folklor/edebiyat, cilt:19, sayı:75, 2013/3

TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİNDE ORYANTALİZM ELEŞTİRİSİNİN ALIMLANIŞI

Aytaç Yıldız*

Oryantalizm eleştirisi kavramının kuruluşu ve bir entelektüel tartışma odağı olarak yaygınlık kazanmaya başlaması esasen Edward Said'in 1978 tarihinde "Oryantalizm: Batının Doğu Algılayışları" adlı çalışması ile başlamıştır. O tarihe gelene dek başta Enver Abdulmelik ve Frantz Fanon gibi isimler tarafından olmak üzere, oryantalist düşüncenin işleyişi ve yapısı hakkında eleştirel nitelikli metinler yayımlanmış olsa da gerçekte Said'in eserinden sonra söz konusu eleştiri ilk defa yeni bir paradigma sunacak denli teorik bir zemine oturtulmuştur. Akademik bir çalışma sahası olarak uzun yıllardır ağırlığını muhafaza etmiş olan oryantalizme radikal biçimde meydan okuyan Said'in çalışması, oryantalizm eleştirisini yeni ve bambaşka mecralara taşımış; edebiyat, antropoloji, feminizm, uluslararası ilişkiler, iletişim ve filolojiye kadar uzanan geniş bir sahada tartışma başlatmıştır. Bu yazının konusu, Said'in takdim ettiği oryantalizm eleştirisinin, Türk düşünce tarihindeki yeridir. Onun ortaya koyduğu eleşti-

* Yrd.Doç.Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi.

rel perspektifin, Türk aydını tarafından nasıl okunduğu ve alımlandığı meselesi, Türkiye gibi neredeyse iki asırdır doğu-batı meselelerini tartışan ve bu bağlamda bir kimlik arayışı içinde olan bir ülkeyi ve toplumu doğrudan ilgilendirmektedir.

Bu çalışmada yukarıdaki amaca uygun biçimde Said'in *Oryantalizm* adlı eserinin Türkiye'de alımlanışını analiz etmek için, doğrudan konuyla ilgili yazı kaleme almış olan önde gelen Türk aydınlarının metinlerine odaklanılmıştır. Elbette otuz yılı aşkın bir zaman diliminde konuya dair irili ufaklı çok sayıda yazı yayımlanmıştır ancak elinizdeki çalışma -doğal olarak- bir sınırlandırmaya gitmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda burada Meltem Ahıska, Hasan Bülent Kahraman, Şerif Mardin, Mahmut Mutman, Aslı Çırakman, Jale Parla ve Taner Timur'un farklı zamanlarda yazdıkları metinler ele alınmıştır. Fakat dikkat edildiğinde görülecektir ki bu isimleri tek bir ortak paydada buluşturmak neredeyse imkânsızdır. Zira her birinin uzmanlık alanı ve çalışma sahası ayrı ayrı olduğu için, onların tümünün Edward Said okumasını bir çatı altında toplamak hayli zordur. Öte yandan her birinin teker teker konuyla ilgili fikirlerini sıralamak da gereksiz bir teşebbüs olurdu. Bu nedenle çalışmada şöyle bir yöntem izlenmiştir: Metinleri ortak kesen, metinlerde açıkça gözlemlenebilen müşterek unsurlar çıkartılarak bu başlıklar altında bir değerlendirmeye gitmek.

İzlenen bu yöntemin neticesinde 3 ana başlık tespit edilmiştir. Bunların ilki, bazı aydınların, Edward Said'in tezlerini takip ederek modern Türkiye tarihini eleştirel bir gözle yeniden değerlendirmeye girişmiş olmalarıdır. İkincisi, yönteme ilişkindir. Bilindiği gibi Said, yöntem aşısından Michael Foucault'a çok şey borçludur. Özellikle "söylem" ve "temsil" gibi iki kilit kavram olmasaydı, belki de çalışma bu kadar etki uyandırmayacaktı. Türk aydını ise, Said'e Batı'da da yöneltilen temel bir metot eleştirisini sürdürmektedir. O da Said'in Foucault'u çarpıtarak kullandığı şeklindeki argümandır. Üçüncü başlık ise Osmanlı'nın yokluğu meselesidir. Said'in analizinde Osmanlı devletinin yer almamış olması bilhassa Türk aydının dikkatini ve eleştirisini bu hususa yoğunlaştırmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum ilginç bir tartışma sahası doğurmuş görünmektedir.

Oryantalizm Eleştirisi Penceresinden Türkiye Tarihi

Yukarıda da bahsedildiği gibi Türk düşüncesinde oryantalizm eleştirisinin kendini gösterdiği alanlardan biri, Türkiye'nin yakın dönem siyasal ve toplumsal tarihine yeni bir bakışla yaklaşma çabalarıdır. Burada gerçekleşen durum, hem Osmanlı hem de Türkiye Cumhuriyeti tarihini bazen tek bazen de süreklilik halinde iki olgu gibi kavrayıp analize tabi tutmaktır.

Bu açıdan ilk dikkat çeken, Kemalizm üzerine odaklanan Hasan Bülent Kahraman'ın yaklaşımıdır. Said'in çizdiği genel çerçeveye varacak biçimde, *ötekilik* kavramı üstünde duran Kahraman bu kavramın özellikle Türkiye'de nasıl biçimlendiğini ele almaktadır.

"Öteki kavramı sosyal bilimlere 1980 ve 90'lı yıllarda girdi" (Kahraman, 2002b) diyen Kahraman'a göre bu sürecin arka zeminini Edward Said'in 1978'deki kitabı hazırlamıştır. "Oryantalistleştirdiklerimizden misiniz?" başlıklı önemli yazısında Kahraman, ötekilik ve oryantalizm ilişkisi bağlamında Osmanlı'dan Cumhuriyete geçişi ve ardından devam eden süreci şöyle tanımlar: "Osmanlı'nın son döneminden itibaren başlayan modernite süreci, erken Cumhuriyetin devraldığı mirastır: Doğu, Batılı oryantalistin kendisi hakkında inandığı masallara inanmaya başlamış, kendisini başkasının gözünden görmeye başlamıştır… Cumhuriyet'in kurucu iradesi bir ulusal onur ve bilince dayanmıştır, evet, ama bu, aynı dönemin 'self-orientalization' (kendi kendini oryantalistleştirme) mantığını aşmasına yetmemiştir" (Kahraman, 2002d). Bu kriz, zamanla ötekileştirme biçimlerini de daha somut kılmıştır ve önce Avrupa karşısında kendisini ardından da bizzat kendi içinde başkalarını (başka etnik, dini unsurları) "öteki" konumuna yerleştirmek suretiyle yerini sağlama almıştır. Hasan Bülent, Said'in ifadelerine başvurarak oryantalizmin bir ideoloji değil, bir söylem olduğunun altını çizdikten sonra, Kemalizmi bu noktaya iliştirir: "…oryantalizm, her söylem gibi kurumsaldır, belli bir pratiğe dayanır. Erken cumhuriyet dönemi oluşturduğu bütün kültürel ve toplumsal kurumlarla 'Batılılaşma' adına bu pratiği temellendirmiştir"(Kahraman, 2002d).

Yazar, gazetesindeki köşesinde dile getirdiği bu yaklaşımını daha kapsamlı olarak işlediği uzun bir yazısında, Edward Said'in hem teorik izinden gitmeyi sürdürür hem de "Said'in kitabında haklı olarak irdelemediği başka oryantalizmlerden söz etmek gerek" diyerek, Kemalizmi 'açık' ve 'gizli' oryantalizmin dikkate değer bir örneği olarak analize tabi tutar. Hatırlamak gerekir ki açık ve gizli oryantalizm terimleri, Said'in eserinde aynı şekilde işleyip literatüre kattığı nosyonlardır. *Açık oryantalizm* olarak Kemalizm, "Doğu'yu oryantalist muhakemeye egemen olan perspektifle ele almak, onu başta dinsellik olmak üzere karanlık, geri… bir coğrafya ve zihniyet olarak tasarlamaktır"; *gizli oryantalizm* ise "Kemalizmin Doğu'yu değil öncelikle Batı'yı tanımlamasıdır. Bu tanım bütünüyle muhayyel ve temsilidir ve sistemin meşrulaşma çabasının dayanağı, bir aracı olarak geliştirilmiştir" (Kahraman, 2002a:177). Kemalizmi sadece oryantalizm bağlamında okumanın yetmeyeceğini, onu aynı zamanda bir oryantalizm oluşturma süreci olarak da ele aldığını belirten yazar, Kemalizmin ikili doğası üzerine odaklanır: "Kemalizm bir yandan Batı'yı reddeden, hatta onu mahkûm eden bir ideolojidir. Meşruiyet ve mevcudiyetini bu niteliğine borçludur. Öte yandan aynı Kemalizm Batı'yı bir soyut hedef olarak belirlemekle bile yetinmez, bütün bir toplumu, o hedefi ele geçirmek üzere örgütlemeye başlar… Karşı çıkılan Doğu'ya dönük oryantalist sürecin oksidentalist süreçle at başı gitmesi, bu ikisinin birbirinin kurucu dışarısı olarak işlev görmesidir" (Kahraman, 2002a:155). 'Kurucu dışarı' kavramıyla 'içeri'nin kendi kendini oluşturabilmeden yoksun/uzak olmasının kaçınılmaz sonucu anlatılmak istenmektedir.

