

**T.C.  
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**XX. YÜZYIL İLK YARISI (1900-1950) SEYAHATLERİNDE AVRUPA  
TAHAYYÜLÜ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Betül YAVUZ**

**Sosyoloji Anabilim Dalı**

**Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı**

**Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mahir Ender KESKİN**

**OCAK 2021**



**T.C.  
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**XX. YÜZYIL İLK YARISI (1900-1950) SEYAHATLERİNDE AVRUPA  
TAHAYYÜLÜ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Betül YAVUZ**

**Sosyoloji Anabilim Dalı**

**Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı**

**Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mahir Ender KESKİN**

**OCAK 2021**



Hazırlanan XX. Yüzyıl İlk Yarısı (1900-1950) Seyahatlerinde Avrupa Tahayyülü adlı bu tezin yüksek lisans tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Tez Yöneticisi

Bu çalışma, jürimiz tarafından Sosyoloji Anabilim Dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :

Üye :

Üye :

Bu tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kurallarına uygundur.



## ETİK BEYAN SAYFASI

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı beyan ederim.

Betül YAVUZ





## XX. YÜZYIL İLK YARISI (1900-1950) SEYAHATLERİNDE AVRUPA TAHAYYÜLÜ

### ÖZET

Bu çalışmada XX. yüzyılın ilk yarısı Türk edebiyatı tarihindeki seyahat yazıları seçilmiştir, seçilen metinlerin ortak noktası Avrupa gezileri neticesinde kaleme alınmalarıdır. Bu metinler dışarıda olanı -yabancıyı- tanıma-anlama gayretindedir. Anı formunda kaleme alınan bu yazılar hem tarih hem de edebiyat bölümlerinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada ise seyahatler, bir türün içinde değerlendirilmek yerine sosyolojik bir bakışla düşünceye açılmak istenmiştir. Bu sebeple ilk olarak şu soru sorulmuştur: “Seyahat bir bilgi formu olarak düşünülebilir mi?”. Bu sorunun ışığında, duyu verilerinden gelen bilginin seyahat içinde nasıl bir tahayyül oluşturduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Elbette bu tahayyül her yazarda farklı ritimlerde açılmış ve ortaklaştırılması hiç de kolay olmayan parçalar olarak bu okumanın içine dahil olmuştur.

Ele alınan tüm seyahatlerin merkezinde Avrupa'nın olması ise bu okumaya belirli işaret noktalarının koyulmasına sebep olmuştur. Seyahatlerin kaleme alındığı zaman dilimi, Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin farklı veçheleriyle tartışıldığı bir dönemdir. Bu dönemin odak noktasındaki tartışma, Avrupalı olmanın veçheleri üzerinedir. Seyahat metinleri ise bu tartışmaların uzağında kendi gündelik ritimleri içinde bir Avrupa seyri sunmuştur. Çalışmada bu seyrin ortak ritimleri belli başlıklar altında toparlanarak anlaşılmaya çalışılmış, bunun neticesinde takip edilen izler, Avrupa merkezilik bağlamında tartışmaya açılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Seyahat, Doğu-Batı, Tahayyül, Ritim, Avrupa Merkezilik



## **EUROPEAN IMAGINATION IN THE JOURNEYS OF THE FIRST HALF OF THE 20<sup>th</sup> CENTURY**

### **ABSTRACT**

In this study, travel writings from the first half of the 20<sup>th</sup> century Turkish literature have been selected; being written in consequence of European travels is the common point of the selected texts. These texts intend to get to know and understand the outsider -stranger-. These texts which had been written down in the form of memory had been counted among both history and literature fields. In this study, instead of addressing travels in a single field, it is aimed to open to thought with a sociological perspective. With this purpose, the first question to be asked was this: “Can travel be considered as a form of information?” In the light of this question, what kind of an envisagement the information that is obtained from sense data constitutes, is tried to be understood. Of course, this envisagement is opened in different rhythms in each writer and has been included in this reading as parts that are not easy to communize.

The fact that Europe is at the center of all the travels discussed has caused certain mark points to be included in this reading. The period in which the travels were written is a period in which different aspects of the Ottoman-Turkish modernization process are discussed. The discussion in the focal point of this period is on the aspects of being a European. The travel texts, on the other hand, have presented a European course within their daily rhythms which is away from these discussions. In this study, the common rhythms of these courses are tried to be understood by being collected under certain titles, and the traces that were followed, as a result, opened to a discussion in the context of Eurocentrism.

**Key Words:** Travel, East-West, Envisagement, Rhythm, Eurocentrism



## ÖNSÖZ

İnsanın kendisini dünyaya katmasının bir veçhesi olan yürümenin, düşünceye nasıl eşlik ettiği merakı ile yola çıkmıştım. Bu çalışma süresince yol gösteren danışmanım Mahir Ender KESKİN'e, bu yolculuğa çıkmama vesile olan Cem Doğan YAŞAT'a ve eleştirileri ile ufuk açan Fatma Berna YILDIRIM'a teşekkürlerimi sunarım. Aynı zaman diliminde yazdığımız tezlerle birbirimizin yolculuğuna eşlik ettiğimiz kıymetli arkadaşım Elif ÖZKAN'a, ayrıca hayatımın tüm anlarında desteğini esirgemeyen ikiz kardeşim Ensar YAVUZ'a teşekkür borçluyum.



## İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No.</u>
<b>ÖZET</b>	<b>iv</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>vi</b>
<b>ÖNSÖZ</b>	<b>viii</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b>	<b>x</b>
<b>1. GİRİŞ</b>	<b>1</b>
<b>2. SEYAHATİ DÜŞÜNMEK</b>	<b>3</b>
2.1. Seyahatin Doğu-Batı İzleği	13
2.2. Seyahat Metinlerine Giriş	25
<b>3. XX. YÜZYIL İLK YARISI AVRUPA SEYAHATLERİ</b>	<b>31</b>
3.1. Kolektif Muhayyilenin Seyri: Doğu-Batı Diyaloğu	39
3.1.1. Avrupa'ya Bakış	45
3.1.2. Sinematografik Seyahat: Düzen ve Muhafaza	56
3.1.3. İnsan Seyri: “Avrupalı Olmak”	59
3.2. Pusula Nereyi Gösteriyor?”	64
<b>4. SEYAHATİN SONU</b>	<b>68</b>
4.1. Avrupa Seyahat Metinleri (1900-1950)	68
4.1.1. Ferit Kam - “Avrupa Mektupları”	68
4.1.2. Hasan Ali Yücel - “İngiltere Mektupları”	71
4.1.3. Cenap Şahabeddin - “Avrupa Mektupları”	74
4.1.4. Celâl Nuri - “Kutup Musahabeleri” ve “Şimal Hâtıraları”	77
4.1.5. Ahmet Haşim - “Frankfurt Seyahatnamesi” ve “Bize Göre ve Bir Seyahatin Notları”	78
4.1.6. Peyami Safa - “Büyük Avrupa Anketi”	81
4.1.7. Halit Ziya Uşaklıgil - “Saray ve Ötesi”	83
4.2. Bir Harita Çizmek: Kavram Okuması	83
4.3. Avrupa Merkezilik Eleştirisi	95
<b>5.SONUÇ</b>	<b>104</b>
<b>KAYNAKLAR</b>	<b>107</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b>	<b>112</b>





## 1. GİRİŞ

Bir başlangıç ya da nihai olarak tanıdık olanı görme isteği, içinden geçilen zamanın yabancılığına dair bir işaret olarak karşımıza çıkar. Aşinalığı saymaz isek yabancılık, seyyaha eşlik eden ilk kavramdır diyebiliriz ki bu yabancılık seyyah için bir eşik oluşturur. Bu eşikte görme ve işitme duyuları dışarıda olanı bilme-anlama isteğiyle kendisine eşlik eder. Bu anlam içinde ifade bulan seyahat metinleri, okuyucusunu başka yerlerin ritmine çeker. Bu ritimde seyahatler kimi zaman efsanevi yolculuklara -Homeros, Gılgamış- açılırken kimi zaman basit ve gündelik olanın seyrine dahil olur. Bu seyirde seyyah gördüklerini ve duyduklarını anlamlandırmaya çalışırken kendisini “ben-öteki” diyalogunun içinde bulur.

Türk edebiyatı alanında farklı veçheleriyle okumaya açılan yolculuk yazılarının ilk örneğine Evliya Çelebi'nin on ciltlik eseri olan “*Seyâhatnâme*” ile rastlanırken yine aynı dönemde resmi vazife ile kaleme alınan sefaretnamelerin olduğu bilinmektedir ki en meşhurları arasında Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet'in Paris ziyareti olduğu belirtilir. Tez konusu çerçevesinde ele alınacak metinler ise XX. yüzyıl ilk yarısında kaleme alınmış olup, dönem itibariyle Avrupa merakının yoğun olduğu bir zaman dilimini kapsamaktadır. Amacımız ele alınan seyahat metinlerini sosyolojik bir bakışla tartışmaya açmak ve bunu metin analizi yöntemini kullanarak gerçekleştirmektir. Tespit edilebilen on beş seyahat metni tez okumasına dahil edilirken hepsini değerlendirmenin güç olduğunun farkına varılarak içlerinden “Avrupa Tahayyülünü” açacak olan yedi esere yer verilmiştir. Ele alınan bu eserleri şöyle sıralayabiliriz: Celal Nuri, “Kutup Musahabeleri”, “Şimal Hatıraları” (1914-1915), Ferit Kam, “Avrupa Mektupları” (1913), Peyami Safa, “Büyük Avrupa Anketi” (1938), Ahmet Haşim, “Frankfurt Seyahatnamesi” (1932), “Bize Göre ve Bir Seyahatin Notları” (1924), Cenab Şahabeddin, “Avrupa Mektupları” (1917-1918), Halit Ziya Uşaklıgil, “Saray ve Ötesi” (1915), Hasan-Âli Yücel, “İngiltere Mektupları” (1950).

Tezin ilk bölümü, “seyahati düşünmek” başlığı ile açılırken, öncelikle amacımız seyahat metinlerinin sosyoloji içinde nasıl tartışılabileceğinin imkânları bulmak ve seyahatin ritmi içinde tesadüf edilen şeylerin duyu yoluyla nasıl bir bilgi kaynağına dönüştüğünü anlamaya çalışmaktır. Bu sorgulamada seyahati bir bilme biçimi olarak değerlendiren düşüncelere yer verilirken bir yandan da “seyahat” kelimesinin etimolojik seyri takip edilecektir. Bu takipte seyahatin tarihsel serüveni doğu-batı hattı üzerinden bir kültür okuması olarak açılacak ardından tez konusu çerçevesinde ele alınan seyahat metinlerinin “seyahat” düşüncesine tekabül eden anlatılarına yer verilerek ‘seyahati düşünmek’ metni sonlandırılacaktır.

İkinci bölümde, ele alınacak metinler XX. yüzyıl ilk yarısı Avrupa seyahatlerini hem kendi tekillikleri içinde hem de birlik içinde ortaklaşan ritimlerle tartışmaya açacaktır. Bu tartışmanın odak noktası olan “Avrupa” tahayyülünün doğu-batı diyalogu içindeki seyri takip edilerek metinler incelenecektir. Bu metinlerin analiziyle birlikte seyahatlerin bir pusula olarak hangi kavramlara işaret ettiği anlaşılmaya çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde ise işaret edilen kavramların hem seyahat içindeki anlam biçimlerine hem de Osmanlı-Türk düşünce dünyası içindeki görünürlüğüne yer verilerek bir kavram haritası oluşturulacaktır. Bu kavram haritası metinlerde sık sık tekrarlanan ritimlerin görünürlüğü olarak belirginleşecektir. Böylece birinci ve ikinci bölümde yürütülen tartışmaların izleri Avrupa merkezilik eleştirisiyle birlikte düşünceye açılacaktır.

## 2. SEYAHATİ DÜŞÜNMEK

İnsan neden yola çıkar, ne aramaktadır? “Yola çıkmak” bir arayış olarak düşünüldüğünde bu arayışa birçok sebep eşlik eder: Bilme isteği, ötekini tanıma, özdeşlik kurma, amaçsızca dolanma... “Suyun yeryüzünde akıp gitmesi” anlamına gelen, “s-y-h” kökünden türetilen seyahat kavramı ile “insanın yürüyüp gitmesi” arasında bir bağ kurulup, bir insan etkinliğinin bu kelime ile isimlendirilmesi doğal karşılanmıştır. Bu bağlantıdan doğan seyahat kelimesi, bir yerden bir yere intikal etme, mabette ibadete çekilme, güneşin doğudan batıya dönmesi gibi birçok anlamı içinde barındırır. Seyahate bir başlangıç tayin etmek ise güçtür zira harekete tabi bir varlık olan insan sürekli bir şeylerin başlatıcısı konumundadır.

İnsanın bir mekâna doğuyor oluşu ya da dünyaya geliyor oluşu belki de ilk seyahatidir. Dillere ve rüyalara yolculuğu ise bu ilk seyahatin devamı olarak düşünülebilir. Görme ve işitme duyarları dışarıda olanı tanıma-anlama gayretiyle bu yolculuğa eşlik ederler. Anlama çabasının bir veçhesi de duyusal olanın bilgiye dönüşmesine yöneliktir. Seyahatin akışı içinde duyu yoluyla elde edilenler seyahati bir bilgi formuna dönüştürebilir mi? Seyahat bir görme biçimi midir yoksa işitme biçimi mi? Bu soruları seyahat kelimesinin gündelik ritminin dışına taşarak kendisini bir “bilgi edinme yolu” veyahut bir “tahayyül gücü” olarak düşünmeye açma gayretinde olacağız. Öncelikle, seyahati bir bilme metodu olarak ele alan klasik dönem İslam âlimlerinin duyu verilerini nasıl değerlendirdiklerine odaklanacağız.

Göz ve kulakla seyahatin birleşimini anlamak için yola çıktığını söyleyen H. Touati “*Ortaçağda İslam ve Seyahat*” adlı çalışmasında, VIII. ve XII. yüzyıllar arasında hadis ilmiyle meşgul âlimlerin seyahatlerini entelektüel bir uğraş olarak ele alırken bilgi ve seyahat arasındaki rabıtayı incelemiştir. H. Touati’ye göre (2004) hem görme hem de işitme bilme yolları olarak karşımıza çıkar. Özellikle peygamber sözlerine ve hayatlarına dair bilgileri araştıran-toplayan kişilerin “bilgi peşinde seyahat” gerçekleştirdiklerini ifade eder. Bu seyahatlerin tür olarak İslam düşüncesinde “rıhle” ismiyle bilindiğini belirten yazar, bir zaman sonra bu türün “seyahatnameye” evrildiğine de değinir. Alimlerin çıktıkları yol, dönemin kendi seyahat tecrübesi içinde hiç kolay kat edilen yollar olmadıkları için evine geri dönemeyen, gece gündüz aralıksız yazı yazma sebebiyle gözlerini kaybeden birçok

alimin olduğunu da belirtir. Ancak tüm zahmet ve sıkıntılara rağmen seyahat, nostalji ya da gelenek olarak algılanmamış aksine bilginin yayılımını sağlayan entelektüel bir uğraş olarak düşünülmüştür. Böyle bir ilim uğraşısı içinde seyahat, ötekine yönelik bir ilgi değil, dil ve mekân birlikteliğini sağlamaya çalışan metinlerin yorumu olarak karşımıza çıkmıştır. Orta Çağ İslam kültüründe ilim uğraşının dinlemeyi öncelemesi ve silsile usulüyle -çağın önde gelen hocalarından edinilecek bilgi- bilginin oluşumu; seyahate çağrıda bulunmuş, “dinlemeyi” bir bilme aracı olarak seyahatin ritmine dahil etmiştir. Dinleme, Arapçada semâ<sup>1</sup> kavramına karşılık gelirken, görme duyusu Eski Yunan’da autopsia<sup>2</sup> kavramı ile -görerek şahit olma- karşılanır. Yazara göre Orta Çağ’da seyahatin bir bilgi üretimine dönüşmesi bu iki şeyin birlikteliğiyle mümkündür. Seyahat, kulağın ve gözün seyahatinin buluşmasından doğan bir serüvendir (Touati, 2004).

Orta Çağ İslam kültüründe; seyahatin bir bilgi formuna dönüşmesi dinleme üzerinden gerçekleştiği için hadis ilmi çerçevesinde yolculuk etmek, işitme üzerine bir bilginin peşine düşmektedir çünkü bütün bir seyahat uğraşısı peygamberden işitilmiş sözlerin peşine düşülmesidir. Bu uğraş geleneğin içinde görme duyusunu ötelirken işitme duyusuna yönelir ki İslam toprakları dışına çıkılmayıp görme duyusuna yönelik bakışın seyrini değiştirdiği düşünülebilir. Halbuki yabancı olunan her yerde görme ve işitme duyuları seyahatın tanıma gayretinin iki önemli parçası olup İslam kültüründe görmenin kendisi, bakmaya-düşünmeye yönelik olan “nazar”<sup>3</sup> kavramını akla getirirken yine “theoria” sözcüğü de görme-anlam arasındaki bağ ile bilme hâline vurgu yapar.

---

<sup>1</sup>Sözlükte “kulakla duymak, işitmek, dinlemek” anlamına gelen semâ’ kelimesi terim olarak “hadisi hocadan işiterek öğrenme” mânasında kullanılmış, zamanla, gerçekte bilinse de “bir hadisi veya hadis”  
<sup>2</sup>“M. Detinne, autopsia’yı tanımlarken, şöyle yazar: “(bu terim) tabii ki polis soruşturmasında suç unsurunun içine bakmakla görevlendirilmiş, beyazlar giymiş, eldivenli çömezler tarzında değil, canlı bir göz olan tanık biçiminde algılamak gerekir.”, “La leçon d’historia”, Dionysos mis a’ mort içinde, Paris, 1977, 51.” Touati, H. (2004). Ortaçağda İslam ve Seyahat (s.17) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

<sup>3</sup>Arapça’da düşünmeyi ifade eden kelimelerin başında nazar, tefekkür, tedebbür, i’tibâr ve taakkul (akl) gelmektedir. Asıl anlamı “gözle bakmak” olan nazar, “kalp gözüyle bakmak, düşünmek” mânasında kullanıldığı gibi “bir şey hakkında tefekküre dalmak, nazârî araştırmalarda bulunmak” anlamına da gelir. Fıkr kökünden türeyen tefekkür de aynı anlamdadır (Lisânü’l-‘Arab, “nızr”, “fkr” md.leri). (Türkiye Diyanet Vakfı. (1994) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Cilt. 10* (s.53-57). İstanbul, Diyanet Vakfı Yayınları.)

Görme duyusu ile bakma-gerçeklik arasında kurulan bağ, seyahatin içinde bakışın serüvenine dair bir anlam oluşturur. Görme, seyahatin içindeki tüm karşılaşmalarda yabancıya âşina olma gayretinde olurken işitme duyusu dil üzerinden eşlik eder kendisine. Seyyahın görmediği- âşina olmadığı- ve işitmediği -dilini bilmediği- yerlere gidişi bir başlangıç olarak içinden geçilen zamanın yabancılığına dair bir işaret olarak çıkar karşımıza. Bu yabancılıkta, seyyahın bilinmeyenle karşılaşması gözün şahitliğinin yanı sıra işitme ile aynı dilde anlaşabilmeye de kendisini muhtaç hissettirir. Böylece görünenin ifade biçimleri dil ile bir forma kavuşurken bir yandan da bilinmeyen ile kurulan ilişki yabancısı olunan her yerde aşinalığa kapı aralar. Bu aralıkta, dilin karşılaşma anlarında kuşattığı ben-öteki diyalogu yabancı olanı tanıma-bilme gayretindedir. Roland Barthes şöyle dile getirir yabancı olma hâlini:

Düş: yabancı (yaban) bir dili tanımak, gene de anlamamak: onda farkı ayırımsamak, ama dilin yüzeysel toplumsallığının, iletişimin ya da bayağılığın bu farkı hiçbir zaman kapatmaması; açıklıkta yeni bir dile yansımış olarak, bizimkinin olanaksızlıklarını tanımak; tasarlanamazın dizgesel düzenini öğrenmek; başka düzenlemelerin, başka sözdizimlerin etkisi altında kendi "gerçeğimizi" bozmak; sözcelemede öznenin işitilmedik konumlarını bulgulamak, ilingesinin yerini değiştirmek; tek sözcükle, çevrilemezine içine inmek, hiçbir zaman yumuşatmadan sarsıntısını duymak, içimizde tüm Batı sarsılıncaya ve baba dilinin, bize babalarımızdan gelen ve bizleri de birer baba ve tarihin "doğa" ya dönüştürdüğü bir kültürün sahipleri yapan dilin hakları yerinden oynayınca dek. (Barthes, 2016, s.16)

Dil, bütün bu sarsıntılar içindeki karşılaşmalarda katetmeye çalıştığı bir mesafe olduğunu ortaya koyar. Bu mesafe ise hiçbir zaman tam olarak kapatılacak bir aralığa işaret etmez aksine kültürün dolayımından geçen dil her seferinde bu mesafeyi imler. Dolayısıyla çevrilebilir iki dünyada kavramlar, bizi dilin köktenci "baba" tavrına bağlarken dilin kendisinin içinde bulduğu bu tutucu hâl, anlama-anlaşılmaya gölge düşürür. Bu gölgeyi Khatibi, dilin doğuşundan itibaren kendi içine kapanan kıskanç bir yapıda oluşu ve biricik olduğu düşüncesi ile ilişkilendirir. (Derrida, 1996) Bu bağlamı, tezin diğer bölümlerinde seyahatlerin kavram haritasını ortaya çıkararak göstermeye çalışacağız. Böylece seyahatin ritminin nasıl bir tahayyüle sebep olduğu anlaşılacaktır. Şimdilik yabancıya âşina olma gayretinde dili bir eşik olarak tanıtmak ile yetineceğiz.

Barthes'ın (2016) değindiği gibi dil, yabancıları olunan topraklarda korunaklı bir alan oluşturmaktadır. Dilin yoksun olduğu durumlarda ise görme duyusuna yönelinir, kelimelerin anlama kapı aralamadığı zamanda görme bir anlama biçimi olarak kelimelerin yerini tutmaya çalışır. Peyami Safa, göz ve kulak ikiliğinde önceliği işitmeye verirken ardından görmenin oluşturduğu anlam üzerine odaklanır. Memleketleri birbirinden ayıran en önemli engelin dil olduğunu belirten Safa (1938), lisanının bilinmediği diyarlarda ancak birkaç el hareketi ya da jestler ile çabalamaktan başka çare olmadığını dile getirir.

İşitme duyusunun katettiği mesafe, uzaklığı dil ile yakınlaştırırken görme duyusu bilinmeyene olan uzaklığa işaret eder. “Görerek şahit olma” seyahatin seyri içinde maruz kaldığımız ilk duyu olarak uzak olanı -yabancıyı- seyrine dahil eder. Yine bu uzaklığın katedilmesi yalnız gözün şahitliği ile mümkün olmadığı için işitme duyusu yabancı-aşına ikiliğinde bir pencere açar. Seyyahın kendisini içinde bulduğu yabancı ve aşına ikiliği aşılması gereken bir mesafe olduğunu düşündürür. Ahmet Haşım (2012) seyyahın gözlerinin ve kulaklarının etraftaki her şeye tüm dikkatini vererek tıpkı Victor Hugo'nun “İstanbul'u gören meşhur patlak gözlü adam” karikatürü gibi bir portreye sahip olduğunu dile getirir.

Ahmet Haşım'ın bu tasviri seyyahın tanıma niyetinin duyular üzerindeki etkisine işaret ederken bilinmeyen oluşturduğu şaşkınlığa dikkati çeker. Seyyahın şaşkınlığı, bilinmeyene meylinin bir neticesi olarak okunabilir. Bu şaşkınlık -yolda olmak- yerleşikliğin bilinirliğini alt üst ettiği için karşılaşmalar seyyah için bir sürprizdir. En bilindik yolculuklar bile yerleşik olanın -aşına olunan- terkedilmesi ile bir soru işaretine dönüşebilir. Böylece yolda olma, her seferinde başka tesadüfleri seyyahın ritmine dahil eder, bu tesadüflerde seyyah dışarıda olanı bilmeye-anlamaya çalışır. Bilmeyi dışarıda olan ile ilişki kurma biçimi olarak düşündüğümüzde insan-mekân diyaloguna yeni bir taraf ekleyebiliriz: Yürümek.

Yürümek, insan için doğal bir kazanım olduğu gibi aynı zamanda dünya ile kurduğu ilk bağlardan biridir. Yürüme, insanı beden sınırlarında dünyanın sınırsızlığına dahil eder (Breton, 2008). Yürüyüşün merkezi ise insan-mekân diyalogunun ritmi ile oluşturulur. Bu ritmin içine karşılaşmalar, tesadüfler dahil olurken yürüyüş basit bir eylem olmaktan çıkar. Bu ritim, bir yandan dışarıya yeniden bakmaya davet ederken

bir yandan bakışın kendisi ben-öteki diyaloguna açılır. Bu diyalogda seyahatin ritmi, yerleşik olmayana her seferinde yeni sorular -kapılar- açarken aşına olunanı yeniden tanıma imkânı sağlar. Bu eşikte yürüyüşün, bilindik mekânlardan dışarı taşarak insana eşlik eden bir akıl yürütme biçimine dönüşmesi seyahatin seyri içinde önemli bir izleği oluşturur. Bu izlekte seyyah yabancı olduğu şeyi tanımaya gayret eder.

Yürüme eyleminde, gören ve görülen arasında oluşan bu diyalog, seyyahı zaman zaman bir tahayyülün içine bırakabilir. Seyyahın bakışı, hareketsiz nesnelere ya da insanlar üzerinden bir kamera gibi geçerek o ânı diyalogun içine dahil eder (Breton, 2008). Celal Nuri İleri'nin dillendirdiği "sinematografik seyahat" bu bağlamda düşünülebilir. Seyyah, bu diyalogun ritminde yabancı olanı tanıma gayretinde olurken bir yandan da ânı kaydeden göz aracılığıyla tanık olarak bulur kendisini. Bu tanıklığın seyri seyahatin sebeplerine göre farklılık göstermektedir. Her seyahatin bir tanıklık niyeti ile başladığı söylenemese de içinde bir tanıklık olduğu inkâr edilemez. Seyahatin içindeki tanıklık üzerine düşündüğümüz zaman ilk soracağımız sorulardan biri bu tanıklığın nasıl bir bilgi içerdiği ve nasıl bir tahayyüle sebep olduğudur. Seyahatin tüm güzergâhlarını takip etmemiz mümkün olmadığı için, bu sorulara ele aldığımız dönemdeki seyahatler üzerinden cevap bulmaya çalışacağız.

Çalışmamızın zaman aralığına oluşturan XX. Yüzyıl ilk yarısı seyahatlerini dönemin Batılılaşma hareketleri ile birlikte düşündüğümüz zaman Avrupa'ya dönük bir tanıklık içerdiğini görmekteyiz. Seyyahların "öteki" olarak gördükleri Avrupa ile tanışmanın izleri elbette yeni değildir fakat Avrupa, artık ulaşılması gereken bir hedef hatta tekâmül için gerekli olan birinci muhataptır. Yirmisekiz Mehmet Çelebi Efendi de dahil olmak üzere Avrupa ile ilgili birçok sefaretnameler kaleme alınmıştır. Bu sefaretnameler Osmanlı devletinin siyasi ve diplomatik çözüm arayışlarının bir neticesidir. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı seyahatleri ise çoğunlukla modernleşme süreci içinde daha tekil olarak Avrupa'yı tanıma çabalarını içerir. Bu çabalardan biri de 1908-1925 yılları arasında yayımlanan "Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşad" dergisinin ülke dışına gönderdiği muhabirlerinin seyahat yazılarıdır. Dergi, dönemin modernleşme çabasına seyahatler ile tanık olmak istemiş ve bunun için hem şarka hem garba muharrir göndermiştir. Bir yandan garba dair bir merak oluşturarak "cihan-ı medeniyet" ile bağ kurmak bir yandan "âlem-i İslam" olan şarktan haberdar olma düşüncesi ağır basmaktadır. Bu düşüncenin,

Sebilürreşad dergisinin dokuzuncu sayısında nasıl kaleme alındığını İsmail Kara (2006) “*Aramakla Bulunmaz*” metninde şöyle aktarır: “hariceteki dindaşların ahvalinden haberdar olmak istediğimiz gibi dahildeki müminler arasında da bir rabita-i fikriye, muayyen bir gaye-i terakki ve tekamüle doğru ilerlemek üzere bir vahdet-i ruhiye tesisine çalışılacak” (s.151).

Gaye-i terakki Avrupa’ya yüzünü dönmüş iken bir yandan da Şark’ın içinde bir rabita oluşturmak istenmiştir. Bu rabita, girilen bilme sürecinde Şark’ın “kendiliğini muhafazası” mıdır? Şark için kendilik ne ifade etmektedir? O zaman gayemiz kendiliğimizi muhafaza ederek Avrupa’ya katılmak mıdır? Sebilürreşad dergisi dokuzuncu cildinde bu sorulara kendi bilme isteği neticesinde şöyle bir karşılık verir:

[1.] Garplıların esrar-ı terakkilerini anlamak, [2.] Avrupa medeniyetinin ne gibi şeylerin almaklığımız icap edeceğini tayin etmek, [3.] Ahlâk-ı fâzıla-i İslâmiyemiz dahilinde fikren, sanaten, ticareten ilerlemek için iktiza eden esasları tetkik etmek, [4.] Avrupa maarif ve terakkiyatından Müslümanları haberdar ederek nazar-ı intibahlarını açmak, şevket-i İslâmiyenin payidar olmasını temin edebilmek (...) (aktaran, Kara, 2006, s.155)

Avrupa’yı anlama çabası, şarkın terakkisi için elzem olarak dururken bir yandan da kendi fazıla-ı islâmiyeleri dahilinde tetkik etme düşüncesi ağır basmaktadır. Terakki kavramının bize gösterdiği hedef neresidir? Garbın sürekli olarak “alem-i medeniyet” içinde dikkatleri üzerine çekmesi, dünyayı anlamanın bir ereği de Avrupa’yı anlamak olduğunu düşündürmüştür. Özellikle Sırat-ı müstakim-Sebilürreşad dergileri bu ereğe ulaşmak için Avrupa’ya muhabir sıfatıyla gidecek olan seyyahların şarkın içinden geçmiş, kendi ananesini anlamış olarak garba hareket etmeleri gerektiğini düşünmektedir çünkü bu zamana kadar Avrupa medeniyetini anlama fikri öncesinde hep bir hayranlığa karşılık gelmiştir. Diğer yandan Avrupa’yı anlama çabası, hayranlık içinde kaldığı sürece Şarkın terakkisine mâni olarak düşünölmüştür ki dergi göndereceği muhabirleri şöyle tanımlamıştır:

Şarkı anlamış, ulüm ve medeniyet-i şarkiyenin gavâmızına nüfuz etmiş, ahlâk ve ananât-ı milliyemizi derinden tettebbu edebilmiş mütefekkirler garbı gezmeli, garbın âsâr-ı medeniye



ve sınaîsini, müessesat-ı ilmiye ve fenniyesini, âhlak ve itiyâdını; perestişkâr ve kamaşmış bir gözle değil, müdekkik ve tenkitkâr bir nazarla tetebbu etmelidir ki muhassala-i Fikriyelerinden millete emin ve nurlu bir tarik-i müstakim açılabilin! Bu gibi e'âzimin netice-i tefehusatıdır ki biz garbı mahiyet-i asliyesiyle gösterecek, Avrupa'dan ne gibi hususâtta istifade etmekteğimiz lazım olduğunu bildirecek, Avrupalıları nerelere kadar taklid mecburiyetinde bulunduğumuzu vukufkâr ve nakkâd bir deha ile tayin edecektir. Ancak bu suretledir ki millete saha-ı tekâmüle doğru bir hattı-ı hareket gösterebilirler. "Sebülürreşad'ın azim ve mühim bir teşebbüsü" (aktaran Kara, 2006, s.156-157)

Muhabirlere yüklenen görev, şarkın ananesi içinde yetişmiş olmakla birlikte garp medeniyetine dair bir tefekkürlerinin olmasıdır. Muhabirlerin Avrupa'yı temaşa eden gezginler olarak maruz kalacakları medeniyete karşı perestişkâr bir tavırda olmamaları arzu edilmektedir. Bu arzu, seyahatin ritmi içinde yabancıya dair bir mesafe oluştururken aşına olunan şarkın ananesini bilmeye çağırmaktadır. Şarkın bir ananesi var mıdır ya da "Şark" dediğimiz şey nedir? Bu suale bir anda cevap bulmamız pek mümkün gözüküyor lakin ele aldığımız seyahatlerin izlerini takip ederek Şark ve Garb'ın nasıl bilindiğini ve bu bilginin içerdiği tanıklığı anlama gayretinde olacağız.

Şark ve Garb'a dair tanıklığı seyahat metinleri üzerinden düşünürken özellikle XX. yüzyıl seyahatlerinin kendi tanıklıklarını incelemeyen bir bilgi ağı içinde olduğu görülür. Seyahatin kökenine dönecek olursak eğer; seyahatin akışı içinde kat edilen zaman ve mekânın bizi tekrardan aynı yere döndüreceğinden emin olamayız. Seyahat, bir muamma olarak başlayıp bir bilmece olarak son bulabilir çünkü karşılaşmaları ve tesadüfî ritmine dahil eder. Bu sebepten seyahati turizmden ayrı tutmamız gerekir çünkü başladığımız yere dönme ihtimalimiz kesin bir niyet taşımaz.

Seyahatin ilk zamanlar tanıklığı daha tekil, hayali daha belirsiz iken bu metinler bir coğrafi bilgiye, bir yol tarifine dönüşebiliyordu. Bu amaç ile hac yolunu tarif eden sade yazılmış eserler bir harita olarak da yorumlanabiliyordu. Sınırları belli bir dünyanın izleri takip edilmiyor, yolun kendisi bir deneyime dönüşüyordu. Ondokuz ve yirminci yüzyıl seyahatleri ise bizatihi kendi deneyimine tabi olmadan önce başka

seyahatlerin, incelemelerin, haritaların tanıklığına şahit oluyordu. Dolayısıyla bu dönemde seyahat, eski zamanlardaki gibi bir muamma olarak başlayıp bir bilmece olarak son buluyordu diyemeyiz. Görülecek yerlerin hayali muhayyilede bir pazılın parçaları gibi iç içe geçmeye başlıyor öncesinde. Bu hayal, gemiye ya da trene yolcudan önce biniyor, sürekli kendini hatırlatıyor, karşılaşma anlarında zayıflıyor ya da kuvvetleniyor. Peyami Safa'da bu karşılaşma anına şöyle tanık oluruz:

(...) Fransa! Türkçeden sonra dilini anladığım, Türkçeden sonra kitabını okuduğum, bütün garp kültürünü temsil ediyormuş gibi Avrupa'ya ait her kıymetin merkezi sandığım: Fransa! Fransa toprağında olmak, bana, rüyasının içindeki harikulade lezzete gözlerini açar açmaz da kavuşan bir insanın ölçüsüz saadetini verebilirdi; fakat bir sevginin tam tasavvuru için muhayyilenin muhtaç olduğu iki zamandan, mazi ile halden, yalnız ikincisi, yalnız hal içinde ve sadece gözlerden müdrikeye geçebilerek orada kapanıp kalan bir objenin maddi görünüş ile sakatlanmış, idealize edilmeğe değil, tam tasavvur edilmeğe bile vakit bırakmayan hakikat sansasyonu, beni tahayyülden dikkat ve müşahede haletine çekerek rüyamdakinden daha fena bir dünya içinde uyandırdı. (Safa, 1938, s.33)

Safa'nın dile getirdiği kırılma seyahatin ritmine dahil olmadan oluşan tasavvurun izleri olarak karşımıza çıkar. Seyahatin ritmine dahil olmadan bilinen Fransa, bir anda yabancılaşırken kendisini yeniden tanımaya çağırır. Bütün bir garp kültürünün temsili olarak gördüğü Fransa ile karşılaşması tüm aşinalığına rağmen bir mesafe oluşturur. Bu mesafe seyahatin içinde Safa'nın deyişiyle "hakikat sansasyonu" olarak karşısına çıkar. Seyahate çıkmadan tanınan Fransa ile seyahatin içinde tanınan Fransa birbirinden farklı şeylerdir. Yola çıkmadan önce var olan tasavvur seyahatin içinde yıkıma uğrarken seyahat üzerine yeniden düşündürür. Seyahatteki karşılaşma anı bir tasavvur yıkımı ya da bir tahayyül başlangıcı mıdır? Bu soruya seçtiğimiz dönemdeki metinler içinde bir cevap bulmaya çalışacağız fakat bizi başa döndürerek şu soruyu sordurabilir: İnsan neden yola çıkar, ne aramaktadır?

Seyahatin ve gezginliğin tarihini insanlığın tarihi kadar eski gören W. Löschburg (1998), "Seyahatin Kültür Tarihi" metninde seyahat arzusunu, her dönemin kendi dinamikleri içinde değerlendirirken yol güzergâhlarının, seyahat araçlarının nasıl bir dönüşüme sebep olduğuna değinir. Tüm zorluklarına ve tehlikelerine rağmen uzak-

yakın her yere duyulan merak insanın yola çıkmasında ilk sebep olarak düşünülmüştür. Avcı ve toplayıcı göçebe topluluklardan, Antik Roma'daki turistik organizasyonlara, Orta Çağdaki hac yolculuklarından, gezgin skolastik öğrencilere, hokkabaz ve zanaatkârlardan Reform ve Rönesans dönemindeki eğitim gezilerine kadar seyahatin tarihi sürdürülebilir. Seyahatin tarihinin seyahatin kültür tarihi ile birlikte anlaşılacağını düşünen yazar, insanlığın tarihini seyahatin tarihi olarak değerlendirir. Löschburg çalışmasında seyahatin yazılı tarihinin belgelerine dikkat çekerken bu güzergâhlardan bazılarına değinir. Özellikle ilk seyahatlerin efsane ile iç içe oluşunu Gılgamış ve Odysseus'un maceraları üzerinden örneklendirir.

Zeldin (2017) seyahat arzusunu günümüz dünyasında daha tanıdık sebeplerle açıklarken tarihçi Taine'nin sınıflandırmasından yardım alır. İlk olarak zevk için seyahat edenler, sonrasında rehber eşliğinde yola düşenler, ailesiyle ya da grupla seyahat edenler, yemek için seyahat edenler, avcı olarak yani koleksiyoncular olarak seyahat edenler ve son olarak otel odasından gördüğü yerleri keşfetmeye çalışan kişiler bu sınıflandırmaya dahil edilir.

Taine'nin belirtmediği fakat yolun kendi içinde anlamlı olduğu, yorgunluğun vecd haline dönüştüğü kutsal yolculukları yedinci seyahat türü olarak düşünebiliriz. Seyahat tüm bu sebeplerin dışında da gerçekleşebilirken böyle bir sınıflandırma sadece yola çıkmaya dair bir fragman sunmuş olabilir. Bu yolculukta seyahatin sebepleri değişirken yola çıkan öznenin de isimleri değişmiştir. Eylemin kendisi ile uyumlu olan fail kimi zaman seyyah kimi zaman gezgin olarak anılmıştır. Kâşif de aynı bağlamda düşünebileceğimiz bir diğer özne olarak durur. Bu bağlamın haricinde seyahatin bir diğer öznesi *flâneur*, aylak olarak çıkar karşımıza.

Klasik dönemde seyyah içinde bulunduğu eylemin faili olduğu gibi aynı zamanda tilmizi olarak yola düşmüştür. Bu yolculuk, yukarıda Touati'nin metninde vurgulandığı gibi seyahatin kendisini "entelektüel bir uğraş" olarak hatırlatırken seyyah olmayı ilim aşkıyla birleştirerek yolculukların dönüştürücü gücüne dikkati çeker. Aynı zamanda bu güç, dünyayı ötekiyle birlikte bilinir kılmanın bir yolu olarak çıkar karşımıza. Bu yolda seyyah olmak, yolda kalarak öğrenilecek bir tanıma aracı ise kendi dışında olanları tanıma-bilme gayretinde olan kâşifleri de seyyahların

arasına dahil edebiliriz. Löschburg, kâşifleri başka diyarlara doğru bir seyahat başlatıcısı olarak düşünür ki kâşif kelimesi de arayışı olan bir özneye işaret eder.

İlk başlarda “sefere çıkmak”, “savaşa hazırlanmak” anlamına gelen reisen [Alm. Seyahat etmek] sözcüğü sonraları tüm yolculuk ve geziler için kullanılır oldu. İnsanlar dünyayı “gezerek öğrenmek, bir hedefe varmadan dolaşmak” istiyorlardı. Seyahatin tarihi, kendi küçük dünyaları dışında başka insanların, her şeyden önce de başka mallar ve hazineler olduğunu fark eden kaşifler ile başlar. Onlar, insanların ayak izlerinin açtığı patikaları, dağ yamaçlarını ve nehir boylarını izleye izleye yabancı diyarları dolaştılar. (Löschburg, 1998, s.12)

Bir hedefe varmadan, hiçbir amacı olmadan sadece mekânı arşınlayarak kendini var eden on dokuzuncu yüzyıl gezgini *flâneur*- ise hem kâşifin hem de seyyahın uzağında yer alır. Aynı hedefe işaret etmeseler de seyahatin ritmi içinde düşünebileceğimiz özneler olarak durur. Klasik dönemde seyyah, bilme isteğinin bir neticesi olarak yola düşerken on dokuzuncu yüzyıl gezgini içinde bulunduğu kapatılmayı -şehrin içine sıkışmışlığı- kırmak için yola düşer.

Nasıl ki kuş havada, balık suda yaşarsa, o da kalabalıklarda var olur. Aşk, işi, gücü kalabalıklardır. Kusursuz flâneur için, tutkulu gözlemci için, ahalinin tam orta yerini, hareketin gel-git noktasını, gelip geçici ile sonsuzun arasını mesken tutmak müthiş bir keyiftir. Evden uzak kalmak ama her yerde evinde hissetmek; dünyanın merkezinde olmak, dünyayı gözlemek ama dünyadan saklı kalmak... (Baudelaire, 2009, s.33)

Kent gezgini olarak görülen *flâneur* başıboş bir gözlemci, tekil ve saklı kalan olarak düşünülmüştür fakat on dokuzuncu yüzyıl insanı olarak aklı sanayi ile meşgul olan bir gezgindir. W. Benjamin’in de pasajlarda bir iz sürücü olarak aktardığı *flâneur*, kenti evi gibi sahiplenirken aynı zamanda uzmanlaşmanın getirdiği iş bölümüne karşı durandır. Benjamin’e göre (2002) 1840’larda pasajlarda gezdirilen kaplumbağa temposuna uymaya gayret eden *flâneur* ilerlemenin de bu hızla sürmesini isterdi.

