DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 5 | SAYI: 20 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM-1 2002 | ISSN: 1303-7242



ORYANTALİZM-I

DOĞU BATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ



DOĞU BATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

ORYANTALİZM-I

20



"Dört Türk Müzisyeni"

Hochst, Danielle ve Hasan Kınay Koleksiyonu, İstanbul
Oryantalistlerin İstanbulu, Semra Germaner, Zeynep İnankur, Türkiye İş Bankası Yayınları.



DOĞU BATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

ISSN:1303-7242 Sayı: 20 2002/20
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Savaş Köse
Ankara Temsilcisi: Sunay Aksoy
Dış İlişkiler Sorumlusu: Kemal Altunboğa
Reklam: Murat Varan
Halkla İlişkiler: Nazife Hasdemir

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman,
Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem,
Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Cem Deveci,
Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli,
Mirze Mehmet Zorbay

Sanat Yönetmeni: Özlem Özkal

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere
Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayınlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak
gösterilerek alıntı yapılabilir.
İmla ve noktalamalarda yazarın metni
esas alınmıştır.
Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp
yayınlanmaması yayın kurulunun
kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad: 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
E-mail: dogubatidergisi@hotmail.com
www.dogubati.com

Görsel Düzenleme: Tasarımhane Tanıtım Ltd.
Tel: 0(312) 426 87 31
E-mail: yardim@tasarimhane.com.tr
Baskı: Cantekin Matbaacılık,
Ağustos 2002

1. Baskı: 5 000 adet

Önceki Sayılar ve Abonelik için:
Tel: 0 (312) 425 68 65

Ön Kapak Resmi: Tasarımhane, 2002.
Arka Kapak Resmi: Jean Portaels, "Beyaz Leylak". Detay. *Women as Portrayed in Orientalist Painting.*

İÇİNDEKİLER

ORYANTALİZMİN TEMELLERİ

Halil İnalcık 13
Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji

Mustafa Soykut 41
Tarihi Perspektiften İtalyan Şarkiyatçıları ve Türkologları

İsmail Hakkı Kadı 83
Hollanda Şarkiyat Araştırmaları

Şerif Mardin 111
Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri

Oliver Kontny 117
Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine

ORYANTALİZM VE MARKSİZM

Recep Boztemur 135
Marx Doğu Sorunu ve Oryantalizm

ORYANTALİZM VE KEMALİZM

Hasan Bülent Kahraman 153
İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm

ORYANTALİZM VE EDWARD SAID

Aslı Çırakman 181
Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi

Ahmet Ulvi Türkbağ 199
Şark'a Dair: Miladın 24. Yılında Şarkiyatçılık

B. Babür Turna 211
Şarkiyatçılığı Anlamak Edward Said'in "Şarkiyatçılık"ı Üzerine Notlar

KENZ

Mehmet İpşirli 235
"Her Medeniyetin Bir Ansiklopedisi Vardır"



"Önemli Bir Mesaj Var"

Carl Haag, Mathaf Gallery, 1886, Londres
Les Orientalistes De L'ecole Britannique, Gerald M. Ackerman.

ORYANTALİZM ÜSTÜNE TEZLER

"Anavatanını seven insan, narin bir çaylaktır henüz; her toprağı kendi yurdu gibi gören insansa çoktan güçlenmiş demektir; ama kusursuz insan, tüm dünyayı yabancı bir diyar gibi görendir"
St. Victorlu Hugo

Oryantalizm (Şarkiyatçılık) ile ilgili çalışmalara başladığımızda uygarlık, kültür ve zihniyetler arasındaki sorunlar dizisinin tekrar gözden geçirilmesi gerekiyordu. Oryantalizm, hem iktidar ve söylem düzeyinde, hem de polemiğe yakın diliyle farklı bir pencere açmış, tartışmalara yeni bir soluk kazandırmıştır. 11 Eylül tarihi düşünüldüğünde ise, siyasî ve düşünsel otorite merkezleri ölçü ve itidal sınırlarını zorlamıştır. Ancak bugün yaşadığımız gerçekliği anlamlandırabilme konusunda oryantalizmin dikkate değer modeli kuşkusuz yadsınamaz.

Edward Said'e göre, klasik oryantalizmden farklı olarak Avrupa oryantalizminin temelleri 19. yüzyılda atılmıştır. Özellikle Fransız ve İngiliz devletlerinin hâkimiyetinde gelişen bu söylem günümüze uzanan bir literatürün ana temalarını oluşturmuştur. Said'e göre Batı'nın Doğu hakkındaki bilgisi oryantalizmden bağımsız bir şekilde düşünülemez. Said'in ikinci önemli gördüğü nokta, muhayyel düzeyde kurgulanan, yönlendirilen ve temsil edilen bir coğrafyanın gerçeğin kendisiyle örtüşemeyeceğidir. Örneğin, Hint-Avrupa ailesinin yanında Samilerin uygarlık, sanat ve ticaret hayatlarının geri düzeyde seyreden bir millet olarak görülmesi, buradan hareketle Sami halkının aşağılanması ve bunun bir tabiat olgusuymuş gibi sunulması nasıl açıklanabilir? Doğu zihniyetinin ucubeler zinciri, fikirler bohçası ve başıboş olarak değerlendirilmesi, Batı literatüründe istenildiğinde hakkında konuşulabilen,

istenildiğindeyse temsil edilebilen bir "öteki"yi haklı çıkarmıştır. Louis Bonaparte'ın otoriter zarafetinde somutlaşan "Gerçek müslümanlar bizleriz" (nous sommes les vrais musulmans) sözü saymaya çalıştığımız efendilik bilincine bir örnektir.

Doğu aşırı genellemelerin, fantastik ögelerin birbirine karıştığı egzotik, uzak, belirsiz ve yarı düşsel-yarı ilahî bir coğrafyada kurulmuştur. Silvester de Sacy'nin "Kaybedilmiş olanı-elde etme" kuralına göre, doğu önce metinlerde keşfedilmiş, sonra tasarlanmış ve en son aşamada ise politik ve iktisadi bir malzeme yığını olarak tüketilmiştir. Vico ve Herder'in tarih felsefelerinde, Hugo'nun şiirlerinde, Marx'ın çözümlemelerinde, Sacy, Renan ve Lane'in dil çalışmalarında, Chateaubriand, Volney ve Nerval gibi seyyahların yüzlerce "Doğuya Yolculuk" türünden yazılmış kitaplarında bu bakış kaçınılmaz biçimde kendini hissettirir.

Gelgelelim, sadece sözü edilen dönemin romantik duyarlılığını taşıyan akımlarında değil, günümüz düşünsel ve akademik çevrelerinin bilinçaltında bile böyle bir saplantı kuvvetle yer edinmiştir.

Buraya kadarki kısımlar haklı olarak anlaşılabilir yöndedir ancak Said'in çizdiği teorik şema, verdiği örnekler kadar güçlü değildir. Ontolojik ve epistemolojik hataları sık sık vurgulasa da benzer indirgeyici yaklaşımları kendisi de sergilemiştir.

Oryantalizm üzerine iki cilt hâlinde hazırlayacağımız bu sayı çeşitli eleştirilere değinmekle birlikte, ilk cilt oryantalizmin çıkış koşulları ve tarihsel arkaplanı hakkındadır. Klasik metinlerin incelenmesi ve yorumlanmasında, çeviri faaliyetlerinde ve ansiklopedi çalışmalarında tarih, hümanizm, aydınlanma, hermeneutik, edebiyat ve özellikle filoloji belirleyici bir rol oynamıştır. Bu sayının omurgasını oluşturan birçok makalenin benzeri yöntem takip edilerek İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca, Felemenkçe ve Osmanlıca kaynaklardan derlenip bir araya getirilmesi bu sebepledir.

Taşkın Takış



"Güzel Doğu"

Giuseppe Aureli, Mathaf Gallery, Londra
Les Orientalistes De L' Ecole Italienne, Caroline Juler

Oryantalizmin Temelleri

HERMENÖTİK, ORYANTALİZM, TÜRKOLOJİ

Halil İnalcık

HERMENÖTİK

Hermenötik (*hermeneutik, yorumbilim*) terimi Yunan mitolojisinde "Tanrı'nın buyruklarını insanların anlayabileceği bir dile çeviren haberci", *Hermes* kelimesinden üretilmiş bir terimdir. Geç Yunanca'da *hermeneuia*, "bilgece açıklama" anlamında kullanılmıştır. Hermenötik (Hermeneutik) bilim terimi olarak,[1] bir başka kültüre ait bir metin/düşünceyi yaşanılan dünyaya anlaşılır biçimde aktarma/çevirme sanatıdır. Modern dilde, *hermenötik, method* (yöntem) kavramının gelişimi ile ilgilidir. *Hermenötik* üzerinde ilk eser 1654'de yazılmış (Dannhauser'in *Hermeneutica Sacra*) o tarihten sonra kavram dallanıp budaklanmış sırasıyla dört çeşit: 1. Teolojik, 2. Filolojik, 3. Legal, 4. Felsefî düşünceyi kapsamıştır. Bizi burada ilgilendiren hümanizmle ortaya çıkan ilk ikisidir, kutsal yazıların hermenötik metodla açıklanması çalışmalarıdır. Tarih bilimine gelince, geçmiş bir olguyu bildiren kaynağı

[1] St. Augustinus (354-430) dan 19. yüzyılda W. Dilthey'e kadar Hermenötik'in doğuşu ve gelişimi üzerinde güvenilir bir özet Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, I-II, İzmir: 1994, 2. baskı, İstanbul, İnkilâp kitabevi 1996, 8-52; ayrıca M. Riedel, J. Habermas, H. G. Gadamer'dan çevirilerini içermektedir. Hermenötik üzerinde kapsamlı klasik eser Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2. gözden geçirilmiş baskısı: J. Weinsheinez ve D.G. Marsall İngilizce çevirisi; New York: Continium 1996; H-G. Gadamer'in *Historisches Wörterbuch der Philiosophie* için yazdığı toplu özet (Hermeneutik), Doğan Özlem Türkçe çevirisi, *Hermeneutik (Yorum bilgisi) üzerine yazılar*, Ankara; Ark Kitabevi 1995, 11-49.

belli bir metodoloji çerçevesinde yorumlayarak gerçeğe olabildiğince yakın olarak tespit diye tanımlanabilir.

Hümanistik hermenötik, metni tespit, doğru okuyup anlama ve yorumlama, Yunanca ve Lâtince filoloji çalışmalarını zorunlu kılmıştır. 18. yüzyıla kadar hermenötik teoloji ve filoloji dairesinde kalmış; didaktik, antik dillerin grameri ve retorik temel bilimler sayılmıştır.

18. yüzyılda hermenötik, semantik ve mantık bilimlerinin bir bölümü olmuştur. İslâm'da da mantık (lojik), *tefsîr* ilminde öğrenilmesi gerekli bir bilgi dalıdır. Dînin temel kaynakları Kur'an ve Hadîs'in doğru yorumlanabilmesi için aklî bilimlerin öğretilmesi gerekli görülmüştür. Fâtih'in Semâniye medresesinde aklî bilimler okutuluyordu; fakat medrese kütüphânesine bakan matematikçi Molla Lûtfî II. Bayezid döneminde *ilhâd* ile, İslâm inancına aykırı düşünceye sapmakla suçlanmış ve idam edilmiştir. Aklî ilimlerin küfre götürdüğü iddia edilerek medrese tedrisatında yasaklanmıştır. Hümanizm, tersine, kutsal metinlerin yorumunda aklî ilimleri, hermenötik'i başlıca metod saymıştır.

Hermenötik, ilk kez Schleirmacher ile 3. aşamaya erişmiş; *normative* anlam arka planda bırakılarak metafizik bir düşünme yöntemi, tüm tarihi ve spirituel (tinsel) bilimler sisteminin temeli sayılmış, böylece *historicism (tarihselcilik)* yolu açılmıştır. Giambattista Vico, *Scienza nouva'sında* (1744) insanlık tarihini araştırma metodunun doğa ilimlerinden tamamiyle farklı olması gerektiğini ileri sürdü. Zira diyor, tarih doğal kanunlara bağımlı değildir; *insanın yarattığı bir realite* olarak ayrı bir metodun, beşerî bilimlerin konusudur. Bu temel fikir derinleştirildi ve beşerî bilimlerde psikolojik yorumlama metodu öne çıkarıldı. W. Dilthey'e göre, beşerî ilimlerde tek geçerli metod "bilinmiş olanı (yeniden) bilmek", eskiyi "yeniden yaşama" (*einfühlung*) metodudur. "Öznenin yabancı psişik hâllerini kendinde hissetmesidir". Anlama, *yaşama-nesneleşme* yoluyla gerçekleşir. Toplumun, tarihin bir takım kapsamlı *tipler* (*tipoloji*), *ideal tipler* (M. Weber) çerçevesinde geliştiği fikri, Gadamer'e göre, yine de historisizm'den kurtulamamıştır. Fakat bir musikî parçasını yöneten şef, veya bir çevirmen, "yeniden-yaşam" gerçekleştirmekle, yeni bir yapı ortaya koyar. *Nesnellik*, söz konusu olamaz (Gadamer). Hermenötik, Heidegger ile ontoloji alanında yeni bir doğrultuya yönelmiştir. Gadamer'e göre, felsefî hermenötik'in bilim (*science*) olma iddiası mümkün değildir.[2] Gadamer buradan, çağlar arası değişen dilin yorumuna, yani filolojiye gelir.

[2] W. Dilthey ve historisizm üzerine bkz. Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İstanbul 1999; W. Dilthey, *Hermenötik ve Tin Bilimleri*, İstanbul 1999.

"İnsan'ın dünya ile ilişkisi, temelinde, mutlak biçimde söz niteliğindedir ve (ancak) bu yolla anlam kazanır. Böylece, hermenötik, ... sadece beşerî bilimler dediğimiz bilimlerin metodolojisinde bir temel değil, aynı zamanda felsefenin evreni içine alan bir yüzüdür".

"Araştırmamıza şu temel fikir kılavuzluk etmiştir: Dil *ben*'in ve dünyanın karşı karşıya geldiği, yahut daha çok bu ikisinin aslında birbirine aidiyetini ortaya vurdukları bir araç (*medium*)tır" ve edebî (filolojik) yorumlama ile doğanın incelenmesi arasında bir bağlantı vardır. "Doğa'nın kitabı" (onu anlayışımız) ile "kitabın kitabı", bir metni anlayışımız, arasında fark yoktur.[3] Hukukî (*legal*) dil normatiftir, belli kurallar içinde tanımlama yapar, ama sanat eserinde yeniden-icra, yorum söz konusudur.

Kuşkusuz; insanlığın toplumsal hayatının ve kültürün, doğa dışında tamamiyle insanın icadı olduğu düşüncesi teoloji ve historisizmin yanıltısından ibarettir. "Sanat ve tarih deneyiminden bakıldığında insanın dünya ile genel ilişkileri ile ilgilenen bir evrensel hermenötik'e varmış oluruz. Bu evrensel hermenötiği, dil kavramı esasında formüle ediyoruz. Böylece, beşerî bilimlerde nesnellik kavramına bulaşmış yanlış bir metodolojiden kendimizi korumuş oluruz".

HÜMANİST HERMENÖTİK, EDEBÎ HÜMANİZM

Şâir Petrarca (1304-1374) Eski Roma'yı ve dilini daha iyi öğrenmek, eskinin şaheserlerini bulmak için büyük bir faaliyet gösterdi. Eski eserlerden bir kütüphâne vücuda getirdi ve bu gibi eserleri büyük bir çaba ile aramaya koyuldu. O, işte bu faaliyetleri ile hümanizmin kurucusu oldu.

Petrarca'dan sonra Boccacio (1313-1375) Petrarca'nın eserini devam ettirdi. Eski mitolojiyi ve edebiyatı tetkik yolunda yoğun faaliyet gösterdi. *De Genelogia Deorum* onun bu ilim eserlerinden en mühimidir. O bu eserini yazarken yanında bulundurduğu bir Yunanlının bilgisinden istifade etmiştir. Eski Çağ'ın hayat ve sanatına karşı bu derin bağlılık az zamanda birçok yandaşlar topladı. Yüksek aydın sosyete, Petrarca ve Boccacio'nun izinden yürümeğe başladı. Eski çağ yazarlarının ince Lâtincesi Orta Çağın kaba Lâtincesi yerine geçmeye başladı. Bu Lâtince ile yazan eserler her tarafta rağbet ve itibar gördü. Bir taraftan ruh itibariyle romantik, şekil itibariyle klasik yeni bir Lâtin edebiyatı gelişirken, bir taraftan da hümanizm derinleşiyordu. Petrarca'nın etkisiyle ile ilk önce bir edebî hümanizm meydana gelmişti. Hümanistler Lâtinceden sonra Roma kültürünün asıl kaynağına, Yunan

[3] "Man's relation to the world is abtolutely and fundamentally verbal in nature, and hence intelligible. Thus, hermeneutics is ... a universal aspect of hilosophy and not just the methodological basis of the so-called human sciences". Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 474-476.

kültürüne inme gereği duydular ve Yunanca tahsili ve Eski Yunan eserlerinin araştırılmasına başladılar.

Orta Çağ'da Yunan ilmini ve felsefesini Avrupalılar, Araplar aracılığıyla öğrenmişlerdi. Petrarca, Yunanca öğrenmek istediği hâlde muvaffak olamadı. Boccacio, L. Pilate adında bir Yunanlıdan Yunanca öğrenmişti. Asıl Yunanca tahsili ve Yunan fikriyatı, İtalya'ya 1396'da Manuel Chrysoloras ile girdi (Ölümü 1415). Birçok hümanist ondan tahsil gördü. Bu Yunanlı ile beraber hepsi bilgin olan ve Hümanist İtalyanlar tarafından dersleri zevk ve hararetle takib edilen başka Yunan âlimleri de geldiler. Bunlar Jean Chrysoloras. Trabzonlu Georges ve daha sonraları gelen Jean Argyropoulos, Gemistos Plethon ve Bessarion'dur. Bu Yunan âlimlerinin İtalya'ya yerleşmesi Türklere karşı haçlı seferi ve iki kilise arasında birleşme görüşmeleri sırasında Bizans ile Roma arasındaki sıkı ilişkiler sayesinde oldu. Gerçekten, Türk fetihleri bazı aydın Yunanlıları İtalya'ya göç etmeye sevk etmiştir. Fakat bunlar, daha ziyade Katolik Roma kilisesiyle birleşme taraftarı olan ve Türklere açıkça düşmanlık besleyenlerdi. Birçok Yunanlı âlim, meselâ Trabzonlu Amuritzes, Fâtih Sultan Mehmed'in, daha önce de babası II. Murad'ın sarayında iyi kabul gördüler. İtalya'da etkisi derin olan seçkin âlim ve filozof Gemistos Plethon, Edirne'de Murad'ın sarayında iyi kabûl görmüştü. Oradan, İtalya'ya geçti. Plethon ve Bessarion, İtalya'da Yunanca'nın, ve skolastiği temsil eden Aristo-İbn Ruşd felsefesine karşı Platon felsefesinin yayılmasında önemli rol oynadılar. Birçok hümanistler bunların mektebinde yetişti.

Bessarion, Papa tarafından kardinallik mertebesine çıkarıldı ve kendisi Rönesansın mesenlerinden (patronlarından) biri oldu. Bu Yunanlılarla birlikte, bilhassa İstanbul'un fethinden sonra birçok Yunan eseri İtalya'ya getirildi; kadim ilim ve felsefenin yayılmasına yardım etti. Hümanizm hareketinde Bizanslı Yunan âlimlerinin başlıca rol oynadıklarına kuşku yoktur.[4]

Eleştirel Hümanizm

Başlangıçta daha ziyade edebî alanda ve filolojide derinleşen hümanizm, yavaş yavaş bütün bilgi sahalarını etkisi altında aldı. Meydana çıkan klasik çağ eserlerinin rehberliği ile ortaçağın tüm skolastik düşüncesi ve inançları tenkit süzgecinden geçirildi. Bu bakımdan en önemli rol Floransalı Lorenzo Valla'ya aittir. Onunla, eleştirel hümanizm kuruldu. Bu eleştiri akımı doğrudan doğruya dinde reformu hazırlayacaktır. Valla, ilkin gerçek bir filolog sıfatı ile Cicero ve Quintilien'den istifâde ederek klasik Lâtincenin en önemli

[4] D. Geanokopls, *Interaction of the 'Sibling' Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance* (330-1600), New Haven 1976; *Constantinople and the West*, Madison 1989.

eserini yazdı. Böylece, Valla Lâtince'nin lengüistiğini kurmuş oluyordu. O, 1431'den itibaren devrindeki bütün dinî, felsefi sistemlerin tenkidine girişti. Dinin yalnız bir inanç işi olduğunu göstererek, skolastiği tamamiyle çürüttü. Bilhassa bir filolog ve tarihçi sıfatıyla, sözde Papa'ya Garp Hıristiyan âlemi üzerinde manevî üstünlük tanımış olan Konstantin Bağışı'nın (*Donation de Constantin*) uydurma olduğunu ispat etti. Böylece Orta Çağ kilise otoritesinin dayandığı temellerden birini yıkmış bulunuyordu.

Hümanizmin ikinci büyük sistemcisi Niccola Cusano (1401-1464). Hümanist düşünce ile Okham felsefesini ve Hıristiyan mistiğini derin ve geniş bir sistem içinde toplamaya çalıştı. XV. yüzyılın en büyük zekâlarından biri olan Cusano hümanizmin başlıca yapıcılarından biri oldu. Onun felsefî etkisi kalıcı olmuştur.

Sonuçta, hümanizm, 15. asrın ortalarına doğru olgunluğa erişti ve düşünce hayatının ön planında yer aldı. Hümanizm edebiyat sahasında kalmayarak her türlü fikrî faaliyeti etkisi altına aldı ve özellikle pasif bir taklit aşamasını aşarak kendine güvenen serbest bir tenkit aşamasına girdi.[5]

Toscana'da, özellikle Floransa'da, 14. yüzyıl filolog şâirleri tarafından yaratılan Rönesans hareketi bütün İtalya'da süratle yayıldı. Bu sanat ve fikir hareketinin yayılması için koşullar tamamiyle elverişli idi.

Yalnız tiranlar değil, şehirlerde yerleşmiş zâdegân ve zengin burjuvalar zarif, lüks ve zevk u sâfâ dolu bir hayat için paralarını ve zamanlarını harcamakla cemiyet içinde bir mevki sahibi olmak emelini besliyorlardı. Hümanist eğitim, kibar bir konuşma dili ve tavırlar bu zarif cemiyette yer almak için baş koşuldu. Böylece ince bir güzellik duygusunun ve rasyonel bir düşünüşün egemen olduğu yüksek bir sosyal çevre oluşmuş bulunuyordu. Bu çevrede hümanist alimler ve sanatkârlar, coşkulu bir karşılama buluyorlardı. Bu koşullar, en başta Rönesans'ın kaynağı Floransa'da mevcuttu. Orada yetişen dâhileri kendisine çeken rakip, Roma da önemli bir sanat ve ilim merkezi hâline geldi. İkinci derecede Napoli, Milano, Venedik, Urbino, Rimini, Ferrara gibi merkezler geliyordu. "İkinci Atina" sayılan Floransa'nın, Rönesans'ın merkezi olmasında en büyük hizmeti Medici ailesi görmüştür.

Mediciler, en büyük sanatkârları ve âlimleri saraylarında topluyorlar, onlara birçok eser yaptırıyorlar, onlarla samimi bir şekilde konuşuyorlardı. Saraylarında şaheserlerinden kütüphâneler, eskiçağ eserlerinden müzeler meydana getiriyorlardı. Medicilerin patronajı sayesinde Rönesansın en büyük dehâları şaheserlerini orada meydana getirdiler. Michelangelo, Medicilerin sarayının bahçesinde kurduğu mektepte yetişmiştir.

---

[5] Türkiye'de Hasan Âlî Yücel'in Millî Eğitim Bakanlığı döneminde liselere Lâtince dersleri kondu; hümanizmanın yayılması için Sinanoğlu iki kardeş, Samim ve Suat büyük çaba gösterdiler. Demokrat Parti iktidarında bunlara son verildi.

Medicilerin fikir ve medeniyet tarihinde en büyük hizmetlerinden biri, Floransa da Platon felsefesinin merkezi olarak *Academia Platonica*'yı kurmalarıdır. Burada G. Plethon'un faaliyeti, Platon felsefesinin esas kaynaklarına göre yerleşmesini sağladı. İtalyan fikir hayatında Platon-Aristo tartışmaları ön plana çıktı. Böylece, kadim Yunan felsefesinin derin ve esaslı araştırılması ve derinleştirilmesi mümkün oldu. Floransa Akademisi skolastiğin temeli sayılan Aristo'ya karşı cephe almakla düşünce özgürlüğünü temsil ediyordu. Bu mektepten hümanizmin iki büyük sentezcisi, Marcillio ve Pico de la Mirandola yetişiyor. Bunlar Platon felsefesini yayıyorlar. Bu idealist felsefenin yalnız İtalya'da değil, bütün Avrupa fikir hayatında derin etkileri oluyor. Pico de la Mirandola, Yunanca'dan başka İbranice'yi ve Kur'anı aslından okuyabilmek için Arapça'yı öğrenmişti. XV. asrın ikinci yarısında bu iki dehâ ile hümanizm Platonî bir karakter kazanıyor.

Üçüncü bir merkez olarak bilhassa V. Alphons'un zamanında (1442-58) Napoli yükseldi. Bu aydın hükümdar, sarayında klasik şaheserlerden kütüphâneler kuruyor, 1442'de bir akademi açıyor, Lorenzo Valla'yı himâye ediyor, Yunan yazarlarını tercüme ettiriyordu. Venedik, 15. asırda genellikle Rönesans hareketi dışında kaldı. Ancak 16. yüzyılda harekete katıldı.

Hümanizm, Avrupa sahnesine geçerek özellikle dinî eleştiri alanında etkisini gösterdi. İlkin kadim Lâtin ve Yunan metinlerinin meydana çıkarılması için uygulanan eleştiri metodları, şimdi Hıristiyan dininin ve kilisenin esaslarını oluşturan yazılara uygulanmaya başlandı. İncil ve Hıristiyan dinini bildiren metinlerin orijinalleri bulundu. Filolojik metodla bu metinlerin gerçek anlamları gösterildi ve neticede kutsal yazılardan çoğunun ilâhi emirler olmayıp sonradan meydana getirilmiş, uydurmalar olduğu anlaşıldı. Bu sonuç dinî inancı sarstı. Öbür yandan, Padua'da okutulan İslâm filozofu İbni Ruşd'ün Aristocu rasyonalist felsefesi dinî akidelere karşı inançsızlığı kuvvetle yayıyordu. Bununla beraber, Hümanizm uyanışı dar bir aydınlar çevresinde kalıyor, halkın inancı üzerinde etki yapmıyordu. Eski metinleri orijinal şeklinde meydana çıkarmaya çalışanlar aslında bunu, tamamiyle dinî bir gayretle yapıyorlar, papalar bu hareketi himaye etmekte tehlike görmüyorlardı. Bununla beraber "hıristiyan hümanizmi", ilk Hıristiyanlığın saf şeklini meydana çıkarmakta, yüzyılların yığdığı hurafelere ve kilise müesseselerine karşı savaş hazırlamakta idi. Hıristiyan hümanizminin başında olanlar, bu sayede, kiliseyi barışçı metodlarla ıslâh edebileceklerini düşünüyorlardı. Bunların başında Erasmus gelir (1466-1536). 16. yüzyılın ilk çeyreğinde uluslararası hümanizm hareketinin başı ve rehberi durumuna yükselen Rotherdam'lı büyük hümanist, dinî ıslâhat gereğine inanıyordu. Lâtince yazdığı ve Avrupa'nın bütün hümanist çevrelerinde hararetle okunan eserlerinde, Lorenzo Valla'nın açtığı çığırda, halk hurafeleri ile bozulmuş Hıristi-

yan dininin özünü meydana çıkarmaya çalışıyor ve kilise müesseselerini eleştiriden geçiriyordu. 1511'de çıkardığı "Deliliğe Methiye" adlı eserinde, kilise âdetlerini ve yolsuzluklarını şiddetle tenkit eden Erasmus, Hıristiyan dininin öz kaynaklarına inmek için Yunan ve İbranî dillerinin filolojik silâhını kullanıyordu. 1516'da Yunanca ve Lâtince metni ile, hâşiyeler ve bir mukaddime ile bastırdığı İncil, tüm Avrupa'da büyük ilgi uyandırdı (sonradan 1522'de Martin Luther, İncili Almanca'ya bu baskıdan tercüme edecektir). Erasmus'un meydana getirdiği hümanizm, Hıristiyanlığın başka bir şeklini öğretmekte idi. Erasmus, âdeta XVI. yüzyılın Voltaire'i idi. Yalnız aydınlar ve halk değil, kilise, onun etkisi altına girdiler. İngiltere'de, Almanya'da, Fransa'da en aydın kilise adamları, Erasmus'un fikirlerini benimsiyorlardı. *Erasmusculuk*, Luther'in devrimci çıkışından (1517) az önce Almanya'da bir mesele çıkarmakta gecikmedi. Hümanist Reuchlin ile Dominiken papazları arasında başlayan münakaşa bütün Almanya'da önemli bir mesele hâline geldi (1510), Dinî metinlerin serbest tetkik ve tenkit faaliyetine karşı Dominikenler savaş açmışlardı. Bütün Almanya ve Hollanda hümanistleri Reuchlin tarafında yer aldılar. İki taraf birbirine karşı şiddetli yazılar yazdılar. Bu hava, Luther'in ortaya çıkışına yardım etti. Bu Hıristiyan hümanizm hareketini Fransa'da büyük bir din bilgini, Lefevre d'Étaples, İngiltere'de Colet temsil etmekte ve Erasmus'un fikirlerini yaymakta idiler. Bu hümanistlerin kitapları, tedrisatı ve vaazları sonucu esas kaynağına irca olunarak saflaşmış bir Hıristiyan düşüncesi meydana çıkıyordu.

"Hıristiyan Özgürlüğü", kilisenin takdis ayinlerini birer sembolden ibaret görüyor, resimlere ve azizlerden kalan şeylere ibadeti, anlamsız buluyordu. Erasmus, tarafından yazılan *Hıristiyan Şövalyesinin Elkitabı* adlı eser her tarafta büyük bir rağbet gördü. 1504-1518 yılları arasında üç defa basıldı. Bu fikirlerin Luther tarafından benimsendiğini göreceğiz. Hermenötikden kaynaklanan bu dinî eleştiri ve uyanış, bize İslâm'ın ilk döneminde görülen metinlere ve geleneklere eleştirel yaklaşımı anımsatır.

Özetle, İtalya'da 14. yüzyılda *hümanizm*, düşünce ve vicdan özgürlüğünü getirmiş olup edebî ve lengüistik bu *hermenötik* hareketin menşei ve temelidir.

İSLÂM'DA VE TÜRKİYE'DE HERMENÖTİK

15. yüzyıldan başlıyarak metinlerde Tanrının sözünü en doğru biçimde anlama çabası, Batı'da hümanistik *hermenötik*'e başlangıç olmuştur (Lorenzo Valla, Erasmus). Ondan yüzyıllarca önce İslâm bilginleri tarafından Kur'an tefsîrine giriş için *usûl* (prensipler, metod) adı altında hermenötik ortaya çıkmış bulunuyordu. İlkin, Kur'an metninin tespiti bu yolda atılan ilk adımdı. Kutsal kitaptan sonra ikinci otorite sayılan Peygamberin sünneti, *ahâdis*'in

tespiti çabası *usûl* çalışmalarına yol açmış, bundan *İslâm hermenötik*'i doğmuştur.[6] İlkin hadîslerin toplanması, uydurma hadîslere karşı *sahîh* (doğru) hadîslerin bir araya getirilmesi bir takım araştırma ve metodoloji problemleri ortaya çıkarmıştır. En önemli sorun, *hadîs* rivâyet edenleri (*râvîler*) bulmak, onlara ne derecede güvenmenin mümkün olduğunu bilmekti. Hadîs uleması, seyahat ederek, özellikle hac zamanı Mekke'ye giderek râvileri tespit etmeye çalışıyor, onlara ne ölçüde güvenilebileceği konusunda bir takım esaslar tespit ediliyordu. Böylece râvilerin silsilesi, *isnâd*'ı bildiren *musnad* literatürü, ortaya çıktı; nihayet *sahîh* olduğuna inanılan hadîsleri bir arada, bir sistem altında *corpus*'larda toplama faaliyeti başladı. En güvenilir altı corpus, *sunan* (en tanınmışı Al-Buharî'nin kitabı; uygulanan metodların biri, iki râvi silsilesinden gelen bir hadîsin aynı olması, doğruluğuna kanıt sayılmıştır). Hadîslerin doğrusunu bulmak için başvurulan eleştirel metodlar, gerçek bir İslâm filolojisine, bir metin tenkidi (*textkritik*) metodolojisine, *hermenötik*'e vücud vermiştir. Eleştiride şu prensiplere dikkat olunuyordu. Râvilerin eleştirisinde; yalancılık, dikkatsizlik, hafıza aldatması, yandaşlık, belli bir maksada hizmet etme noktalarını göz önünde tutuluyordu. Dil eleştirisi ise, gerçek bir filolojiye vücut vermiştir. Bir sözcük veya deyimin ayrı manalar taşıyabileceği, sözcüğün Arap yarımadasında *Arâb*, kabileler arasında orijinal anlamının tespiti (*Lûgat* ilmine vücut vermiştir) göz önünde tutuluyordu. Hadîsteki sözcükler, *sahîh, zaîf* ve *sakîm* olarak üç kategoriye ayrılmıştı. Özetle, İslâm ilminin kendine özgü hermenötik metodlar meydana getirdiği hukuk sistemi, J. Schact'ın deyimiyle "İslâm'ın medenî dünyaya devrettiği en önemli bir mirastır".[7] İslâm ulemasının yarattığı bu ince metod ve yorum bilgisi[8] Avrupa hermenötik metodları karşısında yine de yetersiz görülmüştür. Batılı İslâmologlar, bu arada değerli Macar İslâmologu I. Goldziher,[9] daha geniş kaynaklar ve Batı hermenötik metodlarını kullanarak hadîs eleştiri metodolojisinde İslâm ulemasını yetersiz bulmuştur. Batılıların bu eleştirileri sonunda, bir çok hadîslerin Peygamber'in ağzından gelemeyeceği, özellikle hukuka ait bazı hadîslerin Peygamber'den sonra ortaya çıktığı

---

[6] İslâm'da bilimlerin sistematik tasarımı üzerinde en tanınmış eser Abî Abdullâh Mehmed Al-Harezmî'nin, *Mefâtihu'l-Ulûm*'dur. Osmanlılarda Taşköprülüzâde Usâmeddin Ahmed, *Mevzû'âti'l-Ulûm*, I-II, çeviren M. Kemâleddîn, yay. Ahmed Cevdet, İstanbul H. 1313/1897; Türkçeye çeviren yazarın oğlu Kemâleddin, eserin *Mefâtih*'in dört misli telif bir eser olduğunu açıklar.

[7] *The Legacy of Islam*, ikinci baskısı (hazırlayanlar: J. Schacht ve C.E. Bosworth, Oxford: Clarendon Press, 1974), 392; kitabı, hazırlayanların deyimiyle eser "İslâm'ın her bakımdan insanlığın gelişmeleri tarihinde yerini belirlemek ve İslâm dışındaki memleketlerle ilişki ve etkilerini tespit" amacını gütmektedir; keza bkz. J. Schacht, "A Revelation of Islamic Traditions", JRAS, 1949.

[8] "Hadith" *Encyc. of Islam*, 2. Baskı, 23-28 (J. Robson), İslâm literatüründe hadîs ve eleştiri metodları hakkında kısaca Taşköprülüzâde, *Mevzuât*, cilt I.

[9] *Muhammedanische Studien*, Halle 1890; J. Schacht, "Droit byzantin et droit musulman", *XII Convegno 'Volta'* (Roma 1957), 197-218; A. Udovich, Western *Commenda*", *Speculum*, ve "Concepts Sunna, ictihad and Ijma'in the Early Period" *Islamic Studies*, I, 1962.

(J. Schacht) gösterilmiştir. Özellikle, *isnâd*'ın hadîs metodolojisinde temel metod olarak alınması eleştirilmiştir. Türkiye'de, Kanûnî Süleyman, Medrese'sinde en yüksek derecede bir *Dâru'l-Hadîs* kurmakla bu ilme verilen önemi vurgulamıştır. 1880-1914 *Aydınlanma Çağı*'nda Aynî Ali, İzmirli İsmail Hakkı ve son kez Elmalılı Hamdi Yazar (*Hak Dîni, Kur'an Dili*, 9 cilt) yenilik getiren bilginlerdir. İslâm ilimlerinin son amacı, Kur'an'ın doğru bir yorumlamasını yapabilmek, *Tefsîr*'dir. Doğru anlama varabilme, Arap diline ait ilimler ile, *kelâm, fikh, cedel* ve öteki ilimlerin *usûl*'ünü hakkıyla kavrama sayesinde mümkündür. Batı hermenötik'inde olduğu gibi, dil bilgisi ve retoriğin önemi üzerinde durulmuştur, büyük hukukçu Abu Hanîfe'nin, Arapça *hâfiz-i Lugat* yetkisi özellikle belirtilir.

En başarılı tefsîr, aynı zamanda tarih ve hukuk alanlarında uzman olan Abu'l-Ca'fer Tabarî'nin tefsîri kabul edilir. Müfessirler, Peygamber'in çevresine yakınlık derecesine göre "tabakalara" ayrılmıştır. Müfessir'den 15 ilmin uzmanı olması beklenir. Bu ilimlerin başında Arapça dilbilgileri (Arapça lugat, gramer, tasrîf, iştikak, ma'ânî, beyân ve bedî), *kelâm, usûl-i fikh,* ilm-i fıkh, *ahâdîs* gelir. *Şarh* ve tahşiye terimleri yani yorumlama, dinî metinler dışındaki eserler üzerinde yapılan, yorumlamalar için de kullanılır ve sonradan gelen İslâm âlimleri dinî ve lâ-dinî klasik eserlere yaptıkları *şerh*'lerle ün yapmışlardır. Bugün Türkiye'de, İlâhiyat Fakültelerinde İslâmoloji (*İslâmiyât*) çalışmalarında geleneksel *usûl* ilimleri yanında, Batı hermenötik metodları da uyguluyor mu, bilmiyorum. Herhalde oryantalistlere muhtaç olmak istemiyorsak, böyle bir alt yapı geliştirmek zorundayız. Aynı ihtiyaç, edebiyat fakültelerimiz için de mevcuttur. Osmanlı uleması "elsine-i selâsede" (Arapça, Farsça, Türkçe) şiir yazabilme yeteneğini en yüksek düzeyde âlim ve edib için bir kıstas saymışlardır. Bu gün, bu düzeyde kaç âlim veya edebiyatçımız var? Batı üniversitelerindeki oryantalist merkezlerini örnek alarak edebiyat, ilâhiyat ve tarih bölümlerini yeni baştan örgütlemek zorunludur. İstanbul Üniversitesi'ne Batı oryantalist hermenötik'i, Prof. H. Ritter tarafından getirilmiştir. Ritter'in öğrencisi ve meslektaşı Ahmet Ateş bizde *textkritik* metodunu ilk kez açıklayan ve uygulayan Türk bilginidir.[10]

Arapça ve Farsça filolojilerine hakkıyla hâkim iki üstad, Kilisli Rîf'at ve Prof. Necati Lugal Türkiye'de metin neşri alanında büyük hizmet görmüşlerdir. Lugal, Alman Üniversitelerinde genç oryantalistlere yardım ettiği gibi DTCF'de Arapça ve Farsça derslerini okutmuş, Osman Turan, Adnan Erzi,

[10] A. Ateş, "Metin Tenkidi Hakkında", *Türkiyat Mecmuası*, VII-VIII (1942), 253-268, Z.V. Togan, *Tarih'te Usûl*, Ist. 1950; *İbn Fadlan's Reisebericht*, Leipzig, 1939.

Hasibe Mazıoğlu ve Şevkiye İnalcık'ın metin yayınlarında değerli yardımlarda bulunmuştur.

Batı hermenötiğinde dinî ve edebî metinleri yorumlamada filoloji ötesinde ikinci aşamada, beşerî ve sosyal ilimler ve felsefe yardımıyla metnin geniş açıdan iç yorumlamasına gidilir. İslâm'da bu aşamaya *bâtıniyye* ve *tasavvuf* ile erişilmiştir. İmâm Gazâlî, her görünen şeyin dış (*zahr*) ve iç (*batn*) görünüşü olduğunu, "bu âlem-i cismânînin bir âlem-i misâlîsi" (bkz. Platon ve Gadamer) olduğunu ileri sürer. Kur'an'daki âyetlerin de bir *lafzî*, bir *bâtinî* anlamı vardır. Ünlü tefsîrler arasında Fahreddîn-i Râzî'nin *Tefsîr*'inde, felsefe ve tasavvuf kavramları kullanılmıştır, onda Aş'arî ve mu'tazilî bir aradadır. Râzî, vaaz ederken, bir sûfî gibi vecde gelirmiş. O aynı zamanda bir mutasavvıf sayılırdı. Sünnî ulemaya göre bâtinîlik, Kur'an'ı "tahrîf ve tagyîr"dir, gerçek tefsîr sayılamaz. İnanan kâfir olur. Batinîler, mülhiddir.[11]

Bununla beraber Râzî'nin tefsîri, Anadolu'da ve sonra Osmanlı uleması arasında en çok izlenen tefsîr olmuştur. Kahire Al-Azhar uleması Osmanlı ulemasını, gerçek ulemadan saymazlardı. Osmanlılar, dinî metinlerin tasavvufî yorumlamalarını en erken zamandan benimsemişlerdir. Sultanların ulemadan bir hocaları olduğu gibi bir tarikat şeyhinden *mürşidi* olurdu. I. Ahmed, Şeyh Mahmud Hüdâyî'den devlet işleri üzerinde fikir danışırdı.

İslâm'da bin yıllık kültür tarihimizde Türk asıllı bilginler çoğunlukla Arapça, bazen Türkçe yazmışlardır. Batı'da oryantalizm, başlıca Arapça'nın ve Arapça metinlerin hermenötik metodlarıyla araştırma konusu olmasıyla ortaya çıkmıştır. İslâm'da millî dillerin özellikle lâ-dînî konulardaki eserler için kullanılması, ilkin Doğu İran'da (Gaznevîler döneminde Firdevsî), 10. yüzyıl ardından Türkçe'de Karahanlı devletinde (*Kutadgu Bilig*, 1069), Orta Asya'da (Yesevî), 15. yüzyıl Timur-oğulları döneminde (Ali Şîr Nevayî, Babur), Altun-Ordu hanlığında (Ötemiş Hacı), Osmanlılarda (Türkçe ilm-i hâller, Mevlid, Yazıcızâde, Şeyhî) ortaya çıkmıştır. Türkçe eserler ayrı bir filoloji araştırma alanına yol açmış, oryantalizmin önemli bir kolu olarak Türkoloji'ye vücut vermiştir.

Demek ki, kültür tarihimizi hakkıyla incelemek için bu üç dil, Arapça, Farsça ve Türkçe alanında Avrupa hermenötik oryantalizm geleneğini üniversite ve bilim kurumlarımızda yerleştirmek gerekir.

Genellikle Müslümanlar, Hıristiyan oryantalistlerin, Peygamberi, İslâm akîdelerini filolojik ve sosyolojik metodlarla bir *sosyal tarih konusu* olarak ele alıp hüküm vermelerini kâbûl etmezler. 1954'de Princeton'da Müslüman ve Hıristiyan bilginlerin toplandığı bir konferansta Pakistan Kültür Bakanı

[11] Taşköprülüzâde, c. I, 536, 539, 540.

ayağa kalkarak Peygamber ve Kur'an hakkında, Hıristiyan delegelerin eleştirel sözlerini şiddetle reddetmiş ve konferansı terk etme tehdidinde bulunmuştur. Dr. Abdullah Cevdet'in önsöz yazdığı Dozy'nin Peygamber üzerine eseri Türkçe çevrilip yayınlandığı zaman kıyamet koptu, kitap yasaklandı. *İctihâd* dergisi etraftan da toplanan "Garpçılar", Dozy gibi Peygamberi sadece tarihî bir şahsiyet olarak ele alıyorlardı. Kur'an'daki bazı âyetleri eleştiriyorlar, hilkatin yaratılışına ait âyetleri Darwinizm'le karşılaştırıyorlardı. Fransız Jacobin'leri gibi bir "akıl dinin"den söz ediyorlar, din yerine pozitif ilmi koyma iddiasında bulunuyorlardı. [12]

İslâm medeniyetini ve Orta Asya Türk tarihini asıl kaynaklarından derinliğine araştıran batılı bilginlerin arasında Rus oryantalisti V. Barthold'un görüşlerini burada anımsamak yerindedir.[13]

Barthold, Arap, İranlı ve Türklerin ortak eseri olan İslâm medeniyetinin temel yaklaşımında Hıristiyanlıktan daha geniş görüşlere dayandığını ileri sürer ve der ki: "müslüman kavimlerin tarih ve hayatı ispat ediyor ki, *kadercilik*, Kur'an'da hiçbir zaman havari Paulus'un Romalılara risâlesindeki (9. Bab) kadar büyük bir kesinlikle ifade edilmemiştir. İslâm, Müslümanlara kişisel hareket ve kararlarında *tedbîr* almayı yasaklamamış, İslâm tarihçileri de olaylar arasında sebep-netice aramaktan geri kalmamışlardır.

İslâm toplumlarında bugün görülen geriliği, İslâmiyetle açıklamak tamamiyle yersizdir, der Barthold. İslâm tarihi, dinle değil, tarihî sebeplerle açıklanabilir. Barthold, İslâm tarihi araştırmalarında Batı tarihini inceleme metodolojisini uygulamak gerekir, diyor. Barthold'a göre dünya tarihi bir bütündür. Avrupa tarihini anlamak için Doğu tarihini araştırmak gerekir. Barthold'un Doğu araştırmaları tarihinde de Türklerin özel bir yeri vardır. Türk kültür tarihinin Batı hermenötik metodolojisine göre kurucusu Fuad Köprülü, Barthold ile sıkı ilişkiler kurmuş, *Türkiyat* (Türkoloji) Enstitüsü'nün kuruluşunda 1926 yılında Barthold'u İstanbul'a davet ile Türk tarihi üzerinde bir seri konferans verdirmiştir.[14] Köprülü yazdığı *Türkiye Tarihi*'nde Barthold'un eserlerinden, özellikle Türkistan üzerindeki klasik eserinden geniş alıntılar yapmıştır.

Türkiye'de son yirmi otuz yıl içinde Osmanlı araştırmalarındaki büyük gelişmeye denk olarak İslâmî ilimler alanında çeviri ve inceleme olarak geniş bir yayın faaliyeti görülmüştür. Batı oryantalistlerinin hazırladığı

---

[12] Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, 1962; Hilmi Adnan Malik, "Survey of Intellectual Renaisance in Turkey", *The Hartford Magazine*, (1923, June); özellikle Ş. Hanioğlu'nun araştırmalarına bkz.

[13] V. Barthold, "Avrupa ve Rusya'da Şarki Tetebbu' Tarihi", *Milli Tetebbu'lar Mecmuası*, II, 361-363; V. Barthold, *İslâm Medeniyeti*, F. Köprülü'nün katkılarıyla, Ankara, 1966.

[14] Bu konferanslar, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında* Dersler (İstanbul 1927), başlığı altında yayınlanmıştır.

Encyclopaedia of Islam'ın ilk baskısı (Leiden) Türk araştırmacıların katılımıyla Milli Eğitim Bakanlığı tarafından genişleterek Türkçe'ye çevrilmişti; Leiden'de tamamlanmakta olan ikinci baskısına da Müslüman bilim adamları geniş ölçüde katılmıştır. İstanbul'da *Türk Diyanet Vakfı*, İslâm araştırmalarının modern bir merkezi olarak yerli ve yabancı araştırmacıları çekmekte ve Oryantalistlerin çıkardığı *Encyclopaedia*'ya karşı Müslümanların kabûl edebileceği yeni bir *İslâm Ansiklopedisi* çıkarmaktadır.

İslâm dini ve medeniyeti üzerinde Barthold ve Köprülü'nün özlediği nitelikte araştırmalar Müslüman memleketlerde de yapılmaktadır. Zamanımızda oryantalizm artık batının tekelinde değildir. Barthold'un işaret ettiği gibi, cihan tarihinin bütünlüğü içinde İslâm medeniyetini hesaba katmayan bir tarihçi, Batı medeniyetini anlayamaz, açıklayamaz. Tanınmış oryantalistlerin katkısıyla çıkan *The Legacy of Islam*[15] bu gerçeği açık biçimde kabûl etmiştir.

Barthold, şu tarihî gerçek üzerinde ısrarla durur. İslâm medeniyeti, bu dini kabul etmiş milletlerin kültürlerinin etkisi altında geliştiği gibi, "bu medenî faaliyetlerin büyük bir kısmı, aslen Arap olmayanlar tarafından vücuda getirilmiştir. Bununla beraber, genel dil olan Arapça genel İslâm medeniyetinin dili olmuştur". Onbeşyıl kadar önce Paris'te Avrupa Parlamentosu için İslâm dünyası hakkında bir rapor hazırlamak üzere bir toplantı örgütlendi. İslâm ülkeleri temsilcilerinin katıldığı bu toplantıda (Türkiye'den İsmail Cem, Şerif Mardin, H. İnalcık) biteviye "Arap Medeniyeti"nden söz edilmesi üzerine Türk ve Berber delegeleri eleştiride bulundular; Barthold'un söylediği gibi; İslâm Medeniyeti'nin müslüman milletlerin ortak eseri olduğu gerçeğini vurguladılar.

OSMANLILARDA HİSTORİSİZM (*İBN HALDÛNCULUK*)

17. yüzyılda Osmanlılar, "devlet-i ebed-müddet"in çökme dönemine girdiğini, tam manasıyla anladılar. 16. yüzyıl sonlarında ve 17. yüzyıl ilk yarısında, Kanunî dönemi kanunlarının canlandırılmasıyla devletin yeniden kalkındırılabileceği inancı vardı (Âlî, Selânikî, *Kitab-i Mustatab* yazarı, Koçi Bey). Fakat, 17. yüzyılın ortalarında Kâtib Çelebi (Hacı Halîfe) (öl. 1657), İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sindeki görüşten, devletlerin antropomorfik gelişim teorisinden esinlenerek, Osmanlı devletinin ihtiyarlık dönemine girdiğini, tekrar eski gücünü aslâ elde edemeyeceği görüşünü savundu.[16] Bu

[15] 2. Baskıyı yay. J. Schact ve C.E. Bosworth, Oxford 1974.