Hasan Bülent Kahramanın perspektifine oldukça yakın bir eleştiriyi Meltem Ahıska'da görmek mümkündür. Ahıska kimlik kavramı üzerine yoğunlaştığı bir yazısın-

da, Said'in yerel anlatılara önem verdiğini, onları bir tür direniş aracı olarak gördüğünü belirtir. Ancak kendisi bu konuda farklı düşünmektedir ve bu farklılığı da "kendimizi Batılının gözünden görme" durumu ile açıklamaktadır: "Kimi yerel anlatılarda Batı, bir üst anlatı, bir kıyas çerçevesi olmaya devam eder. Bu tür anlatılarda 'biz'e ait olanın yüceltilmesi çabası, 'onlar'ın üstünlüğü ile kıyaslandığında bir hüsran duygusu yaratır, sönükleşir. Bu çerçevede 'onlar' da 'biz' de birer kurgudur" (Ahıska, 1996: 24). Bu noktada bir kez daha içselleştirilmiş oryantalizm ile buna ek olarak oksidentalizm kavramları karşımıza çıkmaktadır. Ahıska'ya göre bu kurgulardan birincisi, oryantalizme tepki olarak oluşturulmuş bir oksidentalizmi, kurgulanmış bir Batı'yı yansıtır; diğeri ise kendisini onların gözünden görme çabasını. Meltem Ahıska'nın burada dile getirdiği problemlere daha yakından ve zengin tarihsel örneklerle bakma/inceleme çabası olarak nitelendirilebilecek olan *Radyonun Sihirli Kapısı* adlı yakın dönem çalışması, Kemalizme odaklanmak yoluyla yürütülen tartışmanın daha da somut kılınmasını sağlamıştır. Çalışmanın, Said'e olan borcu ise açıktır.

Ahıska kitabında 1927-1945 yılları arası radyoyu ele alır. Kemalizmin bir ulus-devlet inşa etme çabasının, milli kimliği kurma aşamalarının ve daha da önemlisi bir bütün olarak kültürel, politik ve toplumsal sürecin aslında bir tür fantezi üzerinden yürü(tül)düğünü iddia eden yazar, bu bağlamda kuramsal çerçevesini de "garbiyatçı (oksidentalist) fantezi" kavramına oturtur. En kısa tanımıyla garbiyatçılık, Batı karşısında öteki sayılan Doğu'nun kendi Doğululuktan kaçma ve Batılı olma serüvenini yansıtır. Peki bu kaçışı ve serüveni Kemalizm özelinde (ve radyo bağlamında) somutlaştırabilmenin, görünür kılabilmenin önemi nedir? Tam bu noktada Ahıska, Said'in bir "umud"undan söz eder. Said, şarkiyatçılığın betimlediği fantastik bir Doğu'dan ayrı, gerçek bir Doğu olduğunu ifade eder. Oryantalizm kitabının önsözünden Said'in "Belki de tüm bunlardan daha önemli bir görev, başka kültürlerin, başka halkların, baskıcı, dalavereci olmayan, özgürlükçü bir bakış açısıyla nasıl incelenebileceğini sormak üzere, oryantalizm karşısında getirilen çağdaş seçenekleri incelemek olurdu" (Said, 2003:33) ifadelerini alıntılayan Ahıska, denebilir ki, *garbiyatçı fantezi* kavramından hareketle, Said'in burada dile getirdiği umudu ve beklentiyi gerçekleştirmeye çalışmaktadır. *Radyonun Sihirli Kapısı*'ndan tekrar girecek olursak, sözü edilen bağı bir kez daha görmek mümkündür. Meltem Ahıska çalışmasının sonlarına doğru değerlendirme kısmında "Şarkiyatçı söylem içinde, Said'in vurguladığı gibi 'sessiz öteki' kurgusu vardır; Batı 'ses'le Doğu da 'sessizlik'le bağlantılandırılmıştır. Ama Garbiyatçılık, öteki'nin hiç de sessiz olmadığını…gösterir. 'Milletin sesi' olarak görülen radyo bunun en belirgin ifade biçimidir" (2005: 308) demektedir. Öyleyse Garbiyatçılık bize, Şarkiyatçılığın sunduğu Doğu'dan (bir fantezi olarak Doğu) başka, "gerçek bir Doğu" da olduğunu göstermektedir.

Mahmut Mutman ise öncelikle Türkiye'de oryantalizm tartışmasının hep belirsiz kaldığını belirtmekte ve bu konunun "…bazen *Pierre Loti*'nin romanları, bazen 19.yy modernleşmesi bazen de günümüzün İslamcı akımı bağlamıyla sınırlandırıl(mış)" ol-

masından (Mutman, 2002b:194) yakınmaktadır. Oysa Mutman'a göre, 19.yy Osmanlı dünyasında oryantalist makinenin çalıştığı temel bir alan vardır; o da tarımsal üretimdir: "Bu yüzyılda Fransız ve İngiliz konsolosluklarının ve değişik siyasal ve ekonomik temsilcilerinin Osmanlı tarımı üzerine, düzenli rapor yazmaları yaygın bir pratikti…Bu raporlar oryantalist bir bilgi-iktidar pratiğinin uygulamaya konulmasından başka bir şey değildir ve nihayet bu yüzyılda Osmanlı ekonomisinin nasıl Avrupa ekonomisine bağımlı hale geldiği bilinmektedir" (Mutman, 2002b:194). Özellikle bilgi ile güç ve -Avrupa söz konusu olduğunda- emperyalizm arasında kurduğu bağlantı, Said'in en temel tezi olarak bilinmektedir. Mutman'ın oryantalizm bağlamında ele aldığı Osmanlı tarihinden örnekler bununla sınırlı kalmamakta; ayrıntılı olarak *Ahmet Cevdet Paşa*, *Namık Kemal*, *Ali Suavi*, *Ziya Paşa* etrafında yürüttüğü tartışmayla incelemesini sürdürmektedir (bkz. Mutman, 2002b).

Yöntem Tartışması ya da Foucault'u Anlamak

Türkiye'de Edward Said'in alımlanışında ve eleştirel bir gözle değerlendirilişinde öne çıkan bir diğer nokta, Said'in çalışmasının yöntemi etrafında, bir başka deyişle oryantalizm eleştirisine kuramsal çerçeve sağlayan en önemli isim olarak Foucault ekseninde yürütülen tartışmadır. Bilindiği üzere Said'in çalışması, iki noktadan Foucault'un düşüncesinden etkilenmiştir. İlki bilgi ile güç arasındaki ilişkiden kaynaklanmakta, diğeri ise daha çok "söylem" kavramı etrafında süren temsil sorunundan kaynaklanmakta ancak bu iki farklı nokta tek bir düzlemde birleşmektedir. Bu düzlem, Batı'nın Doğu hakkında ürettiği söylemin iktidar erkine nasıl dönüşmüş olduğudur.

Taner Timur bu noktada Said'i en sert eleştirenlerden birisi olarak dikkat çekmektedir, diğeri isim ise Şerif Mardin'dir. "Said tez'ini Foucault'un 'söylem' analizinden aldığı ilhamla geliştirdiğini söylüyor" dedikten sonra Timur şöyle devam etmektedir: "Ne var ki Foucault'da zaten hayli belirsiz olan 'söylem' ve 'ifade' kavramları, Said'in dilinde iyice kayganlaşıyor ve kabaca 'Batı, Doğu'nun ezeli düşmanıdır' hükmü yönünde çağrışımlar yapıyor" (Timur, 2003a:67). Elbette ki burada asıl tartışma –Said'in tezinden söyleyecek olursak- bilgi ve güç arasındaki etkileşimin, zamanla tahakküm biçimlerine dönüştüğü ve Batı emperyalizminin zeminini hazırladığıdır. Timur bu hususta da Said'den ayrılmaktadır: "Günümüzde şarkiyatçı disiplin değerlendirme ve tartışma konusudur. Bu tartışmada oryantalizme yapılan en büyük itiraz, bu disiplinin sömürgecilik ve emperyalizmle eş-zamanlı olması ve bunları meşrulaştırıcı bir işlev yüklenmesi olarak ileri sürülmektedir… Dar ve gerçek anlamıyla oryantalizmin sömürgecilik ve emperyalizmle zorunlu bir bağlantısı olamaz" (Timur, 2000:211). Yazar'a göre Said'in önermeleri bu bağlamıyla pek de ikna edici değildir ve yetersizdir. Bunlardan ötürü de Said'in çalışmasının geneline dair Timur *pamphet* yani tek yönlü ithamname ifadesini

uygun görmektedir (Timur, 2000:212). Foucault'dan esinlenen Oryantalizm çalışmasını polemik biçiminde kaleme alınmış olmasından ötürü eleştiren Timur, Foucault'un kendisinin de bu kitap hakkında destekleyici yahut olumlu hiçbir şey söylemediğini hatırlatmaktadır (Timur, 2003b).

Ancak kendi içinde çelişik gibi görünen bir durumu da burada belirtmek gerekmektedir. Taner Timur bir yandan yukarıda belirtildiği haliyle *gerçek* oryantalizmin, emperyalizmle zorunlu bağlantısı olamayacağını, altını çizerek ifade ederken, Said'in ölümünün ardından kaleme aldığı başka bir yazısında onun uluslararası sorunlardaki (mesela Filistin sorunu, A.Y.) tutumlarını saygı ve sempati ile izlediğini belirtmekte ve oryantalizmin günümüzde emperyalizme nasıl destek olduğu konusunda Said'le tam bir paralellik içinde olduğunu söylemektedir (Timur, 2003a:69). Açık olan şu ki, Timur'un burada takdirle karşıladığı şey, Said'in temel tezinin devamı ve onunla bütünleşik bir tavırdır. Üstelik Timur'un sözü edilen yazısında sert biçimde emperyalist olarak eleştirdiği kişi, Said'in (ve tezlerinin) önde gelen karşıtlarından olan Bernard Lewis'ten başkası değildir.

Foucault konusunda Taner Timur'la Şerif Mardin'in eleştirel söylemleri arasında önemli bir benzerlik ve önemli bir de fark vardır. Benzerlik her ikisinin de neredeyse aynı cümlelerle Said'i değerlendirmiş olmalarıdır, fark ise Mardin'in, Timur'un aksine kapsamlı bir çalışmasında Foucault'u tıpkı Said gibi, kendisine teorik dayanak almış olmasıdır. Bu duruma yakından bakıldığında gerçekten ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır.