Yolda olmak ister hızlı ister yavaş içinde bulunulan her ritimde akışa işaret eder. Tekrar seyahatin kökenine dönersek eğer, açtığı önemli kapılardan biri de süreklilik ve değişim fikridir. Seyyah, bulunulan -aşına olunan- yeri terk etmekle birlikte başka

coğrafyalara -yabancı olana- kapı aralar. Bilme isteği, tanıma gayreti bu kapıyı açık tutmaya çalışırken bir yandan öteki karşısında kendisinin ne olduğuna dair sorular sordurur. Bu sorular “Sebilürreşad-Sırat-ı Müstakim” dergisinin muhabirlerini, karşılaşma anlarında garba karşı uyarışlarını akla getirir. “Perestişkar bir göz olmak” tan sakındırırken şarkın ananesine sığındırır. Böyle bir sığınma, kendi dışında olanı nasıl bir tanıma fırsatı verebilir? Halihazırda seyyahın kendi görmek istediklerinin dışında olanı kavrayabilmesi kolay olmadığı için seyahatin içinde her karşılaşmaya dikkat kesilmesi gerekir. Zeldin (2017) bu zorluğun sebebini yeni bir şeyle karşılaştığımızda farkındalığımızın bilindik olandan yana olmasına bağlar: “Yeni bir şeyle karşı karşıya olduğunuzu kavrama yeteneği kolay kazanılmaz, çünkü insanların büyük bölümü görmek istediklerini görürler. Seyahatin bir sanat halini alması için sürprizlerin avantaja dönüştürülmesi gerekmiştir” (s.334). Zeldin’in değişim için öngördüğü, bilinmeyen yani “yeni” olanı aşına olunanın bakışına kapılmadan bilme gayretidir. Böyle bir gayret seyrin kendisini bir diyaloga dönüştürürken yabancıyı bilinebilir kılmaktadır. Yazar, bu bilinir olmanın ödülünü ise şöyle ifade ediyor: “Turistler mekânlara ve nesnelere bakmakla yetinebilir ama seyahatin insanları keşfetmek gibi daha ilgi çekici bir anlamı da vardır: bu zahmetli bir iştir, çaba gerektirir; ödülü ise ziyaretçiyle ev sahibinin birbirine dönüşmesidir” (Zeldin, 2017, s.334).

Ziyaretçi ve ev sahibinin birbirlerine dönüşmesi Zeldin’in de ifade ettiği gibi hem zahmetlidir hem de çaba gerektirir. Seyahatin meşakkatli olan bu yanı ilk metinlerde olağanüstü serüvenlerle karşımıza çıkar. Seyahatin tarihsel serüveninde Odysseus ve Gılgamış bu zahmetli yolculuklara çıkan ilk kahramanlar. Bu yolculuklar, dünyanın sınırlarını kendi arayışları içinde bilinir kılarken hiç bilinmeyen dünyaları da kendi hikâyesi içinde anlatır. Tüm bunlarla birlikte seyyahın bilme isteği neticesinde yabancıya aşına olma gayretini taşıdığını düşünebiliriz. Niyetimiz seyahatin tüm izlerini kapsayacak şekilde bir takip değil, doğu-batı seyrini anlamaya gayret ederek konumuz çerçevesinde seyahatin oluşturduğu tahayyül gücünü anlamaya çalışmaktır.

## **2.1 Seyahatin Doğu-Batı İzleği**

İnsanın en masum tutkularından biri olarak görülen yola çıkma isteği, her seferinde farklı bir niyet taşıyabilir. Bilme isteği ve merak duygusu yola çıkmaya sebep olan

ilk çağrı olarak karşımıza çıkar. Bu çağrının dışında yolculuk, her sebebe kapı aralayabilecek bir eşikte bırakır insanı: İnsanın hem kendisine hem de yabancıyı olduğu şeye dair bir anlatı sunar. İnsan, yolda oluşuyla dünyanın yabancılığını katetmeye çalışır. Bu yolda olma hali, insanın anlama çabasına ışık tutacak heyecanı, hayali, niyeti içine taşır. Yolculuğa sebep olan tüm bu farklı anlatılar, insanın bulunduğu yerden ayrılışı ile başlar. Bir bebeğin yürümeyi öğrendiğinde evini adımlaması -aynı mekânı sürekli arşınlaması- hem ilk ayrılık hem de ilk birlik anlatısıdır. İlk adımlamaların evin dışına taşması, tüm yeryüzünü evi kılmak isteyen insanı ayrılık-birlik diyalogunun içinde tutar. Seyahati bir amaç içinde düşünmeden önce bu ilk adımlamalar insanın mekânla olan ilk deneyimidir. Bu deneyimde insanın temel bir kazanımı olarak “yürüyüş, düşünceye nasıl eşlik eder?” sorusunu daha önce sormuştuk. Bu soruyu, seyahatin içinde bir bilme metodu olarak düşünürken bu bölümde yürümenin-yolda olmanın, ayrılık ve birlikteliğin doğu-batı anlatısı içinde nasıl bir kavrayış oluşturduğunu görmeye çalışacağız. Yürüyüş, kimi zaman başlamadan hedef tayin eden bir bilme biçimi olarak düşünülürken kimi zaman insanın sadece yolda olması ile öğrenebileceği bir amaç olarak karşımıza çıkar. Başlamadan hedef tayin eden yolculukları düşündüğümüz zaman, rihle ve sefer kavramları ile karşılaşırız. Sözlükte “yola koyulmak, bir şeyin sırtına binmek” anlamlarındaki “r-h-l” kökünden türeyen “rihle” kelimesi terim olarak hadis öğrenmek için yola çıkmayı ifade etmektedir. Kur’an-ı Kerim’de Hz. Mûsa ve yol arkadaşının ilim için yaptığı yolculuk da aynı kavramla zikredilir (el-Kehf 18/60-82). Goldziher<sup>4</sup>, rihleyi ilk üç asırda hadislerin toplanması için çıkılan yolculuklar olarak sınıflandırır. Rihle’nin ilk uygulamaları Hz. Peygamber dönemine kadar uzanır. Kendisinin peygamber olduğunu duyanlar, onu tanımak ve İslam dininin esaslarını öğrenmek maksadıyla yanına gelirler (Hatiboğlu, 2008). Rihle kavramının ilim için yapılan yolculuklara işaret etmesinden yola çıkarak ulaşılan bilginin birlikteliği sağlaması üzerine odaklanılabilir. Bu yolculuklar ile tekillikler birlikteliğe doğru bir kapı aralar. Tekil olarak görülen çaba, aynı öğretiyi paylaşmak için çıkılan yolculukta “biz” niyetini taşır.

---

<sup>4</sup> “Ignaz Goldziher, Ortaçağ’da İslamiyet-Yahudilik ilişkisi üzerine eserler inceledi, Kitâb-ı Mukaddes’in XII.yüzyılda Arapça yazılmış bir tefsir üzerine doktorasını verdi.” (Diyabet İslam ansiklopedisi)

Yolda olma haline rastladığımız bir diğer kavram sefer<sup>5</sup>'dir. Sefer kavramı aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'de bir yerden bir yere gitmek için hedef tayin eden yolculuklar için de kullanılır. Yolculuk yapmak, anlamında kullanılan kavram bir fıkıh terimi olarak şer'an aranan şartlar çerçevesinde bir yerden bir yere gitmeyi ifade eder. Ahmet El Feyyumi, Arapların sözlükte "merhale kat etmek" anlamına gelen bu sözcüğü, "göç etme" ya da "sabah erken çıkıldığında akşam dönülecek mesafe" anlamında kullandıklarını ifade eder (Atar, 2008). Ayrıca sefer kelimesi, Sufi gelenekte insanın yolda olmasını anlamlı kılan düşüncelerden biri olarak bahsedilir. Bir tasavvuf terimi olarak ise sufilerin nefis terbiyesi için beden ve kalple yaptıkları yolculukları ifade eder. Sufilerin kastettiği anlamda sefer, siyâhat olarak isimlendirilirken yolculuğa çıkana da sâih denir. "Rihle" olarak seyahat, bilme metodunun bir veçhesine odaklanırken "siyaha" kavramı sufilerin görünenin ardına düşerek zahirden batına ulaşmak için mekânı arşınlamalarını ifade eder. Sâihûn (seyahat edenler) kelimesi bazı tefsirciler tarafından sâimûn (oruç tutanlar) olarak yorumlanmıştır. Touati (2004) ise sâih<sup>6</sup> kelimesini "gezgin veli" olarak tanımlarken Ortaçağ alimlerinden Kureyşi'nin sâ'ihûna dair düşüncesini açıklayarak yolda olmaklığın insana eşlik ettiği ve hakikate varmak için dünyanın içinden geçtiği bir yolculuğa işaret ettiğinden bahsetmektedir. Yaratıcıyı aramak, yollara düşmek - mekânın arşınlanması- olarak karşımıza çıkar. Uçsuz bucaksız çölde yürüyüş, sufi öğretilerde Allah'ı ararken "kendiliğe" yönelik bir keşif olarak da düşünülebilir. Touati'nin bu yorumu seyahati ilk dönemler için daha tekil bir niyet içinde düşündürse de yolculuk, kendilik-Tanrı diyalogunda "bir olma" çağrısında bulunur. Kutsal kitapların seyahat ile ilgili izlerini sürdüğümüzde ilk seyahat anlatılarının Tanrı buyruğu ile çıkılan yolculuklara karşılık geldiğini görürüz. Bu metinlerde seyahat anlatıları "ben" in Tanrı iradesine tabi olarak yola çıkışını ifade eder. Bu yol, tüm zahmetine rağmen yolun kendi içinde anlamlı olduğu seyahatler üzerine

---

<sup>5</sup>"Sözlükte "yolculuk yapmak, seyahat" anlamına gelen **sefer** kelimesi (çoğulu esfâr) tasavvufta sâikin nefisini terbiye etmek ve Hakk'a ermek için yaptığı maddî/bedenî ve mânevi/ bânî yolculuğu ifade eder. Sûfilerin kastettikleri anlamda sefere çıkma işi Kur'an ve hadislerde **siyâhat**, sefere çıkan kimse de **sâih** kelimesiyle (dişili sâliha) belirtilmiştir." (Türkiye Diyanet Vakfı. (2008) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Cilt 36*. (s.298-299). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.)

<sup>6</sup>"...suyun yeryüzünde akması gibi yolculuk edene de yeryüzünde gezip dolaştığı için sâih veya seyyâh denildiği belirtilmektedir." (Türkiye Diyanet Vakfı. (2009) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Cilt 37*. (s.106-108). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.)

düşündürür. İnsan iradesinin aşkın bir varlığa tabi olması ile çıkılan bu yolculuklar birçok inançta yerine getirilmesi gereken bir ritüeldir. Bu ritüel, insanın kendi dışında olan niyet ile bir olmasını, ben'in tekilliğinin "biz"e dönüştüğü seyahat anlatılarını oluşturur.

Birçok kutsal yolculukta karşımıza çıkan "hac" kavramı, "h-v-g" kökünden türetilmiş bir kelime olarak İbrâncede "bayram" mânasına gelirken, Arapçada "bir şeyin etrafında dönmek, dolanmak" anlamlarına gelir. "Hac" veya "hag" sami dillerinde bir tabir olup Ârâmîcede ve Sâbiî dilinde de bulunmaktadır. Bir şeyin etrafında dönmek, mekânla kurulan ilişkiyle birlikte kutsal olan-olmayan ayrımı insani deneyimin içine dahil olur. Bu deneyimin izlerine milattan önce iki bin yılına kadar rastlanır. Budizm'de Buda'dan kalanlar üzerinden ziyaretler yapılırken Hinduizm'de azizlerin inzivaya çekildiği yerler ziyaret edilir. Japonlarda ise dağlar Tanrıların mekânı olarak düşünüldüğü için milattan sonra sekizinci yüzyılla birlikte Budizm'de dağ tepeleri ziyaret edilir. Helenistik-Roma dönemine kadar Mısır dininin her devresinde hac ibadetinin izleri sürülüp Mısır'da abdu (abdias) ziyaret edilerek öbür dünyada mutlu olacağı düşünülmüştür (Harman, 1996). İnsan-dünya diyalogunun merkezine yerleşen bu yolculuk aşkınsal olan ile bir olmaya, buyruğu yerine getirmeye işaret eder.

Kitabi dinlerin hepsinde bir buyruk olarak hac yürüyüşüne rastlayabiliriz. İlk olarak Yahudi erkekleri Tevrat'ta senede üç defa Kudüs'e Yahve'nin huzuruna çağırılır: "Yılda üç kere bana bayram (hag) edeceksin... Senin bütün erkeklerin yılda üç kere Rab Yahova'nın önünde görünecektir" (Çıkış, 23/14, 17). İbranice "hag" kavramının Yahudi geleneğinde hasat bayramı ile ilişkilendiriliyor olması temel dini bayramların mekân ile ilişkisini üzerine düşündürmektedir. Geleneksel hac İbrâncede "aliyyah le-regal=yürüyerek çıkmak, gitmek" olarak isimlendirilirken Yahudilikteki hac mekânları üçe ayrılır: Kudüs ve çevresi (Kitâb-ı Mukaddes tarihi içinde ortaya çıkan mekânlar), Talmud ve Kabala'da adı geçen bilgelerin mezarları, diaspora (Filistin dışında Yahudilerin yaşadıkları yerler) bilge ve azizlerine ayrılan İsrail'in çeşitli bölgelerindeki yerler. Hristiyanlıkta ise hac Hz. İsa'nın izlerini takip ederken zaman içinde birlikte yapılan bir seyahat olmaktan çıkıp daha çok tekil bir hale gelir. Hac bir zorunluluk değil, dileyenin yaptığı bir ritüele dönüşmüştür. Belirlenmiş herhangi bir zaman dilimi olmaksızın Kudüs'e gitmek kurtuluşa ermek, ilahi varlık ile temasa



geçmenin bir amacı olarak görülmüştür. Sinoptik İncillerde Hz. İsa'nın sadece bir defa fısıh bayramında Kudüs'e gittiği vurgulanırken Yuhanna incilinde Hz. İsa'nın hac ziyaretini düzenli olarak yaptığı belirtilir. Özellikle ilk dönem Hristiyanları tarafından düzenli olarak yerine getirilen hac ziyaretinin Hz. İsa'nın doğduğu mağara ve çarmıha gerildiği Golgota mevkisinde yapıldığı bilinmektedir. Bunun yanında diğer bir hac şekli olarak azizlerin ve şehitlerin mezarlarının üzerine yapılmış kiliseler ziyaret edilmektedir (Harman, 1996). İslami kaynaklarda ise hac ibadeti Hz. Adem'e kadar uzanan bir geçmişe sahiptir. Rivayetlere göre ilk önce Kâbe'yi melekler tavaf etmiş ardından Hz. Adem Mekke'ye giderek Arafat'ta Hz. Havvâ ile buluşup meleklerin rehberliğinde tavaf etmiştir. Hz. Şit'in onardığı Kâbe Nuh tufanın ardından yeniden Hz. İbrahim peygamber ve Hz. İsmail tarafından eski temelleri bulunarak inşa edilmiştir: "İnsanlara hac ibadetini duyur; gerek yaya olarak gerekse yorgun argın develer üzerinde uzak yollardan gelerek sana ulaşsınlar" (Hac 22/27; Özeydin, 1996).

Yolculuk, böyle bir niyet ile başladığında Tanrı buyruğu bir vazife olarak yerine getirilirken insanı kendi tekilliğinin dışında, kutsalın kuşatıcılığının içine bırakır. Aynı zamanda insanın mekânla kurduğu özel bağa dikkat çekerek kutsal olan-olmayan ayrımının nasıl bir deneyim içinde gerçekleştiğini belirtir. İnsan eşikte bekleyen değil o eşikten içeri adımını atandır artık. Bu dahil oluş hem buyruğa uyma ile gerçekleşirken hem de aynı anlatının içinde diğer insanların yolculuklarına tanıklık ettirir. Haccı kelime kökeni ile birlikte düşündüğümüzde -bir şeyin etrafında dönmek, dolanmak- her seferinde çoğalan bir yürüyüş olduğu dikkat çeker, bu çoğalış ben'den biz'e geçişin halkaları olarak da düşünülebilir. Kutsal yolculuklar, seyahatin seyri içinde bu geçişin önemli izlerden biridir. Birçok inanç içinde yürüme, buyruk olarak insanı bir diyalogun içine çekerken bir yandan da bu eylem içinde anlam üretir. Yürümeyi, görme/işitme duyularının ritmiyle anlama görüşüne kattığımız zaman yolculuk tahayyüle pencere açar. Kutsal yolculuklarda tahayyül, Tanrı'nın merhametini, koruyuculuğunu, yakınlığını bakış olarak çoğaltırken diğer yolculuklarda girilen diyaloga göre farklılık gösterir. Seyahatin izlerini insan-yaratıcı ikiliği içinde tekilliğin dönüşümü olarak okuduktan sonra seyahatin seyri içinde ön plana çıkmış eserler ile doğu-batı izleğini anlamaya gayret edeceğiz.

Yürüyüşün ritmine dahil ettiğimiz görme-işitme duyuları bir tahayyüle pencere açarken aynı zamanda farklı seyahat anlatılarına götürür bizi. İlk olarak birinci bölümde de zikrettiğimiz seyahate dair ilk anlatı Gılgamış destanında, karakterin bir arayış -ölümsüzlük arayışı- için çıktığı yolculuk ile başlar. İ.Ö. 3000 yıllarında Güney Mezopotamya'daki Uruk kralı Gılgamış yaşam ve ölüm hakkındaki sorularını mutlular adasındaki Utanapiştim'e sormak için yollara düşer. Çölleri, dağları, denizleri geçer sonsuzluğun sırrına ermek için. Ardından Homeros'un "Odysseia" metni, seyahatin seyri içinde değerlendireceğimiz bir diğer metindir.

Odysseus'un aşılmaz engellerle dolu yolculukları dünyanın sınırlarına dair ilk anlatıları oluşturur. Hem Gılgamış hem Odysseus'un macera dolu yolculuğu ilk seyahatlerin efsane ile iç içe geçtiği anlatılardır. Odysseus'un bu yolculuğu kahramanın geçirdiği zorluklar sebebiyle bir mavi yolculuk olarak değil tehlikeli yolculukların anlatıldığı, içinde birçok mitolojik kahramanın olduğu on yıllık bir deniz seyahati olarak çıkar karşımıza. Odysseus'un geçirdiği bu yolculuk aynı zamanda dünyanın sınırlarını açar bize:

İlk periplous yazarı, yani ilk coğrafyacı bizim Miletli Hekataios'tur, ama yapıtlarının birine "Europe" (Avrupa), öbürüne "Asie" (asya) adını veren İonyalı bilgin, Homeros'tan alır, yani o da dünyayı yuvarlak bir disk biçiminde tasarlar. Bu diski çepeçevre dolanan engin su akıntısı, Olympos tanrılarında önce yeryüzünde egemenliği ellerinde tutan tanrılardan Okeanos'tur. Ne doğu, ne kuzey ne de güney yönünde Okeanos'un kıyılarına varan olmamıştır, yalnız güneybatıda İonyalıların pek iyi bildikleri Mısır ve onun ünlü ırmağı Nil ile Poseidon'un şölenlerine gittiği Yüzüyanıkların, yani Habeşlerin, Zencilerin bulunduğu biliniyor; kuzeyde ise korkunç devlerin, en batıda da gün ışığının hiç uğramadığı karanlıklar ülkesinde Kimmerlerin oturduğu sanılıyordu. (Homeros, 2018, s.xxx)

Odysseia'nın kaleme alındığı MÖ VIII-VI yüzyıllarda harita ve coğrafya muğlak kavramlar olarak belirse de Odysseus'un serüveni bize Doğu Akdeniz, Yunanistan, Anadolu kıyılarının çok iyi bilindiğine dair bir anlatı sunmaktadır. Bu anlatı Odysseus'u bir yandan ilk seyyah kılarırken diğer yandan ilk kâşif olarak çıkarır karşımıza. Bu ilk metinler, yolculuğa ve dünyaya dair büyülü anlatılar sunarken Orta Çağ seyahatleri dünyanın gerçekliği ile kesişir. Bu kesişimde ele alacağımız

eserlerinden biri Marco Polo'nun "Dünyanın Hikâye Edilişi" metni, bir diğeri Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta Tanci'nin "İbn Battûta Seyahatnâmesi"dir.

Marco Polo'nun on üçüncü yüzyılda yaptığı büyük yolculukta, -kitabının Fransızca el yazmasında da ifade edildiği üzere- "para kazanmak" tek amaçtır. Venedik'ten başlayan bu yolculuk, ticaret ağı üzerinden düşünüldüğünde Polo kardeşlere Moğollarla ittifak olanağını sağlamıştır. "Latin İmparatorluğu" görünümü altında Konstantinopolis'in efendisi olan Venedik, doğu ve kuzey yollarında -ipek ve kürk yollarına varış-önemli bir tekel uygular. 1262-63 yılları arasında cereyan eden Moğolların içlerindeki savaşlar sebebiyle Polo kardeşler Buhara'ya -başka bir ticaret yolu- doğru yola çıkarlar. Ardından Çin'e doğru yola çıkarak Kubilay ile Avrupa üzerine söyleşirler ve bu söyleşide Roma'ya elçi olarak gitmeleri ve papaya yazılmış bir mektup vermeleri gerekir. Bu sebeple kendileri misyoner olarak algılansa da iki kardeş bu elçilik vazifesi ile dokunulmazlık ve dolaşma özgürlüğü kazanarak bir yandan ticaret özgürlüğü de elde ederler. Bu görevle Akdeniz'e varıp papanın ölümü ile karşılaşır ve bir süre daha bekleyerek ardından Çin'e gidip sonrasında tekrardan yollara düşerler. Venedik-Ceneviz savaşında Marco Polo esir düşer ve bu hareketsizlik ile anılarını arkadaşı Pısali Rustichello'ya yazdırarak kitabın kaynağını oluşturur. Marco Polo seyahatinin verdiği bilgiler dönemin coğrafya bilgisi içinde farklılıklar gösterdiği için pek kabul edilebilir gelmemiştir dönemin insanlarına. Kabul görmesi için zaman gerekli olup, bu seyahatin güzergahları başka bir Avrupalı tarafından ancak XIX. yüz yılda kat edilmiştir. Kişisel tanıklığını seyahati boyunca Hristiyan inancının yüceliğini kanıtlamaya yönelik olarak sürdürürken, aktardığı olayların Kutsal Kitap'a uygunluğu bir İncil Havarisi gibi davrandığını düşündürür (Polo, 2003).

Marco Polo seyahatinin girişi yukarıda üzerinde durduğumuz görme-işitme ikiliğine odaklanarak başlar, bu ikilikte seyahat anlatısını gerçekliğe bir bakış olarak sunar:

Senyörler, imparatorlar ve krallar, dükler ve markiler, kontlar, şövalyeler ve burjuvalar ve sizler, farklı insan ırklarını, ve dünyanın değişik bölgelerinin çeşitliliğini öğrenmek ve onların âdet ve gelenekleri hakkında bilgi sahibi olmak isteyen sizler, alın bu kitabı ve okutun; çünkü burada, Büyük ve Küçük Ermenistan'ın, Pers'in, Türkiye'nin, Tatarların ve

Hindistan'ın, ve Orta Asya'nın birçok başka bölgesinin ve Yunan-Rüzgarı'nı<sup>7</sup> karşıya alacak şekilde yürüdüğünde Avrupa'nın bir bölümünün, Doğunun (Levant) ve Yıldız'ın<sup>8</sup> tüm muhteşem olağanüstülüklerini ve çeşitliliklerini bulacaksınız; böylece kitabımız size bunları, tıpkı Venedik'in bilge ve soylu yurttaşı, Beyefendi Marco Polo'nun kendi gözleriyle gördüğü için betimlediği gibi açıkça ve doğru sırasıyla anlatacaktır. (Polo, 2003, s.45).

Hiç kuşkusuz, burada onun görmemiş olduğu ama inanılmaya ve aktarılmaya layık insanlardan işittiği bazı şeyler de vardır. Bu nedenle, görülen şeyleri görülmüş olarak, işitilen şeyleri işitilmiş olarak sunacağız, öyle ki kitabımız hiç yalansız samimi ve hakiki olacak ve konularını kimse masal diye suçlayamayacaktır. (Polo, 2003, s.45-46).

Seyahati bir bilme metodu olarak incelerken üzerinde durduğumuz iki duyu tekrar karşımıza çıkar. Marco Polo kendi seyahat metnini öncekilerden ayırırken duyu verilerini gerçekliğe vurgu yapan bir unsur olarak çıkarır karşımıza. Seyahatteki bu gerçeklik düşüncesi, döneme başkasının gözü, kulağıyla tanık olmaya çağırır. Bu tanıklığa Ebu Abdullah İbn Batuta'nın "İbn Battuta Seyahatnamesi" üzerinden yeni bir başlangıç ile devam edelim.

En büyük arzusu dünyanın her yerini gezmek olan İbn Battuta, sadece İslam topraklarını değil Hindistan, Endonezya, Orta Asya, Doğu Afrika ve Batı Afrika Sudanı'ndaki yöreleri de gezmiştir (Dunn, 2004). Fas'ın Merini kralı Sultan Ebu İnan, 1356'nın başında Endülüslü genç edebiyatçı İbn Cüzeyy ve İbn Battuta'ya deneyimlerini ve İslam dünyası hakkındaki gözlemlerini rıhle (seyahat) formunda yazıyı geçirmelerini ister. En uzun, en karmaşık rıhle'yi oluşturmak için iki yıl birlikte çalışırlar. İbn Battuta'nın rıhlesi on dördünü yüzyılın ikinci çeyreğinde İslam topraklarındaki önemli karakterleri, mekânları, yönetim tarzlarını ve gelenekleri inceleyen bir eserdir. Batı dünyası tarafından "sıcak denizlerin Marco Polosu" olarak adlandırılan İbn Battuta, Marco Polo gibi bilinmedik toprakları keşfetmek ve toplumun bilgisine sunmak için yola çıktığı düşünülse de seyahatlerinin çoğunu Dar'ül İslam -İslam yurdu- içinde yapmıştır. İbn Battuta'nın yola çıkışı ilk olarak kutsal vazife için gerçekleşmiş, Mekke ve Medine topraklarına dört kez yürümüştür.

---

<sup>7</sup>Kuzeydoğu rüzgarı; dolayısıyla kuzeydoğu istikameti

<sup>8</sup>Kuzey rüzgarı; dolayısıyla kuzey

Ayrıca bir fıkıh âlimi olmasının yanı sıra tasavvufa olan hayranlığı kendisini şeyhlerin bilgelik ve himmetten faydalanmak için yola çıkarmıştır. Yola çıkmasına bir diğer sebep ise Asya ve Afrika’da İslam medeniyetinin yeni kurulan merkezlerinde misafirperver, gezgin, saygın ve kârlı iş arayan zümreye dahil oluşudur. İbn Battuta gibi Orta çağ İslam kültürünün seyyahları, İslam topraklarındaki sosyal ve kültürel standardı müşterek bir dünya kurma arzusu ile yola çıkmaktaydı (Dunn, 2004). İbn Cüzeyy’in seyahat yazımına dair rıhlede verdiği pasaj, Pisali Rustichello gibi -Marco Polo’nun sözüne güvenilirliğine yaptığı atfı- İbn Battuta Seyahatnamesine duyulacak güvenden bahsederek seyahatnamenin anlamına sadık kaldığını ve kendi cümleleriyle aktardığını belirtmiştir (Dunn, 2004).

Seyahatin doğu-batı izleğini ilk olarak “yola çıkma” fikri ile açmaya çalıştık. Bu fikri, seyahati başka veçheleriyle tanıtan kavramlara yer vererek anlamaya çalışırken bir yandan da ilk metinler ve kutsal yolculukların izlerini takip ettik. Bu takipte, seyrin doğu-batı izleğine bütünüyle hâkim olunması mümkün olmasa da aşağıda W. Löschburg (1998) insanlığın tarihi kadar eski gördüğü seyahat tarihini bir kültür okuması olarak aktardığını görmekteyiz.

Antik çağın büyük keşif gezilerinden olan Kartacalı Hannibal’in yolculuğu, İ.Ö. 5. yüzyılda altmış gemiyle Herakles sütunlarını aşıp, Afrika’nın batı kıyılarını geçip Gine körfezine kadar uzanmıştır. Ardından gelen Tarihçi Miletoslu Hekataios’un İ.Ö. 500 civarındaki yolculuğu- zamanımıza çok azı ulaşmış olsa da- antikçağda deniz yolculuğu rehberi olan periploi’lerin öncüsü olmuştur. Yunanlıların o dönemdeki en önemli yolculuk sebepleri Olympia’daki oyunlara gitmek, Delphoi’deki kâhinlere danışmak için yola çıkmaktı. Bu yolculuklar, kendi tekiliği içinde başka yolculuklara da merak sardırılmıştır. Dönemde Yunanlı coğrafyacıların önemli keşifleri dünyayı bilinir kılmaya başlar ki bunlardan biri de matematiksel coğrafyanın temellerini atıp dünya haritası çizen Eratosthenes’dir. Tüm bu haritalar seyahati güvenli kılmaya yetmese de yolculuklar devam etmiştir. Renkli ve çeşitli yolculuklara rastlanılan Antik Roma’da ilk kez yol kavramıyla karşılaşılır. “Via Appia” gibi 90.000 km’yi bulan çift şeritli bulvarlar...Yunanlılara göre çok daha aktif bir seyahat ağı oluşturmuş olup özellikle Delphoi Tapınağı, Atina, Korinthos, Argos, Sparta ziyaret ettikleri yerler arasındadır. Milattan sonraki ilk yüzyıllarda Roma’nın da katkısıyla ulaşım ile ilgili birçok sorunu çözülmüştür. Ulaşım noktaları,

güzergahlar, yol ve menzilleri gösteren haritalar gezginlerin tuttuğu notlardan derlenmeye başlamıştır. Gelen yabancıyı ağırlarken hospital ve hotel sözcükleri “konuksever” anlamına gelen hospes’in anısını yaşatırlar o zamandan. Yolculuğun uğrak yerleri mekanlarda yabancıyı ve ev sahibini bir araya getirir. Antik Çağdan Orta Çağa geçişte ise seyahatlerin güzergahları yukarıda da değindiğimiz kutsal yolculukları takip eder, bu yolculuklarda hac güzergahlarını tarif eden haritalara rastlanır. Güney Galyalı başrahibe Aetheria ve yaklaşık 670’te piskopos Arculf’un hac anıları dönemin ünlü seyahat anıları arasında yer alır. Hristiyanlık Antik Çağ ile Orta Çağ arasında bu seyahatler bir köprü vazifesi görmüştür (Löschburg, 1998).

Yolculuk, XVIII. yüzyıla gelene kadar çoğunlukla uzun bir yürüyüş anlamına geliyordu. Yolcu arabaları ancak XVI. Yüzyılda kendisini gösteriyordu. Fakat faytona binmek tembellik ve üşengeçlik anlamına geldiği düşünöldüğü için tercih edilmesi gerekenin yürümek olduğu vurgulanıyordu. Sırf bu zahmetinden dolayı eğlenmek ve dünyayı gezmek için yola çıkanlar bazı insanların gözünde “az rastlanır kaçıklar” olarak niteleniyordu. Bununla birlikte uzaklara gitme merakı, hemen hemen tüm Avrupa’da giderek artıyordu. Seyahatin tutkusuna kapılan farklı insan toplulukları: Tüccarlar, silahlı süvariler, hokkabazlar, hacılar... Bunun dışında yeni yerleri resmetme hevesiyle yola çıkan sanatçılar da kendilerini seyahatin rüzgârına bırakmışlardır. Çoğu yazar ve ressamda yabancı ölkeler, gelenekler, uzak diyarlar özgürlük ve hayranlığa sebep olmuştur. (Löschburg, 1998).

Dünyaya duyulan bu merak, eğitimin bir parçası olurken gezgin ya da seyyah olmak bir itibar olarak görölüyordu. Seyahate olan bu düşkünlük karşımıza yeni seyahat biçimleri çıkarıyordu: “Grand tour” ya da “The Gentleman’s tour of Europe”. Rönesans döneminde keşif ve araştırma için yurtlarından ayrılan seyyahlar, Avrupa’nın prensleri, soylular, müstakbel beyler... hepsi bu seyahatin izlerini takip ediyordu. Bu amaçla yapılan seyahatlerin vereceği katkıyı, çok fazla canlı-cansız şey görerek zihni açmak ve keskinleştirmek olarak yorumlamışlardır. Seyahatin kendisi bizatihi bir soyluluk alameti olarak düşünöldüğünü aktaran Löschburg, yeni açılan bilim akademilerinde seyyahların nasıl olmaları gerektiğine dair soruları şöyle özetlemiştir: “Bir seyyahın vücudu nasıl olmalıdır? Seyyahın vücudu güçlü ve sağlıklı olmalı tüm zorluklara dayanabilmelidir...” Bunun yanı sıra yolculuklardaki dikkat; dağları, denizleri görmenin dışına çıkıp, bilgili insanlarla bir araya gelmeye

yönelmiştir. Leibniz'in Amsterdam'da Spinoza ile bir araya gelmesi, Londra'da Royal Society üyeleriyle tartışmalarda bulunması, Thomas More, Descartes, Hugo Grotius'un seyahatleri, İngiliz düşünür John Locke'un Fransa ve Hollandalı düşünürlerle bir araya gelmesi seyahatin entelektüel bir birikim oluşturmaya dikkati çekerken Avrupa düşünce dünyasını etkilemiştir. XVIII. yüzyılın sonuna doğru aydınlanmanın tüm meraklı seyyahları İtalya'ya çıkarmıştır. Sayısız kişinin gözünde Antik Çağ'ın hatırasını taşıyan İtalya, Michelangelo ve Borromini'nin muhteşem heykelleri, müziği, tiyatrosu ve muhteşem festivalleriyle Avrupa'nın bahçesi olarak görülmüştür. Tabii İtalya'ya doğru yola çıkanlar çeşitli güzergahları takip ederek Hollanda, Fransa ve İsviçre üzerinden güneye de inmişlerdir (Löschburg, 1998).

Bunun yanı sıra Löschburg XVIII. yüzyıl sonuna doğru aydınlanma düşüncesinde birçok düşünürü meşgul eden Rusların, Orta ve Batı Avrupa'yı dolaştığına değinmiştir. Buna ek olarak Alman doğa bilimci Peter Simon Pallas Doğu Rusya, Güneydoğu Rusya, Sibirya, Çin bölgelerini keşfetmiş, yine Georg Forster'in ünlü dünya seyahatleri, Carsten Niebuhr'un Arabistan keşif seyahati, Alexander Humboldt'un Amerika seyahati dünyanın bilimsel açıdan incelendiği önemli seyahatler olarak karşımıza çıkmıştır. XIX. yüzyılın ortalarına kadar gezginlik heyecanını korumaya devam ederken, toplumsal bir olgu olarak düşünülmüştür. On dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru bu heyecan "özgürce gezme mutluluğu" ve "ataerkil düzene sahip bir dünya" sorgulamalarını başlatmıştır. Bu düşünce merkezinde Avrupa medeniyeti ve kültürün baskısından sıkılan Flaubert, Mısır, Afrika, Türkiye gibi farklı bölgeleri gezmiştir. Giderek artan sayısız seyahatname evlerinden hiç çıkmayan insanlara, dünyanın kapılarını açmıştır. Bu anlatılar, bir yandan bir ülkenin doğasına, coğrafyasına, ekonomisine, tarihine ve insanlarına dair aydınlanma fikrine yönelik kuru tasvirler sunarken diğer yandan İskoçya, İtalya ya da Ren nehri gibi yerleri romantikleştiren duygusal yükü fazla tasvirler de çıkmıştır ortaya. Bütün bu seyahatlerin odak noktası ise XIX. yüzyılda modern teknoloji ve sanayinin gelişmesi ile başka bir yere kaymıştır. Yürümeyle zamanı yavaşlatan bu yolculuklar, mekanları hızla kat edilebilir yerler olarak çıkmıştır insanlığın karşısına. Trenler ve buharlı gemiler bu araçların ilk örnekleridir. İlk tren hattı 1825'te Stockton-Darlington arasında açılıyor. 29'da Amerika'da ardından 31'te Fransa'da,

Belçika ve Almanya’da 35’de, 39’da Hollanda ve İtalya... 51-52 yıllarında Afrika ve Asya’nın bazı bölgelerine İngiliz ve Fransızlar tarafından sömürgeleştirmek için kurulmuştur. Tren yolcuları o güne kadar ya yürüyerek ya at arabalarıyla seyahat ettikleri için büyük bir şaşkınlık içinde bulmuşlardır kendilerini. İsveçli yazar Jacob Burckhardt 1840 yılında bu şaşkınlığı şöyle ifade eder: “Trenle seyahat etmek çok eğlenceli; insan kuş gibi uçup gidiyor sanki. Yakınından geçtiğiniz nesnelere, ağaçların, kulübelerin ve benzeri şeylerin tam olarak ayırımına varamıyorsunuz; dönüp de bakmak istediğinizde, çoktan geride kalmış oluyor”(aktaran Löschburg, 1998, s.113).

Seyahatteki bu değişim insanın zaman ve mekân mefhumunu değiştirirken dünyanın küçüldüğü zamanın genişlediği bir ufka kapı açmıştır. Bu ufukla birlikte hızla gezilebilecek dünyanın kavramları da değişmiştir. Seyahatin tüm muğlaklığının aksine belirli bir rota ve dönüşü ifade eden turizm kavramı şöyle ortaya çıkmıştır. “İngilizce’deki karşılığı ‘travel’ olan seyahat kelimesinin kökeni, Latince’de bir işkence enstrümanı anlamına gelen ‘trepalium’ kelimesinden türeyen ‘travail’e uzanmaktadır (aktaran Sarı Çallı, 2015)

“Turizm” kelimesinin İngilizce sözlüğe 1800’lerde girdiği 1830’larda ise Almancada yaygınlaştığı görülmüştür. 1838 yılında Stendhal’in Memoires d’un Touriste (Bir Turistin Anıları) eserinden sonra turist kelimesi iyice yaygınlaşmaya başlamıştır. Yolculuklarda hızlı bir zaman ve mekân değişimi kendisini göstermiş olup, Jules Verne’nin 1873’te yayınlanan eseri “Seksen Günde Devri-i Âlem” metni, dünyanın çevresinin araba, tren, gemi ile seksen günde dolaşılacağını iddiasını taşımıştır. Bugün ise ses duvarını aşan jetlerle dünyanın çevresi birkaç saatte dolaşılabilir hale gelmiştir. Bununla birlikte XX. yüzyıla damgasını vuran teknolojik gelişmeleri de ekleyince dünyayı gezme hiç de zor olmayan bir yolculuk haline gelmiştir. Böylece seyahat ediyor olmanın ayrıcalıklı bir yanının olmaması kitle turizminin ortaya çıktığını da gösterir olmuştur (Löschburg, 1998).

Seyahat tarihinin tüm uğrak yerlerini verme imkânımız olmasa da bu başlıkta, seyahatin zaman içindeki seyrini kimi zaman kavramlar kimi zaman ise ilk yolculukların izlerini sürerek XX. yüzyıla getirmeye çalıştık. Sürmeye çalıştığımız izler çoğunlukla Avrupa merkezlerini takip etmiş olsa da zaman zaman seyahatin



seyrinin kaydığı başka merkezleri de göstermiştir. Seyahat tarihinin birçok açıdan - siyasi, ekonomik, kültürel- ele alınabileceği aşikâr olsa bile bütününehâkim olunamayacağı için bu tez çalışmasında seyahat düşüncesine odaklanarak bir izlek sunmaya çalıştık. Bu izlek XX. yüzyıl seyahatlerine gelmeden önce seyahat tarihine dair bir tahayyül sunmayı amaçlamıştır ve bu doğrultuda oluşan izlek doğu-batı hattının muğlaklığı üzerine olmuştur. Bir sonraki başlık, seyahat düşüncesini ele alınan metinler üzerinden anlamaya yönelik olacaktır.

## 2.2 Seyahat Metinlerine Giriş

“İnsan, hayatının tatsızlığından ve etrafında görüp bıktığı şeylerin o yorucu aleladeliliğinden bir müddet kurtulabilmek ümidiyle seyahate çıkar. Bu itibarla seyahat “hârikulâdelikler avı” demektir.” (Haşim, 2012, s.11).

Başlangıçta “Seyahati bir bilme aracı olarak düşünebilir miyiz? sorusu ile yola çıkmıştık. Bu soruyu, “Görme ve işitme duyularının seyahati bir bilgi formuna dönüştürebilir mi?” sorusu ile devam ettirirken ikinci başlıkta seyahatin doğu-batı seyrini takip etmeye çalıştık. Bu başlıkta seyahati düşünmeyi, ele aldığımız metinlerin seyahate bakışları üzerinden devam ettirirken seyahat anlatısının nasıl bir merak ile başladığına ve bu merakın nasıl bir tahayyüle kapı araladığına dikkat kesileceğiz.

Seyahat anlatısı, mesafe olarak uzağı okuyucusuna yakın ederken onun gördüğü/görmediği yerlerden haberler getirir, okuyucusunu kendisiyle birlikte yeniden yolculuğa çıkarır. Bu yolculuklar kimi zaman basit ve gündelik olanı ritmine katarken kimi zaman da olağanüstü-harika olayları seyrine dahil eder. Olağanüstü olayları ilk akla getiren Homeros ve Gılgamış metinlerine yukarıda yer vermiştik. Bu metinlerin dışında dikkati çeken olağanüstü- şaşkınlık veren olayları aktaran -zaman zaman seyahat metinlerini de etkileyen- bir yazı türü olarak “acâ’ib” karşımıza çıkar. Kelime olarak Arapçada “şaşmak” anlamına “a-c-b” kökünden türeyen “acâ’ib” şaşılacak şeyler anlamına gelmektedir.