[16] *Dustûru'l-'Amel li-Islâhi'l-Halel*, İstanbul 1280/1863; F. Fındıkoğlu, "Türkiye'de İbn Haldunizm", *Mélanges Fuad Köprülü* (İstanbul 1953), 153-163; C. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "İbn Khaldûnism" in Sixteenth Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African Studies*, XVIII, 3-4 (1983), 198-220; yazar, orada daha ziyade benzeri fikirlerin Mustafa

düşünceyi vakanüvis Naimâ, tarih felsefesi üzerine yazdığı uzun girişte tekrarladı. İbn Haldûn'un tarihî gözlemlerden çıkardığı toplum organizasyonu teorisini Osmanlı aydınları, pratik bir açıklama için kullanmak istiyorlardı. Bu yaklaşımda *historisizm*, yani devletlerin ve toplumların belli kanunlar ve devreler çizgisinde değiştiği teorisi açıktır. İbn Haldûn Osmanlılara o kadar önemli göründü ki, kitabını Pîrîzâde Mehmed Sâ'ib (1674-1749) Türkçe'ye çevirmeye başladı (1725-1730). Çeviriyi Ahmed Cevdet Paşa tamamlamış ve yayınlamıştır.

Kâtib Çelebi, otuz iki hanedanın kuruluş ve yıkılış sebeplerini inceleyen *Fusûl-i Hall u'Akd* adlı eserinde yine İbn Haldûn'un tarih felsefesini izlemiş görünmektedir. Osmanlıların İslâm ilmine yaptıkları iki büyük hizmet, İslâm fikriyatına ait 250 bine varan yazmaları vakıf kütüphânelerinde bugüne kadar saklamış olmaları ve bu kütüphâneler sayesinde İslâm ilimlerine ait bugün de başlıca başvuru eserleri olan ansiklopedik eserler vücûda getirmiş olmalarıdır (Hacı Halîfe, Molla Lûtfi, Taşköprülüzâde).

AVRUPA'DA TÜRKOLOJİ'NİN BAŞLANGICI

1453-1553 yıllarında Osmanlı devleti Avrupa'da hem korkuluyor, hem de askerî ve siyasî kurumları taklit edilecek bir üstün güç olarak algılanıyordu.[17] 1530'da yayınladığı *Libellus de ritu et moribus Torcorum* adlı risâlesinde Martin Luther Türkleri Hıristiyanlarla kıyaslayarak, onları alçak gönüllü, yaşamında sade ve karakterli bulur ve der ki, Doğu Avrupa'da köylüler o kadar kötü koşullar altında yaşamaktadır ki, Türkleri âdeta kurtarıcı olarak karşılamaktadırlar.[18] Kanunî Süleyman, Luther'i bir Alman elçisi vasıtasıyla Türkiye'ye çağırdı. Fakat Osmanlılar Almanya'yı tehdit edince, Luther bir Alman ve Hıristiyan olarak Türkleri 'şeytanın hizmetkârları' olarak ilân etti ve tüm Hıristiyanları onlara karşı savaşa çağırdı.[19] Buna rağmen bir çok Luther'ci vâizler, Türk himayesindeki Macar topraklarında serbestçe yeni mezhebi vaaz etmekte idiler.

O zaman bir Alman yazarı, Paul Anderbach, ibadet özgürlüğü, inancın bireye aidiyeti ve başka benzerlikler dolayısıyla Lutherciliği İslâma yakın buluyordu.[20]

Âlî'de olduğunu göstermeye çalışır. M. Şeker, "Political View of 'Âlî: Evaluation of the work of 'Âlî so-called "Fusûl-I Harj u Naqd", *Collecta Turcica*, vol. VIII, ed. D. Panzac, Paris 1998, 855-864.

[17] 16. yüzyılda Avrupa'da Türkler üzerinde geniş ölçüde yapılan yayınların bir bibliyografyisi için bkz. C. Göllner, *Turcica: Die europäischen Türkendrüke des XVI. Jahrhundert*, I-II, Bucharest-Berlin 1961-1968, Ekonomik koşullar için bkz. Mustafa Özel, "İktisadî Oryantalizmin Sonu" *Dîvân, İlmî Araştırmalar*, VIII (2000/1), 1-28.

[18] K.M. Setton, 'Lutheranism and the Turkish Peril', *Balkan Studies*. III (1962), 137 vd.

[19] Ibid.

[20] Ibid.

Fâtih Sultan Mehmed'in Greko-Roma geleneğini benimsediği ve İtalya hümanist prenslerini öyküdüğü iddiasını (Deissman) ne dereceye kadar savunmak mümkündür? Fâtih'in sarayında Grekçe ve Lâtince eserlerden bir kütüphâne kurduğu, hümanist Ciriaco d'Ancona'yı ve Amuritzes gibi Grek âlimlerini sarayında kabul ettiği, İtalya'ya kaçmış olan Grek âlimlerini İstanbul'a çağırdığı tarihî bir gerçektir. Papa II. Pie'nin, Fâtih'e Hristiyan olursa Roma imparatoru unvanına meşrû olarak sahip olabileceği hakkında beyanı dikkate değer. Fatih, Rum Patrik'inden Hıristiyan dinî esaslarını özetleyen bir risâle yazmasını istediği de doğrudur.

Constantinopolis, İstanbul'un sahibi olarak Fâtih, Roma imparatorluğunun meşrû sahibi olduğunu iddia ediyor ve ömrünün sonlarında İtalya'yı istilâ için bir köprübaşı oluşturuyordu (1480 Otranto fethi). Son yıllarında Gentile Bellini'yi Venedik'ten sarayına çağırmış, portresini yaptırmış, yeni saray duvarlarına, İtalya saraylarındaki gibi freskolar yaptırmıştır.

Ancak Fâtih'in hümanizmle bu ilgisine, sadece siyasî hedefleri için bir araç gibi baktığı doğru olmalıdır. Onun sarayda, Müslüman ulemayı haftalık toplantılara çağırdığını ve huzurunda İslâm din ve felsefesi üzerinde tartışmalara başkanlık ettiği unutulmamalıdır. Osmanlı ulemasından hiç biri, onun gibi, hümanizme ilgi duymamıştır. Belki o, Hıristiyan ve İslâm haklarını ve kültürlerini kucaklayan, fakat onların üzerinde bir imparatorluk yapısı tasarlıyordu.

16. yüzyılın ilk yarısında Habsburglara karşı mücadelesinde Osmanlı devletinin ittifakına büyük önem veren Fransa kralı I. François, 1536'da *Collège Royal*'da (bugün *Collège de France*) Doğu dillerinin okutulmasını emretti ve doğu yazmalarının Bibliothèque Royale'de (bugün B. Nationale) toplanması kararlaştırıldı. Bu kurum ve kitaplık, Fransa'da oryantalizmin temel kurumları olacaktır.

XIV. Louis'nin nâzırı Colbert, Venedik'teki *Dil Oğlanları* Mektebi'ni örnek alarak, elçilik ve konsolosluklarda tercümanlık görevinde kullanmak üzere *Jeunes de Langue* mektebini kurma kararı aldı (18 Kasım 166). Bundan, tercüman (dragoman) aileleri ortaya çıktı. Mektebin parlak dönemi, 1721-1762 yıllarındadır; okul 19. yüzyılda 1873'de kapanmıştır. Bu okul, doğu dilleri bilgisi, ticaret, sanat ve bilim bakımından gerekli sayılıyordu. 1795'de ayrıca bir *Doğu Dilleri Okulu (École des Langues Orientales Vivantes)* açıldı. *L'Institut Nationale des Langues et Civilisations Orientales* bu okul'un devamıdır. Bu mektepte yetişenler sayesindedir ki, *orientalisme* doğmuştur (R. Mantran). Başka deyimle, pratik dil öğrenimi, Doğu dilleri ve uygarlıklarını araştırma faaliyetine yol açmıştır. Bu kültür bağı, Fransa ile Osmanlı devleti arasında geleneksel anlayış ve dostluğun temellerinden birini

oluşturmuştur.[21] Aslında Habsburglara karşı Avrupa'da siyasî dengeyi korumak için Osmanlı ittifakı, 16.-18 yüzyıllarda Fransız diplomasisinin en önemli dayanağı olmuştur. Meselâ, bu mektepte yetişmiş Fransız tercüman André du Ryer, İskenderiye'de konsolosluk görevinde bulunmuş ve Kur'an'ı ilk kez Fransızca'ya çeviren biri olarak tanınmıştır. Ayrıca o, *Sommaire de la religion des Turcques* adlı eserin ve bir Türk dili gramerinin (1630) yazarıdır. Ryer, herhalde Fransa'da ilk Türkolog şarkiyatçılar arasında yer alır.

Almanlara gelince, Kanunî Süleyman'ın 1529 Viyana kuşatmasından sonra İmparator V. Karl'a karşı 1532'de yaptığı sefer, "Alaman Seferi", Almanları bir Türk istilâsının yakın olduğu korkusuna (*Türkenfurcht*) düşürmüştü. O zaman Almanlar Osmanlıların tarihini ve dilini hakkıyle öğrenme çabası içine girdiler. Vatanlarını tehdit eden bu Türkler kimdi. Kısa bir Osmanlı tarihi olan Türkçe *Anonim Tevarîh-i Âl-i Osman*'ın 956/1549 tarihine kadar uzatılmış bir nüshası, J. Gaudier tarafından Almancaya çevrildi ve yayınlandı (1567). Daha sonra, Almanya'da Osmanlı araştırmalarının öncüsü olarak tanınan Johannes Leunclavius (Hans Loewenklau) (1533?-1593) Osmanlı vekâyinamelerini Lâtince ve Almanca'ya çevirmekle ün kazandı. O, anonim *Tevarih-i Âl-i Osman*'ı Lâtinceye ve Almanca'ya çevirmekle (*Annales Sultanorum Othmanidarum,* Frankfurt 1588) kalmadı, daha sonra Anonim'in bir başka nüshasıyla Neşrî tarihini bir arada Lâtince *Historiae Muslumanae Turcorum de monumentis ipsorum exciptae libri XVIII* (Frankfurt 1590) adlı eserde Avrupa bilim dünyasına tanıttı.

TÜRKİYE'DE TÜRKÇÜLÜK VE TÜRKOLOJİ

Osmanlı devletine sığınmış ve yüksek devlet basamaklarına çıkmış Lehli ve Macar asıldan milliyetci ve liberal devrimciler (Celâleddin, Ömer Paşalar) Osmanlılarda Türklük bilincini uyandırmaya çalışmışlardır. Öbür yandan, Rusya çarlık rejiminin Hıristiyanlaştırma-Ruslaştırma politikasına karşı Türk-Müslüman halklarda millî hareketin uyanması ve bu hareketin temsilcilerinin Osmanlı Türkiye'sine ilticaları ve destek aramaları (Yusuf Akçura)

---

[21] *Cent-cenquanenaire de l'ecole des Langues Orientale: Histoire, organization et ensiegnment de l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes,* Paris 1948; *Enfants de Langue et Dragomans, Dil Oğlanları ve Tercümanlar,* hazırlayan. F. Hitzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, M. Roche, *Assistance et culture française dans l'Empire Ottoman, 1789-1868,* İstanbul, Paris 1989; C.D. Rouillard, The Turk in French History, Tought and Literature, 1520-1660, Paris 1941. A. Berthier, "A l'origine de l'etude dela langue turque en France", *Varia Turcica,* XIX (1992) *Melanges offerts a Louis Bazin, 77-82* H. Laurens, *Aux sources de l'orientalisme: La bibliotheque de Barhelemi de Barthelemi d'Herbelot,* Paris, 1978. M. Roche, *Assistance et culture française dans l'Empire Ottoman, 1789-1868,* İstanbul, Paris 1989; C.D. Rouillard, *The Turk in French History, Tought and Literature,* 1520-1660, Paris 1941. A. Berthier, "A l'origine de l'etude dela langue turque en France", *Varia Turcica,* XIX (1992) *Melanges offerts a Louis Bazin, 77-82* H. Laurens, *Aux sources de l'orientalisme: La bibliotheque de Barhelemi de Barthelemi d'Herbelot,* Paris, 1978.

burada Türkçülük hareketinin doğmasını hazırladı. Türkçülük bilincinin başka önemli bir kaynağı askerî mekteplerdir. Rus tehlikesini en derinden hisseden bu çevrede ders kitaplarında, hanedana bağlılık yanında Türklük bilinci verilmeye özen gösterilmiştir (Süleyman Paşa). Nihayet, Türklük bilincine varanlar millî fikir kaynaklarını, şaşılacak bir şey olarak, Fransız, İngiliz ve Macar Türkoloji'sinde buldular. Celâleddin Paşa, Léon Cahun'ın *Asya Tarihine Giriş* (*Introduction à l'histoire de l'Asie, Turcs et Mongols dés origins à 1405,* Paris 1896) kitabını kullanarak Türklerin cihan tarihinde önemini belirtiyor; Cahun'ın kitabı 1900 tarihinde Necib Asım tarafından ilâvelerle Türkçe'ye çevriliyor (*Türk Tarihi*, İstanbul, 1316/1900); Türk milliyetçiliğinin gelişmesinde önemli bir rol oynuyor..

1830'larda İngilizler, Osmanlı ekonomisinde, Islâhat girişimlerinde, bu arada Türkoloji alanında önde geliyorlardı. II. Sultan Mahmud'a ithaf olunan bir gramer kitabına (*Grammar of the Turkish Language*, London 1832) yazdığı önsözde (78 sayfa) A.L. Davids Türk dillerinden, eski Türk tarihinden ve medeniyetinden bahsetmekte idi. Orta Asya'da Rusya'nın Türkistan'da saldırgan siyaseti ve yayılışını Hindistan sömürgesi için büyük bir tehlike olarak gören Britanya İmparatorluğu, 1870'lerde Osmanlı Padişâhı'nı bu bölgede aktif bir politika gütmeye teşvik etti. II. Abdülhamid döneminde Kâşgar hanı ile doğrudan doğruya diplomatik ilişki kuruldu. Bu temas, o zaman geçici de olsa, Türk birliği hakkında Türkiye'de bazı ilginç girişimlere yol açmıştır. Rus çarlığının yalnız Osmanlı ülkesini değil, Orta Asya Türk ülkelerini de istilâ girişimleri, İngiliz diplomasisinin uyarısıyla, oradaki Türk halklarıyla bir kader birliği duygusunu uyandırdı. İstanbul'da, Orta Asya Türkleriyle birlik hakkında siyasî ve kültürel bazı hareketler kendini gösterdi. Şeyh Süleyman, bir *Çağatay Lûgatı* yayınladı ve hükümet tarafından Orta Asya'ya gönderildi. Osmanlı hanedanının Türk Kayı soyundan geldiği benimseniyor. Söğüt'te Ertuğrul türbesi inşa ediliyor.

Türkolojinin, Türk filolojisinin kurucuları oryantalisterdir. 8. yüzyıl Kök-Türk âbidelerini keşfeden, bu yazıtlarda eski Türk runik alfabe ile yazılmış en eski Türkçe metni ilk defa çözen V. Thomsen,[22] Türk Lehçeleri lûgatını yazan W. Radloff, Orta Asya Türk kavimleri üzerinde en yetkili eserleri yazan V. Barthold hepsi oryantalizm mektebinden yetişmiş Batılı ilim adamlarıdır. Orhon abidelerinin keşfi, 1900'lerde Türkler arasında heyecan uyandırmış, Türkçülüğün gelişmesinde ve nihayet *Türkiyat Enstitüsü*'nün kuruluşu (1924) ile Türkolojinin bir ilim dalı olarak memleketimizde yerleşmesinde rol oynamıştır. Fakat Batı filoloji metodlarının öğrenilip uygulan-

[22] V. Thomsen, *Turcica*, Helsingfors 1916, Orhon abidelerini ilkin, onu kullanarak Necib Asım Türkiyede tanıttı.

ması yine de sorun olarak kalmıştır. Bu boşluk, Türkoloji tahsil etmek üzere Batı üniversitelerine Türk öğrencileri gönderilmesi ve Rusya'dan ve Almanya'dan gelen Türk-Tatar uzmanlara üniversitelerimizde görev verilmesiyle kapatılacaktır.

Orhon Yazıtları dilinin çözülmesi Türkoloji'nin ve Türk milliyetçiliğinin gelişmesinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu yazıtlar, 6.-8. yüzyıllarda tüm Avrasya'yı egemenliği altına almış olan Kök-Türk (Gök Türk) adını taşıyan devletin kendi destanını bize Türkçe nakletmektedir. Yazıtların okunması, Batı'da Türkolojinin gelişmesinde büyük etki yapmıştır. Orta Çağ'da İranlılar ve Çinliler bu yazıtlardan haberdardılar. Batı'da ilk kez İsveçli Phillip Johann von Strahlenberg, Sibirya'da sürgün hayatında yaptığı inceleme gezileri sırasında bu yazıtları görmüş ve Avrupa'ya dönüşünde (1722) yazdığı kitapta söz etmişti.[23] Orhon ve Yenisey yazıtlarının dilini ilk kez Danimarkalı dil bilgini V.L.P. Thomsen (1842-1927) çözmeyi başarmış ve bu keşfini Danimarka Bilimler Akademisinin 15 Aralık 1893'teki toplantısında açıklamış ve tam metni *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*'de yayınlamıştır. O, bu konuda çalışmalarını 1925'e kadar sürdürmüştür.[24] "Orhon Yazıtları'nın okunması Türklük biliminde yeni bir çağ açmıştır" (Hasan Eren).

Türk antikitesini parlak bir biçimde ortaya çıkaran *Orhon Yazıtları*, Türkiye'de heyecan ve gurur kaynağı olmuş, Türk kültür tarihine büyük hizmetler yapmış olan Türkçü Necib Asım, *Orhon Âbideleri* yazısıyla bu önemli keşfi ilk kez Türk okuyucularına tanıtmıştır ("Orhon Âbideleri", "Pek Eski Türk Yazısı", "Türk Tarihi", 1316/1900). Daha sonra Hüseyin Namık Orkun *Türk Dil Kurumu* yayınları arasında *Eski Türk Yazıtları* başlığı altında metni ve bugünkü Türkçe'ye çevirisini yayınladı. Orhon ve öteki eski Türkçe âbideler ve Uygur metinleri üzerinde Alman ve Türk Türkologları araştırmaları sürdürmüşler, Türkoloji böylece Batı oriyantalizminin başlıca konularından biri durumuna gelmiştir. Önemli olan, türkologlar hümanizmadan beri gelişmiş olan filoloji-hermenötik metodlarını türkolojiye uygulamakta idiler. Macaristan'da Türkoloji tahsil eden Türklerin önde gelenlerinden Hüseyin Namık Orkun (1902-1956) Orhon yazıtlarının ilk kez bilimsel bir yayınını Türkçe'ye kazandırmıştır. [25] Son yıllarda Prof. Talât Tekin, yazıtları ve

---

[23] *Das Nord und östliche Theil von Europa und Asia*, Stockholm 1730, *Strahlenberg* hakkında bkz. Hasan Eren, *Türklük Sözlüğü*, Ankara 1998, 302-304.

[24] Thomsen'in tam bibliyografyisi için bkz. *Samlede Afhandlinger*, I-IV, Kopenhag 1919-1931.

[25] H.N. Orkun, İstanbul doğumludur (1902), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesini bitirdikten sonra (1924) Budapeşte Üniversitesi'nde Türkoloji okumuş ve ünlü Macar Türkologu Gy. Nemeth (1890-1976)'in asistanı olmuştur. Budapeşte Üniversitesi'nde doktorasını aldıktan sonra Macarca makaleler yayınladı. 1930'da Türkiye'ye döndü ve Gazi Eğitim Enstitüsü ve Muallim mektebinde profesörlük yaptı (1931-1932 yıllarında H. İnalcık onun derslerini izlemiştir). Türk Ocağı genel sekreterliğini üstlendi. Başlıca eserleri: *Türk Dünyası*, Budapeşte 1928, İstanbul 1932; *Oğuzlara Dair*, Ankara 1935; *Eski Türk Yazıtları*, İstanbul 1936, *Türk Sözünün Aslı*, Ankara 1940,

gramerini, Batı türkolojisinin tüm verilerini kullanarak örnek biçimde yayınlamıştır.[26]

Yabancı ülkelerde Türkoloji alanında belli başlı uzmanlar ve eserleri hakkında Rus oryantalisti A.N. Kononov'un peşinden (ilk eseri, 1972) yakınlarda Prof. Dr. Hasan Eren, Türkoloji ve yabancı Türkologlar üzerinde kapsamlı bir eser ortaya koydu (*Türklük Bilimi Sözlüğü, I. Yabancı Türkologlar*, Ankara: TDK 1998). Eren, son yıllarda "Türklük bilimi" (türkoloji) alanında çalışanların sayıca arttığına dikkati çekmektedir.

Hermenötik ve Filolojinin Önemi

Geleneksel hermenötik'in temel konusu, kültür aktarılması ve yorumunda dilin başlıca araç olduğu gerçeğidir.[27] Hermenötik üzerinde yazanlar bu nokta üzerinde ısrarla durmuşlardır. Anlamı kesin sınırlarıyla belli bir ifade içinde aktarılmamış bir fikir yorumlanamaz. Sözcük, bir toplumda herkesin aynı içerik ve anlam verdiği bir sembol, sosyolojik bir olgudur. Kelime, toplumda herkeste aynı fikri çağrıştırdığı takdirde, ancak o zaman bir iletişim aracı niteliğini kazanır. Bazı dilciler, kelimenin bu sosyal niteliğini gözardı ederek kelime uydururlar ve bununla dil *yarattıklarını* sanırlar. Yeni bir sözcük toplumda herkeste aynı anlamı çağrıştırmıyorsa, dile mâl olmuş değildir; uydurulan kelimenin bu niteliğe kavuşması, ya hiç gerçekleşmez veya uzun bir zaman alır; yahut toplumun ona verdiği farklı bir anlam kazanır (*bay* kelimesi *bey* karşısında farklı bir anlam, bir nüans kazanmıştır). Benim anlayışımda *ilim* kelimesi, *bilim* kelimesinden anladığım şeyden farklıdır. Oysa, *ilim* yapmak için her kelime ve terim belli, kesin bir anlam çağrıştırmalıdır zihnimde. Eski yerleşmiş dil ögeleri bir kültür değişimi sonucu terk edilmeye veya dilden düşmeye başladığı zaman bir dil ve kültür bunalımı gündeme gelir. Bugün Türk dili bu durumdadır.

Bugün, İslâmcı aydınların yayınlarında (meselâ bkz. *İslâm Ansiklopedisi*) kullanılan geleneksel dil ile meselâ *Toplumsal Tarih Vakfı* yayınlarında tercih edilen "yeni" dil iki ayrı dildir. F. Köprülü ve Ö. L. Barkan'ın 40-50 yıl önce kullandığı dil, bugün gençler tarafından anlaşılmaz bir dil olmuştur. Barkan'ın kuşağı da Atatürk'ün nutkunun orijinalini okuyup anlamakta biraz güçlük çekiyordu. Türk dili ve fikir hayatı tam bir kargaşa içindedir.[28]

Türkçülüğün Tarihi, Ankara 1942; *Türk Tarihi*, I-IV, Ankara 1946; "Yahşi Fakîh ve Eseri", *Dergâh*, VII (H. 1397).

[26] *Orhon Yazıtları*, Ankara 1988.

[27] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, İngilizce çeviri J. Weinsheimer ve G. Marshall, revised edition, New York, CONTINUUM, 1996, Part III: Language as determination of hermeneutics experience, 383-491.

[28] Zeynep Korkmaz, "Dilin soysuzlaşması" *Türk Dili*, sayı 142 (Şubat 1997), 124-138.

Bu dil kargaşasında bilim yapmak olanaksızdır: Kelimeler, terimler zihnimizde belirsiz anlamlar uyandırıyor; benim anladığım şey yanımdakinin anladığından farklıdır; dil sosyal ve bilimsel bir iletişim aracı olmaktan çıkmıştır. Bu yüzden yabancı kelimelerle meramımızı anlatmaya çalışıyoruz. Yalnız benim gibi eski kuşak değil, yeni kuşak da bilimler ve felsefe için ortaya atılan sözcüklerle yazılmış bir kitabı anlamakta güçlük çekiyor. Bu koşullar altında, Türkiye'de bilim adamının anlayabildiği gerçek bir bilim dilinin yerleşmesi için uzun zaman beklemek zorundayız.

Türkiye Bilimler Akademisi, Türkiye'de ilmin (bilimin?) gelişebilmesi için bu ilk koşulu, yani anlamı belli ve kesin terimlerden kurulu bir ilim dili ortaya koyma gereğini (zaruretini, zorunluluğunu) anlamış ve bir *Terimler Sözlüğü* için bir komite oluşturmuştur. Komite haklı olarak, gerçek bir ilim dili yaratmak için şu kuralları (prensipleri) öngörmüştür: Her terim için, o ilim dalında uzman kişi ile Türk dili uzmanı bir araya gelerek anlam ve Türkçe yapısı açısından en uygun kelimenin tespitine çalışacaklardır. Dil uzmanı olmayanlar tarafından uydurulan kelimelerin dilde tutunması, Türk diline mâl olması güçtür. Öbür yandan kelimenin ilmî bir terim olabilmesi, konuyu tam anlamıyla ifade etmesi, ancak konuyu hakkıyla bilmemize bağlıdır. Bunu da bize ancak o ilmin uzmanı bildirebilir. Türkçeleri tespit edildikten sonra terimin kesinlikle anlam ve kapsamını belirlemek için Batı ilim dünyasında yerleşmiş karşı terimi mutlaka göstermek gerekir. Ancak unutmamalıdır ki, tespit edilen çoğu terimlerin mektepler ve kitaplar yoluyla, aydınlarca kullanıla kullanıla genel dile geçmesi ve mal olması uzun zaman alacaktır. Türkiye'de ilmî (bilimsel) gelişmenin, hermenötik'in temeli olacak bu işin ne kadar güç ve uzun bir süreç olduğu meydandadır.

TÜRKİYE'DE ÇAĞDAŞ TARİHÇİLİĞİ VE TÜRKOLOJİYİ KURANLAR

TARÎH-I OSMÂNÎ ENCÜMENİ (1909)

Osmanlı Türkiye'sinde çağdaş tarihçilik, 1880'lerde başlıyan *Aydınlanma Çağı* etkisi altında, II. Meşrutiyet (1908-1918) döneminde *Tarih-i Osmânî Encümeni*'nin kuruluşu (1909) ile başlamış, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında önde gelen tarihçiler burada yetişmişlerdir.

Encümen, arşiv belgeleri, kitâbeler ve vekâyinâmelerin yayımlanmasına önem vererek, yazılması düşünülen Osmanlı tarihi için kaynak yayınlarına önem vermiştir. İlk kez, *Encümen* üyeleri, devlet arşivlerinde ("evrak mahzenlerinde") araştırma yapma izni almıştır (bu faaliyette Ahmed Refik öndedir).

TOE kurulduktan sonra yayınlanan *TOE Mecmuası*, ilk kez modern Türk tarihçiliğini hakkıyle temsil eden bilimsel bir dergi olmuştur.

HALİL EDHEM (1861-1938)

Sadrazam İbrahim Edham Paşa'nın (öl. 1893 Mart) ortanca oğlu Halil Edhem Eldem (1861-1938)[29] arkeoloji, sanat tarihi, nümizmatik, epigrafi ve tarih alanlarında ilk kez Batılı metodlarıyla eserler vererek Osmanlı-Türk kültürünün modernleşme sürecini açan büyük bilim adamlarından biridir.

Batı'yı yakından tanıyan yüksek kültür sahibi Edhem Paşa'nın unutulmayacak eseri, oğulları Osman Hamdi (1842-1910), Halil Edhem ve İsmail Galib beyleri müzeciliğimizin, sanatımızın ve tarihciliğimizin, müstesna kurucuları olarak yetiştirmesidir. Paşa'nın oğullarından İsmail Galib ilk modern nümizmatçımız sayılır.[30] İsmail Galib'in oğlu Mübarek Galib, nümizmatik alanında babasının eserini devam ettirmiştir. Halil Edhem Eldem özel ihtisas isteyen nümizmatik, arkeoloji, epigrafi, jenealoji ve tarih bilimlerinde uluslararası ün kazanmış bir bilginimiz olmakla kalmaz; modern müzeyi geliştiren, *Tarih-i Osmânî Mecmuası*'nı kuran ve yürüten örgütleyici yeteneklere sahip bir bilgindir. Babasının Berlin'de elçilikleri sırasında Alman mekteplerinde eğitim görmüş İsviçre'de Bern Üniversitesini doktor unvanıyla bitirmiş, Türkiye'ye dönüşünde öğretmenlik yapmış ve Müze-i Hûmâyûn'da ilkin ağabeyi Osman Hamdi'nin muavini olmuştur.

Halil Edhem'in, herhangi bir oryantalistin eseriyle boy ölçüşen ölmez klasik eseri, kuşkusuz *Düvel-i İslâmiyye* adlı eseridir.[31] (1345/1927'de Arap harfleriyle İstanbul'da basılmıştır). *Dİ*, Stanley Lane-Pool'un İslâm hanedanlarına ait eserinin sadece bir çevirisi olmaktan çok daha fazladır. H. Edhem, İslâmî sikke ve kitâbelerin okunup tarihlenmesi için bu eserin son derece gerekli olduğunu belirttikten sonra, çeviriyi yaparken isim ve tarihleri kontrol etmiş, V. Barthold'un 1899'da yaptığı çevirideki düzeltme ve ilâveleri Türkçe tercümesinde göz önünde tutmuş, başka yeni araştırmaları gözden geçirmiş, kendisi ilâve ve düzeltmeleriyle eseri iki kat genişletmiş, gerçekte yeni baştan yazmıştır. Lane-Pool'un kitabına 42 İslâm devletini ilâve ederek hanedan sayısını 181'e çıkarmıştır. Bütün bunlar ciddi bir bilim adamı olarak

---

[29] Biyografisi hakkında bkz. *Halil Edhem Hâtıra Kitabı*, I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu 1948, bu ciltte özellikle Aziz Oğan ve İ.H. Uzunçarşılı'nın yazıları.

[30] Eserleri için bkz. İ. H. Uzunçarşılı, a.g.m. 72; A. Tevhîd, *Meskûkât-i Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu*, Kısm-i Râbi', Medhal.

[31] *Düvel-i İslâmiyye, Tarihî medhaller ile takvîmî ve ensâbî cedvelleri muhtevidir*, İstanbul 1345/1927, 640 sahife. Stanley Lane-Pool'un İslâm devletleri sülâlerine dâir te'lîf-kerdesi olan eserin (*The Mohammedan Dynastic, chronological and genealogical Tables with historical Introductions*, Westminster 1893, 389 sahife), Türkçeye tercümesidir.

Halil Edhem'in titizliğini, gerçeğe erişmede gösterdiği yorulmaz çabasını ortaya koymaktadır.

Halil Edhem, kitâbeler üzerinde olduğu gibi nümizmatik araştırmalarını Türkiye'de sağlam bilim medotlarına göre kuran ve yayın yapan ilktir.

Müstesna âlim kişiliği Halil Edhem'e Uluslararası bilim dünyasının saygısını kazandırmıştır. Halil Edhem, Moskova, Atina, Viyana, Sidney, Bâle bilim cemiyetleri azalıklarına seçilmiş, 1934'de Leipzig Üniversitesi kendisine fahri Doktorluk pâyesi tevcih etmiştir.

MEHMED FUAD KÖPRÜLÜ (1890-1966)

M. Fuad Köprülü, Türk kültür tarihi üzerinde Avrupa metodlarını (hermenötik'i) ilk kez tam bir başarı ile kullanan ve Batılı oryantalistlerin takdirini kazanan Türk âlimidir. Fuad Köprülü, II. Abdülhamid döneminde Batı geleneğinde lâik bir eğitim veren, Batı dillerini öğreten idâdî mektebini bitirdi. İdâdî mektepleri, 1880'lerden sonra Türkiye'de yükselen Batıcı Aydınlanma Çağı'nın asıl kaynağıdır. İdâdîde Köprülü Fransızca öğrendi, böylece erken yaşta Fransız edebiyatı ve fikir hayatı ile tanışma imkânı buldu. Fuad Köprülü, Osmanlı-Türk ilmini bilim dünyasında ilk defa hakkıyla temsil eden ve Avrupa'da ilim pâyelerine lâyık görülen ilk Türk bilim adamlarındandır.[32]

Fuad Köprülü, 1923'de Paris'te *Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi*'nde, 1928'de Oxford'da *Müsteşrikler Kongresi*'nde, 1929'da Londra'da *Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi* ve Harkof'ta, *Müsteşrikler Kongresi*'nde, 1938'de Zürich'te toplanan *Uluslararası Tarihî İlimler Kongresi*'nde Türkiye'yi temsil etti.

1925'de Rusya Şûra Cumhuriyetleri Birliği İlimler Akademisi Muhabir üyeliğine, 1934'de Macar İlim Akademisi muhabir üyeliğine ve Prag Şark Enstitüsü muhabir üyeliğine seçildi. 1927'de Heidelberg Üniversitesi, 1937'de Atina Üniversitesi kendisine fahrî doktorluk unvanı tevcih etmişlerdir. 1939'da Sorbonne Üniversitesi'nin geleneksel büyük merasimle fahri doktorluk (*doctor honoris causa*) verdiği uluslararası ün yapmış birkaç âlim arasında Fuad Köprülü de bulunuyor ve Batı Üniversitelerinin şeref direğinde tarihte ilk defa Türk bayrağı dalgalanıyordu. Büyük anlamı olan bu andaki duygularını kendisi şu kelimelerle ifade etmiştir: "Bu benim ilim hayatımın en değerli mükâfatı oldu". O zaman Türkiye basını bu büyük başarıyı hararetle kutlamıştır.

Millî kültürü, edebiyattan ekonomiye kadar tüm sosyal ve kültürel etkinlikleriyle bir bütün sayan Gökalp-Köprülü ekolü, bu sentezi bir tarihi sentez

[32] Bkz. yukarıda: "Halil Edhem".

olarak algılar ve Türklerin binyıl İslâm kültür dairesinde tarihi deneyiminin sonucu sayar.

1911'de, Ömer Seyfeddin, Ziya Gökalp gibi Türkçü yazarların dergisi *Genç Kalemler*'de "Yeni Lisan", sade Türkçe davası ortaya atıldı. Köprülü, bu akıma karşı *Servet-i Fünûn*'da, dilin içtimaî (sosyolojik) bir olgu olduğu, onun doğal gelişimine karışmanın zararlı sonuçlar vereceği tezini ileri sürdü. Günümüzdeki dil kargaşasını o zaman sezmiş görünüyor. Kendisi, Cumhuriyet döneminde çeşitli yazılarında aynı fikri savunmuş, Yusuf Hikmet Bayur'un kullandığı yapay dili beğenmemiştir.

Osmanlı devletinin son yıllarında, özellikle Balkan Savaşı felâketinden sonra, bir Türklük-kimlik bilinci her zamandan ziyade bir açıklıkla ortaya çıkmıştır. 1915'de Darülfunûn muallimlerinden Ziya Gökalp ve M. Fuad Köprülü, bir *Âsâr-i İslâmiyye ve Milliyye Encümeni* kurulmasında önayak oluyorlar. Bu bilim kurumu, İslâmî konulardan daha ziyade yönetmeliğinde, "Türklere ait müessesâtı muhît-i içtimaîsi" içinde araştırma görevini üstleniyor. "Din, ahlâk, hukuk, iktisad, lisan, bedi'iyyât (estetik), fenniyat (teknoloji) ve bünye-i ictimaiyye" araştırma alanları olarak tespit edilmiş; ve bir *Millî Tetebbu'lar Mecmuası* çıkarılması kararlaştırılmıştır. İlk sayısı 1915'de çıkan mecmuada, Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü, Türk kimliğine ve kültürüne ağırlık veren incelemeler yayınlamaya başladılar. Mecmua'nın başlığı altında "İslâm Medeniyeti ve Türk Harsına ait Millî Tetebbu'lar" sözlerini okuyoruz. Bu sözler, Gökalp'in medeniyet ve hars (kültür) arasında temel ayrılık teorisini belirtiyordu.

F. Köprülü'nün M.T.M.'da ilk yazısı "Âşık Edebiyatı" incelemesi, millî kültürden ne anlamak gerektiği üzerindedir. Köprülü, bu yazısında şifâhî (ağızdan, yazısız) halk edebiyatıyla "klasik seçkinler edebiyatı" arasında keskin ayrılığı belirtir, fakat "muhteşem küberâ konaklarında olduğu gibi köylere kadar her yerde rağbet bulan Âşık edebiyatının, "eski Türk estetiğini" temsil ettiğini belirtir. Köprülü, Âşık Edebiyatı hakkında şuarâ tezkerelerinde hiç bir kayda rastlanmadığını işaretle, "koyu bir acem mâneviyeti iktisâb eden" sanatkârlar, "halkın zevkini, rağbetini, temâyülünü" düşünemezlerdi, diyerek saray ve halk arasında derin kültür ayrılığını vurgular.

Köprülü, Osmanlı klasik medeniyetinin halka sırtını çevirmesinin, Yıldırım Bayezid (1389-1402) döneminde başladığını belirtir. Daha sonraki yıllarda bu üretken büyük bilgin, Türk kültür tarihi araştırmalarını, Türk dini (*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*), Türk hukuku ve kurumlar tarihi, Türk ekonomi tarihi (*Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 1931) konularını ele alarak genişletmiştir. Bu yazılarda o, Osmanlı kültüründe Avrasya eski Türk kültürünün devamı ve etkileri konularını özgün biçimde işlemiştir. Meselâ, bu yazılarından biri, "İslâm Âmme Hukukundan ayrı bir Türk Âmme Hu-

kuku yok mudur?" başlığını taşır. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı klasik eserinde, Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'de İslâm medeniyeti dairesinde özgün Türk dinî düşüncesinin kaynaklarını ayrıntılarıyla inceler. Onun açtığı çığırda, halk edebiyatı ve folklor (P.N. Boratav, O.Ş. Gökyay), din tarihi (Abdülbâki Gölpınarlı, Abdülkadir İnan), Türk tarihi (O. Turan, M.A. Köymen, İ. Kafesoğlu), genellikle Türk kültürü araştırmaları büyük bir gelişme göstermiştir.

II. Meşrutiyet döneminde millî heyecanla Türk tarihinin birçok yazma kaynak eserleri, kütüphâne raflarından indirilmiş ve yayınlanmıştır (1980'den sonra aynı ilgi ve yayın faaliyeti kendini gösterecektir). Türk Dili ve edebiyatı alanında özellikle Macar Türkologların araştırmaları (bak. T. Yozef, "Türk Dili Yâdigârları": *MTM*, II-1, 81-133) izlenmiş, *Kutadgu Bilig*, Ahmed Yesevi'nin *Hikmet*'leri, Aşık Paşa *Garîbnâme*'si, Ahmedî'nin *İskendernâmesi* tanıtılmış, Türk antikitesinin temel kaynağı Mahmud Kaşgarî'nin yazdığı *Divânu Lutgati't-Türk*'ün keşfi ve yayınlanması heyecan uyandırmıştır (bak. MTM, II-1, 167-170). Köprülü o yıllarda hararetli bir Türk milliyetçisi idi. *Muhâkemetü'l-Lugateyn* adlı eserinde Türkçe'nin ifade gücü bakımından Farsça'ya üstün olduğunu kanıtlamaya çalışan Ali Şîr Nevaî, Köprülü'ye göre "hakikî bir milliyetperver"dir. MTM'larda çıkan bir yazısında (II-194) "Türk cengâverlerinin Ak ve Kara Deniz kıyılarında yükselen tevhîd nidaları" ile coşuyor, Selçuklu döneminde Anadolu'da "Türk ruh ve irfanı"ndan söz ediyordu.

1924'de İstanbul *Darülfünûnu*'na bağlı olarak kurduğu *Türkiyat Enstitüsü* yalnız dünyaca tanınmış bir Türkoloji merkezi hâline gelmekle kalmamış, aynı zamanda Türk edebiyatı tarihi, Türk filolojisi ve folkloru alanlarında bir çok değerli araştırmacıların toplandığı, yetiştiği, eser verdiği bir merkez olmuştur. Enstitü'nün kuruluşundan, 1931 yılına kadar 13 değerli eserle 6 önemli bilimsel eserin çevirisinin ve 1925-1934 arasında *Türkiyat Mecmuası*'nın altı cildinin yayınladığını özellikle kaydetmek gerekir. Enstitü ve Mecmua, kendisinden sonra bugüne kadar Türkoloji alanında değerli hizmetine devam etmiştir.[33]

Türk dilinin sadeleşme akımının başladığı, Fransızca'dan bir çok eserin çevrildiği tarihte bir şâir ve yazar olarak yetişen Köprülü kendine özgü güçlü bir stil yaratmıştır. İfadesinde açıklık ve kesinlik, anlam zenginliği ile bu dil kuvvetli bir bilim aracı hâline gelmiş, ondan sonra yarım yüzyılda bilim adamlarının yazı dili olmuştur.

[33] Türkiyat Enstitüsü günümüzde Almanya'da yetişmiş değerli Türkolog Prof. Dr. Osman Sertkaya'nın idaresindedir.

Bilimsel düşüncenin yerleşmesinde eleştirinin önemini erkenden kavrayan Fuad Köprülü, derin ve keskin bir eleştiricidir. 1908-1913 arasında ilk yazıları, *edebî tenkit* üzerindedir. 1913'de "Bizde Tenkîd" başlıklı yazı serisini yayımladı. Ondan sonra Türkiye'de çıkmış önemli hiçbir edebiyat ve tarih eseri yoktur ki, dergi ve gazetelerde Fuat Köprülü'nün tenkit kalemiyle eleştirilmiş olmasın.

Onun bütün etüdleri o zamana kadar o konuda yapılmış olan işlerin dikkatle gözden geçirilmesi ve eleştirisiyle (*mise au point*) ile başlar. Batı biliminin bu eski geleneğini Türk ilim edebiyatımıza ilkin o getirmiştir. Köprülü'nün eleştirel, bilimsel yaklaşımı, Batı ilim metodolojisiyle, özellikle Fransız kültürüyle tanışması sayesinde olmuştur. Kendisi *İdâdî*'de iyi Fransızca öğrenmişti. Almanca, Rusça, İngilizce eserleri *Türkiyat Enstitüsü*'nde topladığı asistanlarına yaptırırdı. Bu bakımdan, Türk Ocağı'ndan arkadaşı Ragıb Hulûsî'nin yardımı büyüktür. Böylece, Türk tarih ve edebiyatına dair Batı'daki çalışmaları inceleme ve tenkit süzgecinden geçirme imkânını bulmuştur (bkz. *Türkiyat Mecmuası*). Köprülü, eleştirilerinde yalnız Türklerin değil, birçok Batı bilgininin de ne kadar sathî ve dar görüşler içinde kaldıklarını, nasıl büyük yanlışlara sürüklendiklerini göstermiştir. Köprülü, geniş bilgisi ve bilimsel metodolojisi, açık üslûbu ile fikirlerini batılı meslektaşlarına da kabul ettirmiş, Batı Akademi ve üniversitelerince ilmî pâyelere lâyık görülmüştür. Batı, her türlü üstünlüğünün temeli olan silâhın, bilimsel metodun şimdi bir Türk bilgini tarafından tam bir beceri ve egemenlikle kullanıldığını çok kez itiraf zorunda kalmıştır. 1935'de Sorbonne Üniversitesinde Türk Araştırmaları Merkezi'nin açılış merasimine davet edilmiş, orada verdiği derslerde ilmî tenkit konusunda cidden parlak bir örnek vermiş ve Fransız bilim adamlarının hayranlığını çekmiştir (Bu dersler, *les origines de l'empire Ottoman*, Paris 1935, adıyla basılmıştır). Büyük Fransız tarihçisi, *Annales* ekolünün kurucusu Lucien Febvre, Fransa'nın ciddi bir ilim dergisinde şöyle yazmakta idi: "Bu dersler, Fuat Köprülü'yü; metin tenkidi işlerinde tecrübeli bir allâme, ...ananeperest manuellerimizin tasasız bir şuursuzlukla kaydetmekte oldukları pek çok hata ve iltibasları tashih etmesini bilen bir ilim adamı olarak göstermektedir". Keza Sorbonne Üniversitesi Rektörü Sebestian Charlety de şöyle diyor: "Temenni ediyoruz ki, bizim yanımızda olan yerini işgal için tekrar gelsin ve âlimâne tetkikleriyle o tetkikleri izah etmek hususunda gösterdiği liyakatten Fransız dinleyicilerini istifade ettirsin".

H. A. Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* adlı eserinde sınır Türkmenlerinin bir imparatorluğu kurmak için gerekli kültürden yoksun olduğu, kurucuların aslında İslâmiyeti kabul etmiş yerli Rumlar olduğunu iddia ediyordu. Anadolu Selçuk medeniyetini ve Osmanlı Uc'larına İç Ana-

dolu'dan yüksek kültür sahibi kimselerin gelip katıldığını iyi bilen müsteşrikler bu iddiaya karşı ilk tepkiyi gösterdiler. Bir türkolog ve müsteşrik sıfatıyla Alman bilgini Fr. Giese, Gibbons'un esas görüşünü çürüttü ve ahilerin rolü üzerinde durdu.

Köprülü, 1935'de Sorbonne'daki derslerinde de aynı konuyu daha esaslı biçimde yeniden ele aldı. Onun daha önceki incelemeleri "Anadolu'da Selçuk Medeniyeti", ve "Anadolu'da İslâmiyet", 13. ve 14. yüzyıllarda Küçük Asya'da tarihî koşulların aydınlanmasına oldukça yardım etmiş ve Osmanlı devletinin menşeleri sorusunu tam bir yetkiyle ele almaya kendisini hazırlamıştı.

Köprülü'nün eleştirisi, sadece bir batılı yazarın sıradan bilim metodlarına yabancılığını göstermekle kalmıyor, aynı zamanda Osmanlı devletinin, aslında Türk tarihinin bir devamı olduğu gerçeğini açıkça ortaya koyuyordu.

Köprülü, Türk tarihi ve edebiyatına ait Batı'da revaçta olan bir çok duygusal veya geleneksel olumsuz görüşleri bu sıkı ve keskin eleştiri metoduyla meydana çıkarmış ve düzeltmiştir. 1940'da aynen şu satırları yazıyordu: "daha ilk günden başlayarak bu araştırmalarımda tarih tetkiklerinin ilmî ve objektif usullerinden ayrılmamaya ve Garp tarihçilerinin Türkler hakkındaki indî ve menfi hükümlerini sırf objektif usûlle tenkide çalıştım".

Fuad Köprülü, her şeyden evvel bilinen ve bilinmeyen kaynaklara göre yeni gerçekleri ortaya çıkaran yaratıcı bir âlimdir. Köprülü'nün o kadar çeşitli ve sonuçta dağınık gibi görünen incelemeleri aslında bir tek konunun, Türk kültür tarihinin çeşitli yönlerini incelemekten ibarettir. Ziya Gökalp'in bir "tilmizi" olarak toplum ve kültürün "organik birliğine" inanan Köprülü, belli bir kültürün edebiyat, sanat, hukuk, iktisat gibi türlü konularının gerçekte bir bütünün, "içtimaî hayat dediğimiz complexus"un çeşitli yönlerinden ibaret olduğunu göstermiş ve kendi çalışmalarını bu temelde geliştirmiştir. Köprülü, bugün de bilim dünyasında *Türk Edebiyatı Tarihi* ve *Türk Din Tarihi* üzerinde bir otorite sayılmaktadır. Tereddütsüz denilebilir ki, gerçekte o bu ilim kollarının hakiki kurucusudur.

TÜRK DİNÎ EDEBİYAT TARİHİ ÜZERİNE

1914'de *Bilgi* mecmuasında (I, 611-645) "Hoca Ahmet Yesevî, Çağatay ve Osmanlı Edebiyatları Üzerinde Tesiri" adlı uzun bir araştırması çıktı. Bu araştırma, 1918'de yayınladığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1918, 446, 3. baskı, Ankara 1976) adlı büyük klasik eserine bir başlangıç sayılabilir. Bu eser, Türk Edebiyatı tarihi, Türk Dinî Tarihi ve genellikle Türk Kültür Tarihi üzerinde çağ açan bir eser olmuştur. Ünlü Macar Türkologu Gy. Németh'in bu eser hakkında yazdıklarından şu satırları naklediyorum: "Köprülüzâde bu müşkül sahada öyle bir rehber vücuda getirmiştir

ki, bu rehber bir çok mesaili hallettiği gibi ileride de yapılacak herhangi tetkikatı şayanı ehemmiyet bir surette kolaylaştıracaktır".

Türk din tarihi araştırmalarında Köprülü'nün metodolojisini izleyen genç bilgin, Ahmet Yaşar Ocak'ın onun için yazdığı şu satırlara tamamiyle katılıyorum: "Köprülü her bilim adamına nasip olmayan sezgi ve sentez kabiliyetini mükemmelen kullanmasını bilmiştir. Onun çeşitli eserlerinde şu veya bu şekilde ortaya koyduğu, mahiyetini açıkladığı pek çok konu ve mesele, bugün onun teşhis ettiği biçimde tezahür etmiş, vardığı bir çok sonuç, üstelik daha da kuvvetli bir biçimde teyit edilmiştir".

Fransız oryantalisti Cl. Huart, *İlk Mutasavvıflar* hakkında: "Garbî Avrupa Üniversitelerinde öğretilen tarihî ve edebî intikadın en sıkı usûllerinin burada tatbik edildiğini hayranlıkla görüyoruz. Arkasından kendisini takip edenler çıkarsa, bu eser bir devir açacaktır" demektedir. İstanbul Darülfünûn'unda Ziya Gökalp'ın "millî hars" kavramını benimseyen Köprülü, bu eseri için "millî ruhu ve millî zevki anlayabilmek" için yazdığını söyler. Eser, bugün de Türk edebiyatı ve kültürü alanında klasik bir eser olarak kabul edilmektedir (Ancak Türk dilinin son yüzyıl içinde geçirdiği gelişme o kadar derin ve devrimci olmuştur ki, genç kuşaklar bu eseri okuyup yararlanmakta güçlük çekmektedir. Eski dilde yazılmış bu gibi temel eserlerin uzmanlarca yeni Türkçe'mize aktarılması bir zaruret hâline gelmiştir).

İlk Mutasavvıflar ile Köprülü, Gökalp'in düşlediği sürüp gelen öz "millî kültür", "millî ruh" üzerinde bilimsel araştırmaların temel taşını atmış bulunuyordu.

Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* adlı klasik eserinden sonra, Türk din tarihi üzerinde incelemelere devam etmiştir. 1921'de Darülfünûn *Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda "Anadolu'da İslâmiyet" adlı makalesi çıktı. Ortaçağ Türk din tarihi üzerinde çığır açan bu makalesi kısa zamanda oryantalistlerin dikkatini çekti ve Viyana'da *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte* adlı dergide Almanca'ya çevrildi. Orada, Köprülü, Fr. Babinger'in ağır yanlışlarını düzeltmekte Anadolu'da heterodoks dinî hareketler üzerinde yeni ufuklar açmakta idi. Aynı konuda 1923'de Paris'te toplanan *Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi*'nde, sonradan "les origines du Bektachisme" (Paris, 1926) başlığıyla yayınladığı bildirisini okudu. 1930'da *Der İslam*'da "Abû İshak Kazerûnî", 1935'de *Türkiyat Mecmuası*'nda "Mısır'da Bektaşilik", adlı yazıları da Türk din tarihi tetkiklerine önemli katkılardır.