İlkin Şerif Mardin, Said'le ilgili eleştirel çerçevesinin Aijaz Ahmad'ın perspektifine dayandığını belirtmekte ve devam etmektedir: "Said'in önemli kavramsal dayanaklarından biri Foucault'dan aldığı 'söylem' kavramıdır. Zaten Foucault'da nereye oturduğu pek belli olmayan 'söylem', Said tarafından, Foucault'un her şeye rağmen son derece tedbirli kullanımını aşan bir serbestlikle ileri sürülmüştür" (Mardin, 2002:112). Taner Timur'un yukarıdaki "..ne var ki" diye başlayan cümlesi ile Mardin'in "..zaten" diyerek sürdürdüğü cümlenin birebir aynı olması dikkat çekicidir. Ancak elbette ki iki ayrı aydın, farklı zamanlarda bu konuyu işlerken benzer bir yargı cümlesi de kullanmış olabilirler.

Asıl önemli olan Mardin'in *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* adlı kapsamlı kitabına teorik zemin olarak Foucault'u eklemiş olmasıdır. Bunun önemi şudur: Mardin, Said'i eleştirirken, söylem kavramından söz etmekte ve Foucault'da "söylem"in zaten nereye oturduğunun belli olmadığını ve Said'in bu kavramı büyük bir serbestlikle kullandığını söylemektedir. Ancak kendi çalışmasına bakıldığında Foucault'un *söylem*'inin aslında hiç de belirsiz ve muğlak olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Üstelik ortaya şu soru çıkmaktadır: Mardin, Foucault'un kavramını, onu aşan bir serbestlikle kullanmış ya da yorumlamış mıdır? Said Nursi üzerine kitabının giriş bölümünde Mardin şunları yazmaktadır: "Foucault'un söylemi, iktidar ilişkileriyle şekillenir, benim kullanımım ise kavrayışla ilgili sorunlara tekabül eder. Foucault, söylem kullanıcılarının, doğrudan bu kullanım nedeniyle ayrıcalık kazanan özel bir topluluk oluşturmalarının altını çizer; bense tersine söylemin geri planında yatan bir lehçeye giderek daha geniş kesimlerin ulaşabilmeleri olgusu üzerinde duruyorum. Foucault'un vurgusu, hem sözcüğün klasik anlamı hem

söylem'in bir türevi olarak, söylemci olan üzerinedir. Onun kullanımıyla benim kullanımım arasındaki temel çakışma noktası, söylem'i, bir pratik olarak…görmemizdir" (Mardin, 1994a:19). Mardin bununla da yetinmez, Foucault'da söylem'in ne demek olduğunu, çalışmasının ileri bölümlerinde kesin ifadelerle tanımlar: "Ümmetin toplumsal dokusuna daha fazla nüfuz edebilmenin yolu…toplumsal ilişkiler repertuvarını açımlamaktır. Repertuvar ile kastettiğim, bir dizi kelime, değer, kavram, maddi araç, hayat stratejisi…kutsallaştırılmış yer ve zaman ölçeğidir. Ümmet kavramına daha derinden nüfuz edebilmenin yolu bu unsurları tecrit edilmiş biçimde tek tek çözümlemek değil, hepsini aralarındaki ilişkilerin değiştiği bir takım olarak görmektir. Foucault'un 'söylem' dediği budur ve bunun, *Nurcular*'ın eylem çerçevelerinin çözümlenmesi açısından uygun bir yaklaşım olduğuna inanıyorum" (Mardin, 1994a:257). Burada mesele kimin Foucault'u daha doğru anlamış olduğunu vs. tartışmak değildir. Ancak yöntemsel tartışmaların ve itirazların belirli bir tutarlılık arz etmesi gerektiği ortadadır. Mardi'in Said'e yönelttiği metot eleştirisinin başka entelektüellerden esinle geliştirdiği söylenebilir.

Jale Parla'ya göre ise Said, şarkiyatçı söylemle sömürgeci söylemin birbirini nasıl tanımlayıp desteklediğinin boyutlarını, Foucault'un kuramsal analizini uygulayarak başarıyla gözler önüne sermiştir. Konuya kültür eksenli bakan yazara göre bütün egemen kültürler kendilerine uygun bir hakimiyet söylemi yaratır ve bu söylem içerisinde kendilerinden başka kültürleri istedikleri yansıtırlar (Parla, 1985:11). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik* adlı çalışmasının önsözünde Parla, Foucault'cu anlamda bilgi güç ilişkisine farklı bir açıdan ve farklı bir kelime ile 'vicdan' kelimesinin eşliğinde yaklaşmaktadır. Parla, Batı edebiyatının en eski temalarından birinin kudretle bilgi arasındaki özdeşlik olduğunu belirttikten sonra şunları yazmaktadır: "Ortaçağ Avrupa'sında Kilisenin resmi bilimi dışında bilgi yasaklanmış ve aydınlanma çağına denk, yasak bilgiye öykünen bir dizi Faust cehennemi boylamıştır. Rönesans'ta bile *Rebelias*'ın ölümsüz eserinde, baba dev Gargantua, kendisinden de devasa oğlu Pantagruel'e 'vicdansız bilgi ruhun ölümüdür" uyarısında bulunarak, bilgiyi bir kudret aracına dönüştürmemesini öğütler" (Parla, 1985:12). Jale Parla'ya göre Said'in haklılığının en açık kanıtı budur, çünkü "Doğu hakkındaki bilinçli ve maksatlı olarak üretilen bilgi, Batı'da vicdani bir değerlendirmeye konu olmamıştır. Bunun nedeni de sömürgeciliktir". Bilimin iyi amaçlar için olduğu kadar kötü amaçlar için de kullanılabileceğini bilen ve bu konuda öz-denetimi 19.yy'dan beri belli bir duyarlıkla sürdüren Avrupa, bu tür bir denetimi şarkiyatçılığa uygulamamıştır.

Parla, Said'in on altı yıl sonra, ilk kitabına devam niteliğinde kaleme almış olduğu *Kültür ve Emperyalizm*'de de oryantalizmin her zaman emperyalizmle ele ele gittiğini yinelediğini ve tartışmayı daha geniş boyutlara taşıdığını söylemektedir (Parla, 2001:47).

Aslı Çırakman'a göre ise Said'in oryantalizm savı, Doğu üzerine oluşan bilgi birikiminin Batı'yı oluşturmadaki rolünü göz ardı eder. Çırakman Said'in daraltılmış bir bakış açısı sunduğunu, bunun nedeninin ise Foucault'cu söylemden yola çıkan Said'in mutlak tutarlılık arayışı olduğunu belirtir: "Oryantalizmi ideolojik ve siyasal bir söylem olarak

yeniden tanımlayan düşünsel çerçeve böyle bir katkıyı, oryantalist söylemin iç tutarlılığını geçersiz kıldığı için, kapsam dışında bırakmak zorunda kalmaktadır" (Çırakman, 2003:81). Yani, Said'in bu katkıları görmezden gelmek zorunda kalmış olması, onun çalışmasının temeli ile ilgili bir sorundur. Peki nedir bu bilgi-güç ilişkisinin, Said'in iddiasını bozacak biçimdeki yapısı? Çırakman bunun için bir Avrupalı düşünüre, J.J. Clark'a –onun *Doğu Aydınlanması* adlı eserine- başvurur: "Budizm, Hinduizm, Taoizm ve Konfüçyüsçülüğün Batı düşünce tarihindeki etkisini araştıran Clark, bunların, Avrupa'da özellikle felsefe, din ve psikoloji alanlarında özeleştiri ve yenilenmelere yol açtığını ileri sürmektedir… Bu, Doğu'yu sessiz, durağan, geri kalmış, ele geçirilmeye hazır gösteren aynadan farklıdır" (Çırakman, 2003:80-81). "Clark'a göre" der Çırakman, batının doğu düşüncesine olan ilgisi iktidar ilişkilerine indirgenemez. Fakat Clark'ın aynı eseri hakkında bir başka yorumu –üstelik Batı'dan gelen bir yorum- okuduğumuzda, Çırakman'ınkinden farklı bir değerlendirme ile karşılaşmaktayız: "Clark'a göre Doğu karşısında büyülenme, Batı'nın bilgiyi ve hakikati aramaya yönelik içrek çabalarından değil de daha ziyade mevcut kültürel ve entelektüel durumdan kaynaklanıyordu… Geleneksel Hindu kültürü, öncelikli olarak Avrupa kültürünün kalbinde kökleşmiş hastalık olarak görülen şeyin incelenmesinde bir araç (bir nesne, A.Y.) olarak konumlandırılıyordu… Geç 19.yy'da Hindistan'a ve Hinduizme ilginin sönükleşmesi ve Budizm'in artan popülaritesi, pozitivist, materyalist ve ilerlemeci felsefelerin yükselişine tekabül etmiştir- bu, Budizm'e, modern bilimin iddialarına destek sağlamak üzere başvurulduğuna işaret eder. Mümkün bağlantıyı kuran, Budizmin, Hristiyani geleneğe meydan okuması ve ona karşı alternatifi temsil etmesi olgusuydu…Sonuçta J.J.Clark, Batılı düşünürlerin kendi toplumlarını eleştirmek ve kendilerinde önceden mevcut olan bilgileri desteklemek üzere, Doğu hakkındaki bilgiyi bilinçli olarak manipüle etme arzusuyla harekete geçtiklerini belirtir" (Chong, 2002:164-168). Görüldüğü üzere, Çırakman'ın haklı olarak değindiğinden biraz farklı olarak, kadim doğu düşüncelerinin Avrupa'da nasıl bir yapıda *özeleştiri* yahut *yenilenmeler*e yol açtığı noktasında, değişik Clark okumaları mevcuttur.