Acâib'ler olarak bilinen harika-olağanüstünün aktarımı dokuzuncu yüzyılda okuyucunun deneyim sınırının dışına taşarak şaşkınlık uyandıran metinler olarak bilinir. Edebi tür olarak Carra de Vaux şöyle ifade ediyor: “Acâ'ib sözcüğü var olmayan veya hiç var olmamış bir şeyi temsil etmez. Acâ'ib'ler coğrafya ve tarihte rastlanılan türden anıtlar, olgular, varlıklardır. Gerçek oldukları kesin değildir; uydurma olduklarıysa hiç kesin değildir: Asıl güç olan, [gerçek olup olmadıklarının] denetlenmesidir” (Touati, 2004, s.213).

Bu şaşkınlığı Ortaçağ metinleri seyahat anlatısına bir güç olarak katmaya çalışır ki köklerinin Eski Yunan'a uzandığı bilinmektedir. Her metnin *thôma*'yı (harika-acâ'ib) seyahat anlatılarında bir alt başlık olarak vermesi anlatıyı güçlü kılan bir unsur olarak vurgulanır. Seyahatin bu olağanüstülüğe yönelişi hem kültürel hem de anlatısal fark oluşturarak okunmasını ve dinlenmesini güçlendirir. Bu hâl, anlatıcısını zaman zaman bir öykü yazarına dönüştürse de hem seyyahı hem okuyucusunu unutulmaktan kurtararak anıları bir “harika” olarak yazıya taşımış olur (Touati, 2004).

Seyahatte de kendisini gösteren bu anlatı heyecanı her dönem farklı bir tanıklık içermiştir. Ele alacağımız XX. yüzyıl ilk yarısı metinleri ile seyahat düşüncesinin; seyahatin heyecanını, hayretini, ayrılığını nasıl ritmine dahil ettiğini incelemiş olacağız. İlk olarak seyahati “hârikulâdelikler avı” olarak niteleyen Ahmet Haşim'in seyahat üzerine düşünceleri ile başlayacağız.

Keskin akıllılar “hârikulâde”nin zamanımızda artık bir mânası kalmadığını söyleyebilir. Hârikulâde hiçbir zaman hakikat sahasında mevcut olmamıştır ki bundan böyle yok olsun. Başka bir münasebetle de söylediğim gibi, sırf kendi dimağımızın bir ameliyesi mahsulü olan ve sinema şekli gibi bir menbada dışarıya vuran “hârikulâde” birkaç alelâdenin birleşmesinden meydana gelir: öküz alelâdedir, ağaç alelâdedir, vakıa ki öküz ağaca çıkar, hârikulâde vücut bulur. Eski milletler, dinleri için lazım olan ilâhları hep bu düstur ile yaptılar. Yunanlılar, insan bedenini beygir vücuduyla birleştirerek “centaure” denilen efsanevî mahlûku, Asurîler, insan başını, öküz vücudunu ve kartal kanadını hep bir yere getirerek büyük mabutlarını yarattılar. (Haşim, 2012, s.11)

Yukarıda Carre de Vaux “acaib”i “Gerçek oldukları kesin değildir; uydurma olduklarıysa hiç kesin değildir...” diye açıklar ki Ahmet Haşim de “hârikulâde” üzerine düşünürken, harikuladenin hiçbir zaman hakikatte mevcut olmadığını vurgularken insanın kendi tasavvurunun bir ürünü olarak iki alelade şeyin bir araya gelmesiyle oluştuğunu ifade eder. Ahmet Haşim sonrasında insanın bu ameliyesini şair ve seyyah bakışı üzerinden yorumlayarak seyyahın tanıma-bilme gayretinde şaşkınlık üzere olan tahayyülüne dikkati çeker.

Bu ameliye, hayal yaratıcı şairin her dakika yaptığı ameliyedir. Hele muvakkat bir şair olan seyyah, yabancı âlemler içinde kendisine ârız olan zarurî cehalet sayesinde etrafını daima uydurucu bir gözün hayretleriyle görecektir: Evliya Çelebi’nin eski Türkiye’yi, Comte de Gobineau’nun Afgan’ı ve İran’ı, Pierre Loti’nin İstanbul’u, Poul Morand’ın New York’u, ancak seyyah gözünün yoktan yaratıp görebileceği birer hârikulâde hayaldir. İşte şair ve seyyahın bu akrabalığı yüzündendir ki seyahatname, hiçbir lisan hünerine muhtaç olmaksızın bir şiir kitabının kardeşidir. Seyahatname okumanın tadını öteden beri bilirim. Bütün çocukluğum onları okumakla geçti. Kış geceleri, dışarıda rüzgâr olurken, bir gaz lambasının ışığını göz bebeklerimde iki altın nokta gibi taşıyarak, zengin bir ateş karşısında, rahat bir koltukta okuduğum o Afrika ve Amerika seyahatnamelerinin masum ve namuslu üslûbundan aldığım tadı, bana az edebî eser verebilmiştir. (Haşim, 2012, s.11-12).

Sıradan olanın tahayyüle açılması, şair için zaten sürekli bir eylem iken seyyah için ancak seyahatin ritmine dahil olmasıyla mümkün olacağını belirten yazar, seyyahın şaşkınlığına işaret eder. Bu şaşkınlık, seyyahın yabancı olduğu âlemde kendisine bilinmeyen olarak gözüken her şeye uydurma gözün hayretiyle bakmasına sebep olur. Bu hâl seyahatin seyri içinde seyyaha arizi gözüken şeylerin zaman içinde kendisine açılması ile çözüme kavuşur ki böylece seyyahın tecrübesi bir tekilliğine dönüşür. Bu tekillikte her seyyahın gördüğü, işittiği mekanların farklılaşması seyahatin tahayyüle açık yanını işaret eder ki Ahmet Haşim de yukarıda şöyle vurgular: Evliya Çelebi’nin eski Türkiye’si, Comte de Gobineau’nun Afgan’ı, Pierre Loti’nin İstanbul’u, Paul Morand’ın New York’u...

Tahayyüle açılan pencere, yola çıkma ile başlar ve seyyahın gözü, kulağı önce kendi merakı için açılır. Bu seyrin heyecanı Peyami Safa’nın metninde şöyledir:

Galata rıhtımında, sabahın saat dokuzuna doğru vapurun çarpıntısı tuttu. Kalkıyoruz. Makine harekete başladı, gemiyi sarsıyor; yabancıları dışarıya çıkarmak için gong vuruyor, düdük ötüyor, iskele çekiliyor. Klâsik veda manzarası. Fakat benim gibi ilk büyük Avrupa yolculuğuna çıkanlar için pek alelâde teferruat bile az harikulâde değil: bütün vapur halkı güverte parmaklığı önüne dizildi. Rıhtımda, biraz sonra gözlerin üstüne konmak üzere şimdilik havada sallanan mendiller, hasrete ve ayrılığa teslim bayrakları. Güverte ile rıhtım arasında uçan bakışlar, gülüşler, haykırışlar. Ömrümde yüzünü görmediğim adamlarla seyyar bir apartman içinde İstanbuldan Venediğe kadar, dört gün birlikte yiyip, içip, yatıp kalkarak, bir aile hayatı içinde, sağımda ve solumda duran iki kadına ve gittikçe uzaklaşan rıhtım üstündeki dost yüzlere bakıyordum. (Safa, 1938, s.3)

Haşim'in harikuladelikleri avı olarak gördüğü seyahat Safa'da da aynı nazara karşılık gelirken, seyahatin başlama anı ve memleketten ayrılış ilk temaşa olarak göze çarpar. Gündelik ritim içinde hiç de tuhaf gelmeyen insan halleri, seyahat düşüncesiyle ayrı bir bakışa muhatap olur. Gündelik olanın ritminden ziyade kendi muhayyilesinde bir tefekküre dalan Abdülhak Şinasi Hisar'ın 1934 yılında yaptığı Atina gezisinde ayrılık hali üzerine konuşurken Pire ve Galata'yı birlikte düşünür ve yazarın kendisini de "görmüş ve geçirmiş" bir bakış ile manzaraya dahil eder. Bu manzara kendisine yeni bir şey söyleme gayretinde olmazken yazarı bir hatıra zevkine bırakır ki, bu bakışı seyahatin muhayyiledaki "hârikulâdelikler avı" olarak düşünebiliriz (Hisar, 1934). Seyahatin harikuladeye açılan tarafına başka bir tanıklık ile devam edersek karşımıza ayrılık düşüncesi çıkar. Bu anlatıların izinde seyyahın ayrılık halinde aşınası olduğu memleketine duyduğu özlem artarken basit ve sıradan olan her şey yeni bir anlama kavuşur. Uzaklara olan bakış, bir anda seyyahı yersiz yurtsuz bir boşluğa sürükler. Bu boşluk, hayreti ve anlamlandırma arzusunu içinde taşıyarak seyyahın en uğrak mekânı olur. Bu uğrak yerinin bir diğer sakini Ahmet Rasim de gündelik olanın seyyahın merakını cezbediği anı Sofya'ya varışında şöyle dile gelir:

Sofya'ya pusarık, çil bir hava ile girdim.

Yedi sekiz sene önce bir kere görmüş olduğum için istasyonu gözüm ısırdı. Hamal önde, ben arkada, bir kapıdan girdik, öbür kapıdan çıktık. Sıra ile dizili beş altı otomobil, biraz ileride birkaç fayton, çamur içinde bir meydan, fes, şapka, kalpak, sağ tarafta sarı, nefti vagonlu bir

tramvay, izdiham arasında başı çıplaksa ayakları örtülü, ayakları çıplaksa başı kapalı bir iki çocuk, eteklerini toplamış bir madama, eli ardında, yüksek bakışlı bir alman subayı... Anladım. Başka bir şehirde değilim. (Rasim, 1988, s.25)

Ahmet Rasim'in merakına açılan anlar, gördüklerine anlam verebilmesi için aşına olduğu kendi yaşam tecrübesinin süzgecinden geçer ki tüm seyrini bir kelimeyle netleştirir: "Anladım." Seyyahın bir film makinesi gibi teker teker sardığı tüm sahneler, bir tahayyülün içinden geçerek anlama kavuşur. Bu kavuşma bir anda olmadığı gibi seyahatin başlangıcı tüm muğlaklığı ile seyyahı tedirgin eder. Seyyah, aşinası olduğu mekanları terk ederken hem ayrılık acısına hem de meçhulün verdiği korkuya gark olur. Bir başka nazar ile seyahatine tanık olacağımız Ferit Kam'ın ilk ayrılışı ve seyahatin verdiği tekinsizlik duygusu şöyle dile gelir:

Vapurumuz Çarşamba günü saat beşe çeyrek kalarak rıhtımdan hareket etti. Ben de yatağımdan kalkıp giyindim, güverteye çıktım. İlk defa olarak kendisinden ayrıldığım sevgili vatanımın nikât-ı muhtelifesini müteessirâne temaşaya daldım. Şehrimizin çehresi gamgîn, afâkı pek hüzn-engiz idi. Güya her taraf ağlıyor idi. Sevahilimizi seyr ede ede bir müddet gittikten sonra Alman dostum ile diğer yolcular da birer birer güverteye geldiler. Şezlonglara uzanıp sohbete başladılar. Mevzu-u musahabet memleketimizin gayet güzel, umrâna, terakkiye müstaid olduğundan ibaret idi. (Kam, 2000, s.44)

"Terakkiye müstaid olma" Ferit Kam'ın memleketi hakkında seyre daldığı ilk düşünlerden biri olarak göze çarpar. Seyyahın bakışını ufka çevirdiği anda bile mazisindeki ahval peşini bırakmadığı gibi bir kıyasa kapı araladığı görülür. Özellikle ele aldığımız dönemde bu bakışın gözünü diktiği hedefin Avrupa olması sebebiyle "terakki" kavramının izini süreceğiz. Bu izi, seyahatinin başlangıcında büyük bir hüzn ile aktaran Celal Nuri, Berlin'de şöyle bir karşılaşma yaşar kendisiyle:

Utaniyorum! En büyük bir cinâyeti irtikâb etmiş bir alçak gibi utaniyorum. Bir dürlü râhat yüzü görmüyorum. Etrafımda bin dürlü esbâb-ı istirâhat ve refâhiyyet, hattâ bin türlü vesâit-i bahtiyârî var. Fakat benim mahcûbiyetim bunlardan istifâdeme şiddetle mani' oluyor. Günden güne, diyebilirim ki dakikadan dakikaya kendimi daha nâ-lâyık, mübâreze-i hayatda daha kabiliyetsiz, hakk-ı hayatdan daha az nasîbe-dâr telâkki ediyorum. Kendimden tiksiniyorum. Onun için Berlin'in muazzam, mücessem, müheykel medeniyet-i gaâhın içinde

bir öksüz vaz'iyetindeyim. Her nerede ise tali'me ağlayacağım. Mehâsin-i tabî'iyye, âsâr-ı medeniyye, otomobiller, elektrikler, fabrikalar, saraylar, şatolar, derûnlarındaki âsâr-ı nefise, tiyatrolar, hususiyle mûsikî, ahâlinin şetâreti, hâsılı bütün bu hây ü hû beni eğlendireceğine mahsûn ediyor. (Nuri, 2016, s.6)

Bu karşılaşma, seyahatin seyri içinde aktarılan duyguların belki de en ağır hali olarak yorumlanabilir. Seyahatin kendisinin sebep olduğu “yabancı olma” halinin de etkili olduğu düşünülebilir ki Celal Nuri (2016) seyahatinde karşılaşma anının kendisinde keşfettiği iki cihetin -mantıkî ve hissi- birbiriyle kavgada olmasına bağlar.Celal Nuri'nin içinde bulunduğu ağır duygu yükü, gördüğü-tanık olduğu medeniyet ile bir karşıtlık içindedir. Bu karşıtlık, bir taraftan âlem-i İslam'ın hali ile dertlenirken bir taraftan da medeniyet tasavvurunu anlamak için Avrupa'nın izlerini sürer.

İlk bölümün bu son başlığında ele aldığımız metinlerin bazılarında pasajlar aktararak seyahat düşüncesini açmaya çalıştık. Böylece bu tezin sorunsalına bir adım daha yaklaşmış olduk. Seyahatin başlangıcını oluşturan bu hat, ikinci bölüme geçmeden önce seyahatin tahayyüle ve tasavvura açılan penceresini göstermek istemiştir.

### 3. XX. YÜZYIL İLK YARISI AVRUPA SEYAHATLERİ

Süreğiden ya da tekrarlanan bir ritim olarak seyahat, birbirinden farklı mekânları seyrine dahil eder. Bu seyir, XIX. ve XX. yüzyılda batı medeniyetini anlama arzusu ile Avrupa'ya odaklanır. Avrupa hedefi, Osmanlı-Türk düşünce dünyasında Tanzimat ile başlayan batılılaşma hareketinin bir hedefi olarak belirirken, gün geçtikçe de -meşrutiyet-cumhuriyet- artan bir arzu olarak ilerlemenin bir ereği olarak görülmüştür. Bu ereğe ulaşmak için birçok düşünce öne sürülürken; tartışmalar doğu-batı, ileri-geri, Avrupa-Avrupa dışı gibi ikilikler üzerinden anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu ikiliklerde oluşan diyalog, Batı medeniyetinin uzağında kalan toplumlara kendilerinin kim olduklarına dair sorular açarken bir yandan da Batı'yı nasıl alımlamaları gerektiğine dair muammaların eşiğine bırakmıştır. Bu eşikte Batı tarafından öteki olarak görülen Doğu, kendisini bir yabancı olarak diyaloga dahil ederken bir taraftan da Batı'yı öteki olarak alımlar: “Biz ve Öteki”, “Biz ve Avrupa”.

XIX. yüzyıl sonlarına doğru Batı karşısında “biz” olarak kalabilmenin bir gayreti olarak, ulus-devlet görünürlüğünün akışı içinde Türkçülük, İslamcılık, Osmanlıcılık gibi düşünce akımları “milli-muhafazakâr” bir form ile Batı karşısındaki çözülmede çare olarak görülmüştür. “Türk modernleşmesi” başlığı altında tartışılan bu akımlar, bir köken icat etme vazifesini üstlenirken; Garpcılık da ilerleme fikrinin bir tezahürü olarak Avrupa'ya yaklaşmayı hedeflemiştir. “Avrupalı olma” fikri, Batı'ya bakıp kim olduğunu sorgulatan ve kim olması gerektiğini bulduran bir ayna olarak görülmüştür. En yalın haliyle bu sorgulamada “Avrupalı olma” fikri, şark-garp ikiliğinde bir kimlik bulma arayışıdır. Bu arayıştaki sorular şu minval üzerinden

gelmiştir: Nasıl batılılaşmalıyız? Şark'ın muhafazası mı yoksa Garp'ın ufku mu ya da hem Şark'ın muhafazası hem de Garp'ın ufku mu?

Batılılaşma hareketi, XX. yüzyıla gelmeden önce Osmanlı topraklarında cereyan eden birçok siyasi, ekonomik, kültürel olay, Avrupa'yı hedef gösterirken, seyahatler de bu hedefin merkezine doğru gerçekleşmiştir. Yirmisekiz Mehmed Çelebi başta olmak üzere birçok sefir siyasi-resmi ziyaretler ile Avrupa'ya dair bir tasavvur oluşturmuştur. Bu tasavvur; gün geçtikçe büyüyen bir mukayese olarak, anlaşılması ve aşılması gereken bir mevzu haline gelerek XX. yüzyıl aydınlarını, gazetecilerini, talebelerini de fazlasıyla meşgul etmiştir. Bu meşguliyette seyahatler, bir tanıma aracına dönüşerek yabancı olanı aşına kılma çabasını taşımıştır. Avrupa'yı tanıma aracı olarak seyahatler, aşına-yabancı seyrini biz-öteki diyaloguna açmıştır. Bu seyrinde öteki olarak gördükleri Avrupa, gündelik hayatın içinde birçok ritimle karşılımlarına çıkmıştır. Bu bölümde, XX. yüzyıl ilk yarısı seyahatlerinden bazılarını takip ederek nasıl bir Avrupa tahayyülü inşa edildiğini görmeye çalışacağız. Öncelikle amacımız seyahatlerin bize sunduğu Avrupa tahayyülünü açığa çıkarmaktır, sonrasında -üçüncü bölümde- ise bu tahayyül üzerinden “Avrupa merkezilik” düşüncesini tartışmaya açmaktır.

XX. yüzyıl seyahatlerine gelmeden önce Osmanlı-Türk düşünce dünyasında seyahatlerin bilgi üretme pratiğine bakacak olursak, bunun bir Şark ve Garp mukayesesine dayandığını görebiliriz. Fakat bu kıyasın ne zaman oluştuğunu tam olarak bilememekteyiz. “...kolektif muhayyilemiz bu hayali Doğu/Batı hattını acaba ne zaman çizmiştir? Kendi kendimize soracağımız ilk soru bu işte” (Hentsch, 2016, s. 16). Doğu-Batı ikiliğini tam olarak kavranamaz gören yazar, yine de söz konusu olanın biz ve öteki olduğunu belirtir. Ayrımın bizim zihnimizde olduğuna dikkati çekerken biz ve öteki diyalogunda öncelikle ötekinin bizi gördüğü gibi değil, bizim ona baktığımızda kendimizi nasıl gördüğümüz üzerine düşündürür. Bu ikilik içinde kalındığı sürece, kendimizi aradığımız yer ötekinin aynası olarak gözükmektedir, seyahatler de bu aynalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Yeni Osmanlı Düşüncesi” makalesinde Şerif Mardin (2009), Yirmisekiz Mehmed Çelebi Efendi'nin seyahat notlarına değinirken Fransız yüksek zabıtların “Turs” yerine “Turquie” olarak yazmalarından yola çıkarak Türklerin kendilerini ötekinin



aynasında tanımladıklarına değinmiştir. Bu düşünceyi İbrahim Şinasi Efendi'nin 1849-1854 yılları arasında yaptığı Paris seyahati takip eder. Şinasi Efendi, Yeni Osmanlı düşüncesi içinde ürettiği söylem ile kendisinden önce devlet üzerine yapılan eleştirilerden ayrılır ki bunun sebebinin Paris'te geçirdiği yıllar olabileceği düşünülür. Şinasi Efendi, Osmanlı geleneksel yapısı içinde fertlerin teba olmasının haricinde kolektif bir yapı olarak devletten ayrı değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiş ve “societe” kavramı yerine “heyet-i içtamaiye” ve “heyet-i mecmua” gibi kavramlar üretmiştir. Bu kavramlar tam olarak “societe” kavramını karşılamasa da Mardin'e göre (2009) toplumun devlet dışında bir olgu olarak düşünüldüğü yeni bir söylemdir. Şinasi'nin fert-toplum ilişkisi üzerinden dikkatini çeken Avrupa düşüncesi, bu bölüm içinde ele alacağımız Ferit Kam'ın “Avrupa Mektupları” metninde de aynı nazara tesadüf eder. Seyahatlerde ötekiyle karşılaşma anında üretilen bilginin, seyyahın içinde bulunduğu toplumun eleştirisini de içerdiğini görmekteyiz. Rana Kabbani (1993), bu eleştiriye seyyahın içinde bulunduğu toplumun sosyo-politik gücüne dayandırarak, gezginlerin bir ulus ya da imparatorluk tarafından desteklendiğini ileri sürmektedir. Kabbani'nin ifade ettiği göz, seyyahı aşına olduğu kültürün bir uzantısı olarak değerlendirirken bu seyahatleri oryantalist serüven içinde daha çok bir güç gösterisi olarak yorumlamaktadır. Bu güç, doğuyu kendi dinamiği içinde düşünmekten ziyade batının kurucu öge olarak kendisinin karşısında gördüğü doğu söyleminde yatmaktadır. Kendisini merkeze alan bu düşünceye seyahatler üzerinden de tanık olmaktadır. İlber Ortaylı, “Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar” makalesinde Rönesans sonrası Avrupa'dan Ortadoğu ve Doğu Akdeniz'e yapılan yolculukları değerlendirmektedir.

Ulusların Avrupa merkezci bakışın ekseninde geliştiğini yorumlarken, bunun XIX. Yüzyıl şark münevverleri tarafından da kabul edildiğine değinen Ortaylı (2009), seyahat yazı türünün Osmanlı topraklarında geç gelişen bir tür olduğundan bahsederek klasik İslam çağı ve Avrupa'nın kıyaslanamayacağını dile getirir. Ayrıca seyahatleri açık bir bilgi ağı olarak gören yazar, özellikle Evliya Çelebi'den sonra seyahat eden ve seyahatname yazan birinin çıkmadığını savunur. Bu savunma yazarın seyahat metinlerini kaynak olarak değerlendirdiğine dikkati çekerken XVIII.yüzyıl Osmanlı toplumuna dair en açık siyasi sosyal görüşlerin sefaretnameler üzerinden okunduğunun da işaretini taşır. Yazar, ismi konulmuş olmasa da XVIII.

yüzyılın da Batılılaşma hareketi içinde olduğunu ifade eder ve bu bunları seyahatler üzerinden şöyle değerlendirir:

Batılılaşmanın lahiyalarda ifade ve talep edilmekten çok, hayatın içinde gerçekleştiğini vurgulamamız gerekir. Batılılaşma Türk Osmanlı için tarz-ı hayat, zengin yaşam, renk ihtişam ve güzel renk bahçeler ve artık hoşlanmaya başladıkları Batı musıkîsidir. Batılıların çok şey bildiğine inanılır; tıp bilirler, astronomi bilirler, mekanik bilirler, hatta İbn-i Haldun'u bile duymuşlardır. Ahmet Resmi Efendi'nin Viyana Seferatnamesi, Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Seferatnamesi, Ebubekir Ratıp Efendi'nin Nemçe Seferatnamesi, Nişli Mehmet Ağa'nın ve ardından II. Katerina devrinde giden Mustafa Rasih Paşa'nın Rusya Sefaretnameleri bu tasavvuru yansıtan eserlerdir. Gözlem ve nakilde yeni bir dünyaya dikkat çekerler. Ama hürriyette, parlamentoya vs'ye dair söz yoktur. (Ortaylı, 2009, s.40)

Yazarın seyahatler üzerinden takip ettiği seyir, özellikle Avrupa'nın görünürlüğü üzerine odaklanmıştır. Bu bağlamda “batılılaşma” hareketi Avrupa tahayyülünü görünür olan üzerinden düşündürmüştür seyahatlerde. Yeniden biz-öteki ayrımının çizildiği seyahat metinlerine dönersek, Jale Parla “Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik” metninde Avrupa dışı toplumların şarkiyatçı söylem içinde nasıl bir mite dönüştüğüne değinir. Özellikle on dokuzuncu yüzyıl romantikleri tarafından inşa edilen doğu mitini, doğu edebiyatına duyulan ilgi ile birlikte yorumlar ki bu sebeple yapılan birçok seyahatin olduğunu da ifade eder. 1835-50 yılları arasında doğu yolculuklarının sayısındaki düşüşün Osmanlı topraklarına dair eski ilginin olmadığına bağlayan yazar, Türk mitinin söndüğüne dikkati çeker. Doğuda arananın artık bulunamadığını Nerval, Gautier, Flaubert gibi Doğu'ya fantastik öğelerle yaklaşan yazarların bile İstanbul izlenimlerinde sendeleyeni bir imparatorluğun çağdaşlaşma çabalarını karamsarca izlediklerine değinir (Parla, 2018). Buna ek olarak seyahatlerdeki karşılaşma anları öteki hakkında “tanım” vermeye hazır bir taraf çıkarır karşımıza. Bu tanımlama ve anlama isteği bir hükme dönüştüğü zaman “öteki” daha sert bir şekilde tanımlanmaya başlanır. XVIII. yüzyıldan başlayarak değindiğimiz seyahatler bir yönüyle Avrupa dışı toplumların “öteki” olarak nasıl düşünüldüğünü gösterirken diğer yönüyle Avrupa'nın nasıl tasavvur edildiğinin izlerini verir. Bu zamana kadar gelen seyahatlerin genellikle miras bıraktığı bir

“şark-garp” ikiliği ve “Avrupa fikri” olduğunu görmekteyiz. XX. yüzyıl ilk yarısı seyahatleri de bu mirası başka veçheleri ile devam ettirmektedir. Dönemin Avrupa’yı anlama çabası içinde XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başı dergileri de Avrupa’yı anlama çabasını içermiştir. Avrupa’ya bakışı, ilk bölümde “perestişkâr” bir gözün hayranlığından çıkararak anlama gayretinde olan Sebilürreşad dergisinin muhabirlerini bu eleştiri çerçevesinde Avrupa’ya göndermek istediğine değinmiştik. Bu hayranlığın içinden Avrupa’ya bakmak yerine kendilerini de diyalogun içine dahil ettikleri tanıma sürecini mühim görmüşlerdir. Bu diyalogun başlangıcı olarak okuyabileceğimiz ilk karşılaşma Sebilürreşad dergisinde şöyle ifade edilir:

İngiltere’de, Almanya’da sırf şarka, Müslümanlara dair neşredilen gazeteler, risâleler, Fransa’da muntazaman çıkarılan *La Revue du Monde Musulman* unvanlı mecmua nazar-ı intibahımızı açmalıdır. Onlar sırf kendi menfaatleri uğrunda bu kadar fedakârlıklar ihtiyar ederek İslâmların hayat-ı ictimâî ve fikrîsini yakından tedkik etmek istedikleri halde merkez-i hilafette müslümanların te’ârûfüne hâdim bir mecmuanın intişar edememesi müslümanların denildiği gibi inkızara mahkumiyetlerine delâlet etmez mi? Fakat biz son zamanlarda âlem-i İslâmda uyanan intibah-ı fikrîden parlak neticeler çıkacağına kemal-i itminan ile intizar ediyoruz. Dinen memur olduğumuz veçhile sa’y u sebat gösterilir, neşriyat-ı ilmiye devam olursa âlem-i İslâmın düşmüş olduğu gayyâ-yı cehaletten kurtularak şahrâh-ı saadet ve tekâmüle gireceğine şüphe etmemelidir. “Sebilürreşad dokuzuncu cildine başlıyor.” (Aktaran Kara, 2006)”

Sebilürreşad<sup>9</sup> dergisinin bu gözlemi kendisinin de yayına başladığı dönem itibariyle XX. yüzyıl Avrupa’yı anlama çabasının ilk mukayesesesi olarak tanımlanabilir ki baş yazarlarından olan Mehmet Akif’in 1915 yılında “*Berlin Hâtıraları*” olarak kaleme aldığı birseyahat yazısı olduğu bilinmektedir. Ele alacağımız bir diğer metin olan Ferit Kam’ın “*Avrupa Mektupları*” da yine aynı derginin refakati ile gerçekleştiği bilinmektedir. Bu bağlamda “XX. yüzyıl ilk yarısı Avrupa seyahatleri” başlığı

---

<sup>9</sup>“14 Ağustos 1324’te (27 Ağustos 1908) Sırât-ı Müstakîm adıyla yayın hayatına başlamıştır. Kurucuları Ebül’ulâ Zeynelâbidin (Ebül’ulâ Mardin) ve H. Eşref Edip’tir (Fergan). 11 Temmuz 1324 olan tesis tarihi 43. sayıdan itibaren II. Meşrutiyet’in ilân tarihi olan 10 Temmuz 1324 (23 Temmuz 1908) şeklinde değiştirilmiştir.” (Türkiye Diyanet Vakfı. (2009) Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Cild 36. (s.251-253). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.)

altında bu dergilere değinmek ele alınacak bazı seyahat metinleri için bir girizgâh oluştururken aynı zamanda dergilerin neden Avrupa'yı işaret ettiğini anlama niyetinde olacaktır. Bu çerçevede yine Sebilürreşad dergisi muhabirlerinden Ferit Kam'ın seyahat metni üzerine “*Kendimizi tanıyalım, lâkin Avrupa'yı daha fazla...*” (s. 149) yazısında İsmail Kara (2006) da hedefin Avrupa olduğuna dikkati çeker. Kara'ya göre Avrupa'nın kurtuluş ve kalkınma için hedef gösterilmesi paradoksaldır. Çünkü bir zamanlar küfrü temsil eden Batı artık “merci-i taklid” olarak varılması gereken bir hedef olarak görülmektedir. Bu paradoksa rağmen içinde bulunulan durumda menfiliklerden kurtulmanın yolu Avrupa medeniyetinin anlaşılması, teknik ve bilimde kendileri için bir örnek oluşturması olarak yorumlanır. Bununla birlikte Avrupa'yı tanıma ve anlama arzusu oryantalizmin erken dönemlerindeki gibi bir fantezi ya da hoş vakit geçirme değildir aksine yazara göre bu arzu zaruri ve hayati unsurlar taşımaktadır (Kara, 2006, s.149). Her ne kadar XX. yüzyıl seyahatleri daha tekil-siyasi/resmi bir gezinin dışında-bir çabanın ürünü olarak değerlendirilse de dönemin hâkim anlayışı içinde “Avrupalı olma” fikrinden etkilenmişlerdir. Ayrıca mecmua, Garp tarafından İslam'ın içtimai olarak tanınmak isteyişini ifade ederken kendileri üzerine fikri bir tetkikte bulunmayışlarını dalalet olarak değerlendirir ki bunun neticesinde Şark ve Garp arasında bir rabita kurma fikri açığa çıkarır. Bu sebeple birçok muhabiri ülke dışına gönderirler. Sebilürreşad dergisinden önce ise XIX. yüzyıl sonuna doğru *Servet-i fûnûn*<sup>10</sup> dergisi, yayınladığı seyahat yazıları ile Avrupa'da fenni ve teknik meselelere değinirken daha sonra edebi çalışmalara da yer vermiştir, derginin kuruculuğunu üstlenen Ahmet İhsan Bey de seyahat yazıları ile dergiye katkıda bulunmuştur. Kendisi Türk matbaacılığını batı tekniği ile yeniden yorumlamak için 1891 yılında Avrupa'ya seyahat etmiş ve bu seyahatin notlarını “Avrupa'da ne gördüm” adıyla yayımlamıştır. Servet-i Fünûn dergisi, Sebilürreşad gibi “Avrupa'yı tanıma ve anlama” gayretini şark ve garp arasında bir rabita kurma vazifesi olarak yüklenmeden Batı'ya dair seyahat anlatılarına yer verir. Avrupa

---

<sup>10</sup>“İstanbul'da Nikolaidis'in çıkardığı fenni muhtevalı Servet gazetesinin ilâvesi şeklinde 27 Mart 1891'den itibaren Ahmed İhsan (Tokgöz) tarafından yayımlanmaya başlanmış, daha sonraki tarihlerde başta Edebiyât-ı Cedide topluluğu olmak üzere Fecr-i Âtî ve Millî Edebiyat grupları ile Yedi Meşaleciler'in yayın organı olarak 25 Mayıs 1944'e kadar yayın faaliyetini sürdürmüştür.” (Türkiye Diyanet Vakfı. (2009) Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Cild 36. (s.573-575). Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.)

dışında Amerika, Afrika, Asya gibi birçok bölgeye seyahatlerin yapıldığı ve bu seyahat yazılarının kaleme alındığı bilinmektedir. Seyahat yazılarının yanı sıra derginin batı edebiyatı üzerine ilgisi de Avrupa'ya dair bakışın seyrini verir. Hilmi Ziya Ülken (1979) Servet-i Fünun dergisinin başlangıçta bir düşünce hareketi olduğunu ancak daha sonraları sadece bir edebiyat akımı gibi gösterildiğini ileri sürer. Dergiyi yalnız edebiyat akımları üzerinden değerlendirenlerin eksik bıraktığı tarafı “Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi” metninde derginin ilk ciltle birlikte edebî ve fikrî boyutu birlikte götürdüğüne değinirken yeni edebiyat akımı olarak bahsedilen şeylerin pozitivist düşünceye yaslandığını ifade eder. Derginin fikri tarafı, XIX. yüzyıl düşünce dünyası içinde doğa yasaları üzerinden inşa edilen toplumsal kuramlara odaklanır ve böylece kaleme alınan birçok yazı olduğunu belirtir. Bu çerçevede dönemin terakki fikrinin “Avrupalılardan almalı, fakat iyilerini almalı” (s. 139) yönünde oluşması, derginin baş yazarlarından olan Hüseyin Cahit’i rahatsız eder. Bu tepkiyi olumsuz olarak gördüğünü bunun da verimli olamayacağını ifade ederek hem Ahmet Mithat çevresini hem de Sırât-ı Müstakim dergisini eleştirir. Bu dergilerle birlikte ikinci meşrutiyetten sonra birçok derginin yayımlandığını ifade eden Ülken, bu dergilerin Türkçülük, İslamcılık, Avrupacılığa ait düşünceleri halka açtığına da değinir. Sonraki dönemlerde ise batıcılık fikri ile tartışmaların şöyle ikilikler içinde devam ettiğini vurgular: fert-toplum, sosyalizm-kapitalizm, hürriyetçilik-devletçilik, evrimcilik-devrimcilik... Ayrıca Fransız ihtilalinden sonra çıkan kolektivizm, anarşizm, kominizim kavramlarının da dahil olduğunu ifade eder (Ülken, 1979).

Ülken’in altını çizdiği ikilikler, seyahatlere de ufuk oluşturduğu gibi dönemin düşünce hayatının mecmualar aracılığı ile de takip edildiğini göstermektedir. Aslında yabancı olmadıkları Avrupa kültürü ile aralarındaki bağa dikkati çeken Cemal Kafadar, Türk düşüncesinin ironik bir tarafının olduğunu ifade ederek, batılılaşma öncesi temaslara dikkati çeker. Osmanlı-Türk düşünce dünyasının Helenistik-Roma mirasına bugünden daha açık ve benimseyici olarak bugün “batı klasikleri” olarak yaklaşılan birçok ismin -Eflatun(Platon), Aristo (teles), Bukrat (Hipokrates), Calinus (Galen)- zaten İslam ve Osmanlı düşüncesinin “temel klasikleri” arasında yer aldığını değinerek, halk arasında bilinen bu isimlerin Osmanlı medrese ya da Enderun gibi yüksek öğrenim kurumlarında birçok eğitilmiş aydının üzerine metinler

kaleme aldığını bildirerek merkezi yönetimin ve kurumların iç içe olduğunu ifade etmiştir (Kafadar, 2009). Bu veçhesiyle Yunan-Roma kültürünün bir mirasçısı olarak düşüneceğimiz Osmanlı-Türk düşünce dünyasının XIX. ve XX. yüzyıla gelindiğinde “batılılaşma” düşüncesinin oluşturduğu medeniyet düşüncesine şöyle yer verir:

Bir yandan 19. Yüzyıl Avrupa’sının (kâh “tek medeniyet,” kâh “medeniyetler içinde en üstün medeniyet” modelleri geliştirdiği “medeniyet” kavramı dayatması, beri yandan rekabetçi ulusçulukların etkisiyle, değişik kültürlerin mensupları/savunucularınının “biz onlardan almadık, onlar bizden aldı.” ya da alanlar özgün olamazlar bu tür kültürler yaratıcı olamamış geri kültürlerdir” savları çerçevesinde “kültürel etkiler” konusuna, çeviri ve şerh yazımı gibi etkinliklere rahatsızlıkla yaklaşmışlardır. Bu ilkeliklere cevap vermek için kültür kökleri ve etkileşim konularında bağınazlığa varan bir “bize has olan” anlayışı geliştirmiştir. 19. ve 20. Yüzyılın gerçekliğine göre tanımlanmış olan “öteki medeniyet” havzasına yabancı gözüyle bakmayı tercih etmişlerdir. (Kafadar, 2009, s.24)

Cemal Kafadar, Avrupa medeniyeti ile kurulan ilişkinin bağlarına dikkati çekerken aslında tanışık olunan medeniyete bir zamanlar perestîşkâr bir gözle bakarak anlamaktan uzak olduğunu yine aynı gözün tersine çevrilerek “öteki” olarak Avrupa’nın yadsınmasını eleştirir. Bu eleştiri hiçbir medeniyet ve kültürün sadece kendi ürünü olup-olamayacağı üzerine düşündürür. Bu düşünce, üçüncü bölümde seyahat metinlerinin işaret ettiği kavramlar ile tartışmaya açılacaktır.

Tüm bu geçişlerle birlikte XX. yüzyıla gelmeden seyahatler üzerinden üretilen bilginin hangi tartışmaları taşıdığını kısmi de olsa görmüş olduk. Tez konumuz çerçevesinde ele alacağımız seyahat metinlerinin izlerini sürerek biz de XX. yüzyıl ilk yarısında nasıl bir Avrupa tahayyülü inşa edildiğini anlama gayretinde olacağız. Bu çabanın seyahatler üzerinden okunması “Avrupa merkezilik” üzerine dönemin kavramlarına dikkati çekerken bir yandan Avrupa ile karşılaşmanın nasıl bir tahayyül oluşturduğu tartışmaya açılacaktır. Bu bağlamda ele alacağımız seyahat metinleri ise şöyle: Celal Nuri, “Kutup Musahabeleri”, “Şimal Hatıraları” (1914-1915), Ferit Kam, “Avrupa Mektupları” (1913), Peyami Safa, “Büyük Avrupa Anketi” (1938), Ahmet Haşim, “Frankfurt Seyahatnamesi” (1932), “Bize Göre ve Bir Seyahatin Notları” (1924), Cenab Şahabaddin, “Avrupa Mektupları” (1917-

1918), Halit Ziya Uşaklıgil, “Saray ve Ötesi” (1915), Hasan-Âli Yücel, “İngiltere Mektupları” (1950).

### 3.1 Kolektif Muhayyilenin Seyri: Doğu-Batı Diyaloğu

... kolektif muhayyilemiz bu hayali  
Doğu/Batı hattını acaba ne zaman  
çizmiştir? (Hentsch, 2016, s.16)

Bir bütünün parçası ya da ötekisi olarak alımlanan doğu-batı ikiliği, soruşturmaya açık bir kimlik tahayyülü oluşturmaktadır. Bu tahayyül, toplumlara kim olduklarını söyleme gayretinde olurken aynı zamanda onları bir sınır dahilinde düşündürmüştür. Sınırların tayini ise harita üzerindeki çizgiler kadar keskin olmadığı gibi içinde bulunulan zamana ve konuma göre yeniden şekillenmiştir. Köken olarak bu hayalin ne zaman oluştuğunu sorgulayan Thierry Hentsch, “Hayali Doğu” metninde Akdeniz’i bir geçiş bölgesi olarak değerlendirerek Batı’nın “hayali doğu” imgesini Antik dönemden modern zamanlara gelene kadar felsefi-politik bir izlektenlatmaktadır.

... Doğu’ya dair muhayyilemizin coğrafi sınırları nelerdir? Paradoks: Hayali Doğu bir kavram olarak Batı’nın tam karşıtıdır ve sınırları belirsizdir; dünyanın geri kalan her yerini, yani Batı’nın kendisi ya da kendisinin doğrudan uzantısı saymadığı her şeyi içine alabilir. Ama, eğer Doğu bizim için ötekiliğin en mükemmel ifadesi haline gelmişse, bu ötekilik (vahşi yaşam kavramı dışında) hemen her zaman Asya’ya ve büyük Asya uygarlıklarına mal edilmiştir. (Hentsch, 2016, s. 15)

Bu sınıflandırmada Asya’nın geniş bir alan sunduğunu belirterek devam eden yazar, yakın ilişkilerde bulunulan Doğu’yu Akdeniz ile ilişkisi ile sınıflandırarak etnik-merkezci bir terim olan Yakın ya da Ortadoğu yerine “Akdenizli Doğu” demeyi tercih ettiğini belirtir. Bu tercihte hiçbir sınıflandırmanın sağlam ölçütleri olduğunu iddia etmezken incelemek istediği alanı Arap dünyası, İran, Türkiye ve Kuzey Afrika olarak sınırlandırır. Batı cephesinin sınırlarının da çok da belirli olmadığını, Akdeniz’in her girinti çıkıntısının hiç irdelenmeden Avrupa’nın kendisini baştan beri “batılı” saymasını da şaşkıncı bulur. Çünkü Londra ya da Paris’ten bakıldığında

Balkanlar Batı mı sayılır yoksa Doğu mu? Bu sorunun, içinden geçilen zamana göre değişeceğini vurgularken hayaldeki hattın Ege denizine mi Adriyatik'e mi çizildiğini sorgulamaktadır. Sınır düşüncesini muhayyiledeki ilk önemli sorun olarak değerlendiren yazar, “efsanevi sınırlar” başlığı ile düşündüğü doğu-batı ikiliğinin Akdeniz dünyası ile ilişkilendirilmeden anlaşılmayacağını vurgularken kurmaca ve gerçeğin sık sık iç içe geçtiğini belirterek Antik Çağın önemli bir hareket noktası olduğunu düşünür (Hentsch, 2016).