I. Dünya Savaşından sonra Alman ve Avusturya Oryantalistleri (başlıcaları P. Wittek, Fr. Giese, Fr. Kraelitz, T. Menzel, Fr. Babinger ve Fr. Taeschner) ilk Osmanlı kaynakları üzerinde *textkritik* metodu ile filolojik önemli incelemelere yönelmişler, böylece Osmanlı devletinin (imparatorluğu değil!) doğuşu üzerinde açıklayıcı önemli bilimsel sonuçlara varmışlardı. Bu

incelemeler göstermiştir ki, Selçuklu devleti Anadolu'da Bizans devlet ve medeniyetinden hiç de aşağı olmayan bir medeniyeti temsil etmektedir. Öbür yandan Türkmen boylarının yoğun biçimde yerleştiği Uc (serhad) bölgelerinde Bizans ve öbür Hıristiyan devletlere karşı sürekli savaşla meşgul *gâziyân* (*alplar*) kendine özgü bir Uc kültürünü temsil etmekte idiler. Bu sonuçları, bağnaz Alman milliyetçiliğinin Osmanlı araştırmalarına uygulanması biçiminde fazlaca sert biçimde eleştiren yeni kuşak İngiliz Türkologları (başlıca C. Heywood, C. Imber) duygusal bir yaklaşım içindedirler. Gerçekte Alman müsteşrikleri, Osmanlı kaynak incelemelerinde Batı'da yüzyıllarca uygulanmakta olan *textkritik* ve hermenötik metodlarını Osmanlı kaynaklarının incelenmesine uygulayarak yepyeni bir araştırma alanı açmış bulunuyorlardı.



"Müzisyenler"

Colonel F. Colombari, Galerie Jean Soustiel, Paris.
Les Orientalistes De L'ecole Italienne, Caroline Juler.

TARİHİ PERSPEKTİFTEN İTALYAN ŞARKİYATÇI VE TÜRKOLOGLARI

Mustafa Soykut*

Genel anlamıyla şarkiyattan bahsedebilmek için garb yani batı, ve şark yani doğu arasındaki ayrımın ne zaman oluştuğuna ve bu ayrımın kime göre tanımlandığından bahsetmek gerekir. Roma İmparatorluğu'nun 5. yüzyıldaki pagan "barbarlar" tarafından yıkılmasını ve yağmalanmasını müteakiben, daha önce kendini *pax romana* çerçevesinde tanımlayan Batı Medeniyeti, bundan sonra Ortaçağla birlikte kendini *universitas christiana* ya da *christianitas* çerçevesinde tanımlamıştır. Bu Hıristiyan evreni, ya da birliğiyle özdeşleşme Rönesans'ın dine alternatif hümanist yaklaşımlarında da yok olmamış, aksine birçok İtalyan hümanistinin eserlerinde görüldüğü gibi (örneğin Papa II. Pius, Enea Silivio Piccolomini) Hıristiyanlık ve Avrupa medeniyeti uygarlıkla ve İslâm medeniyeti de bu uygarlığın anti-tezi ve düşmanı olarak ortaya çıkarılmıştır. Genel itibariyle, tek tanrılı Judeo-Kretiyen dinlerin (Yahudilik harici) evrensellik iddiası, yani 7. yüzyıldan itibaren bir dünya dini ve dünya gücü olarak ortaya çıkan İslâm Medeniyetinin evrensellik iddiası teoride ve Orta Doğu'dan Pirene dağlarına kadar yüz yıl gibi kısa bir zamanda ilerleyen İslâm ordularının daha önce *Christianitas*'a ait olan Kuzey Afrika ve İberya'daki askerî ve siyasî mevcudiyeti, Avrupalının gözünde Avrupalı ve Hıristiyan olmayan medeniyetlere ait olan halkların "öteki" olarak görülmesini sağlamıştır. 1072 yılında Sicilya'daki Arap emir-

* Y. Doç. Dr. Mustafa Soykut, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Tarih Bölümü.

liğinin son kalesi Palermo'nun Normanların eline geçmesi ve 1492'de İberya'daki son Arap kalesi Gırnata'nın (Granada) İspanyolların eline geçmesi aşağı yukarı Selçukluların Doğu *Christianitas*'ı olan Bizans'ı ele geçirmeleri ve Osmanlıların Konstantiniye'yi fethetmeleri arasındaki zamana tekabül eder. Dolayısıyla Eski Helenler zamanında barbar kabul edilen ve "öteki"ni temsil eden Persler'in üstlendiği rol, daha sonra Hunların Roma İmparatorluğuna saldırıları, daha sonra Moğolların 13. yüzyıldaki Kuzey-Doğu Avrupa'yı kasıp kavurmaları, Güney Avrupa'daki Arap mevcudiyeti ve en son da Osmanlıların Katolik Avrupa'nın topraklarını ele geçirmeleri (her ne kadar Bizans'ı ele geçirmeleri Katolik Avrupa tarafından vahim olarak görülmemişse de) tarihsel bir silsilede Osmanlıların, bu diğer kavimlerin boşalttığı "öteki" rolünü üstlendiklerinin bir göstergesidir.

İtalya'nın bütün bu tarihsel tablodaki önemi, Roma İmparatorluğu'nun doğrudan varisi olması, çağdaşı Yunanistan'ın eski Helen yüksek kültürünün artık Güney İtalya'daki eski *Magna Grecia*'da, yani Apulia, Calabria ve Sicilya'daki Helence konuşan ve Helen ritüeline sahip Katolik manastırlarında ve buranın Helen kökenli halkı tarafından muhafaza ediliyor olması ve aşağıda belirteceğimiz sebeplere ek olarak İtalya'nın Rönesans'ı doğuran ülke olması, İtalyanların Şarkiyat alanında başat rolü ve önemini doğurmuştur. Muhtelif yazarlar tarafından birçok tarifi yapılmış olmasına rağmen, genel anlamıyla Şarkiyat orijinal anlamıyla *Christianitas* dahilinde olmayan ülkelerin kültür, dil, gelenek ve dinlerine dair meraktan ve bazen de zaruri haber alma ihtiyacından doğan araştırma ve incelemeler olarak doğmuştur.

Türkoloji ise modern anlamında Türklere ait olan kültürü ve buna dair araştırmaları diğer İslâm medeniyetine ait milletlerinkinden izole ederek, Türk medeniyetinin ve onun verdiği kültürel eserlerin tetkiki anlamına gelir. İtalya bu bakımdan da başat bir rol üstlenmiştir. Zira, Avrupa'da Türklere dair yazını siyasî, ekonomik ve diplomatik yazın şekli olan *relazione* tipi rapor şeklinden çıkaran ve modern anlamda ilk defa Türk edebiyat, kültür ve medeniyetinin tetkikini, yapan ve modern Türkolojinin kurucusu 1688'de yazdığı kitap olan *Della Letteratura de' Turchi*[1] ile Venedikli balyos (sefir) Giovanni Battista Donado'dur (Venedik diyalektinde Giambattista Donà). Donà'dan itibaren Türkoloji, kültür, medeniyet edebiyat ve sanat araştırmaları; tarih; ve daha sonra da dilbilim olarak üç ana kola ayrılmıştır.

[1] Giovanni Battista Donado, *Della Letteratura de' Turchi*, (Venetia: Per Andrea Poletti, 1688.)

İTALYAN ŞARKİYATINA GİRİŞ

Tarihî perspektiften İtalyan şarkiyatçıları Türk tarih yazımında son derece önemli bir yer işgal ederler. İtalyanca jargondaki tabiriyle *cose de' Turchi*, yani "Türklere dair meseleler" İtalyan geç ortaçağ ve Rönesans'ının en popüler ve aynı zamanda ticarî ve siyasî anlamda en çok talep edilen konularından biriydi. Türklere dair meselelerin önemini kavramak için öncelikle İtalyan yarımadasının 15. yüzyıldan itibaren siyasî durumuna ve henüz siyasî birlikten çok uzak olan İtalyan devletlerinin doğu Akdeniz'deki ticarî kolonileri ve bu kolonilere sahip olan devletlerin önce Bizans Devleti ve Selçuklular ve daha sonra da Osmanlılarla olan çıkar çatışmalarına değinmek gerekir.

Daha önce Batı ve Doğu Roma arasındaki siyasî çekişme daha sonra Bizans ve İtalya'nın siyasî çekişmesine dönüşmüştür. Üç ana başlıkta incelemek gerekirse bunun sebepleri, *primatu papo* meselesi, İtalya'daki Bizans yönetimi ve ticarî meselelerdir. Doğu ve Batı kilisesi arasındaki 325 yılında Aryanizm meselesinden toplanan İznik Konsili'nden beri siyasî arenaya taşınmış olan *primatu papo* yani Roma kilisesinin diğer kiliseler arasındaki (başlıca Efes, Antakya, İskenderiye ve Roma) hakemliği ve daha sonra diğer kiliseler karşısındaki üstünlüğü haline gelen mesele, Batı ve Doğu Hıristiyanlığı arasındaki uçurumu açmış ve daha sonra bu anlaşmazlıklar büyüyerek Bizans ve İtalyan ilişkilerini etkilemiştir. Politik açıdan Charlemagne'ın 800 yılında Roma imparatoru olarak taç giymesi ve bunun Bizans tarafından bir "Frank barbarının imparatorluk iddiası" olarak mütalâa edilmesi ve nihayet 1204 yılındaki Venedik dükü Enrico Dandolo'nun finansmanıyla gerçekleştirilen 4. Haçlı Seferi ve Konstantiniye'nin Latin orduları tarafından işgali iki medeniyetin arasını tamamen açmıştır.[2] 1439 yılında gerçekleştirmeye çalışılan ve Trabzon doğumlu İznik piskoposu Ioannes Bessarion'un (d.1399-1408? - ö.18 Kasım 1472) katıldığı Ferrara-Floransa Ekümenik Konsili'ndeki Doğu ve Batı kiliselerinin birleştirilmesine yönelik nadir fakat başarısız bir teşebbüs olmuştur. Zira Ferrara-Floransa Konsili'nde kiliselerin birleştirilmesi amacının altında yatan esas neden Bizans açısından, yaklaşan Osmanlı tehdidine karşı Katolik dünyasında askerî ve siyasî bir müttefik aramaktı. Katolik kilisesi açısından ise olay tamamen farklı boyutta olup, Bizans'ın zafiyetinden istifade edip yüzyıllardır boyun eğdiremediği Bi-

[2] Bugün İstanbul'da Aya Sofya'nın sağ üst galerisinde Henricus Dandolo ismiyle Enrico Dandolo'nun rivâyet edilen mezar taşı bulunmaktadır. Ortodoks dünyasının bu en kutsal mekânına burayı işgal eden bir Latin Katolik'in nâşının defnedilmesi tabii ki o zaman insanları için sembolik açıdan çok büyük önemi haizdi. Gene rivâyete göre Fatih Sultan Mehmed, ünlü Rönesans ressamı Venedikli Gentile Bellini'yi İstanbul'a çağırıp ünlü portresini yaptırdığında Dandolo'nun nâşını da Bellini ile bir jest olarak Venedik'e yolladığı söylenir.

zans'a karşı üstünlüğünü kabul ettirmekti. Fakat bu birleşme ile imtiyazlarını kaybedeceğini düşünen Bizans kilisesi birleşmeyi kabul etmemiş ve üstelik Bessarion'da İtalya'ya ikinci gidişinde Katolik mezhebine dönmüş ve hattâ 1455 yılındaki papalık seçimine kardinal olarak aday olmuş ve seçimi sekize karşı onbeş oy ile kaybetmiştir.[3] Bessarion'un kendisi bir Türk hayranı olmaktan doğal olarak çok uzak olmasına rağmen birçok yönden son derece önemli bir şahsiyettir. Öncelikle Anadolu asıllı bir Bizanslı olarak Konstantiniye'nin fethinden sonra İtalya'da Türkler hakkındaki ilgiyi körükleyen ve uyandıran ilk şahsiyetlerden biridir. Bessarion'un başını çektiği bu Bizanslı mülteci grubu çoğunlukla Venedik'e mülhak olmuş ve orada daha sonra bahsedeceğimiz Kantakuzinos ailesinden gelen Theodoro Spandugino gibi Osmanlılara dair ilk önemli eserleri vermişlerdir. Bessarion'un bir diğer önemi ise, Anadolu'daki muhtelif manastırlardan toplanan ve adeta Osmanlılardan kurtarılmak istenen Grek elyazmalarını önce Roma'ya oradan da Venedik'e getirtmesidir ki 1473 yılından kalan bir envantere göre bu el yazmalarının sayıları 1024'tür.[4] Bu elyazmaları Venedik'teki San Marco kütüphanesinin (Biblioteca Marciana), yani antik Helen mirasının yeniden keşfinde büyük payı olacak Rönesans'ın en önemli kütüphânelerinden birinin kurulmasına vesile olmuştur.

Dördüncü Haçlı Seferinden sonra Bizans topraklarının 3/8'ine el koyan Venedik aynı yıllarda Selçuklular ile iyi geçinip ticarî aktivitelerini geliştirmeye çalışmış ve 1220 yılında İzzettin Keykavus ile bir anlaşma imzalanmıştır.[5] Dördüncü Haçlı Seferini takip eden yıllarda ünlü Venedikli gezgin Marco Polo *Milione* isimli meşhur seyâhatnâmesinde *Turkomannia* (Türkmen ili) ismi altında İlhanlı işgali altındaki Anadolu'dan çok kısa olarak bahseder. Fakat Polo için esas önemli olan *Grande Turchia* (Büyük Türkiye) ismini verdiği Orta Asya Çağatay Devleti'dir. Ünlü İtalyan dilbilimcisi Giorgio Cardona, *Milione*'nin en yeni basımında Ermenice, Gürcüce, Farsça, Türkî dillerindeki yer ve şahıs isimlerinden yararlanarak son derece titiz bir çalışmayla Marco Polo'nun seyahat rotasının en otoriter saptamasını

---

[3] Seçimi kaybetmesine neden olarak hâlâ Grek cübbesi giymesi, sakallı olması, Latinceyi aksanlı konuşması ve de din değiştirmesinin samimiyeti hakkındaki şüpheler gösterilmiştir. Bkz. Kenneth M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571). Vol.II.*, (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1978), s.162, ve Marino Zorzi, "Cenni sulla vita e sulla figura di Bessarione", *Bessarione e l'Umanesimo*, ed. Gianfranco Fiaccadori, (Napoli: Vivarium, 1994), p.2.

[4] Marino Zorzi, aynı eser, s.8.

[5] Şerafettin Turan, *Türkiye-İtalya ilişkileri. Selçuklular'dan Bizans'ın Sona Erişine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1990)

yapmıştır.[6] 1260 yıllarında Konstantiniye ve Anadolu'dan geçerek Ermenistan'a giden Marco Polo Anadolu'yu eserinde şöyle tasvir eder:

> *In Turcomanie è tre generazione di genti. L'una gente sono turcomanni e adorano Malcometto; e sono semplice genti e ànno sozzo linguaggio. E' stanno i· montagne e 'n valle e vivono di bestiame; e ànno cavagli e muli grandi e di grandi valore. E gli altri sono gli armini e greci che dimorano in ville e in castella, e viveno di mercanzia e d'arti. E quivi si fanno li sovrani tappeti del mondo ed i più begli; fannovisi lavori [i] di seta e di tutti colori. Altre cose v'à che non vi conto. Elli sono al Tartero del Levante.*[7]
>
> Türkmen ilinde üç çeşit insan yaşar. Bir tanesi Türkmenlerdir ki bunlar Muhammed'e taparlar; basit insanlardır ve kaba dilleri vardır. Dağlarda ve vadilerde yaşarlar ve hayvancılıkla geçinirler; çok kıymetli atları ve büyük katırları vardır. Ötekiler şehirlerde ve kalelerde yaşayıp ticaret ve sanatla uğraşan Ermeni ve Rumlardır. Burada dünyanın en kıymetli ve güzel halıları üretilir ve her renk ipekli kumaş dokunur. Daha başka şeyler de vardır ama üzerinde durmayacağım. Bunlar Levanten Tatarlarının boyunduruğu altındadırlar.[8]

Bu yılların gene önemli eserlerinden biri de ünlü Codex Cumanicus'tur. Bu eser muhtemelen 13. yüzyılın sonlarına doğru yazılmış Doğu Av-

---

[6] Marco Polo, *Milione*, ed. Giorgio R. Cardona ve Valeria Bertolucci Pizzorusso, (Milano: Adelphi Edizioni S.P.A., 1994) Aynı zamanda bknz. Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, (New York: Taplinger Publishing Co., INC., 1968.) Marco Polo bu eserinin orijinalini Genova'da tutsak iken Fransızca olarak kaleme aldırmıştır. Daha sonra eser tabii ki İtalyanca'ya çevrilmiştir. Cardonba'nın kullandığı elyazması Floransa kütüphanesindekidir (Ms. II, 136, Biblioteca Nazionale di Firenze).

[7] Marco Polo, *Milione*, ed. Giorgio R. Cardona ve Valeria Bertolucci Pizzorusso, (Milano: Adelphi Edizioni S.P.A., 1994), s. 27-28. Marco Polo'nun levanten Tatarları adını verdikleri burada Moğollardır. Cardona'ya göre ortaçağ İtalya'sında Moğollara "Tartari del Levante" (Doğu Tatarları) deniliyordu. "Tartari del Ponente" (Batı Tatarları) ise Cardona'ya göre Cengis'in ilk oğlu Yöçi ve daha sonra Batu tarafından yönetilenlerdir. Aynı eser, s. 731.

[8] Makalede İtalyanca'dan yapılan tercümelerin hepsi tarafımızdan Türkçe'ye çevrilmiş olup, *Milione* hariç hepsi, kısmen de olsa ilk defa Türkçe'ye kazandırılmaktadır. Tercümelerde mümkün olduğu kadar orijinal metine sadık kalarak metnin havasını yansıtmaya çalıştık. Malum, 13. yy ila 18. yy. arasında yazılan bu eserlerde standard olmayan diyalektik İtalyanca ağızları kullanılmış olup, gene 19. yüzyıla kadar standardize edilmemiş İtalyanca'nın ortografik ve etimolojik zorluklarını da göz önüne alarak tercümeleri yapmaya çalıştık. Giovanni Battista Donado'nun *Della Letteratura de' Turchi* eserinin hakkında detaylı malumat için bkz. Mustafa Soykut, "The Development of the Image 'Turk' in Italy through *Della Leteratura de' Turchi* of Giambattista Donà", in *Journal of Mediterranean Studies*, Volume 9, Number 2, Malta: The Mediterranean Institute, University of Malta, 1999. Muhtelif İtalyan tarihçi, siyaset adamı ve 1453-1683 arası döneme ait Türklere dair en önemli İtalyan vesikaları ve özellikle Osmanlılara dair Papalık siyasî söylemine dair Angelo Petricca da Sonnino ve Marcello Marchesi'nin Osmanlılar hakkındaki eserlerinin ingilizce tercümeleri için bkz. Mustafa Soykut, *Image of the "Turk" in Italy. A History of the "Other" in Early Modern Europe:1453-1683*. Berlin: Klaus-Schwarz Verlag, 2001.

rupa'daki Kuman, yani Kıpçakların diline, adetlerine ve kültürlerine ait önemli bilgiler ihtiva eden eşsiz değerde bir kaynaktır. Venedik'te San Marco kütüphânesinde, *Cod. Mar. Lat. DXLIX*, kodlu elyazmasında bulunan *Codex Cumanicus*, iki bölümden oluşur: Bunların birincisi Kuman dilinin pratik bir lugatını aynı zamanda Farsça ve Latinize İtalyanca bir lugatçesini ihtiva eder. İkinci bölüm ise dinî eserler, linguistik ve folkoristik eserlerden oluşur. Latince ve Doğu Orta Yüksek Almanca'ya çeviriler olması, eserin bir çok kişi tarafından belli bir zaman zarfında vücuda getirildiğine işarettir.[9] Muhtemelen Karadeniz ve Yöçi'nin Orta Asya'daki devleti arasında ticaret yapan Cenovalı ve Venedikli tüccarların topladığı bu esere, daha sonra Alman Fransisken misyoner keşişler tarafından da eklemeler yapılmıştır.

Venedik ve Cenova'nın Doğu Akdeniz ve Karadeniz'deki muhtelif ticaret kolonileri İtalyan devletlerinin önce Selçuklu sonra da Osmanlı toprakları hakkındaki merakının temel sebebi olmuş ve Doğu Akdeniz'deki üstünlüğün önce Cenova'dan Venedik'e geçmesi ve daha sonra da Osmanlıların 15. yüzyılda Selanik, Mora Yarımadası, Eğriboz, Korfu gibi Venedik kolonilerini ard arda ele geçirmeleri Venedik gibi güçlü bir devletin siyasetinde temel sapmalara neden olmuştur. Doğu Akdeniz'deki ticarî çıkarlarına engel olan Osmanlı Devleti yüzünden Venedik İtalyan yarımadasında, yani terra ferma'da Papalık Devletine ve Toskana gibi İtalyan devletlerine karşı başat bir siyaset uygulayarak telafi etmeye çalışmıştır. Cenovalılar'ın Osmanlılar'la ilişkilerine bakıldığında ise, Cenova'nın 14. yüzyıl boyunca Osmanlıları Venediklilere karşı bir müttefik olarak kullandığını ve daha sonra Osmanlıların gittikçe güçlenmesi ve özellikle Kırımdaki Cenova kolonisi Kaffa'nın (Theodosia veya Feodosia şehri) Osmanlılara geçmesi ve buradaki Katolik halkın Fatih tarafından İstanbul'a göçürülmesini müteakiben Cenova, Osmanlıları Venedik'e karşı bir denge unsuru olarak kullanamayacağını anlamış ve Doğu Akdeniz'deki başat rolünü tamamen Venedik'e terk etmiştir. 1671 yılında basılan *Relazioni Universali* adlı kitabında ünlü Venedikli tarihçi Giovanni Botero Pera'daki Kaffa'lılar hakkında şöyle der:

> *I Latini, che habitano in Constantinopoli, non arrivano à duecento, e si chiamano Caffaluchi. E la contrada Caffamalca, perche quando Mahometto, Rè de Turchi, prese Caffà, ne fece passare settecento famiglie in Constantinopoli, delle quali non ne restano hoggi più di dieci*

[9] Peter B. Golden (Rutgers University), http://www.angelfire.com/on/paksoy/2CUMANIC.html

ò dodeci. Vivono d'industria; e diffendono la lor Chiesa di San Nicolò con molta fatica, travaglio, dall'insolenza de' Turchi. [10]

Konstantinopolis'te yaşayan Latinler'in [Katolikler] sayısı iki yüzü geçmez ve bunlara *Caffaluchi* [Kaffa'lı] denir. [Bunlar] Kaffa'lı olup, Türklerin Kralı *Mahometto* [Mehmed] Kaffa'yı aldığında bunlardan yedi yüz aileyi Konstantinopolis'e göçtürdü ki [bu ailelerden] bugün on ya da on ikiden fazlası kalmamıştır. Zanaatla geçimlerini sürdürürler ve kiliseleri San Nicolò'yu Türklerin küstahlığına karşı bir çok zorluk ve meşakkatle savunmaktadırlar.

İtalya'da Türklere karşı duyulan ilgi zikredilen bütün bu sebeplerden dolayı Avrupa'da şarkiyatçılığın başını çekmiş ve 15. yüzyılın ikinci yarısını müteakiben Rönesans İtalya'sında Türklere dair yazılan eserler gerek, tarih yazımı, gerek edebiyat, gerekse casusluk ve muhaberat alanlarında Avrupa'nın başta Fransa, Almanya ve İngiltere olmak üzere hemen hemen bütün ülkelerinde yorumlanmış ve çoğu zaman da 18. yüzyıla kadar aynen tercüme edilmeleri olağan bir olay olmuştur. Şarkiyat alanında İtalya'nın bu başat rolüne öncülük eden ilk örnekler ön Venedik arşivlerinde bulunan daha detaylı *relazioni* dışındaki haftalık elçilik raporlarıdır. Maalesef Venedik arşivlerindeki 1479, 1483 ve 1577 yılındaki yangınlardan dolayı 15. yüzyılın ikinci yarısına ait Osmanlılara dair birçok eser yanmıştır. Fakat gerek İtalyan gerekse birçok Osmanlı eseri bu dönem hakkında önemli birer kaynak niteliğindedir. Mesela Fatih dönemine ait yazışmalar hemen hemen tamamen Rumca ve Latince iken, yavaş yavaş Bizans kançılaryasının etkisinden çıkan Osmanlı II. Bayezid ve I. Selim dönemlerinden itibaren Venedik'le Rumca ve Latince yazışmaları bırakıp Türkçe yazışmaya başlamıştır. Franz Babinger'in belgelediği Fatih'in en erken devletlerarası antlaşması olan Venedik'le 1446 yılında imzaladığı Rumca ticaret antlaşmasından ve kullanılan kağıdın filigranından da anlaşılacağı üzere Osmanlı üzerinde Bizans'ın diplomatik kurumlarının etkisi büyüktür.[11]

TÜRKLERE DAİR İLK İTALYAN YAZINI VE RÖNESANS

15. yüzyılın sonları ve 16.yy.'ın başına ait ilk İtalyan Türkoloğu diyebileceğimiz kişi Giovan Maria Angiolello'dur. 1910 yılında Romanyalı I. Ursu'nun Bükreş'te yayınladığı *Historia Turchesca* esasen Angiolello'ya ait olup, 16. yüzyılda Donado da Lezze isimli bir Venedikli tarafından kaleme

[10] Giovanni Botero, *Relationi Universali*, (Venetia: Per li Bertani, 1671), s. 427.

[11] Franz Babinger, "Mehmed's II. Frühster Staatsvertrag (1446)", *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Suedosteuropas und der Levante*, ed. Franz Babinger, (München: Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1976).

alınmıştır.[12] Angiolello 1452 civarlarında Vicenza'da doğmuş ve 1470 yılında Yunanistan'daki Eğriboz (Eubea, Negroponte) adasının fethinde orada Venedik adına savaşan o zaman onaltı yaşında Vicenza'lı asil bir aileden gelen bir gençti. Esasen Bologna asıllı olan Giovanni Maria Angiolello'nun ailesi daha sonra 14. yy.'ın başında Vicenza'ya göçmüştür.[13] Ağabeyi Franceso ile beraber 1468 yılında Venedik'in Eğriboz'da Osmanlılara karşı yürütmekte olduğu savaşa katılan Giovanni Maria'nın ağabeyi Francesco 1470 yılında Negroponte'deki çarpışmada ölmüş, kendisi de Osmanlılara esir düşmüş ve Fatih Sultan Mehmed'in oğlu şehzade Mustafa'nın hizmetine verilmişti. Şeyhzade Mustafa'nın 1473 yılında İran Şahı Uzun Hasan'a karşı yaptığı sefere katılan ve orada savaşan Giovanni Maria, bu sefere dair daha sonra Donado da Lezze tarafından basılacak olan *Memorie*'sinde de bahsettiği *Breve narrazione della vita et fatti del signor Usuncassano* (Uzun Hasan'ın hayatı ve fiiliyatına dair kısa eser) adlı eseri kaleme almıştır.[14] Ertesi yıl 1474'te Mustafa ölünce, bütün hizmetkârlarıyla beraber İstanbul'a dönmüş ve Fatih'in hizmetine girmiştir.[15] Fatih'in hizmetinde *Momorie*'ye devam edip Kuran'ın İtalyanca bir tercümesini kaleme almış ve bu da onun Fatih'in gözüne girmesini sağlayarak kulunun saray hazinedarı olmasını sağlamıştır.[16] Angiolello bu olaydan Venedik'te Biblioteca Marciana'da bulunan bir el yazmasından (Marciana, mss. Lat. XIV. 123) anladığımıza göre yazdığı *Discrizione dell'alcorano col testamento ad Alì suo nipote* (Yeğeni Ali'ye vasiyetiyle beraber Kuran'ın tasviri) adlı eserinde de bahseder:

> *El testamento fece Maumeth nel morire ad Halì suo genero, traduto da idiomo turchesco in italo per Ioan Maria Anzelelo nobile vicentino, il*

---

[12] I. Ursu ed., *Donado da Lezze. Historia Turchesca. (1300-1514)*, (Bucureşti: Instit. De Arte Grafice "Carol Goebl" S-r Ion St. Rasidescu, 1909) Aynı zamanda bknz. I. Ursu, "Uno sconosciuto storico veneziano del secolo XVI (Donato da Lezze)", *Nuovo Archivio Veneto-Periodico storico trimestrale della R. Deputazione Veneta di Storia Patria*, (Venezia: 1910); J. Reinard, *Essai sur. G. M. Angiolello, noble vicentin (1452-1525), premier historien des Ottomans (1300-1557) et des Persans (1453-1524). Sa vie, son oeuvre, Angers*, Sirandeau, 1913; N. Di Lenna, *Ricerche intorno allo storico Gio. Maria Angiolello, patrizio vicentino* (1451-1525), *Archivio Veneto-Tridentino*, V (1924); G. Mantese, "Aggiunte e correzioni al profilo storico del viaggiatore vicentino Gio. Maria degli Angiolelli", in *Archivio Veneto*, t. V., LXXI, (Venezia: 1962); Giovan Maria Angiolello, *Viaggio di Negroponte (1468)*, ed. Cristina Bazzolo, Vicenza: Neri Pozza Editore, 1982.

[13] I. Ursu, "Uno sconosciuto storico veneziano del secolo XVI (Donato da Lezze)", *Nuovo Archivio Veneto-Periodico storico trimestrale della R. Deputazione Veneta di Storia Patria*, (Venezia: 1910), s. 1-2.

[14] I. Ursu, ed., *Donado da Lezze. Historia Turchesca. (1300-1514)*, (Bucureşti: Instit. De Arte Grafice "Carol Goebl" S-r Ion St. Rasidescu, 1909), s. 67.

[15] Aynı eser, s. 70.

[16] I. Ursu, "Uno sconosciuto storico veneziano del secolo XVI (Donato da Lezze)", *Nuovo Archivio Veneto-Periodico storico trimestrale della R. Deputazione Veneta di Storia Patria*, (Venezia: 1910), s. 7.

quale, pizolo siando stato preso da Turchi, fu alevato con gran credito appresso il signor Turco (.....) et era thesoriero de tutte le sue intrade.[17]

Muhammed'in ölürken oğlu Ali'ye bıraktığı vasiyet. Türk lisanından İtalyanca'ya Vicenza'lı asilzade Ioan Maria Anzelelo[18] tarafından tercüme edilmiştir ki kendisi çocukken Türklere esir düşmüş ve Sultan'ın himayesinde özenle yetiştirilmiştir (.....) ve kendisinin [Sultan'ın] tüm gelirlerinin hazinedarlığını yapmıştır.

Angiolello Fatih hakkında hatıratında (*Memorie*) şöyle bahseder:

Questo Mehemet Imperatore, nominato come ho detto il Gran Turco, era huomo di mezza taglia, era grasso et carnoso, haveva la fronte larga, gli occhi grossi con le ciglie rilevate, haveva il naso aquilino, la bocca piccola con barba ritonda et rilevata che tirava al rosso; haveva il collo corto et grosso, era zalegno di faccia, le spalle un poco alte, haveva la voce intonata, et era gottoso delli piedi, haveva tre figliuoli maschi, et niuna femina, il primo haveva nome Baiasit, il secondo Mustapha, il tertio Giem.[19] *(.....) Mehemet secondo Gran Turco, 7° Signore da Ottoman, quando intrò in signoria per la morte del padre Marothei d'anni 21, et fu 1450, qual hebbe la fortuna propitia, et fece più di tutti gl'altri Turchi passati, come'ho descritto. Visse in signoria dal 1450 fino al 1481 a dì di 3 Marzo che sonno anni 31. Fu huomo ingegnoso si diletteva di virtù, et haveva persone, che gli leggeva. Era crudelissimo, come si dirà a suo luogo; si dilettava de' giardini et haveva piacere di pitture et per questo scrisse all'Illustrissima Signoria che gli mandasse un pittore. Li fu mandato Domino Gentil Bellin, peritissimo nel'arte, qual vidde volontieri. Volse che gli facesse Venetia in disegno et retraesse molte persone, si ch'era grato al Signore. Quando il Signore voleva veder qualch'uno che haveva fama di esser bell'huomo, lo faceva retrahere dal detto Gentile Bellin, et poi lo vedeva*[20] *(.....) Fu dal detto Gentil fatto diversi belli quadri, et massime di cose di lussuria in alcune cose belle in modo che ne haveva nel serraglio gran quantità, et all'intrar che fece il figliuolo Baiasit Signor li fece vendere tutti in Bazzaro, et per nostri mercanti furono comprati assai, et disse il detto Baiasit che suo padre*

---

[17] Aynı eser, s. 10.
[18] Venedik diyalektinde Giovanni Maria Angiolello.
[19] I. Ursu, ed., *Donado da Lezze. Historia Turchesca. (1300-1514)*, (Bucureşti: Institut. De Arte Grafice "Carol Goebl" S-r Ion St. Rasidescu, 1909), s. 122-123.
[20] Aynı eser, ss. 119-120.

padrone, et che non credeva in Maccometto, et in effetto era così per quello dicono tutti questo Mehemet non credeva in fede alcuna.[21]

Bu İmparator Mehmet, daha önce dediğim gibi nâmı diğer Büyük Türk (Gran Turco),[22] etli butlu ve orta boylu bir adamdı, alnı geniş, büyük gözlü ve kirpikleri uzuncaydı. Kartal burunluydu, ufak ağzı vardı ve sakalı kıvırcık olup, kızıla çalardı. Boynu kısa ve ensesi kalındı, yüzü sarı, genişçe omuzluydu, ahenkli bir sesi vardı ve ayağında gut hastalığı vardı. Üç erkek evladı vardı ve hiç kızı yoktu. Birincisinin adı Bayezit, ortancasının adı Mustafa ve üçüncüsünün adı da Cem idi. (.....) Sultan ikinci Mehmet, yedinci Osmanlı sultanı, babası Murat'ın ölümü üzerine tahta oturduğunda yirmibir yaşındaydı ve 1450 yılıydı ki talihi açıktı ve bahsettiğim gibi seleflerinin hepsinden daha çok iş başardı. 1450'den 1481'in 3 Mart'ına kadar tahtta kaldı ki bu da 31 yıl eder. Zeki ve meziyetten hoşlanan bir insandı ve etrafında ona okuyan insanlar vardı. Daha sonra anlatılacağı üzere çok zalimdi. Bahçeyle uğraşırdı ve resimden hoşlanırdı ve bunun için Venedik'e mektup yazıp bir ressam göndermesini istedi. Kendisine sanata büyük istidadı olan ve gelmeyi zevkle kabul eden Sayın Gentile Bellini[23] yollandı. Padişahın hoşuna giden Venedik'in ve muhtelif şahsiyetlerin resmini yapmasını istedi. Padişah ne zaman güzelliğiyle nâm salmış birini görmek istese, onun resmini Gentile Bellini'ye yaptırıp sonra da bakardı (.....) Adı geçen Gentile tarafından birçok güzel tablo, özellikle şehvet içeren resimler yapılmıştır ki sarayında bundan bol miktarda bulunurdu. Oğlu Sultan Bayezit tahta geçtiğinde bunların hepsini pazarda sattırmıştır ve bizim tâcirlerimiz tarafından bir çoğu satın alınmıştır. Adı geçen Bayezit babası sultanın Muhammet'e inanmadığını söylerdi. Hakikaten de öyledir çünkü herkes bu Mehmet'in hiçbir dine inanmadığını söyler.

Giovanni Mantese'nin 1962 yılında yayınladığı *Aggiunte e correzioni al profilo storico del viaggiatore vicentino Gio. Maria degli Angiolelli*[24] (Vicenza'lı seyyah Gio. Maria Angiolello'nun tarihsel portresine dair ekler ve düzeltmeler) makalesine göre Joan Ursu 1910 yılında yayınladığı ve Venedikli asilzâde Donado da Lezze'nin editörlüğüne mâl ettiği *Historia Turchesca*'sı tamamen Angiolello'ya aittir. Bu bize göre de daha yakın bir

[21] Aynı eser, s. 121.
[22] Bu isim daha sonra bütün Osmanlı sultanları için kullanılmıştır.
[23] Vesikada "Domino Gentil Bellin" olarak geçiyor. Domino eski İtalyanca'da efendi anlamına gelip, Venedik diyalektinde Gentil Bellin olarak geçer.
[24] G. Mantese, "Aggiunte e correzioni al profilo storico del viaggiatore vicentino Gio. Maria degli Angiolelli", *Archivio Veneto*, t. V., LXXI, (Venezia: 1962).

ihtimal çerçevesindedir çünkü 1881 yılında A. Capparozzo[25] ve en son 1982 yılında Cristina Bazzolo'nun[26] yayımladığı Vicenza arşivindeki Angiolello'nun aynı orijinal el yazması, daha sonra Ursu'nun 1910 yılında yayımladığı *Historia Turchesca*'sının temelini teşkil eder ki bu el yazmasında Donado da Lezze ile hiçbir ilinti bulunamaz. Vicenza arşivlerinin noter kayıtlarından da istifade ederek Mantese Angiolello'nun hayatına dair bazı kesin tarihleri ortaya çıkarabilmiştir. 1474'de Şeyhzâde Mustafa'nın ölmesinden 1487'ye kadar İstanbul'da kalmış ve gene Vicenza resmi noter vs. evrakına göre 1488'te kesinlikle Vicenza'ya dönmüştür. 1490 yılında *Breve narrazione della vita et fatti del signor Usuncassano* (Uzun Hasan'ın hayatı ve fiiliyatına dair kısa eser) adlı eseri kaleme aldı. Vicenza'ya döndükten sonra takriben orada yirmi yıl kalan ve ağabeyinin adını verdiği Francesco ve Marco adında iki oğlu olan Angiolello bir süre sonra tekrar doğunun gizemine kapılarak yeniden Osmanlı ülkesine ve İran'a seyahatlerde bulunmuştur. Eserlerinden kesinlikle 1507 ve 1514 tarihleri arasında İran'da bulunduğu anlaşılıyor ki Şah İsmail ve ülkesi hakkında detaylı tasvirler yapmıştır. 7 Ağustos 1523 ile 11 Nisan 1524 tarihleri arasında bir tarihte Vicenza'da ölmüştür.[27]

Eserlerinden anladığımız kadarıyla Angiolello, Osmanlılara ve İranlılara dair ilk İtalyan Şarkiyatçısı ve Türkoloğudur. Kendisi şüphesiz Türkçe bildiği gibi yazdığı Kuran tercümesinden de anlaşılacağı üzere Arapça da öğrenmiştir. Yaptığı İran seyâhatlerinde Farsça öğrenip öğrenmediği malum değildir. Fakat bir İtalyan Şarkiyatçısı olarak Angiolello, kendisinin halefleriyle ortak özelliği ve o zamanın ruhuna uygun olarak Osmanlıları hem barbar ve müthiş bir düşman olarak göstermiş, hem de onlara ve özellikle Fatih Sultan Mehmed'e son derece gıpta etmiştir. Halefleri olan İtalyan ve diğer Avrupa ülkelerinin prototip Şarkiyatçıları Rönesans Avrupası'nda İtalyan modeli ve özellikle de Venedik veya Veneto modeli üzerinden hareket edip onlar gibi, onların süzgecinden Osmanlı'yı tefsîr etmişlerdir. Zirâ, özellikle Venedik 15. yüzyılın ilk yarısıyla 16. ve hattâ 17. yüzyılın ortalarına kadar sadece İtalya için değil, bütün Avrupa için bir basın bürosu ve Türklere dair haberler (*cose* turchesche) konusunda bir model olmuştur. Bunun sebeplerinden biri İtalya'nın ve özellikle Venedik'in Osmanlılar'la olan sıkı ticaret ilişkileri, öteki de hâliyle İtalyan siyasî arenasının önemli devletlerinden olan Papalık'ın en azından Reformasyon'a kadar bütün Batı Hıristiyanlığı'nın başı olmasıdır. Öyle ki, zikredilen zaman zarfında İtalya'da Osmanlılar'a

---

[25] A. Capparozzo, *Di Gio. Maria Angiolello e di un suo inedito manoscritto*, (Vicenza, 1881).
[26] Giovan Maria Angiolello, *Viaggio di Negroponte (1468)*, ed. Cristina Bazzolo, (Vicenza: Neri Pozza Editore, 1982).
[27] G. Mantese, aynı eser.

dair yazılan eserler yollarını Elizabeth İngilteresi'nin entelektüellerine ve edebiyatına kadar bulmuş, 18. yüzyıl Almanyası'nda gene bir Venedikli balyosun sekreteri olan Businello'nun İtalya'da hiç basılmayan eseri *Lettere informative delle cose de Turchi riguardo alla religione et al governo civile, militare, politico, et economico*[28], 1771 ve 1778'de Ulm ve Leipzig'te[29] Osmanlılar'a dair değerli bir kaynak olarak aynen basılmıştır. Pietro Businello 1742 yılında İstanbul'da balyos Giovanni Donà'nın sekreteri olarak görev yapmış ve görevi esnasında Osmanlı ülkesine dair bol miktarda kaynak toplamış ve oldukça objektif, değerli ve zamanının gerçekçi bir portresini 1746 yılında ülkesine döndüğünde yukarıda zikredilen eser başlığı altında derlemiştir.[30]

Türklere dair güvenilir eserler veren İtalyanlardan biri de Floransalı Benedetto Dei'dir. İtalyan devletleri ve Fatih arasında muhtemelen çift taraflı casus olarak çalışan Benedetto Dei'nin Kronik'i Fatih dönemi hakkında önemli bilgiler içerir. Franz Babinger tarafından bolca kullanılan ve 1400 ile 1500 arasındaki önemli olayları anlatan bu eser 1985 yılında Floransa'da Roberto Barducci tarafından basılmıştır.[31]

16. yüzyılda Osmanlılar hakkında İtalya'da ilk güvenilir eserlerden birini veren şahıs, Bessarion gibi gene bir Bizanslı mülteci plan Toedoro Spandugino'dur.[32] Spandugino'nun *Theodoro Spandugnino, Patritio Constantinopolitano, De la origine deli Imperatori Ottomani, ordini de la corte, forma del guerreggiare loro, rito, et costumi de la natione* adlı eseri Osmanlı hânedanın menşei, saray âdetleri, savaş düzeni ve [Türk Milleti'nin] âdetleri üzerine orijinal Bizans kaynaklarından faydalanılmış bir eserdir. Büyük dedesi son Bizans İmparatoru Konstantinos Palailogos'un hizmetinde

---

[28]Pietro Businello, *Lettere informative delle cose de Turchi riguardo alla religione et al governo civile, militare, politico, et economico. Scritto dal Sig. Pietro Businello segretario del Senato Veneto*, (Biblioteca Universitaria di Padova, manoscritti). Burada zikredilen el yazması Padova kütüphânesindeki nüshadır. Fakat Veneto'nun diğer şehirlerinin başlıca kütüphânelerinde de bol miktarda çoğaltılmış ve mevcuttur. Businello'nun bu değerli eserinin Almanca konuşan Avrupa'da yayınlanmasının bir sebebi de Venedik'in 18. yüzyılda Avusturya tarafından ilhak edilmesi ve iki ülke arasındaki kültürel trafiğin artmasıdır.

[29]*Magazin zur Gebrauch der Staaten und Kirchengeschichte vornemlich des Staatsrechts Katolischer Regentem in ihrer Geistlichkeit*, I, Ulm: 1771, s. 52-161, II, Ulm: 1772, s. 107-232; C.W. Lüdeke, P. Businello. *Historische Nachrichten von der Regierungsart, Sitten und Gewohnheiten der osmanischen Monarchie*, Leipzig: 1778, in Paolo Preto, Venezia e I Turchi, (Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1975), s. 449.

[30] Paolo Preto, *Venezia e I Turchi*, (Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1975), s. 442-450.

[31] Benedetto Dei, *La Cronica dall'anno 1400 all'anno 1500*, ed. Roberto Barducci, (Firenze: Monte Oriolo, 1985).

[32] Spandugino'nun Osmanlılara dair ünlü el yazmasının kopyalarından biri Vatikan Kütüphanesi'nde olduğu gibi İtalya'nın muhtelif yerlerinde de mevcuttur. Vatikandaki elyazması II. Bayezid dönemine aittir, (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Barb. lat. 5342).

olan Kantakuzinos ailesinden gelen Spandugino eserinde zamanında sanıldığı üzere Türklerin İskit değil Oğuz boyundan geldiğini söylemiştir. Bizans tarihçisi Donald M. Nicol Spandugino'nun eserini 1997 yılında İngilizce'ye, 1890 yılında Paris'te çıkan bir derginin İtalyanca versiyonundan çevirmiştir.[33] Spandugino'nun eseri İtalya'da yazılmış Osmanlı tarihinin en güvenilir kaynaklarından biridir.

16. yüzyılın başlarında Osmanlı ülkesini gezmiş ve burası hakkında bir seyahatname yazmış olan seyyâhlardan biri de Roma'lı Luigi Bassano'nun yazdığı *I Costumi et i Modi Particolari de la Vita de' Turchi*'dir (Türklerin hayatına dair âdetler ve özel hâlleri).[34]

16. ve 17. yüzyıl İtalya'da Türklere dair en çok eser verilen zamandır. Burada başlıcalarını saymak bile sayfalar alır. Fakat önemli olanlardan, Francesco Sansovino'nun *Gli Annali Turcheschi overo Vite de' Principi della Casa Othomana* (Türk yıllıkları ve Al-i Osman'ın sultanlarının hayatları), Osmanlılar üzerine 16. yüzyıl İtalyan tarih yazımı açısından birinci el kaynaklardan olmasa da popularitesi ve objektifliği açısından önemli bir eserdir.[35] Bologna asıllı bir asilzâde olan Kont Luigi Ferdinando Marsili (Marsigli)'nin seyâhatnâmesi de bugün 17. yüzyıl Osmanlı askerî tarihine dair en önemli kaynaklardan biridir.[36] Gene askerî ve siyasî tarihe dair önemli kaynaklardan biri de 1630'lu yılların sonunda İstanbul'daki *Congregazione di Propaganda Fide*'nin, yani Osmanlı Devleti'ndeki bütün Katolik misyonlarının merkezî idaresinin başı olan, Osmanlı ülkesini çok iyi tanıyan ve IV. Murad zamanına ait değerli siyasi ve askeri bilgiler veren Angelo Petricca da Sonnino'nun elyazması (*Trattato del modo facile d'espugnare il Turco, e discacciarlo dalli molti Regni che possiede in Europa. Composto dal padre Maestro Angelo Petricca da Sonnino Min: Conven: già Vicario Patriarcale di Constantinopoli, Commissario gn˜le in Oriente, e Prefetto de Missionarij di Valacchia, et Moldavia.*) 17. yüzyıl Osmanlılara karşı Haçlı ideolojisi ve bunların Reformasyon sonrası Avrupa politikasına etkileri konusunda da aydınlatıcıdır.[37]

---

[33] C.N. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge, IX (Paris, 1890), s. 133-261: Theodoro Spandugnino, Patritio Constantinopolitano, De la origine deli Imperatori Ottomani, ordini de la corte, forma del guerreggiare loro, rito, et costumi de la natione*; Donald M. Nicol, *Theodore Spandounes: On the Origin of the Ottoman Emperors*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

[34] M. Luigi Bassano da Zara, I Costumi et i Modi Particolari de la Vita de' Turchi, (Poma: 1545).

[35] Francesco Sansovino, *Gli Annali Turcheschi overo Vite de' Principi della Casa Othomana*, (Venetia: 1573).

[36] Lodovico Frati, "Il viaggio da Venezia a Costantinopoli del conte Luigi Ferdinando Marsili (1679)", *Nuovo Archivio Veneto*, (Venezia: Pre. Tip. Visentini cav. Federico, 1904).

[37] Mustafa Soykut, *Image of the "Turk" in Italy. A History of the "Other" in Early Modern Europe:1453-1683*, (Berlin: Klaus-Schwarz Verlag, 2001). Aynı eserde diğer 17. yüzyıl Papalık

16. yüzyılda ticarî amaçlarla da olsa Venedik'te Türkçe öğreten kitaplar mevcut olmuş[38] ve oradaki Osmanlı tâcirlerine tahsis edilen önce Rialto tarafındaki han, daha sonra bu mevkinin merkeziyeti açısından itirazlara sahne olmuş ve Türkler 1621 yılında Canal Grande üzerindeki Fondaco (Fontego) dei Turchi[39]'ye taşınmışlardır.[40]

GIAMBATTISTA DONÀ VE MODERN TÜRKOLOJİNİN DOĞUŞU

17. yüzyılın sonlarına doğru artık Osmanlı Devleti'nin 1683'teki Viyana bozgunu ve bunu takip eden Avrupa'daki askerî mevcudiyetinin gerilemesi Avrupalıların zihninde Osmanlı imajına daha mülâyim bir bakıl fırsatı tanımış ve artık Osmanlılar hakkındaki merakı sadece pragmatik, ticarî, ekonomik ve askerî malumat olmaktan çıkmış ve onların kültürüne karşı duyulan merakla birlikte gerçek entelektüel bir hareket biçimini almıştır. Bunun başlıca nedeni, belirtildiği gibi artık Osmanlıların 18. yüzyıldan itibaren gerçek bir askerî tehdit unsuru olmaktan çıkmalarına, Osmanlının kendi içsel dinamiklerinden kaynaklanan gerilemeye ve Rönesans'ın doğmasından iki asır sonra Avrupa'daki Aydınlanma hareketinin verimli ve nispeten açık fikirli entelektüel atmosferine bağlanmalıdır. Yüzyıllardan beri obsesif bir biçimde Türklerin barbarlığı, ama aynı zamanda askerî mükemmeliyet ve siyasî dirayeti temaları üzerine kısır ve çoğu zaman kendini tekrar eden Avrupa yazını sadece İtalya'da değil, aynı zamansa Avrupa'nın genelinde Donà'nın kitabını "derin bir nefes vererek" okumuş ve ilk defa Türklerin Avrupalılarınkiyle boy ölçüşebilecek nev-i şahsına münhasır bir medeniyete ve kültüre sahip oldukları kabul edilmiş, bu anlamda Rönesans'ın vatanı olan İtalya'da bunun öncülüğünü 1688 yılında basılan kitabıyla Venedik büyükelçisi Giambattista Donà başarmıştır.[41]

Donà ilk defa İstanbul'a gelmeden Venedik'te Türkçe öğrenen Venedik büyükelçisidir. Meslek itibariyle Venedik yüksek bürokrasisine mensup olan Donà, 1680 yılında İstanbul'daki Venedik büyükelçiliğine atanmış ve 1684 yılında Dalmaçya'daki Morlacchi ahalisini ilgilendiren bir para meselesinde Osmanlılarla gizli anlaşmalar yaptığı gerekçesiyle Venedik'e geri çağrılmış ve hapse atılmıştır. Masumiyetini ispatını müteakiben 1688 yılında *Della*

---

siyasi otoriteleri ve Osmanlılara karşı savaş stratejileri üzerine bkz. Monsignor Marcello Marchesi, Fra Paolo da Lagni ve 16. yüzyıl sonu Lazzaro Soranzo.