Said'in yöntemsel açıdan Foucault bağlamında yorumlanışında genel anlamda bir eksiklik bulmayan ve olumlu yönde değerlendiren diğer iki isim Hasan Bülent Kahraman ve Mahmut Mutman'dır. Hasan Bülent önce Said'in Foucault'un söylem kavramını nasıl anladığını açıklar "...buna göre, bir metin, bir süre sonra belirli bir bilgiyi üretmekle kalmaz, tanımlar göründüğü bir gerçekliği yaratmaya da başlar ve zaman içinde bu bilgi ve geçeklik gelenek halini alır ki Said'e göre Foucault'un 'söylem' dediği şey bu gelenektir. Bir süre sonra herhangi bir yazarın özgünlüğünü aşacak biçimde, kimi metinlerin kendisinden kalkılarak üretilmesine yol açacak olan şey, söylemin bu maddesel mevcudiyetidir" (Kahraman, 2002a:158). Kahraman'a göre Said'in Foucault'a olan borcu bunun çok ötesindedir, çünkü oryantalizmin bir bilme biçimi olarak temellendirilmesi ve bilgi ile iktidar arasındaki ilişkilerin saptanması Foucault tarafından geliştirilmiş olan yaklaşımlardır. Öte yandan Hasan Bülent "temsil" kavramının da Said tarafından Foucault'dan alınmış ikinci bir kavram olarak altını çizer. Hatta yazara göre, Said'in oryantalizmde geliştirdiği yaklaşımın sayısız denebilecek başka alana yayılmasını sağla-

yan şey, bu temsil olgusudur: oryantalizm bir temsil etkinliği olduğu için, bir gerçekliğe de sahip değildir (Kahraman, 2002a:160-161).

Öte yandan Mahmut Mutman için ise bilgi- iktidar ilişkisi aslında *kapitalizm*in yapısı bağlamında analize tabi tutulabilir ve Said'in Foucault'u kullanma bağlamı da en iyi bu yolla açıklanabilir: "Oryantalizmin 'işlediği' bilgi, öncelikle doğulunun kendi hakkında bir bilgi üretmekten yoksun olduğu bilgisidir. Bunu söylemekle, Batılının gücünün *gerçek* olmadığını söylemiyoruz elbette. Kapitalizm, geleneksel yerel kodları ve ilişkileri çözer; değişim değeri denen soyut güç, yersiz-yurtsuzlaştırır ve bölgesizleştirir, Ama bu değişim değeri üretime dayandığı, üretim de bir disiplin ve kumanda sistemi gerektirdiği için, kapitalizm aynı anda, çözdüğü ilişkileri yeniden örmek…yeniden bölgeselleştirmek zorundadır. Aslında oryantalizm bu yeniden örmenin küresel bir kertesinden başka bir şey değildir" (Mutman, 2002b:191). Mahmut Mutman bu bağlamda oryantalizmin esas mantığının da Batılıyı özerk ve hükümran *özne* olarak kurma olduğunu belirtmektedir.

Osmanlı'nın Yokluğu Meselesi

Yaygın olarak bilindiği üzere, özellikle Türkiye'de Said'e yöneltilen en büyük eleştirilerden birisi, çalışmasında Osmanlı'ya yer vermemiş olmasıdır. Öncelikle Said'in eserinin içeriği (kişiler, olaylar, metinler) neredeyse tamamen dönemin Osmanlı toprakları ya da doğrudan etki sahası içinde geçmektedir. Öte yandan, tek başına Osmanlı-Avrupa ilişkileri, oryantalizm eleştirisinin boyutlarını –belki de- daha farklı kılabilecekti. Said her ne kadar çalışmasının eksikliklerinden açıkça söz etse de (dışarıda bıraktığı Almanya, İtalya gibi ülkelerin oryantalizmi), Osmanlı konusuna hiç dokunmaz. Bu durum, Türk aydını Said'i okuduğu zaman iki olumsuz argümanın doğmasına yol açmıştır: (1) Osmanlı'yı dışarıda bırakmış olmasının nedeni Said'in kitabına bizzat kendisini, kişisel ve kültürel bağlamıyla katmasından kaynaklanmaktadır (2) Osmanlı İmparatorluğu örneği, aslında Said'in temel tezini (oryantalizm çağlar boyu tutarlılık gösterir) çürüttüğü için, görmezlikten gelmek zorunda kalmıştır.

Öncelikle birinci eleştiri noktasından hareket ettiğimizde Taner Timur ve Meltem Ahıska'nın bu önermeyi öne çıkardığı görülmektedir. Taner Timur, Osmanlının dışarıda bırakılmış olmasını yadırgamamak gerektiğini çünkü Said'in oryantalizmi, *anti-semitizme* eşitlediğini belirtmektedir. Gerçekten de Said eserinin önsözünün son satırlarında "Filistinli bir Arabın Batı'da, özellikle Amerika'daki hayatı cesaret kırıcıdır" diyerek "anti-semitizmle oryantalizmin çok sıkı bir biçimde benzeştikleri tarihi bir gerçektir" ifadelerini kullanır (Said, 2003). Said'e göre kendileri de Semit olan Araplara karşı uygulanan ırkçılık, anti-semitizmin İslam kolunu oluşturmaktadır. Timur "bu duyguyla yazılan bir kitabın, Batı akademik dünyasının yarattığı 'en büyük komplo' teorisini sergilemek istemesi normaldir" der (Timur, 2003a:68). Dolayısıyla Timur'a göre Oryantalizmi anti-semitizme benzeten ve bu açıdan ele alan bir çalışmada, bu disiplinin Osmanlı ve Türk tarihi ile ilgili çalışmalarının söz konusu olamayacağı açıktır. Zaten bu konular Said'in uzmanlık alanına da girmez diyen yazar "…bu bakımdan karşılaştırmalı İngiliz edebiyat

profesör'ü olan Said'in tezlerinin, Türkiye'de tarihçilerden çok edebiyatçı çevrelerde yankı uyandırmasının şaşırtıcı olmaması" (Timur, 2003a:68) gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla denebilir ki, Timur'a göre (a) Osmanlı Türkleri anti-semit değillerdi ve dolayısıyla eleştirel cepheden bakıldığında oryantalist olamazlar, (b) Said'in asıl meselesi Avrupa ve Araplar arasındaki ilişkinin niteliğidir- özellikle Semit köken bağlamında; oysa Avrupa ile Osmanlı arasındaki ilişkinin niteliği bu çerçevenin çok dışındadır.

Meltem Ahıska'nın benzer bir yaklaşımla yürüttüğü tartışma daha geniş bir bağlamda serimlenmektedir. Yazara göre Said'in Osmanlıya önemli bir yer vermemiş olmasının nedenlerinden birisi, Osmanlı'nın ikili gerçekliğinin hem batılı modernleşmeci kuramlar hem de Kemalizm tarafından silinmiş olmasıdır. Bu gerçeklik Osmanlının hem bir *sömürgeci* güç olması hem de *sömürgeleştirilmiş* olmasıdır. 19.yy'ın sonlarından itibaren, batılılaşma çabalarının gündelik hayatta, devlet idaresinde ve reformlardaki maddi görünürlüğünden hareketle Ahıska, Osmanlı'nın sömürgeleştirilmiş olduğunu belirtmektedir (Ahıska, 2005:311). Ancak bu durum, hem modernleşmeci kuramlarca hem de Kemalizm eliyle silinmiş, üstü örtülmüştür ve bir anlamda Ahıska'ya göre Said de -doğal olarak- bundan habersiz kalmıştır. İkinci bir nedense doğrudan Said'in kültürel kimliği ile ilişkilendirilir. "Said için Şark esas olarak kendisinin de kısmen ait olduğu Arap dünyasına ilişkin bir kurgudur" diyen Ahıska Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel olarak doğu/batı ikiliğini bozduğunun altını çizmektedir. Ahıska'ya göre Said'in Osmanlı'ya bakışı bölünmüş durumdadır: "Bir yandan şarkiyatçılık eleştirisi, Osmanlı'nın da 'Şark' kurgusunun içine dahil edilebileceğini düşündürür, öte yandan da Osmanlı'yı neredeyse Batılı bakışı yineleyerek 'Doğu' diye adlandırır… Said'in bakışında Osmanlı'yı Batı'nın gözünden görmek kadar Araplığın gözünden Batılı sömürgecilikle bir tutmanın ve bir nevi düşman olarak görmenin de etkisi olduğuna inanıyorum" (Ahıska, 2005:312). Ahıska buradaki "inanc"ını okuyucu içinde geçerli kılmak için, Said'in Osmanlı hakkındaki düşüncelerine başvurur ve "Said'in başka yazılarında Osmanlı'dan söz edişi anlamlıdır" diyerek *Auerbach* örneğini öne sürer. Said, İstanbul'da yaşadığı sürgün hayatının, Auerbach'ın en ünlü eseri olan *Mimesis*'i mümkün kıldığını belirtir. Said 'e göre kitap (Mimesis) kendi varlığını Doğulu, yani Batılı olmayan bir yerdeki sürgüne ve evsizliğe borçludur. Ahıska bu durumu "Said, bu metinde Osmanlı İstanbul'unu Doğulu olarak tanımlamaktadır" cümlesiyle yorumlayarak, Said'in kafasının Osmanlı hakkında nasıl da ikiye bölünmüş olduğunu vurgulamak ister. Oysa Ahıska'nın da gözden kaçırdığı bir husus, Auerbach'ın geldiği ve Mimesis'ini kaleme aldığı İstanbul'un Osmanlı'nın değil Türkiye Cumhuriyeti'nin 1940'lı yıllardaki İstanbul'u olduğudur.

İkinci eleştiri noktasına odaklanıldığında ise Türk aydınının, Osmanlı Tarihi'nden örnekler aktararak özellikle Avrupa-Osmanlı ilişkilerini ötekilik düzleminde tartıştıkları dikkat çekmektedir. Temel argüman olarak da şunun altı çizilmektedir: Osmanlı devleti göz önüne alındığında Said'in tutarlı dediği söylemin (yani Batı'nın Doğu hakkındaki söyleminin) aslında kopuk, tutarsız ve karmaşık olduğu pekala söylenebilir. Dolayısıyla Osmanlı örneği, bir yandan Said'in neden onu çalışmasına katmadığını açıklarken öte yandan Said'in ana tezini de muğlâklaştırmaktadır. Meseleyi bu bağlamda ele alan iki

isim öne çıkmaktadır: Şerif Mardin ve Aslı Çırakman.