Doğu-batı ikiliği sınır düşüncesi içinde seyahat metinlerinde de tahayyül edilmiştir. Her seyyah yönüne çevirdiği alana göre zihinsel bir takibi öngörmüştür. Ele aldığımız seyahatlerin içinde Peyami Safa, Avrupa'ya yaptığı seyahatini “Büyük Avrupa Anketi” başlığı altında yayınlarken Avrupa'nın sınırlarına dair soruşturmada bulunmuş ve “Avrupa'yı Arıyorum” başlığı ile şöyle ifade etmiştir:

Avrupa nereden başlar? Haritanın verdiği cevaba kanmıyanlar için bu bir meseledir. Andres Suares'e göre Avrupayı Adriyetik kıyılarından başlatmak lazımdır; Valery'ye göre İskenderiye ve bizim İzmir de, Marsilya ve Atina kadar Avrupadırlar. Değil mi? Bu kıyılar da ötekiler kadar Avrupa medeniyetinin ana sütü Akdenizi içiyorlar. Fakat Victor Hugo için İspanya bile Avrupa değildi. (Safa, 1938, s.4)

Ben biraz da kendimce bu münakaşaya nihayet vermek için yola çıkıyorum. Yalnız kıt'a olarak değil, kafa olarak da Avrupa nereden başlar? Peşine düştüğüm avrupayı külçe halinde nerede yakalıyacağım? Yunanistanda mı? Adriyetik kıyılarında ve nihayet Venedikte mi? (Safa, 1938, s.4)

Safa'nın Avrupa'nın sınırlarına dair yaptığı soruşturma Batı'nın kendisine köken inşa ettiği yerlere referans verirken sınırın muğlaklığına dikkati çeker ve içine düştüğü bu ikilikte bir çözüm bulma gayretinde olur ki fiziksel sınırların dışında ilgi odağı “Avrupa kafası”dır. Bu ikiliğin ne zaman oluştuğunun izlerinin süren Hentsch de süreci Akdeniz üzerinden değerlendirerek şöyle bir açıklık getirir: “Doğu-Batı karşıtlığı hangi çağdan başlatılmak istenirse istensin, bu karşıtlığın iki kutbu aynı yaşta değildir...” (Hentsch, 2016, s. 24).

Yazar, Akdeniz üzerine yaptığı incelemede;klasik Atina dönemine gelmeden Batı'nın kültürel dayanak noktalarından birini de Mezopotamya kültürel birikimine



bağlar ki “Doğu Akdeniz ve Yakın Doğu uygarlıklarının daha eski” olduğu düşüncesi açığa çıkar. Bu uygarlıklardan yola çıkarak bir Sami şiirin fıskırdığını ifade eden yazar, Batı’nın Gılgamış, Eyub, Prometheus, Pascal perspektifini önemli geçiş olarak belirtir. Sami ruhu Doğu’dan başlayıp Yahudilikten ve Yunanistan’dan geçerek Batı’nın kendi modernliğinde fizikötesi sınırlarını oluşturur. Yunanistan’ın Doğu ve Batı’yı ayıran eşliğini ise Avrupa düşüncesine köken olan mitoloji üzerinden aktarır. Zeus tarafından kaçırılan Okeanos’un kızlarından Europa’nın çocuğunu doğurmak için Asya topraklarından Girit Adasına uçuruluşunu anlatır ki burası Yunanlıların (MÖ 10. yüzyıl) Avrupa diyecekleri yerdir. Daha sonra Helen soyundan gelenler tarafından da kabullenilecek bu hikâyede Asya’nın karşısında belirecek olan Avrupa’dır. Batı’nın kökleri ve kimliği üzerine sunduğu bu inşa Avrupa düşüncesine ait ilk efsanevi anlatı olarak gözükmektedir (Hentsch, 2016).

Safa(1938) devam ettirdiği soruşturmada Yunanistan’ı bir eşik olarak değerlendirir ki Avrupa’nın soluk aldığı yerleri takip ederek içinde bulunduğu medeniyeti de bir iz olarak görür. Ayrıca Ahmet Haşim de bu sınır düşüncesine hava, insan tipi, nebatat cinsi gibi ayrımları da ekleyerek Avrupa üzerine şu hattı çizer:

İtalya bir Avrupa memleketidir, malûm! Fakat İtalya’nın cenubu, hava, ziya, nebatatın cinsi, insan tipi itibariyle, muhakkak Şimalî Afrika’dan addolunmak lâzım gelir. Arada deniz olmasa, hiç şüphe yok ki Yunanistan’ın, İtalya’nın, Fransa’nın ve İspanya’nın bütün cenup kısımları, Avrupa’nın iklim hududu haricinde kalırdı. Coğrafya kitaplarının söylemediği bu hususiyeti anlamak için Napoli’de dört beş saatlik bir gezinti kifayet eder. (Haşim, 2020, s.81)

Hentsch’in birçok kopuşla birlikte süreci okuduğu doğu-batı ikiliği Arapların VIII.yüzyılda etkin olmaya başlaması ile Bizans’ı da Avrupa’dan ayıracak bir ikiliğe sebep olur. Hristiyan Batı’yı kaygılandıran Arap yayılcılığı Avrupa’nın kendine dair bilincini Batılı olarak Şam, Bağdat ya da çok sonraları keşfedeceği Kurtuba’dan çok Bizans’a karşı oluşturmuştur. Nihayetinde VIII. yüzyıl İslam Hristiyanlık diyalogunda bir doğu-batı çizgisi oluşturmamıştır. Kolektif muhayyilemizde doğu-batı ikiliğinin efsanevi sınırlarını aktaran yazar, bu sınırların yüzyıllar boyunca yeniden şekillendiğini de ifade etmiştir. İslamiyet’in doğuşu ve yayılışının ilk zamanlar bir ayrılık ifadesi olarak okunması da ilerleyen zamanda Akdeniz’in bütün

çehresini etkilemiştir. Bu karşılaşmada iki taraf da henüz birbirini keşfedememişken Batı için İslam hem toplumsal hem de bir sınır düşüncesi içinde sadece İslam'dır. Haçlı seferleriyle birlikte kutsal toprakları kurtarma macerası ise iki taraf için sınırları politik olarak keskinleştirirken İslam, batı dünyası için olumsuzlaşan bir imaj ile tanınmaya başlanmıştır. Bununla birlikte Arap bilimi ya da Müslüman bilimi batılı bilim çevreleri tarafından dikkate alınmıştır. XI.-XIII. Yüzyıla gelindiğinde “öteki” açıkça İslam olmuş; Akdenizli Doğu, Batı için en çok mücadele edilen, en yakın “öteki” olarak konumlanmıştır. Akdenizli Doğu, “öteki” olarak ne zaman batı için bir bilinç oluşturmuştur? Bu sorunun cevabı Batı'nın kendisi ve ötekinin diyalog halinde olduğu metinler ve özellikle de seyahatnameler üzerinden aranabilir (Hentsch, 2016).

Doğu-Batı karşıtlığını Yunan Antikçağ'ına kadar götüren düşünce, yukarıdaki anlatılarda bir köken bulma serüveni olarak “Avrupa merkezci” bakışı akla getirir. Bu bakış XIX. yüzyıla geldiğinde Doğu'nun ötekiliğini ön plana çıkartırken, edebiyat alanında da birçok anlatı bunu desteklemiştir. Doğu mitosunu, politik ve kültürel bir anlama bürünmüş olup Batı bilincinde öteki olarak konumlanmıştır.

XIX. yüzyılda Doğu'nu alımlanması oryantalizmi durağan bir formda düşündürse de bir zamanlar -dil ve edebiyat çalışmalarında- Doğu'ya görece “hayran” bir gözle bakılmıştır. Annemarie Schimmel şarkiyatçılık çalışmalarına değindiği “*Doğu-Batı Yakınlaşmaları*” metninde, İslam kültürünün Arap, İran ve Türk coğrafyaları üzerinden edebiyat-sanat alanındaki merak ile değerlendirirken özellikle Alman bilginleri üzerinden bir izlek takip eder. XVI. Yüzyıldan beri bazı Avrupalı bilginlerin ciddi bir biçimde Arapça ile ilgilenmeleri, 1586'da Kardinal Ferdinand di Medici'nin katkılarıyla kurulan ilk Arap harfli matbaanın ardından İbn-i Sina eserlerinin basılması önemli çalışmalar arasındadır. Arapça'ya dair ilk merak ise Eski Ahit'teki karanlık noktaların aydınlatılmasına yönelik teolojinin hizmetinde bir çalışma olarak başlamış olup ayrıca Aydınlanma düşüncesi ile İslam'a ciddi yaklaşımların olduğuna değinir. XVII. ve XVIII. Yüzyılda Kur'an çalışmaları birçok tefsir ile tercüme edilirken edebiyat alanında aynı hareketlilik devam etmiş. Özellikle Herder ve Goethe üzerinden Şark edebiyatından bahsederken Alman şiirindeki etkilerine değinip Hafız Sadi'nin “*Gülistân*” divanının etkisinden söz etmiştir. Yine “*BinBir Gece Masalları*” Avrupalı birçok ressamı, şaire ilham olurken D. Balke'nin

sunduğu veriye göre 1700 ile 1900 arasında Şark'tan etkilenmiş dramlar yazılmıştır. Yazar aynı zamanda Herder'in şarkiyatçılık alımlamasını örneklendirirken XIX. Yüzyıl oryantalizmi içinde Alman bilginlerini İngilizlerden ayırarak bunların Said'in oryantalist yargısından uzak olduklarını vurgulamıştır (Schimmel, 2012).

...Alman şarkiyatçıların sadece çok azı Şark'ı ziyaret etmişti veya Araplarla, Farslarla ve Türklerle ilişki içindeydi. Böylece Edward Said'in İngiliz ve Fransız bilim adamları ve sanatçıları göz önünde bulundurarak ileri sürdüğü bilimin ve sanatın "emperyalist" amaçlar güttüğü şeklindeki tezi onlar için kuşkusuz geçerli değildir. (Schimmel, 2012, s.87)

Edward Said Şarkiyatçılık üzerine incelemesinde, emperyalist gaye Doğu'ya bakışın ekonomi-politik göstergesi olarak sömürü faaliyetlerine dikkati çekerken bir taraftan Doğu'yu bilim, sanat ve edebiyat alanında tanıtmıştır. Carter V. Findley oryantalizmin kısmi de olsa iyi tarafı olarak değerlendirdiği kültür çalışmalarında söylem oluşumunu inceler. Öteki'nin ben'den farklı oluşu ve vasıfları üzerine düşünürken ilk olarak Doğu'nun dişileşmesine vurgu yapar, ötekiciliği bir bütün halinde tutan dualist epistemolojide ister istemez ben-öteki, erkek-dişi, Avrupa ve doğu ayırımının oluştuğuna değinir. Bununla birlikte XIX. yüzyıl evrimcilik düşüncesinde öteki, Avrupa'nın geçmişi olarak yorumlanır (Findley, 1999).

Avrupa merkezci düşünce içinde, dönemin hâkim paradigması, Doğu'yu ilerlemeci-evrimci çizginin gerisinde görürken XIX. yüzyıl Osmanlı-Türk düşüncesinde de özellikle Avrupa fikri, bu çizgide "tekâmül" kavramı ile takip edilmiştir.

Tekâmül<sup>11</sup>, Arapça kemâl kökünden gelip "gelişme, olgunlaşma" anlamları taşımaktadır ayrıca tefaul(işteş) babından geldiği için karşılıklılığı içinde barındırmaktadır. Şark'ın kendisini eksik ya da geride olarak görmesi ancak Garp ile birlikte tamamlanabilmek yani tekâmül ile mümkün gözükmektedir. Tekâmül, aynı zamanda evrimci bir nazar<sup>12</sup> ile de karşımıza çıkmaktadır. Bu nazar, XIX. yüzyıl

---

<sup>11</sup>Tekâmül(تکامل): tamamlanma; bütünü oluşturmak için birleşme; olgunlaşma." Arapça-Türkçe Sözlük"1995, Dağarcık Yayınları, İstanbul

<sup>12</sup> "Tekâmül Nazariyesi: Sözlükte "tamamlanmak, mükemmelleşmek" anlamındaki kemâl kökünden türeyen tekâmül, günümüz bilim ve felsefe dilinde Batı dillerindeki "évolution" karşılığı olarak kullanılmaktadır. Modern arapça'da istihâle, tatavvur, tebeddül gibi kelimelerle de ifade edilir. Tekâmül nazariyesi, canlılar dünyasında basitten karmaşığa veya ilkel olandan mükemmele doğru bir oluşum ve gelişim meydana geldiğini kabul eden ekol tarafından ileri sürülmüştür." ("İslâm Ansiklopedisi", cilt 40(Tanzimat-Teveccüh), 2011, İstanbul

pozitivizm görüşünü model alarak ilerleme fikrini evrim düşüncesi ile birleştirir ki eksik olanı tamamlamaktan ziyade yeni bir başlangıca götürür. Bu başlangıç noktasında merci-i taklit olarak “Avrupa” yeniden karşımıza dikilir. On dokuzuncu yüzyıl sonlarına doğru Stockholm’deki Şarkiyatçılık kongresine katılmakla görevlendirilen Ahmet Mithat Efendi (2015)“Avrupa’da Bir Cevlan” metninde seyahatinin amacını, Avrupa’nın her halini gerek iyi gerek kötü olarak gözlemlemek olarak belirtir.

XIX. yüzyıl düşünce pratiği içinde, görerek bilme ve Avrupa’ya yetişme telaşı, seyahatlerde gözlemlenen her şeyi bir “ilerleme” işareti olarak okuma niyetinde olmuştur. Bu okumada zamansal süreklilik Doğu’ya “ilerleme” yolunda Batı’nın dolayımından geçerek var olacağını söylerken Doğu da ötekisi olduğu Batı’yı kendi tecrübesi içinde bir “yabancı” olarak anlamaya çalışacaktır. “Çünkü Şarkiyatçılık son kertede gerçekliğin siyasal bir tasavvuruydu; bu tasavvurun yapısı, tanıdık (Avrupa, Batı, ‘biz’) ile yabancı (Şark, Doğu, ‘onlar’) arasındaki farklılığı keskinleştiriyordu. Bu tasavvur bir bakıma, böyle görülen bu iki dünyayı yarattı, ardından da bunlara hizmet etti. Şarklılar kendi dünyalarında yaşadı, “biz kendimizinkinde” (Said, 2017, s.53). Said’e göre yabancı üzerine söylem üretme, pratikte her kültürün kendini diğerinden ayırdığı ontolojik ve epistemolojik zemindir ayrıca Şark’ın siyasal, sosyolojik, ekonomik, askeri bilimsel tüm imgesi ancak Şarkiyatçı söylem analizi ile deşifre edilebileceği ifade edilebilir. Coğrafi ve kültürel ayırım olarak Şark kendi geleneği, düşünme pratiği içinde Batı’nın karşısında mevcudiyet gösterebilir fakat Şarkiyatçı söylem, tam da bunun tersine Şark’ı kendi dolayımında yorumlayarak bir bilme biçimi ortaya koyar. “...Şarklının kim ya da ne olduğuna dair genel düşüncelere göre, ardından da salt ampirik gerçeklikçe değil, bir arzu, baskı, yatırım, yansıtma öbeğince de yönlendirilen ayrıntılı bir mantığa göre, Şark dünyası doğdu” (Said, 2017, s.17).

Şark’ın kim olduğu, bir tahakküm aracı olarak Batı bilinci tarafından belirlenip, “Şark’ın Şarklılığı” bir yabancı tarafından üretilir olsa da Şark da bu ötekilik içinde kendisi ve Garp üzerine bir düşünce pratiği inşa edebilir. Bu bağlamda yabancı olarak, Şark’ın kendi -bilindik- sınırlarının dışına hareket edip ötekinin sınırlarına yaklaşması da kendiliği üzerine bir düşünce üretir. Sınır boylarına -yabancı memleketlere- gitmek seyyahı başka dünyaların varlığından haberdar ederken kendi

okuyucusuna yabancı olanı tanıtarak kültürel bir çeviriye de kapı aralar. Bu süreçte yabancı kültür, esrarengiz ve korkutucu mu yoksa heyecan uyandırıcı mı ya da beklenmedik bir yuva bulmanın sıcaklığını mı taşıyor (Damrosch, 2016), yabancı olan seyyahın dünyasına nasıl yansıyor?

Yabancı ile karşılaşma hali bir söylem üretme pratiği olarak en sıradan ve gündelik hâliyle seyahat metinleri içinde görülür. XX. yüzyıl dünyasında öteki'ye bakış, her seyyaha miras kalan doğu-batı meselesinin izlerini taşısa da her seyahat kendi zaman ve mekân deneyimi içinde biricik olarak kendi düşünce ağını örmektedir. Ele alacağımız seyahat metinlerini de bu tekillik içinde anlama gayretinde olurken; her seyahatte farklı olan ritimleri ortaklaşan yönleriyle belli başlıklar altında incelemenin, hem seyahatteki tüm uğrak noktalarını kat etmenin mümkün olmaması sebebiyle hem de farklı seyahat metinlerini bir araya getirmenin güçlüğünden dolayı daha makul olacağı düşünülmüştür.

### **3.1.1 Avrupa'ya Bakış**

İncelediğimiz tüm metinler, Avrupa ülkelerine gerçekleştirilen seyahatler neticesinde kaleme alındığı için her seyahat metninde ortaklaşan vurgu “Avrupa” üzerinedir. Avrupa neresidir, Avrupalı kimdir, Avrupa medeniyeti hangi yönlerden taklit edilmelidir? soruları ise kimi zaman gizli kimi zaman aşikâr bir biçimde sorulmuş ve cevap bulunmaya çalışılmıştır. Bu sorulara verilen cevaplar yukarıda da değinilen Şark-Garp ikiliği içinde anlaşılmıştır çoğunlukla. Avrupa'nın ilerleyişi maddi-teknik alanın yanı sıra Avrupa aklı üzerine de düşündürmüştür. II. Meşrutiyetin ilanından sonra özellikle Sırat-müstakim/Sebilürreşad dergileri üzerinden de takip edilen soruşturma Osmanlı-Türk düşüncesinde müşterek bir “Avrupa medeniyeti” tasavvuru oluşturmaya yönelik olmuştur. Bu çaba modernleşme teşebbüsünü mümkün ve anlaşılır kılmaya yönelik ortaklaşan bir okuma olarak düşünülebilir ki elbette bunun ne kadar mümkün olduğu tartışma konusudur. Ele alacağımız seyahatlerin, “Avrupa fikri” çerçevesinde takip ettikleri kavramların seyrini, 1900'lerin başları ve 1923 sonrası olarak bölümleyebiliriz. Bu bölünme seyahatlerde keskin bir ayrıma tekabül etmese de izleri sürülen Avrupa'nın karşısında değişen ifade ve anlama biçimleri görülebilir. Bu bağlamda ilk seri olarak Ferit Kam'ın “Avrupa Mektupları”, Celal Nuri'nin “Kutup Musahabeleri” ve “Şimal Hatıraları”,

Halit Ziya Uşaklıgil'in "Saray ve Ötesi", Cenap Şehabettin'in "Avrupa Mektupları" ele alınabilir. İkinci olarak, Ahmet Haşım'ın "Frankfurt Seyahatnamesi", "Bize Göre ve Bir Seyahatin Notları", Peyami Safa'nın "Büyük Avrupa Anketi", Hasan- Âli Yücel'in "İngiltere Mektupları" ele alınabilir.

Avrupa'ya ilk bakış, her seyyahın anlatısında farklı başlangıçlar ve süreklilikler ile ifade bulmuştur. Ferit Kam'ın (2000) ilk bakışı toprağın işlenmesi ve ziraat üzerine gördüğü boşluğa değinmesiyle başlar. Benzer bir değerlendirmeye Peyami Safa'da (1938) şöyle denk geliriz: "Tiren Şimalî İtalyayı geçiyor. Bilmem, buralarda, yeni doğmuş bir çocuğun avcu kadar küçük, ekilmemiş bir toprak parçası bulunabilir mi? Her taraf yemyeşildir: Bağ, bahçe, bostan, tarla, orman..." (s.21-22). Safa'nın dışında diğer seyyahlar da eğer şehrin dışında bir yerden geçiyorlarsa oradaki doğaya dair her şeye dikkat kesilmişlerdir. Kimileri için bir ferahlık ve göz şenliği olurken Ferit Kam için ülkesine yönelik bir açık olarak kaydedilmiştir. Avrupa medeniyeti karşısında maddi olarak gelişecek ya da taklit edilecek unsurun ziraat olması Kam'a göre bir eve kapısından girmek olarak yorumlanır çünkü bu durum bir milletin kendisine dair oluşturacağı ilk maddi kazançtır.

Bu mefâhirin bu meâsirin kâffesi topraktan çıkmıştır. Biz de her şeyden evvel toprağımıza sarılmamız. Memleketimizin çiftçi memleketi olduğu halde devr-i hilkatten beri sapan yüzü görmemiş yerlerimiz var. Yapılacak şey toprağımızı işlemek, ondaki hazâin-i kâmineyi elde etmektir. Ahalimiz memlekette aç kalıp böyle peyderpey Amerika'ya hicret eder, yahut sefaletten helâk olursa farz-ı muhal olarak İstanbul'a da Paris gibi yapsak yine netice-i mesâimiz hüsrandan ibaret kalır. (Kam, 2000, s.64-65)

Kam, mefâhir ve meâsir olarak yani iftihar edilecek her güzel şeyin dayanağını toprağa dayandırır ki Avrupa medeniyetinde göze hoş gelen her şeyin kaynağı toprak, bir medeniyetin en önemli dayanağı olarak okunur. Toprağı işlemeyi büyük bir faaliyet alanı ve iş olanağı olarak değerlendiren Kam, kendi memleketinden insanların Amerika'ya hicrete mecbur edilmesini olumsuz olarak değerlendirir ki asıl memleketin imarı için hariçten adam getirilmesi gerektiğini düşünür. Bu imar düşüncesi Avrupa medeniyetinin maddi olarak ilerleme çizgisini takip ederken diğer alanlara karşı mesafeli bir münasebette bulunur. Kam'a göre eğlenceye gerek yoktur,

öncelik hedef içinde bulunulan açığın kapatılmasıdır ki “kel başa şimşir tarak” misaliyle meseleyi değerlendirir:

Biz Anadolu’ya, Anadolu’nun hücrâ köşelerine bakmalıyız. Ziraatimizi, ticaretimizi, sanâyi-i dahiliyemizi ileri götürecek esbâb ve vesâitin istikmâline çalışmalıyız. Yoksa buradaki hipodromun nazirine vücuda getirmeğe, operanın aynını yapmağa kalkışır, saadet-i hali, feyz-i istikbali bu gibi şeylerde anarsak vay bizim halimize! Medeniyetin zevke, safâya ait olan cihazları bizim için suret-i katiyede haram olmak lazım gelir. Daima ciddiyâtını taklide özenmeliyiz. Avrupalılar gibi, bizim zevke, safâya hakkımız yoktur. Onlar çalışmışlar, terakki etmişler. Şimdi sa’ylarının her cihazından istifade ediyorlar. “Kel başa şimşir tarak” yakışmaz. Evvelâ kelimizi iyi etmeliyiz. Ba’dehu şimşir tarak aramalıyız. Fe-illâ bu kel baş bizde iken tepemizden şak şak eksik olmaz. Dört kişinin temeddünü, tereffühü bir memleketi mesud etmez. (Kam, 2000, s.65)

Cümlesini dört kişinin medenileşmesinin bir memleketi mesud etmeyeceği vurgusuyla tamamlayan Kam, terakki için mühim noktayı ekonomik alanda bir muvaffakiyet olarak değerlendirir ki ancak sonrasında Avrupa’da bir “medeniyet göstergesi” olarak yorumlanan şeylerin aktarımı mümkün olabilsin. Seyahatin ilk tasarrufunda, gözün ilk dikkati farklı -kendisinde olmayan- olana yöneldiği için seyyahın peşinden koştuğu her kavram bir cisim olarak karşısına gelir. Kam’ın yukarıda taklit edilmeye çalışılan mekanlara dair yaptığı analiz de bunun bir neticesidir. Bu analizi yaparken özellikle eyleme yönelik olandan teorik olana geçer ki inşa edilen her şeyin arkasında bir tasavvur olduğuna dikkati çeker.

Çabası olan her toplumun kabiliyeti ölçüsünde bir yol bulacağına işaret eden Kam, medeniyet işaretleri olarak okunan -görülen- her şeyin bir fikir olgunluğu neticesinde vücuda getirildiğini düşünür. Bununla birlikte Avrupa’ya yetişme telaşının en basit yollarından biri olarak görülenin taklit edilmesi belki de batılılaşma fikrinin en yanlış anlaşılma tezahürü olarak değerlendirir. Bununla birlikte Peyami Safa (1938) görünenin arkasındaki akli gündelik hayat üzerinden, caddeler ve meydanların genişliğine bakarak değerlendirir ve aslında gördüğü formun hiç de alelade olmayan bir yaşamın izi olduğunu öne sürer. Pratik hayat, derin bir tefekkürün izi olarak tam da “Avrupa akli”nin dinamik noktası olarak okunabilir. Pascal’ın omuzlarında

yücelttiği Fransız tefekkürünü, Pisagor ve Öklid ile de tamamlayarak İsviçre’de şöyle ifade eder:

...Pisagorasın ve Öklidesin omuzları üstünde doğan riyaziye kafasının bugünkü Avrupayı vücuda getirmesine İsviçreden daha güzel bir misal bulunamayacağını söylüyordum: Hendese ruhu bu memlekette o kadar hâkim ki milimetreler bile belediyein ölçüsünden kaçmamıştır... Çizgi aşkına son haddine getiren İsviçre, güzelin hesabını da keşfetmiş bir Avrupanın en tipik memleketidir. (Safa, 1938, s.30)

Her şeyin hesaba katılarak inşa edilmesi ve bir düzene dahil olması, Almanya seyahatinde Cenap Şahabeddin’in (1997) dikkatine şöyle takılır: “Her tarafta hayalden ziyâde hesap görüyorsunuz. Sanâyi-i nefisede madde kullandığınız hissedilmemeli, edebiyatta elfaz kullandığınız hissedilmemek lâzım geldiği gibi... Berlin inşaatında sanat mermeri unutturmuyor. Sizi bir Firdevs-i hülyaya ref’ eden neşîde-i mimariye on sokakta belki bir kere ancak rastgelirsiniz” (s. 74). Safa’nın İsviçre ile güzelin hesabını ölçüye kattığı düşünce Şahabeddin’de Berlin şehri üzerinden devam ederken Ahmet Haşimde (2012) bu düşünceye Almanya seyahatinde şu izlenimlerle katılır: “Hayalimizde bile görmediğimiz kadar geniş, hendesî, temiz, pergel ve zevkin müşterek eseri, nihayetsiz caddeler. Bu caddeler o kadar mükemmel şeyler ki, bunları “gördüm” diye ayrıca not etmeyi kendimce lüzumsuz bir iş addetmiyorum” (s. 22) Haşim’in büyük caddeleri “gördüm” diye not etmesini kendine yük görmediği iş, kendisinin Almanya’ya ilk girişinde de şöyle ifade edilir: “Avusturya-Almanya hudut şehri olan Pasau’ya girince bu değişmeler benim için büsbütün akla hayret verici bir mahiyet almıştı. Sanki bindiğimiz tren ansızın büyümüş, genişlemiş, eşya somlaşmış ve kibarlaşmıştı” (Haşim, 2012, s.18). Aklın eşyaya sirayeti bir Avrupa düşüncesi etrafında seyyahların hepsinde ortak bir düşünce olarak belirirken Haşim’de (2012) en net şöyle noktalanır: “Belli idi ki büsbütün başka kudretlerle mücehhez bir insanın yaşadığı bir âleme girmiştik” (s.18).

Başka bir aklın kudreti olarak düzen ve güzellik fikri tüm seyyahları gördüklerinin fevkaladeliği üzerinden bir Avrupa tahayyülü inşa etmeye çağırırken bir yandan da düzenin her şeyi birbirine bağlayan aynılığı rahatsızlık vermiştir. Bu rahatsızlık hem Ahmet Haşim’de hem de Ferit Kam’da farklı medeniyet söylemleriyle kendisini



göstermiştir. Haşim'in düşünce için öngördüğü kaos her yerden silinip gitmiştir. Her şey yerli yerinde ve sıkıcıdır. Düşünceyi bir tür boşluğa düşüren keskin düzen ilk bakışta hayranlık uyandırıcı olurken sonra belki de aşına bir dağınıklık görme isteğiyle kimi seyahatleri zorlamıştır. Gördükleri her tezahürün arkasında işleyen bir akıl dikkatlerini çekmiştir.

Şark-Garp ikiliği seyahat metinlerinde özellikle bir taraf olarak ifade edilmezken, medeniyet düşüncesinin uğrağı olan “Avrupa” farklı söylemler ile anlaşılmaya çalışılmıştır. Her seyahatte farklılaşan Avrupa tasavvuru ve bu tasavvurun inşa edildiği ülke aynı olmasa da özellikle “Avrupa neresidir, kimdir?” soruları etrafında bir seyir takip ettiğimizde ilk olarak Celal Nuri'nin “Kutup Muhasebeleri” ve “Şimal Hatırları” metni, medeniyet düşüncesini büyük bir hüznün duygusuyla karşılar. Son dönem Osmanlı-Türk düşünce dünyasında özellikle Garpçılık hareketi içinde Abdullah Cevdet ile birlikte yazılarının yayımlandığı “İçtiha” dergisinin yanı sıra, “İkdam ve Tanin” gazetelerinde de dönemin siyasi hayatına dair birçok yazısı bulunan Celal Nuri, ülkenin içinde bulunduğu Batılılaşma telaşını, 1914 yılında yaptığı seyahatine bir endişe olarak eklemiştir. Bu endişe, kendisini ister istemez medeniyet düşüncesine özelde ise “âlem-i medeniyet” olan Avrupa'ya ve “terakki” fikrine açmıştır.

... Bu gumûm u ekdârın, bu isti'dâd-ı bükânın sebebi ne? Ne olsun? Bütün vatan-ı 'Osmânî'nin, bütün 'âlem-i İslaâm'ın, bütün Türklüğün ızdırâbını çekiyorum. Umman- ye'se daldığım vakit biçâre nefsimi sanki münhasıran vatan ve milletimi temessül ve teşahhus etdiriyor zannediyorum. Bulgar'ın Yunan'ın güllerini, Avrupa'nın husûmetlerini münhasıran zavallı şahsiyetime havâle edilmiş zehabındayım. Za'f-ı asabî ile nefsimi nispetsizce büyütüyorum. Onun için su birkaç sene içinde millet-i felâket-dîdemizin giriftâr olduğu bilcümle musîbetleri hep birer ok gibi kalbime saplanmış hissetmekteyim. (Nuri, 2016, s.8-9)

Berlin'e gelişinin ilk dakikalarında kendisini bulunduğu otelin odasına kapatılarak serzenişlerine başlayan yazar, kendisini hem Osmanlı hem de İslam adına mesul tutar ki gördüğü her şeyde bir eksikliğe ve Avrupa karşısında hüsrana odaklanır. Yazar bu karşılaşma anındaki kederi şöyle devam ettirir:

Her mezvı'de, her sa'atde utanıyorum. Sitâre-i zemînin en tenbel, en gevşek, en menfa'atini bilmez adamı vaz'iyetinde bulunmak, hem de bir aşağı, bir yukarı şu Kâbe-i muazzama-i terakkîde dolaşmak pek fenâ oluyor. Şimdi bir yed-i sehâr, yahud geçen gün on dört sâ'atde ve birçok yerlerde durmak şartıyla Paris'den Varşova'ya giden tayyare gibi bir âlet-i semâviyye beni az bir zamanda İstanbul'a nakl etse elbette daha ziyâde memnun olacağım. Bütün bu me'ser-i medeniyet bana batıyor. Her ne görüyorsam noksânımızı anlamak için yapılmış bir mizân zannediyorum. (Nuri, 2016, s.9-10)

Nuri'nin terakki düşüncesinde “kabe-i muazzam” olarak gördüğü Avrupa, kendi ifadesiyle hep bir noksanı hatırlatan veçhe ile karşısına çıkarken aynı zamanda “kabe-i muazzam” sıfatı Müslüman dünyanın da dikkatini çeken bir tasavvur kurulduğunu düşündürüyor. Henüz seyahatinin başlarında Avrupa'ya yönelik oluşan bu tasavvurun, yukarıda da değindiğimiz gibi muhtemel dönemin siyasi-ekonomik birçok çıkmazının çözüm arayışı içinde batılılaşma düşüncesinin ürettiği fikirlerin bir aynası olarak, seyahatte “gerçek” bir Avrupa tahayyülü ile karşılaşmasıdır. Belki tam da bu ıstıraptan dolayı Avrupa'ya gelmemeyi tercih ettiğini belirtmiştir. Nuri özellikle siyasi yönde bir kurtuluş fikrinin devam etmesini umarak saltanat yapısına değinir ki, kendisine göre saltanat ilerlemeye engel teşkil etmeyecek mevcudiyettedir. Nuri, inkılâptan sonra yanlış bir yola sapıldığını, hükümdarlığa tasallut olunmadan Osmanlının onarılmasını mühim görürken bu mütalaasını seyahatler ile de desteklediğini ifade ederek Rusya, Avusturya ve Prusya'da devam eden saltanatları örnek gösterir: “... Rusya'da ve Avusturya'da olduğu gibi, Prusya'da da saltanat kemâl-i şân ve azametle kendini gösteriyor. Saltanatı görmek için Rusya'da Çarskoe-Selo ve Peterhof'a, Avusturya'da Şönbrun'a, İngiltere'de Windsor'a, ilh. gitmek lazım olduğu gibi Prusyadada lâtif ve kısa bir seyâhat ihtiyar edüp Postdam'ı görmek muktezîdir” (Nuri, 2016, s.15).

Tarihi olarak Celal Nuri'nin bakışı, Osmanlı-Türk modernleşme hareketi içinde gelenekle kurulan bağadikkati çeker ki bu düşüncesini Avrupa üzerinden de örneklendirerek desteklemeye çalışır. Bununla birlikte terakki için öngördüğü ülkeyi şu kıyas ile birlikte başlatır: “Fransızlar Almanlardan iki yüz yaş daha ihtiyardırlar. Bu itibar i'tibâr ile Versay Potsdam'a müreccahdır. Fakat ihtiyarlık ba'zan, atehi de câlib olduğundan fenâ oluyor. Bu nokta-i nazardan düşünecek olur isek Potsdam'ı

Lui'lerin sarayına tercih etmeliyiz” (Nuri, 2016, s.19). Daha sonra terakki için yaptığı sıralama Fransa'nın geçmiş, İngiltere'nin şu an, Almanya'nın gelecek olduğudur. Almanya ile öngördüğü ilerleme fikrinde Hamburg hem limanı ile hem şehriyle Celal Nuri için (2016) Avrupa'nın en medenî, en şairane hem de en cevalan şehridir. Hamburg limanını Almanya'nın büyük bir eseri olarak değerlendirirken Fransa ile yeniden bir kıyasa girer: “...Fransa'da nüfus tezâyüd ve şimdilik tenâkusda değildir. Almanya şâyân-ı tâkdîr ve hayretidir. Biz dört na'la inhitâtâ gittiğimiz gibi. Almanya da dört na'la, mübâlağa etmiyorsam sekiz na'la te'âlî ve terakkiye gidiyor. Servet tezâyüd ettikçe ahâli inceliyor, inceldikçe bahtiyâr oluyor” (s.33). Bu nazarda Fransa'ya karşı Almanya örneği modernleşme eşiğinde bir tercih olarak kendi ülkesine en yakın bulunduğu hedef olarak beliriyor.

Seyahatinin diğer bölümlerinde de hemen hemen tüm Avrupa şehirlerinde dikkati çeken, teknik ve bilimin neticesinde elde edilen kolaylığa da değinerek bir an önce değişimin şart olduğunu düşünür. Otomobilin ve telefonun insan için nasıl bir kolaylık ve zaman tasarrufunda bulunduğu ekleyerek Avrupa'nın Garbı imar ettiğini düşünür ve onun için de Avrupalıların hayatlarından istifade etmeyi bildiğini, cihana yalnız bir kere gelip mühim işlerle uğraştıklarını vurgulayarak âlemi medeniyet içinde kendi memleketini şöyle yorumlar:

Efendim! Bu kafayı tebdil etmeli, içindeki uyuşmuş, gangren olmuş beyni çıkarmalı, Avrupa'da dimağ satılıyor, fedâkârlık edip bir yenisini almalı. Yoksa 'âlem-i medeniyetin tam ortasında yalnız istiklâl ve hâkimiyetten değil, haysiyet ve hukûkdan mahrûm bir nev'i âhir zaman paryası oluruz. Vâkı'â bu sözler acıdır amma doğrudur. El-Hakku murrun! (Nuri, 2016, s.109)

Sosyo-ekonomik bir inşa olarak, gündelik pratikler ve şehir üzerinden tarif ettiği yaşam, Nuri'ye göre istiklal ve hâkimiyet dışında bir milletin haysiyetini ve yaşadığı zamanın mahrumu değil sahibi olması için takip etmesi gereken bir izdir. Bu bağlamda, yirminci yüz yıl başında Avrupa'daki bütün buluşlar ve icatlar seyyahların dikkatine ram olup, ilerlemenin bir ereği olarak düşünülmüştür. Ferit Kam'ın ziraatın ileri götürülmesine yönelik eleştirisinin dışında “esbâb-ı umran” olarak yorumladığı medeniyet fikrinde aynı ayrım şöyle ifade edilmiştir:

Bu memlekettelerin bâdî-i umrânı olan vesâitin biri, belki birincisi, buhar ve elektrik kuvvetleridir. Ahalinin faaliyeti, sa'yinin semerâtını iktitâf etmesi bu iki kuvvet sayesinde... Şimendüferin, vapurun, tramvayın biri gitmeden, öbürü geliyor. Her şey muntazam bir saat gibi işliyor. Bir memlekette ki bu iki kuvvetten hakkıyla istifâde mefkûddur, orada terakki, teâli aramak itikadımca fikr-i bîsûddur. Memleketini terakkiden vâyemend etmek isteyen bir millet var kuvveti bâzûya verip memleketini şu ta'dâd olunan vesâiti-i nakliye ile teçhiz etmeli. Onun için biz hakikaten memleketimizi bu memlekete benzetmek istiyorsak isek ne yapıp yapıp bu vesâiti tesis etmeliyiz. (Kam, 2000, s.74)

Kam'a göre bir yerde terakkiden bahsedilmesi yukarıda saydığı iki kuvvetin de var olması demektir ki bu da şehri muntazam bir düzenin içinde medeniyet nişanesi olarak parlatmaktadır. Cenap Şahabeddin (1997) de Kam'ın tarif ettiği düzenin aynısını Berlin'de gözlemlemektedir. Fakat Kam ve Şahabeddin'den bir on yıl sonra Avrupa şehirlerini gören Ahmet Haşim için bu terakki, şehrin tüm görünümünü değiştirecek bir hâl olarak hiç de hoş yorumlanmamaktadır:

Buharın keşfi, insanlık hayatında büyük bir tahavvül yapmıştı. Mavi deniz üzerinde büyük pervaneler gibi dolaşan yelkenli gemiler kanatlarını toplayıp öldüler; fabrika mimarisi doğdu; siyah bacalar, hava ve sema manzaralarını değiştirdiler. Her taraftan amele ırkı, eski esirler cinsini istihlâf etti. İşte o kadar. Fakat motor, hayatın umumî manzarasını yakında kökünden çevirip başka bir şekle koyacak. (Haşim, 2020, s.107)

Haşim'in öngördüğü dönüşüm, diğer seyyahların üzerine pek de düşünmedikleri bir Avrupa çehresi sunmaktadır. Bu çehre, günümüze daha yakın bir siyasi-ekonomik alanı düşündürmüştür ki yeni yapılan bir havrayı da seküler mabetler olarak şöyle tarif etmiştir: “-Bir havra daha yapılmış, bunun ne ehemmiyeti var? Kökleri her taraftan dünyayı saran bütün bankalar birer havra olduktan sonra...” (Haşim, 2020, s.106). Bununla birlikte ışıklar ve fabrika Haşim (2012) için de dikkat çekici olmuştur: “Dışarıda, gök gürültüleri ve şimşek parıltıları zannettiğim şeyler, sadece yanımızdan akıp geçen fabrikaların müthiş gürültüsü ve körletici aydınlığı idi. Sanki demirciler ilâhı total Vulcain'in diyarına girmiştik” (s. 18). Peyami Safa'ya (1938) göre de fabrikaların bolluğu neredeyse Almanya'nın sembolü olacak kadar dikkat çekici bir unsur olup, kendisi bu durumu “endüstrinin vatani” olarak nitelemiştir.

XX. yüzyılın henüz başlarındaki dünyada sanayinin nasıl bir güç olduğuna dikkati çeken Cenap Şahabettin (1997) de Almanya'yı dört şubeli bir daire olarak şöyle tahayyül etmiştir: mektep, kışla, fabrika, banka.

Bu azîm memleket iki kaide-i metfîne üstünde duruyor: Galebe-i askesiyye, galebe-i iktisâdiye... Almanya bir kıtaya tüfenklerini, ötekine denklerini dikiyor; sanayi ile fethettiği yerler ehlihası ile zabteylediği ticaret-gâhlardan ne daha az vâsi', ne daha az kıymetdârdır; harb toplarının gürleyerek girdiği kıtaya kumaş topları sessizce dahil olur; fütuhât-ı sâite ve fütuhât- sâmite: İşte Almanların sermâye-i cehdi bu iki maksada masruftur. (Şahabeddin, 1997, s.65)

Asr-ı hazırda beşer için neleri bilmek lazım ise Almanya tarafından bilindiğini düşünen Şahabeddin (1997), askeri alanda sağladığı başarıyı iktisadi alanda fabrikalarla devam ettirdiğini düşündüğü Almanya'nın bütün başarısını fennî yani bilimsel olarak yorumlar. Bu başarının lakayt kalınmayan bir usul ile devam ettiğini vurgular. Fennin sadece tek bir alanda tezahür etmeyip birçok alana yayıldığını görmek Şahabettin için terakkinin en önemli kanıtı olarak gözükmektedir. Bu terakkide Almanların hem kendilerine ait hem de dünyaya ait tasavvurlarının etkili olduğu görüşünde olan yazar, 1917'de yaptığı seyahatte Almanya'yı özellikle inceler.