[38] Manlio Cortelazzo, "La conoscenza della lingua turca in Italia nel '500", *Venezia, Il Levante e Il Mare*, ed. Manlio Cortelazzo, (Pisa: Pacini Editore, 1989).

[39] Fondaco, Venedik diyalektinde "Fontego" Arapça "funduq" yani han, otel kelimesinden gelir.

[40] Mustafa Soykut, Image of the "Turk" in Italy. A History of the "Other" in Early Modern Europe:1453-1683. Berlin: Klaus-Schwarz Verlag, 2001, s. 11.

[41] Paolo Preto, *Venezia e i Turchi*, (Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1975), s. 345.

Letteratura de' Turchi'yi Venedik'te bastırmış ve 1700 yılında yetmiş altı yaşında vefat etmiştir.[42] İstanbul'da kaldığı süre içinde Kara Mustafa Paşa da dahil olmak üzere devlet büyükleri ile arası iyi olan Donà, İkinci Viyana kuşatması arifesindeki nazik siyasî durumda da Habsburglar, Venedik ve Osmanlı arasında anahtar şahsiyetlerden biri olmuştur.[43] Donà'nın renkli siyasî şahsiyetine rağmen *Della Letteratura de' Turchi* bu güne kadar çok az tarihçinin dikkatini çekmiş, Venedik'te kısa bir dönem haricinde yüzyıllarca unutulmuştur. Öyle ki kendinden takriben yüz yıl sonra gelecek olan meşhur *Letteratura Turchesca*'nın yazarı Giambattista Toderini'nin zamanında bile unutulmuştur. Halbuki *Della Letteratura de' Turchi*'yle berabe Donà ve ekibi Venedik'te ve İtalya'da ilk defa ciddi ve modern anlamda Türkoloji çalışmalarının temelini atmıştır ve bir okul açmışlardır. Bu bakımdan ilk modern İtalyan Türkoloğu da Giambattista Donà'dır.

Della Letteratura de' Tuchi'nin önsözü elçilik tercümanı ve kitaptaki Türkçe eserlerin de İtalyancaya yapan Giovanni Rinaldo Carli ve Donà'nın oğlu Pietro Donà tarafından yazılmıştır. Giovanni Rinaldo Carli Dalmaçya'daki Koper şehrinden geliyordu. Venedik'in önemli ticaret kolonilerinden olan Dalmaçya, o zaman olduğu gibi, günümüzde de Hırvatistan'da hatırı sayılır bir İtalyan azınlığı barındırmaktadır. İtalyanca-Türkçe tercüme yapan diplomasi tercümanları 16.-18. yüzyıl arasında önemli Koper'li ailelerden çıkmış olup, Carli Girit'in fethinden hemen sonra Osmanlı ülkesine gelip burada en az elli yıl kalmıştır. Kendinden hemen hemen yüz yıl sonraki gene bir elçilik görevlisi olan Pietro Businello gibi, Carli de Osmanlı ülkesinde Girit'in fethi, ikinci Viyana kuşatması, Karlofça ve Pasarofça antlaşmalarına müşahede edip sadece Donà'nın *Della Letteratura de' Tuchi*'sine tercümanlık yapmakla kalmamış, aynı zamanda Hacı Halife'nin *Cronologia Historica*'sını da ilk defa bir batı diline İtalyanca'ya çevirmiştir.[44] Carli ve Donà'nın oğlu Pietro'nun 17. yüzyıl Avrupası'nda Türkoloji çalışmalarına ve modern şarkiyata ilk örnek olacak olan son derece önemli *Della Letteratura de' Tuchi*'ye yazdıkları önsöz şöyledir:

> *Del vasto Imperio de' Turchi, che si estende in una gran parte dell'Asia, Africa & Europa, molti descrissero i Paesi, le Nazioni, e i Costumi, non meno che il Governo Politico della gran Corte de' Monarchi Ottomani. E la curiosità degli scrittori Francesi, superando con minuta diligenza*

---

[42] Nicolò Barozzi ve Guglielmo Berchet, *Le Relazioni degli stati europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneziani nel Secolo Decimosettimo. Turchia*, Volume unico-Parte I., (Venezia: Prem. Stabil. Tip. Di P. Naratovich Edit., 1871), s. 292.

[43] Kenneth M. Setton, *Venice, Austria and the Turks in the Seventeenth Century*, (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1991), s. 257-260.

[44] http://www.zrs-kp.si/Zaloznistvo/acta/pov5013.htm.

gl'Italiani, e i Tedeschi, descrisse tutte le Sette delle loro Religioni, le cerimonie tanto sacre, quanto profane, le differenze de i Vestimenti, sì delle Donne come degl'Uomini, gli ordini, e le carriche tanto civili, quanto militari, e le varie, e differenti insegne di tutte le loro dignità, che per la maggior parte consistono nella varia, e differente forma delle loro Berette, e de' loro Turbanti. Ma degli studi, e della Letteratura de' Turchi, nessuna, ò lieve notizia fin quì s'è divulgata in Europa; Anzi è corsa universale opinione, in vero erronea, che la Nazione Turchesca foße affatto ignara delle buone, e belle Lettere, incapace della Rettorica, e della Poesia, e come lontana da gli studi delle Leggi, della Medicina, della Filosofia, delle Mattematiche, così fosse solamente dedita all'uso dell'Armi. E come che la disciplina militare , e l'arte della guerra sono state quelole cose, neele quali i Turchi si sono resi eccellenti, e terribili, occupando colle loro vittorie tanti Regni, e tante Provincie a i Principi Cristiani, e d'altre Sette loro confinanti (.....) Non essendosi dunque nessuno preso cura d'indagare gli Studi, e la Letteratura de' Turchi, GIO: BATTISTA DONADO, Senatore di eminente giudizio, di soda letteratura, e di paragonata eloquenza, che nella cospicua Carrica di Bailo per la Sereniss. Republica di Venezia à Costantinopoli, hà dato tutti i segni di somma prudenza, d'invincibil costanza, e di zelo inarrivabile verso la sua Patria, trà l'altre recondite notizie, che più d'ogn'altro Soggetto con sagacissima diligenza hà ricavate dell'Imperio Turchesco, insigne si è la presente Relazione delle Scienze de' Turchi; la quale avendo egli scritto à Monsignor Abbate suo Fratello, io conoscendo quanto fosse mal fatto, che stasse sepolta in mani private, ho supplicato l'Eccellenza Sua à non invidiare alla curiosità de' Letterati sì rara, & importante notizia, che per sua benignissima concessione, ora dopo haver nobilitati i miei Torchi, pascerà la studiosa curiosità del tuo ingegno erudito, ò Lettore. Vivi felice. [45]

Türklerin Asya, Afrika ve Avrupa'nın büyük bir kısmına yayılan muazzam imparatorluklarının illerini, milletlerini, geleneklerini ve söylemeye gerek yok ki Osmanlı Hanedanı'nın büyük sarayının siyasî yapısını birçokları tasvir etmişlerdir. Titiz gayretleriyle onların bütün dinlerinin bütün mezheplerini, mukaddes ve dünyevî ayinlerini, erkek ve kadınların değişik kıyafetlerini, medenî ve askerî kanun ve müesseselerini, memurlarının çoğunlukla çeşitli ve farklı sarık ve şapkalarından oluşan alâmet-i

[45] Donado, Giovanni Battista, *Della Letteratura de' Turchi*, (Venetia: Per Andrea Poletti, 1688), önsöz.

fârikalarını, Fransız yazarların merakı İtalyanları ve Almanları geçerek tasvir etmiştir. Fakat Avrupa'da bugüne kadar, Türklerin edebiyatına dair ya hiç, ya da çok az sayıda eser ortaya çıkmıştır. Üstelik yaygın ve yanlış olan sanıya göre Türk Milleti'nin güzel sanatlar, edebiyat, retorik ve şiirden nasibini almamış olduğu ve hukuk, tıp, felsefe ve matematik okumaktan uzak kaldığı ve sadece askerliğe yöneldiği sanılırdı. Zirâ askerî disiplin ve askerlik sanatı Türklerin kendilerini kusursuz ve müthiş kıldıkları alan olmuştur ki zaferleri sayesinde Hıristiyan prenslerin ve komşu mezheplerin[46] ülke ve krallıklarını işgal etmişlerdir. (.....)

Dolayısıyla Türklerin ilim ve edebiyat konusunda araştırma yapmaya eğilmiş olan hiç kimse olmadığından, yüksek takdir, sağlam ilim ve takdire şayan belagat sahibi senatör Giovanni Battista Donado, Venedik Cumhuriyeti adına Konstantiniye'deki dikkate şayân balyos görevindeyken, ülkesine karşı son derece tedbir, yenilmez sebat ve ulaşılmaz iman göstermiş ve zekâsıyla herkesten fazla Türk İmparatorluğu'ndan gizli haberleri ele geçirebildiği Türklerin ilimlerine dair kardeşi Monsenyör [Andrea'ya] meşhur raporu [relazione] yazmıştır. Bendeniz, bunun şahsî ellerde gömülü kalmasının ne kadar yazık olacağını bildiğimden ekselanslarına okumuş kişileri böyle nadide ve mühim bir eserden mahrum bırakmamaları için yalvardım. Âlîcenap müsaadeleri matbuama şeref kattı ve ârif zekânın âlimâne merakını besleyecektir, ey okur. Bahtiyar ol.

Sappia però lei, Sig. Mio Fratello, che, non ostante le suddette notitie, non si deve credere esser li Turchi al possesso delle bell'Arti, e scienze in universale; massime essendo privi delle Stampe, e violentati ad una forzata violenza. Ma tuttavia concorrono ben sodi riflessi ad acconsentirle non mezana cognitione delle lettere, e della intelligenza, massime di termini positivi.

(.....) La necessità d'insegnare l'Alcorano per instrution di loro stessi, & altri riflessi, molto bene facilitano il non acconsentire all'universale errore, che siano totalmente ignoranti.

[46]Burada İran kastediliyor. İtalyan devletlerinin, özellikle Venedik'in, Angiolello'da da bahsettiğimiz gibi, İran ve Osmanlı arasındaki siyaseti çok iyi takip ettiği yazınlarından anlaşılıyor. Buna en iyi örnek olarak Venedik'in Pağalık büyükelçisi Paolo Paruta'yı örnek gösterebiliriz. Paruta, 1594 yılında Papa VIII. Clement'in (1592-1605) Osmanlı-İran savaşının (1578-1590) Osmanlılar üzerindeki zayıflatıcı etkisinden ve yeni sultan III. Murad'ın tecrübesizliğinden yararlanarak Osmanlılara savaş açma planlarına karşı çıkmış, ve Osmanlılar'ın içinde bulunduğu durumun zafiyet olarak yorumlanmasının yanlış olduğunu ifade edip, Papalık'ın planlarına karşı çıkmıştır. Giovanni Pillinini, "Un discorso inedito di Paolo Paruta" in *Archivio Veneto*, serV,LXXIV, (Venezia: 1964).

Per intender però meglio di questa verità, si deve considerare, che la Lingua Turca è come nell'Italia la Provinciale, nella quale cadauno parla con le forme, e con la pronuncia, & accento del paese. Ma questa si rende adornata dalla Persiana, si come noi facciamo con la Toscana. Tuttavia sarà di maggior prova di questa verità. Che nello stesso modo pur anco si ritrova l'Arabo trà Turchi, si come il Latino trà noi; poiche sendo l'Alcorano scritto nella suddetta lingua, si rende l'Araba necessaria a loro, come alli nostri la lingua, in cui si ritrova la Sacra Scrittura. Usando le maniere, le voci, e li periodi Arabi intieri per ornamento, per elocutione, e per decoro, massime nelli maneggi, nelli commandamenti, & altri ordini de' maggiori negotij, & arbitrij; lettere del Principe, Ministri, Bassà, e commando dell'Imperiale volontà. In somma presso loro l'eruditione maggiore si spiega, & usa nelli huomini di Legge, che sono quelli, che s'impiegano nelli Tribunali di Giudicatura, nelli Parrocchi, ò altri sacerdoti loro, come si disse, come pure negli huomini più distinti nella Corte delle Nodarie, Segretarie, e Cancellarie, quali tutti per necessità di loro Ministero intendono, parlano, e scrivono l'Arabo; & è noto assai quanto queste belle Arti, e Scienze siano state spiegate dagli Arabi Autori; quali di tanto tempo si trovano l'Opere intiere nel carattere, & idioma naturale presso de' Turchi.(.....)[47]

Sufficienti ed evidentissime prove di questo risultano da un Libretto intitolato: Rudimento della Lingua Turchesca, composto dal Sig. D. Giovanni Agaup Armeno, nato in Costantinopoli, stampato in Venetia l'anno 1685. dedicato a lei Sig. mio Fratello Abbate Andrea, per la sua applicatione pia alla Casa de' Catecumeni, nel quale s'insegna con tutte le regole grammaticali, come fanno nella suddetta Città di Costantinopoli, la Lingua Turca. (.....)[48]

Ma per corroboratione maggiore di ciò, si vede li Sultani, che sono stati pro tempore, hanno eretto varie scuole, molti Collegi, e Letture, con ordini pure di grado di Dottorato, per qualificar gli huomini alle Giudicature, e massime quelli, che applicano alle Moschee, e a regolar le coscienze in carica di Parrocchi, ò d'altri, massime per abilitarli alle Concioni, & alli Pulpiti, ne' quali frequentano, massime nelle Feste, con Prediche al Popolo; inculcando nel persuadere le Virtù morali, detestando livitij, & a riverire, & adorare la suprema Deità: Che però per darne saggio risolvo di registrar quì ciò, che scrive Hussein Effendì

[47] Giovanni Battista Donado, *Della Letteratura de' Turchi*, Venetia: Per Andrea Poletti, 1688, s. 5-8.
[48] Giovanni Battista Donado, aynı eser, s. 10.

nel Trattato suo, già dato in luce in Costantinopoli, della Grandezza della Casa Ottomana.[49]

La Poesia viene pure praticata da' Turchi con molta abbondanza. Io non scrivo qui delle regole loro di componerla; tuttavia loro pure hanno come noi misura, armonia, e desinenza; e nelle stesse spiegano affetti, con pensieri, con concetti, e con eloquenza. Ricevono anco loro dal Persiano la galanteria del dire, come noi dal Toscano, ò sia Senese; e dall'Arabo come noi dal Latino la forza del dire succoso, e con decoro. Si vagliono di qualche favola, & in somma da queste pure, si può vedere quanto intendano. Io però ho fatto tradurre le seguenti, non mi havendo servito il tempo ad estendermi al di più. Circa di che puole[50] *chi si sia sodisfare intieramente la curiosità, mentre vi sono infinità di Libri in versi, per il più Persiani, fatti con metro vario, & à stroffe; e con corrispondenza di rima, & altre rime, e figure, da che pure spiccano assai bene, per huomini non tanto rozzi, quanto venivano decantati (.....)* [51]

Lâkin, bey kardeşim, şunu bilmeniz gerekir ki, yukarıda belirtilen malumâta rağmen, bütün Türklerin sanat ve ilimden nasibini almış olduklarının düşünülmemesi icab eder, özellikle matbuadan mahrum oldukları ve zorakî bir cehalete mahkûm edildikleri hatırlanırsa. Bunun yanında, (Türkler arasında) edebiyat ve aklın, pek de vasat olmayan varlığına delalet olan, müsbet anlamda işaretler mevcuttur.

(....) Kendi eğitimleri yanında, diğer cihetlerle de Kur'ân'ı öğretme zarûreti, onların umumîyetle, tamamen cahil oldukları zannını bertarâf eder.

Fakat, bu hakikatin daha iyi anlaşılabilmesi için, göz önüne alınmalıdır ki, Türk dili, herkesin yöresel şekil, telaffuz ve de ağzıyla konuştuğu İtalya taşrasında olduğu gibidir. Fakat (Türkçe), bizim Toskana lisânıyla yaptığımız gibi, Farsça ile süslenir. Nitekim bu hususta daha fazla örnek verilecektir.

Bunun gibi, Arapça dahî Türkler arasında mevcûd olup, bizdeki Latince gibidir. Kur'ân bahsedilen lisânda yazılmış olduğu içindir ki, bize Kitâb-ı Mukaddes'in yazılmış olduğu dil olduğu gibi, onlara dahi (Arapça) gerekli hale gelir. Letâfet ve belâgat ve süs için, şekil ve buyruklarda ve dahî hakimlerin diğer büyük akidlerinde, hükümdâr, paşa ve

---

[49] Giovanni Battista Donado, aynı eser, s. 11-12.

[50] sic., corrige: *circa di chi vuole che* ....

[51] Giovanni Battista Donado, aynı eser, ss. 125-126. Mustafa Soykut, "Della Letteratura de' Turchi'den Giovanni Battista Donado", *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, ed. Mehmet Kalpaklı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999).

vezir mektuplarında ve dahi fermanlarda tamamen Arâbî usul, ses ve ölçüleri kullanırlar. Netice itibariyle, bunlar arasında en fazla ilim sahibi olanlar hukuk adamları arasında bulunurlar ki, bunlar yargı kuvvetinin mahkemelerinde, ruhbân sınıfının (ulemânın) camilerinde olduğu gibi, aynı zamanda noterlerin, kâtiplerin ve defterdârların en nezih adamlarının saraylarında görev alırlar ki, hepsi görev icâbı Arapça konuşur ve yazarlar. Bütün bu ilim ve sanatların Arap yazarlar tarafından tefsîr edildiği iyi bilinir ki, bunların tüm eserlerine Türkler uzun zamandan beri aslî harf ve dilinde maliktirler.

Buna [dil eğitimine] dair yeterli derecede ve açık ispat Venedik'te 1685 yılında *Rudimento della Lingua Turchesca* (Türk dilinin esasları) adıyla Konstantiniye'de doğan Ermeni Signor D. Giovanni Agop tarafından basılan kitaptır. Siz kardeşim keşiş Andrea'ya Din Okulu'na olan dindar alakanız için ithaf edilmiştir. [Bu kitap] bütün gramer kurallarıyla Konstantiniye şehrinde olduğu gibi Türk dilini öğretmektedir. [52]

Sultanların zaman içinde [ilmi kuvvetlendirmek için], aynı zamanda doktora derecesinde yargıdaki ve özellikle camideki memurların vicdanını eğitmek özellikle bayramlarda kürsüye çıkıp vaizlik eden ve insanlara ahlâkî değerleri geliştirmelerini ve kötülükten sakınmalarını ve en yüce Tanrı'ya yakarıp önünde eğilmeyi öğreten din adamları için muhtelif okul, üniversite ve öğretim evleri kurmuş oldukları müşahede edilir. Fakat bir örnek vermek için burada Hüseyin Efendi'nin Konstantiniye'de yazdığı *Della Grandezza della Casa Ottomana* (Âl-i Osmân'nın büyüklüğüne dair) adlı eseri hatırlatmak isterim.[53]

(....) Şiir de Türkler arasında bol miktarda yazılır. Burada onların nazım şekillerinden bahsetmeyeceğim. Fakat, onlar da bizim gibi, iş düşünce ve kavramlarını belâgatla ifâde ettikleri, ölçü, kafiye ve vezne sahiptirler. (s. 126) Bizim Toskana lisânından, daha doğrusu Siena ağzından aldığımız gibi[54] onlar da Farsça'dan lisânın nezâketini; ve bizim Latince'-

[52] Burada sözü edilen İstanbul doğumlu Giovanni Agop, uzun yıllar boyunca Venedik'te Türkçe öğretmek için kullanılan *Rudimento della Lingua Turchesca* adlı kitabın yazarı olup, Venedik'teki din okulunun uzun süre yöneticiliğini yapmıştır. Paolo Preto, *Venezia e I Turchi*, (Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1975), ss. 108-109.

[53] Donà'nın burada bahsettiği eser Hüseyin Hezârfen'nin (d. İstanköy-ö. 24 Eylül 1691 İstanbul)*Telhîs ül-beyân fî kavânîn-i âl-i Osmân* adlı eseridir. Bu eser, Osmanlı ailesinin menşei ve tarihinden aynı zamanda da IV. Mehmed'in kanunlarından bahsetmektedir. Franz Babinger'e göre Hüseyin Hezârfen Donà ile karşılaşmış ve şahsî bağları sayesinde Donà Hezârfen'in eserinden kitabında uzun uzadıya bahsetmiştir (s.12-43, s. 89-92).

[54] İtalyanca'nın Toskana diyalekti Ortaçağdan başlayarak yavaş yavaş standart İtalyanca olarak kabul görmüştür. Bu süreç içerisinde Rönesans şairleri Dante Alighieri'nin *İlahi Komedya*'sı ve Petrarca'nın eserleri başat rol oynamıştır. Toskana diyalekti, şablon olarak standart İtalyanca kabul edilmesine rağmen, muhtemelen Latince'ye olan yakınlığı sayesinde yine bir Toskana şehri olan Siena'nın ağzı

den aldığımız gibi, Arapça'dan da dilin kuvvetini, etkili ve süslü söz söyleme sanatını alırlar. Burada birkaç masal seçilmiştir ki, bunlardan netice itibariyle insan ne demek istediklerini anlar. İşbu ki ben, daha fazlasını tetkik etmeye zaman bulamayarak, aşağıdakileri tercüme ettirdim. Meraklarını tamâmen tatmin etmek isteyenler için manzûm olarak yazılmış, ekserîsi Farsça olan ziyadesiyle kitap mevcuttur. Bunlar muhtelif vezin ve beyitte, ölçü ve kafiye ve mecaz ile yazılmışlardır ki bundan da zannedildikleri gibi kaba saba insanlar olmadıkları gayet iyi anlaşılır (.....)

Donà'nın kitabının bunları takip eden sayfalarında Osmanlı edebiyat, hukuk, müzik, felsefe, astronomi ve daha nice ilim konularında yüzlerce ünlünün ve eserinin adı zikredilmiş ve kendinden yüzyıl sonra Toderini'nin eserindeki detay olmasa bile, zamanına göre bir ilke imza atmıştır. Kendisi bir Venedikli keşiş olan Giambattista Toderini ise çok daha tanınmış bir şahsiyet olup, eseri *Letteratura Turchesca* bugün Türkoloji'nin klasik eserlerinden biridir. 1787 yılında Venedik'te üç cilt olarak basılan *Letteratura Turchesca*, içinde teferruatlı bir Osmanlı ilimleri çalışması haricinde, zamanının İstanbul'unun belli başlı kütüphânelerinin de envanterlerini ihtiva eder. Aşağıda *Letteratura Turchesca*'dan Osmanlı şiiri bahsi şöyledir:

POESIA

*I Turchi coltivano molto la Poesia condotta dal genio, e dal diletto. Non nmancan loro instituzioni poetiche, nè precettori, e maestri, tra' quali Abù Baschar Matta dal Greco, e Aidì Sciesabeddin dal Siriaco trasportaron nell'arabo la Poetica d'Aristotele. Abbondano di bellissimi pezzi d'Araba Poesia, e di Persiani Poeti ad arricchire la mente di poetiche idee, e colorire di vaghe, e forti imagini i loro poemi. Celebratissimi sono que' sette, che vedevansi in oro scritti, e sospesi alla Mecca sino ai giorni di Maometto per la bellezza, e per lo splendore de' loro Idilii denominati le Plejadi** [55] *Maraviglioso è il numero d'Arabi poeti, trovandosi presso che trenta autori, i quali ne scrisser le vite, e parlarono delle poesie**. *Abulfarajo Alì Esfahani nel 356 dell'egira faticò*

---

geleneksel olarak Toskana'nın diğer ağızları içinde en duru olanı kabul edilir ki ünlü hümanist II. Pius da Siena yakınlarında daha sonra adını kendisinden alan Pienza şehrinde doğmuştur.

[55] '*' işareti olan yerlerde Toderini dipnot koymuştur. İtalyanca orijinalinde bu dipnotların transkripsiyonu yapmadık. Türkçe tercümesinde aynı dipnotların tercümeleri parantez içinde verilmiştir. Eserde geçen Arapça ve Türkçe isimlerin aynen transliterasyonu yapılmıştır. Bu şekilleriyle İtalyanca ortografik özellikler taşırlar ve Türkçe, Arapça ve Farsça fonetiğinin İtalyanca transkripsiyonlarıdırlar. Yazı içinde zikredilen şahsiyetlerin biyografik detaylarına girmek, elimizdeki makalenin boyutlarını aşacağından bu detaylara girmedik.

pel corso di cinquant'anni a compilare d'Arabe canzoni voluminosa raccolta, come pure Jahia Abù Mansur al Mussolì altra ne diede formando dieci volumi*. L'estro poetico rese illustri molte Arabe Donne, sulle quali un libro compose Hassan Ben Tharkan. Dell'Arabe Poetesse medesimamente scrisse Abulfaragio al Thalgi* ad ornamento del sesso donnesco. Chans vien riguardata come la Saffo degli Arabi, secondo che scrisse l'Eicornio*, traducendo le tavole d'Ibn Kothaiba. Altra Saffo juniore più celebre potremmo chiamare la Validata figlia del Re Mohamad Almostakphi Billa. Ebbero le Corinne, ed altre illustri poetesse gli Arabi nel lor Parnasso, non meno che i Greci*.*

I dotti Turchi non solo l'Arabo, ma apprendono ancora il Persiano, come gentile linguaggio e di polita letteratura. Mola Giami autore del Baristan, o della Primavera, de' più eccellenti scrisse la vita, apportando lodevoli saggi della loro Poesia. Trai primi si vuol nominare Seich principe della Lirica, Enverrì tenuto per lomigliore di quanti scrissero Elegie, Ferdusì poeta Omeriano, ed Epico nominatissimo. Parla brevemente l'autore di Rudegì, Dekiki, Esdschedi, Enseri Terraehi, Emmar, Schidid-din, e del mollissimo, ed elegante poeta Hafis da Sciraz, che chiamerò col Reviczky l'Atene Persiana, illustre per alti ingegni, e poeti, per purissima lingua, e bella letteratura*. Taccio de' moderni gloriati dal dottissimo Jones*. Ai tanti, e sì maestri originali di bellissima poesia, che avevano i Turchi sotto degli occhi, eccitata la ben disposta, e coltivata natura, sorsero tra essi, e formaronsi dei valorosi poeti. Onorevole testimonianza ne fanno varj scrittori. Abdul-Lutfì nel suo libro Teskieretus-suara, come egli attesta, scrive di trecento poeti vissuti dal tempo di Sultan Murad, (che sedette sul trono nel 761) fino al tempo di Sultan Solimano I. cioè sino all'anno 958 dell'era Maomettana. Tra gli altri volumi E notabile quell'amplissimo intitolato Zubdetul Esaar, ossia Fiore delle Poesie, che oltre i versi di nove Turchi scrittori comprende sceltissima Antologia d'altri cinquecento e quaranta poeti *. Ne' miei Mss. conservo un codice di brevi composizioni Turchesche, pregiato dagl'intelligenti, poichè colse il fiore e le grazie di valenti poeti.*

Il dotto, ed erudito Reviczky scrive de' Turchi, che particolarmente in poesia hanno pezzi bellissimi nel loro linguaggio, pieni d'immaginazione, di vivacità, e delicatezza. La Turchesca Poesia parimente esalta, e commenda il dottissimo Jones*.*

I più celebri poeti Turchi sono Bakì Efendi, Nefi, Mesihì, Kasim: a questi si aggiunge dai dotti Misrì, i cui versi sentono dal nostro Vangelo, e adombrano la incarnazione di Gesù Cristo. Fiorì al tempo di Achmet

*II., e per essi fu vicino a perder la vita. Il Cantimir stampò alcuni saggi della Misriana poesia, e ne racconta la storia.**

In questa Metropoli sino dai primi tempi si videro varj Sultani dilettarsi in poesia, e comporre lodevoli versi, e alcuni ancora di maravigliosa bellezza, come diremo parlando delle Accademie da loro splendidamente fondate a vantaggio dall'Ottomana letteratura. Tra' moderni si vogliono commendare coll'eruditissimo Jenisch il poeta Nabì Efendi, e il Divano, o Canzoniere di Raghib Bascià, ornamento della Turchesca dottrina.*

Fiorisce in Costantinopoli nobile Accademia di Poeti, da cui i coltivatori della bell'arte son decorati, e distinti con nome Accademico dopo valorosi cimenti, e buone poesie. Così denominaronsi ad onore i Ramì, i Rascid, gli Enverrì, e così col nome d'Hairì il Cancellier dellImpero, o Reis Efendi, che nell'anno 1783 montò alla carica di Chiaja Bei.* Abdlrah man reefet* il più valente poeta, e improvvisdatore di Costantinopoli mi dissei che sotto Mustafà III. si ragunavano varie volte i Poeti, e tenevano Accademie.*

Sul metro bastevolmente ne scrisse tra gli altri il Jones al cap. 2. de metris Asiaticis nell'opera più volte citata.

Ora non dispiacerà al dotto lettore di vedere qualche saggio d'Araba, Persiana, e Turca poesia.

Tetrastico d'Ebn Calanis al-Eskanderì, quale tradusse l'Herbelot alla voce Ibrahim Abù Ishak.

Une noire se trouve souvent plus blanche,
que les autre par ses moeurs,
& un corps de couleur de Musc
a quelquefois dans soi la pureté du Camphre.
Ce teint brun ressemble alors à la prunelle de l'oeil, que l'on croit être noire, & qui n'est cependant que lumiere.[56]

(.....)

Acmet III. si dilettò in Poesia. Una gentile inscrizione in versi Turcheschi compose, che vedesi scolpita con caratteri in oro sovra marmorea, e nobile fontana da lui eretta in Costantinopoli. L'Inscrizione coll'altre sparse nella Città fu volgarizzata dal Cavalier Cosmo Comidas regio Dragomanno di Spagna, e riportata nella sua dottissima Topografia. Ad istanza del Cavaliere amico misi in versi Italiani questa

[56] Giambattista Toderini, *Letteratura Turchesca*, Tomo I, (Venezia: Presso Giacomo Storti, 1787), ss. 200-208.

del Sultano Acmet, come avrei pur fatto dell'altre, ma per la Stampa impensatamente dovette mandar a Napoli il manoscritto. Dell'età sua ti parla la Fontana

Del puro fonte, e schietto
Apri la chiave, e il divin Nume invoca:
Bevi il perenne, e limpido liquore,
E prega per Acmet Imperatore

La Poesia Musulmana vuolsi maggiormente prezzare essendo ricca di sole nazionali, bellezze, e tutta dettata dall'indole, e dal clima nativo. Imperciocchè gli Arabi maestri traportaron dal greco nel loro linguaggio ogni maniera di scientifici autori, non mai Omero, nè altro poeta. Imperando Rascid fur volti nel Siriaco i due libri dell'Iliade Omeriana, come scrive Abulfaragio; ma non trovasi mentovata dagli Scrittori traduzione nell'Araba lingua*. Quindi le ardite iperboli, e gli traslati imaginosi d'entusiasmo indomito, e feroce voglionsi condonare all'indole della lingua e della nazione, e al genio originale dell'Asiatico clima.* [57]

Şiir

Türkler, kabiliyetlerini sergilemek ve zevk için şiirle çokça uğraşırlar. Bu konuda ne teşkilat, ne de üstad ve hocalardan mahrumdurlar ki, aralarında Abu Baschar Matta Grekçeden ve Aidì Sciesabeddin Süryanice'den Arapça'ya Aristoteles'in şiirini taşımışlardır. Zihni şairâne fikirlerle zenginleştirmek ve şiirlerini müphem ve kuvvetli simgelerle renklendirmek için fazlasıyla Arap şiirine ve Fars şairlerine vâkıftırlar. Bunlar arasında en tanınmışları yedi tanedir ki, bunların (eserleri) Mekke'nin (duvarına) Muhammed'in zamanına kadar, güzellikleri ve zarafetleri için altınla yazılıyordu (Monsignor Assemani Suriyeli Nestoriyenler üzerine yazdığı tezinde, Vatikan Kütüphanesi'nde Pietro della Valle'nin el yazmaları arasında bu yedi şairin eserlerinin muhafaza edildiğini yazıyor). Bu (şairlerin) hayatları ve şiirleri hakkında yazan Arap şairlerin sayısı şaşırtıcıdır. Sayıları hemen hemen otuzu bulur. (Jones, *Poeseos Asiaticae Comment.* s. 353, Lipsiae, 1777). Abulfarajo Alì Esfahani hicri 356 yılında elli yıl uğraşarak külliyatlı bir Arapça şarkılar derlemesini bitirmiştir. (Herb.bkz. Aganì) Aynı zamanda Jahia Abù Mansur al Mussolì başka bir tanesini derleyerek on cilt yazmıştır (Jones, l.c. s. 354). Şairlik yeteneği birçok Arap kadınını meşhur etmiştir; bunlar üzerine Hassan Ben Tharkan'ın yazdığı bir kitap vardır. Arap kadın şairleri üzerine, Abulfaragio al Thalgi

[57] Giambattista Toderini, Aynı eser, s. 219-221.

kadın cinsinin süsü için bir kitap yazmıştır (Hagì Calfah'da ve Herbelot'da bkz. Ketab Alnessa). Eicornio'nun yazdığına göre ki İbn Kothaiba'nın tezkirelerini tercüme etmiştir (Joannis Gott. Eichhorn'nun Latince versiyonuyla çok eski tarih kitabı, Gothae, 1775. s. 43-44). Chans'a Arapların Saffo'su gözüyle bakılır. Meşhur olan başka bir küçük Saffo diyebileceğimiz biri ise kral Mohamad Almostakphi Billa'nın kızı Validata'dır. Onların da kabiliyetleri ve Greklerden aşağı olmayan Parnassos'larında[58] daha nice Arap şaireleri vardı. (Vegassi l'Andres, *Orig. d'ogni Letterat.* I. bölüm, s. 132, Parma baskısı, 1782).

Türk âlimleri sadece Arapça'yı değil aynı zamanda Farsça'yı da, kibar lisan ve zarif edebiyat olarak öğrenirler. Baristan ya da İlkbahar'ın yazarı olan Mola Giami, en önemlilerinin hayatlarını, şiirlerinden takdire şâyân örneklerle yazmıştır. Bunların ilkleri arasında lirik şiirin sultanı Şeyh'i, en iyi mersiye yazarı olarak kabul edilen Enverrì'yi ve epik şiirin en tanınmış ismi Ferdusi'yi zikreder. Yazar ayrıca kısaca Rudegi, Dekiki, Esdschedi, Enseri Terraehi, Emmar, Schiddid-din ve Reviczky'e *(Specimen Poesos Asiaticae*, s. 18. Vindobonae, 1771) dayanarak İran'ın Atena'sı diyeceğim en zarif ve kibar, yüksek kabiliyeti, saf dili ve nezih edebiyatı ile tanınan Şirazlı Hafız'dan bahseder. *(Anthologia Persica*, Vindobonae, 1778). Zamanımızın meşhurları hakkında âlim Jones'a gönderme yapıyorum.

Türklerin istidat ve nezih tabiatları göz önüne alacak olursak, aralarında en latif şiirin birçok orijinal üstadı yetişmiştir. Buna muhtelif yazarlar şöhretle şahitlik ederler. Abdul-Lutfi, kitabı *Teskieretus-suara*'da, 761 [hicrî] yılında tahta çıkan Sultan Murad zamanından I. Sultan Süleyman zamanına, yani Muhammedî yılının 958. yılına kadar üç yüz şairin yaşadığından bahseder. Diğer kitaplar arasında şöhretli *Zubdetul Esaar* yani Şiirlerin Çiçeği kayda değerdir ki, dokuz Türk yazarının şiirleri haricinde, diğer beş yüz kırk şairin seçkin antolojisini ihtiva eder *(Jones. l.c. s. 362).* Benim elyazmalarım içinde âlimler tarafından takdir edilen ve önde gelen şairlerin takdirine mazhar olmuş bir kısa Türkçe eserler elyazmasını muhafaza etmekteyim.

Âlim Reviczky (Traité Tactique, *Préface du Traducteur,* s.13) Türklerin kendi dillerinde bilhassa şiirde çok güzel, hayal gücüyle, canlılıkla ve nezaketle dolu eserlere sahip olduklarını yazar. Türk şiirini âlim Jones da aynı derecede yüceltir ve metheder (*Poesos Asiatitae,* Comm. Parte I. cap. I. s. 19, 20. P. II. cap. XI. s. 222).

---

[58] Parnassos Grek mitolojisinde Apollon ve ilham perilerinin mekânıdır. Daha sonra bu kelime özellikle 19. yüzyılda şiir divanlarını kastetmek üzere kullanılmıştır.

En meşhur Türk şairleri Bakì Efendi, Nefî, Mesihì ve Kasimdır. Âlimler bunlara Misrì'yi de eklerler ki şiirleri Kitab-ı Mukaddes'imize gönderme yapar ve Mesih İsa'nın tezahürüne imâda bulunur. II. Ahmet zamanında yıldızı parlamakla beraber, onun yüzünden neredeyse hayatını kaybetmiştir. Cantimir Mısrî'nin şairin eserlerinden bazılarını yayınlamış ve hikâyesini anlatmıştır (*Historia Othomana,* IV. bölüm, s. 186).

Bu metropoliste (İstanbul) daha ilk zamanlardan itibaren muhtelif sultanların şiirle uğraşıp, bazıları harikulâde güzellikte methiyeler yazdıkları, kendileri tarafından kurulan şiir akademilerinden bahsederken görülecektir. Çağdaşlar arasında, âlim Jenisch'in de dediği gibi Nabì Efendi'yi ve Raghib Bascià'nın Türk doktrininin süsü divanını, yani şiir kitabını, zikredebiliriz (bkz. *De Fatis'in, Ling. Orient.* [Lingue Orientali=Şarkî diller] denemesi).

Konstantiniye'de asîl şairler akademisi zuhur etmiştir ki (Cantimir, IV. bölüm, s. 383, Türk âlim tarafından teyit edilmiştir) burada güzel sanatlarla iştigal edenler zorlu sınamalar ve güzel şiirlerden sonra kendilerini akademik nâm ile öne çıkarmış ve süslemişlerdir. Böylece şan sahibi olanlar arasında Ramì'ler, Rascid'ler, Enverrì'ler ve Hairì isimli imparatorluk müsteşarı ve Reis Efendi de vardır ki, 1783 yılında Chiaja Beì [Kâhya Bey] mertebesine yükselmiştir. (Âlim Türkler arasında Arapça kullanıldığından, bu dilden satirik anlamına gelen Ramì, sadık anlamına gelen Rascid, ışık saçan anlamına gelen Enverrì, iyi anlamına gelen Hairì ve daha nice akademik ismi almışlardır. Şairler arasında böyle takma isim kullanma âdeti sürer ki asâletle hâlâ nezih şiirler yazar ve söylerler). En değerli şair ve doğaçlamacı olan Abdlrahman Reefet (Reefet şereflendirilmiş, yüce anlamına gelir), bana III. Mustafa himâyesi altında birçok şairin toplandığını ve akademiye sahip olduğunu söyledi.

Vezin üzerine diğerleri haricinde Jones da defalarca zikredilen *De metris Asiaticis* adlı eserinin ikinci bölümünde bahsetmiştir.

Şimdi aydın okuyucumuzun Arap, Farsî ve Türk şiirinden birkaç örnek görmek isteyeceğini sanıyorum.

Ebn calanis al-Eskandarì'nin dörtlüğünü Herbelot, *İbrahim Abù İshak* başlığı altında tercüme etmiştir.

[Fransızca şiir]

Siyah bir kadın davranışlarıyla, çoğu zaman diğer kadınlardan daha beyaz gözükür;
Misk rengindeki bir vücutta bazen kâfur saflığı vardır.
Bu esmer ten, o zaman, siyah sanılan ama aslında

Işıktan başka bir şey olmayan gözbebeğine benzer.

(.....)

III. Ahmed şiirle uğraşırdı. Türkçe mısralardan oluşan asil bir şiiri vardır ki kendileri tarafından Konstantiniye'de yaptırılan çeşmede mermer üzerine altın harflerle yazılmıştır. Bu yazıt, şehirdeki diğerleriyle birlikte İspanya kraliyet tercümanı asil Cosmo Comidas tarafından, kendi dillerine çevrilmiş ve değerli matbualarında basılmıştır. Asil arkadaşıma [Cosmo Comidas] örnek olarak Sultan Ahmed'in bu eserini İtalyanca'ya çevirttim. Esasında diğerlerini de çevirmek isterdim ama ne yazık ki el yazmasını basılmak üzere düşünmeden Napoli'ye göndermek zorunda kaldılar.[59] Çeşme zamanı hakkında Sultan Ahmed'in ağzından şunları anlatır:

Açık ve saf kaynağın
Anahtarını aç ve İlahî ismi zikret,
Berrak ve sonsuz şarabı iç,
Ve Sultan Ahmed'e dua et.

Müslüman şiirinin en çok takdir edilecek yanı yöresel güzelliklerle bezenmiş olması, kabiliyetten ve yerel iklimden ilham almasıdır. Bu cihetle Arap üstadlar Yunanca'dan kendi dillerine, Homeros ve diğerleri de dahil olmak üzere, ilmi yazarların her türlü usulünü taşımışlardır. Abulfaragio'ya göre (*Dynastia I.* s.26, latina versa a Pocock). Rascid hükümdarlığı zamanında Homeros'un İlyada'sının iki kitabını Süryanice'ye çevirtmiştir; fakat yazarlar tarafından bunun Arap diline tercümesi olduğu zikredilmemiştir (Homerum Persice versum testatur Ælianus. L. 12 var. Hist. c.48. qua in lingua adhuc extrare notat Labbeus, s. 257. Bib. nova MSS. Fabricio'nun yazdığına göre Bib. Graeca. T. I.I. 2.c.7. sf. 300). Öyle ki yüksek mübalâğaları ve dizgine alınmamış yüksek hayal gücünü, lisanın ve milletin mizâcına ve Asya ikliminin orijinal karakterine bağlamak lazımdır.

ÇAĞDAŞ İTALYAN TÜRKOLOGLARI VE TÜRK TARİHİ YAZIMCILARI

Marco Polo ve *Codex Cumanicus*'la başlayan İtalyan şarkiyatı, Donà ve Toderini'nin izinde giden günümüzde de fevkalade önemli Türkologlar ye-

[59] Napoli bahsedilen zamanda İspanya Aragon Krallığı'na dâhildi.

tiştirmiştir. Bunlar arasında Ettore Rossi, Alessio Bombaci ilk akla gelen ve Türk kültürüne ve edebiyatına dair önemli eserler veren bilim adamlarıdır.

Ettore Rossi (1894-1955), E. Griffini'nin öğrencisi olmuş ve kendisinden Arapça öğrenmiş ve kendi kendine Türkçe ve Farsça öğrenmiştir. Gençlik yıllarında *Storia di Tripoli e della Tripolitania dalla conquista araba al 1911* (Arap fethinden 1911'e Trablus ve Tripolitania tarihi) adlı eseri vermiştir ve bu eser ölümünden sonra 1968 yılında yayımlanmıştır.[60] 1952'de Vatikan kütüphanesindeki *Kitab-ı Dede Korkut*'u incelemiş ve tercüme etmiştir. Aynı zamanda Vatikan Kütüphanesi'ndeki bütün Türk elyazmalarının envanterini çıkarmıştır (Ettore Rossi, *Elenco dei Manoscritti Turchi della Biblioteca Vaticana*, Citta' del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953). Uzun yıllar boyunca *Oriente Moderno* dergisinin editörlüğünü yapmış ve aynı zamanda Osmanlı tarihinin ilginç noktalarına bulduğu vesikalarla ışık tutmuştur. Bunların arasında Türk-Bizans ortak kökenine ait olduğunu gösterdiği *Kızıl Elma* (Roma) sembolü[61], ve Malta'nın 1565'teki Osmanlı kuşatmasına dair eserleri sayabiliriz.[62]

Alessio Bombaci (Messina 1914- Roma 1979) Napoli'de, çağdaş Türkoloji çalışmalarının kurucusu olan Luigi Bonelli'nin öğrencisi olmuş ve kendisinden Türkçe öğrenmiştir. 1936 yılında Floransa Devlet Arşivi'ne ve kütüphanesine yaptığı ziyaretlerde, bir İtalyan tarafından 1539 yılında yazılmış ilk Türkçe gramerini keşfetmiş ve bu da daha sonra *Regola del parlare turco* (Türkçe konuşma kuralı) adlı 16. yy. Osmanlı konuşma Türkçesine ait en temel eser olmuştur. 1943 yılında İkinci Dünya Savaşı'nda Arnavutluk'ta silah altına alınmış ve aynı yıl Venedik Devlet Arşivi'ndeki, daha önce Bonelli'nin de uğraştığı Osmanlı vesikalarını bir yıl içinde tasnif etmiş, fakat bunların envanterinin basımı 1994'te Maria Pia Pedani'nin gayretlerine kadar mümkün olamamıştır.[63] Makalenin başında da bahsedilen Fatih ve II. Bayezid dönemine ait Venedik ve Osmanlılar arasındaki Helence yazışmalar, Fatih'in Helence fermanları ve Bizans-Osmanlı diplomasisi konusunda da çalışmalar yapmıştır.[64] Aynı zamanda Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Ku-

---

[60] Ettore Rossi, *Storia di Tripoli e della Tripolitania dalla conquista araba al 1911*, ed. Maria Nallino, (Roma: Istituto per l'Oriente, 1968).

[61] Ettore Rossi, "La leggenda turco-bizantina del Pomo Rosso", *Studii Bizantini e Neoellenici*, vol.V, 1937.

[62] Ettore Rossi, "Documenti turchi inediti dell'Ambrosiana sull'assedio di Malta nel 1565", *Miscellanea. Giovanni Galbiati.*, volume III, (Milano: Ulrico Hoepli Editore, 1951).

[63] Aldo Gallotta, "Ricordo di Alessio Bombaci", bkz. Maria Pia Pedani Fabris, *I Documenti Turchi dell'Archivio di Stato di Venezia*, Venezia: Ministero per i beni culturali e ambientali-Ufficio centrale per i beni archivistici, 1994.

[64] *Due clausole del trattato in greco fra Maometto II e Venezia del 1446*, "Byzantinische Zeitschrift", XLIII, 1950, s. 267-271; *Il "Liber Graecus", un cartolario veneziano comprendente inediti documenti ottomani in greco (1481-1504)*, *Westöstliche Abhandlungen Rudolf Tschudi*, Wiesbaden,

rumu üyesi olan Alessio Bombaci, Comité International d'Études Préottomanes et Ottomanes'ın da başkan yardımcısıydı. Bombaci'nin Türk tarihi ve diline ait diğer önemli eserleri arasında şunları sayabiliriz. "Venezia e l'impresa turca di Otranto" *Rivista Storica Italiana*, LXVI, 1954, ss. 159-203; "The Army of the Saljuks of Rum", *Annali dell'IUO*, n.s. XXVIII, 1978, ss. 343-369; ve 1956'da kaleme aldığı Türkiye dışında yazılan en külliyatlı Türk edebiyatı tarihinin yazarıdır ki halen basılmamıştır.[65]

Bombaci'nin hocası olan Luigi Bonelli de bir Kuran tercümesinin yanında Osmanlı Türkçesi gramerinin de yazarıdır.[66] Aldo Gallotta, Barbaros Hayreddin ile ilgilenmiş ve Oğuz mitosu hakkında bir yazı yazmıştır.[67]

Günümüz İtalya'sının önemli Türkologlarından biri de gene Venedik'ten çoğunlukla edebiyatla, fakat aynı zamanda Osmanlı tarihiyle uğraşan Giampiero Bellingeri ve Maria Pia Pedani'dir. Pedani, 19.yy'da çoğunluğu Eugenio Albéri tarafından basılan ve derlenen Venedik balyoslarının raporlarına (*relazioni*) ek olarak basılmamış Paris, Venedik ve Roma'daki diğer balyos raporlarını da neşretmiştir.[68] Yukarıda da belirtildiği gibi Venedik arşivindeki Türk vesikalarının envanterini neşretmiştir.[69] Önemli eserleri arasında aynı zamanda İstanbul'un fethinden Candia savaşına kadar İstanbul'daki Venedik balyosları adlı eser vardır.[70]

15.-18. yüzyıl arası Osmanlı-İtalya ilişkilerine dair özellikle Venedik-Osmanlı ilişkileri konusunda en detaylı eser ve dokümantasyon Padova Üniversitesi öğretim üyesi Paolo Preto'nun 1975 yılında yazdığı *Venezia e I Turchi* adlı eseridir.[71] Papalık ve Polonya ilişkilerini inceleyen ve bunların 1683'teki Viyana kuşatmasına etkilerini gösteren Tuscia Üniversitesi öğretim üyesi Gaetano Platania'nın birçok eseri makalenin bibliyografya kısmında zikredilmiştir.

Sonuç itibariyle aydınlatıcı bir örnek olarak Avrupalı şarkiyatçıların Doğuya dair görüş ve önyargılı bakışlarına bir örnek olarak Hindistan ve Osmanlı ülkesi arasında bir benzerlik kurmak faydalı olur. 1662 yılında

---

1954, s. 288-303; *Nuovi firmani greci di Maometto II*, "Byzantinische Zeitschri,ft", XLVII, 1954, s. 298-319, bknz. Aldo Gallotta, aynı eser.

[65] Aldo Gallotta, aynı eser, s. XI-XVI.

[66] Luigi Bonelli, *Elementi di grammatica turca osmanli*, (Milano: Ulrico Hoepli, 1899).

[67] *The Ottoman Empire* (1300-1389), Crete University Press, Rethymnon, 1993.

[68] Maria Pia Pedani, Relazioni di Ambasciatori Veneti al Senato. Volume XIV Costantinopoli Relazioni Inedite (1512-1789), Padova: Aldo Ausilio Editore in Padova, 1996.

[69] Maria Pia Pedani Fabris, *I Documenti Turchi dell'Archivio di Stato di Venezia*, Venezia: Ministero per i beni culturali e ambientali-Ufficio centrale per i beni archivistici, 1994.

[70] Maria Pia Pedani, *In Nome del Gran Signore. Inviati Ottomani a Venezia dalla Caduta di Costantinopoli alla Guerra di Candia. Deputazione di Storia Patria per le Venezie. XXX.* , Venezia: Deputazione Editrice, 1994.

[71] Paolo Preto, *Venezia e I Turchi*, (Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1975).

