uygulamasına imkân tanımıştır, mektepte rüya gibi görüleni gerçekte göstermiştir. Kısacası, uygulamalı bilimde teoriye tıkanma rüyasından uyandıran bir bilim anlayışı, kamusal mekânlarda küçük yaştan itibaren Fransızları doğayla, teknikle buluşturmuştur.

Kurallar, modern bir örgütsellik ile insan eylemlerini yönettiğinden, maddi ilerleme beraberinde düzenlenmiş, sosyal bir kent yaşamını getirmiştir. Düzenlemenin rasyonel mantığı, kent kültürünü salt teknik bir ilerleme ve tüketim olgusundan çıkartmış, İhsan'a göre, Fransızlara özgün bir kimlik kazandırmıştır. Osmanlı'dan Batı'ya bakıldığında hamamların, kadın figürünün, sarhoşluğun ve ahlaki kaymaların abartıldığı kadar önem taşımadığını, bunun Fransız ve Avrupa tekniğini görmeyi engellediğini düşünen Ahmet İhsan, maddi ilerleme sürecinin bir sonucu olarak Avrupa şehirciliğinin getirdiği modern hayat tarzına, kurallı yaşama gıptayla bakar. Bu durum, kendi Ötekisi'ni yaratırken Batı'nın maneviyatından çok maddi ilerlemesine öykünen aydınlar açısından Abdülhamid döneminde dolaylı bir Batı kültürünü kent planlaması yoluyla yerleştirmenin stratejik yolu olabilir.

Kaynakça

ARLI, Alim (2004), *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul: Küre Yayınları.

BEHDAD, Ali (çev. ERDUMAN, Sibel ve ERSÖZ, Berkay) (2007), *Kolonyal Çözülme Çağında Oryantalizm*, İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.

CHATTERJEE, Partha (çev. ÇEKEM, İsmail) (2002), *Ulus ve Parçaları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ENİS, Ahmed Münevver (2007) "İslam Bilimi Ne Değildir?" içinde, *İslam ve Bilim Tartışmaları* (haz. ARMAĞAN, Mustafa), 2. Baskı, İstanbul: Etkileşim Yayınları, ss. 55-61.

FINDLEY, V. Carter (çev. ANADOL, Ayşen) (1999), *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

İHSAN, Ahmet (1930), *Matbuat Hatıralarım: 1888-1923, Meşrutiyet İlanına Kadar: 1889-1908*, İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası, c. 1.

İHSAN, Ahmet (1931), *Matbuat Hatıralarım: 1888-1923, Meşrutiyet İlanından Umumi Muharebeye Kadar: 1908-1914*, İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası, c. 2.

İHSAN, Ahmet (2007), *Avrupa'da Ne Gördüm ve Tuna'da Bir Hafta*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

SAID, Edward W. (çev. ÜLNER, Berna) (2004), *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 4. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

69 age., s. 102.

SCHICK, Irvin Cemil (çev. KILIÇ, Savaş ve SARI, Gamze) (2000), *Batının Cinsel Kıyısı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.