Almanya'da insan matemî, iflâsı, zevâli, ölümü, inkırazı, hatırına getiremiyor. Bir yer yok ki maraz ve ıztıraba, fakr ü inhitata, yaraşsın!.. Bana öyle geldi ki bu memleketin hastanesi yok, hapishânesi yok, kabristanı yok, hiçbir ilticâ-gâh-ı âlâmı yoktur!.. Sanırsınız ki burada târih bir kalem, bir dimağ, bir kol ve bir makinedir: Fâcia-i sukut ve kaza-yı inhidamdan masûn işliyor... Almanlar da tabiattan “düşün ve çalış!” fermanını almışlar; ve maal memnûniye düşünüyor ve maal memnûniye çalışıyorlar. (Şahabeddin, 1997, s.69)

Yazarın, bir makine işleyişinde tahayyül ettiği Almanya; acının ya da bir facianın izine rastlanmayacak bir yer olarak tarihin facia-i sukutunda anılmayacak bir yer olarak tarif edilmektedir. Şahabeddin'in 1900'lerin başında Almanya'da aklına getiremediği “insan matemî, iflâsı ve ölümü” en sarsıcı ve korkutucu yanıyla sonraki yıllarda maalesef yaşanmıştır. Almanya'nın hem askeri alanda hem de sanayi alanında gelişmiş olmasını kendilerinin terakkilerine işaret olarak yorumlanmıştır.

Şahabeddin'in (1997) millet tasavvuru, seyahatinde Almanya-Fransa kıyasıyla devam eder ki aynı kıyas Ahmet Haşim'in seyahatinde görülür.

Biraz istiğrab ile gördüm ki Almanlar bu harbde Fransızlara karşı pek şedid bir gayz beslemiyorlar, Fransız tiyatrolarından bütün Alman âsârı ve hattâ Wagner'in enâfis-i mûsikiyesi te'bid edildiği Berlin'de meçhul olmamakla beraber mukabele-i bil-misle lüzum görülmüyor; bazı sahneler Fransız oyunlarına rağbette devam ediyor. Burada garaz-ı umûmiyyenin hedefi bilhassa Manş'ın karşı yakasıdır. Almanların nefreti tâbir câiz ise, Fransızlarla Rusların beşeresinde kalıyor ve ancak İngilizlerin samim-i ruhuna kadar gidiyor; İngilizlerden bahsederken Erzfeind diyorlar ki hasm-ı ezeli demektir... (Şahabeddin, 1997, s.90)

Yazar biraz şaşkınlıkla karşıladığı Alman-Fransız yakınlığı-uzaklığını tiyatrolar üzerinden ele alırken iki ülkenin pek de şiddetli bir düşmanlık içinde görülmediğini hem Almanların hem de Fransızların birbirlerinin eserlerine yer verdiklerine değinerek aktarıyor. Ahmet Haşim'in seyahatinde aktardığı "*Siegfried*" tiyatro eseri ise bu yakınlığı-uzaklığı bir hatıranın silinişi ve yeniden inşa edilişi üzerinden değerlendiriyor:

Piyesin ruhu şudur: Büyük bir aileye mensup bir Alman hemşiresi, muharebe meydanında yaralı, çıplak, baygın bir hâlde bulunduğu bir Fransız askerini kaldırtarak, aylarca devam eden bir anne şefkat ve ihtimamıyla onu hayata avdet ettirir; aldığı yara tesiriyle bütün eski hatıralarında boşalan esir dimağı, Alman sistemleriyle yeniden terbiye ederek, eski Fransız askerinden terütaze, ateşli bir Alman vücuda getirir. Artık ismi Siegfried olan bu yapma Alman, yeni milletin mukadderatını eline almış, onu yeni bir hayat idealinin en yüksek zirvelerine çıkarmıştır. Siegfried şimdi bir Alman değil, Almanya'nın bütün derûni kuvvetlerini ruhunda toplayan bir Germen ırkı timsalidir. (Haşim, 2020, s.97-98)

Piyesin mihverî bu mucizevî istihalemdir. Müellife göre bir Fransız'la bir Alman'ı yekdiğerinden ayıran, uzviyet ayrılığı değil, sadece dimağlarda müterâkim hatıraların mahiyet farkıdır. Herhangi bir sebeple bu hatıralar unutulunca, iki mütenafir hüviyet yekdiğerine kabil-i ircâ bir hâle gelebilir. (Haşim, 2020, s.98)

Tarihin bir kimlik inşası olarak kurulmasında iki milleti birbirinden nasıl ayırdığına değinen Haşim, bu tedrisatının inşa ettiği hatıra düzeneğinde toplumların birbirlerini nasıl alımladığı üzerine düşündürür. Bu hatıra çoğu zaman bir ayrılık olarak yer bulabiliyor seyahatlerde. Hem Ferit Kam hem Halit Ziya Uşaklıgil hem de Hasan Ali Yücel seyahatlerinde bu karşılaşmayı yaşamışlardır. Öncelikle Halit Ziya, Paris seyahatinde Avrupa karşısındaki Osmanlı-Türk toplumunun nasıl tasavvur edildiğine şöyle yer vermiştir:

Nasıl isteyebilirsiniz ki bunun karşısında onu ezmiş, söndürmüş diye tanıtılan, öyle kara renklerle boyatılarak gözlerinin önüne korkunç bir hayalet şeklinde dikilen Türkün tarafını iltizam etsin; o Türkün ki sesini çıkarıp da hiçbir zaman: “Hayır, sizi aldatmışlar, asırlardan beri aldatılmışsınız, hiç öyle değil. Ben de bir medeniyete sahibiyim, benim de bir harsım var, benim de şerefle, iftihar ile dolu bir tarihim var; ben de daima adl ile, insafa, şefkate riayet etmiş bir adamım, bir adam ki bütün mânâsıyla pâk ve masumdur!” diye haykıramamış. (Uşaklıgil, 2019, s.383-384)

Avrupa tahayyülünde oluşan Osmanlı-Türk bakışının bu zamana kadar yanılıcı yükü altında kalındığını ifade eden yazar, bunu Avrupa ile girişilecek diyalogla dile getirilmesi gerektiğini ifade eder ki Türklerin de bir medeniyet, kültür ve tarihe sahip oluşu hem öteki karşısında bir güç hem de bir ayrılık olarak okunmaktadır. Uşaklıgil’in öteki karşısında vurguladığı bu ayrılık ya da bir güç gösterisi olarak kabul görme isteği Ferit Kam’ın (2000) metninde Avrupa karşısında bir kimlik inşası olarak Türk-Müslüman görünürlüğü üzerinden yorumlanır. Hem Uşaklıgil’in hem de Kam’ın seyahatlerinde vurgu yaptığı ayrılıkların sınırının ne zaman tam olarak oluştuğu bilinmese de doğu-batı ikileminde ele alınan kimlikler olduğu bilinmektedir. Yirminci yüzyıl ortalarına doğru gelindiğinde ise Hasan Ali Yücel bu ayrımların aşılması gerektiği üzerine durur. Geniş bir beşerî tasavvurun ayrılıklardan ziyade birlikler üzerine kurulabileceği düşüncesi Hasan Ali Yücel’in İngiltere Mektuplarının son satırlarında şöyle ifade bulur:

Din ayrılığı bugüne kadar Müslüman bizimle, Garplı Hristiyan milletler arasına siyah bir perde çekmiştir. Bunu, her iki taraf, mertçe itiraf etmelidir. Kanlı taassup devrinin, Allaha şükür, geçmiş olmasına rağmen, bu menfi izlerin arta kalmışları bizden çok, onlarda

yaşamaktadır. Onlarda bizden ziyadedir; çünkü onlar, bizimkilerden daha pek çok okurlar ve bu eski, yıllanmış nefret duygularını tozlu sahifelerde tazelerler. (Yücel, 1958, s.131-132)

Birlikte yaşamın ortak bir yasaya tabi olmasını ileri süren Yücel (1958), Cumhuriyetle birlikte toplumların birbirlerini daha fazla anladığını düşünür. farklı toplumların birbirini anlama çabasını mühim görür. Yücel'e göre toplumlar da birbirileri için birer ayna vazifesi görür ve birbirlerinden öğrenirler.

### **3.1.2 Sinematografik Seyahat: Düzen ve Muhafaza**

Avrupa'ya bakış, başlığında da gördüğümüz gibi ele alınan seyahatlerin hepsi ayrı ayrı kendi ritim ve deneyimini bir seyir olarak sunmaktadır. Bu seyirde ortaklaşan görüntülerden biri de düzen fikridir. Düzen fikri, seyahatin seyri içinde duyuşsal bilgi kanallarında "görmeyi" öncelikli kılmaktadır. Seyahati bir bilgi edinme formu olarak düşündüğümüzde özellikle duyuşsal olanla kurulan bağa dikkati çeken Celal Nuri "sinematografik seyahat" kavramına yer vermiştir. Kendisi bu tanımlama üzerine bir açıklama getirmese de seyahat yazısındaki başlıklardan biri olarak belirlemektedir. Görmeyi yeniden düşündüren bu başlık, seyahat metinini bir kayıt cihazı olarak akla getirmektedir. Sinematografik üretim, zaman ve mekân deneyimi üzerinden okunduğunda öncelikle bedenın dünya ile kurduğı ilişki açılır. Maurice-Merleau Ponty'nin bakışında bedeninin, görünür ve devingen olarak dünyaya dahil oluşu, karşılaştığı her şeyi kendisinin bir uzantısı olarak deneyimlemesi, dünyayı kendisine katmasına sebep olur. Zaman ve mekân deneyiminin bedenleşmesi, sinematografik kelimesiyle açılırken sözcük anlamıyla "hareketin yazımı" anlamına gelmektedir. (Üstün, 2015). Bu deneyimde gözün beden dışına taşan bir camera obscura olarak zaman-mekân deneyimi, dışarıda mekanik olarak üretilirken seyahatte de bu deneyim yazıda inşa olur. Bu inşada seyyahın zaman-mekân deneyimi geldiğı ve vardığı yer arasında salınıp durur; çünkü bu salınımda hafıza, ikinci bir camera obscura olarak eşlik etmektedir. Seyahatlerde gözün bu kaydı ve mukayesesi öncelikle cadde ve sokakların seyirinde kurulur. Peyami Safa'nın (1938) seyahatinde bu seyir, okuyucularına sunduğı mukayeseile derinleşir. Caddelerin genişliğı ve uzunluğunun Avrupa'ya gitmemiş biri için anlaşılamayacağını ifade eden yazar, Galatasaray caddesinden yan yana altı tanesinin birleştiğı ya da içinden Beyazıt meydanının kolayca geçebileceğı büyüklükte uzun caddelerin olduğunu dile getirmektedir.



Safa'nın ayrıntılı olarak derinleştirdiği bakış sinematografik seyahatin bir anlatısı olarak okunurken yazar Avrupa'ya kendi gözleriyle şahit olmayanları da hesaba katmıştır. Okuyucuya seyyahın gözleriyle tanık olma imkânı sunan seyahat metinleri, yabancı olunan yerleri aşınaya mukabil olarak aktarmıştır. Aynı bakışta Ahmet Haşim de Paris'i şöyle aktarmıştır:

Baştanbaşa mamur, sekiz on katlı, bir hiza üzerinde dizilmiş, asil taşları, hava teressübatıyla simsiyah, aynı mimarîde koskoca apartmanlar... Sultanahmet Meydanı genişliğinde, asfalt veya tahta ve nadiren granit döşeli, şehrin her istikametine uzanan, ağaçlı ağaçsız, sonu gelmez caddeler... Akla şaşkınlık veren mağazalar, kahveler, barlar, tiyatrolar, müzeler, bahçeler, parklar, heykeller, abideler, taklar... Okları siyah bulutları delen, mermerleri dântelâ hâline getirilmiş asır-dîde tarihi kiliseler. (Haşim, 2020, s.89)

Ferit Kam'ın (2000) Paris'e bakışı da aynı anlatı içinde düşünebilir ancak Kam'ın ilk bakışı bir kayıt cihazı gibi işlerken metinde, ikinci bakışı hafızanın merceğinden geçer ve bir kıyas oluşturur. Kam, seyrine dahil olan Paris sokaklarını geldiği şehrin sokakları ile kıyaslar ki bu kıyasta İslam düşüncesi içindeki bir medeniyetin sokağa bakışı, affedilemeyecek bir vaziyette olurken Paris sokakları umumun mülkü olarak iftihar edilecek bir medeniyet ölçüsü olarak izlenmektedir. Seyahatlerde sokakların, caddelerin, meydanların seyri medeniyet düşüncesi içinde daha belirgin olarak inşa olurken Safa da "Avrupa kimdir?" sorusunda bu inşayı aşikâr eder. Safa, seyahati boyunca temaşa ettiği her şeyin peşine düşüp arkasında bir fikir arama eyleminde olmuştur, aşağıdaki pasaj da bu seyirde her tarifin eksik bırakacağı bir Avrupa düşüncesi üzerinde durur:

Gece yarısı Brendizide silüetini gördüğüm Avrupayı artık mücessem bir halde, biraz gözönüne getirebiliyorum. Avrupa bir devdir. Garp medeniyetin en büyük mucizesi, beş kıt'anın bu en küçük parçasını, bu cüceyi, güzel san'atlara ve teknikle okuyup üfliyerek bir dev haline getirmek olmuş. Avrupa büyüklük, Avrupa aydınlık, Avrupa temizlik, Avrupa düzgünlük, Avrupa kalabalık, Avrupa zenginlik, Avrupa canlılık demektir. Orada her şey büyüktür: Bina, cadde, meydan, mağaza, liman, gar; orada her şey aydınlıktır: Kilovat çağlayanları halinde akan ışıklarla, hayat, neşe ve yaratıcılık arasındaki nisbet orada idrak edilmiştir; orada her şey temizdir ve daha düzgün; orası dünyanın en küçük kıt'ası olduğu

halde en kalabalık yeridir ve canlılığı da, zenginliği de, sıkışmanın büyüttüğü kesif cemiyet duygusunun ve tembeli gebertmekle tehdit eden faaliyet mahşerinin içindeki tüyler ürpertici rekabetin mahsülüdür. Avrupa ile bizim aramızdaki farka dair yazılmış ve söylenmiş şeylerin hepsi asıl hakikatin üstüne düşmüş soluk ışık lekeleridir: Fotoğraf, sinema, resim, roman, seyahatname bu farkın kendi gözlerinize vuracak asıl çizgilerini gölge içinde bırakır, kâfi derecede aydınlatmaz. (Safa, 1938, s.20-21)

Safa, Avrupa tahayyülünü bütün bir Garp medeniyeti içinde “aydınlık, büyüklük, temizlik, düzgünlük...” olarak değerlendirirken bu ifadelerin hepsinin yer bulduğu anlatıları eksik olarak düşünür ki asıl farkın anlaşılması için herkesi kendi gözlerinin tanıklığına çağırır. Bu tanıklığı, aleml medeniyet içinde bir terakki olarak değerlendiren Celal Nuri ise, Avrupa tahayyülüne şöyle yer verir:

Büyüklük, küçüklük bir eser-i mukayese imiş. Terakki ve temeddün de öyledir. Vasati Asya'ya nisbetle biz ne kadar ileride isek Vasati, Şimali ve Garbi Avrupa'ya karşı da o nisbetde gerideyiz. Biz şu muazzam medeniyet laboratuvarında hiçbir şey yapmıyoruz. Hatta kopyacılık bile etmiyoruz. Kabusa benzer bir atalet elimizi ayağımızı tutmuş bırakmıyor. Dolaşmıyor, görmüyoruz, gezmüyoruz; medeni 'âlemin terakkıyâtı' ile kendi tedenniyâtımızı mukayese tenezzülde bile bulunmuyoruz. (Nuri, 2016, s.70)

Nuri, medenileşme ve ilerleme meselesini değerlendirirken öncelikle bunun için bir merakın ve çabanın olması gerektiğine değinir. Bu çabanın basit düzeyde bir taklit bile içermemesi Nuri'ye göre kendimizin tenezzül etmeyişinden kaynaklanmaktadır. Görünür olan üzerinden inşa edilen medeniyet tasavvuru, olmayan ya da eksik görülen üzerinden inşa olurken bir yandan da medeniyeti, bir düzen ve koruma fikri içinde düşündürür. Garp medeniyeti bu tasavvurda, her şeyin muhafaza edildiği yer olarak anlamlandırılırken aynı zamanda medeni olmanın koşulu olarak görülmüştür. Celal Nuri'nin (2016) Sultan Hamîd'in sarayı üzerinden okuduğu muhafaza düşüncesi, bir kimlik inşası içinde tarihi bir kıymet olarak ele alınır ki medeniyet tasavvuru bu kıymetin bilinmesi üzerine inşa olur. Çünkü medenilik bir süreklilik fikri olarak değerlendirilir ve Hasan Âli Yücel'in (1958) ifadesiyle de şöyle tarif edilir: “Medenîlik, sürüp gelişen; bedevîlik kopup gerileyen bir hayat sistemidir.

Devam edemiyen ve ettirilmeyen hiçbir iyi şey ‘medenî’ sayılamaz” (s. 56). Yücel bu düşüncesin İngiltere sokaklarında gezerken şu yorumuyla da destekler:

İnsan İngiltere’yi gezerken zengin bir lordun malikânesinde dolaşır gibi oluyor. Hele kalabalık şehirlerden dışarı çıkınca yollar, bir odadan bir odaya geçmek için açılmış koridorlar gibi... Asfalt, bunlar üstünde katı bir halı. Rahat insanların yaşadığı ferah bir memleket. Sekiz on büyük beldeden başka yerler, öyle sâkin, öyle müsterih ki... hayatlarının dünü, bugünü bir arada. Mazisiyle halini bu derece öğür etmiş ikinci bir yurt, dünya üstünde zor bulunur. (Yücel, 1958, s.15)

Yine düzen ve muhafaza fikrinin çağrıştırdığı medeniyet tahayyülü Avrupa şehirlerinin görünürlüğü üzerinden kurulur. Kam (2000), bu düşüncüyü Şark-Garp ikiliğinde değerlendirirken şarkın kendisine ve inşa ettiği esere bakışını, itinadan uzak -bir yıkım hali içinde- görür. Başka veçhesiyle de Hasan Âli Yücel’in “medenî ve bedevî” toplumlar ayrımında görülmektedir ki medeniliği sürüp gitmesi, bedeviliği ilerleme göstermemesi üzerinden tanımlamaktadır. Kam ise iki medeniyetin dünyaya farklı baktığını vurgulayarak biz-onlar diyalogunda, onları mazi ile alakalarını kesmedikleri üzerinden tasavvur eder. Böylece “geçmişe bakış” Şark-Garp düşüncesinde iki medeniyeti ayıran bir bakış olarak sunulur, Avrupa’nın terakkisi bu tefekkürün sonucu olarak değerlendirilir.

### **3.1.3 İnsan seyri: “Avrupalı olmak”**

Seyahat metinlerinde biz-öteki diyalogunun daha aşikâr olduğu kısım “Avrupalı olmak” tasavvuru üzerinden gerçekleşir. Seyyah, yabancı olduğu yerleri tanımaya “öteki” üzerinden devam eder. Ötekine bakış -kültürel bir inşa olarak öznenin Avrupa’yı imlemesi- seyahatte ayrımın en belirgin olduğu yer olarak seyyahı kendi üzerine de düşündürür. Ele aldığımız seyahat yazılarında özellikle Ferit Kam, Peyami Safa ve Ahmet Haşim, gittikleri yerleri karşılaşmalar ve diyaloglar üzerinden okumaktadırlar. Cenap Şehabettin, Celal Nuri ve Hasan Ali Yücel ise gündelik ritimde tanınan “Avrupalı olmak” fikrinden ziyade “bir medeniyetin inşa ettiği insan portresi” bakışıyla düşüncelerine yer vermektedirler. Celal Nuri ve Cenap Şahabettin’in dikkatini bu nazarla Almanlar çekerken, Hasan Ali Yücel İngilizler üzerine odaklanır ki seyahatini kaleme aldığı yer İngiltere’dir. Peyami Safa için ise

tüm Avrupa, Fransa demek olduğu için dikkati Fransızlar üzerine yoğunlaşır. Ferit Kam ve Ahmet Haşim ise daha bütün olarak Avrupalı kimliği üzerine odaklanırlar.

Seyahatteki karşılaşmaları gündelik ritmin içinden anlatan yazarlar ile başlarsak eğer ilk olarak Ahmet Haşim dikkati çeker. Haşim hem Frankfurt hem de Paris seyahatindeki karşılaşmaları kısa diyaloglar ya da notlar olarak aktarır. Seyahatinde kimi zaman rahatını neden bozup Avrupa’da her şehrin aynı olduğu yerlere gittiğini sorgularken kimi zaman da seyahati harikuladeliğeler avı olarak görerek seyyahları şairlerin yanına yerleştirir. Avrupalı olma düşüncesini form olarak şöyle açar:

Garabete düşmeden iddia edilebilir ki, büyük bir “action” medeniyeti olan Avrupa medeniyeti çerçevesinde şeklin fikirden fazla ehemmiyeti vardır. Kafası ne olursa olsun, bir insanın Avrupalı unvanına hak kazanmak için muhakkak sırtında bir ceket, ayağında bir pantolonu ve başında şu veya bu biçimde bir şapkası olmak lâzım. Bu hazin ve renksiz kıyafet, medeniyetin üniformasıdır. (Haşim, 2012, s.20)

Seyahatinde kesin hükümler olarak aktarılmayan karşılaşmalar daha çok akış içinde verilerek okuyucuyu yeni bir deneyimin içine çeker. Almanya sokaklarındaki yürüyüşüne şöyle yer verir:

Fakat bu muhteşem sokak dekoru içinde ne garip işler gören adamlar göze çarpıyor: İyi giyinmiş, iyi taranmış, yüzü rahat bir takım efendiler, caddelerin muhtelif noktalarında küme küme durarak şarkı söyleyip mızıkça çalıyorlar. Ne var? Bir umumî neşe mi, bir bayram mı var? Hayır, ne neşe ne de bayram! Bunlar Almanya’nın adedi günden güne artan sefalet habercileri, işsizleri, dilencileridir. (Haşim, 2012, s.22)

Bu yürüyüşün devamı farklı görüntüler ile yeniden yazıya gelirken Haşim (2020) Almanya’da kendi tanıklığı içinde gözlemlediği yerleri dönemin siyasi-politik olaylarına çok fazla vurgu yapmamakta ancak gittiği yerleri bir Avrupa tahayyülü içinde düşündürmektedir. Bu tahayyülü kısa diyaloglar ya da küçük manzaralar içinde verir. Örneğin, Almanya’da dört kişi için yapılan bir park bile kıymetlidir çünkü her Alman kıymetlidir yargısına, karşılaştığı hemşireyi latife olsun diye İstanbul’a davet etmesine karşılık verilen cevabın onlarda sözün ciddiyete tabi olduğuna, Alman bir dilencinin para verilemeyecek durumda düzgün bir giyimde olmasının hiçbir Alman’ın zorda kalmadıkça para istemeyeceği diyalogundan şark-

garp estetiğine... Paris seyahatini ise daha çok şehrin mimarisi, neşesi, temizliği ve Paris'e geldiğiniz zaman dostunuza yazmayı unuttuğunuz bir yer olarak anlatırken seyahatin kısalığı sebebiyle gözlemlerini genel bir hükme dönüştürmeyişi şöyle açıklar: “Yabancıya mahremiyetinin kapılarını güç aralayan Fransız cemiyeti hakkında bir ecnebinin kısa bir müşahede neticesinde, umumî bir hüküm yürütmeğe kalkışması küstahlıktır” (Haşim, 2020, s.91).

Haşim'in seyahatin kısalığı sebebiyle hassasiyet gösterdiği “öteki” hakkındaki hükmü Peyami Safa'da da dile gelir. Safa, Paris'te arkadaşıyla birlikte bulunduğu bir mekânda garsonun içkilerini getirirken kendileriyle kurduğu diyalogu rahatsız edici bulsa bile bu tekil örneklendirmeden tüm Fransızları zan altında bırakamayacağını vurgulayarak olumsuz bir düşünce aktarmamıştır: “Ben henüz Fransızları kendi cemiyeti içinde tanımadığım için, böyle tek ve ferdi vak'alarda millet vasfı görecektense kadar acele hükümler vermek salahiyetini kendimde bulmuyordum” (Safa, 1938, s.36). Bununla birlikte Safa seyahatini de “Büyük Avrupa Anketi” olarak isimlendirdiği için zaten mümkün olduğu kadar çok insanı seyrine dahil ederek Avrupa'nın kimse adına konuşmayan, “şahsı meçhul” olarak nitelediği insanlarla mülakatta bulunmak istemiştir. Peyami Safa, gazeteci kimliğinin bir etkisi olarak seyahatini bir iz sürücü gibi gerçekleştirerek hem Avrupa fikrinin peşinden gitmiş hem de cumhuriyet sonrası Türkiye'nin yeni çehresini “Avrupa'da biz ne ifade ediyoruz?” sorusuyla anlamaya çalışmıştır. İlk diyalog Yunanistan-İtalya güzergahında şöyle gerçekleşmiştir:

Türkiye için ne düşünüyorsunuz? Türk kelimesinin siz de yaptığı ilk intiba nedir?

-Memleketinize hiç gelmedim. İlk Türk olarak sizi tanıyorum. İnkilâbınıza dair duyduğum şeyler memleketine karşı bende yeni alâkalar uyandırdı. Peştede, Viyanada, hep türk kahvesi içerim. Onun güzel kokusu içinde hep sevimli bir memleket tahayyül ediyorum. Gelmek istesem beni davet eder misiniz?

-On yedi milyon davetiye göndeririz. Maalesef nüfusumuz daha fazla değil, dedim. (Safa, 1938, s.10-11)

Bununla birlikte İsviçre'ye gitmek için bindiği trende bir İngiliz muharrir ile arasında geçen diyalog yine şark-garp ikiliğini anlamaya yöneliktir. Medeniyetten kaçtığını

ifade eden muharrirle aralarının bir anda soğuduğunu ifade eden yazar, muharririn kaçtığı medeniyeti “Garp” olarak açıklamasıyla ise rahatladığını belirtir. Safa, bu diyalogları nasıl yorumladığını seyahatinde aktarmıyor fakat peşine düştüğü eski-yeni Türkiye meselesi, Avrupa’da izini sürdüğü şark-garp ikiliğinin izlerini içeriyor. Bununla birlikte Fransa üzerine düşünceleri ile devam eden seyahati, Fransa özelinde siyasi-sosyal iç meselelerin muhasebesini taşır. Fransızların dışında Almanlara karşı bakışı ise daha çok Avrupa içerisinde Almanların nasıl alımlandığı üzerinedir:

... “bu çok acayip, çok kibirli büyük milletin en karakteristik çizgisi, tarihte bir rol sahibi olmaya başladığı gündenberi, ne iş, ne de prensip olarak Avrupa âlemine, yani eski Romaya vâris kavimlerle uyuşmaması” idi. Lâtin ruhunun yabancı ruhlarla derhal kaynaşmaya müsait ve dışarı tesirleri bir elektrik sirayetile hemen kendi içine nakleden sıcak ihtizazlarla dolu, cana yakın insan örneğine mukabil, Cermen dünyası, bende de birçoklarında olduğu gibi, soğuk bir disiplinin tek bir biçim ve tek bir hüviyet içinde billurlaştırarak müsavi parçalarla kesilmiş buz kalıpları haline soktuğu ruhsuz ve makineleşmiş insanlarla dolu, bunaltıcı, bir yeknasaklık hayali uyandırıyor. Büyük Alman kültürünü bana inkâr ettirecek derecede esas kanaatlerine tahakküm etmesine hiçbir zaman fırsat vermediğim bu hayali hududa kadar taşdım. (Safa, 1938, s.175)

Alman dünyası içinde tahayyül eden soğuk, mekanik, disiplinli tavır diğer seyyahların bakışlarında farklı ifadeler ile yer bulur. Cenap Şahabeddin’in (1997) Almanya üzerinden inşa ettiği millet fikrine değinirsek eğer, yasaya bir ilahi emir gibi uymalarına dikkati çeker. Almanların yasaya itaatini onların disiplin anlayışları ile açıklar ki her Almanın kendisi için vazifeyi yerine getirdiğine değinir. Bu durumu ise Almanların doğduklarından itibaren kazandıkları bir yetenek olarak yorumlar. Celal Nuri (2016) ise bu ayrıma Almanların çalışkanlığını ekleyerek çalıştıkları kadar da eğlenmeyi bilen bir millet olduğunu ekler.

Almanya’nın, Cenap Şahabeddin ve Celal Nuri özelinde dikkat çekici olması Avrupa’ya yetişme telaşı içinde bir hedef olarak kendileri için ilerlemeye örnek teşkil ettiği düşüncesi üzerinedir. Tüm bu ayrımlar “Avrupalı olma” fikrine dair her metnin başka bir tasavvurunun olduğunu göstermektedir fakat ortaklaşan bir vurgu olarak ise “fert-cemiyet” ilişkisine bakışları dikkat çekmiştir. Cenap Şahabeddin’in

(1997) Almanya'ya bakışı, daha önce de değindiğimiz gibi hem askeri sahada donanımı hem de sanayi alanında ilerlemesiyle dikkat çektiği için Almanlar üzerine vurgusu da bu izleri taşımıştır. Her ferdi teşebbüsü bu güç dahilinde bir cemiyet izi olarak okumaktadır. Hasan Ali Yücel (1958) ise hürriyet fikrinin İngilizler için ne anlama geldiği üzerine görüşlerine yer vererek fert-cemiyet ilişkisinden bahseder. İngilizlerin çok çocuk doğurmayıp, var olan çocukların yaşatılmasına dair bir uğraşları olduğunu, fertlerin tek tek sayıldığında nüfus olarak üstün olmayacaklarını ancak yaş çeşitliliği açısından üstün geleceğini belirtir. Böylece toplumun çoğunluğu değil, bireyin uzun süre yaşaması, dolayısıyla toplumun da daha uzun süre hayatta kalması ile insan türüne pozitivist bir bakış açısı ile yaklaşmıştır.

Seyahat metinlerinde ortaklaşan bu vurgu, seyyahın yabancı olduğu toplumda kendi tekilliğinin farkında olarak ötekine bakışa muhatap olur. Ferit Kam bu bakışta biz dediği toplumda insanın bir kıymetinin olmayışını üzüntüyle aktarır. Tam karşısına koyduğu Avrupa ise insanlarına karşı kadirşinas bir tavır içinde okunur.

Vâ esefâ ki memleketimizin halkında garip bir hal var. Buna hal demekten ziyade bir maraz demek daha muvafıktır. Biz dünyada kendimizden başka kimseyi, kendi yaptığımız şeyden başka bir şeyi beğenmeyiz. Felâketimizi tesri'eden esbâb-ı adideden biri de budur. Meselâ bir mecliste insan yanılıp da birinin bir tek meziyetinden bahs edecek olsa o mecliste hazır bulunanların kâffesi "Fi'l-hâkika öyle ama!" mukaddime-i mazûresiyle söze başlayıp o biçare adamın hakkında söylemedik söz bırakmazlar, onun meziyetini ondan nez'etmek için nekâis ve rezâilde ne isnat etmek mümkünse birinin isnadında kusur etmezler. İnsan o adamın hesabına yerin dibine geçer, söylediğine söyleyeceğine bin kere pişman olur. (Kam, 2000, s.94-95)

Kam'ın maraz olarak gördüğü bakış, toplumda insanı fazlasıyla içine kapatırken bu eleştirelliğin olumsuz tarafını kimseyi iş yaptırmaz bir hâle getirmesi olarak yorumlar. Kam'ın bakışında ferdin cemiyet içindeki kıymeti, Avrupa'da toplum hayatının olumlu bir çıktısı olarak değerlendirilir. "Avrupalı olma" fikrinin iki bakış ile ele alındığını görmekteyiz: Biri, tekil insan tanıklıklarının oluşturduğu bir tasavvur olarak "millet" vurgusu diğeri ise ferdin toplumsal görünürlük içinde nasıl ifade bulduğu biçimi üzerinedir.

### 3.2 Pusula Nereyi Gösteriyor?

“Paris’te ne yaptın?  
Hiç!” (Haşim, 2020,  
s.112)

Pusula, Osmanlı-Türk modernleşmesi içinde XX. yüzyıl ilk yarısı seyahatlerinde Avrupa’yı işaret etmektedir. Yukarıda bu işaretin Avrupa’da hangi tartışmalara odaklandığını seyahatlerdeki farklı pasajları bir araya getirerek açma gayretinde olduk. Bu başlıkta ise ele aldığımız seyahatlerin işaret ettikleri şehirler üzerinden Avrupa tahayyülünü açmaya çalışacağız. Her seyyahın Avrupa odağında gördüğü şehir farklı olmakla birlikte; ele aldığımız metinlerin bütünü Berlin ve Paris şehirleri üzerinden inşa edilen tasavvurda ortaklaşır. Bu şehirler Avrupa’nın merkezi olarak görülmüş, baktıkça seyyahları içine çekip Avrupa hakkında kıyas oluşturmalarına sebep olmuştur.

İlk olarak Cenap Şahabeddin’in (1997) metinlerine bakıldığında Berlin dikkati çeker. Berlin, henüz bir medeniyetin ağırlığını taşıyacak yaşa sahip olmadığı için “bayramlıklarını giymiş toy bir genç” olarak tasvir edilir. Bu sebeple şairlerin, düşünürlerin sevmemesi garip gelmemektedir çünkü içinde yaşanmışlık isteyen kimseye o hatırayı veremeyecek kadar toydur. Bu gençliğin vücut bulmuş seyri Şahabeddin için Paris’e göre daha kibar ve ahenk içindedir:

Benim büyük Avrupa sokaklarında sevmediğim hâl o muannid ve mütemerrid ittirâdır: Ez-cümle Paris’te aynı nakarat-ı şekl ile evler evlerin yanına dizilmekte o kadar ısrar ederler ki bahîl-i tenevvü’ manzaraların verdiği usançla esneyeceğiniz gelir; bir caddeye bakarken geçit resmine hazırlanmış bir taburu hatırlarsınız. Berlin’de bu ifrât-ı nesak yoktur. İster Fréderick ve Leipzeig sokakları gibi ticâret-gâh caddelere, ister Tiergarten civarındaki kibar mahallelerine bakınız: Teslim edeceksiniz ki harita-i belediyede pergel ancak vezin ve tenâsübü muhâfaza edecek kadar ihtîmâl edilmiştir. Ve bir bina ötekinin belki kardeşi, fakat eşi değil -Maamâfih bilmem neden, silsile-i ebniyede bahr-ı tâvîli andıran ağır bir ahenk var. (Şahabeddin, 1997, s.73-74)

Berlin’in bu genç halini sevmesine rağmen yazar, yabancılığını unuttuğu şehri Potsdam olarak tarif eder. Yazarın büyük bir hayranlıkla bahsettiği şehir şu niyet ile



tamamlanır: “Yârabbi, Türk şâirine Potsdam’da da bi meserret mev’ud değil mi?” (Şahabeddin, 1997, s.85). Potsdam şehrinde de Türk şairine bir soy dileyen yazar ayrıca Potsdam’ın Berlin şehrine göre terakkiden uzak olduğunu da değerlendirir. Celal Nuri (2016) için de Potsdam şehri şairane bir güzellik içinde tarihsel bir seyir olarak aktarılır. Almanya’nın sanayi ile yorulmuş şehirlerinin aksine Potsdam bir asilzade şehri olarak tarif edilmiştir:

Potsdam’da saltanata bir şekl-i hâricî ve maddî verilmiştir. Bu azametli salonların, kubbelerin, bağçelerin, parkların, koleksiyonların, âsâr-ı bedî’anın, hesapsız heykellerinin bir manası vardır ki o devletin şan ve ‘azameti, hükûmetin ve binâen’aleyh makam-ı saltanatın şevket ve haşmetidir. (Nuri, 2016, s.16)

Bununla birlikte her seyyahın şair olmak istediği memleket bir olmadığı için Celal Nuri, Cenap Şahabeddin’in Potsdam’a bakışının aksine Hamburg’u över. Celal Nuri’nin seyri Almanya üzerinden devam ederken gizli bir soru olarak “Paris mi Berlin mi?” şöyle cevaplanır:

Paris belki dünyanın en güzel, en melih ve zarîf şehridir. Fakat en iyi şehri değildir. Kezâlık Fransız pâyitahtı (Cumhuriyetlerin makarrına pâyitaht denebilir mi?) Avrupa’nın en temiz beldesi olmakdan pek uzaktır. Bu i’tibar ile Berlin Paris’e kıyas kabul etmez. Civar nokta-i nazarında da Paris oldukça züğürdür. Bütün Fransa Paris’i büyütmüş ve tezyîn etmiştir. Bunun içindir ki Paris banliyösünün tanzîf ve tezyînine de imkân ve derman kalmamıştır. Hâlbuki Berlin, husûsiyle civar i’tibariyle bir kâzime-i garrâdır. Civardan Siple nehri geçer. Ufak, büyük elli ‘aded göl Berlin havalisini İsviçre’ye benzetir, âh o zârif ve küçük buhayreler!... İhsâya gelmez yükler, kotralar, vapurlar, vapurcuklar, mavnalar, dubalar, motorlar... bu nehir ve göllere hem tabî’i, hem sinâ’î bir letâfet veriyor. (Nuri, 2016, s.28)

Paris-Berlin kıyasının Kam (2000) üzerinden okumaya devam edersek eğer bu iki şehri ülkenin terakki çabası içinde değerlendirmiştir. Siyasi-kültürel atmosferin bir gündemi olarak ilerlemeci bakış ile Almanları yolun başında ama kendinden emin olarak nitelendirirken, Fransızları da bilgece bir yaşlı olarak Almanların karşısına yerleştirmişlerdir. Bununla birlikte Kam, Paris sokaklarını bir medeniyet tasavvuru için fazlaca rahatsız edici bulmuş ve “velvele-i medeniyet” olarak nitelendirmiştir. Paris ile ilgili düşüncelerini dile getirirken İstanbul ile kıyaslar ki kendisi gibi

İstanbul'dan başka yer görmeyenlerin mefkureleri için mümkün olmayan bir medeniyet tasavvuru olarak ifade bulur. Bu düşüncelerini kendi sükut halinin bir seyri olarak değerlendirmesine rağmen medeniyeti çok sesli -velvele-i medeniyet- bir yapı olarak tasavvur etmiştir. Ferit Kam'ın Paris üzerinden inşa ettiği medeniyet tasavvuru Peyami Safa'ya gelindiğinde de tamamen farklı bir düşünceye bürünür. Safa için tüm Avrupa Fransa, Fransa da Paris olarak şekillenir:

Benim için Türkiyenin dışarısında her yer Fransa ve Fransa da Paris demektir. İtalya ve İsviçreyi Akdenizle Fransa arasında bir noktalı virgül farzetmişim. Zihnimde Avrupayı bu kadar temerküz ettiren bir şehre girerken duymam lâzım gelen heyecan, gene, imkânın ve hakikatin taarruzuna uğrayarak sakatlanıyordu. Sukutu hayal ruhiyatının bütün sürprizlerine iyice hazır olmak için, dikkatimi hayalimden fazla çalıştırmayı tercih ettim. (Safa, 1938, s.38)

Bununla birlikte kendisi için Avrupa mefkuresinde pusulanın gösterdiği tek yer Fransa olarak belirir. Safa, tüm dikkatini Paris hayaline çelme takacak tecrübe üzerine odaklamaya çalışırken bir yandan da muhayyilesinin mazi ile halden yoksunluğu tarafına işaret etmektedir ki bu veçhesiyle Paris'te bir misafirdir. Bu misafirlik içinde Avrupa tahayyülünün biricik mekânı olan Paris'i kendi tecrübesi içinde yeniden deneyimleme gayretinde olur. Bununla birlikte Ahmet Haşim için Avrupa'da muhayyileye konu olan bir şehir yoktur çünkü tüm Avrupa şehirleri birbirinin aynısıdır: “Hayatında büyük bir Avrupa şehri gören bir adam kendini, sonradan göreceği bütün büyük Avrupa şehirlerini evvelden görmüş addedebilir: Bu şehirler o kadar birbirinin eşidir.” (Haşim, 2012, s.20)

Haşim'in tüm Avrupa şehirlerinde ortaklaştığı tasavvuru Paris şehrini gördüğünde de devam eder. Kendisine göre yeni ve keşfedilecek bir şeyin kalmadığı Avrupa sokakları sıradandır.

Her seyyahın ayrı bir gözlem olarak tarif ettiği Avrupa şehirleri, kimileri için ilerlemenin ve medeniyetin bir izi olarak yorumlanırken kimileri için sıradan ve aynı olanın mekânı olarak somutlaşır. Şehrin bir medeniyet tasavvuru oluşturması, “ilerlemenin, modernleşmenin, çağdaşlaşmanın” resminin çizildiği mekânlar olarak tahayyül edilir. Bu tahayyülde, şehrin işaret ettiği kavramların peşinden koşulur. Saatin “ileride ya da geride” kaldığı yerler bu okumaya eşlik ederler. Saat farkını bu bağlamda değerlendiren Safa (1938) da ilerlemenin nerede, saatinin kaçta durduğunu

anlamaya çalışır: “Avrupa saati burada bitiyor. Biz de saatlerimizi üç buçuktan iki buçuğa aldık. Saat ile beraber Avrupa da burada mı bitiyor ve aradaki ilerilik bir saatten mi ibaret?” (s. 192-193)

#### **4. SEYAHATİN SONU**

Tezin bir ve ikinci bölümünde; XX. yüzyıl ilk yarısı seyahatlerini Osmanlı-Türk düşünce dünyası içinde Avrupa'ya bakışın bir veçhesi olarak açma gayretinde bulunulmuştur. Bu gayrette ele alınan dönemdeki seyahatlerin bütünü kuşatmanın pek de mümkün olmadığı görülerek özellikle Avrupa tahayyülünün açılacağı metinler seçilerek bir sınırlandırmada bulunulmuştur ve bu sınırlandırma doğrultusunda ele alınan seyahat metinlerinde ortaklaşan ritimler takip edilmeye çalışılmıştır. Seyahat metinlerinin gündelik bir seyrinin olduğu öngörüsü, tez boyunca “ritim” kelimesinin tekrarlanmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda seyahat metinleri, gündelik olanın ritmi üzerinden okunurken duyu verilerinin bu ritme dahil oluşu bir bilme formu içinde anlamlandırılmıştır. Bu form, seyahat metinlerini sosyoloji içinde düşünceye açarken aynı zamanda seyahatin bir görüntü-sinematografik seyahat- kaydı olarak yazıda inşa oluşunu kimi zaman net kimi zaman bulanık bir hâlde Avrupa tahayyülünün içine dahil etmiştir. Bu tahayyülü biraz daha açma niyetini taşıyarak; ikinci bölümde ortaklaşan ritimler üzerinden yapılan okuma bu başlıkta her metni kendi içinde ele alarak devam ettirilecektir. Bunun neticesinde ortaya çıkan kavramlar ikinci başlıkta bir harita okuması olarak sunularak son başlıkta bu kavramlar üzerinden Avrupa merkezilik eleştirisi ele alınacaktır. Öncelikle her metnin küçük anlatılar ile açıldığı bu başlıkta ele aldığımız seyahatleri daha bütünlüklü görmek hedeflemektedir.