Roma'da yayınlanmış olan İtalyan seyyah Pietro della Valle'nin *Viaggi di Pietro della Valle, Il Pellegrino*[72] adlı eseri Della Valle'nin Türkiye, İran ve Hindistan gezilerini içerir ve 17. yüzyıl Avrupası'nda Şarka dair daha sonraki yüzyıllarda da etkili olacak bir Şark prototipinin öncülüğünü eden ilk İtalyan eserlerinden biri olmakla beraber özellikle İran ve Hindistan'ın 17. yüzyıldaki durumuna dair değerli bir kaynaktır. Ünlü Hintli tarihçi Romila Thapar'ın örneğinden anlaşılacağı üzere, 19. yüzyıl şarkiyatçılarının ve siyasî filozoflarının Hindistan'a uyguladıkları modellerin bir çoğu Osmanlı Devleti için de uygulanmış ve hattâ bu modeller ülkemizde de yer yer teorisyenler tarafından aynen alınıp Türk realitesine uygulanmaya çalışılmıştır. Bu *şarkî despotizm* modeline göre Şarkî devletler devinimden uzak, statik ve despotiktirler. İtalyan diplomat, seyyah, tarih yazımcısı ve Türkologlarının çoğunun diğer Avrupalı meslektaşlarıyla, en açık görüşlülerinin bile Osmanlı Devleti'nin sona erişine kadar savundukları tez budur. Şarkiyatçılık yazımı alanında Osmanlı realitesiyle büyük benzerlikler gösteren Hint modelini Thapar, Batılı şarkiyatçıların gözünde şöyle açıklar.

> *Central to this view of the pre-modern history of India, and implicit in Mill's* History, *was the theory of oriental despotism.* (R. Koebner, 'Despot and despotism: Vicissitudes of a political term', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1951, 14, pp. 275-80; F. Venturini, 'Oriental Despotism', *Journal of the History of Ideas*, 1963, 24, pp. 133-142.) *The genesis of this theory probably goes back to the Greco-Persian antagonism, with references in Greek writing to the despotic government of the Persians. To this was added the vision of the luxuries of the oriental courts, a vision built partly on the luxury trade with the east from early times, and partly on the fantasy world of oriental courts described in the accounts of visitors to these regions, such as those of Ktesias at the Persian court and Megasthenes at the Mauryan court of India. The Crusades and the ensuing literature on the Turks doubtless strengthened the notion of the all-powerful, despotic, oriental potentate.*[73]

Modernite öncesi Hindistan tarihinin temelinde yatan ve Mill'in *History* adlı eserinde imâ edilen olgu Şarkî Despotizm'dir. Bu teorinin menşei

---

[72] Pietro Della Valle, *Viaggi di Pietro della Valle, Il Pellegrino*, Parte I: Turchia, Parte II: Persia, Parte III: India, Roma: Apresso Iacomo Dragondelli, 1662. Della Valle'den sonra Hindistan'a dair klasikleşmiş ve Avrupa'da malum Hindistan imgesini yaygınlaştıran eser, 19. yüzyılın başında Güney Hindistan'daki Maysûr sultanlığında kalan Fransız keşiş Dubois'nın eseridir: Abbé J. Dubois, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, ed. ve tercüm. H. K. Rupa Beuchamp, (Calcutta: 1992.).

[73] Romila Thapar, "Ideology and the Interpretation of Early Indian History", *Interpreting Early India*, (Delhi: Oxford University Press, 1992), s. 6.

muhtemelen Helen yazınında konu edilen Perslerin despotik yönetimini konu alan Helen-Pers husumetine dayanır. Buna şark saraylarının debdebeli sureti de eklenmiştir, ki bu kısmen Şark ile daha önceden var olan kıymetli eşya ticaretinden, kısmen de Pers sarayındaki Ktesias ve Hindistan'da Maurya sarayındaki Megasthenes örneğindeki gibi, buralara giden gezginlerin şarkî saraylara dair fantazi dünyalarından kaynaklanır. Haçlı Seferleri ve Türklere dair yazıla gelmiş edebiyat da şüphesiz ki sonsuz kudreti haiz, despot, şarkî hükümdarlık imajını perçinlemiştir.

Thapar'ın sözlerinden de anlaşılacağı gibi, Osmanlı devleti sadece kendi içinde bir şarkiyatçılık modeli ve Şark vizyonu oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda bu modelin daha sonra Avrupa'nın keşfettiği diğer Asya ülkelerine de uygulanmasına vesile olmuştur. Dolayısıyla Türklere dair yazından bağımsız olarak bir dünya şarkiyatından bahsedemeyeceğimiz gibi, mütekabilen, Avrupa'nın gözündeki bu Osmanlı ve Hint özdeşleştirilmesi Şarkın gözünde de bir özdeşleşme ve karşılıklı sempatiye neden olmuş ve 1. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda İngilizlerin Anadolu'yu işgali ve Kurtuluş Savaşı yıllarındaki Türk bağımsızlık hareketi Hindistan'da II. Abdülhamid'in Hilafet hareketinden etkilenen Hint Müslümanları ve daha sonra Hindu Hintli milliyetçiler arasında da bir Türkiye sempatisi yaratmış ve Hintlilerin toplayarak Türkiye'ye gönderdikleri 250 bin lira daha sonra Atatürk tarafından İş Bankası'nın ilk kuruluş sermayesi olarak kullanılmıştır. Thapar'ın sözünü ettiği antik Helen zamanının Helen-Pers husûmeti özellikle Rönesans'tan itibaren Türklere dair yazında çok sıklıkla rastlanan bir tema haline gelmiş ve uygar Avrupa dünyası antik Helenle, düşman Türkler de Helenlerin baş düşmanı barbar Perslerle özdeşleştirilmişlerdir. Bu Rönesans "antikiteye dönüş" modasını model alıp Türkler hakkında eserler yazmış İtalyan hümanistlerini sayısı saymakla bitmez ve bu İtalyan Rönesans adamları sadece zamanlarının diğer Avrupa ülkelerine Türklere dair bir model oluşturmakla kalmamış, şu anda günümüzde varolan kültürel, politik ve uygarlık söylemlerinin menşeini teşkil etmişlerdir. Zikredilen Bessarion haricinde ünlü hümanist Papa Enea Silvio Piccolomini, yani Papa II. Pius da yazdığı başlıca eserlerle Türkler hakkındaki önyargı ve steryotiplerin oluşmasında Avrupa dimağına büyük katkıda bulunmuştur. II. Pius Fatih'e yazdığı ve hiç gönderilmeyen edebî mektubunda (*Epistula ad Mahumetem*) ikinci Roma'nın Fatihi olan Mehmed'in eğer Hıristiyanlığı kabul ederse birinci Roma'nın efendisi olan kendisiyle beraber dünyayı yönetebileceğini söylüyor ve eski Roma imparatorlarının vakar ve gücüne sahip bu insanı

zamanının dünyayı yönetmeye lâyık tek insanı olarak görüyordu.[74] Öte yandan metinden Konstantiniye'nin fethi ve Trabzon'nun düşüşü arasında (1453-1461) yazılmış olduğu anlaşılan ve ölümünden sonra 16. yüzyılda basılan fakat sağlığında da Rönesans'ın en meşhur eserlerinden olan *La Discritione de l'Asia et Europa di Papa Pio II*[75] adlı eserinde II. Pius Türklerin o zaman inanıldığı şekliyle Truvalılar'ın değil barbar ve Asyalı İskitlerin soyundan geldiklerini söyler ve onlara muhtelif barbar ve adetâ hayvanî özellikler atfeder.[76] Fakat siyasî retoriğe hitap için yazılan Mehmed'e mektubundan farklı olarak Pius bu eserinde zamanının aydınlarına hitap etmekte ve Avrupa'da zaten muteber olan Asya'dan gelen "öteki" ve "yabancı" imgelerinin altını çizmektedir. Bu "öteki" Pius için o anda Türkler tarafından temsil edilirken, Rönesans yazımında bolca ve adeta monoton bir tekerrürle örneklerine rastlanan, Avrupalı olmayan kavimlerden olan Persler, Hunlar, Moğollar, Araplar (*Saracini, Mori*), İskitler, Tatarlar da bu rolü üstlenmişlerdir.

Kısacası Osmanlılar, ya da Avrupalıların değimiyle Türkler, Avrupa şarkiyatına 17. yüzyıl sonuna kadar "öteki" ve *Christianitas*'ın düşmanı temalarıyla ve Aydınlanma ile de gene "öteki" ama romantize edilmiş despot imajlarıyla girmişlerdir.[77] Bu imajın yaratılmasında Rönesans İtalyan yazımının, devlet adamlarını ve diplomatlarının son derece önemli rolü olduğu gibi, Türklere dair bu yazında Rönesans "barbar" jargonundan sıyrılıp, modern Türkolojinin temellerini de gene bir Venedikli diplomat atmıştır.

KAYNAKÇA VE İTALYA-OSMANLI İLİŞKİLERİNE DAİR GENEL BİBLİYOGRAYFA

BİRİNCİ EL KAYNAKLAR

Alberi, Eugenio, ed., *Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato*, Serie III, Volume I-III, Firenze: Tipografia e Calcografia all'Insegna di Clio, 1840, 1844, 1855.

Ammirato, Scipione, *Orazioni del Signor Scipione Ammirato a diversi principi intorno ai preparimenti che s'avrebbono a farsi contra la potenza del Turco. Aggiuntioni nel fine le lettere & orazioni di Monsignor Bessarione Cardinal Niceno scritte a Principi d'Italia*, Fiorenza: Per Filippo Giunti, 1598. (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Ferraioli. IV. 1794).

[74] Franco Gaeta, "Sulla 'Lettera a Maometto' di Pio II", in *Bolletino di Istituto Storico Italiano*, (Roma: 1965), s. 131.

[75] Pio II (Enea Silvio Piccolomini), *La Discritione de l'Asia et Europa di Papa Pio II*, (Vinegia: Appresso Vicenzo Vaugris a 'l segno d'Erasimo, 1544).

[76] Pio II, aynı eser, ss. 187 V-188 R.

[77] Petra Kappert, "From Romanticisation to Colonial Dominance: Historical Changes in European Perception of the Middle East", *The Next Threat. Western Perceptions of Islâm*, ed. J. Hippler ve A. Lueg, (London: 1995).

Angiolello, Giovan Maria, *Viaggio di Negroponte (1468)*, ed. Cristina Bazzolo, Vicenza: Neri Pozza Editore, 1982.

Arcivescovo di Rosano, *Littera del Reverendissimo Arcivescovo di Rosano, noncio di Nostro S. Papa Clemente VII, appresso al Sereniss. Ferdinando Re de Ungaria e Boemia. Sopra il successo della obsidione e oppugnatione di Vienna dal Gran Turco*, Ex Moravia: XVI Novemb., 1529. (Biblioteca Apostolica Vaticana, Miscellanea)

Barozzi, Nicolò and Berchet, Guglielmo, *Le Relazioni degli stati europei lette al Senato dagli Ambasciatori Veneziani nel Secolo Decimosettimo. Turchia.* Volume unico-Parte I., Venezia: Prem.Stabil. Tip. Di P. Naratovich Edit., 1871

Bassano, M. Luigi da Zara, *I Costumi et i Modi Particolari de la Vita de' Turchi*, Roma: n.p., 1545, fac-simile edition by Franz Babinger, Monaco di Baviera: Casa Editrice Max Hueber, 1963.

Bernardo, Lorenzo, "Viaggio a Costantinopoli di Sier Lorenzo Bernardo per l'arresto del bailo Sier Girolamo Lippomano Cav. 1591 aprile", in *Nuovo Archivio Veneto*, Venezia: R. Deputazione veneta sopra gli studi di storia patria, 1886.

Botero, Giovanni, *Relationi Universali*, Venetia: Per li Bertani, 1671.

Botero, Giovanni, *Discorso della lega contro il Turco del Sig. Gio. Botero, Abbate di San Michele della Chiusa*, Viterbo: Appresso Girolamo Discepolo, 1614.

Businello, Pietro, *Lettere informative delle cose de Turchi riguardo alla religione et al governo civile, militare, politico, et economico. Scritto dal Sig. Pietro Businello segretario del Senato Veneto*, (Biblioteca Universitaria di Padova, manoscritti.)

Da Lagni, Fra Paolo, *Memoriale di frà Paolo da Lagni cappuccino al pontefice Innocenzo XI nel quale si dimostra la necessità de' Principi Cristiani di prevenire il Turco col dichiarargli la guerra*, 1679, (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Vat. lat. 6926)

Da Sonnino, Angelo Petricca, *Trattato del modo facile d'espugnare il Turco, e discacciarlo dalli molti Regni che possiede in Europa. Composto dal padre Maestro Angelo Petricca da Sonnino Min: Conven: già Vicario Patriarcale di Constantinopoli, Commissario gn^le in Oriente, e Prefetto de Missionarij di Valacchia, et Moldavia. Dedicated to Cardinal Antonio Barberino. 10 Maggio 1640.*, (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Barb. lat. 5151.)

Della Valle, Pietro, *Viaggi di Pietro della Valle, Il Pellegrino*, Parte Prima: Turchia, Roma: Apresso Iacomo Dragondelli, 1662.

Distinta Relatione delle Sontuose Feste Celebrate nell'Alma Citta' di Roma Per la Vittoria dell'Armi Cristiane Collegate Conro il Turco. 25 Settembre 1683, Roma et in Milano: 1683.

Donado, Giovanni Battista, *Della Letteratura de' Turchi*, Venetia: Per Andrea Poletti, 1688.

Fulin, R., ed., "Itinerario di Pietro Zen . Stato orator al Serenissimo Signor Turcho, fatto per jo Marin Sanuto in sumario", in *Archivio Veneto*, Venezia: Tipografia del commercio di Marco Visentini, 1881.

Gigli, Giovanni Battista, Manuscript of Giovanni Battista Gigli entitled: *"Il Maometano di Gio. Batta Gigli. Alla Santità dil Sig^re Papa Paolo Quinto Romano. Origine della Turchia et Costantinopoli, ordini et leggi Mahomettani."* Roma: 1613., (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Barb. lat. 4781.)

Gondola, Francesco, "Letter of Francesco Gondola written in Rome on 1st of December 1574 to the Pope in the form of a report on the Ottoman Court", (Biblioteca Apostolica Vaticana: Buoncompagni Ludovisi f.25.)

Housley, Norman, ed., *Documents on the later crusades 1274-1580*, London: 1996.

"Letter dated 167.., from the Ottoman Grand Visir to Alvise Molin, extraordinary ambassador to the Sublime Porte, and its translation into Italian by the dragoman Grillo", (Manoscritti turchi, Biblioteca Universitaria di Padova).

"Letter dated 16th July 1705 from Doge Alvise Mocenigo to extraordinary ambassador Morandi on occasion of Ahmet III's ascendance to the throne", (Manoscritti turchi, Biblioteca Universitaria di Padova).

Marchesi, Monsignor Marcello, Five Treatises on "The war against the Turk". (17th century): *1) Alla Santità di nostro Signore Papa Paolo Quinto Beatissimo Padre, 2) Alla Maestà del Re Catholico Filippo III. Sacra Catholica Maestà, 3) All'Illustrissimo et Eccellentissimo Signore Duca di Lerma, 4) Alla Maestà del Re d'Ungheria Mathia II. Sacra Maestà, 5) Del detto quinto trattato proemio, divisione, et ordine*, (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Barb. Lat. 5366.)

Pedani Fabris, Maria Pia, *I Documenti Turchi dell'Archivio di Stato di Venezia*, Venezia: Ministero per i beni culturali e ambientali-Ufficio centrale per i beni archivistici, 1994.

Pertusi, Agostino, ed, *La Caduta di Costantinopoli. L'Eco nel Mondo*, n.p., Arnoldo Mondadori Editore, 1976.

Pertusi, Agostino (ed), *La Caduta di Costantinopoli. Le Testimonianze dei Contemporanei*, n.p., Arnoldo Mondadori Editore, 1976.

Pillinini, Giovanni, "Un discorso inedito di Paolo Paruta" in *Archivio Veneto*, serV,LXXIV, Venezia: 1964.

Pio II. (Enea Silvio Piccolomini), *La Discritione de l'Asia et Europa di Papa Pio II*, Vinegia: Appresso Vicenzo Vaugris a 'l segno d'Erasimo, 1544.

Polo, Marco, *Milione*, ed. Valeria Bertolucci Pizzorusso and Giorgio R. Cardona, Milano: Adelphi Edizioni S.P.A., 1975.

"Relazione on the modality with which Sultan Soliman Emperor of the Turks governs. Descriptions of his Porte with the journey from Venice to Constantinople and the notable things on the way. In three relationi whereby in the first, the journey from Venice to Constantinople is described with the old and new names of places. In the second, the Porte of Soliman King of the Turks. In the third, the way of sustaining his dominion and his state.", Dated 1534., (Città del vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Barb. lat. 5333).

Quarti, Guido Antonio, *La Battaglia di Lepanto nei Canti Popolari Dell"Epoca*, Milano: Istituto Editoriale Avio-Navale, 1930.

Rossi, Ettore, "Documenti turchi inediti dell'Ambrosiana sull'assedio di Malta nel 1565", in *Miscellanea. Giovanni Galbiati.*, volume III, Milano: Ulrico Hoepli Editore, 1951.

Sansovino, Francesco, *Gli Annali Turcheschi overo Vite de' Principi della Casa Othomana*, Venetia: n.p., 1573.

Sansovino, Francesco, *Historia universale dell'origine, guerre et imperio de Turchi*, re-edited by Conte Maiolino Bisaccioni, Venetia: Presso Sebastiano Combi, & Gio: La Noù., 1654.

Soranzo, Lazaro, *L'Othomanno*, Vittorio Baldini-Stampatore Camerale, Ferrara: Vittorio Baldini, Stampatore Camerale, 1598.

Spandugino, Theodoro, "Relatione of the Constantinopolitan nobleman Theodoros Spandouginos on the order and origin of the Turkish princes and their court, customs and nation; and on the origin of the Ottoman family.", Dated to the reign of Sultan Bayezid II, (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Barb. lat. 5342.)

The titles that the Ottoman Sultan used writting to the Venetian Doge, (Biblioteca Apostolica Vaticana: Barb. Lat. 5653.)

Toderini, Giambattista, *Letteratura Turchesca*, Venezia: Presso Giacomo Storti, 1787.

Tormene, P. Augusto, "Il Bailaggio a Costantinopoli di Girolamo Lippomano e la sua tragica fine", in *Nuovo Archivio Veneto*, Venezia: Prem. Tip. Visentini cav. Federico, 1904.

Ursu, I., ed., *Donado da Lezze. Historia Turchesca. (1300-1514)*, Bucureşti: Instit. De Arte Grafice "Carol Goebl" S-r Ion St. Rasidescu, 1909.

Vecchia, Paolo, *Relatione di Costantinopoli dell'anno 1637. All'Eminentissimo et Reverendissimo Signore, il Signor Cardinal Barberino*, (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana: Barb. Lat. 5192).

İKİNCİ EL KAYNAKLAR

Artemel, Süheyla, "'The Great Turk's Particular Inclination to Red Herring': The Popular Image of the Turk During the Renaissance in England", in *Journal of Mediterranean Studies*, Volume 5, Number 2, Malta: Mediterranean Institute, University of Malta, 1995.

Atiya, Aziz S., *Crusade, Commerce and Culture*, Bloomington: Indiana University Press, 1962.

Aubenas, R. and Ricard, R., *Storia della chiesa dalle origini fino ai giorni nostri. XV La chiesa e il Rinascimento.*, Torino: Editrice S. A. I. E., 1963.

Babinger, Franz, *Maometto il Conquistatore e il Suo Tempo*, Giulio Einaudi Editore, 1957.

Babinger, Franz, "Vier Bauvorschlaege Lionardo da Vinci's an Sultan Bajezid II. (1502/3)", in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Goettingen-I. Philologisch-Historische Klasse*, Nr.1, Göttingen: 1952.

Babinger, Franz, "Eine lateinische Totenklage auf Mehmed II.", in *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi della Vida*, Nr. 52, Roma: n.p., 1956.

Babinger, Franz, "Le vicende veneziane nella lotta contro i Turchi durante il secolo XV", in *La Civiltà Veneziana del Quattrocento*, Firenze: Sansoni Editore.

Babinger, Franz, "Mehmed's II. Fruehster Staatsvertrag (1446)", in *Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Suedosteuropas und der Levante*, ed. Franz Babinger, Muenchen: Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1976.

Babinger, Franz, "Francesco Scarella e i suoi disegni di Costantinopoli (circa 1685)", in *Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Suedosteuropas und der Levante*, ed. Franz Babinger, Muenchen: Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1976.

Babinger, Franz, "Ein weiteres Sultansbild von Gentile Bellini aus russischem Besitz", in *Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Suedosteuropas und der Levante*, Franz Babinger, Muenchen: Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1976.

Babinger, Franz, "Ein vorgeblicher Gnadenbrief Mehmeds II. Fuer Gentile Bellini (15 Jaenner 1481)", in *Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Suedosteuropas und der Levante*, Franz Babinger, Muenchen: Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1976.

Babinger, Franz, "Relazioni visconteo-sforzesche con la corte ottomana durante il sec. XV", in *Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Suedosteuropas und der Levante*, Franz Babinger, Muenchen: Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1976.

Babinger, Franz, "Mehmed der Eroberer in oestlicher und westlicher Beleuchtung", in *Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Suedosteuropas und der Levante*, Franz Babinger, Muenchen: Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1976.

Babinger, Franz, "Alessio Celidonio (-1517) und seine Tuerkendenkschrift", in *Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Suedosteuropas und der Levante*, Franz Babinger, Muenchen: Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1976.

Babinger, Franz, "Maometto il Conquistatore e gli umanisti d'Italia", in *Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Suedosteuropas und der Levante*, Franz Babinger, Muenchen: Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1976.

Babinger, Franz, "Grossherrlihe Schutzvorschrift gegen nutzniesslichen Glaubenswechsel", in *Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Suedosteuropas und der Levante*, Franz Babinger, Muenchen: Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1976.

Babinger, Franz, "Pio II e l'Oriente maomettano", in *Aufsaetze und Abhandlungen zur Geschichte Suedosteuropas und der Levante*, Franz Babinger, Muenchen:Dr. Dr. Rudolf Trofenik, 1976.

Battisti, Carlo and Alessio, Giovanni, *Dizionario Etimologico Italiano*, Volumes I-V., Firenze: G. Barbera Editore, 1954.

Bausani, Alessandro, "Venezia e L'Adriatico in un portolano turco", in *Venezia e l'Oriente*, ed. Lionello Lanciotti, Firenze: Olschki Editore, 1987.

Boerio, Giuseppe, *Dizionario del Dialetto Veneziano*, Venezia: Premiata Tipografia di Giovanni Cecchini edit., 1856, fac-simile edition in Firenze: Giunti Martello, 1983.

Braudel, Fernand, *Il Mediterraneo*, trans. Elena de Angeli, Milano: Bompiani, 1987.

Braudel, Fernand, *Out of Italy. 1450-1650*, n.p., Flammarion, 1991.

Burke, Peter, *The Renaissance*, Hong Kong: Macmillan Press Ltd., 1997.

Cahen, Claude, *Pre-Ottoman Turkey*, New York: Taplinger Publishing Co., INC., 1968.

Campbell, Edna Fay; L. Webb, Victor and Nida, William L., eds., *The Old World. Past and Present*, Chicago: Scott, Foresman & Company, 1938.

Cardini, Franco, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Roma: 1993.

Cardini, Franco, *Europa e Islâm. Storia di un Malinteso.*, Roma-Bari: Edizioni Laterza, 1999.

Carretto, Giacomo E., "Bessarione e il Turco", in *Bessarione e l'Umanesimo*, ed. Gianfranco Fiaccadori, Napoli: Vivarium, 1994.

Chambers, David & Pullan, Brian, eds., *Venice. A Documented History 1450-1630*, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1992.

Cifoletti, Guido, *La Lingua Franca Mediterranea*, Padova: Pubblicazione del Dipartimento di Linguistica dell'Università di Padova e del Centro per gli Studi di Fonetica del C.N.R., UNIPRESS, 1989.

Coco, Carla and Manzonetto, Flora eds., *Baili Veneziani alla Sublime Porta. Storia e caratteristiche dell'ambasciata veneta a Costantinopoli*, Venice: Comune di Venezia and Università degli Studi di Venezia, n.d.

Concina, Ennio, *Il Doge e Il Sultano. Mercatura, arte e relazioni nel primo '500. Doç ve Sultan. 16. Yüzyıl başlarında ticaret, sanat ve ilişkiler.*, Roma: Logart Press, n.d.

Cortelazzo, Manlio, "I rapporti linguistici tra Venezia e la Grecia prima della caduta di Costantinopoli", in *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, Vol:II, ed. Agostino Pertusi, Firenze: Olschki Ed., 1974.

Cortelazzo, Manlio and Agoştini, Tiziana eds, *Sussidiario di Cultura Veneta*, Copyright by Regione del Veneto, n.p., Giunta Regionale e Neri Pozza Editore, 1996.

Cortelazzo, Manlio, "La conoscenza della lingua turca in Italia nel '500", in *Venezia, Il Levante e Il Mare*, ed. Manlio Cortelazzo, Pisa: Pacini Editore, 1989.

Curcio, Carlo, *Europa. Storia di un Idea*, Firenze: Vallecchi Editore, 1958.D'Ancona, A., *La Leggenda di Maometto in Occidente*, ed. Andrea Borruso, Roma: Salerno Editrice, 1994.

D'Ancona, A., "La leggenda di Maometto in Occidente", in *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, XIII, Torino: Ermano Loescher Editori, 1889.

Di Manzano, Francesco, *Annali del Friuli*, Vol. VI, Udine: Tip. Di Giuseppe Seitz Editrice, 1868.

Duffy, Eamon, *Saints and Sinners. A History of the Popes.*, n.p., Yale University Press, 1997.

Eubel, C. (ed.), *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, Regensburg: Sumptibus et Typis Librariae Regensbergianae Monasterii, 1935.

Eyüboğlu, E. Kemal (ed.), *Onüçüncü Yüzyıldan günümüze kadar şiirde ne Halk Dilinde Atasözleri ve deyimler*, Birinci Kitap, İstanbul: n.p., 1973.

Faroqi, Suraiya, *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Fausti, G., "L'Islâm nella luce del pensiero cattolico", in *La Civiltà Cattolica*, anno 84, vol. III, Roma: 1933.

Favero, Elia Bordignon, "La 'Santa Lega' contro il Turco e il rinnovamento del duomo di Bassano: Volpato, Meyring e la 'Madonna del Rosario'", in *Studi Veneziani*, N.S. (IV), Venezia: Giardini Editori, 1980.

Firpo, Luigi, *Il supplizio di Tommaso Campanella*, Roma: Salerno Editrice, 1985.

Fleet, Kate, "Italian Perceptions of the Turks in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", in *Journal of Mediterranean Studies*, Volume 5, Number 2, Malta: Mediterranean Institute, University of Malta, 1995.

Fonseca, Cosimo Damiano (ed), *Otranto 1480. Atti del convegno internazionale di studio promosso in occasione del V. centenario della caduta di Otranto ad opera dei Turchi. (Otranto, 19-23 maggio 1980)*, Volume 1&2, Lecce: Galatina Congedo Editore, 1986.

Frati, Lodovico, "Il viaggio da Venezia a Costantinopoli del conte Luigi Ferdinando Marsili (1679)", in *Nuovo Archivio Veneto*, Venezia: Pre. Tip. Visentini cav. Federico, 1904.

Frazee, Charles A., *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire. 1453-1923*, Bristol: Cambridge University Press, 1983.

Gaeta, F., "Sulla 'Lettera a Maometto'di Pio II", in *Bolletino di Istituto Storico Italiano*, Roma: n.p., 1965.

Gilmore, Myron P., *The World of Humanism. 1453-1517*, NewYork: Harper & Row Publishers, 1952.

Göllner, Carl, *Turcica. Die europaeischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts, I MDI-MDL*, Bucureşti-Berlin: n.p., 1961.

Graf, A., "Spigolature per la Leggenda di Maometto", in *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, XIV, Torino: Ermano Loescher Editori, 1889.

Grande Dizionario Enciclopedico, vol. I-XII, Torino: Tipografia Sociale Torinese, 1952-1962.

Grosser Historischer Weltatlas, volumes 2&3, ed. Bayerischer Schulbuch-Verlag, Redaktion: Josef Engel, München: Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1979.

Gunny, Ahmad, *Images of İslâm in Eighteenth Century Writings*, London: Grey Seal Publishing, 1996.

Gürol, Ümit, *İtalyan Edebiyatında Türkler (Başlangıcından 1982'ye)*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1987.

Hazard, Paul, *The European Mind [1680-1715]*, Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1969.

Housley, Norman, *The Later Crusades. From Lyons to Alcazar. 1274-1580*, n.p., Oxford University Press, 1992.

İnalcık, Halil, "Ottoman Methods of Conquest" in *Studia İslâmica*, V.2, Paris: Larose, 1954

Kakar, Sudhir, *The Colors of Violence. Cultural Identities, Religion, and Conflict.*, London: The University of Chicago Press, 1996.

Kalpaklı, Mehmet, "Osmanlı Edebi Metinlerine Göre Türklük ve Osmanlılık", 30 Mersin: Mersin Üniversitesi I. Ulusal Tarih Kongresi, Nisan 1997.

Kappert, Petra, "From Romanticisation to Colonial Dominance: Historical Changes in European Perception of the Middle East", in *The Next Threat. Western Perceptions of İslâm*, eds. J. Hippler and A. Lueg, London: 1995.

Kirchner, Walter, *Western Civilization from 1500*, New York: HarperCollins Publishers, 1991.

Kuntz, Marion Leathers, "L'Orientalismo di Guglielmo Postello e Venezia", in *Venezia e l'Oriente*, ed. Lionello Lanciotti, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1987.

Lane, Frederic C., *Storia di Venezia*, trans. Franco Salvatorelli, Torino: Giulio Einaudi editore, 1978.

Lewis, Bernard, *İslâm and the West*, New York- Oxford: Oxford University Press, 1993.

Lewis, Bernard, *The Muslim Discovery of Europe*, New York-London: W.W. Norton & Company, 1982.

Lewis, Bernard, *Cultures in Conflict. Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery.*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1995.

Lewis, Bernard, *L'Europa e l'Islâm*, trans. Marina Astrologo, Roma: Laterza, 1999.

Lo Sardo, Eugenio, *Tra Greci e Turchi. Fonti Diplomatiche Italiane sul Settecento Ottomano.*, Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1999.

Madden, Thomas F., "Venice and Constantinople in 1171 and 1172: Enrico Dandolo's Attitude towards Byzantium", in *Mediterranean Historical Review*, Vol: 8, No: London: I Frank Cass, June 1993.

Major, J. Russell, *The Western World. Renaissance to the Present*, Philadelphia-New York: J. B. Lippincott Company, 1996.

Malvezzi, Aldobrandino, *L'Islâmismo e la Cultura Europea*, Firenze: Sansoni Editore, 1956.

Manfroni, Camillo, "La marina veneziana alla difesa di Salonicco 1423-1430", in *Nuovo Archivio Veneto*, Periodico storico trimestrale della R. Deputazione Veneta di Storia Patria, Venezia: n.p., 1910.

Mantese, G., "Aggiunte e correzioni al profilo storico del viaggiatore vicentino Gio. Maria degli Angiolelli", in *Archivio Veneto*, t. V., LXXI, Venezia: n.p., 1962

Mantran, Robert, "L'Impero ottomano, Venezia e la guerra: (1570-1670)" in *Venezia e la Difesa del Levante da Lepanto a Candia 1570-1670*, Comune di Venezia-Assessorato alla Cultura, Venezia: Arsenale Editrice, n.d.

Martels, Zweder von, "Impressions of the Ottoman Empire in the Writings of Augerius Busbequius (1520/1-1591)", in *Journal of Mediterranean Studies*, Volume 5, Number 2, Malta: Mediterranean Institute, University of Malta, 1995.

Medin, Antonio, "Un Carme Latino contro i Turchi. Dopo la prima incursione nel Ftiuli. (1472)", in *Nuovo Archivio Veneto. Pubblicazione periodica della R. Deputazione Veneta di Storia Patria*, tomo V, Venezia: Fratelli Visentini,1893.

Medin, Antonio, *La Storia della Repubblica di Venezia nella Poesia*, Milano: Ulrico Hoepli-Editore Librario della Real Casa, 1904.

Mioni, Elpidio, "Bessarione e la caduta di Costantinopoli", in *Miscellanea Marciana*, ed. Marino Zorzi, Vol. VI, Venezia: Biblioteca Nazionale Marciana, 1991.

Murphey, Rhoads, "The Ottoman Resurgence in the Seventeenth Century Mediterranean: The Gamble and its Results", in *Mediterranean Historical Review*, Vol: 8, No: 1, London: Frank Cass, June 1993.

Nicol, Donald M., *Theodore Spandounes: On the Origin of the Ottoman Emperors*, n.p., Cambridge University Press,1997.

Noth, Albrecht, *Müslümanlık ve Hıristiyanlıkta Kutsal Savaş ve Mücadele*, trans. İhsan Çatay, İstanbul: Özne Yayınları, 1999.

Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, trans. Fikret Işıltan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.

Paschini, Pio, *Storia del Friuli. Dalla seconda metà del duecento alla fine del settecento*, Volume II., Udine: Libreria Editrice, n.d.

Pedani, Maria Pia *Relazioni di Ambasciatori Veneti al Senato. Volume XIV Costantinopoli Relazioni Inedite (1512-1789)*, Padova: Aldo Ausilio Editore in Padova, 1996.

Pedani, Maria Pia *In Nome del Gran Signore. Inviati Ottomani a Venezia dalla Caduta di Costantinopoli alla Guerra di Candia. Deputazione di Storia Patria per le Venezie. XXX.* , Venezia: Deputazione Editrice, 1994.

Pertusi, Agostino, "Le Profezie sulla presa di Costantinopoli (1204) nel cronista veneziano Marco (c. 1292) e le loro fonti bizantine (Pseudo-Costantino Magno, Pseudo-Daniele, Pseudo-Leone il Saggio)", in *Saggi Veneto-Bizantini*, ed. Giovanni Battista Parente, Firenze: n.p., 1990.

Carlo Pirovano(ed.), *Venezia e I Turchi*, Milano: Electa Editrice, 1985

Piva, Edoardo, "L'Opposizione diplomatica di Venezia alle mire di Sisto IV su Pesaro e ai tentativi di una crociata contro i Turchi. 1480-1481." in *Nuovo Archivio Veneto*, Venezia: n.p., 1903.

Piumini, Roberto, *Lo Stralisco*, Torino: Einaudi Tascabili, 1987.

Platania, Gaetano, "L'Europa orientale e l'unione delle chiese" in *Bessarione e l'Umanesimo*, ed. Gianfranco Fiaccadori, Napoli: Vivarium, 1994.

Platania, Gaetano (ed.), *L'Europa centro-orientale e il pericolo turco tra sei e settecento. Atti del convegno internazionale (Viterbo, 23-25 Novembre 1998)*, Viterbo: Sette Città, 2000.

Platania, Gaetano, *Venimus, Vidimus et Deus vicit. Dai Sobieski ai Wettin. La diplomazia pontifica nella Polonia di fine seicento*, Cosenza: Edizioni Periferia, 1992.

Platania, Gaetano, "Innocent XI Odescalchi et l'esprit de 'croisade'" in *XVII^e Siècle. La Reconquête Catolique en Europe Centrale*, n.p., Société d'Étude du XVII^e Siècle, Avril-Juin 1998.

Platania, Gaetano, "Diplomazia e guerra turca nel XVII secolo. La politica diplomatica polacca e la 'lunga guerra turca' (1673-1683)" in *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, ed. Giovanna Motta, Milano: Franco Angeli s.r.l., 1998.

Platania, Gaetano, "Santa Sede e sussidi per la guerra contro il turco nella seconda metà del XVII secolo" in *Il Buon Senso o la Ragione. L'Università degli Studi della Tuscia*, Viterbo: Sette Città, 1997.

Preto, Paolo, *Venezia e I Turchi*, Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1975.

Preto, Paolo, "La Guerra segreta: spionaggio, sabotaggi, attentati", in *Venezia e la Difesa del Levante da Lepanto a Candia 1570-1670*, Venezia: Comune di Venezia-Assessorato alla Cultura, Arsenale Editrice, n.d.

Preto, Paolo, *I Servizi Segreti di Venezia*, Milano: Il Saggiatore, 1994.

Ramberti, Benedetto, (1503-1546). *Delle cose de Turchi libri tre : delli quali si descrive nel primo il viaggio da Venetia à Costantinopoli, con gli nomi de luoghi antichi et moderni : nel secondo la porta, cioe lacorte de Soltan Soleymano, signor de Turchi : nel terzo & ultimo il modo del reggere il stato et imperio suo.* In Vinegia: in casa di maestro Bernardin Milanese, 1541.

Rice, Eugene F. Jr. and Graton Anthony, *The Foundations of Early Modern Europe. 1460-1559.*, New York: W.W. Norton & Company, Inc. , 1994.

Romanin, S., *Storia Documentata di Venezia*, tomo V&VI, Venezia: Tipografia di Pietro Naratovich, 1856-1857.

Ronchey, Silvia, "Bessarione poeta e l'ultima corte di Bisanzio" in *Bessarione e l'Umanesimo*, ed. Gianfranco Fiaccadori, Napoli: Vivarium, 1994.

Rossi, Ettore, "La leggenda turco-bizantina del Pomo Rosso", in *Studii Bizantini e Neoellenici*, vol.V, n.p., 1937.

Rossi, Ettore, *Elenco dei Manoscritti Turchi della Biblioteca Vaticana*, Citta' del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953.

Sagredo, Agostino and Berchet, Federico, *Fondaco dei Turchi in Venezia*, Milano: Stabilimento di Giuseppe Civelli, 1860.

Sahas, Daniel J., " "Holosphyros?" A Byzantine Perception of "The God of Muhammed"", in *Christian-Muslim Encounters*, eds.Yvonne Yazbeck Haddad and Wadi Zaidan Haddad, n.p., University Press of Florida, 1995.

Şakiroğlu, Mahmut "Venedik Cumhuriyeti'nin İstanbul'daki Temsilcileri: Balyoslar. Çalışmaları ve Etkinlikleri", in *Tarih ve Toplum*, Sayı 58, 10, İstanbul: n.p., 1988.

Scaraffia, Lucetta, *Rinnegati. Per una Storia dell'Identità Occidentale*, Roma-Bari: Laterza, 1993.

Schwoebel, R., *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Nieuwkoop: n.p., 1967.

Setton, Kenneth M., *Western Hostility to İslâm and Prophecies of Turkish Doom*, n.p., American Philosophical Society, 1992.

Setton, Kenneth M., *Venice, Austria and the Turks in the Seventeenth Century*, Philadelphia: The American Philosophical Society, 1991.

Setton, Kenneth M., *The Papacy and the Levant (1204-1571). Vol.II.*, The Philadelphia: American Philosophical Society, 1978.

Setton, Kenneth M. and Winkler (eds.), Henry R, *Great Problems in European Civilisation*, N.J.: Prentice Hall Inc.: Englewood Cliffs, 1966.

Setton K.M., "Lutheranism and the Turkish Peril" in Balkan Studies, Nr. 3, n.p., 1962.

Sevim, Mustafa (ed.), *Gravürlerle Türkiye. İstanbul 1.*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayımlar Dairesi Başkanlığı, 1996.

Sforza, Giovanni, "Francesco Sansovino e le sue opere storiche", in *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, ser. II, t.XLVII, Torino: n.p., 1897.

Slomp, Jan, "Calvin and the Turks", in *Christian-Muslim Encounters*, eds. Yvonne Yazbeck Haddad and Wadi Zaidan Haddad , n.p., University Press of Florida, 1995.

Southern, R. W., *Western Views of İslâm in the Middle Ages*, n.p., Harvard University Press, 1962.

Soykut, Mustafa, *Image of the "Turk" in Italy. A History of the "Other" in Early Modern Europe:1453-1683.* Berlin: Klaus-Schwarz Verlag, 2001.

Soykut, Mustafa, "The Development of the Image 'Turk' in Italy through *Della Leteratura de' Turchi* of Giambattista Donà", in *Journal of Mediterranean Studies*, Volume 9, Number 2, Malta: The Mediterranean Institute, University of Malta, 1999.

Stefani, F., "Emilio Maria Manolesso e la sua Historia Nova", in *Archivio Veneto*, Venezia: Tipografia del commercio di Marco Visentini, 1873.

Stephens, John, *The Italian Renaissance. The Origins of Intellectual and Artistic Change Before the Reformation*, New York: Longman, 1990.

R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, Nieuwkoop: n.p., 1967.

Tamari, Shmuel, "A Venetian Approach to İslâm in the Early 17th Century", in *Studi Veneziani*, N.S. (IV), Venezia: Giardini Editori, 1980.

Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, İstanbul: Hil Yayın, 1986.Tolan, John Victor (ed.), *Medieval Christian Perceptions of İslâm*, New York-London: Garland Publishing Inc., 1996.

Turan, Şerafettin, *Türkiye-İtalya ilişkileri. Seçuklular'dan Bizans'ın sona erişine*, İstanbul: Metis Yayınları, 1990

Ursu, I, "Uno sconosciuto storico veneziano del secolo XVI (Donato da Lezze)", in *Nuovo Archivio Veneto-Periodico storico trimestrale della R. Deputazione Veneta di Storia Patria*, Venezia: n.p., 1910.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, vols:1-6, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

Valensi, Lucette, "The Making of a Political Paradigm: The Ottoman State and Oriental Despotism" in *The Transmision of Culture in Early Modern Europe*, eds. Anthony Grafton and Ann Blair, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

Vercellin, Giorgio, "Mercanti Turchi e Sensali a Venezia", in *Studi Veneziani*, N.S.(IV), Venezia: Giardini Editori, 1980.

Webb, Charles R. Jr. and Schaeffer, Paul B., *Western Civilization. Volume I-From Ancient Times to the Eighteenth Century*, New York: D.Van Nostrand Company, Inc., 1958.

Wilson, Kevin and Dussen, Jan van der, eds., *The History of the Idea of Europe*, London-New York: The Open University, 1996.

Yerasimos, Stefanos, "Giovan Maria Angiolello ve İstanbul'un Fethinden Sonraki İlk Tasviri", in *Tarih ve Toplum*, Sayı 58, 10, n.p., 1988.

Zorzi, Marino, *La Libreria di San Marco*, Milano: Mondadori, 1987.

Zorzi, Marino, "Cenni sulla vita e sulla figura di Bessarione" in *Bessarione e l'Umanesimo*, ed. Gianfranco Fiaccadori, Napoli: Vivarium, 1994.

HOLLANDA'DA ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI[1]

İsmail Hakkı Kadı *

ERKEN DÖNEMDE HOLLANDA'DA ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI (17. VE 18. YÜZYIL)

Her ne kadar, Maxime Rodinson'un da ifade ettiği gibi İslâm, Batı'nın gündemine bir "sorun" olarak yerleşmeden çok önceleri, bir "tehdit" olarak kendini göstermişse de[2] bu durum Avrupa'nın Kuzey Batısında bulunan Hollanda özelinde geçerli bir yargı değildir. Zira Avrupa karşısındaki en büyük "İslâmî tehdidi" temsil eden Endülüs Emevileri'nin ve Osmanlılar'ın yayılma sahalarının oldukça uzağında kalan Hollanda'nın anayurdu tarihinin hiçbir döneminde "İslâm tehdidine" maruz kalmamıştır. Hemen ifade edilmelidir ki buna rağmen Ortaçağlarda ve Yeni Çağın başlangıcında Hollanda efkârı umumiyesi aynı medeniyet havzasında yer aldığı diğer Avrupa ülkelerinin

* İsmail Hakkı Kadı, Hollanda Leiden Üniversitesi, Türkoloji Bölümü.

[1] Bu makalenin ortaya çıkmasındaki katkılarından dolayı A. H. de Groot, J. J. Witkam, J. Schmidt ve Bülent Arı'yı burada teşekkürle anmayı bir borç biliyorum.

[2] J. Brugman, "De islam en Europa," J. D. J. Waardenburg, J. Brugman, J. J. G. Jansen, W. Jansen, *Islam in Paradiso: Vier opstellen,* (Atwerpen, 1985), s. 32.

genelde İslâm ve özelde de "Türkler" hakkındaki kanaatlerini paylaşmaktaydı. Haçlı seferleri ve Avrupa karşısında Osmanlı ilerlemesinin Avrupa kamuoyunda yarattığı "korkunç Türk" imajı, bu kültürel geçişkenliğin bir ürünü olarak Hollanda tarafından da benimsenmişti. Türk olgusu reformasyon sürecinde de mücadele eden taraflar arasında bir propaganda unsuru olarak gündemdeki yerini korurken Hollanda'yı derinden etkileyen bu sürecin önde gelen isimlerinden Martin Luther Osmanlı sultanını Papa'ya benzetmekte onun tanrının bir imtihanı ve Papa'yı cezalandırmak için yarattığı bir bela olduğunu söylemekteydi.[3] O dönemde Avrupa kamuoyuna hâkim olan bütün bu önyargıların ve olumsuz kanaatlerin Hollanda'ya da hâkim olması, bu dönemlerde Avrupa kamuoyunda İslâm ve "Türkler" hakkında oluşan kanaatlerin, "tehdidin" gerçekliğinden ziyade bunun Avrupalılarca algılanma ve yeniden üretimi ile ilgili olduğunun bir göstergesidir.

İslâm ve "Türkler" hakkındaki olumsuz imaja kaynaklık eden diğer bir etken de muhtemelen bu dönemlerde Hollanda'da İslâm ve "Türkler" hakkındaki bilgi birikiminin fevkalâde az olmasıdır. Ortaçağlara ait Hollanda kaynaklarında İslâmla ilgili bilgilerin fazlaca yazıldığını söylemek mümkün değildir. İstisna mahiyetindeki değinimler de o dönem Avrupa kaynaklarında sıkça görülen ve Hıristiyanlığın etkisinden beslenen önyargıların belirlediği hakaretâmiz ifadelerden öteye gidememiştir.[4]

Her ne kadar 16. yüzyılın ikinci yarısı Hollanda'da "Türkler" hakkındaki önyargıların Hollanda'nın kendi reel-politik zorunluluklarıyla bağlantılı nedenlerle sorgulanması sonucunu doğurması bakımından önemli bir dönem ise de, bu dönemin "Türkler" hakkındaki kanaatlerde köklü değişikliklerin meydana geldiği bir dönüm noktası olarak nitelendirilmesi yanlıştır. 16. yüzyılın ikinci yarısını önemli kılan gelişmelerin başında Hollanda'nın İspanyollar'a karşı yürütmüş olduğu bağımsızlık mücadelesi nedeniyle bir bakıma o dönemde İspanyollara karşı "Türklerle" aynı tarafta yer almalarıydı. Bu fiilî durumun neticesidir ki, Hollandalılar'ın bağımsızlık mücadelesi sürecinde yaygın olarak kullandıkları sloganlardan biri de "Katoliklerdense Türkler" di. "Tanrının cezası Türkler" artık Hollandalılarca, düşmanları İspanyollar'ın en büyük düşmanı olmaları itibarıyla, muhtemel bir müttefik olarak algılanmaya başlanmıştı. "Deniz dilencileri" olarak bilinen ve Hollanda'nın bağımsızlık mücadelesinde önemli roller üstlenen "çetecilerin" gemilerine Osmanlı flamaları çekmeleri de bu yeni algılayışın bir neticesi olarak görülmelidir. "Katoliklerdense Türkler" sloganının Hollanda'nın bağımsızlık mücadelesinin parolası hâline gelmesini besleyen bir başka neden

[3] A. H. De Groot, *Nederland en Turkije: Zeshonderd Jaar Politieke, Economische en Culturele Contacten*, (Leiden, 1986) s. 2.
[4] Brugman, a.g.m., s. 36.

ise Hollanda kamuoyunun, İspanyol idaresinin Hollanda da hızla yayılan protestanlığa karşı sıkça başvurduğu engizisyon mahkemeleri uygulamalarına mukabil, Osmanlı idaresinin Hıristiyan ve Yahudilere karşı göstermiş olduğu hoşgörüden haberdar olmasıdır. Bu dönemde İspanyollara karşı yürütülen propaganda savaşının bir parçası olarak yayınlanan birçok bildiride, toleranssız İspanyol idaresi hoşgörülü Osmanlı sistemiyle kıyaslanarak eleştirilmekteydi. Ancak yine de bu dönemde Hollanda'da Osmanlılar hakkında ciddi bir bilgi birikiminden söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle bu olumlu gelişmelere rağmen Hollanda'da "Türkler" hakkındaki hâkim kanaat diğer Avrupa ülkelerinden farklı değildi ve "vahşi Türk" (woeste Turk) imajı Avrupa'nın her tarafında olduğu kadar Hollanda kültürünün de bir parçası hâline gelmişti ki bunun Hollanda diline kazandırdığı muhtelif deyimler hâlen Felemenkçe'deki yerini, azalan önemlerine rağmen, korumaktadır. Bu şartlar altında ortaya çıkan Hollanda'nın bu dönemlerdeki edebî ürünleri de belirgin bir şekilde "Türk" aleyhtarı öğelerle doludur. Bu meyanda zikredebileceğimiz Vondel'ın Girit savaşı (1669) dolayısıyla ve 1664 Osmanlı-Avusturya savaşları dolayısıyla yazmış olduğu şiirler tamamıyla "Türk" aleyhtarı hislerin ürünüdür.[5]

Osmanlı medeniyetinin zirvesine ulaştığı dönem aynı zamanda Avusturya-Macaristan İmparatorunun hizmetindeki bazı Hollandalı diplomatların İmparatoru temsilen Osmanlı ülkesini ziyaret ettikleri dönemdir. Bu diplomatların en önemlisi 1554-62 yılları arasında Ferdinand I'i temsilen İstanbul'da bulunan ve Osmanlı ülkesinde ikameti esnasında Anadolu'nun da muhtelif yerlerini gezen Ogier Ghislain de Busbeq'dir (1522-92). Esasen "Güney Hollandalı" yani Belçikalı olan Busbeq'i önemli kılan sadece onun tam bir Rönesans ruhuna sahip, birçok dili bilen ve eğitimli bir hümanist olması değil, aynı zamanda lâle, leylak ve kestane gibi bitkileri Hollanda'ya kazandırması ve bununla birlikte Osmanlı ülkesindeki ikameti esnasında kaleme alıp Avrupa'daki arkadaşlarına gönderdiği ve Osmanlı kültürü, siyaseti ve toplumsal yaşantısı gibi konulara değindiği dört mektubudur. Busbeq'in bu mektuplarını çağdaşı olan diğer Batılı ürünlerden ayıran en önemli özelliği, büyük oranda önyargılardan uzak, ferâsetli bir kavrayışın ürünü olmaları ve tamamen yabancısı olduğu Osmanlı kültürünü saygıyı da içeren bir ifade tarzıyla ele almasıdır.[6]

---

[5] M. E. H. N. Mout, "Calvinoturcisme in de zeventiende eeuw," *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 91 (1978), s. 579-1; De Groot, a.g.e., s. 3-4.