Aslı Çırakman'ın Said'de bulduğu tek kusur vardır, o da Said'in, Batı Doğu ilişkisini kuran söylemin tek yönlü ve sürekli olduğuna inanmasıdır (Çırakman, 2003:80). Oysa Çırakman'a göre bu hiç de Said'in zannettiği gibi değildir ve Osmanlı tarihi ilişkilerine bir göz atmak bize bunu açıkça gösterecektir. "Avrupa düşüncesinde Doğu imgesi bağlamında anlaşma ve süreklilik yerine tartışma ve değişkenlik gözlemlenmektedir" diyen Çırakman şöyle devam etmektedir: "Dönemin aydınları Osmanlı'ya tarihsel ve amprik açıdan yaklaşırlar; fikirleri ve önyargıları Osmanlı'da gördükleri ve işittikleri olaylar bağlamında değişir. Bu nedenle Said'in tezinin aksine, 16 ve 17. yüz yıllarda Avrupa'da Osmanlılar hakkında oluşmuş kesin, yerleşik ve süreklilik arz eden bir yargıdan söz edemeyiz" (Çırakman, 2002:188). Çırakman açısından, Avrupa'nın Doğu imajının tutarsız olduğunun kabul edilmesi son derece önemlidir; çünkü bu kabul, bize Said'in yaptığı gibi metinsel değil, tarihsel bir analiz yapma imkânı sağlayacaktı ki Çırakman'a göre doğru olan yaklaşım da budur. Oysa Said, metne, tarihsellik karşısında öncelik ve üstünlük tanımıştır. Altını çizdiği dönem aralığı ise 16. yy ile 18. yy'lar arasındaki farktır. Çırakman 16. yy Avrupa'sında Osmanlı'nın Avrupa'ya nazaran ekonomik, siyasi ve kültürel bakımdan daha üstün olduğunu kabul eden bir *söylemin* egemen olduğunu, 18. yy'da ise bunun tersine döndüğünü belirtmektedir (Çırakman, 2002:193). Bunun yanında bazen ardı ardına gelen yıllar içinde dahi tek tip ve tutarlı bir Osmanlı söylemi yoktur: "16. ve 17. yy yazarları bir yandan bize Osmanlı'nın ihtişamından, dini hoşgörüsünden bahsederken, diğer yandan Osmanlıların barbar, imansız ve tiran olduklarından söz ederler." Çırakman'a göre bu çoğulluk ve çeşitlilik Said'in sunduğu perspektif bağlamında açıklanamamaktadır, öyleyse Said'in öne sürdüğü Doğu hakkında tarih-aşırı ve sabit bir söylemden çok, çeşitli ön-yargılardan bahsedebiliriz. Edward Said'in bu noktada eleştirilecek yanı ise, Çırakman'a göre, onun *Gadamerci* anlamda önyargılardan çok kör önyargılarla ilgilenmiş olmasıdır (Çırakman, 2002:189). Çırakman'ın ismini sıkça zikrettiği bu Avrupalı aydınlardan birisi *Anquetil-Duperron*'dur. Aynı isme kaynak olarak Şerif Mardin de başvurmaktadır. Edward Said'in çalışmasında ise Dueperon, modern oryantalizmi yerli yerine oturtan, ona bir bilimsellik ve biçim kazandıran birkaç kişiden birisi olarak öne sürülmekte ve kendisinden sonra gelecek olan oryantalist kuşakların vazgeçilmez başvuru kaynaklarından birisi olarak analiz edilmektedir (bkz. Said, 2003:89,127,132).

Şerif Mardin'in yetkin bir Osmanlı-Türk modernleşme tarihi akademisyeni olması bu bağlamda eleştirilerini daha dikkate değer kılmaktadır. Ancak ne yazık ki Said üzerine kaleme aldığı tek yazısında Mardin, okuyucuyu derin tahlil ve karşılaştırmalı bilgiden mahrum bırakmış, daha çok genel örneklerle yetinmiştir, ancak her şeye rağmen gene de önemli şeyler söylemektedir. Mardin de tıpkı Çırakman gibi, Said'i tam da Doğu örneği üzerinden yükselen eleştiri geleneğinin içinden konuşarak kritik etmektedir. Mardin için en başta Said'in inandırıcılık sorunu vardır: "Said, oryantalist tutumu bu şekilde zaman yayıp, Batı'nın Doğu söyleminde esasen olumlu olan yönleri inkâr ettiği oranda inandırıcılığını kaybetmektedir" (Mardin, 2002:112).

Mardin'in öne sürdüğü örneklerden biri doğu despotizmi kavramıdır. Mardin, bu kavramı, bir hümanistin bilmemesinin imkânsız olduğunu belirmekte ve Said'in buna atıf yaptığını görmediğini dile getirmektedir. Mardin şöyle devam eder: "Batı, Osmanlı İmparatorluğu'nu canlandıran bir imge olarak *Doğu Despotizmi* savını bolca kullanmıştır…Ancak 17 ve 18 yy'da Osmanlı'yı anlatabilmek için kullanılan tek yaklaşım Doğu Despotizmi değildir. Sözgelimi *Jean Bodin* 'senyoral bir monarşi' demiş, 1780'lerde Dupeyron ve Henri-Linguet'in yargılarında ise Osmanlı idare tarzı bir bakıma 'demokrasi'ye benzetilmiştir. Dupeyron'a göre Batılıların yanlı algılaması bir cehaletin sonucudur (Mardin, 2002:114-115). Dupeyron'a, Said'in hangi bağlamda yaklaştığı yukarıda belirtildiği için burada yinelemeye gerek yoktur. Bununla birlikte Şerif Mardin, Said hakkındaki tezini özetlediği cümlelerde üslubunu iyice sertleştirdiği görülmektedir: "Batı'nın Doğu ile ilişkilerinde 'egemen' bir söylem, ancak Said'in geniş fakat edebiyata inhisar eden bilgilerden çıkararak, cımbızla yan yana dizdiği yönelmelerde mevcuttur. Bu 'söylem'in macerası çok daha karışıktır" (Mardin, 2002:115). İlginçtir, Mardin, söylemin bu karışık macerasını anlattığı bir mülakatında, Osmanlı tarihi çalışmalarını bastırdığı için oryantalizmi eleştirmektedir: "Batı gözlemcilerinde Osmanlılarla ilgili yazılarında bir 'endişe' literatürü yer alır. Batı Avrupa 'Türk' olarak tanımladığı Osmanlıların yayılmalarına ilgisiz kalmamış, bu kasılma da bir Türk korkusu literatürü yaratmıştır. Bu literatürü de tepkisel ve aslında, paradoksal olarak, bilinmeyeni tarif eden *tasviri* bir literatür olarak tanımlayabiliriz. Analiz yapma kaygısıyla değil, bir düşmanı tarif etme kaygısıyla kaleme alınmıştır… Anlaşılıyor ki oryantalizmin etkisi… yapılacak daha derin bir analizi bastırmıştır" (Akt. Arlı, 2005:174).

Belki de daha önemli olansa, uzun yıllar tarih alanında çalışmış olan Şerif Mardin'in yer yer kendi perspektifinin de Said'in eleştiri menziline girmiş olmasıdır. *Oryantalizm* adlı çalışmadan dört yıl önce, 1974'de kaleme aldığı bir makalesinde Mardin, ünlü tarihçi *Arnold Toynbee*'nin tarih kavrayışına dair şunları yazmıştır: "Toynbee'nin Osmanlı hakkında söylediklerini okuduğumuz zaman 'bunu başka bir yerde görmüştüm' duygusu doğuyor içimizde. Bundan da bir kültürde, başka bir kültür konusunda çıkan stereotiplerin (basmakalıp yargıların) ne kadar kalıcı olduklarını anlatmak istiyorum. Toynbee'nin İslam hakkındaki görüşlerinin bir hayli benzerini gene *Weber*'de bulabiliyoruz. Böylece ortaya çıkan görüntü, bir kişinin bir diğer uygarlık konusunda hüküm verdiği zaman kendi uygarlıklarının gözlüklerini takarak değer biçtiğidir. Toynbee'nin popüler olmasındaki etkenlerden biri de herhalde, kendi kültürünün gizli kültür paradigmalarından, kodlarından birini eserlerine yerleştirmiş olmasıdır" (Mardin,1994b:131). Doğrusu burada, Batı'nın Doğu ile ilişkisi bağlamında, hem 'kalıcı olan basmakalıp yargılar' ifadesi hem de 'bir kültürün gizli kültür paradigması' ile Said'in tezini önceleyen bir şekilde 'egemen söylem' eleştirisi yapıldığı görülmektedir. Mardin, yazısına bir soruyla devam eder: Acaba bu stereotiplerin kalıcılığının nedeni, bunların bir yerde gerçekle ilgisi de olamaz mı?". Mardin okuyucuyu bu soru üstüne düşünmeye davet ettiğinde, Amerika'da Edward Said ünlü kitabını yazmaya henüz başlamıştı ve birkaç yıl sonra Mardin'in bu sorusuna açıkça "hayır" yanıtını verecekti. Daha doğrusu, bu sorunun daha önemli nok-

taları maskeleme işlevi görebileceğini gözler önüne serecekti.

SONUÇ YERİNE

Buraya kadar, önde gelen yedi aydının metinlerinden hareketle Edward Said'in temel tezlerinin Türkiye'de alımlanışına dair bir çerçeve sunulmaya çalışıldı. Fakat aynı aydın grubu, elinizdeki makalenin temel sorusunu kendilerine de yöneltmiştir. Yani, Said'in yaklaşımının Türkiye'de nasıl alımlandığını onlar da sorgulamıştır.

Sözgelimi Şerif Mardin, Said'in oryantalizm eleştirisinin aydınlarımızca çok kolay benimsendiğini belirterek bunun nedenini şöyle açıklamıştır: "Bu durumun izahı, Said'in tezindeki egemen söylemin ve ileri sürdüğü temanın bizde, bir vurgu olarak eskiden beri varolmasıdır…Batı tarafından sürekli bir ast (subaltern) olarak değerlendirildiğimiz ve buna karşı çıkılması gerektiği, fikir hayatımızın bir ana ilkesidir" (Mardin, 2002:112). Mardin günümüz aydınlarının Batı söylemi ve oryantalizm karşısındaki tavrını, Osmanlı aydınının tavrı ile karşılaştırır: "Günümüz aydınlarından daha sofistike olan Osmanlı üst tabaka aydınları, bu konuya günümüzde az görülen bir ironi ile yaklaşmayı bilmişlerdir. Yaklaşımlarında Batı'nın söylemindeki olumsuzluğu doğrudan vurgulamadan 'uzaktan' değerlendirmenin örnekleri mevcuttur" (Mardin, 2002:113).