##### **4.1. Avrupa Seyahat Metinleri (1900-1950)**

###### **4.1.1 Ferit Kam – “Avrupa Mektupları”**

İlk olarak Ferit Kam'ın “Avrupa Mektupları” ile başlarsak eğer kendisi 1913 yılında Sebülürreşad dergisinin muhabiri olarak Garbı tanıma-bilme niyetiyle Avrupa'ya gönderilmiştir. Yayınlanan mektuplara göre güzergahları şöyledir: İstanbul-Mudanya- İzmir- Pire- Marsilya- Paris- Cenevre- Evian- Montreaux- Lausanne- Bern- Viyana. Kam'ın ilk varış noktasına kadar -İstanbul-Marsilya- geçirdiği zaman, kendisini seyahate hazırlayan düşünceler ve gemideki yolcular ile tanışmasıyla başlar. Marsilya- Paris sınırları içinde yer yer yolculuğunda yaşadığı yalnızlığa - bigâneliğe- değinirken bir yandan da “medeniyet” düşüncesi üzerine izlenimlerine

yer verir. Şehrin gündelik ritmi, sokak ve caddeler üzerinden -tramvaylar, otomobiller, bisikletler ve atlılar- büyük bir kaosun merkezi olarak seyredilirken Kam için bu görünürlüğün adı “velvele-i medeniyet” olarak isimlendirilir. Paris denildiği zaman aklına geleni, bir gürültü ve hareketlilik içindeki “bir faaliyet alemi” olarak tasavvur eder. Bu veçhesiyle kendi sükûnunu bozması Kam (2000) için büyük bir rahatsızlık olarak algılanır ki “...Paris’e ilelebed adiyö!” (s. 59) ile satırlarını devam ettirerek şarkın sîne-i sükûnunda yaşamış bir adam için garbın velvele-i kıyametinde yaşanmaz der. Luvr müzesi, Bolonya ormanı, Paris kiliseleri, Sen nehri... Kam’ın uğrak noktalarından bazılarıdır. Medenileşme vurgusunu Bolonya Ormanı ziyareti üzerinden devam ettirdiği sırada, ormanı şairane ve hoş bulurken bir yandan da yapılan suni dereleri, cabece kanepeleri, dükkânları tabiatın dışında tecerrüt etmiş olarak “medenileşmiş” bulur. Sen nehrini gezerken, Paris’te görebileceği şeyleri develede kulak olarak nitelendirirken bir yandan da “tamamı ihata edilemeyen şeyin bütünü terkedilmez.” düsturuyla seyrine devam eder. Yer altı tramvaylarını, medeniyet içinde kendisini en hayrete düşüren şey olarak ifade ederken takdirini de celb ettiğini vurgulayarak, “insana yerin altı da üstü de bir” sözünü hatırlattığına değinerek kendi ülkesindeki tramvayları büyük bir sefillik içinde değerlendirir. Bununla birlikte “medeniyet hayatı” denilen dağdağaya alışmadığını vurgularken, her şeyin büyük bir işleyiş içinde cesim bir makine olarak daima müteharrik bir hâlde görür. Bolonya ormanı, Versay bahçesi gibi kimi yerler, fikrine bir nebze sükût veren yerler olarak tanıtılmasına rağmen kendisini sadelik âşığı biri görerek hiçbirinde aradığını bulamadığını ifade eder. Paris’ten Cenevre’ye geçişinde biraz nefes aldığını belirten yazar, dünya ile aşına çıkmaya başladığını belirtir ki devam eden satırlar şehir hayatından uzaklaştığının izleri olarak sürer. Marsilya-Paris yolunda tarlada çalışan hasır şapkalı, mavi pantolonlu köylülerden bahsederken onlara baktıkça içinin açıldığını vurgular, bir yandan da bir önceki gün operada gördüğü siyahiyi hatırına getirerek -onun gittiği lavaboyu beyazların yanında ayrı olarak tarif ederken- üzüntüsünü Nur suresindeki bir ayet ile “Üst üste gelmiş zulmetler/karanlıklar” belirtir. Cenevre’ye geldiğinde ise kendisine gayet temiz ve parlak bir şehir olarak beliren insicamı, gayr-i ihtiyari Paris’e muadil olarak “bir insan memleketi” olarak ifade ettiğini belirtir. Bununla birlikte Cenevre’de gördüğü ışıklar kendisini cezbeder ve ne zaman kendi ülkesine gelecek bu ışıklar

diye ah ettirir. Cenevre'den Evian'a geçişte şehri fazlasıyla latif bulduğunu belirtirken müzesini de çok beğendiğini belirtir. Bir bahçede karşılaştığı yabancının kendisine yeni yapılan bir oteli gezdirmesini kabul ettikten sonra otel hakkında şu yorumda bulunur. “Hakikaten herifler dünyalarını cennet haline koymuşlar. Şu da nâkısıdır, yahut lazımdır dedirecek bir şey bırakmamışlar.” (Kam, 2000, s.71) Buna karşılık Bursa şehrini hatırına getirerek “o herifler” olarak nitelediği insanlar burada olsa neler yapmazdı diyerek, düşüncelerini ifade eder. Tüm bu bakış kendisine “esrar-ı umran” olarak nitelendirdiği iki şeye dikkati çeker: Buhar ve elektrik kuvvetleri. Bu iki kuvvetin o memleketlerde her şeyi bir saat gibi işlettiğini vurgulayarak terakkilerine bir sebep olarak görür. İsviçre şehirlerini on beş günde dolaşan yazar orayı da bir çiçek bahçesi olarak gördüğünü dile getirerek memleketin her tarafında numûne-i umrân ve terakkiden başka bir şey görmediğini ifade eder. Bern'de gezdiği müzeleri anlatırken en fazla tarih-i tabî müzesini mükemmel bulduğunu belirtirken seyahatinin sonunda müzelere dair tekrardan bir diyalog açar. Marsilya'dan gelirken karşılaştığı bir Fransız'ın kendisine İstanbul'un en ziyade neresini sevdiğini sorduğunda, cevap olarak Eyüp dediğini ardından “işte orası şark idi ve İstanbul'un hiçbir yerinde aynı zevki duymadığını” belirtir ki buna karşılık Kam da haklı olduğunu dile getirir; çünkü kendi memleketinde bu Fransız'ın pek çok Tarabya, Beyoğlu görebildiğini onun burada aradığı Avrupa'nın mebânî-i muhteşemesi olmadığını o yüzden Avrupa'ya benzeyeceğiz diye mefâir-i milliyemizi nâ-bûd etmemizi söyler ki kendisine göre bu yenileşmede şarkın mahsûsâtı da korunmalıdır. Avrupa'da insan ilişkilerine dair gözlemlerini de aktaran yazar, en belirgin öge olarak herkesin kendisi, eşi ve çocuğuyla ilgilenmesi kimsenin kimseyi nazar-ı tetkik edip rahatsız etmemesi üzerine durur. Bununla birlikte nereye gittiyse hürmet ve muhabbet gördüğünü belirterek Avrupa insanını özellikle terbiyeli ve kibar insanlar olarak değerlendirir. Fransa ve İsviçre'yi gördükten sonra ise az çok Avrupa medeniyeti hakkında fikir edindiğini belirten yazar Almanya'ya geldiğinde başka bir hâl ve bereketin olduğunu belirterek Alman kavmini de terakki içinde bulduğunu belirtir. Fransa ile kıyasladığı zaman daha geride olmadığını belirterek Almanya'nın çehresini daha genç ve şen olarak görür. Bu bakışın doğrultusunda medeniyette pişva yani önder arayanların Almanları takip etmeleri gerektiğini söyler fakat bunun ön şartını menfaat olarak görür; çünkü yirminci yüzyılda her şey

menfaat üzerine kurulu olduğunu düşünür. Almanya ve Fransa'yı kıyasladığı zaman hangisinin daha çok ileride olduğuna dair bir şey söyleyemeyeceğini belirtir, sebebi ise seyahatin kısalığıdır ve kendisine göre daha uzun süre o memleketlerde zaman geçirmeden böyle bir tahkikte bulunulamaz. Bununla birlikte maksadının Frenkleri teşhir etmek olmadığını söyleyerek, kendilerine ait doğru yanlış bilgileri önceden de bildiğini belirtir. Tekrardan Berlin izlenimlerine yer verdiği sırada, fen ve zevkin ahenk içinde olduğunu belirterek Almanların yaptığı her şeyde azim ve kudretin gözüktüğüne dikkat çeker. Ayrıca genel olarak Avrupa şehirlerinin hepsini düzenli, temiz ve güzel bulur çünkü bunun başlıca sebebi muhafaza etmeyi başarabilmeleridir. Bu başarıdan yola çıkarak Garbın bir şey hitama erdikten sonra da muhafaza etmesi Şark'a göre farklı bir düşünce dünyasının içinde olduklarını belirtir. Aynı dikkatin izlerini müzeler üzerinden de süren Kam, Almanya'daki posta müzehanesinden çok etkilenir. Medeni milletlerin en büyük nazarının her şeyin kıymetini bilmeleri olarak görür ki bu bakışı “umman-ı ademe doğru akıp giden bir şuûn- müteselsile” olarak değerlendirir (Kam, 2000, s.91). Müzeler üzerinden dile getirdiği medeniyet düşüncesi yine koruma ve değer verme vurgusuna yaslanırken Avrupalılar “biz” den farklı düşündüklerini ve bu düşüncenin hayatları üzerine etkisini dile getirir. Bu düşünce biçiminde en fazla görünür olan ise Avrupalıların kendi mazileriyle alakalarını kesmedikleri ve bu rabıta üzerinden bir tekâmül gerçekleştirdikleri üzerinedir. Karşısına koyduğu “biz” ise daima mazisine bir yıkıklık içinde görüp kendi kültür ve medeniyetine dair her şeyi isyan ile örtme eğiliminde olarak değerlendirir. Bu minvalde gezdiği müzelerde Avrupa medeniyetinin kendini muhafazasını büyük bir hayranlık ile karşılar. Kütüphane ziyaretlerinde ise asar-ı şarka ait yazma eserlerin kitap namına geride bir şey bırakmayacak şekilde farklı dillerinden -Sanskrit, Çin, Japon, İbranî, Süryanî, Arabî, Farisî- eserlerin toplanmasını büyük bir mutlulukla karşılamıştır fakat bunu takdir edebilecek olanın “biz” olmadığını çünkü içinde bulunduğu medeniyetin bunu anlayacak bir mefkureye sahip olmadığını belirtir.

#### **4.1.2 Hasan Ali Yücel – “İngiltere Mektupları”**

Hasan Ali Yücel'in kaleme aldığı “İngiltere Mektupları” kendi seyahat serüveninde dördüncü kez seyahat ettiği yer olarak aktarılır. Yücel birincisinde memur,

ikincisinde bakan, üçüncüsünde baba dördüncüsünde ise gazeteci olarak İngiltere'ye gittiğini ifade eder. İngiltere'nin hep Avrupa kıtasında gösterildiğine işaret ederek, "Niçin Amerika değil?" (Yücel, 1958, s.5) sorusunu sorarak İngiltere'yi bir sınır ve düşünce içinde anlamaya açar. Bu soruya cevap olarak, İngilizlerin Amerikalılara benzemediğini bununla birlikte ayrı ayrı memleket ve milletlerin bir arada var olduğu bu kıtada tarihi, ruhi, içtimai sebeplerin fertleri birbirinden ayırdığını ifade eder. Fakat Yücel'e göre, Anglosakson'un sosyal dehası, bu ayrılıkları birliğe dönüştürmüştür bu sebeple İngiliz milletinin en büyük eseri olarak Britanya halkını görür. Bu kanaatini uzun yılların ve tecrübelerin bir eseri olarak değerlendirir ve kendisinin üç günde toplama bir fikir sunmadığının altını çizerek bu konuda gelebilecek eleştirilere önceden cevap verir. Metnindeki birçok ara başlık – "İngiliz vatani: İngiliz evi, İngiltere'de hürriyet ve nizam, Geçmeyen geçmiş, İngilizin lâtifeciliği, Londra'da pazar"- İngiltere'ye dair farklı bakışlar sunar.

Bu bakışların odağında olan İngiltere'yi tanıma isteği, öncelikle İngiliz halkını beşer hayatı ve medeniyet içinde önemli bir topluluk olması vurgusuyla başlar. Bu toplulukla tanışıklığın izleri, Çanakkale savaşıyla birlikte bahsedilirken özellikle insanların birbirlerini en iyi dövüşürken tanıyacaklarını ifade ederek toplumların da birbirlerini tanıdıkları bir "an" olarak savaşı değerlendirir ve tüm yıkımlarına rağmen herkesin kendi vatanını savunmasını kıymetli görür. Bu tanıma veçhesinin dışında özellikle milletlerin birbirini tanımalarını birbirlerinden öğrenmesi olarak değerlendirir ki ikinci bölümde de değindiğimiz gibi toplumları birbirinin aynası olarak değerlendirir. İngiltere'yi tanımayı seyahatinin öncesinde kitaplar ile de başlatmış olan yazar, İngiltere hakkında yazılmış Türkçe eserlere de değinerek kendisinde okuduklarının ve gördüklerinin iki kanal açtığını ifade eder. Bunlardan birincisi adalara çekilmiş bu milletin, büyük bir düşünme ve yaşamda bağımsızlık duygusuyla iç içe olmaları ki bu sebeple içindi buldukları bütün içinde hepsini kendi kozasını örmüş topluluklar olarak değerlendirir. "İngiliz, kalabalığın içinde tenhayı, izdihamın içinde uzleti bulmuştur" (Yücel, 1958, s.XIX). Bu uzviyetin, ilkçağlardaki Yunan sitesini hatırlattığına değinerek kasaba sokaklarında gezerken sanki Sokrat'lara, Demosten'lere; üniversite beldelerinde gezerken de Eflâton'lara, Aristo'lara rastlayacağını düşünür. Bu veçhesiyle İngiltere, modern bir Eski Yunan olarak görünür Yücel'e. İkinci olarak ise İngilizleri adalet ve mümessilleri ile Romalılara



benzetir. Geleneğe bağlılık, ciddilik ve güçlülere dayanma Romalılardan kalma kıymetler olarak değerlendirilir. Bu görüşleri şöyle netleştirir: “İngilizler, Eski Yunanlıların yaşayışıyla İlkçağ Roma’sının düzenini kendi varlığında yaratmış bir halktır” (Yücel, 1958, s. XIX). İngiliz kimliği üzerine yaptığı okumayı zaman zaman seyahatine eklediği fotoğraflar -Kraliçe Elizabeth II., Tabiat içinde İngiliz-Londra, Kensington bahçesi, Eski İngiliz evleri...- ile sürdürürken bir yandan da İngilizcedeki kimi sözcüklere değinerek bu okumayı güçlendirir.

İngilizlerin gezmeyi çok sevdiklerini vurgulayan yazar, İngilizlerin tüm dünyada gezmediği yerin kalmadığına değinerek bu milletin dünyayı evi olarak gördüklerini ifade eder. Bu düşüncesinin temelini ise İngilizlerin bu kadar çok seyahat etmelerinin sebebinde arayan yazar, ampirik yaratılışa olmaları olarak yorumlar ki bu sebeple İngilizlerin yaşamak için lüzumlu olan her şeyin peşinden gitmeyi amaç edindiklerini savunur. Yine bu durumu “empirique” kavramına vurguda bulunarak devam ettirir ki bıkmadan usanmadan tecrübe ettikleri bir dünyanın varlığından bahseder. Bu deneyime Hindistan sömürsünü de katarak İngilizler için XVIII. asır sömürgeciliğinin sona erdiğini vurgularken yenisi için Amerika ile boy ölçüşecek kadar parasının olması gerektiğini düşünür. İngiliz halkı deyince genel olarak muhayyilesinde ince, uzun, gözlerinin rengi açık bir insan formu oluştuğunu ifade eden yazar, bu köktenci vurgusunun aslında kendi ürünü olduğunu birçok karşılaşmasında fark ederek yanıldığını belirtir. Ayrıca eşya ve insan ile münasebetlerinin ise -kendi aile ve hatıralarına bağlı bir mefkurelerinin oldukları- milli bir tarih oluşturduğunu düşünür. İngilizlerin insanlarla kurdukları münasebeti yine başka bir kelime ile açıklar: “gentleman”. Nazik, kibar, ince insanlar olarak İngiliz kültüründe üretilen bu sözcüğün, diğer milletlere de yayılmasını İngiliz’in kendisinde o vasfı ne kadar taşımış olduğunun bir göstergesi olarak okur. Yine İngilizleri “inhibition” kelimesi ile açıklamaya devam ederek kendilerini tutan ve sır saklayan bir topluluk olarak değerlendirir.

“İngiltere’de hürriyet” meselesi ise yazarın özellikle üzerinde durduğu konulardan biridir. İngiltere’de hürriyet fikrinin devlet tarafından siyasi bir düşünüş tarzı olmadığı gibi bir kanun olarak da ilan edilmediğini vurgularken bu düşüncenin bireyin kendi yaşamında inşa olup çekirdekten kabuğa ilerlediğini ifade ederek “hürriyet” düşüncesinin ancak bu şekilde bir milletin vasfı haline gelebileceğini

savunur. Buna karşılık Osmanlı monarşisini ele alan yazar, XIX. yüzyıla kadar hatta Şinasi ve Namık Kemal'e kadar cariye ve köle olmamak anlamında bilinen bir "ilan" olarak "hürriyet" in tasavvur edildiğini ifade eder. Bu itibarla hürriyetin asırlar boyunca İngiltere'de bir mücadele olarak süreceğini düşünür. Bununla birlikte "milli hafıza" meselesine de değinen yazar, son yaptığı İngiltere seyahatinde bir kere daha kuvvetlendiğini belirttiği düşüncesini şöyle dile getirir: "İngilizler, tarihini halinde yaşatmaya en çok muvaffak olmuş bir millettir" (Yücel, 1958, s.70). Yücel'e göre İngilizler, nazari bir felsefeden çok pratik bir anlayış ile tarihle ilgilendikleri için bunu bir istikbal kavrayışı haline getirmişlerdir. Ayrıca İngiltere hakkında askeri-ekonomik birçok meseleye değinen yazar, Şark meselesinin daha çok askeri tarafıyla ilgilenerek II. Dünya savaşının kayıpları üzerine düşünür. Mektuplarının sonuna doğru kendisiyle ilgili çıkarımda bulunarak, dışarıdan bir İngiliz hayranı olarak değerlendirilebileceğini fakat kendi memleketini ne kadar çok sevdiğinin aşikâr olduğunu belirtir.

#### **4.1.3 Cenap Şehabeddin- "Avrupa Mektupları"**

Cenap Şehabeddin' in 1917-1918 yılları arasında Tasvir-i Efkâr gazetesinde neşredilen mektupları "Avrupa Mektupları" ismiyle kitaplaştırılmıştır. Yirmi iki mektuptan oluşan bu eser, eski Türkçe olarak kaleme alınmış olup zamansal olarak Birinci Dünya Savaşının yaşandığı sürece denk gelmiştir. Yazarın güzergahı Bulgaristan- Sofya, Romanya- Bükreş, Macaristan-Peşte, Almanya-Berlin, Prag-Viyana olarak belirmiştir.

Yazar Sofya'ya varan trenin içinde, geçtiği köyleri, ormanları, tarlaları büyük bir atalet içinde değerlendirerek köy ve kent yaşamını ele alır. Köy yaşamının dışardan gözüktüğü kadar kolay olmadığını vurgularken Sofya'daki köylülerin çalışkanlığını Türklere oranla çok daha yüksek bulur. Köy yaşamını sükût içinde kabristan ve şehrin arasında kalan bir karargâh olarak tasavvur eder. Sofya bir belde olarak yazarın gözünde şöyle değerlendirilir: "Her köşesi -hâli vakti yerinde bir köy delikanlısını hatırlamıza getirir: Süslenmeyi öğrenmiş, fakat giyinmeyi bilmiyor" (Şahabaddin, 1997, s.7). Ayrıca Sofya'nın artık bir Şark şehri olmadığını vurgularken henüz Garb'a ait bir şehir olarak da durmadığını belirtir. Köylerden ve köylülerden çok fazla bahsedişini Bulgaristan'ı birkaç bin köyden ve birkaç milyon

köylüden mütevellit gördüğü ile ilişkili olduğunu açıklar. Bulgar milletini tarlada, fabrikada, mağazada her yerde bir köylü cehdi ve tevekkülü ile çalıştığını ifade ederek kendi terakkileri için çaba sarf ettiklerinden bahseder ve bunu da “Büyük Bulgaristan” hayali olarak gördüklerini düşünür. Bükreş’e geçtiğin de ise yazar şehri süslü ve ışıltılı olarak görür. Sofya’daki çalışma gücünün burada da yoğun olduğunu gören yazar, Bükreşlileri Sofya’daki insanlara göre eğlenceye düşkünlükleri ile ayırır ki Bükreş’te eğlenmek için çalışıldığını düşünür. Romanya’nın sokaklarına, gecelerine dikkati çeken yazar bir yandan güncel meseleler üzerine de düşüncelerini aktarır. Musevilerin yaşamlarını zorlaştıran hukuki sistemden bahsederken Romanyalıların Musevilere devlette değil kışlada yer vermek isteyişlerine, Musevilerin faal tarafları ve hâkimiyet kurma güçlerinden korktuklarını düşündüğünü ifade eder. Bu sebeplere birçoklarını da eklerken dönemin tartışma konularından Tuna sorununa da değinir. Yine Bükreş üzerine düşüncelerine dönersek eğer, Bükreş’in “belde-i sürür” demek olduğunu öğrendiği zaman pek hoşunu gittiğini belirtir çünkü isme bu kadar mutabık bir tanım olamayacağını düşünür ki kendi gözünde de Bükreş, neşeli bir ruha sahiptir. Bu neşeyi şehrin tüm sokaklarında, her yapısında büyük bir mutlulukla temaşa eden yazar şöyle bitirir cümlesini: “Bükreş’i tebessümle temâşâ ettim; tebessümle terk ediyorum. Tebessümümde belki bir nakş-ı istiğrab vardır.” Bükreş’ten ayrılışından sonra Peşte’ye -Garba doğru gidiyoruz açıklamasıyla- geçer. Peşte’ye vardığında sonbaharın yaşanıyor oluşu yazarın dikkatini daha çok şehrin görüntüsüne çeker, bir taraftan yine toprağa ilgiyi -çalışmaya olan bakışımı- sürdürür. Bununla birlikte “kuvvet” fikri, yazarın yavaş yavaş üzerine yoğunlaştığı bir düşüncedir ve Almanya özelinde sanayi ve askeri alanda düşünceye açar. Hak ve kuvvetin iç içe geçtiğini vurgulayan yazar, “ilim, zekâ, ahlâk, servet” hepsinin toplum içinde bir kuvvet olduğunu ve bunun hak olarak kabul edildiğini düşünür. Fakat kuvvet ne zaman çıplak bir şekilde insanların karşısına çıkarsa o zaman talep edilecek şeyin “kanun” olduğunu vurgular. Kendisinin ne kuvvete ne kanuna hayran olmadığını belirtirken önemli olanı zaafa düşülmemesi olarak görür. Çalışan Rus esirlerini gördüğünde bu durumu şöyle ifade eder. “Rus esirleri demiryol boyunca sıcak birer ölü gibi solgun çalışıyorlardı: İşte za’f dedim” (Şehabeddin, 1997, s.55). Bu yorum yazarın zaafi, kuvvetli olanın zayıf olana tahakkümü olarak düşündürmektedir. Viyana’ya doğru geçişinde ise tren

istasyonunda harpten diğer harbe giden askerleri ve onları g6rmek için gelen ailelerini bir veda sahnesi olarak aktarır. Ayrılık acısı olarak aktarılan bu an, bir yandan da vatanları için b6y6k bir iftihar olarak anlatılır. Viyana'dan sonra Berlin'e geçen yazar metninde ayrıntılı olarak anlattığı Almanya seyrine başlar. Almanya'da birçok şeyi başlık başlık -Almanya'da ordu, Almanya'da sanayi, Almanya'da ziraat, Alman irfanı, Almanya'da sanayi'i nefise- değerlendirir. Berlin, b6y6k Avrupa şehirleri arasında yazara en genç ve toy gelen yer olarak belirtilir ve bir medeniyet temsili içinde insan 6mr6nden az bir zamana tekab6l ettiği için değerlendirilmesi için erken olduğunu aktarır. Almanya'yı ikinci başlıkta da değindiğimiz gibi medeniyet erevesi içinde kendi sınırlandırmasıyla -mektep, kışla, fabrika, banka- d6rt şubeli bir daire olarak g6r6r. Bu d6rt daireyi değerlendirmesinde 6zellikle Alman insanı, şehabeddin'in nazarında terakkiye g6 katan 6nemli 6ęe olarak değerlendirirler. Hiçbirini l6kayd bulmaz her birini kendi d6zen ve disiplini içinde değerlendirir bu y6zden de Almanya'da hiçbir şeyin tesad6f ya da kaza eseri meydana gelemeyeceğini vurgular. Bununla birlikte Alman insanı 6zelinde fert-cemiyet ilişkisini değerlendirirken her ferdi teşebb6s6n umum için olduğunu umumun da fert için olduğunu belirtir. Yazarın bakışında, d6zen ve muhafazanın işleyişinde her g6r6nenin arkasında bir aklın tecelli ettiği vurgusunu taşır. T6m bunların yanında Almanya'daki sanat ve edebiyat alanına da değinen yazar, mimari alanı hen6z sanatsal anlamda teşekk6l etmiş bulmasa da şiirlerinin hiçbir milletin vasıl olmadığı bir g6te değerlendirir ki Alman irfanını da buna eşlik eder g6r6r. Birçok filozofun bu irfana katkısını dile getiren yazar Kant'ın nazariyy6tını 6zellikle etkili g6r6r ki Jocobi, Fichte, Schelling, Hegel tarafından da beğenildiğini dile getirir. Fakat 1850'lerden sonra Kant ve Hegel felsefesinin terk edildiğini onun yerine Alman dimağı doktor B6chner'e d6n6ld6ę6n6 ifade eden yazar, bu d6n6ř6 fikre değil tecr6beye g6sterilen iltifat olarak yorumlar. Daha sonra Nietzsche felsefesinin Avrupa'yı vahim bir surette medeniyetin k6hne baharında g6rd6ę6n6 ifade ederken bu zamanların da geçeceğini ve bir beşer-i istikb6lin doğacağını s6yler. Almanya'da musiki alanına da değinen yazar sanayi'i nefise deyince akla ilk gelenin musiki olduğunu vurgular. Almanya'nın sanatında şiir ve musikiyi birleşmiş olarak yorumlarken, milletin hayatında bir ahenk oluşturduğunu d6ř6n6r ve Wagner'in sanatını musikide bir inkıl6b olarak değerlendirir. Yazarın Almanya 6zerine çok

fazla malumat verdiği mektupların seyri bir bütün olarak Alman düşüncesini anlamaya yönelik olarak devam etmiştir.

#### 4.1.4 Celâl Nuri- “Kutup Musahabeleri” ve “Şimal Hâtıraları”

1913 yılında “Hamburg-Amerika”nın “Viktorya-Luize” transatlantik sefinesiyle yapılan büyük gemi yolculuğu kendisi tarafından “Kutup musahabeleri” olarak kaleme alınır. Güzergahı kendisinin belirttiği üzere şöyledir: “Berlin-Potsdam-Hamburg- Altona- Orkide Adaları- Feror Adaları- Okyanus-i Atlasî- İzland-Grönland- Spiçbergen- Okyanus- Müncemid-i Şimâli- Norveç Fiyorları.” Yukarıda bölümlerde değindiğimiz gibi Nuri’nin seyahatindeki ilk notları Berlin ile başlıyor ve orada bulunuşunu büyük bir hüznle aktarır, “âlem-i medeniyet” içinde bütün “vatan-ı Osmâni” ve “âlem-i İslâm”ın sıkıntısını çektiğini belirtir. Bu hüznünü, Avrupa’nın tüm husumetlerini sanki kendisine havale edilmiş gibi hissettiğini belirterek aktarır. Otomobiller, elektrikler, fabrikalar, saraylar, şatolar, tiyatrolar, hususiyle musikin “asar-ı medeniyye” içinde kendisini neşelendireceğine mahzun ettiğini vurgular. Brandenburg kapısından içeri girdiğinde Valhan’a, Onterdan Linden’e baktığında kürre-i arzın en muntazam hendesesi ile karşılaştığını belirten yazar, otomobillerin şimşek vaziyetindeki hızından herkesin bahtiyarlığından her yerin yeni ve temiz oluşundan son derece etkilenir ki şehri bir makine gibi işliyor olarak tasavvur eder. Buna karşılık aklına getirdiği Bâb-ı âlî ise harap ve yıkıklardan ibaret bir yer olarak belirir. Satırlarının devamını bütün bu “me’ser-i medenniyyet”in kendisine battığını biraz ilim istifadesi ve istirahat için geldiği ferahfeza memleketin kendisine cehennem azabı çektiğine değinerek hiç olmasa gelip görmeseydi huzurunun da kaçmayacağını ifade ederek devam ettirir. Buna karşılık şu nida da bulunmadan edemez: “Ey millet-i nâime! Hâlâ uyuyacak mısın? Hâlâ eşi”a-i şemsi görmemek için gözlerini kapayacak mısın? İsrâfil terakkî surunu eline almış, ölüleri değil, doğmamışları bile diriltten gürültülü bir sadâ ile ‘âlemi medeniyete, hayâta da’vet ediyor. Sen, hâlâ, bu sayha-i felâhi duymamak için kulaklarına pamuk tıkamakda ‘inâd edecek misin?” (Nuri, 2016, s.11). Nuri’nin bu ifadelerdeki serzenişleri ilerleyen sayfalarda yer yer devam ederken, bahtiyarlıktan uzak bir medeniyette hareketsiz/şuursuz ve ümitsiz kalmış olarak gördüğü kendi medeniyetini yeniden eyleme sürükleyecek bir tecessüs aramaktadır. Potsdam’ı da Berlin’e atıfla

latif ve zarif değerlendiren yazar, şehri medeniyetin bir aynası olarak görür. Gittiği şehirlerdeki özellikle şato ve saray vurgusu, Avrupalıya hâkim bir yapı olarak değerlendirilir. Her bir eseri kendi tarihi içinde değerlendiren yazar, Fransızları Almanlardan iki yüz yaş daha ihtiyar olarak görürken Versay’ı Potsdam’a müreccah görür. Bu nazarla kendi milleti için örnek oluşturacak ve terakki için hedef göstereceği yer Almanya’dır. “Fransa mâzî, İngiltere hâl, Almanya istikbâldir” (Nuri, 2016, s.19). Berlin’de özellikle üzerinde durduğu diğer bir husus herkesin sürekli bir çalışkanlık içinde olması ki bu durum Türklüğe ait “vakit geçirmek” tabirinden haberdar olmadıklarını düşündürdüğünü ifade eder. Zamanın kıymetini bilme, çalıştığı kadar eğlenme yazarın gözünde Almanları “derviş-nihâd” bir tavır olarak tasavvur ettirir. On beş sene önce Avrupa otellerini dolduran İngilizlerin yerine şimdi Amerikalıların aldığına değinene yazar, Amerikalıları zevki selimden şiirden haberi olmayan insanlar olarak tarif eder ki önemsedikleri tek şeyin verecekleri para olduğunu belirtir. Bunun yanında Fransızların Almanları zevksiz bulduklarını ifade ederken, bu duruma katılmadığını kendisinin Almanları zevkli bulduğunu, her milletin iklimi, muhiti ve tarihi birbirinden farklı olduğu için zevklerini de birbirinden ayrılmış olarak değerlendirir. İngiltere’ye tekrardan değinen yazar zenginleşmiş, tembelleşmiş romantizm hastalığına tutulmuş olarak nitelendirir. Edinburgh’ta gittiği mahkemedeki gözlemlerini aktaran yazar, İngilizleri asil ve haysiyetli olarak görürken içinde bulunduğu divanın düzenini büyük bir hayret ve takdirle karşılar. Seyahati kutup bölgelerine doğru devam ederken daha çok karşılaştığı insan yüzleri ve doğanın seyri üzerinden anlatılır. “Şimal Hatıraları” metni ise “Rusya, Tataristan, Baltık, Finlandiya, İsveç, Norveç, Danimarka” mekanlarını kapsamaktadır. Bu güzergâhlar içinde en fazla Rusya üzerine düşüncelerini aktarmıştır çünkü yazarın Rusya’ya dair sorusu şöyle şekillenmiştir: “Asyâî bir cem’iyyet nasıl olmuş da Avrupâî bir millet haline gelmiş?” (Nuri, 2016, s.3-4).

#### **4.1.5 Ahmet Haşim- “Frankfurt Seyahatnamesi” ve “Bize Göre ve Bir Seyahatin Notları”**

Ahmet Haşim’in Avrupa’ya dair kaleme aldığı eserleri 1924, 1928, 1929 ve 1932 yıllarında yaptığı seyahatler neticesinde oluşmuştur. Seyahatlerinde İtalya, Fransa ve

Almanya’da bulunmuştur. En son çıktığı seyahat ise rahatsızlığı üzerine gittiği Frankfurt’adır. Frankfurt seyahatinde kaleme aldığı metin, seyahati bir harikuladeliğe avı olarak gördüğünün ifadesiyle başlar; seyahatin karşılaşmalara açık tarafına ve seyyahın yabancı âlemde bir hayal yaratıcısı olarak şaşkınlık ile gezinmesine değinir. Bulgar istasyonlarından geçerken, gördüğü yerleri fikrin henüz uğramadığı yerler olarak tarif eden yazar, Ali Naci Bey’in anlattığı Bulgar medeniyetini istasyonlarda bulamadığını ifade eder fakat Macaristan ve Avusturya’dan itibaren kendisine içeri ve dışarıda gördüğü her şeyin farklı geldiğine değinir. Yazara göre başka kudretlerle mücehhez insan yaşamına girdiklerinin bir göstergesidir ki Avusturya-Almanya hudut şehri olan Passau’ya girince sanki bindiği trenin büyüdüğünü, genişlediğini, eşyanın kibarlaştığını ifade eder. Bir taraftan da Frankfurt’a vardığında bitmiş bir Almanya ile karşılaştığını ifade eden yazar sebebini açık bir şekilde belirtmez. Metnin devamında Frankfurt’un eski, büyük ferahının kalmadığına değinirken bir taraftan da Yahudilerin şimale doğru gittiklerinden bahseder. Avrupa şehirlerine baktığında kendisini fazlasıyla yoran aynılıktan bahseden yazar, tüm Avrupa şehirlerini birbirinin benzeri yapılar olarak tasavvur eder: Frankfurt yerine pekâlâ Paris, Londra, Viyana veya Budepeşte de denilebileceğini vurgular. Almanya sokaklarında gözlemlediği ve kendisinin sefalet habercisi olarak yorumladığı hâli şöyle dile getirir: “Almanya pembe ve büyük bir elmadır. Fakat içi kurtludur” (Haşim, 2012, s.23). Bununla birlikte Goethe’nin evini ziyareti, kendisi için şaşırtıcı olur, o kadar ki Goethe’nin Faust’u yazdığı masada mürekkep lekeleri hâlâ durmaktadır. Kısa yazılarla devam eden seyahat notları yazarın gündelik ritminin nasıl bir anlam örüntüsü içinde olduğunu göstergesidir: “Bir zihniyet farkı, Alman ailesi, Sincaplar, kuşlar vesaire, Bulutlu hava...” Bir zihniyet farkı, gezi notunda yalanın, Eski Yunanlar tarafından bulunduğu Hermes’i örnek vererek giriş yaparken, yalanı en iyi Şarklıların kullandığına değinir ki bu yüzden “şark masalı ve şark adabını” yalanın altın çiçekleri olarak görür. Daha sonra konuyu hastanede kaldığı sırada latife ederek İstanbul’a davet ettiği hemşirenin ciddi cevabı karşısında büyük bir şaşkınlık yaşadığına getirerek, sözün ciddiye alınışı karşısında şaşkınlığına yer verir. Ayrıca hayvanat bahçesi gezilerinde insanla hayvanın dostluğuna en güzel tesadüfe büyük Avrupa şehirlerinde rastladığını belirtir. Mektuplarının devamı yine Almanların çalışkanlığı ve kendi üzerlerine olan

dikkatleri ile son bulur. Bir diğerk gezisi Paris seyahatinde ise kendi isteğiyle yola çıktığı halde bir zaman sonra görülecek her şeyin artık malum olduğunu ifade ederek kendisini neden böyle zahmetli bir yolculuğa çıkardığına kızar. Fakat bir zaman sonra ise muhtaç olduğu seyahati kendisine yaptıran tembel ve ahmak şuurundan ne kadar memnun olduğunu ifade eder. İlk vardığı yer İtalya olurken, kendisi de Safa gibi Avrupa sınırları üzerine düşüncelerini belirtir, İtalya'yı bir Avrupa memleketi olarak gördüğünü fakat iklim itibariyle kendisini Şimalî Afrika'dan görmek gerektiğini belirtir. Ardından Paris'e geçen yazar, Paris'in ışıltılı ve kalabalık haline dikkat çekerek, Paris'e doğru hipnotize olmuş şekilde devam eden bir insan kalabalığından bahseder. Bu kalabalık içinde Paris'in çehresi rengârenk insan yüzleri ve bin bir istikamette yün binlerce taksi, tramvay, otobüs ve bisikletin olduğunu belirtir. Bunun yanında Paris kadınına bütün musikilerden daha güzel bulan yazar, sevimli ve munis olduklarına dikkati çekerken kendilerine has tarzları ile de dikkat çekici olduklarını belirtir. Fakat yabancıya karşı kapılarını güç aralayan Fransızlar için umumi bir hüküm yürütmenin ahmaklık olduğuna değinerek anlattıklarını sathî hayatın bir sokak görüntüsü olduğunu vurgulayarak fazla bir iddiasının olmadığını belirtir. “Bir akşam sohbeti” başlıklı yazısında Haşim'in doktor Lacan'a edebiyatlarındaki son manzaranın ne olduğunu sorması üzerine Kübizm, Fütürizm, Dadaizm, Sürrealizm akımları hakkında açıklamalarda bulunan Lacan, tüm bu akımların ayrı ayrı açıklamasını yaparken sembolizmin etkisinin kendi ülkelerinde hareketlendiğine değinir. Haşim bu isimlerin halkın edebi zevkine tesirini sorduğu sırada ise Lacan, Fransız milletinin sadece bu akımları dinlediğini Fransız edebiyatında hüküm sürenlerin şiirde Valéry, nesirde Proust, Morand, Gide, Claudel ve Giraudoux olduğunu belirtir. Fakat kendilerinin çok önceden sembolist, dadaist, kübist son merhalede de sürrealist olduklarını vurgularken halk tarafından anlaşılmaya başlandıklarında bu fırkalar tarafından tard edildiklerini belirtir. Sonraki notları Paris mimarisi ve şehrin temizliği ile devam ederken “son sahife” diye başlıklandırdığı notunda seyahatin daime alışılmış hayatın dışında fevkalade maceralar fikrini çağrıştırmasının acı bir vehim olduğunu çünkü dil farkının insanı yanıltmadığı her yerde cins cins zannedilen insanların hepsinin aynı neşe ve elem kıvrımlarını taşıdıklarını belirtir.