[6] A. H. De Groot, *De Betekenis van de Nederlandse Ambassade bij de Verheven Porte voor de Studie van het Turks in de 17de en 18de Eeuw: Voordracht Gehouden voor het Oosters Genootschap in Nederland op 20 November 1978*, (Leiden, 1979), s. 25-26; De Groot, *Nederland en Turkije*, s. 2-3.

Fransızlar, İngilizler ve İtalyanlarla mukayese edildiğinde Osmanlı ülkesinin Hollandalı seyyahların uğrak bir güzergâhı olduğunu söylemek oldukça zordur. Buna rağmen muhtelif Hollandalı seyyahın Osmanlı ülkesini ziyaret edip seyâhatnâmelerini yayınladıklarını bilmekteyiz.[7] Hollandalılar'ın resim sanatındaki ününü hatıra getiren bir durum olarak bu seyyahların belki de en önemlisi, ressam Cornelis de Bruyn'dür (1652-1719). Ondokuz yıl süren (1674-1693) Osmanlı ülkesine ilk seyâhati esnasında yaptığı resimleri 1698'de Delf'te yayınlanan Bruyn'ün bu dönemdeki çalışmaları Anadolu'nun muhtelif yerleri, Sakız, Rodos, Kıbrıs, İstanköy vs. gibi Ege ve Akdeniz adaları ve Mısır, Suriye ve Filistin'in muhtelif yerlerine ait şehir ve tabiat manzaraları ve Osmanlı saray elitini de içeren çeşitli insan figürlerini kapsamaktadır.[8] İkinci seyâhati esnasında İstanbul'da Patrona Halil İsyanını müşahede eden Bruyn'ün Patrona Halil'i resmettiği çalışması hâlen birçok tarih kitabını renklendirmektedir.

Bruyn'ün yanı sıra Hollanda'nın Orient hakkındaki seyâhat literatürüne katkıda bulunan diğer önemli şahsiyetler 1590'lı yıllardaki seyâhatine ait notlarını Busbeq'i takliden Latince mektuplar şeklinde neşreden Leiden'lı Joris van der Does (1574-1599)[9], 1647-1673'te Levant'ta seyâhatte bulunan Jan Jansz. Struys'ü de zikretmek mümkündür. Bunların yanında bazı gemiciler de Akdeniz'deki seyâhatleri hakkındaki notlarını yayınlamışlardı. Bunlardan biri Akdeniz'de yaptığı üç seyâhati (1777-1779, 1783-1785, 1786-1788) anlatan Cornelis De Jong'dur.[10] Bunların dışında Hollanda edebiyat tarihinin önemli isimlerinden Pieter van Woensel (1747-1808), "Amurath-Effendi Hekim-Bachi" mahlasıyla kaleme aldığı ve Osmanlı ülkesine seyâhatini anlattığı kitabı önceki seyâhatname literatüründen farklılıklar gösteren çok özgün bir tarzın ürünüdür. Woensel kitabında Osmanlı İmparatorluğunu 1784-89 arası dönemdeki askerî ve siyasî durumu itibarıyla değerlendirir ve Osmanlı'ya karşı savaşan Rus ordusunun hizmetinde bulunduğu esnada Rus ordusunun estirdiği terörün Kırım ve Kafkas halkı üzerindeki etkilerini bizzat gördüklerinden yola çıkarak aktarır. Gördüklerinden oldukça fazla etkilenen Woensel Rus ordusundan istifa ederek Kırım ve Anadolu üzerinden İstanbul'a gelir. Woensel İstanbul'da Osmanlı hükümetine, Rus ordusuna karşı

---

[7] Ayrı bir makaleye konu olabilecek bu hususu burada derinlemesine irdelemeyeceğiz. Ancak hemen belirtmek yerinde olacaktır ki "1600-1825 yılları arasındaki Hollanda Seyâhat Literatüründe Türk İmajı" Amsterdam Üniversitesinde yapılan bir yüksek lisans tezine konu olmuştur. Bkz. Johan van Droffelaar, *De Turk in de Nederlandse Reisbeschrijving: 1600-1825*, (Amsterdam, 1987), basılmamış yüksek lisans tezi.

[8] De Groot, *Nederland en Turkije*, s. 13.

[9] Does, Hollandalı ünlü bir kütüphâneci olan Janus Dousa'nın oğludur. İstanbul'daki 7 aylık ikametine ait izlenimlerini *Georgii Dousae de Itinere Suo Constantinopolitano Epistola* adıyla 1599'da Leiden'da yayımlamıştır. De Groot, *De Betekenis van de Nederlandse Ambassade*, s. 26.

[10] A. H. De Groot, *Nederland en Turkije*, s. 14.

veba mikrobunun bir silah olarak kullanılmasını da içeren bazı tavsiyelerde bulunmuştu.[11]

Hollanda Cumhuriyeti'nin İspanyol tahtından bağımsızlığını ilan etmesinin hemen ardından (1574), bir nevi Hollanda'nın bağımsızlığının bir sembolü olarak kurulan Leiden Üniversitesi, Hollanda medeniyetinin zirveye ulaştığı 17. yüzyılda bir çok alanda olduğu gibi şarkiyat alanında da hem Hollanda özelinde hem de Avrupa genelindeki akademik çalışmaların en önemli merkezi olmuştur. Leiden Üniversitesi'nde şarkiyat araştırmalarına yer verilmesinin temel nedeni diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi özellikle misyonerlik faaliyetleri bağlamında İslâm akidesini araştırmak ve yanlışlamak gayesidir. Ta başlangıçtan itibaren Şarkiyat araştırmalarının İncil araştırmaları bölümüne bağlı olarak yürütülmüş olması bu durumun bir göstergesi olarak algılanmalıdır. Aşağıda hakkında daha etraflı olarak bilgi verilecek olan Leiden'ın en önemli oryantalistlerinden Levinus Warner bizzat kendi ifadesine göre misyonerlik faaliyetlerine katkıda bulunabilmek için şarkiyat alanında çalışmayı seçmiştir. Ancak hemen işaret edilmelidir ki bu dönemde Leiden'lı oryantalistlerce Arapça'dan Latince'ye tercüme edilen kitaplar İslâm ilâhiyâtından ziyade astronomi, matematik ve tıpla ilgili kitaplardı.[12]

Hollanda'da Leiden Üniversitesi merkezli olarak gelişen Şarkiyat araştırmalarını harekete geçiren diğer bir faktör de Hollanda'nın gerek Garb Ocakları ve gerekse Osmanlı Hükümeti'yle tesis ettiği ve zaman içerisinde geliştirdiği diplomatik ilişkilerde ihtiyaç duyduğu tercümanların yetiştirilmesidir. Zira, 1612'de Hollanda'nın ilk İstanbul elçisi Cornelis Haga İstanbul'a geldiğinde Osmanlı makamlarıyla iletişim kurabilmek için zamanın Kaptân-ı Derya'sı Halil Paşa'nın kendisinin hizmetine verdiği Venedikli bir tercümanın hizmetinden istifade etmek durumundaydı. Bu da göstermektedir ki, bu dönemde Hollanda'da bu fonksiyonu icra edecek derecede Türkçe'ye hâkim biri henüz bulunmamaktaydı. Cornelis Haga'nın misyonunun başarıya ulaşması ve Hollanda ile Osmanlı Devletleri arasında sürekli diplomatik ilişkilerin kurulması Hollanda'da Türk dili üzerinde uzmanlaşmış kişileri olmazsa olmaz bir ihtiyaç haline getirdi. Ancak İstanbul'daki elçilerinin bütün ısrarlarına rağmen Hollanda hükümeti hiçbir zaman Fransız oryantalizminin gelişiminde merkezî bir rol oynayan *Ecole des Jeunes de Langue* (daha sonraları *Ecole Nationale Institut des Langues Oreintales Vivantes*) veya Avusturya oryantalizminin önemli kurumlarından biri olan Viyana'daki *Konsular-*

[11] Aynı yer.

[12] Henk Driessen, "Inleiding: De studie van de islam," (ed.) Henk Driessen, *In het huis van de islam: Geografie, geschiedenis, geloofsleer, cultuur, economie, politiek*, (Nijmegen, 1997), s. 14; Mout, a.g.m, s. 599.

Akademie türünden bir kurumsallaşmaya doğru adım atmadı. Nitekim Hollandalı akademisyenler Türk dili ve kültürü hakkındaki bilgilerini 20. yüzyılın başlarına kadar büyük bir çoğunlukla Osmanlı ülkesindeki elçilik ve konsolosluklarda üstlendikleri görevler esnasında artıracaklardır. Bu noktada 17. yüzyılda Golius ve Warner'la başlayan çizginin son halkası 20. yüzyılın başındaki J. H. Kramers olacaktır.[13]

1598'de Leiden'da yayınlanan *Emendatione Temporum* adlı kitabının yazımında Rumca, Latince, İbranice, Arapça ve Farsça kaynakların yanısıra Türkçe kaynakları da kullanan Josephus Justus Scaliger muhtemelen Leiden Üniversitesi'nde Türk diliyle ilgilenen ilk şahsiyettir. Ancak bu dönemde Leiden Üniversitesi'nde sırf Türk dili ve tarihiyle ilgilenen bir kürsünün mevcut olmayışı dolayısıyla bu alandaki çalışmalar Doğu dilleri kürsüsüne bağlı olarak Arapça ve Farsça ile birlikte ele alınıyordu.[14] Hollanda'da Türk diliyle ilgili ilk çalışmayı yapan şahıs ise, Sumatra'daki 26 aylık esareti döneminde Maleyce ve Madagaskarca ve bu dillerdeki Arapça ve Türkçe kelimelerle ilgili bir kitap yazan Frederik de Houtman'dır. Houtman 1603'te Amsterdam'da yayımlanan kitabında, bir müddet Türkiye'de kaldığını belirttiği Fr. De H. Van Eender'dan naklen bazı Türkçe kelimeleri sıralamıştır.[15]

İlk diplomatik ilişkilerin tesis edilmesinin ardından İstanbul'daki Hollanda elçiliğinin de önemli katkılarıyla Osmanlı kültürü ve tarihi hakkında Hollandalılar'ın sahip olduğu bilgiler düzenli bir şekilde gelişti. Hollanda'nın İstanbul elçisi Haga İstanbul'daki ikameti esnasında Osmanlı ülkesini ziyaret eden Hollandalı oryantalistleri misafir ederek onlara yardımcı olmaktaydı. Bazı Leiden'lı oryantalistler Haga'nın bu misafirperverliğini değerlendirerek Doğu dillerini ve kültürlerini yerinde öğrenebilmek, el yazması eserleri toplamak ve Hollanda'da ihtiyaç duyulan eğitim araçlarını temin etmek için İstanbul'da onun misafir oldular. Hatta, 1613'te Leiden Üniversitesi'ne ilk Doğu dilleri Ordinaryüs Profesörü tayin edilen Thomas Erpenius'un (1584-1624) talebi üzerine Haga'nın kendisi de bizzat yazma eserler ve harf modelleri satın alarak Hollanda'ya göndermişti. Erpenius Arapça'nın yanısıra Farsça ve Türkçe de çalışmaktaydı. Erpenius'un öğrencisi, halefi ve Hollanda'nın şöhretli oryantalistlerinden olan Jacobus Golius (1596-1667) da diğer Doğu dillerinin yanısıra Türkçe çalışan ilk Leiden'lı oryantalistlerdendir. Hem Erpenius ve hem de Golius Hollanda ile Osmanlı Devleti arasındaki

[13] Driessen, a.g.m. s. 14; De Groot, *De Betekenis van de Nederlandse Ambassade*, s. 30-1, 42-44.

[14] 17. yüzyılda Hollanda'da Arap diliyle ilgili çalışmalar yapan oryantalistler Utrecht Üniversitesine sunulan bir Doktora çalışmasına konu olmuştur. Bkz. W. M. C. Juynboll, *Zeventiende-eeuwsche Beofenaars van het Arabisch in Nederland*, (Utrecht, 1931).

[15] De Groot, *De Betekenis van de Nederlandse Ambassade*, s. 27-8.

diplomatik ilişkilerde diplomatik metinleri tercüme ederek Hollanda parlamentosuna hizmet verdiler. 1625'te Golius, Erpenius'un yerine tayin edildiğinde Levant'ı ziyaret etmek ve bu ziyareti esnasında doğu dilleri hakkındaki bilgisini geliştirmek ve Leiden Üniversitesi kütüphânesi için elyazması toplamak üzere müracaat ettiğinde bu talebi uygun görüldü.[16]

Hollanda'ya dönüşünün ardından 1629'da Golius, Leiden Üniversitesi'ne Matematik profesörü[17] tayin edildi ve aynı zamanda Doğu dilleri profesörlüğünü de üzerinde bulundurduğundan, Arapça'nın yanısıra Türkçe'yi de ders olarak okutmaya başladı. Bu iki görevi 38 yıl birarada yürüten Golius Türkçe ile ilgili çalışmalarını bir Türkçe-Latince sözlükle taçlandırdı.[18] En önemli eserlerini Arapça sahasında veren Golius 1629'da bir ilki gerçekleştirerek bir Arapça şiir basmış, 1636'da Timurlenk'in hayatı hakkındaki bir kitabın baskısını gerçekleştirmiş, 1640'ta Leiden Üniversitesi kütüphânesi için topladığı elyazmalarının katalogunu hazırlamış, 1653'te *Lexicon Arabico-Latinum*'u tamamlamış,[19] 1656'da Erpenius'un Arapça gramerinin yeniden basmış, El-Ferghânî'nin astronomi ile ilgili kitabından Latince'ye bazı tercümeler yapmış[20] ve yine ancak 1669'da Londra'da yayımlanan Farsça-Latince bir sözlük hazırlamıştır. Golius'un 1667'de ölümünün ardından Leiden Üniversitesi'ndeki Matematik kürsüsü hemen doldurulmuşsa da Arapça kürsüsünün doldurulması için 40 yıl beklenilmesi gerekecek ve ancak bu zaman aralığının ardından evvelce İzmir'de papazlık yapmış olan J. Heyman bu göreve atanacaktır.[21]

Her ne kadar Hollanda elçilik ve konsolosluklarındaki tercümanlık hizmetleri diğer Avrupa ülkelerinin elçilik ve konsolosluklarında olduğu gibi genellikle gayrı müslim Osmanlı tebaası tarafından yürütülüyorduysa da,

---

[16] Golius evvelce 1622-24 yılları arasında bulunduğu Fas'ta ilk yazma eser alımlarını yapmıştı. Bu talebinin onaylanmasının ardından Golius iki yıl süreyle Hollanda'nın Halep'teki konsolosluğunda tercümanlık görevinde bulunmuş ve ardından 1627-29 yılları arasında İstanbul'da Haga'nın misafiri olmuştur. Golius'un Şark'tan toplayarak Hollanda'ya getirdiği yazma eserler hakkında bir şiir yazan Hollanda'nın en önemli şairlerinden Constantijn Huygens, Golius'un Hollanda'ya kazandırdığı "hazineyi" o tarihlerde Hollandalılar tarafından ele geçirilen İspanya'ya ait gümüş yüklü filodan elde edilen hazinelere benzetmiştir. De Groot, *Nederland en Turkije*, s. 10; De Groot, *De Betekenis van de Nederlandse Ambassade*, s. 30-3; J. J. Witkam, *Jacobus Golius (1596-1667) en Zijn Handschriften: Lezing voor het Oosters Genootschap in Nederland Gehouden op 14 Januari 1980*, (Leiden, 1980), s. 49-50; Mout, a.g.m., s. 599.

[17] Golius'un Leiden Üniversitesindeki kariyeri ilk olarak buraya matematik öğrencisi olarak girmesiyle başlar. Şarkiyat araştırmalarına ilgisi ancak matematik bölümünü bitirdikten sonra başlamıştır. Fas'a yaptığı seyâhati de esasen buradaki bir projeye mühendis olarak dahil edilmesiyle ilgilidir. Witkam, a.g.e, s. 50.

[18] Basılmamış olan bu sözlük halen Oxford'da Bodleian Library'de bulunmaktadır.

[19] Bu sözlük belki de Golius'un en önemli eseri olup bir kaç asır Batı Üniversitelerinde en iyi sözlük olarak konumunu muhafaza etmiştir. Witkam, a.g.e., s. 60.

[20] Bu tercüme ancak onun ölümünden iki yıl sonra 1669'da yayınlanabilmiştir.

[21] Witkam, a.g.e, s. 51; Mout, a.g.m., s. 599; De Groot, *De Betekenis van de Nederlandse* Ambassade, s. 33.

Golius gibi birçok Leiden'lı oryantalist Doğu dilleriyle ilgili bilgisini geliştirmek için Osmanlı ülkesine gelerek bu görevleri üstlenmişlerdi. Sözkonusu oryantalistlerin en önemlilerinden biri 1638-42 yılları arasında Leiden Üniversitesindeki şarkiyat eğitimi esnasında Golius'un talebesi bulunan Levinus Warner'dır (1619-1665).[22] İstanbul'a hareketinden evvel şarkiyat alanında dört eser vermiş olan Warner 1644'te İstanbul'a yerleşmiş ve burada ilmî çalışmalarıyla ticarî faaliyetlerini bir arada yürütmüştür. 1647'den sonra ise Hollanda elçiliğinde tercümanlık görevine getirilen Warner 1648'de Leiden Üniversitesi'nin kendisine İbranice profesörlüğü teklifine rağmen İstanbul'da kalmayı tercih ederek 1655'te Hollanda'nın İstanbul maslahatgüzârlığını üstlenmiş daha sonra da elçiliğe yükseltilmiş ve bu görevi ölümüne kadar yürütmüştür. İstanbul'daki ikameti esnasında Warner hem oldukça zenginleşmiş hem de yetkin bir oryantalist olarak kendisini yetiştirmişti. Osmanlı entelijansiyasıyla yakın ilişki kurduğu bilinen Warner, İstanbul'daki ikameti esnasında oldukça isabetli kararlarla bin civarındaki elyazması toplamıştır. Warner'ın piyasada bulamadığı elyazmalarını kopya ettirdiği de bilinmektedir. Onun koleksiyonunun Leiden Üniversitesi kütüphânesine devriyle birlikte bu kütüphâne Batı Avrupa'daki en zengin yazma eserler koleksiyonlardan birine sahip olmuş oluyordu.[23]

İLK ULUSLARARASI PROJE: İNCİL'İN TÜRKÇE'YE TERCÜMESİ

Hollanda'da Şarkiyat araştırmalarının zirve noktasını oluşturan Golius ve Warner dönemi aynı zamanda şarkiyat alanında ilk Hollanda merkezli uluslararası bir projenin gündeme geldiği dönemdir. Hollanda'da Türkoloji çalışmalarını da yakından ilgilendiren bu proje, hayatının son 14 yılını Hollanda'da sürgünde geçiren Çek asıllı pedagog ve teolog Johannes Amos Comenius'un[24] (1596-1667) teklifiyle gündeme gelen İncil'in Türkçe'ye tercüme edilmesi projesidir. Proje ilk ortaya atıldığında tercümenin 1625'ten

---

[22] Aslen Alman olan Warnerus Leiden Üniversitesindeki eğitimini *qua de vitae termino utrum fixus sit an mobilis disquisitur ex Arabum et Persarum scriptis...* başlıklı, 1642'de Amsterdam'da basılan teziyle tamamlamıştı. Warner'ın Türkçe çalıştığı ilk olarak 1643'te Leiden'da basılan *Compedium Historicum Eorumque Muhammedani de Christo et Praecipuis aliquout religionis Christianae capitibus tradiderunt* adlı eserinde ortaya çıkmaktadır.

[23] A. H. De Groot, *De Betekenis van de Nederlandse Ambassade*, s. 33-40; A. H. De Groot, *Nederland en Turkije*, s. 11-12.

[24] Hazırladığı Latince ders kitabı *Janua linguarum* (Leszno, 1631) Jacobus Golius'un Halep'teki kardeşi Petrus Golius (1597-1672) tarafından Arapça'ya ve ardından Arapça'dan Türkçe ve Farsça'ya çevrilen Comenius misyonerlik faaliyetlerine pedagojik çalışmaları aracılığı ile de katkıda bulunmayı planlamaktaydı. Comenius o dönemde, *calvinoturcisme* olarak bilinen siyasî harekete gönül vermiş ve Habsburglar'ın Osmanlılar tarafından ortadan kaldırıldıktan sonra Osmanlıların Hıristiyanlaşarak Hıristiyan birliğinin sağlanacağına inanmıştı. Türkçe İncil projesiyle ilgili azmi de bu inançlarından kaynaklanmaktaydı. Mout, a.g.m, s. 598-602.

beri Leiden Üniversitesinde Doğu dilleri profesörü olarak görev yapan Jacobus Golius'un yönetiminde, 1655'ten beri İstanbul'da Hollanda elçisi bulunan Levinus Warner tarafından yapılması düşünülmüştü. Masrafları Laurens de Geer (1614-1666) tarafından karşılanacak olan Türkçe İncil Leiden'da Johann Georg Nissel (1623-1662) tarafından basılacaktı.[25] Özellikle Warner'ın diplomatik misyonundan kaynaklanan zaman darlığı nedeniyle Türkçe İncil projesi planlandığı gibi gitmemişti. Projeye ancak IV. Mehmed'in baş tercümanı Ali Bey'in[26] Warner tarafından tercüme işini üstlenmeye ikna edilmesiyle 1662'lerde Yeni Ahit'in tercümesiyle başlanabilmiş ve tamamlandıktan sonra Jacob Golius'un onayına sunulması planlanan tercümenin tamamlanması bir kaç yıl daha sürmüştür.[27]

Comenius gecikmekte olan Türkçe İncil projesiyle ilgi olarak 1663'te Warner'a bir mektup yazarak tercümenin hızlandırılmasını talep etmiş, 1664'te Ali Bey Yeni Ahit'in tercümesini tamamlayarak metni, Türkçe İncil'in Hollanda'da basılmasından vazgeçilmesinden dolayı İngiltere'ye göndermiş ve aynı yılın sonunda Comenius Türkçe İncil'in birkaç sayfasının müsvedde baskısını İngiltere'den almıştı. Bu ilk sayfalar Comenius tarafından Golius, Petraeus, Cenevre'deki Johann Heinrich Hottinger (1620-67) ve Halepli bir Ermeni olan Şahin Kandi'ye verilerek incelemeleri talep edilmişti. Bunların eleştirilerinin ardından metinler Warner'a gönderilecek ve gerekli düzeltmeler yapılacaktı. Kandi, incelemesinin ardından tercümenin edebî bir dilden ziyade halk diline tercüme edildiği yönünde bir eleştiri getirdi. Bu arada Ali Bey'in tercümeyi 1665'te tamamlamayarak Laurens de Geer'e göndermişti. Ancak bundan kısa bir süre sonra Warner'ın İstanbul'da ölmesi (1665) ve onun ölümünü kısa bir süre sonra projenin masraflarını üstlenmiş bulunan Laurens De Geer'ın 1666'daki ölümünün takip etmesi ve De Geer'in mirasçılarının projeye desteklerini çekmeleri üzerine proje akamete uğradı ve müsvedde halindeki tercüme Warner'ın Leiden Üniversitesi Kütüphânesine devredilen koleksiyonuna terkedildi.[28]

---

[25] Amsterdam yerel meclisi ve Hollanda Birleşik Doğu Hindistan Kumpanyası yönetim kurulu proje hakkında ilk bilgilendirildiklerinde projeyi takdir etmişler ve 1658'de Comenius'a, öncelikle Grotius'un *Bewijs van den waeren godsdienst* (Gerçek dinin delilleri) tarzında bir kitap hazırlayıp doğu dillerine çevirmesi görevini tevdi etmişlerdi. Mout, a.g.m., s. 598.

[26] Ali Bey'in (1610-1675) Müslüman olmadan önceki adı Wojciech Bobowski (Albertus Bobovius)'dir. Aslen Polonyalı olup gençliğinde İstanbul'a köle olarak getirildikten sonra ihtida ederek Ali Bey adını almıştır. Mout, a.g.m, s. 601.

[27] Aynı yer.

[28] A.g.m. s. 603-04.

LEİDEN ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHÂNESİNDEKİ DOĞU KAYNAKLI YAZMA ESERLER

Her ne kadar Golius ve Warner'ın da dahil olduğu şarkiyat alanındaki ilk uluslararası proje akamete uğradıysa da Golious ve Warner Hollanda'daki şarkiyat alanındaki çalışmalara, verdikleri diğer eserlerin yanısıra, özellikle Leiden Üniversitesi kütüphânesine doğu kaynaklı yazma eserler toplamaları bağlamında önemli katkılar sağladılar. Gerçi Golious ve Warner'dan önce de Hollanda'da Doğu kaynaklı yazma eserlere ilgi duyan başka şahsiyetler de vardı. Bunlardan ilk bilinenler (17. yüzyılın başlarında) Van Raphelingen, Scaliger ve Erpenius'dur. Scaliger'in Üniversite kütüphânesine kalan kitaplarıyla birlikte birkaç düzine Arapça elyazması da bu kütüphâneye girmişti. Anlaşıldığı kadarıyla Scaliger'den devredilen elyazmalarının bir kısmı daha önce Van Raphelingen'e aitti. Erpenius'un topladığı yazma eserler ise ölümünü müteakip neredeyse bütünüyle İngiltere'ye götürülmüş, ancak birkaç tanesi Golius tarafından edinilmişti. Bilindiği kadarıyla bunların dışında Hollanda'da bu dönemde başka bir koleksiyonundan söz etmek mümkün değildir.[29]

Evvelce de temas edildiği gibi Leiden Üniversitesi kütüphânesi için geniş çaplı doğu kaynaklı yazma eser toplama çalışmaları ilk olarak Golius tarafından yapılmıştır. Fas'ta, Halep'te ve ardından da İstanbul'da yazma eser toplayan Golius öldüğünde Üniversite kütüphânesi için yaklaşık 200 elyazması toplamış bundan ayrı olarak kendi koleksiyonunda da bunun iki katı kadar yazma eser birikmişti. Golius'un şahsına ait bulunan ve o dönemde Avrupa'da eşsiz olan koleksiyonu ölümünden sonra 1696'daki bir müzayedede Avrupa'nın her tarafından gelen şahıslara satılmıştır. Golius'un Hollanda'ya dönüşünün ardından onun yakın arkadaşı olan Warner İstanbul'da bulunduğundan yazma eser toplama işini o yürütmüş ve topladığı 1000 civarındaki eser çoğunlukla ender ya da diğer nüshalarla kıyaslandığında kilit özelliklere sahip kitaplar olmuştur. Warner'ın ölümünün (1665) ardından bu koleksiyon *Legatum Warnerianum* adıyla Leiden Üniversitesi kütüphânesine intikal etmiştir.[30]

Warner'ın ardından muhtelif bağışlarla büyüyen koleksiyondaki yazmaların tasviri, kataloglanması ve ilim camiasına tanıtılması uzun asırlar Leiden'li şarkiyatçıların en önemli meselelerinden biri olacaktır. Ancak Golious ve Warner'ın ölümüyle birlikte Hollanda genelindeki ve Leiden Üniversitesin-

[29] Witkam, a.g.e, s. 52.

[30] A.g.e., s. 54-68. *Legatum Warnerianum* ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. G. J. Drewes, Levinus *Warner and His Legacy: Three Centuries Legatum Warnerianum in the Leiden University Library*, (Leiden, 1970).

deki şarkiyat araştırmaları 19. yüzyılın ortalarına kadar bir bakıma fetret devrine girecektir.[31] Bu nedenle ancak Jacobus Golius'un 1667'deki ölümünün ardından Leiden'a ulaşan *Legatum Warnerianum* (1668-74) ile ilgili olarak 1674 ve 1716'da hazırlanan katalog mahiyetindeki yazma eserlerin tanımlamaları oldukça yetersiz bir durumda kalmıştır. Bu eksikliğin giderilmesi gayesine matuf olmak üzere koleksiyon 1729'da Albert Schultens'in (1686-1750) yönetimine verilerek kendisine *Interpres manuscriptorum orientalium* unvanı tevdi edilmişti. 1732'de Schultens'e *Interpres* görevinin yanısıra Doğu diller profesörlüğü de verildi ve bu tarihten itibaren bu iki görevin aynı şahsa verilmesi devam edegeldi. 19. yüzyılın ortalarında Leiden'lı bilim adamlarının, Üniversite'nin altın çağı olarak bilinen 17. yüzyıldan kalma mirasına olan ilgisinin yeniden uyanmasıyla birlikte 1859'da Leiden Üniversitesi'nde Farsça ve Türkçe okutmanlığı kurulmuş ve şarkiyat alanındaki çalışmalar yeniden canlılık kazanmıştır. 17. yüzyıldan kalma mirası söz konusu dillerle ilişkilendiren husus Farsça ve Türkçe elyazmalarını da içeren *Legatum Warnerianum*'un söz konusu mirasın önemli bir bölümünü teşkil etmesiydi.[32]

Leiden Üniversitesi'ndeki Doğu kaynaklı yazma eserler için ayrı bir katalogun hazırlanması yolundaki ilk teşebbüs *Interpres*'lik görevini 1817'den 1835'e kadar uhdesinde bulunduran H. A. Hamaker ve onun halefi H. E. Weijers (1835-1844) zamanında gerçekleşmiştir. Bunlar görevleri esnasında koleksiyonda bulunan yazma eserlerin bir bölümünü tafsilatlı olarak incelemişlerdir. 1839'da, M. Hoogvliet ve A. Meursinge *Adjutor Interpretis* unvanıyla özellikle Türkçe ve Farsça yazma eserlerin ve daha sonra da Maleyce ve Cavaca elyazmalarının tanımlanması ile görevlendirilmişlerdi. Bu arada söz konusu koleksiyon Kraliyet Enstitüsü'nün elindeki Doğu kaynaklı yazma eserlerin buraya devredilmesiyle (1856) bir hayli büyüdü. Üniversite kütüphânesine yeni devredilen koleksiyon J. Golius, A. Reland ve J. J. Schultens gibi en önemli Hollandalı Oryantalistlerden müdevver elyazmalarından oluşuyordu. Sürekli olarak büyüyen Leiden Üniversitesindeki Doğu kaynaklı yazma eserler koleksiyonunun kataloglanması ile ilgili çalışmalar da diğer taraftan devam etmekteydi. Hollanda'nın en şöhretli Oryantalistlerinden biri olan Reinhart Dozy[33] da elyazması katalogunun oluşturulmasına katkıda

---

[31] 18. ve 19. yüzyıllarda Hollanda'da Doğu dilleriyle ilgilenenler Amsterdam Üniversitesi'ne sunulan bir doktora tezine konu olmuşlardır. Bkz. Jan Nat, *De Studie van de Oostersche Talen in Nederland in de 18e en 19e Eeuw*, (Purmerend, 1929).

[32] J. T. P. Bruijn, "Collective Studies Of The Muslim World: Institutions, Projects and Collections," Willem Otterspeer (Ed.), *Studies in the history of Leiden University: Leiden Oriental Connections (1850-1940)*, (Leiden, 1989), s. 95-7; De Groot, *De Betekenis van de Nederlandse Ambassade*, s. 41.

[33] Endülüs tarihi üzerine yazmış olduğu meşhur kitabındaki etnosentrik değerlendirmeleri ve antisemitik yaklaşımlarıyla Renan'ın fikirdaşı ve aynı zamanda çağdaşı olan Dozy hakkında bkz. J.

bulunanlardandır. 1846 da *Adjutor Interpretis* statüsüyle başladığı çalışmalarını 1851'de *Catalogus codicum orientalium*'un ilk iki cildini tamamlayarak sonuçlandırmıştı. Dozy'ın ardından Doğu kaynaklı elyazmalarının kataloglanmasıyla ilgili çalışmalar De Jong tarafından üstlenilmiş ve 1859'da De Goeje da bu çalışmalara katılmıştır. Kataloglama çalışmalarına 1875-1890 arasında katılan Houtsma ile birlikte bu ekip söz konusu katalogun, en sonu 1877'de tamamlanan, diğer dört cildini hazırlamışlardır. Bunun ardından Houtsma ve De Goeje söz konusu katalogun yazma eserlerin dillerine göre ele alındığı, ikinci baskısı ile ilgili çalışmalara başlamışlar ve 1888'de *Catalogus codicum arabicum*'un yayımlanmasıyla ilk ürünlerini vermişlerdir. Ancak Houtsma'nın Leiden'dan ayrılması nedeniyle proje rafa kaldırılmıştır. Her ne kadar Houtsma 1917'de Utrecht'teki görevinden emekliye ayrıldıktan sonra bile Farsça ve Türkçe elyazmaları üzerindeki çalışmalarına devam etmişse de katalogu tamamlayamamış ve tutmuş olduğu notlar kütüphânede muhafaza edilmiştir.[34] Ancak 20. yüzyılın sonundadır ki Houtsma'nın yarım kalan çalışmaları yeniden ele alınacaktır. Halen devam etmekte olan bu proje kapsamından Jan Schmidt, Leiden Üniversitesinde ve Hollanda'daki diğer kütüphânelerdeki Türkçe ve içerisinde Türkçe notlar bulunan diğer dillerdeki elyazmalarını kataloglamaktadır.[35]

19. VE 20.YÜZYILDA HOLLANDA ORYANTALİZMİ

19. yüzyılın başlarında Leiden Üniversitesindeki Şarkiyat araştırmalarını ve Hollanda kamuoyunun Şarka müteallik meselelere bakışını etkileyen önemli bir gelişme, Romantizm akımının etkisidir. Romantizmin etkisiyle Hollanda ilmî ve edebî çevrelerinde Araplara karşı sempati artmış fakat Yunan bağımsızlık mücadelesi nedeniyle Yunanlılarla karşı karşıya bulunan Osmanlılar hakkında ise olumsuz bir hava esmeye başlamıştır.[36] Ancak hemen belirtilmelidir ki bu dönemde Araplar hakkında oluşan hava o günün

---

Brugman, "Dozy, a Scholarly Life According to Plan," Willem Otterspeer (Ed.), *Studies in the history of Leiden University: Leiden Oriental Connections (1850-1940),* (Leiden, 1989), s. 62-81. Dozy'ın *İslâmisme* adlı kitabı Abdullah Cevdet tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ancak bu çeviri yakılarak Boğaz'a atılmıştır. Bkz. Willem Otterspeer (Ed.), "Introduction," *Studies in the history of Leiden University: Leiden Oriental Connections (1850-1940),* (Leiden, 1989), s. 1.

[34] Bruijn, a.g.m., s. 97-8.

[35] Kataloglama çalışmalarının tümüyle tamamlanmak üzere olduğu proje kapsamındaki el yazmalarıyla ilgili katalogun ilk cildi yayınlanmıştır. Bkz. Jan Schmidt, *Cataloque of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections in the Netherlands: Volume One: Comprising the Acquisitions of Turkish Manuscripts in the Seventeenth and Eighteenth Centuries,* (Leiden, 2000). Kolleksiyondaki Arapça yazma eserlerle ilgili de benzer bir çalışma yapılmıştır. Bkz. P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripst in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands,* (Leiden, 1957).

[36] Hollanda kamuoyunun ve akademik çevrelerinin Yunan İstiklâl harbine bakışları bir doktora tezine konu olmuştur. Bkz. Lutgard Wagner-Heidendal, *Het Filhellenisme in het Koninkrijk der Nederlanden (1821-1829),* (Brussel, 1972).

Arap gerçekliğinden ziyade, romantizmin etkisiyle idealize edilen hayalî bir "Araplıkla" ilgilidir. Bu dönemde haçlı ideallerinin yeniden dirilmesi, Kadim Yunan ve Hıristiyanlık hakkındaki yüzeysel kanaatlere dayanan üstünlük kompleksi o dönemde Türk kültürüne olan ilgiyi ise olumsuz yönde etkilemiştir. Romantizmin etkisi o dönemde Osmanlı ülkesini ziyaret eden Hollandalı seyyah ve bilim adamlarının ilgi alanlarında da kendini göstermiştir. Bu dönemde Osmanlı imparatorluğuna gelen Hollandalılar genelde Albay Rottiers (1771-1857) gibi bu coğrafyadaki kadim medeniyetlere ilgi duyan arkeologlardı.[37]

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi 19. yüzyılın ortalarına kadar Leiden Üniversitesinde Şarkiyat araştırmaları hep mevcut olmuş ve genelde iki kürsü bünyesinde yürütülmüştür: İbranice ve Doğu dilleri. Bu dönemde Arapça, Aramice ve Süryanice İncil'le alakalarından dolayı her zaman Farsça, Türkçe ve Etiyopyaca'ya kıyasla daha fazla önemsenmiştir. 19. yüzyılın başında dünya çapında şarkiyat araştırmalarında meydana gelen değişime ayak uydurmak üzere biraz yavaş da olsa harekete geçen Leiden Üniversitesi İslâmî bilimler bölümüne bağlı olarak Farsça ve Türkçe okutmanlığını ihdas ederek bu göreve Pieter de Jong tayin edilmiştir. De Jong'un Leiden Üniversitesi'ndeki Şarkiyat araştırmalarına katkısı, Üniversite kütüphânesinde bulunan Farsça ve Türkçe yazma eserlerin tasviriyle ilgili çalışmalarıyla sınırlıdır. De Jong'un Utrecht Üniversitesinde Eski Ahit araştırmaları ve İbranice profesörlüğüne tayin edilmesinin ardından Leiden Üniversitesi'ndeki Farsça ve Türkçe okutmanlığı boşalmış ve bu göreve kimse tayin edilmeyerek kürsü lağvedilmiştir. Farsça ve Türkçe okutmanlığı ancak 1885'te Martinus Theodorus Houtsma'nın bu dilleri öğretmek üzere görevlendirilmesi ile tekrar hayat bulmuştur. Ancak hemen belirtmek yerinde olacaktır ki Houtsma bu göreve maaşsız olarak tayin edilmiş bulunmaktaydı. 1890'da De Jong'dan boşalan Utrecht Üniversitesi'ndeki Eski Ahit araştırmaları ve İbranice kürsüsüne atanan Houtsma, Leiden Üniversitesi'ndeki görevi esnasında muhtelif çalışmalara imza atmıştı. Bunların en önemlisi Selçuklular'la ilgili çeşitli Arapça, Farsça ve Türkçe metinleri toplayarak yayınladığı *Receuil des textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides, (Leiden, 1886-1902) dır.* Houtsma'dan boşalan Leiden'daki okutmanlık, 1890 dan 1920'ye kadar, İslâmî kurumlar okutmanlığı ile birlikte H. D. van Gelder tarafından yürütülmüştü. Ancak bu dönemde sözkonusu alanda herhangi bir akademik faaliyetten söz etmek mümkün değildir. Johannes Hendrik Kramers'in 1921'de Farsça ve Türkçe okutmanlığına tayin edilmesi ile bu alanda yeni bir hareketlilik görünmeye başlanmıştır. 1939'dan itibaren Kramers, Farsça ve Türkçe okutmanlığının

[37] A. H. De Groot, *Nederland en Turkije*, s. 19; Brugman, a.g.m., s. 50.

yanısıra Arapça profesörlüğüne de tayin edilmiş ve bu iki görevi birlikte yürütmek durumunda kalmıştır.[38]

Hollanda Oryantalizmini diğer Batılı ülkelerdeki şarkiyat araştırmalarından ayıran bir özelliği, 19. yüzyılın ilk yarısında birçok Avrupa ülkelerinde karşımıza çıkan ve "Organizasyonel oryantalizm" olarak nitelendirebileceğimiz, ilgili bilim adamları arasında iletişim sağlamak, bilgi alışverişine yardımcı olmak ve ilmî yayın faaliyetlerinde bulunmak üzere kurulan "Oriental society" tarzındaki örgütlenmelerin bu ülkede görülmemesidir. Bu dönemde Hollanda'daki şarkiyatçılar sayılarının azlığından dolayı resmî bir kuruma ihtiyaç duymaksızın kendi aralarında kişisel ilişkilerle iletişim kurabilmekteydiler. Her ne kadar 1840'ta Leiden Üniversitesi'nden Th. W. J. Juynboll, T. Roorda ve H. E. Weijers *Oreintalia* dergisini çıkarmaya başlamışlarsa da bu dergi uzun ömürlü olmamış ve ikinci sayısından sonra yayına devam edilememiştir. Yine aynı dönemde Hollanda'da bu ülkenin kolonileriyle ilgili çeşitli araştırma kurumları teşekkül etmiş bulunuyorduysa da bu kurumlar Üniversitelerin dışında yer almaktaydılar.[39]

İlki 1873'te Paris'te yapılan ve bu dönemlerde oryantalizmin gelişimine çok büyük katkılarda bulunan Uluslararası Oryantalistler Kongreleri'nin 1881'de Berlin'de yapılan toplantısında, bir sonraki (altıncı) kongrenin 1883'te Leiden'da toplanması yönünde karar alınması ve bununla ilgili olarak Leiden'da oturan oryantalistlerden oluşan bir komitenin oluşturulması Hollanda'da Organizasyonel Oryantalizm'in gelişimi bakımından bir dönüm noktası olmuştur.[40] Kongre daha sonraları 18. toplantısını 1931'de bu sefer Snouck Hurgronje başkanlığında Leiden'da yapılacaktır.[41]

---

[38] Bruijn, a.g.m., s. 94-96.

[39] A.g.m., s. 94.

[40] 1883'te Leiden'da toplanan Oryantalistler Kongresi'nin alışılmışın dışında bir katılımcısı vardı. Bu Emin el-Medenî (Amien ibn Hasan Holwânî al-Madanî al-Hanafî) adındaki Medine doğumlu bir kitap tüccarı ve ilim adamıydı. Medenî kongrenin icra edildiği tarihlerde birkaç aylığına Hollanda'da bulunmuş önce Amsterdam'da daha sonra da Leiden'da ikamet etmişti. Kongre üyelerine Hollanda Kralı tarafından verilen yemek esnasında her üyenin kendi ülkesine ait bayrağın altında olarak yemek masalarında yer aldığında salondaki Osmanlı bayrağı altındaki tek kişi olan Medenî, Leiden Oryantalistler kongresine ait izlenimlerini yazarak Burhan adlı gazetenin 22, 25, 29 Ekim ve 1 ve 5 Kasım tarihli sayısında yayınlamış bu makaleler de C. Snouck Hurgronje tarafından Hollandaca'ya tercüme edilerek Leiden'da yayınlanmıştır. Emin el-Medeni (Çev. C. Snouck Hurgronje,) *Het Leidsche Orientalistencongres: Indrukken van een Arabisch Congreslid,* (Leiden, 1883). Medenî Burhan'da yayınladığı makalelerinde öncelikle Oryantalistler kongresinin tarihçesi, amaçları katılımcıları ve çalışmaları hakkında bilgi verdikten sonra Leiden Kongresinde sunulan bildiriler ve yapılan tartışmalara değinmektedir. Medenî, kongrenin altıncı oturumunda Hollandalı Oryantalist de Goeje'nın Müslüman Arapların ilme katkılarını anlatan bildirisinin ardından bütün kongre üyelerinin de Goeje'yı heyecanla alkışladıklarını ve bunun üzerine de kendisinin (Medenî) kongreye Fransa'dan katılan Oppert'e yanaşarak "Pariste bulunan bay Renan'a selamımı iletiniz ve ona deyiniz ki Profesör de Goeje'nın bildirisi bizce onun iddialarını çürütmeye yeterlidir". Medenî burada Ernest Renan'ın henüz yayınlanan ve Müslüman Arapların Bilim ve Felsefeye katkıları olmadığını iddia eden bildirisine imâda bulunmaktadır. Medenî bu ifadesi üzerine Kongre'ye İngiltere'den katılan Dr.

Birinci Dünya Savaşı ve takip eden yıllarda akademik hayatı da etkisi altına alan milliyetçi duygular, Hollanda merkezli olarak yürütülen *Concordance* ve *Encyclopaedia of Islâm* gibi uluslararası projelerin yürütülmesini zorlaştırmıştı. Özellikle Fransız bilim adamlarının Alman meslektaşlarıyla işbirliği yapmama konusundaki ısrarları bu projelerde bazı aksaklıklara neden olmaktaydı. İşte bu tür gerilimlerin Hollanda'dan yürütülen uluslararası projeler üzerindeki etkilerinin giderilmesi için 1920'de Hollanda Şarkiyat Cemiyeti (*Oosters Genootschap in Nederland- Oriental Society in the Netherlands*) kurulmuştu. Yeni cemiyet o ana kadar uluslararası işbirliği ile yürütülmekte olan projelerin devamının temini için Hollandalı bilim adamları arasında millî bir dayanışma ve daha aktif bir katılım temin etmek amacıyla kurulmuştu. Bu arada Hollanda ile birlikte savaşta tarafsız kalan İskandinav ülkeleri gibi ülkelerin akademisyenleriyle de işbirliği artırıldı. Bu işbirliğinin ürünü olarak Sten Konow'un editörlüğünü üstlendiği *Acta Orientalia* dergisinin yayımına başlandı. Dergi için gerekli olan parasal kaynaklar Danimarka, Norveç ve Hollandalı şarkiyat cemiyetleri tarafından eşit olarak sağlanacaktı.[42]

Hollanda Şarkiyat Cemiyeti'nin ulusal çaptaki faaliyetlerinin başında iki dünya savaşı arasındaki devrede Leiden'da düzenlediği dokuz toplantı gelmektedir. Ancak bu toplantılarda yine de uluslararası işbirliğinin sağlanması amacına matuf olmak üzere Hollandalı akademisyenlerin yurtdışındaki meslektaşlarını bu toplantılara davet etmeleri teşvik edilmişti. Bu arada cemiyet 1912'de Atina'daki toplantısından sonra toplanamayan uluslararası Oryantalistler kongresinin Leiden'da toplanması yönünde gayret gösterdiyse de 1920'lerin sonlarına doğru savaştan kalma düşmanlıkların yavaş yavaş unutulmaya başlanması Atina toplantısında kararlaştırıldığı şekliyle Kongrenin Oxford'da toplanmasına imkân verecek bir ortam hazırladı (1928).[43]

İkinci dünya savaşı her ne kadar bir süre için Leiden Üniversitesi'nin kapanmasına neden olduysa da Hollanda'da şarkiyat araştırmaları ile ilgili kurumsal yapıyı ve araştırmaları daha ziyade savaşı takip eden dönemdeki gelişmeler etkilemiştir. Bu gelişmelerin en önemlisi hiç şüphesiz 1949'da Endonezya'da Hollanda sömürge idaresinin sona ermesidir. Endonezya'da sömürge idaresinin sona ermesi, ilgili disiplinlerde eğitim görmüş öğrencilerin

---

Tien'in kendisini desteklediğini ve Müslüman Arapların Bilim ve Felsefeye olan katkılarından övgüyle söz ettiğini anlatmaktadır.

[41] Bruijn, a.g.m., s. 95.

[42] Hollanda'nın payına düşen ödeneğin temini için hükümete yapılan müracaatın geri çevrilmesi üzerine Hollanda Şarkiyat Cemiyeti'nin bu projeye katılımı için ihtiyaç duyduğu yıllık ikibin florin, Güneydoğu Asya'daki Hollanda kolonilerinde faaliyette bulunan beş özel şirket tarafından karşılandı. Ancak Hollanda Şarkiyat Cemiyeti sözkonusu projeden 1950'lerde çekildi. Bruijn, a.g.m., s. 107.

[43] A.g.m., s. 107-8.

mezuniyet sonrası istihdam olanaklarını kısıtladı, ilgili disiplinlerin kimlik krizi yaşamasına yol açtı ve evvelce pratik nedenlerle birbirleriyle ilişkili olan disiplinlerin kendi ilgi alanlarında yoğunlaşmasına ve içe kapanmalarına yol açtı. Ortadoğu araştırmaları, Hindistan araştırmaları, Endonezya araştırmaları ve Doğu Asya araştırmaları gibi disiplinler birbirleriyle olan ilişkilerini yitirdiler. Bunun da ötesinde bu dönemde Batı Emperyalizmiyle giderek daha fazla ilişkilendirilen "Oryantalizm" de eski itibar ve anlamını yitirmeye başladı. Ancak bu dönemde Üniversitelerin şarkiyatla ilgili alanlara daha fazla para ayırması krizin nispeten hafiflemesini sağladı ve şarkiyat araştırmalarının yürütülmesi bakımından gerekli olan maddî kaynaklar için özel kurumların desteklerine olan bağımlılık azaldı. İkinci dünya savaşını takip eden yıllardaki gelişmelerden en olumsuz etkilenen alan İslâmî ilimler konusundaki çalışmalar olmuştur. Bunda C. van Vollenhoven, A. J. Wensinck ve J. H. Kramers gibi önemli İslâmiyatçıların ölümünün yanısıra Endonezya'daki sömürge idaresinin de sona ermiş olması da önemli bir rol oynamıştır.[44]

CONCORDANCE VE ENCYCLOPAEDIA OF ISLÂM

20. yüzyılda Leiden Üniversitesi'nin Şarkiyat araştırmaları bakımından en önemli özelliği, şarkiyat alanında uluslararası düzeyde yürütülen projelere merkezlik yapmasıdır. Bu noktada zikredilmesi gereken iki proje *Concordance* ve *Encyclopaedia of İslâm*'dır.

Leiden Üniversitesi'nin en önemli Arap filologlarından olan De Goeje'nin emekliliğinin (1906-7) ardından Leiden'daki Şarkiyat araştırmalarında merkezî rolü bu sefer Snouck Hurgronje ve Van Vollenhoven üstlenmişti. Hurgronje ve Van Vollenhoven sadece akademik çevrelerce tanınan iki bilim adamı değil, Hollanda'nın sömürge politikalarının oluşumunda da belirleyici rol üstlenmiş olmaları nedeniyle hem Hollanda ulusal kamuoyunun ve hem de uluslararası siyasî çevrelerin yakından tanıdığı şahsiyetlerdi. Dolayısıyla pek de şaşırtıcı olmayan bir şekilde bu iki bilim adamı döneminde Hollanda'daki şarkiyat araştırmaları Arap filolojisi araştırmaları üzerindeki vurgusunu kaybedip, İslâmî kurumlar ve İslâmın araştırılan toplumların sosyal çerçevesindeki yerinin araştırılmasına yöneldi. Bu yönelişte, elbette ki, çok büyük bir müslüman nüfusa sahip olan Endonezya'nın, Hollanda'nın sömürgesi altında bulunmasının payı küçümsenemez. İşte *Concordance* (*Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, veya, *el-Mu'cemu'l-*

[44] A.g.m., s. 113-4.