Mahmut Mutman ise Said'in beğenilmesine rağmen, Türkiye'de hiçbir kuramsal ilgi uyandırmamış olmasına dikkat çekmektedir. Mutman'a göre bunun nedeni, *Türk düşünce dünyası*nın ideolojik kalıplarında aranmalıdır. "Türk düşünce dünyasının 'hegemonize' eden liberal küreselleşmecilik (batıcılık) ve otoriter milliyetçilik (doğuculuk) Said'le ne yapacaklarını bilemediler" diyen Mutman şöyle devam etmektedir: "Liberal küreselleşmecilik Said'i pek sevmedi, çünkü onun eleştirisini kutsal Batı kültürüne 'kötü' diyen bir eleştiri gibi okudu. Otoriter milliyetçilik de onu bir yere oturtamadı, çünkü Said onların kendi politikalarına hiç yüz vermedi, üstelik onların, karşı çıktıklarını iddia ettikleri küresel sistemle yapısal bir uzlaşma içinde olduklarını iddia etti" (Mutman, 2003:6-7).

Türkiye'de Said'in ve düşüncelerinin yorumlanışı hakkında en sert eleştiriyi ise Taner Timur yapmıştır. Yazar ilkin Said'in eserinin Türkiye için başka bir açıdan bakıldığında şanssız bir rastlantı olduğunu belirtir, çünkü Timur'a göre Said'in asıl derdi, anti-semitizm oryantalizm eşitliği kabulünden yola çıkıp Batı'nın bu 'komplo teorisi'ni ortaya çıkarmaktı, dolayısıyla bu noktadan bakıldığında, eser Türkiye'yi pek de ilgilendirmemektedir (Timur, 2003a:67). Taner Timur, Jale Parla'nın *Efendilik Şarkiyatçılık Kölelik* adlı eserinin Türkçe'ye yeni tercüme edildiği dönemde (1986) kaleme aldığı *Osmanlı Kimliği* adlı çalışmasında, bu kitap için "Said'in tek-yönlü (pamphet) çalışmasının Türkiye'deki uzantısı sayılabilir" demiş ve ilerleyen yıllarda da bu yargısını değiştirmemiştir (Timur, 2000:212). Lakin hatırlatmak gerekir ki, Jale Parla'nın bu kitabı, aslında kendisinin doktora tezidir ve Said'in kitabından beş yıl önce, 1973 yılında kaleme alınmıştır. Dolayısıyla bu eserle Said'in oryantalizm eseri arasında Timur'un kurduğu ilişki sorunlu durmaktadır.

Ancak Timur'un asıl eleştirisi, Türkiye'de Said'den hareketle bir batı düşmanlığı ve

oryantalist yaftalamasının yaygınlaşması üzerinedir: "Yabancı nefretini pompalayanlar son yıllarda bunu örtecekleri yaman bir ideolojik kılıf buldular: Oryantalizm. Biz ne yaparsak yapalım, Batı düşüncesi Doğu hakkında öyle 'olumsuz' imaj yaratmış ki bundan bizim için de Batı için de kurtulmak kolay değil; hatta olanaksız!"(Timur, 2003b:12) Timur'a göre asıl ilginç olan şudur: "Batı düşmanlığı, gerici bir ideoloji olduğu halde,bazı solcu aydınlar tarafından da benimsendi ve anti-emperyalizm olarak sunuluyor"(Timur, 2003b:12). Yazara göre, Türkiye'de Said'in bilgi ve inceliğinden yoksun pek çok kişi, artık bu ülkede bir düşünceyi çürütmek için, ona "oryantalist bakış açısı" demeyi yeterli bulmaktadır ve bu, aslında Türkiye'de kendi fikir hayatımızın nasıl oluştuğu konusunda da aydınlatıcı rol oynamaktadır (Timur, 2003a:68).

Sonuç olarak, öne sürülen fikirler daha üst bir yaklaşımla ele alındığında görülmektedir ki Edward Said'in *opus magnum*u olarak görülen çalışması ve ana tezleri Türk düşüncesinde bir biçimde kendine yer edinmiş bulunmaktadır. Bu bazen eleştiri, bazen övgü bazen ise mesafeli bir takdir şeklinde tezahür etmiş olmakla birlikte en genel ifadesiyle Türk aydının oryantalizm eleştirisine kayıtsız kalamadığını belirtmek gerekmektedir. Mahmut Mutman'ın, oryantalizm eleştirisinin Türkiye'de büyük bir kuramsal ilgi uyandırmamış olduğu şeklindeki haklı yargısını, esasen Türkiye'de hiçbir teorinin büyük bir kuramsal gelenek yaratamadığı gerçeği ile birlikte düşünmek gerekmektedir. Zaman ve mekân üstü evrensel bir teorik buyurganlık ile zamana ve zemine daha bağlı teorik bir esnekliğin muhtemel birlikteliği, bu sorunun da aşılmasına yardımcı olacaktır.

Kaynakça

Ahıska, Meltem (1996), "*Kimlik Kavramı Üstüne Fragmanlar*", Defter, Sayı:27, ss:11-35, İstanbul.

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

Arlı, Alim (2005), *Oryantalizm Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yayınları, İstanbul.

Chong, K. Curie (2002), "*Oryantalizm ve Batı'nın Kendini Anlama Sorunu*", çev. Özkan Gözel, Tezkire, Yıl:11, Sayı:25, ss:163-168, Ankara.

Çırakman, Aslı (2002), "*Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi*", Doğu Batı, Yıl:5, Sayı:20, ss:181-199, Ankara.

Çırakman, Aslı (2003), "*Oryantalizmin Doğusu ve Oryantalist Bilgi*", Toplumsal Tarih, Sayı:119, ss:78-84, İstanbul.

Kahraman, H. Bülent (2002a), "*İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm*", Doğu-Batı, Yıl:5, Sayı:20, ss:153-178, Ankara.

Kahraman, H. Bülent (2002b), "*Öteki Kıtanın Tarihi*", Radikal Gazetesi, 18.02.2002.

Kahraman, H. Bülent (2002c), "*Biz Kimi Ötekileştirdik*?", Radikal Gazetesi, 20.02.2002.

Kahraman, H. Bülent (2002d), "*Oryantalistleştirdiklerimizden misiniz*?", Radikal Gazetesi, 22.02.2002.

Mardin, Şerif (1994a), *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif (1994b), *Siyasal ve Sosyal Bilimler (Makaleler 2*), M. Türköne ve T. Önder (der), İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif (2002), "*Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri*", Doğu Batı, Yıl:5, Sayı:20, ss:111-117, Ankara.

Mutman, Mahmut (1999), "*Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslam*", içinde, Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark, F.Keyman vd. (der), ss:25-70, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mutman, Mahmut (2002a), "*Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not*", Doğu Batı, Yıl:4, Sayı:20, ss:105-114, Ankara.

Mutman, Mahmut (2002b), "*Şarkiyatçılık/Oryantalizm*", içinde, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, Cilt:3, Modernleşme ve Batıcılık, U. Kocabaşoğlu (ed), ss:183-211, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mutman, Mahmut (2002c), "*Avrupa Avrupa Duy Sesimizi (S'il vous plait!)*", Birikim, Sayı:159, ss:43-53, İstanbul.

Parla, Jale (1985), *Efendilik Şarkiyatçılık Kölelik*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Parla, Jale (2001), "*Oryantalizm: Hayali Doğu*", Atlas, Sayı:96, ss:41-47, İstanbul.

Said, Edward (2003*), Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ünler, Metis Yayınları, İstanbul.

Timur, Timur (2000), *Osmanlı Kimliği*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

Timur, Timur (2003a), "*Oryantalizm(ler) Tartışması*", Toplumsal Tarih, Sayı:119, ss:64-70, İstanbul.

Timur, Timur (2003b), "*Oryantalizm ve Emperyalizm*", Evrensel Kültür, Sayı:136, ss:12-15, İstanbul.

Özet

TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİNDE ORYANTALİZM ELEŞTİRİSİNİN ALIMLANIŞI

Bu makalenin temel amacı Türkiye'de oryantalizm eleştirisinin alımlanış biçimlerini analiz etmektir. *Oryantalizm eleştirisi* kavramı 1978 yılında Edward Said'in "Oryantalizm: Batının Doğu Algılayışları" başlıklı kitabının yayımlanmasıyla gelişen ve ilk defa geniş bir teorik çerçeveye oturan bir kavramdır. Bu çalışmanın yayınlandığı tarihten itibaren, dünyada olduğu gibi Türkiye'de de aydınlar Said'in tezleri ile bir biçimde karşılaşmış ve çeşitli düzeylerde düşünsel etkileşimler yaşanmıştır. Bu makale, Said'in ortaya koyduğu oryantalizm eleştirisinin, Türk düşüncesinde nasıl alımlandığını ele almaktadır. Bunun için önde gelen yedi aydının konuyla ilgili farklı zamanlarda kaleme aldıkları makaleler ve yazılar karşılaştırmalı bir perspektiften ele alınarak değerlendirilmiştir. Sözü edilen aydınlar, Şerif Mardin, Meltem Ahıska, Hasan Bülent Kahraman, Taner Timur, Jale Parla, Aslı Çırakman ve Mahmut Mutman'dır. Aslına bakılırsa Türkiye'nin modernleşme tarihi, esasen bir batılılaşma hareketleri tarihi olduğuna göre, Batı ile Batılı olmayan dünyalar arasındaki ilişki biçimin yeniden

ve köklü bir biçimde tartışan Edward Said'ın eleştirel çalışmasının, Türkiye'deki yansımaları başlı başına önemli bir konudur. Makalenin vardığı temel sonuçlardan biri, Türk aydının Said'in sunduğu kuramsal çerçeveyi benimseyerek bunu Türkiye'nin siyasal ve toplumsal tarihine uyguladığıdır. Fakat yine aydınların, çeşitli açılardan Said'i eleştirdiği ve mesafeli bir tutum takındığı da çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer sonuçtur. Bilhassa Said'in çalışmasında Osmanlı devletinin yokluğu meselesinin Türk aydınlarınca sıkı bir değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Ayrıca yöntemsel itirazların da önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Anahtar Sözcükler: *Oryantalizm, Türk Aydını, Osmanlı Devleti, Söylem, Eleştiri.*