#### 4.1.6 Peyami Safa- “Büyük Avrupa Anketi”

“Büyük Avrupa Anketi” 1938 yılında Peyami Safa’nın “Avrupa’yı Arıyorum” niyetini seyahatinin başında ve sonunda açık olarak belirttiği yolculuğun notlarıdır. Safa’nın yazılarından takip edilen güzergâh şöyledir: Venedik- Milano-Paris-Münih-Salzburg-Viyana-Peşte. “Avrupa nerede başlar?” (Safa, 1938, s.4) sorusuyla seyahatinin hem mekân hem de düşünce örgüsünü çizmeye başlayan yazar, seyrini bu soruya bir cevap bulmak için gerçekleştirir. Birinci ve ikinci bölümde de değindiğimiz “Avrupa sınırı ve Avrupa düşüncesi” Safa’nın tüm bir Avrupa tasavvurunu inşa ettiğini ifade eden “Paris” üzerine şekillenip özelde ise Fransa’nın anlaşılmasına yönelik farklı pencerelerin açıldığı diyalog ve seyirlerdir. Paris’e gelmeden önce Avrupa’yı nerede bulacağını kendi de tam olarak kestirmezken Yunanistan mı? Adriyatik Kıyıları mı? Venedik mi? sorularını sorar. Bu soruya sadece kıta olarak değil akıl olarak da bir Avrupa düşüncesinin peşinde olduğunu belirterek sorduğunu ifade eden yazar, biraz da kendisiyle yaptığı münakaşaya son vermek için bu yolculuğa çıktığını belirtir. Bunun dışında yazarın bir diğer merakı Avrupa anketinin de sorularından biri olan: “Türkiye’nin yeni çehresi size ne ilham etti?” (Safa, 1938, s.18-19). Görmeden bilinen şehirlerden biri olarak ifade ettiği Venedik şehri, bir “uzaklık ürpermesi” olarak aktarılırken verdiği gurbet hissini yanında zarafeti ve temizliği en munis özellikleri arasında görülür. “Avrupa bir devdir!” başlığı ile devam eden yazar, Garp medeniyetinin en büyük mucizesini, beş kıtanın en küçük parçasını sanat ve teknik ile şekillendirmeleri olarak görür. “Avrupa ve biz” arasındaki farkın anlaşılmasının ise fotoğraf, sinema, roman, seyahatname ile gölgede kalacağını düşünen yazar, farkın ancak herkesin kendi tanıklığı ile düşünebileceği bir seyir olarak görür. Bu farkın, kendisi için en açık ifadesi “Türk” meselesidir ki bunu da ölene kadar her yazısında belirteceğine değinir ve seyahatinde daha fazla açmaz. Karşılaştığı insanlarla Türkiye üzerine yaptığı anket genel olarak müspet cevaplar bulmuştur. Montrö Boğazlar sözleşmesine katılmasına kısa bir geçişle yer veren yazar, kararın memnuniyeti ve dostlarından bahseder. Ardından Paris’e geçişi Safa için büyük bir heyecan uyandırır kendisi için Avrupa denildiği zaman cisimleştirdiği, dilini bildiği tek yer olarak ifade eder. Fakat buna rağmen her şeyiyle bildiği Fransa kendisine şaşkınlık verecek şekilde bildikleri üzerine yeniden düşündürmüştür. Birçok başlık altında yazdığı seyahat notları Fransa’nın hem

gündelik hayatına hem de içinde bulunulan siyasi-politik olaylarına değinmektedir. İlk olarak karşılaştığı bir garson ile anlaşamaması üzerine “Fransız milleti” ile ilgili düşüncelerinde karar vermeye çalışır ki seyahatin kısalığından dolayı hemen karar vermek istemez. Ardından Paris şehrinin ışıltısı ve manzarası kendisini mimari-fikir arasında kurulan bağ üzerine düşündürür, bu bağ neticesinde tüm Avrupa şehirlerinin aydınlık, temizlik demek olduğu neticesine varır. Ardından Paris sokakları ve kahvehanelerini dolaşırken birden patlak veren İspanyol ihtilaline yer verir. İspanyol ihtilali, komünizm, halk cephesi, beynelmilelcilik, nasyonalistler yazarın değindiği meselelerden bazılarıdır. Paris’te İspanyol ihtilalinin etkisini sokaklar ve eylemler üzerinden takip eden yazar “galeyan memleketi” başlığı ile Fransa’yı Avrupa içindeki aksiliği ile tarif ederken bir yandan faşizm korkusu biryandan İspanyol halk cephesine yardım taleplerinin Fransa’yı iki arada bıraktığına değinir. Bu durumun fert üzerindeki etkisini Sorbonne Üniversitesi hocalarından M. Fraitigny ile görüşerek, siyasi-sosyal olayların Paris’in içinde bulunduğu durumda bir “Avrupa nevrozu yaratmış olabilir mi?” düşüncesine yöneltir. “Bir muharririn evinde” başlığı ile Paris üzerinden siyasi meseleleri sormaya devam eden yazar, nasyonalizmin Avrupa’da yayılışı üzerine kısa bir sohbetten sonra edebiyat hakkında yapılan sohbet ile devam eder. Bir sonraki görüşmesinde bir araya geldiği üniversite hocaları ile Garplılaşma meselesini Japonya üzerinden tartışır ve kendi ananelerine bağlı kalarak nasıl Avrupa’yı anlayabildiklerini anlamaya çalışır. Bunlarla birlikte takip ettiği Fransız gazetelerinden “L’Intransigeant” çalışma usulünü ve mutfağını merak ettiği için bir ziyarette bulunur, büyük bir merakla gerçekleştirdiği ziyarette hemen hemen tüm alanlar kendisine tanıtılır ve ortaklaşan gazeteci heyecanına ortak olur. Daha sonra Burbon Sarayında Fransız parlamentosunu izlemeye giden yazar, meclisin müzakerelerine yer verir. Garp kültürüne ait bütün kazançları Fransa üzerinden edindiğini ifade eden yazar, hayranlığının devam ettiğini vurgularken bir taraftan da Fransız halkından umduğu fazileti bulamayışını hayal kırıklığıyla aktarır fakat bütün bir Fransız milleti aleyhine hüküm vermesini gerektirmeyen intibalar olarak değerlendirir. Almanya’ya geldiğinde kendisi için engellerin en büyüğü olan dil farklıyla karşılaşır ki seyahati boyunca devam eden Avrupa anketi artık sona erer. Son intibalarına ise trenin Romanya’ya yaklaştığı sırada yer veren yazar, Avrupa saatinin de sona erdiğini bildirerek “Avrupa sınırı” düşüncesine bir sınır çizmiş olur.

#### 4.1.7 Halit Ziya Uşaklıgil- “Saray ve Ötesi”

“Saray ve Ötesi” 1909-1912 yılları arasında Halit Ziya Uşaklıgil’in Talat Paşa’nın emriyle getirildiği başkâtiplik görevi sırasında yaşayıp gördüklerini daha çok içinde bulunulan siyasi, idari olayların dünya gündemiyle ilişkisi kurularak kaleme alındığı bir eserdir. Bu sebeple metnin tamamı bir seyahat yazısı olarak değerlendirmeye açık olmasa da yazarın görevi sırasında yer verilen Fransa yolculuğu, tez konusu çerçevesinde ele alınmıştır. Yazarın, dönemin siyasi okuması içinde bir arabulucu olarak gittiği Fransa’da “biz ve öteki” ayrımı medeniyet ve din algısı üzerinden oluşur. Paris’te yaptığı birçok mülakat ve temasın neticesini bir “hiç!” olarak değerlendirir ki Uşaklıgil’e göre onlar, “biz” dediği insanları ya hiç tanımıyorlar ya da çok fena tanıyorlar. Asırların getirdiği bir ayrılık olduğu düşüncesini İslam ve Hristiyanlık dinlerinin birbirine bakışı üzerinden değerlendirir. Bu değerlendirmede “İslam olmak” yazara göre ilk ayrılığın sebebidir ki söylendiği anda bir uzaklık peyda etmiş olur, bir de bunun üzerine Türk olduğunuzun söylenmesinde ise bir Garp köylüsünün bile sizden hemen kaçabileceğini ifade eder. İslâm ve Türkler aleyhine yazılanları, okunması zor ve insanı çileden çıkaran şeyler olarak nitelendirirken bir taraftan tüm bu tanımlamaların uzun bir zaman diliminde beslenerek devam etmesini ve karşısında hiçbir açıklama üretilmemesini, iki medeniyet arasındaki ayrılığı artıran bir sebep olarak görür. Dolayısıyla Türkler kan ve acı veren olarak tasavvur edilirken onların medeniyetinin şefkat ve merhamet olarak nitelendiğinin altını çizer. Bununla beraber Avrupa dendiği zaman Yunan beşiğinde sallanarak büyüyen bir medeniyet tasavvur eden yazar, Yunan medeniyetinden kalan abidelerin, harabelerin, menkıbelerin Avrupa tarafından hikayeleştirildiğini ve bir efsane içinde büyüdüğünü belirtir. Avrupa medeniyeti karşısında sesini çıkartıp kendi tarihine dair bir anlatıda bulunma serzenişiyle bitirdiği satırlarını, zararın neresinden dönülürse kâr olduğu düşüncesi ile Türklerin artık kendi üzerlerini düşünüp kendilerini müdafaa etmeyi öğrenmeleri gerektiğini belirtir.

#### 4.2 Bir Harita Çizmek: Kavram Okuması

Bu başlıkta, XX. yüzyıl ilk yarısı seyahatlerini sosyolojinin içinde düşünmeye açmanın bir çabası olarak birinci ve ikinci bölümde oluşan sorularla birlikte Avrupa

tahayyülünün hangi kavramlarla birlikte açıldığı anlaşılmalı çalışılacaktır. Birbirinden farklı dikkatlerin olduğu seyahat metinlerinde ilk ortak kavramın “medeniyet” olduğu dikkati çekmektedir. Bir diğeri ise, medeniyete ilerleme fikri doğrultusunda eşlik eden “terakki” kavramıdır. Bunu tamamlayan üçüncü kavram ise “Avrupacılık” ya da “Avrupalı olma”dır. Bu kavramların seyahatlerde nasıl açıldığı diğer bölümlerde belli başlıklar altında görünür olmuştur, bu başlıkta ise hem kavramların kendi seyirleri içinde hem de seyahat metinlerinin kendi seyri içinde nasıl inşa edildiği anlaşılmalı çalışılacaktır.

Çağdaş Türk düşüncesinde, “medeniyet”, “terakki”, “tedenni” gibi kavramların kronolojik seyirdeki yerlerinin modernleşme hikâyesinde nasıl anlam bulduğunu “Şemseddin Sami’nin Medeniyet Yazıları Üzerine Birkaç Not” makalesi ile değerlendiren İsmail Kara, bu kavramların sözlüklere ne zaman, hangi sebeplerle girdiğine değinerek meseleyi anlamaya çalışmıştır. “Medeniyet” kavramının ıslahat süreçlerinde nerede ise bütünü kuşatan esrarlı temel kavramlardan biri olduğunu belirten yazar, sözlüklerde seyahatnameler ve sefaretnamelerle ilgili çalışmalar dışında ele alınmadığını ve bibliyografyasının yapılmadığını belirtir. Fakat günümüze kadar gelen kültür-medeniyet ayırımı ve Avrupa algısının anlaşılabilmesi için de ihatalı ve kronolojik dökümlü çalışmalara ihtiyaç duyulduğunun altını çizer. Kara, İslam dünyasına intikal eden mananın, Aristoteles tercümelerinde yer alan “insanın tab’an medenî oluşu” vurgusu ile “medenî” kelimesinin “birlikte yaşamın bir hâli” olarak anlaşılması üzerinedir. Bu veçhesiyle, çölde ya da konar-göçer olarak bilinen toplulukların da medeni olarak düşünülebileceğini belirten yazar, asıl ayırımın medeniyetin kemale ermiş halinin “şehir hayatı, devlet organizasyonu ve hukukî mevzuatta” kendisini görünür kıldığını belirtir. II. Meşrutiyetin ilk yıllarında ilmiye mensupları tarafından da bu klasik hattın takip edildiğine değinen yazar, “civilisation” anlamında tasavvurun olmadığını, “medenî” olarak tanımlananın, “yaşamak için lazım olan şeyleri başkasına muhtaç olmadan tedarik etmesi” olarak düşünüldüğünü belirtir (Kara, 2018).

Medeniyet kavramının bir diğeri seyrine baktığımız zaman, Batı’da ilk defa Fransızca olarak (civilisation) Marquis de Mirabeau tarafından 1757 tarihinde kullanılmıştır. İngilizce’de ise on yıl sonra bu anlamın görüldüğü bilinmektedir. Terimin belirleyici anlamı “medenîleştirmek” (Fr. civiliser) fiili, dönemin özellikle Fransa ve

İngiltere’inde yüksek zümrenin hayat tarzını ifade etmek için normatif olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda medeniyet, kendisinden farklı toplulukları “ileri” doğru sürülen hayat tarzına davet etmiştir. Elias’ın “Uygarlık Süreci” metninden de takip edilen “medeni tavır ve davranışın” yüksek zümre deneyiminden çıkarak halka yayılması, Batı dünyasının medeniyet kelimesini nasıl inşa ettiğinin izlerini taşımaktadır. Bu inşada Batı’nın geliştirdiği medeniyet kavramı, bir kemal noktası olarak tasavvur edilirken kendi dışındaki bütün toplumsal oluşumları kendisinin bir ön aşaması olarak görür ki bu bakışta medeniyet tek çizgili ve evrimci bir bakış ile “medeni olmayı bir vazife gibi” düşündürmüştür. XX. yüzyıl başlarına gelindiğinde medeniyet kelimesi, tekil olarak kullanımının yanı sıra çoğul olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Grek ve Roma medeniyeti kullanımları bir çoğulluk ifade ederken Batı medeniyeti için bir ön aşama olarak kaydedilerek “Avrupa merkezci” bir bakış ile alınmıştır. İslam toplumlarında ise ciddi sıkıntılar çıkarmıştır, her ne kadar Helenistik birikimi tevarüs almış, Hristiyanlığı tanımış olsa da kendi değer sistemi içinde kalmışlardır ki zaten XIX. yüzyıla gelene kadar kendilerini Batı’dan üstün görmüşlerdir (Görgün, 2003).

Bu bağlamda XIX. yüzyıl sonu Türk-İslâm düşüncesinde “medeniyet” kavramının düşünceye açılmasında Batı ile girilen diyalogun etkili olduğu görülmektedir. Bu diyalogda bir “İslam medeniyeti” inşa etme gayretinin sebebini İsmail Kara’nın metnine dönerek cevaplırsak eğer, ilk olarak askerî mağlubiyetlerin ardı sıra gelerek Avrupa medeniyetini taklîd etmenin zaruri bir zihniyet oluşturması, ikincisi ise İslam medeniyetinin, mâni-i terakki olarak görülmesine verilen bir tepki olarak İslamiyet’in ilerlemeye engel teşkil etmeyeceği üzerine yapılan vurgudur. Şemseddin Sami’nin Kamus-i Türkî’de “temeddün”, “medeniyet”, “medeni”, “mütemeddin”, “hadarî”, “umran”, “terakki” kelimelerine verdiği manalara biz de yer verecek olursak eğer:

temeddün: 1. şehri ve medeni olma, bâdiyede çadır altında yaşamaktan yani bedeviyet halinden vaz geçip bir şehir ve kasabada sakin olma, hadariyet haline geçme, hadarî olma; 2. maarif ve sanâyi ve sâir şu’abât-ı medeniyette ilerleme, terakki etme. [misâller]: Avrupalılar bu son beş altı karnda temeddün etmişlerdir; Caponyalıların birden bire temeddünleri bâ’is-i hayrettir

medeniyet: ulûm ve fûnûn ve sanâyi semerâtından bilhakkın istifade ile hûsn-i halde ve refah ve asayışte yaşayış, hadariyet, terakki. [misâller]: Medeniyete nâil olan ümem, eski zaman medeniyetleri, Avrupa medeniyeti

medenî: (...) hadarî, hadariyette yaşayan, bedevî veya vahşi olmayıp fûnûn ve sanâyiin semerâtından istifade eden, mütemeddin, müterakki (...)

mütemeddin: hadariyet ve medeniyete nail olan, medeniyet halinde yaşayan, terakki ve temeddün etmiş olan. [misâller]: mütemeddin âdem; akvân-ı mütemeddine

hadarî: 1. köy ve kasabada sakin ve mukim yaşayanların usul-i maişetine mensup ve müteallik, bedevî aksi, medenî. [misâller]: ömr-i hadarî, taayyüş-i hadarî, maişet-i hadariye; 2. sefer ve harbin gayrı sulh ve asayışe mensup ve müteallik, seferî mukabili. [misâl]: tertib-i hadarî: askerî mikdar-ı hadarîsi

umran: 1. mamurluk, mamuriyet, bir yerin tamamıyla meskûn ve hakkıyla işlenmiş olması. [misâller]: umran-ı memâlik, birinci vazife-i ibâd umran-ı bilâddır; 2. medeniyet, terakki, refah, saadet-i hal. [misâl]: umrana nail olmak

terakki: (...) ulûm ve fûnûn ve hadariyet ve medeniyette ileri gitme. [misâller]: (...) Araplar vaktiyle ulûm ve riyaziyede hayli terakki etmişlerdi, Avrupalılar fûnûn ve sanayideki terakkiyatı muhayyir-i ukûldür. (Aktaran Kara, 2018)

Bu kavramlar içinde medeniyet kelimesine verilen anlam, seyahatlerde kimi zaman fen ve sanayi alanındaki gelişmelere işaret ederken kimi zaman şehirli olmaya yönelik bir tutum olarak vurgulanır. Bu iki vurgunun odak noktasındaki medeniyet ise sözlükte de verildiği üzere “Avrupa”dır. Medeniyeti ulum, fen ve sanayi alanında görülen gelişmelerin bir vechesi olarak değerlendiren seyahatlere baktığımız zaman, Cenap Şahabeddin’in vurgusu şöyle dikkat çeker: “Bir memleketin tarz-ı medeniyetini anlamak ister misiniz? Sınıf-ı müntâzını tahkik ediniz!’derler ve bu söz târihin tekzib etmediği bir dâvâdır. Bugün Almanya’da şâyân-ı dikkat zekâları bilhassa iki dâire teşkil ediyor: Kışla ve fabrika... denebilir ki şimdiki Almanya medeniyeti bir medeniyet-i i’ mâliyye ve bir medeniyet-i harbiyyedir.”(Şahabeddin, 1997, s.97-98) Yine teknik olarak medeniyet kavramının ifade bulması Ferit Kam’da şöyledir: “Bu kadar havârik-ı medeniyet içinde benim en ziyade hayretimi, takdirimi

celb eden şey metrodur” (Kam, 2000, s.63.) Yine aynı nazar, Ahmet Haşim’de (2012) şöyle dikkati çeker: “Geçilen memleketlerin medeniyet ölçüsü olan vagon-restoran hizmeti ve hat boyunda manzaralar...” (s.17).

Medeniyet düşüncesinin seyahat metinlerinde daha fazla görünür olduğu alan ise “şehir”dir. Bu görünürlüğü kelimenin kökenine bakarak anlamaya çalışırsak eğer; “medine” kelimesi Arapça’da “şehir” anlamına gelen, Osmanlı Türkçesinde ise “medeniyet” olarak türetilen, kökeninde “yönetmek, malik olmak” gibi mastarların da olduğu ileri sürülen bir kelimedir. Bu bağlamda medeni kelimesi, “şehre mensup, şehirli” anlamına gelmektedir. Medeni kelimesinden türetilen “temeddün” ise “şehirli veya medenî hayat yaşamak” anlamında kullanılmıştır. Medeniyet, insanın hem sosyal hem siyasal yapısını nitellemektedir ki bu nitelime yukarıda da belirtildiği gibi İslam düşüncesinde sık sık zikredilen insanın tabiatı itibariyle medeni olduğu düşüncesinin (medeniyün bi’t-tab) Aristoteles’de “siyasal canlı” olan (zoon politikon) tercümesinden devralındığı bilinmektedir. Aynı zamanda Grekçe ’de “şehir ve şehir devleti” manasındaki “polis” kelimesinin devlet yönetimi anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Batı dillerinde “medeniyet” kavramının karşılığı olarak “civilisation” Latince’de “şehirli” anlamına gelen “civilis” kelimesinden türetilmiştir ki son dönem Osmanlı düşüncesinde “medeniyet” kavramı, “civilisation” kelimesini karşılamak için kullanılmıştır. Modern Arapça’da ise medeniyet kelimesi yerine “hadâre” sözcüğü yaygınlık kazanmıştır (Kutluer, 2003).

Şehirli olmanın bir tasavvuru olarak, medeni olma hâli ve medeniyet fikri, ele aldığımız her seyahat metninde farklı bir anlatımla karşımıza çıkmıştır. Özellikle medeniyet tasavvurunun metinlerde açıldığı alan, şehrin görünürlüğü üzerinden inşa olmuştur. Ferit Kam’da “velvele-i medeniyet” olarak belirtilen Paris, çok gürültülü ve her şeyin çok hızlı aktığı bir yer olarak tarif edilirken medeniyete eşlik eden teknik alanın da izleri görülür. Nitekim Kam’ın rahatsızlığı tramvay, otomobil gibi araçların çokluğu ile sürekli bir kargaşanın olduğu caddelerin gürültüsüdür. Medeniyet kavramının seyahatte açıldığı bir diğer nokta ise Kam’da yine sokakların görünürlüğü üzerinden ifade edilmiştir. Paris sokağının temiz ve düzenli hâli ile kendi ülkesindeki sokakları kıyaslayan yazar, bu farkın arkasında bir düşünce ve medeniyet olduğuna işaret eder ki bu vurgu Peyami Safa ve diğer bazı seyyahlar içinde düşünceye konu olan bir birlikteliktir. Bu birlikteliği teori-pratik alanının bir

yansıması olarak düşünebiliriz ki şehirde gördükleri her düzende kendi medeniyet tasavvurlarındaki farka işaret ederler. Bu farkın oluşturduğu ayrılık düşüncesiyle Kam, iki medeniyetin hayata dair bakışlarının aynı olmadığını belirtir ki “biz” diye tasavvur ettiği medeniyet Avrupa tahayyülünün dışında kalmaktadır. Bu tasavvurun bir diğer görünüm alanı olan müzeler ise her seyyahı etkilediği gibi Kam’ı da etkilemiştir. Çünkü düzen ve muhafaza fikri içinde müze, medeniyetin bir nişanesi olarak görülmüştür. Kam, gezdiği müzeleri görülecek yerler olarak büyük bir hayranlıkla aktarırken “medeni milletlerin” nazarı olarak belirttiği bakışın -her şeye lâkayd olmayan bir dikkatle bakmaları- tarih-i medeniyet ameliyesi olarak müzeleri var ettiğini düşünür.

Bir diğer seyyah Celal Nuri, metinlerinde medeniyet kavramını büyük bir hüznle açar. Nuri, gördüğü her şeyin kendisine acı hissettirdiğine değinirken tüm “vatan-ı Osmânî’nin ve bütün âlem-i İslam’ın, Türklüğün” ızdırabını çektiğini belirtir. Bulgar’ın, Yunan’ın güllelerini ve Avrupa’nın husumetlerini zavallı şahsiyetinde hissettiğini ifade eden yazar, birkaç sene içinde milletin felaketinden giriftar olduğu serzenişleri ile kendisini “bir medeniyetin temsili” olarak görür. Bu temsil, Garp medeniyeti düşüncesinin tam karşısına inşa olurken, biz-öteki diyalogu hemen hemen gezdiği tüm şehirlerde bir eksikliğe işaret eder. Teknik anlamda dönemin tüm yenilikleri bir medeniyet büyüğü olarak -elektrik, otomobil, tramvay, limanlar- Nuri’yi de etkiler. Bu etki içinde medeniyet düşüncesi bir şehir gözlemi olarak diyaloga açılır. Brandenburg kapısından içeriye girişte, Valhan’a, Onterden Linden’e bakışını “kürre-i arzın en muntazam, en hendesî, en nazîf şâhrânı” olarak değerlendiren yazar otomobillerin hızından, herkesin bahtiyarlığından ve şehrin bir makine gibi işlemeden etkilendiğini ifade ederken bir taraftan da Bâb-ı Âli’nin yanmış, kül olmuş halini hatırına getirerek gördüklerini takdir edecek halinin kalmadığını belirtir. Bütün “meser-i medeniyet” olarak yani medeniyetin sevinci olarak tarif ettiği yerlerin hepsi memleketine dair bir eksiklik olarak belirtilir. Bunlara karşılık, içinde bulunduğu medeniyetin kim olduğunu hatırlamasını isteyerek, on üç asırlık bir geçmişe sahip, birçok asırlık gayesi olan bir memleketin kendisini yeniden ihya etmesini, yeniden hareketini tayin ve takdir etmesini umduğunu ifade eder.



Ahmet Haşim'in metinlerinde medeniyet kavramı, ilk olarak "action medeniyeti olan Avrupa" vurgusu ile başlar. Haşim'e göre Avrupa medeniyetinin fikirten ziyade şekli bir karşılığı vardır, kafası ne olursa olsun bir insanın "Avrupalı" olması için sırtında bir ceket, ayağında bir pantolon ve bir biçimde bir şapkasının olması gerektiğini vurgular ki bu hâli medeniyetin renksiz kıyafeti olarak düşünür. Bu görünürlüğü şehir gözlemleri ile devam ettiren yazar, Paris üzerine düşüncelerini dile getirir. Paris'in herkese açık çehresi ve yüz binlerce taksinin, tramvayın, otobüsün, kamyonun bu çehreye eşlik edişini sadece Paris'e has değil yeni tüm Avrupa medeniyeti merkezlerinin -Berlin, Londra, Viyana, Stockholm, Brüksel- bir vechesi olarak değerlendirir. Paris'teki bu hâli büyük bir medeniyet için hoş görmezken buharın keşfinin de insan hayatına büyük bir dönüşüm yaşatacağını düşünür. Paris şehri ile gözlemlerine devam eden yazar, gördüğü şehrin arkasında başka bir medeniyetin kökenlerini hayal eder. Yazara göre Paris, her bir taşı kutsî bir mahiyet almış ve bin bir çeşit sanatkârın elinden çıkmış bir yapı olarak, bir gün yer altına geçse bile eski Yunan medeniyeti kalıntılarından yeniden doğacak bir güçte tasavvur edilir.

Peyami Safa'da ise medeniyet kavramı hem sınır tayini hem bir düşünce odağı olarak belirir. Safa, bu sınırın nerede başlayacağına tam olarak karar veremezken bir taraftan da sınır kadar mühim gördüğü "Avrupa aklının" nasıl inşa olduğunu merak eder. Yolculuğu boyunca karşılaştığı insanlarla mülakat yapma gayretinde olan Safa, medeniyet tasavvurunu "kimse adına konuşmayan şahsı meçhul" saydığı insanlar ile anlama gayretinde olur. İsviçre treninde karşılaştığı bir muharririne yönelttiği sorunun cevabını, Şark ve Anadolu medeniyetinden kaçış olarak anlamasının kendisinde bir müdafaa hali oluşturduğunu ifade ederken, muharririn Garp medeniyeti diyerek yeniden açıklama yapmasıyla aralarındaki soğukluğun giderildiğini kaleme alır. Bu diyalog, metinde ilk ayırım olarak okunurken Safa'nın da içinde bulunduğu medeniyete hangi bakış ile yaklaştığının izlerini verir. Medeniyet düşüncesini daha açık dile getirmesi ise Brindisi şehrine girişiyle başlar. Avrupa'yı mücessem bir halde gözünün önüne getirdiğini ifade eden yazar, Avrupa'yı Garp medeniyetinin en büyük mucizesi olarak açıklar ki şu ifadeler ile tanımını güçlendirir: "Avrupa aydınlık, Avrupa büyüklük, Avrupa temizlik, Avrupa kalabalık, Avrupa zenginlik, Avrupa düzgünlük" (Safa, 1938, s.20-21). Dünyanın en küçük kıtası olmasına rağmen

Avrupa'nın; canlılığın, zenginliğin, kesif cemiyet duygusunun ve tembeli tehdit eden faaliyet alanının sahibi olması ile içinde bulunduğu medeniyetten farklı olduğunu belirtir. Bu farkın fotoğraf, sinema ya da resimle anlaşılamayacağını ancak kendi gözlerimizle idrak edebileceğini belirten yazar, tezin ilk bölümündeki “seyahati bir bilme formu olarak düşünebilir miyiz?” sorusunu yeniden düşündürür. Kendisi için “Avrupa” sözünün tek ifadesi olan Fransa ile seyrini devam ettiren yazar, Paris'in sokaklarına dikkati çeker. Safa, Avrupa şehrinde karşılaştığı her şeyin bir zekâ ve ölçü olarak belirlediğini ifade ederken bu durumu bir “medeniyet ölçüsü” olarak yorumlar. Avrupa medeniyeti, yukarıda tartışılan veçhesiyle bir öncü ve tekâmül ifadesi olarak Safa'nın Japonlar üzerine yaptığı sohbette görülür. Her medeniyetin bir ananesi olabileceği düşüncesiyle Fransa'da Japon zekâsı üzerine yaptığı bir sohbet, Japonların hem ananelerin bağlı kalıp hem de Garp medeniyetine intibak etme çabalarını değerlendirir. Yazara göre, Japonların Avrupa medeniyetinden pay almalarının sebebi, milli istikbal ve beka zarureti olarak görülür ki milli gururları iptidaî derecede ne kadar kuvvetli olsa da ananeye bağlılıkları bir gurura dönüşmemiş aksine kendilerini Avrupa medeniyetine yaklaştırmıştır.

Cenap Şahabeddin'in seyahat metinlerinde medeniyet düşüncesi daha çok Almanya üzerinden açılır. Bilhassa medeniyet denildiğinde Almanya'da iki dairenin teşkil ettiğini düşünür: Sanayi ve askeri. Bu düşüncesini İngiliz filozof Herbert Spencer'in toplum teorisi üzerinden yorumlayan yazar, bu iki alanın aynı anda terakkisinin mümkün görülmediğini ifade ederken, kendisi Almanya'da bu durumun başarıyla birlikte yürütüldüğünü düşünür. Şehir gözlemleriyle devam eden medeniyet tasavvuru, Berlin'i henüz toy ve genç bir delikanlıya benzeterek bir medeniyet diyarı içinde fazlaca genç bulunduğunu belirtir. Avrupa şehirlerinin hemen hemen hepsini büyümlü olarak değerlendiren yazar, düzen ve temizliğin her yeri bir Firdevs'i hülyaya çevirdiğini düşünür. Bununla birlikte “Alman irfanı” yazısında, medeniyet tarihinde her milletin bir irfanı olduğuna değinir, bu irfanın ise Alman düşüncesinde tarih ve felsefe alanlarında kendisini gösterdiğini düşünür.

Hasan Ali Yücel'in medeniyet düşüncesi, bir yandan medeniyet-din ilişkisi üzerine düşündürürken bir yandan süreklilik-değişim düşüncesini içerir. Medeniyetlerin birbirlerini düşman olarak görmelerindeki sebebi dini taassup olarak belirten yazar, bu durumun aşılmasıyla farklı medeniyetlerin bir araya gelebileceğini düşünür, bu

bağlamda Türkler ve İngilizlerin birbirlerini Cumhuriyet döneminde daha iyi anlayabildiklerini belirtir. Tüm bunlarla birlikte medeniyet düşüncesinin daha açık ifade edildiği bir diğer yazısında Sokrates'in "kendini tanı!" cümlesine yer vererek "tanıma" ediminin ancak başkalarını tanımakla mümkün olacağını ekleyerek, milletlerin de birbirini tanması gerektiğini düşünür. Ayrıca bu tanıma sürecini öğrenme düşüncesiyle de birleştiren yazar, medeniyeti "sürüp gelişen" bir tanım olarak sunarken karşısına koyduğu bedeviliği "kopup gerileyen" bir hayat sistemi olarak yorumlar. Bu düşünce sisteminde yazara göre, devam ettirilemeyen şey "medeni" sayılamaz.

Halit Ziya Uşaklıgil'in kısa bir zaman diliminde gerçekleştirdiği Fransa seyahatinde medeniyet kavramı, Türk-İslam düşüncesi içinde Avrupa'nın karşısında bir öteki olarak anlatılır. Hemen hemen tüm seyahatlarda ortaklaşan Avrupa medeniyetinin sınır ve kökeni düşüncesi Uşaklıgil'de de ifade edilmiştir. Yunan medeniyetinin beşiğinde büyüdüğünü ifade ettiği Avrupa medeniyetine karşı kendi ülkesinin de bir medeniyeti olduğunu ifade eden yazar, Türklerin asırlardan beri yanlış tanındığını, kendi milletinin de bir medeniyete sahip olduğunu ve tarihinin iftiharlarla dolu olduğunu düşünür fakat bu zamana kadar haykırılmamış olmasından büyük bir üzüntü duyduğunu belirtir. Ayrıca, İslam ve Türk olmanın Garp'ta oluşturduğu korkuyu belirten yazar, garbın en medeni insanının gözlerinde bile bu korkunun hissedildiğini ifade eder.

"Terakki" seyahat metinlerinde Avrupa'ya işaret eden temel kavramlardan biridir. Özellikle son başlıkta Avrupa merkezilik eleştirisi ile açılacak olan bu kavram Şark-Garp düşüncesinin merkezinde olmuştur. Sözlüklerde "yükselme, ilerleme, gelişme" anlamına gelen kavram, Arapça "r-k-y" kökünden türemiştir. Seyahat metinlerinde medeniyet düşüncesiyle birlikte ele alınan kavram bir taraftan Avrupa hedefini işaret ederken bir taraftan da "kendimiz" kalmayı imlemiştir. Bu durumun açık ifadelerine Sırat-ı müstakim-Sebilürreşad dergisi üzerinden değinmiştik. Tekrardan derginin amacını hatırlayacak olursak, Avrupa'ya gönderdiği muhabirler ile hem Garba dair bir merak oluşturarak "cihan-ı medeniyet" ile bağ kurmak hem de "âlem-i islam" olan Şarktan haberdar olmak istemişlerdir. Dergi dokuzuncu sayısına şu ifadeler ile başlar: "haricteki dindaşların ahvalinden haberdar olmak istediğimiz gibi dahildeki müminler arasında da bir rabita-i fikriye, muayyen bir gaye-i terakki ve tekamüle

doğru ilerlemek üzere bir vahdet-i ruhiye tesisine çalışılacak” (Kara, 2006, s.141). Gaye-i terakki Avrupa’ya yüzünü dönmüş iken bir yandan da Şark’ın içinde bir rabıta oluşturmak istenmiştir. Bu rabıta, girişilen tanıma sürecinde Şark’ın “kendiliğini muhafazası” mıdır? O zaman gaye-i terakkimiz “kendimiz kalarak Avrupalılaşmak” olarak mı tekâmül etmelidir? Terakki kavramının bize gösterdiği hedef neresidir?

Bu soruları akılda tutarak seyahat metinlerinde bu kavramın nasıl açıldığını bakacak olursak eğer, Cenap Şahabeddin’in seyahat yazılarında daha çok “terakki-i medeniyet” olarak ifade bulur. Terakki-i medeniyetin işaret ettiği yer ise Almanya’dır. Almanların terakkilerinde lâkayd olmadıklarını, buldukları her alanda intizam ve nizamın olduğuna dikkati çeker. Yine Almanya özelinde “terakki-i sanayi” tamlamasıyla karşımıza çıkan kavram, ilerleme düşüncesi içinde tekil olarak farklı alanlarda kullanılmıştır ki şehir kıyası üzerinden Potsdam’ın kendi geleneği içinde kaldığını vurgulayan yazar, Berlin için “gamgama-i terakki” tamlamasını kullanmıştır. Metnin tamamında ise terakkide bulunma, Almanya’nın ve Alman insanın anlaşılması düşüncesini taşımaktadır.

Ferit Kam’da çokça zikredilen “terakki” kavramı hem onlar-biz ayrımına işaret etmiş hem de bir medeniyet tasarrufu olarak yorumlanmıştır. Kam, medeniyetin zevke, safâya ait yönlerinin kati süratte kendilerine haram olması gerektiğini ifade ederek ilerlemek için ciddiyetle bir taklidin yapılması gerektiğini düşünür. Kam’a göre bu taklîd; opera binaları, hipodrom alanları gibi yerler inşa etmek yerine ziraat, ticaret ve sanayi alanında ilerlemeye vesait bulacak şeyleri tedarik etmek üzerine yoğunlaşmalıdır. Çünkü kendisi onları çalışmış, terakki etmiş olarak görür ki onların eğlenmeye hakkı vardır fakat “biz” dediği medeniyetin böyle bir hakkı yoktur. Almanya üzerinden seyrini devam ettiren yazar, memleketlerinde umrana sebep olan iki şeyi şöyle açıklar: Buhar ve elektrik kuvvetleri. Yazara göre bir memlekette bu kuvvetlerden hakkıyla istifâde ediliyorsa orada terakki aramak caizdir, bu sebeple bir an önce bu iki kuvvetten kendi memleketinde hakkıyla istifade edilmesini düşünür. Terakki kavramını “İsviçre Letâfeti, Umrân ve Terakkisi” yazısı ile devam ettiren yazar, İsviçre’nin her tarafını numûne-i umran ve terakki içinde gördüğünü ifade ederek, Avrupa’nın neresinden bahsedilse zaten evvel be-evvel bu sözleri söylemenin zaruri olduğunu belirtir. Kendisinden önce buralara gidenlerin çok

olduğunu ifade eden yazar, onların da aynı şeyi söylediklerini değinerek bu sefer içinde bulduklarını düşündüğü gafletten çıkmayı dilemektedir. Fransa ile İsviçre’yi gördükten sonra az-çok Avrupa medeniyetinin ne demek olduğunu ve faaliyet alanını gördüğünü ifade eden yazar, Almanya’ya toprağına basar basmaz başka bir halin his olunduğunu ifade eder ve Alman kavminin terakkisinin Fransa’dan geri kalmadığını belirtirken Almanya’nın “istikbal benimdir!” diyerek terakkiye koştuğunu vurgular.

Celal Nuri de terakki kavramını daha çok Almanya üzerinden değerlendirir. Fransa ile Almanya’yı kıyaslayan yazar, Almanya’ya karşı takdir ve hayranlığını belirtir çünkü kendi medeniyetinin dört nala inhitata gittiğini fakat Almanları sekiz nala terakkiye gittiklerini belirtir. Ayrıca terakki düşüncesini şöyle açar; nasıl büyüklük ve küçüklük bir eser için mukayese olarak görülebiliyorsa terakki de milletler arasında bir kıyas olarak düşünülebilir. Bu düşüncesini Avrupa’ya nisbetle devam ettiren yazar “alemin terakkiyatı” içinde kendi medeniyetinin bir gayretinin olmadığı düşünür.

Peyami Safa’da terakki kavramı, son intibalarında açılır. Macar istasyonuna girdiğinde Avrupa saatinin bittiğini belirten yazar, “ilerilik bir saat farkında mı ibaret?” sorusunu sorarken yelkovanın başka bir zamanı çizdiğini ifade eder. İstasyonda gözlemediği itişip kakışmalar, gürültüler, haykırışmalar kendisine göre terakki ibresinin saatten daha ileri gittiğini gösteriyordu. Bununla birlikte terakki kavramı bir de Japonların Avrupa medeniyetine intibakı konusunda zikredilmiştir.

Ahmet Haşim ve Hasan Ali Yücel de ise bu kavrama tesadüf edilmemiştir. Görüldüğü üzere incelediğimiz metinlerde “terakki” kavramı 1900’lerin başında daha çok düşünce dünyasını meşgul eden bir kavram olarak belirmektedir.

Son olarak hemen hemen tüm seyahat metinlerinde izlerine rastladığımız “Avrupalı olma” fikrinin nasıl açıldığı ve ortak bir anlam oluşturup oluşturmadığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Bu sebeple seyahat metinlerinde Avrupalı olma hâlinin hangi veçhe ile görünür olduğunun izleri sürülecektir. Öncelikle “Avrupalı olma” bir düşünce biçimi olarak hemen hemen tüm seyyahlarda “ölçü ve düzen” üzerine işleyen akılların bir temsili olarak anlaşılmaktadır. Bu düşüncenin yazarlar tarafından ifade edildiği yerler ise sokak, cadde, park, müze gibi alanlardır ki hepsi Avrupa medeniyetini

öteki medeniyetlerden ayıran işaretler olarak düşünülür. Bir diğer veçhesiyle “Avrupalı olma” fikrinin anlaşılır olması ise gördükleri medeniyete bir vücut bulma istekleriyle şu sorulara kapı aralamıştır: Avrupa milleti kimdir, hangi özellikleri ile bizden ayırdılar? İlk olarak ölçü ve düzen fikri, Ferit Kam’da Bolonya Ormanı, Versay bahçesi gibi yerlerde “fikre düzen” veren yerler olarak tarif edilir. Daha sonra Paris sokaklarının temizliği ve düzeni karşısında hayranlığını ifade eden yazar, kendi medeniyet tasavvurunda bu düşüncenin çok daha önce belirtildiğini ifade ederek - din-i celîl-i Muhammedî sokaklarda halka eza verilen şeylerin kaldırılması, imanın tevhid derecesinden sonra bir mertebe olarak görülmesi- üzüntüsünü dile getirir. Bu anlatılardan farklı olarak yazar yenilik gösterme, Avrupa’ya benzeme isteği olarak Beyoğlu, Tarabya gibi mekanların bir Fransız için hiçbir şey ifade etmeyeceğini vurgulayarak asıl onlarda olmayanın yani şarkın muhafazasının dikkate değer olduğunu düşünür. “Avrupa milleti” tasavvuru ise genel olarak seyahatindeki tüm karşılaşmaların neticesi olarak “kadirşinas ve nezaketli insanlar” olarak tarif edilir. Ahmet Haşim’de “Avrupalı olma” fikri net bir imaja karşılık gelir, yazara göre şeklin fikirden önemli olduğu Avrupa medeniyetinde “sırtında bir ceket, ayağında bir pantolon, şu veya bu şekilde bir şapka” bir insana Avrupalı unvanı kazandırabilir. Avrupa şehirleri üzerinden gözlemini devam ettiren yazar, hayalinde bile göremeyeceği kadar “geniş, temiz, pergel ve zevkin müşterek bir eseri” olarak beliren caddeleri not etmeyi lüzumsuz görmediğini ifade eder ki bir taraftan da her şeyin bu kadar nizami olmasından sıkılır çünkü düşünce için biraz kaosun şart olduğunu ifade eder. Bununla birlikte hem Almanya hem Fransa seyahatinde, hayatında sadece bir kere bir Avrupa şehri görmüş birinin diğer hepsini görmüş olduğunu düşünür çünkü yazara göre tüm Avrupa şehirleri birbirinin aynısıdır. Peyami Safa’da Avrupa düşüncesi Fransa üzerinden inşa olur ki daha önce de belirttiğimiz gibi kendisi için Avrupa kadar adresi belirsiz bir yer olmasa da “Avrupa medeniyeti” denildiği zaman zihninde eşitlenen yerin ismi Paris’tir. Bu merakın neticesinde Fransız milletini tanımlamaya çalışan yazarın, bu tasavvuru bir “Avrupalı” olarak inşa ettiğini düşünebiliriz. Fakat daha sonra hem seyahatinin kısalığı hem de karşılaştığı tekil örnekler üzerinden genel bir yargıya varılamayacağını düşünerek bu fikrinden vazgeçer. Safa’nın metninde temel olarak “Avrupalı” olma vurgusu, Garp medeniyetinin bir mucizesi olarak görülürken

“Avrupa aklı” bu gücün kaynağı olarak değerlendirilir. Celal Nuri ve Cenap Şehabettin’in yazılarında “Avrupalı” olma fikri Almanya üzerinden düşünülür. Her ikisi de Almanya’daki teknik gelişmelerden çok fazla etkilenmiş ve Almanya’yı terakki için hedef olarak görmüşlerdir. Cenap Şehabeddin ’de “Avrupalılık” fikrini, Almanlar üzerinden açarsak eğer; her Almanın ferdi teşebbüsünü bütün bir cemiyet için fayda olarak görür. Yasaya uymalarını ve disiplinli olmaları büyük bir hayranlıkla karşılanırken, Şehabeddin’ in gözünde güçlü ve ferah bir toplum imajı oluşturur. Bununla birlikte Celal Nuri’nin metinlerinde Avrupalı olmanın şehre işaret ettiği noktalar Potsdam, Berlin, Paris gibi yerler üzerinden açılırken aynı zamanda “Avrupalı olma” fikri “bir şeyin muhafazası” üzerinden inşa olur. Yazara göre “onlar-biz” ayrımında görülen en mühim fark, onların medeniyetlerine dair her şeyi muhafaza etme isteğidir ki bu durum biz dediği medeniyette tam tersi bir anlayışta ikame olunur. Hasan Ali Yücel ve Halit Ziya Uşaklıgil düşüncesinde ise Avrupalı olma fikri daha çok “biz” dedikleri medeniyetin karşısına konumlandırarak anlamaya çalıştıkları bir düşünce olarak belirir.