Müfehres li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî) ve *Encyclopaedia of İslâm* ile ilgili ilk çalışmalar tam da bu kavşakta gündeme gelmiştir.[45]

Tarihinin hiç bir evresinde Hollanda'daki Şarkiyat araştırmaları, *concordance* ve *Encyclopaedia of İslâm* ile ilgili ilk çalışmaların da başladığı 20. yüzyılın ilk kırk yılında olduğu kadar, sömürge politikalarıyla iç içe geçmemişti. Ancak bir hakkın teslimi olarak ifade edilmelidir ki, her ne kadar Van Vollenhoven ve Hurgronje *concordance* projesini etkin bir şekilde desteklemişlerse de projenin bir numaralı inisiyatif sahibi olan Arent Jan Wensinck hiçbir zaman ne Endonezya ile ne de kolonyal politikalarla doğrudan ilişki içerisinde bulunmamıştır. Bunun da ötesinde Wensinck güncel sorunlardan ziyade tarihsel problematiklerle ilgiliydi. Onun akademik tecessüsüne yön veren en önemli faktör teolog olmasıydı. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinine ait birincil kaynakların çözümlenme ve yayımlanmasından ziyade mevcut işlenmiş kaynakların analiz edilmesinin vakti geldiğine inanmış olması itibarıyla, selefi bulunan Leiden'lı oryantalistlerden De Goeje'dan ziyade kendisiyle aynı temayülleri temsil eden Dozy'a daha yakın durduğu söylenebilir. Wensinck'in hadisle alâkası ise "Muhammed ve Medine Yahudileri" konulu doktora tezi üzerinde çalışırken İslâm ilâhiyâtı bakımından hadisin ne derece ehemmiyeti haiz olduğunu farkına varmasından kaynaklanmaktadır.[46]

Kütüb-i Sitte, Sunan (Dârimî), Muvatta (İmam Malik) ve Musnad (İmam Ahmed b. Hanbel) gibi kaynakları kapsayan *Concordance* bu kaynaklarda yer alan hadislerde geçen kelimelerin alfabetik olarak sıralandığı, ve ilgili kelimenin geçtiği hadisin hangi kaynağın neresinde kayıtlı olduğunu bulmaya yarayan bir indeks niteliğindedir. Anahtar kelimeler üzerine kurulan ana projenin yanısıra *Concordance* çalışmaları bünyesinde aynı zamanda kişi ve soyağacı, yer adları ve Kuran yeri (hadislerde Kuran'a atıfta bulunulan yerlerin bulunmasına yarayan), indekslerinin oluşturulması da proje kapsamına alınmıştı. Başlangıçta projenin on yılda bitirilmesi planlanmakla birlikte bu takvime uyulamamış ve *Concordance*'ın ilk cildi ancak 1933'te bitirilebilmiş ve 1936'da yayınlanmıştır. Bu arada projenin yönetimi 1932'den sonra *Union Académique Internationale* tarafından üstlenilerek buraya bağlı bir kurum olan Hollanda Kraliyet Akademisi tarafından yürütülmüştür. *Concordance* projesinin mimarı Wensinck (1882-1939)[47] öldü-

[45] A.g.m., s. 103.

[46] J. Huizinga, "Levensbericht van Arent Jan Wensinck (7 Augustus 1882-19 September 1939)," *Jaarboek der Koninklijke Akademie van Wetenschappen 1939-1940*, (Amsterdam, 1940), s. 215-8; Bruijn, a.g.m., s. 103-4.

[47] 7 Ağustos 1882'de Aarlanderveen de bir protestan papazının oğlu olarak dünyaya gelen Wensinck teoloji ve semitik diller dalındaki üniversite eğitiminin ardından Snouck Hurgronje'ninyönetimindeki doktora tezini 18 Mart 1908'de Leiden Üniversitesi'nde savundu. Wensinck bir müddet İslâm

günde *Concordance*'nın editörlüğünü onun eski asistanlarından J. P. Mensing üstlendi. Mensing'in 1951'de ölümünün ardından proje çok yavaş bir şekilde de olsa ilerlemeye devam etti ve *Concordance*'ın son fasikülü 1969'da yayımlandı. Genelde Arap literatürü ve özelde de hadis literatürü bakımından ölümsüz bir eser niteliğindeki *Concordance*'ın kapsadığı hadis kaynaklarında geçen şahıs ve yer isimlerini içeren sekizinci ve son cilt 1988'de yayımlanmıştır. *Concordance* projesi için gerekli olan parasal kaynaklar başlangıçta tamamen Hollanda'daki akademik enstitülerden sağlanmasına rağmen[48] daha sonra Hollanda dışından da kaynak sağlama yoluna gidilmişti.[49]

Wensinck 1922'de yayımladığı ve *Concordance* projesini ilim camiasına tanıttığı yazısında hadisin İslâm ilâhiyâtı bakımında önemi üzerinde durmakta ve dikkatli olunmak kaydıyla "gelenek" (*traditie*) olarak nitelendirilebileceğini belirttiği hadisin İslâm ilâhiyâtı bakımından normatif bir element olarak Kuran'a göre çok daha geniş kapsamlı olduğuna dikkat çekmektedir. Wensinck'e göre her ne kadar İslâm dinini bir inanç sistemi olarak araştırmak isteyenler onun inanç ve hukuk kaynaklarına müracaat etmeleri zorunluysa da, bu inanç sisteminin tarihsel arka planını araştırmak isteyenlerin "geleneğe" (hadis) müracaat etmeleri kaçınılmazdır. Wensinck, İslâm ilâhiyâtının en önemli kaynaklarından biri olarak hadisin öneminin, onun İslâm tarihinin en önemli kaynağı olmasıyla sınırlı olmadığını beyan ile Hz. Muhammed'in (SAV) "*logia*"sının İslâm ilâhiyâtındaki fonksiyonunun Hz. İsa'nın "*logia*"sının Hıristiyanlık ilâhiyâtındaki gibi bir işleve sahip oldu-

---

Ansiklopedisi'nde redaktörlük de yaptı. 1912 yılında henüz 30 yaşına girmeden Leiden Üniversitesi'nde İbranice kürsüsüne öğretim üyesi olarak atandı. 1927'de ise Snouck Hurgronje'den boşalan Arapça kürsüsüne atandı. Wensinck'in en önemli özelliği çok yönlü bir Semitist olmasıdır. Hurgronje ve Van Vollenhoven'la *Concordance* projesinin öncesine dayanan ilişkileri bu proje esnasında çok derin bir dostluğa dönüşmüştür.

Dünyaca ünlü bir Oryantalist olarak kendisini uluslararası bilim camiasına kabul ettirmesinden ancak çok uzun zaman sonradır ki, Wensinck 1929/30 kışında Mısır, Cidde, Filistin ve Şam'a yaptığı geziyle hem İslâm coğrafyasıyla hem de İslâm toplumlarıyla bilfiil temasa geçme imkânı bulmuştur. Bu geziden birkaç yıl sonra Wensinck yeni kurulan Mısır Bilimler Akademisi'ne bir yıl süreyle davet edildi. Bu ayrıcalığa haiz ender Batılı bilim adamlarından biri olmakla birlikte bu dönemde Mısır basınındaki Avrupa karşıtı kampanyanın batılı akademik çevrelere de yönelmesi üzerine Mısır Hükümeti'nin günah keçisi seçtiği Wensinck'e yapılan bu teklif geri çekilmişti. Huizinga, a.g.m., s. 215-22.

[48] Proje için gerekli olan parasal kaynaklar ilk aşamada "Utrecht bilim ve sanat birliği" (*Utrechtsch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen*), "Kraliyet Hollanda Hindistanı Dil, Coğrafya ve Etnoğrafya Enstitüsü" (*Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*) ve *Teyler's Stichting*'den sağlanmıştı. A. J. Wensinck, "Over Een Plan Tot ontginning van de Arabishce Traditieliteratuur," *Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen: Afdeling Letterkunde*, Serie A, Vol. 53 (1922), s. 6.

[49] Wensinck, a.g.m., s. 6; Huizinga, a.g.m., s. 215-8; Muhammed Zubayr Sıddîqî (çev. Yusuf Ziya Kavakçı), *Hadis Edebiyatı Tarihi: Menşei, Tekamülü, Husüsiyetleri ve Tenkîdi*, (İstanbul, 1966), s. 19; Bruijn, a.g.m., s. 103-114; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri*, (İstanbul, 1997), s. 219-220.

ğunu ve bunun da pratikteki yansımasının İslâmî literatürde hadislere sık sık atıfta bulunulması olduğunu belirtmektedir. Ancak Wensinck'e göre bu atıflar bu şekilde bağlamlarından koparılarak kullanıldığında bunların anlamları muğlaklaşmakta ve gerçek anlamın kavranabilmesi için alındıkları kaynaklardaki yerlerine bakılması zorunlu olmaktadır. Her ne kadar kaynakların kendisine ulaşmakta herhangi bir güçlük söz konusu değilse de bizzat hadislerin kendisine günün bilimsel taleplerinin gerektirdiği şekilde ulaşılması mümkün olmamaktadır. Wensinck, hadislere kolayca ulaşmayı temin edecek bir kaynağın o dönemlerde henüz hazırlanmamış olmasını Kuran'ın öneminin ilgililerce gereğinden fazla abartılarak, çok daha geniş kapsamlı olan hadisi gölgelemesine bağlamaktadır. Bu nedenle Wensinck'e göre *Concordance* tarzında bir eser hazırlanmalı ve bu sayede hadisin İslâm ilâhiyâtı çalışmalarında gerektiği şekilde kullanılabilmesi temin edilmelidir.[50]

Wensinck projenin kapsamının sınırlandırılması ile ilgili verdiği bilgilerde, hangi hadis kaynaklarının proje kapsamına alınacağı sorununu nasıl çözümlediklerini açıklarken, Hicret'in birinci asrında toplanan hadislerin tümüyle proje kapsamına alınmasının gerekliliğine karar verdiklerini ve bu nedenle de Kütüb-i Sitte'nin ve onun tamamlayıcısı niteliğindeki Darîmî'nin sünen'inin ve kısmen hukukî bir kaynak olmasına rağmen Malik ibn Anas'ın Muwattası'nın ve bunlardan oldukça farklı bir metodun ürünü olmasına rağmen Ahmed ibn Hanbel'in Müsned'inin projenin kapsamına alınmasına karar verildiğini belirtmektedir. Yine metodolojik bir sorun olarak ortada duran diğer bir sorun da indeksin ne şekilde hazırlanacağı meselesiydi. Wensinck bu aşamada Flügel'in hazırladığı Kuran indeksindeki gibi konusal bir indeksin değil de alfabetik bir indeksin daha etkin ve objektif olacağı noktasından hareketle meselenin bu şekilde hâline karar verildiğini belirtmektedir. Bu arada gereksiz tekrarlardan kaçınmak gayesine matuf olmak üzere hadis kaynaklarında sıkça karşılaşılan kelimelerin indeksin dışında tutulmasına karar verildiğini belirtmektedir.[51]

Şarkiyat alanında Leiden merkezli olarak hayata geçirilen diğer bir proje *Encyclopaedia of Islâm*'dır. Her ne kadar *Encyclopaedia of Islâm*'ın tamamıyla bir Hollanda projesi olduğu söylenemezse de projeye ait yük ve sorumlulukların çoğunun Hollandalı oryantalistlerce üstlenildiği bilinmektedir.

Her ne kadar geniş kapsamlı bir İslâm Ansiklopedisi hazırlama fikri oldukça eski zamanlara dayanıyorsa da bunun gerçekleştirilmesi ancak 1907'den sonraki dönemde mümkün olabilmişti. Konu ilk olarak 1892'de Londra'da toplanan Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde İngiliz Oryan-

[50] Wensinck, a.g.m., s. 2-4.
[51] A.g.m., s. 4-5.

talist W. Robertson Smith tarafından gündeme getirilmiş, katılımcılar arasında ilgi uyandıran projenin fizibilitesini yapmak üzere 12 kişilik bir komisyon oluşturulmuştu. Ancak 1894'te Cenova'da toplanan kongreye kadar söz konusu komisyon projeyle ilgili herhangi bir ilerleme kaydedememiş ve bu arada Robertson Smith de ölmüştü. Cenova kongresinde Goldziher ilgili komisyonun başkanlığına Hollandalı De Goeje'nin getirilmesini teklif etmişse de De Goeje'nın mazur görülmesini talep etmesi üzerine bu görev kongre üyelerince Goldziher'e tevdi edilmişti. Ancak Goldziher'in komisyon başkanlığına getirilmesiyle proje bağlamındaki çalışmaların hızla ilerleme kaydedileceğini umanlar Goldziher'in 1897 Paris kongresinde komisyon başkanlığından çekilmesiyle hayal kırıklığına uğrayacaklardı. Goldziher'in görevden çekilmesine gösterdiği gerekçelerden biri, Ansiklopedinin Leiden'da basılacağı kesinleşmiş olması nedeniyle redaktörlüğün bu ülkeden biri tarafından yürütülmesinin daha doğru olacağı yolundaki yaklaşımıydı. Bunun üzerine De Goeje'nin teklifi ile Goldziher'den boşalan görevi Hollandalı Houtsma üstlendi.[52]

Houtsma görevi üstlenir üstlenmez kongre üyelerine çağrıda bulunarak bunların hangi maddeleri yazabileceklerini kendine bildirmelerini ve aynı zamanda birer örnek madde yazarak kendisine göndermelerini istemiş, bu şekilde toplanan ilk yazılar 1899'da *Specimen d'une Encyclopédie musulmane* adıyla yayınlanmıştı. Bundan kısa bir süre sonra kurulan *Association Internationale des Académies,* 1901 yılında Paris'te yaptığı toplantıda bir İslâm ansiklopedisi yayınlamaya karar aldığında proje hiç beklenmedik bir aşamaya girmiş oldu. Bu aşamada proje ile ilgili yeni bir komisyon oluşturularak başkanlığına, ilerde projenin başarılı bir şekilde sonuçlanmasında en büyük pay sahibi olacak olan De Goeje getirildi. Ayrıca ihdas edilen diğer bir komite de proje ile ilgili bir yönetmelik hazırlamak üzere çalışmalara başladı. Çalışmalar 1902'de ilgili yönetmeliğin tamamlanması ile neticelendi. Aynı zamanda projenin toplam 140-150 bin Mark'a mal olması ve 10 yılda tamamlanması planlanmıştı. Hazırlanan plan ve yönetmelik Avrupa ve Amerika'daki birçok kuruma gönderilerek bunlardan parasal destek istendi. Aralarında Cezayir Genel İdaresi (*Gouvernement Général de l'Algérie*), Hollanda Kolonyal Yönetimi (*Nederlandsche Koloniale Regeering)* Alman Kolonyal Birliği (*Deutsche Kolonialgeselschaft*) ve zamanın Mısır hükümeti gibi Batı sömürgeciliği ile doğrudan veya dolaylı ilişkisi olan kurumların da bulunduğu otuz civarında resmî ve akademik kurum projeye parasal destek sağlayacaklarını bildirdiler. Ancak Ansiklope-

[52] M. Th. Houtsma and J. H. Kramers, "De wordingsgeschiedenis van de Encyclopaedie van de Islam", Oostersch Instituut-Leiden V, Jaarboek 1941, (Leiden, 1942), s. 9-12.

dinin basımına geçilmeden önce çözümlenmesi gereken iki mesele vardı ki bunun birincisi, bir transkripsiyon alfabesinin oluşturulması meselesiydi. Bu mesele Cenova'da kararlaştırılan transkripsiyon alfabesinin kabul edilmesine kimsenin itiraz etmemesi üzerine bu şekliyle çözümlenmiş oldu. Çözüm bekleyen ikinci mesele ise Ansiklopedinin hangi dilde yayınlanacağı meselesiydi. Bu sorun da projeye parasal katkıda bulunan ülkelerin hepsine hitap etmek üzere Ansiklopedinin üç dilde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) yayımlanmasına karar verilerek çözümlenmiş oldu. Ancak bu karar projenin süresi ve masrafları konusundaki bütün öngörüleri altüst edecekti.[53]

Bu kararların ışığı altında çalışmalarına başlayan ekip 1908'de ansiklopedinin ilk fasiküllerini yayınladıysa da özellikle dille ilgili problemlerden dolayı yükselen itirazlar üzerine çalışmalar aksamış ve A-D harflerini kapsayan birinci cilt ancak 1913'te tamamlanabilmiştir. Ansiklopedinin ikinci cildi üzerindeki çalışmalar devam ederken patlak veren Birinci Dünya Savaşı, savaşa taraf olan ülkelerin bilim adamlarının birlikte çalışmak istememeleri veya projede görevli kişilerin silah altına alınmaları nedeniyle, çalışmaları aksatmıştı. 1919'da projenin danışmanlar komitesi başkanı konumunda bulunan Snouck Hurgronje projenin daha da "Hollandalılaştırılmasını" bir çözüm yolu olarak önermiş ve bu nispeten gerçekleşmişti. Zira projenin sahibi konumundaki *Association Internationale des Académies*'in savaş nedeniyle işlevselliğini tamamen yitirerek tarihe karışması üzerine Hollanda Kraliyet Akademisi (*Koninklijk Akademie te Amsterdam*) 1922'de onun yerini almış ve 1924'te de Ansiklopedinin son cildi üzerinde çalışmalara başlanmıştır. Ancak bundan sonradır ki Ansiklopedinin ikinci cildi 1927'de yayınlanabilmiştir. Redaktörlerin sürekli değişmeleri nedeniyle Ansiklopedi'nin üçüncü cildi de ancak 1936'da, yani dördüncü cildin 1934'te yayınlanmasından sonra bitirilebilmiştir. 1934-38 arasında çalışmalarına devam eden redaktörler ilk dört cilde ilâve ve düzeltme mahiyetindeki ek cildi de bu dönemde tamamlamıştı.[54] Bu çalışmaların tamamlanmasının ardından Ansiklopedi'nin ikinci baskının hazırlanması gündeme gelmiş ve bu yöndeki çalışmalara başlanmıştır. Oryantalist paradigmanın tesirinden birinci baskıya nispetle arındırılmış olduğu söylenebilecek olan *Encyclopaedia of Islâm*'ın ikinci baskısı üzerindeki çalışmalar hâlen devam etmektedir.[55]

---

[53] A.g.m., s. 12-15.

[54] A.g.m., s. 15-19; Bruijn, a.g.m, s. 106.

[55] Yaşının oldukça ilerlemiş olmasına rağmen Ansiklopedi'nin bir dönem redaktörlüğünü yürütmüş olan E. J. Donzel hâl-i hazırda *Encyclopaedia of İslâm*'ın tarihiyle ilgili bir çalışma yapmaktadır. Bu makalenin hazırlanması aşamasında bütün gayretlerimize rağmen sayın Donzel'a ulaşamadığımızdan kendisinin konu ile ilgili görüşlerine burada yer veremiyoruz.

HOLLANDA'DA ORYANTALİZM VE KOLONYALİZM: SNOUCK HURGRONJE

Yukarıda belirtildiği üzere tarihinin hiç bir evresinde Hollanda'daki şarkiyat araştırmaları 20. yüzyılın ilk yarısında olduğu kadar, kolonyal politikalarla iç içe geçmemişti. Hem şarkiyat alanında yetkin ve hem de sömürgecilik politikaları alanında yaratıcı bir şahsiyet olan Christiaan Snouck Hurgronje'nin (1857-1936) Hollanda'daki şarkiyat araştırmalarının merkezine yerleşmiş olması bu durumun ortaya çıkmasında diğer tarihsel nedenlerin yanısıra önemli bir faktör olarak zikredilebilir.

Kuran'ın tarihi üzerine çalışmalarıyla tanınan Alman Theodor Nöldeke ve Hadis'in gelişimi ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Macar Ignaz Goldziher ile birlikte Avrupa'daki modern İslâmoloji araştırmalarının öncülerinden biri sayılan Snouck Hurgronje akademik hayata 1878'de tamamladığı teoloji eğitimiyle başladı ve bunun ardından çalışmalarını tamamen şarkiyat alanıyla sınırladı. Hacc hakkındaki *Het Mekkaansche Feest* başlıklı doktora tezini 1880'de Leiden'da savunan Hurgronje'nın bu çalışması, o dönemde hâlen hayatta olan Dozy'ın İslâm öncesi Mekke'deki bayram ve panayırlarla ilgili kitabının bir devamı niteliğindedir.[56]

Aşağıda tekrar değineceğimiz Açe seyâhatinden 1906'da Hollanda'ya dönüşünden sonra Hurgronje Leiden Ünüversitesi'ne Arapça profesörü tayin edilmiş (1907) ve bu görevinin yanısıra Hollanda sömürgelerine idareci yetiştirmek için kurulan eğitim kurumlarında önemli görevler üstlenmiştir. Snouck Hurgronje Leiden Üniversitesi'ne Profesör olarak tayin edildiğinde Üniversite bünyesinde Hollanda sömürgelerinde görev almak üzere memur yetiştirmek amacıyla kurulmuş bulunan "Hindoloji" bölümünde İslâm dini ile alâkalı giriş mahiyetinde bir ders okutuluyordu. Hurgronje'nin göreve gelmesiyle birlikte Üniversitedeki İslâmoloji alanındaki çalışmalar İslâmın sosyal bağlamı içerisinde araştırılmasına yöneldi. Hurgronje'nın bu tarz çalışmalarının önemli örneklerinden biri 1884'te Mekke'yi ziyaretinin ardından 1888-89 da yayınlamış olduğu *Mekke* başlıklı kitabıdır. Kitabın birinci cildinde Mekke'nin tarihini ele alan yazar ikinci cildinde kelimenin tam anlamıyla bir etnografik ürün ortaya koyarak Mekke'deki günlük yaşantıyı anlatmaktadır. Dinin sosyal bağlamı içerisinde ele almış olması itibarıyla "sosyal antropolojik" bir çalışma olarak nitelendirilebilecek bu kitap yalnızca Hollanda değil bütün Batı Oryantalizmi için bir dönüm noktası olarak görülmektedir.[57]

---

[56] Driessen, a.g.m., s. 19; P. S. van Koningsveld, *Snouck Hurgronje Zoals Hij Was: Een bijdrage tot de waardering van de Nederlandse Orientalistiek*, (Leiden, 1979), s. 763-6.
[57] Driessen, a.g.m., s. 15-18.

Hurgronje, Mekke, Açeliler vs. ile ilgili kitapların yanısıra birçok makale ve polemiklere imzasını atmıştır. Kitaplarının dışındaki yazıları 1920'li yıllarda A. J. Wensinck tarafından yedi cilt hâlinde toplanarak yayınlanan Hurgronje'nın Hollanda Hükümeti için hazırlamış olduğu raporlardan sadece basılmış olanları 2000 sayfa civarındadır. Hurgronje'nın toplam 225 civarında kitap ve makalesi bulunmaktadır. Leiden Üniversitesindeki kariyeri esnasında Berlin, Kahire ve Cambridge Üniversitelerinin kendisine kürsü teklif etmiş bulunmaları onun kendisini uluslararası ilim camiasına ne ölçüde kabul ettirebildiğinin bir kanıtı olarak görülmelidir.[58]

Özellikle Hollandalı Oryantalistlerce mitleştirilen Snouck Hurgronje hakkında eleştirel bir bakış açısına sahip olan Van Koningsveld hem Hurgronje'nın kişiliği, hem de onun çalışmalarına atfedilen ehemmiyeti ve özellikle de Hurgronje'nin metodolojik yenilikçiliği yönündeki iddiaları sorgulamıştır. Hugronje'nın şahsiyetinin ve akademik çalışmalarının Hollanda entelektüel çevrelerince tartışma konusu edilmesi, onun yukarıda da işaret edildiği gibi Hollanda hükümetinin sömürgecilik politikalarıyla ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Hurgronje hakkındaki tartışmaların özellikle odaklandığı konular ise onun biri Mekke'ye diğeri ise Açe'ye yaptığı iki seyâhatidir.[59]

Hurgronje hakkındaki tartışmaların başında onun 1884'te Mekke'ye yaptığı ziyaretin nedenleri hakkındaki tartışma gelmektedir. Kendi ifadelerinde de belirtildiğine göre Hurgronje'nın bu ziyaretinde, Abdülhamit'in Pan-İslâmizm propagandalarından Endonezya'dan Mekke'ye gelen hacıların ne şekilde etkilendiği hakkında Hollanda hükümeti için bilgi toplama gayesi en azından kısmen rol oynamıştır. Mekke'deki faaliyetleri esnasında Hollanda'nın Cidde konsolosu ile işbirliği içerisinde bulunduğu ve kendisine faaliyetleri için finansal destek sağlandığı da Cidde'deki Hollanda Konsolosu ile Hollanda Dışişleri bakanlığı arasındaki yazışmalardan anlaşılmaktadır. Hurgroje bu ziyaretini gerçekleştirebilmek için "ihtida" ederek Abdülgaffar adını almayı dahi göze almıştır. Zamanın Müslüman ilim adamları da dahil olmak üzere o dönemde hiç kimse Hurgronje'nın İslâmı seçmekte samimi olduğundan şüphe etmemiştir. Ancak Van Koningsveld, Hurgronje'nın "ihtida" ettikten sonraki yazılarından yola çıkarak yine de onun kesinlikle bir Müslüman olmadığının sonucuna varmaktadır. Buna rağmen Hurgronje'nın "Müslümanlığının" onun Mekke seyâhati esnasında buradaki Müslümanlarla iletişim kurmasını kolaylaştırdığı ve buradaki insanların ona güvenlerini

[58] Koningsveld, a.g.e., s. 765; G. S. van Krieken, *Snouck Hurgronje en het Panislamisme: Lezing Gehouden voor het Oosters Genootschap in Nederland op 12 Maart 1984*, (Leiden, 1985), s. 5.

[59] Jean Kommers, "Snouck Hurgronje, 1857-1936," (ed.) Henk Driessen, *In het huis van de islam: Geografie, geschiedenis, geloofsleer, cultuur, economie, politiek*, (Nijmegen, 1997), s. 18.

temin ettiği için seyâhatinin amacına fazlaca katkıda bulunduğu söylenebilir.[60]

Hurgronje'nin diğer bir üretken seyâhati, ve hakkındaki tartışma konularından biri de Temmuz 1891'den Şubat 1892'ye kadar süren Açe Seyâhati'dir. Hurgronje'nin bu seyâhati esnasındaki çalışmaları, Hollanda hükümeti tarafından finanse edilen, 1893 ve 1894'te *De Atjehers* (Açeliler) adlı kitabının yayımlanmasıyla ürünlerini vermiştir. Hurgronje kitabının önsözünde bu kitabı "Hollanda Hindistanı" Genel Valisi'nin talebi üzerine, İslâm'ın Açeliler'in siyasal, sosyal ve dinî yaşamlarına etkisini ortaya koymak için hazırladığını belirtmektedir. Hurgronje, Mekke seyâhati esnasında burada bir çok Açeliyle tanışıp görüşme ve konu hakkında bilgi sahibi olma imkânını bulduğunu bildirmekte, ancak böyle bir kitabın yazılabilmesi için yine de Açe'yi ziyaret etmek zorunluluğunun ortaya çıktığını belirtmektedir. Halbuki Hurgronje'nın burada açıklamayarak gizlemeye çalıştığı önemli bir husus onun daha 1889'da Hollanda Hükümetinin talebi üzerine çok gizli bir şekilde bir İngiliz kargo gemisiyle, Mekke'de tanıştığı "din kardeşlerinin" de yardımıyla Keumala'daki Açe sultanıyla görüşmek üzere Sumatra sahillerindeki Pinang'a gittiğiydi. Ancak bu seyâhat Açe'deki Hollanda askerî idaresinin itirazı üzerine yarıda kalacak ve Hurgronje'nın seyâhati Pinang'dan öteye devam edemeyecekti. Hurgronje'nin Açe üzerine yaptığı araştırmalarının ürünü sadece yukarıda zikredilen kitap değildir. Bu kitabın dışında kısmen basılmasına rağmen bir çok önemli kısmı hâlen yayınlanmayı bekleyen, Hollanda Kraliyet arşivine Hollanda sömürgeler Bakanlığı'ndan devredilen evrak içerisindeki 1893 tarihli Açe raporu da Hurgronje'nin bu dönemdeki çalışmalarının bir ürünüdür. Bu dönemde devam eden Açe savaşını konu alan rapor toplam dört bölümden oluşmakta ve ilk iki bölümü Açe savaşını ahlâken temellendirmeye, sonraki iki bölümü ise savaşta takip edilecek stratejiyi ortaya koymaktadır. Açe'deki savaşın içyüzü hakkında oldukça önemli olan bu raporun üçüncü ve dördüncü kısmında Hurgronje Açe'deki savaşta yerel ulemaya karşı acımasız bir mücadele yürütülmesi gerektiğini savunmaktadır. Savaşın gelişimine bakıldığında Hurgronje'nın bu konuda Hollanda makamlarını büyük oranda ikna ettiğini söylemek mümkündür. Raporunun ilk iki bölümünde ise Hurgronje Açelilerin cinsel ahlâkları ve dinsel yaşamları ile ilgili Edward Said'in de işaret ettiği 19. yüzyılın Oryantalistlerinin genel kanaatlerini yansıtan değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bütün bu "ahlâksızlıklara" karşı mücadelede "Muhammedî hukukun" (*Mohammedaansche recht*) şahitlerde aradığı şartlardan dolayı ve yine bu

[60] Koningsveld, a.g.e., s. 767-79 ; Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: an Introduction to the Sources*, (Cambridge,1999), s. 16.

hukuk sisteminin tarihsel şartları dikkate almayışından dolayı yetersiz kaldığını vurgulamakta ve böylece bir bakıma Açe savaşını ahlâken temellendirmektedir. Bütün kabiliyetlerini bu sömürge savaşının hizmetine sunmakta tereddüt etmeyen Hurgronje'nın çalışmaları Açe savaşının gelişimini belirlemede o derece rol oynamıştır ki daha sonra Hurgronje hakkında yazan General K. van der Maaten, Açe savaşını yürüten General Van Heutsz'u Hurgronje'nın kılıcı olarak nitelendirmiştir.[61]

PAN-İSLÂMİZM VE SNOUCK HURGRONJE

Sultan II. Abdülhamid döneminin Pan-İslâmizm siyaseti Endonezya gibi büyük bir Müslüman nüfusa sahip bir coğrafyayı sömürgeleştirmiş bulunan Hollanda'yı yakından ilgilendirmekteydi. "İslâmî fanatizm"le özdeşleştirilen Pan-İslâmizm siyasetinin Hollandalılarda uyandırmış olduğu korku İstanbul'daki Hollanda elçisinin misyonuna bu siyasetin takibi ve Hollanda makamlarının bu konuda bilgilendirilmesini de eklemişti. Söz konusu elçiler Pan-İslâmizm politikaları çevresindeki gelişmelerin Hollanda'nın Güneydoğu Asya'daki kolonilerini ne şekilde etkileyebileceği konusunda raporlar hazırlamakla görevlendirilmişlerdi. Bu dönemde Hollanda Hükümeti, sömürgesi altında bulundurduğu Güney Doğu Asya'daki halkı Müslüman yerlerle alâkalı siyasî meselelere Osmanlı Hükümeti'ni karıştırmama yönünde karalı bir siyaset takip etmekteydi. Aynı politikaların ürünü olarak Hollanda hükümeti Osmanlı Hükümeti'nin Açe savaşında arabuluculuk yapması yönündeki planlara karşı çıkmış ve İstanbul'daki Hollanda Elçisine, Osmanlı Devleti'nin Hollanda sömürgelerindeki Müslümanların dinî lideri olduğu iddialarının kabul edilemez olduğunu bildirmişti.[62]

Hollanda'nın bu politikalarının oluşmasında etkin bir aktör olarak karşımıza çıkan Hurgronje 1882'de Halife'nin Peygamber'in halefi olmadığını yazmaktaydı. Hurgronje'ye göre halifelik İslâm dünyasının tarihten bir daha geri dönmemek üzere silinmiş olan siyasî birliğinin bir sembolüydü ve dolayısıyla bu siyasal birlikle birlikte tarihe karışmıştı.[63] Hurgronje'nin gözünde Sultan Abdülhamid, Küçük Kaynarca Anlaşmasıyla doğan bir muğlaklığı sömüren zeki bir oportünistten başka bir şey değildi. Yine ona göre Abdülhamid İslâm'ı sadece siyasetine âlet ediyordu ve Halifelik müessesesinin İslâmın bir emri olmadığını da Avrupa kamuoyuna açıklamaktan bunun için kaçınıyordu. İngilizler'in halifelik konusundaki tutumu ise, ona göre, kolaycı bir yaklaşımın ürünü ve Hindistan Müslümanlarının sempatisini

[61] Koningsveld, a.g.e., s. 774-8.
[62] Krieken, a.g.m., s. 5-6.
[63] Hurgronje'nın kendi kaleminden İslâm'la bağlantılı o dönemin güncel meseleleriyle ilgili görüşleri için bkz. C. Snouck Hurgronje, *Nederland en de Islam*, (Leiden, 1915)

kazanmaya yönelikti. Bu görüşlerden hareket eden Hurgronje Hollanda Hükümetine sürekli olarak halife-sultanın Endonezya Müslümanlarına etkide bulunmasına mani olunması gerektiğini telkin ediyordu.[64]

Bu dönemde Hollanda'nın sömürgecilik politikaları ve Pan-İslâmizm bağlamında tartışılan bir diğer mesele de Hollanda sömürgelerindeki Müslümanların Hac meselesiydi. Hollandalı sömürge yönetimi ve akademik çevreler Hac ibadetine pek olumlu bakmamaktaydılar, çünkü Hacca giden insanların burada "İslâmî fanatizmin" etkisinde kaldıklarını ve ülkelerine dönüşlerinde Hollanda idaresine düşman kesildiklerini düşünmekteydiler. Her ne kadar Hurgronje 1880'de savunduğu doktora tezinde Hollanda sömürgelerinden Hacca gidenlerin sayısının sınırlandırılması gerektiği düşüncesini açıklamışsa da 1883'te kendisi Mekke'ye gitmeden önce bu görüşünden vazgeçmiş ve sömürge halklarının Hollanda idaresine düşman kesilmemeleri için Hollanda makamlarının Hac konusunda zorluk çıkarmamalarını önermişti. Hurgronje bu görüşünde daha sonra da sebat etmiştir. Hatta 1880'de Bantam'daki ayaklanmanın hazırlanışı aşamasında Mekke'deki Bantam'lı sürgünlerin Bantam'lı hacılarla sıkı ilişki içerisine girdiğini kabul etmesine rağmen Haccın yasaklanmasına karşı çıkmış ve isyanın nedenlerinin Bantam'ın kendine özgü şartlarında aramak gerektiğini tartışmıştı. Hurgronje, Hollandalılar tarafından keyfi bir dışlanma politikasına tabi tutulan Bantamlılar'ın zaten sık sık Hollanda idaresine karşı ayaklandıklarını savunmuştur. Hurgronje'nın görüş ve tavsiyeleriyle bağlantılı olarak Hollanda sömürge idaresi Hac ile ilgili mevzuatta Haccı daha da kolaylaştırıcı değişiklikler yapmıştır. Hurgronje'nin Hac konusundaki tek çekincesi Osmanlı Hükümeti'nin Sultanın Halifeliğinden hareketle emirül mü'minin sıfatına dayanarak hacılardan Hicaz demiryolu için aldığı vergidir. Ona göre bu vergi yerel idarenin yabancılardan aldığı bir vergi olarak düzenlenmeliydi. Hurgronje, Hac konusundaki duruşunu ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya savaşına girerken bütün dünya Müslümanlarına çağrıda bulunarak Cihad ilân etmesi üzerine değiştirecektir. Cihad ilânının ardından Hurgronje Hollanda hükümetine Osmanlı Devleti ile Hollanda sömürgeleri arasındaki bütün bağlantıların kesilmesi ve Haccın yasaklanmasını teklif ettiyse de Hollanda hükümeti, Osmanlı Devleti ile fiilen savaşta olan İngiltere'nin bile uygulamadığı böyle bir yasağı uygulamaya koymayı uygun görmedi.[65]

19. yüzyılın sonlarında Hollanda sömürgelerinde yaşayan 20-30 bin civarındaki Arap, Hollanda sömürge idaresince hem Hollanda idaresi açısından

[64] Krieken, a.g.m., s. 12-3.
[65] A.g.m., s. 14-17, 32-3.

bir huzursuzluk kaynağı, hem de Osmanlı Hükümeti'nin buranın işlerine müdahalesine imkân veren bir cemaat olarak algılanmaktaydı.[66] Bunların seyâhat, kılık kıyafet vb. özgürlükleri Hollanda makamları tarafından sıkı bir şekilde kısıtlandığı ve denetlendiği için bunlar Osmanlı Devletinin Pan-İslâmizm politikalarına yakınlık duymuş ve bu politikalar doğrultusunda her fırsatta Osmanlı Devleti ile ilişki kurmaktan geri durmamışlardı. Hurgronje Hollanda sömürgelerinin büyük çoğunluğu Hadramit'li olan bu Araplara kapatılmasını ve sömürgelerdeki Arap kolonilerine uygulanan kısıtlamaların kaldırılmasını savunmaktaydı. Böylece Osmanlı Hükümeti'nin Pan-İslâmist politikalarına ağır bir darbe vurulmuş olacaktı.[67]

31 Mart Vak'ası esnasında İstanbul'da bulunan Hurgronje İttihatçıların darbesini memnuniyetle karşılamış ve bunun Osmanlı İmparatorluğu'nu ikinci bir Japonya'ya çevireceği yolunda umutlandırmıştı. Hurgronje'yi ve Hollanda hükümetini rahatlatan diğer ve belki de en önemli husus onlara göre bu darbeyle birlikte Pan-İslâmist politikaların terkedilecek olması ve "ortaçağdan kalma ve saçma sapan iddialara sahip halifeliğin" artık Osmanlı'nın uluslararası siyasetindeki merkezî rolünü kaybedecek olmasıydı. Bu ortamda Hollanda sömürgeler bakanlığı bu darbeyle birlikte Pan-İslâmist siyasetin tamamen terkedilmediyse de büyük oranda zayıfladığını düşünerek Hurgronje'nin Hollanda sömürgelerinin Araplara kapatılması yönündeki önerisini uygulamayı düşündü. Ancak İstanbul'daki Hollanda elçisinin, böyle bir uygulamaya gidilmesi hâlinde İstanbul Hükümeti'nin bir çok taleple Hollanda hükümeti karşısına çıkabileceğini bildirmesi üzerine Hurgronje'nın ısrarlarına rağmen bu teşebbüsten vazgeçildi.[68]

Hemen belirtmek yerinde olacaktır ki Hurgronje o dönemde kolonyal politikalar konusunda Hollanda'da oluşmuş olan iki kamptan (realist politikaları savunanlar ve ahlakçı politikaları savunanlar) ahlâkçı kolonyal politikaları (*ethische politiek*) savunan kampa mensuptu.[69] Bu durum onunun Hollanda siyasî çevrelerince de eleştirilmesi sonucunu doğurmuştu. Nitekim Kasım 1913'te dönemin Hollanda hükümetinde bakan bulunan A. F. De Savornin Lohman'in basına yaptığı bir açıklamasında Hurgronje'yi o dönemde yaygınlık kazanan "Hindistan Müslümanlarındır" sloganının kaynağı olmakla suçlamıştı. Hurgronje buna şiddetle tepki göstermiş ve hiçbir yazı-

[66] Bu konu ile ilgili olarak bkz. C. van Dijk, *The Arabs in South-East Asia (1870-1990)*, (Leiden, 1997).
[67] Krieken, a.g.m., s. 18-28.
[68] A.g.m., s. 30-1.
[69] Hollanda'da kolonyal politikalarla ilgili bu iki "kamp" ve bunların akademik çevrelerdeki yansıması hakkında bkz. Willem Otterspeer, "The Ethical Imperative," Willem Otterspeer (Ed.), *Studies in the history of Leiden University: Leiden Oriental Connections (1850-1940)*, (Leiden, 1989), 204-229.

sında böyle bir temayüle sahip olduğunu gösteren bir ipucu bulunamayacağını beyan etmişti. Hurgronje, bakana gönderdiği mektubunda Rotterdamlı misyonerlerin faaliyetlerine hiç bir menfaati olmadan katkıda bulunduğunu ve yazılarından dolayı Hollanda'lı sömürge valisi (Gouverneur-Generaal) Idenburg'ün kendisinden memnuniyetlerini ifade ettiğini de ayrıca belirtmektedir.[70]

Hurgronje'nın kolonyal politikalar konusundaki becerisinden sadece Hollanda hükümeti değil, ölümünden bir kaç yıl önce 1936'da Fransız hükümetinin kendisine Fas politikalarına katkılarından dolayı onursal danışman unvanını uygun görmesinden de anlaşılacağı üzere Avrupa'nın diğer sömürgeci devletleri de istifâde etmiştir.[71]

[70] Krieken, a.g.m., s. 5; Koningsveld, a.g.e., s. 764.
[71] Krieken, a.g.m., s. 6.

ORYANTALİZMİN HASIRALTI ETTİĞİ

Şerif Mardin

Aijaz Ahmad'in pek derinlere giden, [1] Edward Said'in *Orientalism*'i[2] ile ilgili tenkitlerinin Said tarafından beğenilmediği, bu beğenmemenin Columbia Üniversitesi'nde bazen çarpıcı şekiller almış olduğunu tekrar etmekten kendimi alamayacağım. Ancak, Ahmad'in fikirlerine burada açıklamak istediğim birkaç konuya giriş teşkil ettiklerinden başvuruyorum. Ahmad'ın tenkitlerini ve bende ilham ettikleri fikirleri özetleyerek birkaç başlık altında toplayabilirim.

AUERBACH VS.

Said'in tezlerini şekillendiren fakat arka planda kalan temeli Auerbach, Curtius ve Spitzer gibi Avrupa'nın karşılaştırmalı edebiyat pîrlerine olan derin tepkisidir. Bu gruba dahil olan kişilerin savları eski Yunandan beri süregeldiğini kabul ettikleri ve müsbet değer bağladıkları bir hümanizmadan çıkar. Said ise aynı edebî gelenekten çıkarak geleneğin tümüyle Batı karşıtı nasıl bir vurgu taşıdığını anlatır. Said'in anlatımı Spitzer ve benzerlerinin olumsuz bir simetriği gibi gözüküyorsa da bu doğru değildir.

Batı hümanistleri hümanizmayı bu geleneğin kendilerine sunduğu zengin bir tahlil aracı birikimlerinden bazılarını seçerek kültürel gelişmeleri anlamak

---

[1] Edward. W, Said, *Orientelism. Western Conceptions of the Orient* (Routledge, 1978) Yeni bir son sözle Penguin Books, 1995.

[2] Aijaz Ahmad, "Orientalism and After: Ambivalence and Metropolitan Location in the work of Edward Said" In Theory: Classes, Nations Literature'de London-NewYork, Verso, 1994 s. 159- 220.

için kullanmışlardır. Said ise her iki kullanımda çok öncelere uzanan (Aeschilus- Flaubert) hümanist geleneğin bir bütün olarak Doğu aleyhinde bir "söylem" oluşturduğunu vurguluyor. Ahmad'a göre bu kadar uzaklara giden kesintisiz bir olumsuzluğu öne çıkarmaya çalışmak şablonun ne kadar ideolojik ve özünde Said'in kendini bir parçası olduğunu vurgulamaya çalıştığı Filistin (Müslüman) cemaatiyle ilgili olduğunu ortaya çıkarır. Özetle, Said'in "Oryantalist" tutumu bu şekilde zamana yaymak Batının Doğu hakkındaki söyleminde esasen olumlu olan yönleri inkâr ettiği oranda inandırıcılığını kaybettirmektedir. Bu noktada tezinin aksini gösteren, üzerinde çok durulmuş bir örnek, Çin'e giden Cizvitlerin fazla "Çinlileştikleri" için Vatikan kayasına çarpmaları hadisesidir. Doğunun mistisizmini yakın tarihlerde kendi felsefesinin temeli yapan Henry Corbin gibi Oryantalist'lerin ise üzerinde durmadan geçiyorum.

Söylem ve Tarih

Said'in önemli kavramsal dayanaklarından biri Foucault'dan iâreten aldığı "söylem" kavramıdır. Zaten Foucault'da nereye oturduğu pek belli olmayan "söylem", Said tarafından Foucault'nun herşeye rağmen son derece tedbirli kullanımını aşan bir serbestlikle ileri sürmüştür. Said'in "söylem"inin birbirinden değişik anlamlarıyla -bazen 'mentality', bazen 'institution' bazen 'canonical tradition' olarak kullanılması kavramın Said'deki kaypaklığını belirler (Ahmad'a göre buradaki asıl vurgu 'İslâm'adır. Fakat Said bunu da zaman zaman genişletebiliyor). "Doğu" zaten kendi başına müphem bir alan olduğuna göre "Batının Doğu söylemi" daha da anlamsız bir savdır.

Ahmad'ın vurguladığı gibi Said'e inanacak olursak Batı'nın söylem'iyle Doğu'nun gerçek tarihini anlamak mümkün değildir. Bu da Said'in açıklamalarının olduğu gibi kabul edildiğinde inanılması en zor sonuçlarından biri...

Bizde "Oryantalizm"

Said'in değerlendirmelerinin tümüyle bizim çağdaş okur yazarımıza hoş gelen bir sadası vardır. Oryantalizm söylemi aydınlarımızca oldukça kolay benimsenmiştir.

Bunun izahı, sanıyorum, Said'in tezindeki egemen söylemin ve ileri sürdüğü temanın bizde bir vurgu olarak eskiden beri mevcut olmasında yatar. Batı ile genişleyen ilişkilerimiz çağında -açık veya kapalı- Batının böyle bir söyleminin bizi anlamanın çerçevesi olarak kullanıldığına inanmışızdır. Batı tarafından sürekli bir "ast" (subaltern) olarak değerlendirdiğimiz, buna karşı çıkılması gerektiği fikir hayatımızın bir ana ilkesidir. Bu tema'yı Mustafa Fazıl Paşa'nın 1865 tarihli meşhur Padişaha "Mektup"unda bile yakalayabili-

riz. Bugün aynı kanı sağ ve sol uçların –ve bazı gözü tetikte "orta"ların- oluşturduğu fikir kamplarının ayrılmaz bir ortak paydasıdır. Bu şekilde beliren bir şüpheciliğin bir izahı "meşru müdafaa" ve onuruna düşkün insanların tabii bir karşı koyması olabilir. Hiçbir yerde kullanılmayan bir açıklama bu tutumda belki de "küffar-ı hâksâr" yaklaşımının bir payı olabileceğidir. Günümüzün aydınlarında daha sofistike olan Osmanlı üst tabaka aydınları ise bu konuya günümüzde az görülen bir ironi ile yaklaşmayı bilmişlerdir. Yaklaşımlarında Batı'nın söylemindeki olumsuzluğu doğrudan vurgulamadan "uzaktan" değerlendirmenin örnekleri mevcuttur.

"al dünya sicn el mü'min wa jannat al kâfir" (Dünya müminin hapishanesi, kâfirin cennetidir), en çok bilinen hadislerin bir örneğidir. Mü'min bu dünyadaki meşakkatleri kabul eder, cennette mükâfatını görür. Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi Versaille'ın şaşası hakkında hüküm verirken bu hadisi hatırlamış fakat anlamının tam tersinde kullanmış... Bütün bunlardan çıkarmak istediğim Batı'nın söyleminde bulabileceğimiz olumsuzluğun lehte- aleyhte görüşle anlaşılamayacağı, onun bir ortaya çıkma, konjonktürel yönü olduğu ve bunun göz önünde tutulması gerektiğidir. "Oryantalist söylemin" mevcut bir öğeyi gereğinden fazla basitleştirdiğini ifade etmek için küçük bir örnek vereceğim: Batıdaki aleyhte söylemin gerçekle eskiden beri mevcut bir şeklinden hareketle bu geleneğin 18. yüzyılda tarihi seyri içindeki yerini göstererek bu yolda bir adım atabiliriz. Bu tezi işlerken Thomas Kaiser'in son zamanlarda çıkan bu makalesini dayanak olarak kullanıyorum.[3]

Oryantalist söylemin egemenliği savının aslında ne kadar konjonktürel ataerkil olduğunu anlatabilmek için bu söyleme benzeyen fakat tarihsel süreç içerisindeki yeri belirlendiğinde bize egemenliğinin daha kısa süreli tarihsel şartlar içinde oluştuğunu görme şansını veren bir fikir geleneğinden hareket etmeye çalışacağım. Bu Batılı ve Batıcı fikir geleneğinin adı "Doğu Despotizmi"dir.

Batının "Doğu" hakkındaki söyleminde "Doğu Despotizmi" her "hümanist"in bilmemesi mümkün olmayan bir fikir kümelenmesidir. Said'in bu geleneğe atıf verdiğini görmedim. "Doğu Despotizm"i fikri Yunan medeniyetinin kendini beğenmesinin ürünüdür. Yunan *polis*'i vatandaşına "huzurlu güvenlik" sağlayabilen bir şekil üretebilmiştir. Perslerin ve "Doğu"luların idaresi ise despotizme dayanır. Bu Doğunun genel bir karakteridir. "Doğu Despotizmi" Batının Doğu hakkında tarih içinde bolca kullanmış olduğu bir savdır. Fakat Rönesans'dan sonraki gezginlerin fikirleri anımsanırsa Doğu

[3] Thomas Kaiser "The Evil Empire – The Debate in Turkish Despotism in French Political Culture". *The Journal of Modern History* 72, (Mart 2000).

despotizmi fikrinin aksi tutumu sergileyen fikirlerle yarışmaya başladığı da gözlemlenir.

Birbirinin aksi olan dünya görüşlerinin birarada yaşayabilmesi Aydınlanma devrinin belki en önemli özelliği ve Renaissance'dan önce bile bulunabilecek bir karakteridir. Böyle bir çeşitliliğin konjonktürel olarak kullanılması ise -öne çıkarmak istediğim bir örnekle canlandırılabilir. Bu örnekte Osmanlı İmparatorluğu merkezdedir. [4]

17. yüzyıldan itibaren ve 18. yüzyılın bir kısmında Batı, Osmanlı İmparatorluğu'nu canlandıran bir imge olarak "Doğu Despotizmi" savını bolca kullanmıştır. Fransa'da 17. yüzyılda "insanlığın tabiatına aykırı" bir yapı olarak değerlendirilen siyasî yapımız bir müddet sonra, Montesquieu'nün yazılarında iç unsurları birbirine uyan bir sistem olarak anlatılmış ve böylece kurumsal olarak nasıl Batının sistemlerinden ayrı kaldığı vurgulanarak "bilimsel" bir nitelik kazanmıştır. Bu değerlendirme son derece yaygındır. "Despotizm" söyleminin etkilediği kişiler arasında bugün Aydınlanma devri fikir öncülerinden sayılan Pierre Bayle'de bile seçilebilir. François Bernier (1699) her ne kadar Doğudaki seyahatlerinden bilgisini kotarmışsa da Osmanlı'da özel mülkiyetin olmamasını bu despotizmin temeli saymıştır. Thomas Kaiser bu sav'ın teorik içeriğinin nasıl zamanla Monarşi taraftarı bir grubun kuralcı Batıcı görüşlerini desteklemek için kullanıldığını ve bu şekliyle nasıl pekiştiğini bize anlatıyor.