Abstract

TITLE: "THE RECEPTION OF THE CRITICS OF ORIENTALISM IN THE HISTORY OF TURKISH THOUGHT"

The basic aim of this article is to analyse the reception forms of the critics of orientalism in Turkey. The term *critics of Orientalism* is a concept which expanded and for the first time gained a large theoretical framework after the publishing of a book in 1978 titled "Orientalism: Eastern Perceptions of West" by Edward Said. Since 1978, along with other intellectuals in the world, Turkish intellectuals has been faced Saidian thesis in some way and there has been intellectual interactions to a certain degree. This article is dealing with a question that how Turkish intellectuals recieved the critics of Orientalism propounded by Edward Said? Following the question, seven prominent Turkish intellectual's (Şerif Mardin, Meltem Ahıska, Hasan Bülent Kahraman, Taner Timur, Jale Parla, Aslı Çırakman and Mahmut Mutman) articles and texts on the subject are analysed with a comparative perspective. As a matter of fact that the modernization history of Turkey is a history of westernization movements and therefore in Turkey the echoes of the critical orientalism study of Edward Said which radically reappraises the ways of relationships between the western and the non-western worlds are important in itself. One of the main consequences of this article is that Turkish intellectuals acknowledge Said's theoretical framework and apply it for the social and political history of Turkey. But another consequence derived from the article indicates that some of these intellectuals also criticize Said severely and remain distant to him. Especially the absence of Ottoman Empire in *Orientalism* and methodological deficits of the book are evaluated by Turkish intellectuals.

Keywords: *Orientalism, Turkish Intellectuals, Ottoman Empire, Discourse, Critics*.

…..

Halkiyât, sekiz bölüme ayrılabilir: Halk teşkilatı, halk felsefesi, halk ahlakiyâtı, halk hukukiyâtı, halk bediiyâtı, halk lisaniyâtı, halk iktisadiyâtı, halk kavmiyâtı."

Halk bilimini ülkemizde tanıtan ikinci makale ise, halk edebiyatı araştırmacılarının üstadı daha sonra Ord. Prof. Dr. unvanlarını alan Köprülüzade M. Fuad/M. Fuad Köprülü'nün kaleminden çıkmıştır. 6 Şubat 1914 tarihli *İkdam* gazetesinde (S 6091) yayımlanan *Yeni Bir İlim Halkiyât: Folklore* başlıklı makale her bakımdan önemlidir. Köprülüzade, bu makaleden çok önce, yaptığı işin bir bilim dalıyla ilgili olduğunu bilmeden, edebiyatçı gözlüğüyle bazı halk edebiyatı araştırmaları yapıp yayımlamıştı. 6 Şubat 1914 öncesi araştırmalarını, yayınlarını birlikte hatırlayalım:*

- "Edebiyatı Millîye", *Servetifünun*, C 41, 1911, s. 3-7.
- "Halk ve Edebiyat", *Servetifünun*, C 41, 1911, s. 29-31.
- "Edebiyatlar Arasında, *Servetifünun*, C 41, 1911, s. 54-58.
- "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl", *Bilgi Mecmuası*, C I, 1913, s. 3-52.
- "Yunus Emre", *Türk Yurdu*, C 4, 1913, s. 612-621.
- "Edebiyatımızda Milliyet Hissi", *Türk Yurdu*, C 4, 1913, s. 692-702.
- "Yunus Emre Âsarı", *Türk Yurdu*, C 5, 1913, s. 922-930.
- "Hoca Ahmet Yesevî", *Bilgi Mecmuası*, C 1, 1913, s. 611-644.

M. Fuad Köprülü'nün, Türk halk biliminin ikinci yazısı kabul edilen makalesinden de bazı bölümleri biraz sadeleştirerek hatırlatmakta yarar görüyoruz:**

"İnsan, milliyetperver olabilmek için önce kendi milletinin var oluş unsurlarını yani tarihini, coğrafyasını, toplum yapısını, dilini, edebiyatını bilmelidir. Tarihi olmadan, dil ve edebiyatı bilinmeden nasıl bir millet teşekkül edeceği cidden sorgulanamaz. Balkan milletleri Rumeli'yi kendi aralarında taksim için münakaşa ederlerken, yalnız silahla değil birtakım tarihî delillere, dil ve insanî bilgilere de sahiptiler. Folklor incelemeleri onlara birçok noktalarda delil ve rehber oluyordu.

…..

Halkiyât ilmi, isminden de anlaşılacağı üzere halka ait şeylerden bahseder. Bir milletin merkez kudreti, şahsiyeti, dehâsı hep halkta toplandığı için halk kitlesini ihmal etmek milliyetperverler için kabil olmaz. Biz şimdiye kadar halkı aydınlardan farklı addetmediğimiz için ona ait hiçbir şeye önem vermedik. Avrupa'da da uzun müddet böyle olmuş fakat Büyük İnkılap (Fransız Devrimi)'tan sonra halkın önemi anlaşılarak ona ait her şey büyük önem verilerek kayıt ve zapt olunmaya başlamıştır.

…..

Halkın düşüncelerini, ruhunu, endişelerini özetle, bir kelime ile maneviyatını gösteren en mühim şey şarkıları, atasözleri, hikâyeleri ve destanlarıdır.

…...

Edebiyat kelimesinin manasını anlayamadıkları için "halk edebiyatı" kavramını bir

*Özdemir, Fuat (1999), *Fuat Köprülü'nün Türk Saz Şairleri Üzerindeki Çalışmaları*, Ankara, s. 50-51, KTB Yayınları: 2288.

** Tan, age., s. 68-70.
Evliyaoğlu-Baykurt, age., s. 72-74.
Sernikli, agm., s. 149-152.

türlü zihinlerine sığdıramayan bazı gençlerimiz, Rus ve bilhassa Alman edebiyatını sathî bir gözden geçirseler, halk edebiyatının büyük sanatkârlara ne zengin ve ne samimi mevzular verdiğini pek güzel anlarlardı.

…..

Bugün en yakın Anadolu vilayetlerinde "folklor" incelemesi yaptık mı? Macar bilginlerinden Dr. Kúnos'un tespit ettiği Anadolu ve Rumeli şarkıları/türküleri ile Dr. F. Giese'nin Konya şarkılarından başka bu hususta mühim bir eser hatırlamıyoruz.

…..

Ne yazık ki, her hususta olduğu gibi bu hususta da Türklük hakkındaki çalışma noksan ve pek ilkel bir hâlde bulunuyor. Mesela, Avustralya'da yahut Afrika'nın ortasında yaşayan vahşiler hakkındaki incelemeler, Türkler hakkındaki bilgilerden kat kat daha fazladır. Bu boşluğu tamamlayarak Batı ilim irfanına Türk folklorunu tanıtmak vazifesi, tabiatıyla Türk milletine edilecek hizmetlerin belki en önemlisidir."

Türkiye'de halk bilimi çalışmalarının üçüncü temel yazısı Rıza Tevfik Bölükbaşı'ya aittir. Bölükbaşı, *Peyam* gazetesinin edebiyat ekinde (S 20, 20 Şubat 1329/5 Mart 1914) yayımlanan "*Folk-lor, Folklore*" başlıklı yazısında konuya eğilmiştir. Bölükbaşı, daha önce halk biliminin bazı dallarında da makaleler yayımlamış ama bilim dalı olduğunun bilincine 1914 yılında varmıştır denebilir. Onun 1914 halk bilimi makalesi öncesi folklorik yazılarını hatırlayalım:*

- "Raks Hakkında", *Nevsâl-i Âfiyet* (Salname-i Tıbbî), İstanbul, 1900, s. 405-419.
- "Saz Şairlerimiz ve Türkçe Şiirler", *Bağçe*, S 39,40,5,26 Mayıs 1325/18 Mayıs, 8 Haziran 1909, s. 194-196, 212-214.
- "Yunus Emre Hakkında Biraz Daha Tafsilat", *Büyük Duygu* (Fevkalade Nüsha), S 10-13, 23 Temmuz 1913, s. 177-183
- "Âşık Tarzı Hakkında Bir Musahabe", *Rübâb*, C III, S 103, 19 Şubat 1914, s. 34-39

Rıza Tevfik'in *Folk-lor, Folklore* başlıklı makalesinde verdiği bilgi ve açıkladığı görüşlerinden bir bölümünün günümüzde de güncelliğini koruduğuna inanıyoruz. Biraz sadeleştirdiğimiz şu cümlelere göz gezdirelim:**

"Avrupa'da pek meşhur olan bu önemli tâbirin bizde muayyen bir karşılığı yoktur… Kelime asıl itibariyle Sakson'dur. "Folk", halk ve avam demektir. "Lehre, lore", hikmet, kanun, töre yani âdet manasına gelir. Binaenaleyh, lafzen tercüme edilirse "hikmet-i avam" tamamıyla folklor mukabili olur.

Folklorun sermayesi atasözlerinden ibaret değildir demiştim. Filhakika, bu tabirin kapsamına dâhil bütün bir millî edebiyat vardır. Bir edebiyat ki; en ince, en nazik insanî duygular için birçok güzel ve şairane misaller arz edebilir.

*Uçman, Abdullah (1982), *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, Ankara, s. 16-55, KTB Yayınları: 515.

** Uçman, age., s. 56-67.
Tan, age., s. 71-78.
Evliyaoğlu-Baykurt, age., s. 78-86.
Sernikli, agm., s. 152-154.

…..