### **4.3 Avrupa Merkezilik Eleştirisi**

Bu son başlıkta tüm seyahatlerin hem güzergâh olarak hem odak noktası olarak Avrupa’yı nasıl düşündükleri tartışmaya açılacaktır. Bir bilme formu olarak düşünceye açtığımız seyahatlerin ritmi XX. yüzyıl ilk yarısına ait bir tahayyül olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tahayyül, diğer başlıklarda bazı kavram ve sorularla anlaşılmaya çalışılırken hepsinin Avrupa bağlamında düşünüldüğü dikkati çekmiştir. Bir önceki başlıkta medeniyet kavramına verilen anlam aralıklarından biri olarak Avrupa’nın kendisini diğer toplumlar için varılacak bir hedef olarak göstermesi XIX. yüzyıl ilerlemeci bakışının bir tezahürü olarak kendisini göstermekteydi.

Bu bakışın kökenlerini anlamaya çalıştığımız zaman Edmund Husserl “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe” metninde doğa ve tinsel olan ayrımında insan yaşamının gözlemlenebilir tarafını “doğal yaşam” üzerinden anlamaya çalışırken aynı zamanda bu durumun nasıl bir ayrılık içerdiğini de göstermek istemiştir. Kişisel yaşam, “ben-biz” olarak bir araya gelip toplum, ulus, ulus-üstü yapılar oluşturmuştur fakat “yaşam” sözcüğü burada fizyolojik bir anlam taşımadığı gibi amaca yönelik tinselürün meydana getiren bir yaşamın en geniş anlamıyla tarihsellik içinde bir

kültür yaratımı olarak var olduğuna işaret eder. Bunların hepsini çeşitli tin bilimlerinin konusu olarak gören Husserl, sağlık-hastalık arasındaki ayırımın topluluklar, uluslar, devletler içinde var olduğunu belirtirken Avrupa uluslarını hasta ve krizde olduğu belirtilir. Bu krizin aşılmasında doğa bilimlerinin kendi içlerinde çok iyi yerine getirdikleri tedaviyi tin bilimlerinin neden reddettiğini sorar. Cevap olarak ise modern bilimlerle içli-dışlı olanların bunu anlayabileceklerini ifade eden yazar, doğa bilimlerinin inceleme alanının salt görünürlüğün altındaki sebepleri araştırmada mahir oluşunu betimleyici fiziksel-kimyasal açıklamaları yöntemsal bir geçit olarak kullanmasına bağlar. Buna karşılık salt betimleyici tinsel bilimlerin bizi “çevre-dünyası” sonluluğuna bağladığını ifade ederken, matematik ve kesin doğa bilimlerinin ise yöntemi itibarıyla sonsuzluğu kucakladığını ve bu durumun görülür veriyi özneler üstü ifade ederek doğayı bir sistem içinde yasa koyucu olarak düşünür. Tinsel bilimlerde ise yöntem doğa bilimlerinden farklı olduğu gibi genellenmenin sözcüğü kullanılamayacağını çünkü insan tinselliği, doğası, ruhu, cismi üzerine kurulduğunu belirtir ki her topluluktaki insanların birlikteliğinin bu tekillik içinde kurulduğunu belirtir. Dolayısıyla tin bilimleri, fenomenler hakkında kesin bir yoruma varmanın mümkün olmadığını görerek ve betimleyici yöntemin dışına çıkamadığının farkında olarak, görünür olanı sonluluklara bağlar. Yazar örnek olarak ise eski Yunan fiziksel coğrafyasına değinmeden eski Yunan tarihi anlatılamayacağı ya da yapılarına değinmeden mimarisi hakkında bilgi sahibi olunamayacağını ifade eder. Fakat burada eski Yunan’ın doğasından bahsederken, bilimsel anlamda bir doğa olmadığını, gözlemlenenin çevre-dünya ilişkisi içinde kendi “dünya tasarımları”nı imlemediğini yani bizim anlayışımızdaki gibi nesnel bir dünyaya tekabül etmediğini belirtir. Çevre-dünya ilişkisi toplulukların kendi tinsel alanını ve bu tinsel alanda ortaya çıkan gerçekliğe işaret etmektedir ki bu da tarihsel yaşamın tinsel bir ürünü olarak yorumlanmaktadır. Husserl, tarihsellik içinde üretilen bu çevre-dünya ilişkisinde Avrupa’nın kendisine sanki doğuşundan itibaren bir erek bulmuş olarak eski Yunan tininden başlayıp ortaya çıkmasını bu bağlantı içinde değerlendirir. Peki bu doğuşta Avrupa’nın tinsel biçimi nasıl belirlenmektedir? Coğrafi olarak bir yeri imleyen fakat bölgesel olarak birlikte yaşayan insanların Avrupa sınırlaması olmadan Avrupalı olmasıdır. Ayrıca Avrupalı insanları bir arada tutan bu tinselliğin bizzat kendisi Avrupalı olmayanlara Avrupalılaştırmanın bir motifini sunar çünkü Husserl’in



düşüncesinde Avrupalı insanlığın doğuşundan itibaren bir ereklilik vardır ki bu onu değişime, ideal yaşama ve varlık biçiminin sonsuz kutbuna örnek olarak karşımıza çıkarmaktadır (Husserl, 1994).

Husserl'in düşüncesinde, Avrupa'nın kendisinin doğuşundan itibaren bir hedef olarak belirmesi, diğer toplumları kendi deneyimine çekebilecek güçte bir "dünya tasarımı" taşıdığı ifadesi olarak okunur. Zygmunt Bauman'ın ise Avrupa'nın hem mitolojide hem Kutsal Kitap'taki hikâyesine yer verirken öykülerin hepsinde ortaklaşan noktanın, Avrupa'nın keşfedilen bir yer olmadığı; bir yaratım ve inşa olarak sonu gelmeyen gaye ve çalışkanlığın yeri olarak tanımlanır. Bununla birlikte Avrupa'nın asla sabit bir sınırının olamayacağını çünkü Avrupalı olmanın bu sınırların dışında bir kimlik ve ideal taşıdığını belirtir. Bu düşüncesini Hans-Georg Gadamer ile açan yazar, Gadamer'in Avrupa'nın "istisnai avantajı" olarak belirttiği, her zaman başkalarıyla ve başkalarının ötekisi olarak yaşamayı öğretmesini hem öteki hem kendimiz olduğumuz deneyimin yaşanma biçimi olarak yorumlar. Bu bakışla Avrupalı olma, ötekinin mevcudiyeti ile yaşamak anlamına gelir (Bauman, 2018).

Bu tartışmalarla birlikte Avrupa'nın, Osmanlı-Türk düşünce dünyasında bir güç olarak anlaşılması, XIX. yüzyıl itibariyle hedef gösterilmesi ve bu hedefe nasıl ulaşılabileceği ise birçok soruyu ve tereddüdü beraberinde getirmiştir. Seyahat metinleri içinde bu tereddüt ve sorular farklı seyirlerle takip edilse de daha açık olarak ilk bölümde Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşad dergisinin ülke dışına gönderdiği muhabirlere verdikleri tembihler- Şarkı anlamış, şarkın ulum ve medeniyetine nüfuz etmiş- üzerinden aşikâr olmaktadır. Çünkü bir taraftan Avrupa'yı tanıma ve ilerleme isteği bir acillikle gerçekleşirken bir taraftan bu acilliği kendi medeniyet tasavvurları ile yürüyebilecek bir ritimde olması ön görülür. Bu isteği derginin de değindiği iki kavram olan "tekâmül" ve "terakki" ile anlamaya çalışırsak eğer ikisinin de yukarıda belirtilen Avrupa hedefini tartışmaya açtığı görülmektedir.

Terakki ile birlikte öne çıkan tekâmül<sup>13</sup> kavramı, Arapça kemâl kökünden gelip "gelişme, olgunlaşma" anlamları taşımaktadır ayrıca tefaul (işteş) babından geldiği

---

<sup>13</sup> "Tekamül( تکامل): tamamlanma; bütünü oluşturmak için birleşme; olgunlaşma." Arapça-Türkçe Sözlük. 1995, Dağarcık Yayınları, İstanbul"

için karşılıklılığı içinde barındırmaktadır. Avrupa hedefinde belirtilen bu kavram, bir yönüyle Avrupa ile “tamamlanmış” olmayı işaret ederken diğer yönüyle de bu tamamlanma sürecinde Şark’ın kendiliğini de korumak istediğini gösterir. Garp ile birlikte tamamlanabildiğinde tekâmül etmiş olabileceği düşüncesi aynı zamanda bir nazariye<sup>14</sup> olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu nazariye, on dokuzuncu yüzyıl pozitivizm teorisini model olarak yaratılış düşüncesini evrim teorisi ile açıklamıştır ki yine bu düşünce de “tamamlanmak, mükemmelleşmek” anlamlarını taşımaktadır. Kavramın seyahat metinlerinde açıldığı yerlere tekrardan bakacak olursak eğer Ferit Kam’da şöyle ifade edilir:

...Fakat medeniyetin ilcaâtı o gibi efkarı-ı basiteye, daha doğrusu sahifeye çoktan hatime çekmiş, tefekküratın başka bir istikamete tevcih etmiştir. Eğer Avrupalılar da bizim gibi düşünmüş olaydılar bugün onların da bizim gibi olmaları, bizim bulunduğumuz derekede kalmaları lazım gelirdi. Onların gözü dünyayı başka türlü görüyor, fikr-i nakkadları, nazar-ı saibleri her şeyin kıymetini başka türlü takdir ediyor. Mazilerine ait şunun müfredatı tamamıyla mazbu; halleri, nokta-i nazarından bizim takdir edemeyeceğimiz bir surette mazilerine merbut! Mazi ile alakalarını kesmiyorlar. Çünkü mazilerine ait şunun kaffesine süllem-i tekâmül ve tealilerinin muhtelif kademeleri nazarıyla bakıyorlar (Kam, 2000, s.92-93)

Ferit Kam’ın Avrupa’ya dair bakışı “biz-onlar” diyalogunda farklı tefekkürlerin olduğunun altını çizerken Avrupa’nın kendi mazileri ile alakalarını kesmeyişlerini tekâmül kavramı üzerinden aktarır. Celal Nuri ise tekâmül kavramını kendi ülkesinin terakkisi için örnek teşkil edebileceğini düşündüğü Rusya üzerinden şöyle açar:

Bu bir eser-i terakkidir Rus edebiyâtından, bu edebiyatın suret-i tekamülünden hisse-çin-i ibret olamayız ve milletimizin bilhakkın seviyor isek Asyailikden çıkıp Avrupailiğe kesb-i istihkak eden bu büyük milleti biraz taklid etmeliyiz. Bu milletin vadi-i terakkideki

---

<sup>14</sup> “Tekâmül Nazariyesi: Sözlükte “tamamlanmak, mükemmelleşmek” anlamındaki kemâl kökünden türeyen tekâmül, günümüz bilim ve felsefe dilinde Batı dillerindeki “évolution” karşılığı olarak kullanılmaktadır. Modern arapça’da istihâl, tatavvur, tebeddül gibi kelimelerle de ifade edilir. Tekâmül nazariyesi, canlılar dünyasında basitten karmaşığa veya ilkel olandan mükemmele doğru bir oluşum ve gelişim meydana geldiğini kabul eden ekol tarafından ileri sürülmüştür. (Türkiye İslâm Ansiklopedisi, cilt 40(Tanzimat-Teveccüh), 2011, İstanbul”

seyranının tedkiki, bizim için, Almanya'nın veya Fransa'nın tedkik-i tekamülünden daha ziyade istifade bahşeder. (Nuri, 2016, s.86-87)

Bu bakışlarla birlikte Osmanlı-Türk düşüncesinde bir “tamamlanma tecrübesi” olarak ifade bulan tekâmül kavramının seyahat metinlerinde de Avrupa düşüncesi üzerinden inşa olduğu görülürken Husserl'in sunduğu Avrupa motifinin işaret ettiği noktalar da anlaşılır olmuştur.

“Terakki” kavramı seyahat metinlerinde ilerleme hedefi doğrultusunda çokça zikredilen kavramlardan biri olarak yukarıda da belirttiğimiz gibi sözlüklerde “ilerleme, yükselme, gelişme” anlamlarına gelmektedir. Terakki, metinlerde çoğu yerde Avrupa'daki teknik gelişmelere dikkati çekerken bir yandan da Avrupalı olma hayalini taşımıştır. Tekâmül kavramındaki ikiliğin aksine terakki sadece hedefi işaret etmektedir. İlerlemenin hedefi olan Avrupa ise metinlerde “öteki” olarak işaret edilir. Öteki üzerinden inşa edilen kültür ve kimliği Jacques Derrida “Öteki Hedef” metninde açarken, Avrupa'nın hangi isimle çağrıldığını, hangi aciliyeti taşıdığını sorusunu sorup, Avrupa'ya ait beliren kültürel kimliğin saygıdeğer bir geçmişe sahip olsa da şu an için hâlâ bir şeyleri umut, korku ve titreme ile hatırlattığını belirtir. Bunun sebebini ise kültürel olsun olmasın kimlik başlığı altında en korkunç acıların rastlantısal olmayacak şekilde yaşanmasıyla ilişkilendirir. Avrupa'yı anlama isteği ile kendisini de içine katarak “ben” yerine “biz” dediği Avrupa ile birlikte düşünmeye başlayan yazar, hiç görülmedik bir şekilde genç olduklarını ifade ederken bir taraftan şafakla birlikte kalkan yaşlı ve yorgun genç insanlar olarak belirdiklerini ifade eder. Bu ikilik içinde Avrupa'nın kalkışını yaşlı bir Avrupa'dan ayrılmak mı yoksa hiç var olmamış bir Avrupa'ya doğru yeniden yol almak mı? sorularıyla devam ettiren yazar Avrupa'nın kökenine dair bir soruşturmada bulunur. Bu soruşturma kültürün bir kimlik olarak hiçbir zaman kendisine özdeş olamayacağı düşüncesini açar (Derrida, 2011).

Bir kültürün kendine has özelliği, onun kendi kendisine özdeş olmamasıdır. Bu özdeş olmamanın nedeni, bir kimliğe sahip olmaması değil, ama kendi kendisinin özdeşliğini saptamasının, “ben” veya “biz” demesinin, bir özne biçimi alabilmesinin ancak kendi kendisine özdeş olmamaklığı koşuluna, ya da eğer tercih ederseniz, kendi ile farkına bağlı

olmasıdır. Bu kendi ile fark olmaksızın kültür veya kültürel kimlik yoktur. (Derrida, 2011, s.14-15)

Derrida'nın hem bir birikim hem de farklılık olarak işaret ettiği "kendi kültürü" olarak "ötekinin kültürü" seyahat metinlerinde bir miras olarak düşünülmekten ziyade ötekini kendilerinden farklılaştıran net bir ayırım olarak okunur. Fakat bu ayırimda, Avrupa'nın terakki için ulaşılacak istenen bir hedef haline gelmesi öteki olarak gördükleri kültürü tanıma ve anlama isteklerine sebep olur. Avrupa'nın kendisini merkez olarak konumlandırışını metnin "L'autre cap" yani "öteki hedef" başlığı ile açan Derrida, deniz ve hava taşımacılığı lisansı üzerine düşündüğünü, denizde ya da havadan rotasını tayin eden bir gemi için "cap" kelimesinin bir şeyin hedefi, nihayeti, bitimi anlamına geldiğini belirtir ki irade ile düzene konan rotaya, ereğe ve telosa işaret eder. Böylece "başka baş" deyimini bir yönelimi ifade ederken bunun bizim saptamadığımız, kararlaştırmadığımız fakat borçlu olduğumuz ve hatırlamamız gereken ötekinin başı olarak belirlediğini vurgular. Ayrıca Avrupa'yı daima bir başla (cap; çıkıntı, ileri nokta, hedef) özdeşleştiren Husserl'i hatırlatarak Avrupa'nın fiziksel coğrafyası ya da kendi tinsel coğrafyasının daima bir hedefi işaret ettiğini belirtir ki Valéry'nin gözünde de Avrupa'nın belli bir yöne dönük olduğunu, ufuktaki bir istikameti gözettiğini vurgular. Avrupa, kendini tinsel bir hedefin temsili ya da betimi olarak kendini kendisinde biriktiren, sermayeleştiren belleği ile kendisini sadece coğrafi bir çıkıntı değil kendi gelişini fallus adı verilebilen en ileri noktada dünya uygarlığı ve insanlık kültürü içinde hedef olarak işaret etmiştir. Böylece Avrupa daima batı burnunda ereksel ve son nokta olarak kendi özdeşliğini, kendine özgü kültürel kimliği vurgulamıştır (Derrida, 2011).

Derrida'nın "cap" kelimesiyle birlikte işaret ettiği baş, hedef, ereksel son nokta olan Avrupa, seyahat metinlerinde "terakki" kavramı ile saptanır. Kökünde "r-k-y" olan kelime, "yükselmek, yukarı kalkmak, çıkmak" gibi anlamları içinde barındırır. Bu anlamların saptadığı hedef ise Avrupa'ya işaret eder. Bu işarete yukarıda da belirtildiği gibi hem bir başlangıç hem de varılması gereken nihai hedef olarak Avrupa kimliği vardır. Bu kimlik ise her seyahat metninde "başka baş" olarak farklı ülkeleri işaret etmiştir, kimisinde Fransa olurken kimisinde Almanya kimisinde İngiltere kimisinde Rusya... Yeniden seyahat metnine dönersek kavramın, Ferit

Kam'ın metninde Almanya-Fransa ikiliğinde nasıl bir kıyas oluşturduğu şöyle ifade edilir:

...Hakikaten o toprakta başka bir feyiz var. Kulaklarımız Almanların sıyt-ı terakkiyatıyla dolduğu için ben bu hissini kulak dolgunluğundan münbais bir hiss-i kâzib olduğuna hüküm etmek isterim. Hiss-i kâzibden maksadım Alman kavminin terakkiyatını inkâra müeddî olacak dalâl- akli değildir. Zira insan idrakine sahip oldukça böyle meczûbâne bir fikre zâhip olamaz. Yalnız Almanya'yı bana Fransa'dan daha müterakki gibi gösteren takdir-i hissîye itimatta tereddüt ettim. Beni bu tereddüde sevk eden şey de her iki memleket beynindeki terakkiye ait farkı biraz anlayabilmek için onların herbirinde lâ-akal birer ikişer sene oturmak, müessesât-ı muhtelifeleri hakkında mümkün olduğu kadar tedkikat-ı mükemmele icra eylemek lüzumunu takdir etmekleğim idi. (Kam, 2000, s.86)

Seyahat metinlerinde ve dönemin düşünce dünyası içinde sıkça anılan bu kavramlar - tekâmül, terakki- Avrupa merkezci bakışın izlerini ve Avrupa'nın inşa sürecini görmemize sebep olmuştur. Ele aldığımız metinler ise hem kökene dair soruları – Avrupa neresidir?" hem de ilerlemek için hedef gördükleri Avrupa'yı bir "merci-i taklit" olarak algılamaları bu tartışmayı desteklemektedir. Fakat bazı geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet entelektüelleri arasında sürüp giden diyaloglar, yüzlerini döndükleri aynanın -hedefin- kendilerini hiç bilmediğini ifade etmektedir. Zeynep Çelik "Avrupa Şark'ı Bilmez" çalışmasında -1870'lerden 1930'lara kadar geçen süreçte- Osmanlı-Türk entelektüellerinin Avrupa oryantalist söylemi ve "ötekileştirmeye" karşı duydukları tepkileri bir araya getirmiştir. Bu metnin içinden yer vermek istediğimiz üç yazı, Avrupa merkezci bakışı "kendi dışında" yeniden düşünceye açacaktır. Bu metinler şöyle: "Avrupa Şark'ı Bilmez"-Namık Kemal, "Avrupa Şark'ı Bilmez"- Ebüzziya, "Europacentrisme'in Tasfiyesi"- Şevket Süreyye.

İlk olarak Namık Kemal'in "Avrupa Şark'ı Bilmez" metni, Avrupa'nın kendilerine dair bildiği bir şeylerin olmadığını vurgulayarak başlar ki kendilerini bu vukufsuzluktan dolayı suçlayamayacağını belirtir. Çünkü İslam'a dair malumat alabilecekleri bazı dostlarının iftiralarından başka kaynaklarının olmadığını söyler. Bununla birlikte Avrupa lisanlarında da Şark'a dair mütalaaya şayan bir kitap

görmediğini belirten yazar, şarkın ahvalini öğrenmek isteyenlerin ne vasıta ile kendilerini tanıyabileceklerini ve kötü düşüncelerinden vazgeçeceklerini bilmediğini ifade eder ki Fransızca’da verilmiş en gerçeğe uygun eserlerin -D’Ohsson ve Hammer’in eserleri- bile içinde bir sürü cahilane rivayetlerin olduğunu ifade eder. Kendilerinin ise batı dilleri ile münasebetini “yazdığımızı okutacak kadar bir lisan tahsil edemiyoruz” (Kemal, 1872, s.61) vurgusuyla devam ettiren yazar bu ahvalde Avrupa’ya ne kadar karanlık görüneler az olduğunu belirtir. Bununla birlikte Avrupa tarafından tamamıyla bilinmemenin o kadar tehlikeli olmadığını belirten yazar, kendilerinin istikballerinin ve vefalarının tamamıyla meydana çıktığını belirtir (Kemal, 1872).

İkinci olarak Ebüzziya “Avrupa Şark’ı Bilmez” metnini, Namık Kemal’in Avrupalıların Şark’ı ifrat ve tefrit akabinde bildiklerini ifade eden yazısına atıfla kaleme almıştır. Ebüzziya, Avrupa ulemasının Şark’a dair tek eksiğinin malumat tahkiki ve mübalağası olmadığını belirten Paris’in *Tabaat* gazetesinde yer alan bir fikraya yer vererek, Mösyö Ersent Mayer’in İstanbul’daki bir matbaada neşredilen gazetenin günlük yüz bin adet sattığını ve bu gazetenin Suriyeli tarafından idare olunup, birçok İslam bölgesine dağıtıldığı belirtmiştir. Ebüzziya İstanbul’da böyle bir gazetenin olup olmadığını bahse bile konu olamayacağını bildiklerini fakat her Avrupalının bu habere itimat edeceğini bildirir ki Mayer’in kıymetli ulemadan sayıldığını belirtir. Bu yazının ise ne sebeple kaleme aldığını bilmese de kendileri hakkında vücudu olmayan bir haberin söylenmesini bir ayıp olarak karşıladığını ifade eder. Sonuç olarak ise Avrupa ulemasının doğu dillerine vakıf olmamaları, kendilerine dair tahkik ettikleri her şeyi ilmen ve ahlaken eksik ve hatalı bıraktığını ifade ederken, kendilerinin de memleketlerini merak eden Avrupalılar için bir eser ortaya koymamalarını noksanlık olarak belirtir (Ebüzziya, 1886).

Son olarak Şevket Süreyya’nın 1932 yılında “Europacentrisme’in Tasfiyesi” metni, dünyanın tasavvur edilişiyle başlar. Süreyya, Batlamyus’un (Claudius Ptolemaios) arzı kâinatın merkezi olarak telakki etmesinin Copernic’e kadar yaklaşık on iki asır beşerin iradesinde hüküm süren bir yanlışlık olarak kaldığını fakat hakikatte arzın geniş kâinat sisteminin küçük ve tabi bir unsuru oluşunun sonradan anlaşıldığını ifade eder. Bu açıklamadan sonra Europacentrisme yanlışlığını şöyle açar:

Europacentrisme”<sup>15</sup> – yine böyle bir telâkki hatâsıdır. Fakat bu hatâ muasır Avrupa’nın bütün içtimaî ilimleri lâboratuvar mevzuu kılmasına rağmen, beşerin idraki üstünde hâlâ hâkim bulunmaktadır. Menşeyini daha ilk Yunan ukulasından alan ve zamanımıza kadar gelen bu telâkkiye göre de, Avrupa tarihi, hakikatta geniş cihan tarihinin küçük ve tâbiy bir unsuru olduğu halde, bu tarihin mihveri ve merkezi gibi sayılır. Bütün teharriler, bütün hükümler ve bütün hakikatlar, yalnız Avrupa’dan itibaren ve yalnızca Avrupa içindir. (Süreyya, 1932, s.5)

Europacentrisme bakışının Avrupa haricindeki Avrupa’ya tabi saymakla beşerin tarihi tefekküründe geri ve menfi bir rol oynadığını ifade eder. Süreyya, ilk çağ, orta çağ, yeni çağ diye giden tasniflerin çok yeni olduğunu ve bu tarihi telâkkilerin Avrupa’ya ait olduğunu belirtir. Bu veçhesiyle öncelikle tüm bu tasnifin Avrupaî yani Europacentrik olduğunu vurgulayan yazar, bu anlayışta Avrupa dışında kalan her şeyin ön Asya ve Mısır medeniyetleri gibi tekamülden kalmış bir medeniyet safhası olarak görülerek, Avrupa medeniyetinden evvelki tarihin karanlığına sürüldüğünü ifade eder. “Son zamanlar” olarak belirttiği sanayi devrine gelindiğinde ise Avrupa’nın fabrikalar ve milli iktisat vaatleriyle on dokuzuncu asrı karakterize eden metropollerini inşa ettiğini belirtir. Ayrıca Fransız ihtilali ile kemale eren bu sistemin, bütün cihan için doğru ve hakikat sayılarak âleme ihraç edilmesiyle “Europacentrisme” itibarının her tarafta mukaddesleştiğini ifade eder. Tüm bunlarla birlikte kendileri için Avrupa tarih yazımında bir yer bulamayacaklarını düşünen Süreyya, Avrupa’nın sadece kendisini “Greco-Romen” medeniyetinin bir asil üyesi olarak gösterdiğini ifade eder (Süreyya, 1932).

Böylece seyahatlerde izi sürülen Avrupa tahayyülü hem kavramların kendi seyri içinde hem de bu kavramlara karşılık gelen tartışmaların ışığında anlaşılmaya çalışılmıştır.

---

<sup>15</sup> Europacentrisme: Avrupa tarihini cihan tarihinin merkezi telâkki etmek manasında kullanılmıştır. Şevket Süreyya’nın notu.

## 5. SONUÇ

Gündelik ve sıradan olanın ritmik seyrinin takip edildiği “seyahat metinleri”, yazıda bir anı formu olarak yolculuk anlatısına dönüşür. Bu anlatılar, farklı mekân ve zamanları farklı tesadüfler üzerinden kayıt ederler. Bu kayıt, okuyucusunu kendi ritmine çekerek seyrine dahil ettiği mekân ve zamanı yeniden bir temaşa olarak sunar. Bu temaşa seyahat metinlerindeki anlatılar üzerine dikkati çekerken, “seyahatin kendisi bir bilgi formu olarak düşünülebilir mi?” sorusunu akla getirir. Bu soruyla birlikte seyahatin ritmi içinde duyu verilerinden gelen bilginin nasıl bir tahayyüle kapı araladığı anlaşılmaya çalışılır.

Bu çabanın bir veçhesi olarak ele aldığımız XX. yüzyıl ilk yarısı seyahat metinleri hem kendi ritmi içinde hem de dönemin ritmi içinde düşünceye açılmak istenmiştir. Bu metinler Osmanlı-Türk düşünce dünyası içinde Avrupa’ya merakın bir neticesi olarak farklı yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Avrupa’ya dönük bu merakın izleri ise yeni olmayıp Yirmisekiz Mehmed Çelebi’nin (2019) Fransa ziyareti de dâhil edilerek XVIII. yüzyıl itibariyle birçok resmî ziyaretin olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte resmî ziyaretlerin dışında Osmanlı’nın son döneminde artarak devam eden seyahatler, daha tekil bir Avrupa merakı olarak karşımıza çıkmaktadır. XX. yüzyıla geldiğimizde bu yolculuklar farklı dergiler tarafından desteklenerek dışarıya -öteki- kendileri için tanıyıp anlamak istedikleri bir özneye dönüşür. 1908-1925 yılları arasında yayımlanan Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşad dergisi tam da bu çabanın bir ürünüdür. Şark ve Garp’a gönderilen muhabirler, dünyadan haberdar olmak istemenin bir tezahürü olarak karşımıza çıkar. Amaçları bir yandan “âlem-i İslam”ın halinden haberdar olmak, bir yandan da “cihan-ı medeniyet” olarak gördükleri Avrupa’yı takip etmektir. Ayrıca 1891-1901 yılları arasında yayımlanan Servet-i Fünûn dergisi de -Ahmet İhsan’ın hem kurucusu hem seyahat yazarı olarak eser verdiği dergi- Avrupa, Amerika, Afrika ve Asya dahil birçok farklı bölgeyi anlatan seyahat metinlerine yer vermiştir. Bu dergilerin aracılığı dışında ise yine pek çok tekil Avrupa yolculuklarının olduğu bilinmektedir.

XX. yüzyıl ilk yarısında ele aldığımız seyahat metinleri de Avrupa merakının bir veçhesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu seyahatlerin nasıl bir Avrupa tahayyülü



sunduğu, bir yandan metinlerde tekrar eden ritimlerin ortak seyri olarak anlaşılmasına çalışılırken bir yandan da seyahatlerin tekabül ettiği zaman aralığında Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin hangi kavramlar üzerinden tartışıldığı anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu kavramlara geçmeden önce özellikle Avrupa kimliğinin belirlenmesinde bir ayırım olarak duran Şark-Garp ikiliği, kolektif muhayyilenin bir seyri olarak düşünceye açılmıştır. Bu seyirde Doğu-Batı ayırımının tam olarak ne zaman oluştuğunun bilinemediği vurgusu ve Avrupa kökenine dair mitik anlatılar, bu ayırma zihnimizin bir tasavvuru olarak dikkati çeker. Avrupa'ya dair oluşan bu kökensel merakın seyahat metinlerinde aynı iz üzerinden takip edildiği görülmektedir ki ele aldığımız çoğu yazar -Peyami Safa, Ahmet Haşim, Halit Ziya Uşaklıgil- bu ayırım üzerine düşüncelerini dile getirirken şu sorular da aşikâr olmuştur: “Avrupa neresidir, sınırları nerede başlar?” Bu soruları cevaplarken özellikle 1900’lerin başından 1923’e kadar seyahatlerin ritminde takip edilen Şark-Garp düşüncesi Avrupalı olmak için bir yol ayırımı olarak okunur. Said’in “Şarkiyatçılık” metninde derinlemesine bir araştırma olarak açtığı “Batı’nın şark anlayışları”, seyahat metinlerindeki Doğu-Batı karşıtlığını anlamada bir ayna vazifesi görmüştür. Özellikle Batı düşüncesinde Şark’ın kendisinin “öteki” olarak tanımlanması, bir varlık alanı olarak seyahat metinlerinde kendisini “biz” zamiri ile karşılarken, Batı karşısında eksiklik ifadesi taşıyarak onunla birlikte bir tekâmülün hayali olarak kurgulanmıştır. Bununla birlikte metinlerdeki Şark-Garp ayırımında “Avrupa”, Garp medeniyetinin bir mucizesi olarak değerlendirilmiştir. Seyahat metinlerinde “Avrupalı” olmanın ifade biçimleri ortaklaşan ritimler üzerinden belirli başlıklar altında -Avrupa’ya Bakış, Sinematografik Seyahat: Düzen ve Muhafaza, İnsan Seyri: “Avrupalı Olmak”- anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu çabanın karşılığı olarak ise seyahatlerin bir pusula vazifesi görerek işaret ettiği kavramlar açığa çıkartılmıştır. Pusulanın gösterdiği kavramların tespiti ise her metinde tekrarlanan ritimler üzerinden anlaşılmalıdır. Özellikle son bölümün tartışma konusu olan “Avrupa merkezilik” eleştirisi ile ele alınan kavramlar seyahat metinlerini sosyolojik bir bakışla tartışmaya açmayı hedeflemiştir. Bu ritimde üç kavram dikkati çekmektedir: Medeniyet, terakki, Avrupacılık (Avrupalı olma). Medeniyet kavramı, seyahat metinlerinde üç veçhesiyle görünür olmuştur ki zaten kelimenin sözlükte verilen manaları ile de denk düşmektedir. Bu anlamları sınıflandıracak olursak eğer; ilk

olarak ilim, fen ve sanayi alanındaki dikkat, seyyahları Avrupa medeniyetine hayran bırakırken, sanayi ve ziraat alanındaki gelişmeler kendi medeniyetleri için bir ufuk olarak değerlendirilmiştir. İkinci olarak seyahatte karşılaşılan ve ritmi sürdüren görme duyusu, metinlerde şehrin düzeni üzerinden bir medeniyet tasavvuru inşa eder ki seyyahların caddelerde, sokaklarda, müzelerde, parklarda fark ettikleri temizlik, ölçü ve nizam kendi medeniyetlerinde olmayan bir aklın vukufiyeti olarak değerlendirilir. Son olarak ise 1923 sonrası seyahat metinlerinde rastladığımız “millî kimlik” arayışının ifade bulduğu medeniyet tasavvurlarıdır. Bu üç tasavvurun da seyahat metinlerinde medeniyet kavramını “Avrupa” aynası üzerinden seyre açtıklarını göstermektedir. Bir diğer kavram olan “terakki”, kökeninde “yükselme, dikilme” anlamlarını taşımakta olup J. Derrida’nın “Öteki Hedef” metninden yola çıkılarak “cap” (baş, uç, uç nokta, hedef) sözcüğü ile bağlantı kurulup, tayin edilen yönün “öteki baş” olarak Avrupa’yı işaret ettiği seyahat metinleri üzerinden anlaşılmasına çalışılmıştır. Metinlerde terakki kavramının geçtiği yerler ilerleme çizgisinin Avrupa hedefi üzerinden oluştuğunu göstermektedir. Bu kavramları tamamlayan “tekâmül” ise kelimenin kökenindeki “kemâle erme” anlamıyla birlikte seyahat metinlerinde “tamamlanma tecrübesi” olarak okunmaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, diğer çalışmalardan farklı olarak seyahat metinlerini tarih ve edebiyat alanının dışında bir argümanla birlikte düşünmeyi hedeflemiş ve bu metinleri sosyolojik bakışın öznesi olarak değerlendirmek istemiştir. Bu niyetle çalışmada, “Seyahat, bir bilgi formu olabilir mi?” sorusu ile yola çıkılmış, ardından seyahat metinlerini bir pusula olarak takip edip ortaklaşan ritimlere dikkati çekerek bir kavram haritası oluşturmayı hedeflemiş, ardından ise bu kavramları Avrupamerkezcilik eleştirisi üzerinden tartışmaya açmıştır.

## KAYNAKLAR

- Atar, F.** (2009). Sefer. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36, 294-298.
- Aydınlı, A.** (2003). Semâ. TDV İslam Ansiklopedisi
- Barthes, R.** (2016). *Göstergeler İmparatorluğu*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Baudelaire, C.** (2009). *Modern Hayatın Ressamı*. çev. Ali Berktaç. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bauman, Z.** (2018). *Avrupa: Bitmemiş bir Macera*. çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayraktar, M.** (2011). Tekamül nazariyesi. TDV İslam Ansiklopedisi
- Benjamin, W.** (2002). *Pasajlar*. çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Breton, D. L.** (2008). *Yürümeye Övgü*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Çağrı, M** (2009). Seyahat. TDV İslam Ansiklopedisi
- Çallı, D. S.** (2015). Uluslararası seyahatlerin tarihi gelişimi ve son seyahat trendleri doğrultusunda Türkiye'nin konumu. *Turar Turizm ve Araştırma Dergisi*, 4(1), 4-28.
- Çelebi, M. Y.** (2019). *Paris' te bir Osmanlı sefiri: Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa seyahatnamesi*. haz. Şevket Rado. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Damrosch, D.** (2016). *Dünya Edebiyatı Nasıl Okunmalı?* çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Derrida, J.** (1996). *Le monolinguisme de l'autre* (Vol. 11). Paris: Galilée.
- Derrida, J.** (2011). *Öteki Hedef*. çev. Melih Başaran. İstanbul: Bağlam Yayınları.

- Dunn, R. E.** (2004). *İbn Battuta'nın Dünyası*. çev. Yeşim Sezdirmen. İstanbul : Klasik Yayınları.
- Ebüzziya** (2020). Avrupa Şark'ı Bilmez. Z. Çelik (Der.), *Avrupa Şarkı Bilmez* içinde (ss. 63-65), İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları
- Efe, A.** (2009). Sebülürreşâd. TDV İslam Ansiklopedisi
- Efendi, A. M.** (2015). *Avrupa'da Bir Cevlan*. haz. Arzu Pala. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Efendi, M., & Çelebi, Y.** (2012). *Paris' te bir Osmanlı sefiri: Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa seyahatnamesi*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Findley, C. V.** (1999). *Ahmet Midhat Efendi Avrupa'da*. çev. Ayşen Anadol. İstanbul: Tarih vakfı Yurt Yayınları.
- Görgün, T.** (2003). Medeniyet. TDV İslam Ansiklopedisi
- Gürbilek, N.** (2016). *Kör Ayna, Kayıp Şark*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Harman, Ö. F.** (1996). Hac: İslâm'dan önceki dinlerde hac. *Türkiye diyanet vakfı islam ansiklopedisi*, 3, 382-386.
- Hâşim, A. (2020)**. *Bize Göre ve Bir Seyahatin Notları*. haz. Nuri Sağlam İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Haşim, A.** (2012). *Frankfurt Seyahatnamesi Mektuplar- Mülakatlar*. haz. İnci Ergünün ve Zeynep Kerman. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Hatiboğlu, M. S.** (2003). Goldziher, Ignaz. TDV İslam Ansiklopedisi
- Hatipoğlu, İ.** (2008). Rihle. *DİA*, TDV Yayınları, Ankara.
- Hentsch, T.** (2016). *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*. çev. Aysel Bora. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hisar, A. Ş.** (1934). Atina. Enis Batur (Der.), *Beş Kitada Türk Seyyahları: 20. Yüzyıl Gezi Edebiyatından Seçmeler* içinde (ss. 81-88), İstanbul, Turkcell
- Homeros.** (2018). *Odysseia*. çev. Azra Erhat ve A. Halil. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

- Husserl, E.** (1994). *Avrupa İnsanlığının Krizi Ve Felsefe*. çev. Ayça Sabuncuoğlu ve Önay Sözer. İstanbul: Afa Yayınları.
- Kabbani, R.** (1993). *Avrupa'nın Doğu İmajı*. çev. Serpil Tuncer. Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Kafadar, C.** (2009). Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler. T. Bora ve M. Gültekingil (Der.), *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, T. Meşrutiyet'in Birikimi* içinde (ss. 23-29), İstanbul, İletişim Yayınları
- Kam, F.** (2000). *Avrupa Mektupları*. der. Nergiz Yılmaz. İstanbul : Dergâh Yayınları.
- Kara, İ.** (2006). *Aramakla Bulunmaz*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, İ.** (2018). *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: çağdaş Türk düşüncesinde din siyaset tarih medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kemal, N.** (2020). Avrupa Şark'ı Bilmez. Z. Çelik (Der.), *Avrupa Şarkı Bilmez* içinde (ss. 59-63), İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları
- Kutluer, İ.** (1994). Düşünme. TDV İslam Ansiklopedisi
- Kutluer, İ.** (2003). Medeniyet. TDV İslam Ansiklopedisi
- Löschburg, W.** (1998). *Seyahatin Kültür Tarihi*. çev. Jasmin Traub. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Mardin, Ş.** (2009). Yeni Osmanlı Düşüncesi. T. Bora ve M. Gültekingil (Der.), *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, T. Meşrutiyet'in Birikimi* içinde (ss. 42-54), İstanbul, İletişim Yayınları
- Mutçalı, S.** (1995). Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul.
- Nuri, C.** (2016). *Kutub Musahabeleri*. haz. İbrahim Demirci. Ankara: Atlas Kitap.
- Nuri, C.** (2016). *Şimal Hâtıraları*. haz. İbrahim Demirci. Ankara: Atlas Kitap.

- Ortaylı, İ.** (2009). Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar. T. Bora ve M. Gültekinil (Der.), *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, T. Meşrutiyet'in Birikimi* içinde (ss. 37-42), İstanbul, İletişim Yayınları
- Özaydın, A.** (1996). *Hac. DİA*, İstanbul.
- Parla, J.** (2018). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parlatır, İ.** (2009). Servet-i Fünun. TDV İslam Ansiklopedisi
- Polo, M.** (2003). *Dünyanın Hikaye Edilişi Harikalar Kitabı 1.* çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Rasim, A.** (1988). *Romanya Mektupları*. İstanbul: Arba Yayınları.
- Süreyya, Ş.** (2020). Europacentrisme'in Tasfiyesi. Z. Çelik (Der.), *Avrupa Şarkı Bilmez* içinde (ss. 105-111), İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları
- Safa, P.** (1938). *Büyük Avrupa Anketi*. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Said, E. W.** (2017). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. çev. Berna Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Schimmel, A.** (2012). *Doğu-Batı Yakınlaşmaları*. çev. Hüseyin Ağuinoğlu. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Şahabeddin, C.** (1997). *Cenab Şahabeddin'in Avrupa Mektupları*. haz. Zeynep Uluant. İzmir: Akademi Kitapevi.
- Touati, H.** (2004). *Ortaçağda İslam Ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uludağ, S.** (2009). Sefer. TDV İslam Ansiklopedisi
- Uşaklıgil, H. Z.** (2019). *Saray ve Ötesi*. haz. Abdullah Uçman İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ülken, H. Z.** (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Üstün, E.** (2015). *Sinematografik Üretim: Mekân Ve Zaman Deneyiminin Bedenleşmesi* (Doktora Tezi) Erişim: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> No: 389284

**Yücel, H. A.** (1958). *İngiltere Mektupları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu BasımEvi.

**Zeldin, T.** (2017). *İnsanlığın Mahrem Tarihi*. çev. Elif Özsayar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

## **ÖZGEÇMİŞ**

Betül Yavuz, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi sosyoloji bölümünde lisansını tamamladı, yine aynı bölümde yüksek lisansa başladı.