Millî dil (halk dili) -kelime sayısı bakımından- edebî dilden elbette daha zengin değildir. Fakat, onda ne garip ne mûciz bir füsunkâr özellik var ki mahdut kelime ile birçok şey söyleyebiliyorlar. Çocukluğumdan beri âheng-i sevdavîsine hayran olduğum şu beyite bakınız:

Ateşim yanmadan dumanım tüter
Viran bahçelerde bülbüller öter.

Mâlumdur ki, şiirin her çeşidi, bir tekâmül eseridir ve her milletin şiiri aynı tekâmül dönemlerini geçirerek ortaya çıkmıştır. Âşıkâne olmuş, destanî olmuş, didaktik olmuş, türkü olmuş vs. Bütün bu çeşitlenme, gelişme eseridir. Hatta vaktiyle güfte besteden, şiir musikiden, musiki rakstan ayrı değilmiş.

…..

Bu tarz üzere filozofça denecek kadar düşünceli sözler de söylenmiştir ki yine sahipleri meçhuldür. Zannederim, bir evde levha şeklinde görmüş olduğum şu dörtlük o kabildendir ve pek güzeldir:

Mal sahibi, mülk sahibi!
Kimdir bunun ilk sahibi?
O da yalan, bu da yalan,
Biraz da gel sen oyalan!

Ne kadar özlü, ne kadar güzel Türkçe değil mi?

…..

Yazıktır ki, biz bu edebiyatı bilmiyoruz ve tetkike tenezzül etmiyoruz. Halbuki, ecnebiler çok önem veriyorlar. Benim aziz dostlarımdan Macar Prof. İgnácz Kúnos, Türk masallarını, bilmecelerini, türkülerini toplamış ve büyük bir kitap vücuda getirmiştir.

Bu açıklamalarım bir giriştir. Edebiyatın her şubesini ayrı ayrı inceleyerek pek benzeri görülmemiş ve duyulmamış örnekler arz edeceğim."

Söz konusu üç makalenin ardından folklor/halk biliminin üniversitelerimizde öğretim programlarına alınması, ders olarak öğrencilere okutulması gerekirken, I. Dünya Savaşı, İstiklal Savaşı, yeni devletin (T. C.) kurulması derken uzun süre beklemek gerekti. Türkiye Cumhuriyeti kurulunca, ilgili bilim kuruluşları (Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi gibi) kuruluncaya kadar dil, tarih, halk bilimi konuları önce birer dernek çatısı altında ele alındı. 1927 yılında Anadolu Halk Bilgisi/Türk Halk Bilgisi Derneği kuruldu. Dernek, halk kültürü derlemelerine başladı. Dergi, kitap yayımladı. 1932 yılında Halkevleri teşkilatı kurulunca bu çatı altına alındı. Halkevlerinde halk kültürü derlemeleri yapılıp kitap ve dergilerde makale hâlinde yayımlandı. 1938-1948 yılları arasında Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde Prof. Dr. Pertev Naili Boratav ve asistanları tarafından Türk halk edebiyatı derslerinin verilmesi, halk biliminin, üniversitelere girmesi açısından bir başlangıç oldu. 1948 yılında bir yıllık bir Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Halk Edebiyatı Kürsüsü macerası yaşandı. Aynı fakültenin Etnoloji Bölümünde verilen derslerde gelenek görenek ve halk inanışlarına ilgi gösterildi. Üniversitelerimizde halk bilimi, bağımsız bir bölümde ele alınmayınca konuya MEB Kültür Müsteşarlığı eğilmek zorunda kaldı. 1966 yılında MEB bünyesinde Millî Folklor Enstitüsü kuruldu. Halk biliminin bütün dallarında derleme ve araştırmalar yapmakla görevli Enstitü, 1973'te Millî Folk-

lor Araştırma Dairesi (MİFAD), Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesinde 1989'da Halk Kültürünü Araştırma Dairesi (HAKAD) ve 1991'de de Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü (HAGEM) adını aldı. 2003 yılında da Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğüne bağlı iki daire başkanlığı hâlinde yeniden yapılandırıldı.

Üniversitelerimizde gerçek halk bilimi öğretimine 1980 yılında başlandı. Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek'in başkanlığında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde aynı yıl Halk Bilimi Kürsüsü kuruldu. Kürsü, 1982'de Ana Bilim Dalına, 1993 yılında da bölüme dönüştü. Bu kürsüyü, Hacettepe Üniversitesi (1982), Gazi Üniversitesi (2005) ve Cumhuriyet Üniversitesindeki (2010) Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı ve Bölümleri izledi. 2013'te artık dört bölüme sahibiz. Ayrıca, Edebiyat, Fen Edebiyat, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültelerinin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümlerinin hepsinde Halk Bilimi Ana Bilim Dalı, Sosyal Bilimler Enstitülerinde de Halk Bilimi bilim dalı bulunmaktadır. Türk Müziği Konservatuvarları, turizm, el sanatları, halk mutfağıyla ilgili fakülte ve yüksek okullarda da halk bilimi dersleri verilmektedir. Bugün bu dersleri verecek geniş bir öğretim üyesi kadrosuna sahip olduğumuzu gururla söyleyebiliriz. Bununla birlikte bazı eksiklerimizi hâlâ sürdürmekteyiz. Folklor Açık Hava Müzesi, Çalgı Müzesi, Oya, Kıyafet, Tarım ve Hayvancılık Müzesi gibi uzmanlık müzelerimiz yoktur. Masal, bilmece, destan, türkü vb. halk kültürü ürünlerimizle ilgili kataloglarımız hazırlanmamıştır. Folklor ansiklopedimiz, sözlüğümüz eksiktir. Halk oyunlarımız, hareket notalarıyla derlenmemiştir. Ancak, ümitli olmak için gerekçemiz sağlamdır. Bunca öğretim kurumunda halk bilimi eğitimi alanlar elbette boş durmayıp bu eksiklikleri tamamlayacaklardır.

Türkiye'de halk bilimi çalışmalarının 100. yıl dönümünü kutlarken başta Gökalp, Köprülü, Bölükbaşı olmak üzere Türk halk biliminin hemen hemen hepsi rahmetli olan öncülerini saygıyla anıyoruz. Mekânları cennet, yoldaşları Dede Korkut olsun!

Özet

TÜRKİYE'DE HALK BİLİMİ ÇALIŞMALARININ 100. YILINI KUTLARKEN

Türkiye'de halk bilimi/folklorun bir bilim dalı olduğu ilk defa 1913 yılında Ziya Gökalp'ın bir yazısından öğrenilmiştir. Bu yazıyı 1914 yılında M. Fuad Köprülü ve Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın iki makalesi izlemiştir. Folklor karşılığı Osmanlı Türkçesinde halkiyât terimi benimsenmiştir. Avrupa'da ise 1813'te Almanya'da volkskunde, 1846'da İngiltere'de folklore adı verilen halk bilimi, 19. yüzyılın ortalarından itibaren bilim dalı olarak benimsenmiştir.

Ülkemizde halk bilimi, bütün dallarıyla önce dernek (1927), sonra devlet kuruluşu (MEB Millî Folklor Enstitüsü 1966), en son olarak da üniversite bölümü (DTCF Halk Bilimi Kür-

süsü 1980, Halk Bilimi Ana Bilim Dalı 1982, Halk Bilimi Bölümü 1993) şeklinde örgütlenmiştir. Böylece bir bilim dalı olmanın gerekleri yerine getirilmiştir.

100. yılını kutladığımız bu gelişmenin sonunda, 2013 yılında dört üniversitemizde (Ankara Ü, Hacettepe Ü, Gazi Ü, Cumhuriyet Ü) halk bilimi bölümü bulunmakta, ayrıca ana bilim dalı olarak da Türk Dili ve Edebiyatı Bölümlerinde yer almaktadır. 1980'e göre halk bilimi öğretim üyesi sayısı ile yayınlarda büyük gelişme görülmektedir.

Artık Türkiye'de halk bilimi araştırmalarıyla elde edilen veriler, ürünler, bütün bilim dallarıyla paylaşılmakta, toplumsal kalkınmada kullanılmaktadır. Ayrıca, çağdaş sanatın her dalında halk kültürü ürünlerinden yararlanılmakta, kültürel kimliğin belirgin ögesi, rengi, dinamiği olmaktadır.

Anahtar kelimeler: Folklor, Halk Bilimi, Halk Bilimi Çalışmaları, Ziya Gökalp, M. Fuad Köprülü, Rıza Tevfik Bölükbaşı, Millî Folklor Enstitüsü.

Abstract

THE 100TH ANNIVERSARY OF FOLKLORIC STUDIES IN TURKEY

In Turkey, it was learned the first time from an article by Ziya Gökalp that folklore was considered as a science discipline in 1913. This article was followed by two articles by M. Fuad Köprülü and Rıza Tevfik Bölükbaşı in 1914. In Ottoman Turkish the term "halkiyât" was adopted for folklore. In Europe, being called as volkskunde in Germany in 1813 and as folklore in England in 1846, folklore was adopted as a science discipline from the middle of the 19th century.

In our country, folklore was organized with all of its branches the first time as an association (1927), later as a government acency (MEB Millî Folklor Enstitüsü 1966), finally as a university department (DTCF Halk Bilimi Kürsüsü 1980, Halk Bilimi Ana Bilim Dalı 1982, Halk Bilimi Bölümü 1993). So the things have been done to fullfil the requirements to be a science discipline.

At the end of this progress of which we've been celebrating the 100th anniversary, in 2013 there are folklore departments in our four university (Ankara University, Hacettepe University, Gazi University, Cumhuriyet University) and there are departments under the Turkish Literature Departments. There's a great increase of the number of folklore instructors and folklore publications today comparing with 1980.

Nowadays in Turkey, the data and the products obtained by means of folklore studies are being shared among all the science disciplines and are being used in social development. Also, in all branches of modern art folk products are used and those products become evident elements, colours and dynamics of cultural identity.

Keywords: Folklore, Folkloric Studies, Ziya Gökalp, M. Fuad Köprülü, Rıza Tevfik Bölükbaşı, Millî Folklor Enstitüsü/National Folklore Instution.



Edirne İçin

Editör:
Yeliz Okay



DOĞU KİTABEVİ