Ancak 17. ve 18. yüzyılda Osmanlıyı anlatabilmek için kullanılan tek yaklaşım "Doğu Despotizmi" değildi. 1600'lere kadar zaman zaman Osmanlı İmparatorluğu'nu "meşruiyetçi" (meşruti değil) özelliği üzerinde durulmuş, bazılarınca yalın bir despotizmin ötesinde, kendi kuralları olan bir monarşi türü olarak tarif edilmiştir. Jean Bodin buna "senyoral bir monarşi" adını veriyor. Osmanlıyı olumlu olarak değerlendiren başka görüşler de anımsanabilir. Aydınlanma devrinin üzerinde durulamayan bir özelliği alt ve orta sınıfların yeni aydınların araştırıcılığının bir çeşit yansıması sayılması gereken "tecessüsü"dür. Bu müspet yaklaşımların bir örneğini 1728'de Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in Paris'teki elçiliği sırasında Fransa'da çıkan gazete haberlerinde ve resmî yazışmalarda izlemek mümkündür. Bu tecessüsün o yıllardaki bir diğer göstergesi Doğuyu merkezî alan olarak kullanan muhayyileye dayalı edebiyat türlerinin belirmesi, hiç olmazsa kısmen Doğuyu örnek olarak göstermesi, kendi sistemini yermek için kullanmasıdır.

Daha 1735'de Marquis d'Argenson kültür ikileminin değişmekte olduğuna ilişkin bir sinyal vererek şunları ifade ediyor: "Her ne kadar Fransa'da binlerce kişi Türkleri Allahın kendilerine ancak adi ve iptidai fikirleri bağış-

[4] Kaiser "The Evil Empire", s.16.

layan bir ülke olarak görüyorsa.....bu inancın geniş çapta hakkından gelebiliyoruz" (s. 16).

Fakat bu yöndeki en önemli gelişme 1780'lerde oluşuyor. Bu yıllarda Anquetil-Dupeyron ve Henri- Linguet'in yargılarında Osmanlı *sistem*inin bir yeniden değerlendirilmesine geçiliyor. Anquetil-Dupeyron'a göre:

> *"Asyada neler olduysa daima hükümetlerine maledilir, Çekirgeler bir alanı yiyip bitirmişlerdir, savaş bir diğer milletin nüfusunu boşaltmıştır, kuraklık ebeveyni çocuklarını satmaya zorlamıştır ki, bunların tümü hükmetmeye maledilir".*

Gene aynı değerlendirmelere göre Osmanlıların idare tarzının bir bakıma bir "demokrasi"ye benzediği söylenebilir.

Dupeyron'a göre Batılıların yanlı algılaması, cehaletin bir sonucudur. Ancak incelendiğinde bu ters yöne gidişin konjonktürel olduğu ve Fransa'nın iç politikasına bağlı olduğu kadar bir yeniden değerlendirmenin ürünü olduğu da görülür. Fransa'da aslında üç fikir çakışmaktadır: Krallığa yeniden bir prestij vermek isteyen kral taraftarları: Bunlar Kraliyet sisteminin "Doğu Despotizm"inden farklı bir sistem olduğunu vurgulamaktadırlar. İçişlerinde bir diğer grup Osmanlı'nın bir müttefik olarak kullanılabileceğini iddia etmektedir. Üçüncü bir grup ise Osmanlı'nın sonunun geldiğine kanidir. Chosieul-Gouffier gibi Osmanlı "problem"inin Rumları ayaklanmaya teşvik etmek yoluyla halledeceğine inanan grup başa geçtiğinde "Doğu Despotizmi" fikri gene öne çıkıyor. Fakat herşeye rağmen olumlu değerlendirme ortadan kalkmamıştır. 1778'de kitapçı Simon-Prosper Hardy'e göre "....Osmanlı'nın geleceğine o kadar ilgi gösteriliyor ki bundan ancak onlar başarısının ümit edildiği sonucunu çıkarsayabiliyorum. Başkentimizde herkes bir bakıma Türkleşti." [5]

Buradaki tezimi özetlersek "Batı"nın Doğu ile ilişkilerinde "egemen" bir söylem ancak Said'in geniş fakat edebiyata inhisar eden bilgilerinden çıkararak cımbızla yanyana dizdiği yönelmelerde mevcuttur. Bu "söylem"in macerası çok daha karışıktır. Batıda çok eskilere giden bazen de - Gobineau'da olduğu gibi- Batı medeniyetlerinin çürüme seviyesine geldiklerini ifade etmekten sakınmayan bir fikir geleneği mevcuttur. Bazan Marx'da olduğu gibi kendi toplumunun tenkidi ile Batı despotizmi savı bir arada kullanılmaktadır.

Bu destenin güç ilişkilerini savunmak için zaman zaman kullanıldığı bize mevcut çeşitliliği inkâr etmeye götürmemelidir. Belki de gereken çeşitlilik oyununu kabul ederek kendi fikri basitliğimizi yargılamak başka bir katmanda bu çeşitlikten istifade ederek kendi çıkarlarımızı savunmaktır.

---

[5] Aynı es. s. 31.



"Yılan Büyücüsü"

Joseph Crawhall
Les Orientalistes De L'ecole Britannique, Gerald M. Ackerman.

Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras:
Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine

Oliver Kontny*

Oryantalizm, bir bilim dalı, bir söylem tarzı (discourse), bir siyasî ideoloji ya da bir dünya görüşü olarak değerlendirilebilir. Ama en geniş tanımıyla, oryantalizmin temeli "biz–onlar" düalizmine dayanır. Oryantalizm, kendini Batı (occident) denilen bir siyasî-kültürel oluşuma ait hisseden birinin Doğu (orient) olarak betimlediği bir oluşumun öğeleri hakkında konuşmasıdır. Bu bağlamda Şark nosyonunun, Avrupa'da 18. yüzyıldan itibaren geliştirilen söylemden üretilen bir yapı (construct) olduğu vurgulanmaktadır.

Böyle bir düalizmin kökeninde, maddî bir koşul olarak Avrupa'nın *siyaseten* ancak Doğu ile çelişki düzleminde, yani Doğu'nun antagonizması olarak gelişebildiği gerçeğini aramak gerekir. Antik çağdaki Grek veya Helen gücünün Perslerle savaşında kendi kimliğini oluşturduğunu varsaymasak bile -ki o zaman Grekler açısından Avrupa veya Batı diye bir fikir yoktu- antik çağın sonunda farklı barbar boyları ile boğuşan Batı Roma bile yeni başkenti Bizans'la sürekli rekabet içerisinde Hıristiyanlığın merkezi olma gayretindeydi. Papalık kurumu, yani ortaçağ Avrupa'sını hegemonyasına

* Araştırmacı, yazar.

alan Roma Katolik kilisesi, böyle bir sürecin sonucu olarak ortaya çıktı. Papa Leo, 451 yılında İzmit yakınlarında düzenlenen Chalcedon Konseyi'nde bir yandan klasik Roma hukukuna, bir yandan da Havari Petrus'un kutsal ehlini Roma piskoposuna devrettiğini iddia eden sahte bir evrağa dayanarak Bizans İmparatoruna karşıt bir iktidar odağı oluştururken bir hayli mesafe katetmişti. Yine de, ancak 7. yüzyılın ilk yarısında Anglosaksonları ve diğer Avrupalı boyları Hıristiyanlaştırdıktan sonra Papa Gregor ile dinî alandaki üstünlük Batı Roma'nın eline geçmiştir.[1] Dünyevî iktidar alanında ise yeni barbar aşiret konfederasyonundan sınıflı toplum düzeyine geçen Cermen Franklar, 732 yılında Andalus'tan ilerleyen Arap Emevi askerî gücünü Fransa'da yenerek, Büyük Karl (Charlemagne)'ın ismiyle tarihe geçen ve Roma İmparatorluğu'nun takipçisi iddiasında olan Alman İmparatorluğu'nun oluşumuna yol açan olaylardan birini gerçekleştirmişlerdir. Burada ilginç olan, bu zafer ünlü tarihçi Edward Gibbon için Avrupa'yı Avrupa yapan belirleyici olay olmasıdır. Tarihte ilk defa, Avrupa'nın tehdit edilebilir bir bütünlük oluşturduğu düşüncesi ortaya çıkıyor. Arap tarihçileri ise o dönemdeki yenilgileri gayet dürüst bir tarzda aktarırken, Tours ve Potiers'deki çatışmadan, üstü kapalı bir biçimde bahsederler. Hatta Tabari ve Andalus'un en önemli tarihçisi olan İbni Kutiye bu olaydan hiç söz etmemektedir.[2] Bu savaş, Arap-İslâm İmparatorluğunun yayılması açısından çok belirleyici bir rol üstlenmemiştir. 1095 yılından 13. yüzyılın sonlarına kadar, sekiz haçlı seferi düzenlenmiştir. Batı, Haçlı seferlerinde gücünü Doğu'nun üstünlüğünden alma ihtiyacını ispatlama gayreti içerisindeydi. Ortaçağ boyunca belirgin olan bu çatışma, modern çağın doğuşu açısından yine inşa edici bir etkendir. Bir taraftan kapitalist uygarlığın önkoşulu olarak ilkel sermaye birikimi sürecini, yani ağırlıklı olarak Avrupa'nın keşifçi ve sömürgeci yayılmasını esas alıyorsak, bu sürecin önünü aşan büyük olgu, *reconquista* (feth-i-tekerrür) denilen, Arapların ve Yahudilerin İspanya'dan sürülmesiyle sonuçlanan hamledir. Bu olmadan Kolombus'un, Vasco da Gamas'ın ve sonrasının da olamayacağı genelde kabul edilen bir görüştür. İspanya'daki hamlenin kızışması zaten, Konstantinopolis'in 1453 yılında Osmanlı'nın eline geçmesine bir tepki olarak da görülebilir. Diğer taraftan daha 16. yüzyılda hem Protestanizmin Almanya'da ağırlık kazanabilmesi hem de Alman Habsburg İmparatorluğun iç politikası açısından kritik bir dönemde birlik ve bütünlüğünü koruyabilmesi açısından yine Osmanlı'nın Balkan hattı üzerinden ilerleyerek oluşturduğu "*Türk tehdidi*" önemlidir. Osmanlı'nın Avrupa'ya dayanması, tarihçi Winfried Schulze'nin sözleriyle Avrupa'nın "*modern, yani hesapçı ve çı-*

[1] Karl Ludwig Tschaikowski, *Das dunkle Jahrtausend. Annaeherungen an das Mittelalter*, Köln 1998.
[2] Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, London 1982

karlarını gözeten siyaset anlayışını" bulması, ortak bir Garp Hıristiyanlığına aidiyet fikrinden ayrılarak Machiavelli tarafından ustaca dile getirilmiş, çıkar politikasını uygulamaya zorlayan en temel etkenlerden biridir.

Kısacası Avrupa, Ortadoğu uygarlığının değişik uzantılarıyla çatışarak kendini şekillendirdi. Oryantalizm tartışmalarında bu siyasî paradigmasal gerçeklik hep akılda tutulmalıdır. Çünkü bu, fikirsel bir oluşumun maddî temelini teşkil ediyor.

Barbar tehlikesi konusundaki neredeyse mitolojik denilebilecek korku, elbette oryantalist bakış açısının merkezî bir boyutu, mesela Hegel'in tarih felsefesini anlamak için bir mihenk taşıdır. Ama ilginç olan, bu korku, Avrupa'nın üstünlük kazandığı kapitalist döneme ait olan bir olgu olarak, yani korkulacak bir şeyin olmadığı, Doğu'nun gerilediği 18. ve 19. yüzyılda oluşmasıdır. Bu, Batı egemenliğini pekiştirmeyi amaçlayan bir rivâyettir. Yoksa bahsedilen süreç için her uygarlığın başka bir güç tarafından istila edilme korkusunu kayda değer ölçüde aşan bir algılayış söz konusu değildir. Tours ve Potiers'de Franklarla Araplar arasında yaşanan savaş, dönemin komutanı Karl Matell için kendi sülâlesinin konumunu Meroving hânedanına karşı güçlendirip, torunu Büyük Karl (Charlemagne)'ın Bizans'ı arka plana iten önemli bir imparator olmasına yol açan etkenlerden biri olarak görülebilir. Ama bunun Avrupa'yı kılpayı dehşet ve felâketten kurtardığı belirleyici bir an olduğu düşüncesi, 18. yüzyıl İngiliz tarihçisi Gibbon'a aittir. Biz buna, milliyetçilik ve emperyalizm çağına ait 'icat edilen gelenekler' (*invented traditons*) diyebiliriz.

En belirgin hatlarını çizmeye çalıştığımız Doğu-Batı mücadelesi sonucu, bir takım olumlu olgular da gelişiyor. Meselâ, Fars-Grek çekişmesinde rasyonalite sözkonusudur. Gerçi İskender'le birlikte köleci demokrasi ruhu da ortadan kayboluyor ama Fars-Grek savaşları boyunca, savunma konumunda olan, felsefî düşünce tarzı ve demokratik kurumlarla yönetilen devletçiklerin ittifakı esastır.[3] Feodal uygarlık çağını terk etmeye kalkışan Avrupa'da hem İslâmiyet üzerinden antik çağın klasik kültür değerleri özümseniyor hem de Araplardan farklı bir bilim kavramına ulaşılıyor ki *renaissance* denilen süreç aslında yeniden doğuşu değil bir şeyin ilk doğuşunu simgelemektedir: *Renaissance* bireyi esas alan bir toplum-siyaset anlayışı, bununla örtüşen insan merkezli evren kavrayışı ve zihinsel bir paradigmadır. Bu anlayış sınırlı biçimde klasik Grek kültüründe vardı, ama çokça iddia edilen sürekliliği yoktu. Kapitalistleşen Avrupa orada kendi geçmişine ait olan bir hazineyi tekrar keşfediyor veya hatırlıyor değil, yeni bir oluşum olarak şe-

[3] Abdullah Öcalan, *Sümer Rahip Devletinden Halk Cumhuriyetine Doğru Özgür İnsanın Savunması*, Cilt 1, İstanbul, 2001.

killenme sürecine girince her uygarlığın yaptığı gibi önceki çağların birikimini özümsemeye çalışıyordu. Eğer antik Greklerden modern çağ Avrupa'sına uzanan bir süreklilik çizgisinden bahsedebilirsek bu şöyle tartışılabilir: Grek uygarlığında, klasik Ortadoğu tarzı monarşik ataerkillikten ziyade çoğulcu (pluralist) bir erkillik anlayışı sözkonusudur. Babil misâli mutlak despot değil, birbiriyle uzlaşan ve aralarında kurumsal işbölümü olan, eşit haklara sahip (*isonomia*) belli sayıda olan despotlar; kendi eşlerine, çocuklarına, kölelere ve *metökler* denilen siyasî hakları olmayan göçmenlere hükmediyorlar ve bu hükümranlık belirli kuralları oluşturuyordu. Hukuk, dışlanan kesimlerle yürütülen sınıf mücadeleleri sonucu ortaya çıkıyor. Bunu Solon'un reform sürecinde de görebiliriz (M.Ö. 594). Aristophanes'in tahminen M.Ö. 410 yılında yazdığı *Lysistrata* adlı bir antik komedyada, sürekli savaşan kent devletçiklerinin erkeklerine karşı her şehrin kadınları, kalıcı barışa ulaşılana kadar eşleriyle ilişkiye girmeme kararı alıyor. Şehirlerdeki kamusal alanlar (Akropolis v.s.) işgal ediliyor ve savaş böylece sona eriyor. Güzel bir hikâye olmakla birlikte, kent tiyatrolarında oynanan bir komedya olması, Grek erkeğinin kadının siyasete müdahalesini tahammül edemez hatta düşünemez olduğunu gösteriyor. Yine de o katı düzende hem sınıf hem de cinsiyet mücadeleleri vardı.

Aslında günümüz Avrupa'sında özellikle ABD'de koşullar çok da farklı değil. Demokrasi anlayışı aşağı yukarı böyle bir düzene dayanıyor. Bu aşılamaz veyahut demokrasi kötüdür denilemez, ama Fransız filozof Jean-François Lyotard'ın dediği gibi izah ettiğimiz kamusal düzende erkeklerin aralarında konuştukları söz, bütün toplum için konstitutif oluyor (*corpus socians*: toplumsallaştıran gövde); kadın, köle, çocuk ve göçmen ancak edilgen, şekillendirilen olabiliyor (*corpus sociandum:* toplumsallaştırılan gövde).[4] Görkemli Fransız Devrimi'nden çarpıcı bir örnek vermek gerekirse, Fransızlar yurt içinde Cumhuriyeti kurduklarında, sömürgeleri Haiti'de, Afrika'dan sürülen köleler isyan ederek özgürlük ve eşitlik istiyorlar. Siyahî Jakobenler hareketi, Fransa meclisinde çok sert tartışmalara sebep oluyor ve son kertede Napolyon döneminde askerî bir müdahale ile Haiti Devrimi oldukça kanlı bir biçimde bastırılıyor (yine de Haiti, 1804 yılında bağımsızlığını ilân ediyor).[5] Bugünkü ABD ve Avrupa Birliği'nin de terör listeleri, göç politikası, kadın kotaları v.b. çeşitli yöntemlere başvurarak benzeri bir anlayışı korumaktadır. Cinsel eşitsizliğin ve erkek egemenliğinin Batı'da çözülmekten bir hayli uzak olduğu da biliniyor. Şimdi bu uygarlık, deyim yerindeyse kendine bir *totem* kuruyor: Ben buyum, siz şusunuz, bana tâbi olacak-

[4] Jean-François Lyotard, *Ein Einsatz in den Kaempfen der Frauen,* AISTHESIS, Leipzig 1990 *içinde.*
[5] Cyril Lionel Robert James, *The Black Jacobins, Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, New York 1938 *ve* W.F. Burton Sellers, *Heroes of Haiti*, 1999 (internet yayını).

sınız diye. Ben Batı'yım, akıl, bilim, demokrasiyim, sen Doğu'sun, duygu ve güdü, din fanatizmi ve diktatörlüksün (Bush'un Saddam'a seslenişi gibi. - İlkel ataerkil kabilelerin totemcilik anlayışıyla benzer olan ama daha tehlikeli bir sesleniş). Eğer bugün bir zihniyet devriminden bahsedilecekse, bu kesinlikle Batı için acil olan bir ihtiyaçtır. Egemen düzeni mutlaklaştırıp, bu düzende yeri olmayanları hiçe sayan anlayış aşılmalıdır artık. Dışlanan kadın, âdeta köleleştirilen çevrenin insanı, göçmen, yoksul kesimler, kendileri için eşit hakları ve demokrasiyi talep ediyorsa bu düzenin yerine gerçek anlamda adalet ve diyalog üzerine inşa edilen demokrasi kurulabilir. Bunu ilkin Levinas'ın ortaya attığı *exteriorite* (dışarıdalık) kavramı üzerine çalışan, günümüz Latin Amerikası'nın en önemli siyasî ve ahlâk filozoflarından Enrique Dussel de vurgulamaktadır.[6] Ama bu, Batı merkezlerinin başını çektiği değil, çevrenin öncülük edeceği küresel bir süreçtir ve onda elbette Ortadoğu'nun önemli bir yeri bulunmaktadır.

Peki bu totemciliğin felsefeye ve bilime yansıması nasıl oluyor? Ne zamandan itibaren oluyor? Oryantalizm dediğimiz fenomen daha çok emperyalizm çağına özgü değil mi?

Bunun felsefedeki ismi *ontoloji*'dir ve kökenleri mitosa kadar uzanır: Mitosda anlatılmayan gerçeklik hemen hemen yok gibidir.[7] Mesela Sümer kent uygarlığı, bağrından çıktığı ve yanı başındaki neolitik kültürü, kendisinin dayandığı maddî ve kültürel temeli olarak görmemektedir. Tanrıların bizzat evleri olarak kurdukları kutsal şehirler olmaları yönündeki efsaneye gönderme yaparak mutlak hâkimiyetini meşrulaştırıyor ve neolitik köy düzeninin çevresini kullaştırıyor.[8] Sümer yazısında dişi köle, yani savaş ganimeti olarak getirilen kadın anlamına gelen kelime, bunu çok çarpıcı olarak göstermektedir: Üç dağ ile bir vajina çiziyorlar.[9] Neolitik kültür açısından dağlı bölge olan Kuzey Mezopotamya'daki kadın, tarım ve yerleşik yaşam devrimini gerçekleştiren ana güç olarak tanrılaştırıldıysa da,[10] her şeyini bu kültüre borçlu olan Sümer'deki rahip, yazıyı icat ederken bu kadını cinsel nesne ve köleleştirilmiş işgücü olarak kullanıyor.

Oryantalizmin ontoloji ile ilgisine gelince; tohum, filiz ve meyve nasıl aynı bitkinin biçimleri ise, bu ilişki de aynı düzlemde kurulabilir. Ontoloji, var olanı tanımlayıp sınıflandıran bir felsefe dalı olarak Elealı *Parmenides* ile başlıyor. Parmenides, M.Ö. 5. yüzyılın ilk yarısında yaşamış ve Aşağı İtalya'da bir Grek kolonisi olan Elea şehrinin siyasî yetkililerinden biri ola-

---

[6] Enrique Dussel, *Filosofia de la Liberacion*, Mexico 1985.

[7] Mircea Elliade, *Önsöz. La naissance du monde, Sources orientales* 1, Paris 1959 *içinde.*

[8] A. Öcalan, 2001.

[9] Jean Bottero, *Mesopotamia. Writing, Reasoning and the Gods*, Chicago 1992.

[10] Hilde Schmölzer, *Die verlorene Geschichte der Frau. 100.000 Jahre unterschlagene Vergangenheit*, Bad Sauerbronn, 1990.

rak biliniyor. Parmenides: "*Söylenmesi ve düşünülmesi gereken, ancak varlık vardır, çünkü var olan var, bir olmayan ise yoktur*".[11] Arjantinli filozof Enrique Dussel, totoloji gibi duran bu cümleyi son derece açıklayıcı şekilde yorumluyor: Bir insan için varlık, kendi yaşam dünyasıyla örtüşüyor, belli bir alanı aydınlatıp da görünmeyen ışık gibidir. Bu, Parmenides için Grek kültürüne özgün olan ışıktır ve Helen dünyasının sınırlarına kadar uzanır. Bu ufkun dışında olan her şey, bir olmayandır, yoktur, barbarlıktır. Ontolojinin başlangıcı, felsefenin bir ideoloji olmasının başlangıcıdır: "*Klasik grekoromen felsefesi sahiden bazı istisnaların dışında varlıklı [*mülkiyetli*] olanların çıkarını savunup, egemenliklerini varlık [*Sein*] kavramı yoluyla meşrulaştırıyordu*".[12] Grek siyasî varlığın ışık tuttuğu alandaki kurumlar ve onları işleten serbest Grek erkekler var oluyor, onların dışında kim varsa aslında yok sayılıyor. Bugün çokça kullanılan 'barbar' kelimesi Grekçe'de dilsiz anlamına geldiğine göre Grekçe konuşmayan, dilsiz olarak algılanıyor.

Yukarıda, Grek-Fars mücadelesinin siyasî düzeyde Grek uygarlığının şekillenmesinde önemli bir rol oynadığına kısaca işaret ettik. Şimdi bu ilişkinin zihinsel boyutuna gelelim. Helenist dönemin Grek yazarı Pausonias, Medya'daki Magi rahiplerin ateş tapınaklarında barbarca bir dilde yazılmış bir kitaptan, bazı anlaşılmaz şeyler okuduklarını söyler.[13] Okunanın *Zerdüş*'ün Gathaları olduğu tahmin ediliyor. Avesta dili ile Grekçe'nin Hint-Avrupa dil grubunun lehçeleri olarak belirli ortak kelime ve yapısal özelliklere haiz olmasını bir tarafa bırakalım, Grek felsefesinin temelindeki etkenlerden biri Zerdüşt'tü ve Pausonias bunu biliyordu.

Heraklit'in ilk olarak çıkardığı ve bugün hâlen kuantum fiziğinde varsayım olarak geçerliliğini koruyan logos kavramının, Zerdüşt'te de bir *archetyp* veya *protoform* olarak bulunduğu söylenebilir. Logos, uyum ve akıl her şeyi hükmedip denetliyor ve aynı zamanda dünyanın oluşumunun bilinmesini mümkün kılıyor.[14] Albert Einstein, Max Planck ve Werner Heisenberg de insanın, akıl yoluyla kavranacak matematiksel ifade sistemlerini oluşturmaya götürdüğü ve bunların doğa kanunlarını ifade ettiklerini, duyularımızı ve algımızı aşan izafiyet teorisi ve kuantum fiziği çalışmalarında varsayıyorlar.[15] Bu kavram; tanrı, evren, maddî dünya ile insanın ortak olarak sahip olduğu "iyi düşünce" şeklinde Zerdüşt'te *vohu manah* olarak geçiyor.[16] Efesli bir rahip ailesinden gelen Heraklit (M.Ö. 540–470), Zerdüşt'ün öğreti-

[11] J.-P. Dumont (çeviren ve derleyen): *Les Présocratiques*, Paris 1988.
[12] E. Dussel, 1985.
[13] Aktaran: M. Sıraç Bilgin, *Zarathuştra Gathalar*, İstanbul, 1996.
[14] André Pichot, *La naissance de la science*, Paris, 1991.
[15] Werner Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespraeche im Umkreis der Atomphysik*, Münih 1969.
[16] M.S. Bilgin, 1996

siyle içli dışlı olan tek Grekli filozof değildi. M.Ö. 580 ile 500 arasında yaşadığı tahmin edilen ve 200'den fazla üyesi olduğu belgelenen mistik bir tarikatın kurucusu olan *Pythagoras* hakkında Grek kaynaklarında, Mısır'da rahiplik eğitimi gördüğü ve Medya'da Zerdüşt'le şahsen tanıştığı yazılıyor.[17] Grekli yazarların bu anlatımı doğru olsa da, presokratik felsefede Zerdüşt'ün önemini gösteriyor. Yine *Platon*'un Zerdüşt'ten 6000 sene sonra doğduğunu aktaran çok sayıda Grek kaynağı var. Bu rivayetin altında, eski Medya ve Fars inancından gelen ve bir ruhun *reenkarnasyonu*'nun 6000 yıllık aralıklarla vuku bulduğunu farz eden bir anlayış yatıyor. Antonio Panaino'ya göre Grek yazarları, Platon ile Zerdüşt'ün aynı ruha sahip (Avesta dilinde *fravaşî*) olduğunu imâ ediyorlar.[18] Bütün bunlara rağmen kurulan bir dünya imparatorluğunda, Zerdüşt'ün *Gatha*larını okuyan rahiplere "dilsizler", "saçmalıyorlar" de! Oryantalizmin Doğu'ya bakış açısında yaptığı tam da bu.

Antik Yunan felsefecilerinin Babil, Mısır ve Zerdüşt'ten esinlendiği biliniyor. Yine de aklın gücüne dayanan, mitolojik olmayan yeni bir düşünce tarzı olarak felsefe olgusunu geliştiriyorlar. Pythagoras, Mısır ve Babil yerölçümü bilgisini aşarak formülleştirdi ve böylece Pythagoras'ın modern matematiğe katkısı oldu. Bu rasyonalite kavramı Babil'de veya Fars Ahamenid İmparatorluğu'nda oluşmadı. O gün bugün biraz da özgür düşünce ile dinî dogma arasındaki çelişki söz konusu değil mi?

Çelişki, Doğu-Batı, bilim-din tarzında bir kutuplaşma biçimini aşarak her toplumun içinde, ABD, Almanya, Türkiye, Hindistan'da olsun, her siyasî oluşumun, her bilim dalının içinde ve de her dinî mezhebin kendi içerisinde yaşanan bir olguya dönüşüyor. Denilebilir ki, bu dünyada yaşayan her bireyin yaşamı içinde böylesi bir çelişkili durum söz konusudur. En saygın akademik kurumdan sıradan bir holdingin güdümünde olan özel üniversiteye, hatta iddia edebilir ki, Afganistan'ın en ücra kasabasındaki mahallî medreseye kadar, özgür düşünce ile dogmatik kalıp arasındaki çelişki insanların ilişkilerinde gözlemlenebilir. Tıpkı batı bilim çevrelerindeki tartışmalar, akademik kamplaşmalar ve koltuk-şöhret kavgalarında olduğu gibi. Oysa bilimin öz tasarımı böyle kurgulanmamıştı. Batı'daki bilimsel anlayış, kendi üstünlüğünü *mythos–logos* zıtlığıyla sağlama almaktadır. Geleneksel anlatım, mythos'un karanlık, cahillik, batıl inanç, kurbanlar, doğanın esiri olan insan, hükümranlığını meşrulaştırmak isteyen despotla ilintili olan bir kavrayış

[17] A. Pichot, 1991, Ayrıca Pichot'da alıntılanan Neoplatoncu Porphyrius (M.S. 3.yy.), *Pythagoras'ın Yaşamı* kitabında, Pythagoras'ın öğretisinin geometrik esaslarını Mısır'dan, astronomik bilgisini Babil'den, aritmetik bilgisini Fenike'den ve dini ve yaşamsal kuralları Magi'lerden aldığını ifade ediyor.

[18] Antonio Panaino, *Religionen im antiken Iran*, Ausstellungskatalog 7000 Jahre persische Kunst, Viyena/Bonn 2001 *içinde*.

şekli olduğu; logos'un ise aydınlık, bilgi, akılcılık, neden-sonuç zincirini çözümleme, doğaya hâkim olan insan ve onun eşitlikçi-özgürlükçü bir toplum düzenini kurma çabasıyla ilintili olan bir kavrayış şekli olduğudur. Ama bununla beraber mythos'un hem zaman açısından eskilere, yani insanlığın henüz düşünmeyi öğrenmediği çağlara ait olduğu, hem de mekân açısından ötekilere, yani 'bizden', Batı'dan çok farklı olan kültürlere ait olduğu düşüncesi sunuluyor. Demek ki ötekiler, az gelişmiş bir zihin yapısına sahiptir. Çoğu zaman Mythos ile din özdeşlik arz eden bir olay olarak tahayyül edildiğinde -ki bunu Mircea Eliade gibi önemli din bilimcileri de yapar-, şöyle bir anlayış ortaya çıkıyor: Bugünkü Doğu insanı, Batılı gibi olmayan eski çağların insanına benziyor. Zaten prehistorik ve erken çağ Mezopotamya uygarlıklarının toplum yapısı ve düşünce tarzı, "dünya görüşü" hakkında yargıya varmak isteyen bilimciler, arkeolojik kaynaklardan çıkaramadıkları özellikleri izah etmek amacıyla günümüzün "vahşi ve ilkel" kavimlerinin düzeniyle ilgili yapılan antropolojik araştırmalardan örnekler vermeyi çok seviyorlar. Adeta "Çatalhöyük veya Uruk'taki insanın mentalitesini anlamak istiyorsan git Mikronezya'daki ormanlarda yok edilme durumuyla boğuşan ilkel kabilelere bak" diyorlar. Disiplinler arası yapılan ortak çalışmaların faydası yadsınamaz. Hatta antropolojik bilginin, arkeolojide ve tarihçilikte feminist ve diyalektik materyalist yaklaşımların pozitivist açmazı aşmaları açısından vazgeçilmez bir öğe olduğu düşünülebilir.[19] Ama epistemolojik yöntemde bir düzeltmeye gereksinim vardır. Analoji, geçerli bir yöntem değildir. Bu yanlış yaklaşım mesela Engels'in Morgan'a dayanan *Ailenin Özel Mülkiyeti ve Devletin Kökeni* kitabında vardır ama bugün geçerliliğini yitirmiştir. Hem mukayesenin yapıldığı tarz yanlış hem de mukayese edilen her iki öğe hakkında sorulan sorular yanlış. Yani bu oryantalist söylem (discourse)in bir parçasını oluşturmaktadır.

Konumuzla ilgili olarak feminist psikanalist Luce İrigaray'in[20] bir ifadesiyle *'ehlilerkil'* (phallocratic) düzenlerde *zamansal* açıdan öteki olan çocukların henüz erkek/insan olamamış yaratıklar, Aristoteles'in deyimiyle ancak "olası insan" olduğu; *mekânsal* açıdan ise öteki olan kadının ancak (yine Aristoteles'in deyimi) "yarım insan" veya Freudçu teoriye göre eksikli erkek (penisi olmayan insan) olduğunu vurgulamak gerekir. Dolayısıyla ataerkil düzende çocuklar ile kadınlar aynı konumda tutuluyor. Birçok sosyal, politik, ekonomik, bilimsel ve kültürel faaliyetlerden kadın ile çocuk dışlanıyor, onlara "üretim" yaşamının içinde yer ayrılmıyor. Analojik olarak mythos ve onunla özdeşleştirilen Doğu da sosyal, politik, ekonomik, bilimsel

[19] Bkz. Susan Pollock, *Ancient Mesopotamia. The Eden that never was*, New York/Cambridge 1999.
[20] Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en pas un*, Paris, 1977.

ve kültürel ilerlemeden dışlanıyor. Sanki Doğu'da gelişme yokmuş, ezelden beri değişmeyen durgun bir yapı varmış gibi. Edward Said'in açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi,[21] Doğu'nun insanı Batı medyasında hep geri, değişmez, feodal, despotik, tembel, fanatik dinci olarak gösteriliyor. Bu özellikleri taşıyan insanlara "bizim çağdaş dünyamızda size yer yoktur" deniliyor ve "öteki"lere ancak edilgen biçimde, *corpus sociandum* olarak yer açılıyor.

Luce Irigaray, benzetme/kıyaslama (comparison), zıtların karşılaştırılması (dychotomic opposition) gibi yöntemleri eleştirmektedir. Irigaray, farklı ve özgün olan olguların belli bir *logos ekonomisi*'nin şartlarına göre zorla benzeştirildiği için analojileri eleştirmektedir. Irigaray, Freud'un "kadın aslında erkek gibidir, yalnız penisi yoktur, bu yüzden doğal olarak kendini eksik hisseder ve bütün ruhsal yaşamı bu eksikliğin verdiği sıkıntıdan kaynaklanıyor" örneğini hatırlatmaktadır. Halbuki kadının sıkıntıları, yaşadığı toplumun kendine bir meta rolü tayin etmiş olmasından kaynaklanmaktadır ve bu yüzden kadın kendini eksik hissetmektedir. İlk mitolojiyi yaratan Sümer rahipleri gibi, Sigmund Freud da yeni bir bilimsel teori yaratmakla birlikte bu düzenin ideoloğu olmaktadır. Bugün Avrupa'da cinsiyetçi veya homofob (eşcinsellik düşmanı) görüşleri savunan birçok insan, bunu dine değil de Freud tarzı psikanalize veya ikinci elden kitlesel medya üzerine yayılan versiyonlara dayandırıyor.

Bu ülkede de "Kürtler de aslında Türk'tür sadece dilimizi bilmiyorlar" deniliyor. "Öğretmemiz gerekiyor". Şimdi kalkıp kendi dilini isteseler ne büyük şaşkınlık... Dikkat edilirse bu da bir benzetme, ama kadın cinsiyeti farklı bir olgu, Kürtçe konuşmak da daha farklı bir olgu görünmektedir. Bu tarz analojilerin logos ekonomisi, yaşamda bulduğumuz binbir çeşit renk, kimlik, yaşam tarzı, adeta Prokrustes yatağı misali olguları sınıflandırıp hep ölçüt aldığımız mutlak idea, öz, subje ile kıyaslayarak onun eksikli bir versiyonu veya ona göre yanlış bir şey olarak tanımlama tarzına dayanmıyor kanımca. Daha doğrusu bu tarzdan kurtulma gereği var. Elbette Mikronezya adacıklarındaki yerli halkın toplum yapısı ile 8000 yıl önce Çatalhöyük veya Diyarbakır'daki Çayönü'nde yaşamış insanların toplum yapısı arasında benzerlikler söz konusu olabilir. Nitekim bizim yaşadığımız toplumun yapısıyla da benzerlikler vardır. Eleştirilmesi gereken yöntem, önceden her iki olguyu da kendisiyle, yani bilim adamının yaşadığı toplumla kıyaslayıp sonradan "hem bunlar hem de onlar bizden çok geri, ne kadar da birbirine benziyorlar" demekle, tamamen 19. yüzyılın logos ekonomisine geri dönülmüş oluyor. 18. ve 19. yüzyılın bilim adamı hep '*giller*', sınıflar, aileler, kategoriler yaratma hevesindeydi. Fenomenlerin çeşitliliğini hor görerek 'esasen altında yatan'

[21] Edward Said, *Covering Islam*, New York, 1981.

belirleyici ortak *substance*'ın peşindeydi. Yapısalcılık sonrası söylemler bunu ataerkil bir mantık olarak teşhir etti. Diyalektik düşünceyi bundan arındırmak gerekiyor. Evet, *düzenin* yarattığı sınıflar, kategoriler var ve bu düzen devam ettikçe bunlar objektif bölümlemeler olarak karşımıza çıkıp eleştirilebilir. Bu tür dikotomiler, muhayyel olarak tanımlanıp teorik söylemler diyarında çözülecek doğal veya *a priori* değildirler. Daha ziyade toplumsal kategorilerdir. Walter Benjamin'in vurguladığı üzere, bir filozofun, tüm doğal yaşamı kapsayıcı olan tarihsel yaşamdan yola çıkarak anlama yükümlülüğü vardır.[22]

Subjektif olarak eleştirilen yakıştırmaları anlamak açısından önemli olan, Batı'nın Doğu tarafından beslendiği gerçeğidir. İranlı şair ve edebiyat eleştirmeni Rıza Berahani kendi ülkesi hakkında: "*İran tarihi geçmişte erildi ve kadınsızdı; ve kadın, ne yazık ki, perde altlarında ve zulalarda tutulmuştur. Şayet erkek ailenin başında ise, kadın, bir üçgenin tabanı olarak erkeğin dikey genidir. İran tarihinde üçgenin bu tabanından hiçbir iz yoktur*".[23] Belki Doğu toplumu hakkında oryantalist bir yargıya varmak için kullanılabilinen bu alıntıyı şunu göstermek için yaptım: Hâne reisi olan erkek nasıl inkâr edilen bir taban üzerinden yükselirse, kapitalist uygarlığın Batılı merkezleri de bir üçgenin izi olmayan tabanı üzerine yükselir. Bu taban da Afrika, Asya ve Latin Amerika'dır (bizim ele aldığımız tarzda ontolojik düşünce olarak oryantalizm, elbette Ortadoğu veya Doğu ile sınırlı kalmayıp küresel düzeyde bir bütün olarak bütün bir sistemi kapsıyor). Ama bu olguyu, Batı'nın üstünlüğünü savunanlar inkâr ediyor. Sanki veren hep Batı merkezleriymiş, elini açıp alan da onun dışındaki ülke ve kıtalarmış gibi IMF kredilerinden, ekonomik kalkınma programlarından bahsediliyor. Öteki kıtalar, eksikli bir Batı gibi algılanıyor. Böylece logos'un mythos'u oluşturuluyor: Varlık vardır, bir olmayan ise yoktur. Ya da en azından izleri kaldırılıyor.

Mythos ile logos aynı kaynaktan oluşup diyalektik bir bağlılığın içinde bulunan iki ayrı bilgilenme biçimidir. Çoğu toplumda iç içe veya yan yana var oluyorlar. Erkek, üzerinde hâkimiyetini kurduğu kadının özne olarak varlığını inkâr ettiğinde erkek olmaktan çıkmıyor, "yalancı erkek" oluyor. Ama toplum bir bütün olarak tehlikeli ve yaşanmaz bir hâl alır. Logosa dayalı mantıksal-bilimsel düşünce de çokça beslendiği mitolojik, dinî ve benzeri etkenleri esaslı bir dünyaya bakış açısı (*Weltbild*) olarak inkâr ettiğinde bilim olmaktan çıkmıyor, ama kendi gerçekliğini tanıyamaz hâle geliyor. Elias Canetti, 20. yüzyılın Batı toplumlarında -özellikle ataerkil faşist kitle

---

[22] Walter Benjamin, Die Aufgabe des Übersetzers, Illuminationen, Frankfurt 1977 *içinde*

[23] Rıza Beharani, *Male History, Crowned Cannibals*, New York 1977 *içinde. Aktarıldığı yer*: Önsöz. Furuğ Ferruhzad, *Yaralarım Aşktandır*, İstanbul 2002, *içinde.*

törenlerini inceleyerek- birçok sosyal ve politik süreçlerin mitolojik ritüel (tören) biçimlerine benzeyen mekanizmalarla işlediğini tespit etmiştir.[24]

Modern çağ Avrupa'sının aydınlanma süreci kuşkusuz büyük oranda "klasik" kaynakları yeniden keşfetme, onları yorumlayarak güncel bir düşünceye varma süreciydi. Renaissance'ın başlattığı süreç kilisenin dogmalarından kurtulma sürecinin bir devamıydı. O hâlde bir boyutuyla yeni din anlayışı, örneğin Neoplatoncu Plotin ve Plutarch ve diğer antik yazarlarca aktarılan Doğu, mitoloji kaynaklarıyla ilişkilendirilmiştir. Avrupa'daki aydınlanma çağının birçok kahramanı, klasik Grek düşünce tarzından ziyade eski Mısır, Babil veya Musevî inançlar ve onlardan türemiş mistik ekollerden etkilenmiştir. Ortaçağın alacakaranlığındaki Moses Maimonides'den Spencer, Reinhold, Frazer, Mozart ve Schiller ile Fransız Devrim dönemine kadar uzanan bir çizgi bulunmaktadır.[25] Bu kişiler, "aklın dinini" oluşturmaya çalışan, evrensel insanlık bilgisinin peşinde olan; eski Mısır, Babil ve İbrani uygarlıklarını doğrudan kendi ataları ve tüm bilgeliğin kaynağı olarak gören düşünür ve sanatçılardır. 17. ve 18. yüzyıl Avrupa'sında eski çağ Ortadoğu hakkında muazzam bir bilgi birikimi söz konusuydu. Cumhuriyetçi olarak bilinen Ludwig van Beethoven'in bestelerini yazdığı masada; Plutarch'ın aktardığı, Sey'deki (Mısır) örtülü İsis tapınağına ait olduğunu öne sürdüğü mistik bir yazıtın Almancası bulundu. İmmanuel Kant'ın da bu görüşlerle tanışmış olduğu düşünülmektedir. Bu bakış açısı oryantalistler olarak tanımladığımız bilim adamlarından önceki kuşağa aittir ve bilimsel araştırma düzeyi açısından sağlıklı gelmeyebilir. Yine de söz konusu akım, masonlar (özgür inşaatçılar) ve illuminatlar (aydınlatıcılar) denilen tarikatvâri aydınlar örgütlenmesiyle ilişki içerisindedir. Genel anlamda *pantheizm* (tek bir dinler üstü tanrının var olduğu düşüncesi), burjuvazinin kimlik arayışının çok önemli ve entelektüel üretime damgasını vuran bir boyutudur. Yalnız, aydınlanmanın tarihini yazanlar panteizmin bu esin kaynağının üstünü örterek, bu karmaşık süreci daha çok yüce Grek rasyonalizminden ve Roma Cumhuriyetçiliği'nden esinlenen Batı akılcılarının zafer yürüyüşünün tarihi olarak sunuyorlar. Bu bizzat aydınlanma üzerine kurulan bir mitolojidir.

Sözü edilen ekolün inşa ettiği bilgi binası, bugünkü bilgi düzeyi ve teorik kavrayış itibarıyla insanlığın ilk kurduğu çok görkemli uygarlıklar hakkında gerçekçi görüşlere sahip değildi. Fakat önemli olan inceleme yöntemlerinin geliştiği sırada, bu söylem veya paradigmanın yerine yeni bir efsanenin yerleştirilmesidir. Toplumsal olarak maddî koşullar, özellikle gelişen sanayi-

[24] Elias Canetti *Masse und Macht*, Hamburg, 1960.

[25] Jan Assmann, *Aegypten in der Wissenskultur des Abendlandes*, Fried/Süssmann (derleyen): *Revolutionen des Wissens von der Steinzeit bis zur Moderne*, Münih 2001 *içinde.*

leşme ve hızla emperyalist kapitalizme doğru koşan yayılmacı sömürgecilik, insan ve dünya anlayışına yeni bir paradigma getirdi. İnsanlığın güçlü başlangıcını, cümle hakikat ve bilgeliğin kaynağı olarak gören ve dolayısıyla gözlerini Ortadoğu'nun köleci uygarlıklarına diken anlayış zayıfladı ve ilerleme ve gelişmeyi esas alan bir paradigma güçlendi.[26] Hegel'in tarih felsefesini ve Darwin'in evrim teorisinin temel şaheserleri olarak değerlendirebileceğimiz bu paradigma, eskiyi, başlangıcı, zayıf ve ilkel olarak görüyordu. Ve yeniyi, modernizmi, güçlü ve gelişmiş bir uygarlık biçimi olarak, yüceltiyordu. 19. yüzyılın başından itibaren aynı zamanda ikinci bir paradigma gelişiyordu ve bu emperyalizm çağındaki ırkçılığın bir doğuş kaynağı olacaktı: Dilbilimciler, Grekler ile modern Avrupalıların aynı Aryen dil grubuna ait olan dilleri konuştuğunu ispatlayınca, Grekler üstün ari ırkın ataları olarak görülmeye başlandı. Aryen denilen sözde ırkın coğrafî kökeni -ki bu söylemde her şeyin bir kökeni (*origin* veya *genesis*), olduğu varsayılır- "doğal olarak" Ortadoğu'da değil, Avrupa'da arandı. Böylelikle bilim disiplini, tamamen mitolojik olan bir inancı üretme işlevini üstlendi. Karşıt kutuplara yerleştirilen paradigmalar, Batı'nın sömürgeleştirmeye çalıştığı Doğu ile kendisi arasında ideolojik bir hudut koymak açısından mükemmel bir işlev gördü. Ari Avrupa, kendini Semitik Doğu'dan ayrı tutuyordu. Deyim yerindeyse, önceden Avrupa'nın öz tasarımı açısından aynı kaynaktan gelen Atina ile Kudüs, artık iki zıt kutup olarak sunuluyordu.[27]

Modern burjuva toplumunda, Foucault'nun gösterdiği gibi, yeni bir bilgi kavramı oluşturuldu. İdarî işlemler, denetleme ve hükmetmeyi kolaylaştıran bilginin önemi arttı.[28] Bengali yönetmen Şatajit Roy'un "Satrançcılar" adlı filminde ilginç bir sahne geçiyor: Fars-Hint sentezi olan Hindistan'ın klasik Urdu şairciliğini derinliğine anlayan sütbeyaz tenli bir İngiliz, bu edebiyatın mekânı olan mirlik saraylarını hile ve zorbalıkla çürütüp bağımlılaştıran İngiliz sömürge valisinin tercümanı olarak çalışıyor. Emperyalizmin baş mimarlarından Lord Alexander Curzon'un yazıları okunduğunda, Curzon'un Asya kültürlerinin tarihsel, toplumsal, siyasal, ekonomik ve zihinsel yapısı hakkında müthiş bir bilgi düzeyine sahip olduğu görülecektir. Bu bilgiyi arz ederek geçinen oryantalistler için, Doğu'nun tarihini, güncelini, edebiyatını, siyasî kurumlaşmasını incelemek, "bizim" zıddımız hatta düşmanımız olan, "bize" tâbi olmayı hakeden gayri medenî bir kültürü incelemek anlamına geliyordu. Burada oryantalistlerin, teorik merak kadar himayeci tepeden bakışı da görülmektedir. Oryantalistler, çoğu zaman kolonyalist ordularla birlikte işgal edilen yerlerde rahatça araştırma yapmışlardır. Kısacası, kendi

[26] Bkz. J. Assmann, 2001.
[27] Bkz. J. Assmann, 2001.
[28] Michel Foucault, *Le Pouvoir et la norme*, College de France ders notları, 1973.

hiyerogliflerini okumasını bilmediği Mısır, Batı için gizemli bir bilgelik kaynağı olarak görülmüştür. Büyük oryantalist Champollion-Figeac, hiyeroglifleri deşifre etmenin yöntemini bulduğu sırada Batı için Mısır, askerî-siyasî, ideolojik-bilimsel iktidar gücünü ispatlayabildiği bir nüfuz alanına dönüştürülmüştü. [29]

Ama oryantalizmi sadece ideolojik ve pratik hegemonya sağlamanın bir aracı olarak görmek, biraz dar ve rasyonalistçe bakış açısı olacaktır. 18. ve 19. yüzyıl Avrupa'sında gizemli Doğu'yu, ihtişam ve sefahat diyarı, nice hayallerin rüya ülkesi olarak gören bir anlayış da gelişmiştir.

Doğu-Batı ilişkisini anlamak açısından, ataerkil sistemdeki kadın-erkek ilişkisine bakmayı öğretici bulduğumuzu vurgulamıştık. Erkek, kadını hem kendi iktidarını kanıtlayabildiği bir nüfuz alanı, hem de hayallerinin izdüşümleri (projeksyonları) için kullanabildiği beyaz bir perde olarak değerlendiriyor. Her iki olayda da kadın bir öteki ve bir özne olarak inkâr ve imha ediliyor. Avrupa kültürü açısından yapılan araştırmalar, kadını sonsuz bir deniz, yıldızlı bir gece, beyaz bir peri, bir melek gibi betimlemelerle tasvir eden romantik edebiyat ile, kadını çocuk doğurup, erkeğe lojistik destek sunma işlevine indirgeyen bir araç olarak tanımlayan Viktoryan ve Prusya babaerkilliğinin altında aynı zihniyetin yattığını göstermiştir.[30] Günümüzün ideolojisi metalaştırılmış bir süreç içerisinde her iki anlayışa da hâkim konumdadır. Kadın hem romantik hayallerin malzemesi olarak alınıp-satılan bir meta, hem de aile ve ülke ekonomisinin hizmet ve lojistik destek sektörlerinde alınıp-satılan bir meta olarak kullanılmaktadır. Kapitalizmin ideolojisinin, tesadüfî bir zamanda inanılmış olan rengarenk bir tabloya benzetilmesi dikkat çekicidir.[31] Birçok Avrupalı ressam bize Doğu haremlerinden erotik, gizemli, lezzet-ölüm ilişkisini konu alan, sonsuz şehvet içeren tablolar armağan etti ama hiçbirisi bir haremin içini görmemişti. Bu tablolarda, haremdeki Doğulu kadın, padişahın özel mülkiyeti olmaktan çok Batılı burjuva erkeğin zümresel mülküymüş gibi bir izlenim edinebilinir. Edebiyat için de aynı şey söz konusu. Honore de Balzac'ın Arap kadını

---

[29] Yine de 1899 yılında Alman Arkeolog R. Koldewey tarafından kazılan Babil'in birçok değerli eser ve kalıntıların götürüldüğü Berlin Müzesi'nin müdürü Friedrich Delitzsch (1903) ve çevresi, yıldızlara dayalı olan Babil mitolojisinin antik çağın tüm zihinsel dünyasını derinden etkilediği hatta Babil tanrısı Marduk'un Mesih İsa'nın archetyp'i olduğunu iddia ettiler. Panbabilonizm olarak adlandırılan ve doğrultusunda din bilimcisi Alfred Jeremias'ın da tezlerini (1913/1929) geliştirdiği bu görüş, 20. yüzyılın ilk yarısının Almanya'sında etkili olup Walter Benjamin ile Thomas Mann'ın bazı eserlerinde yankısını bulmaktadır. Gérard Schmidt, *Die babylonische Renaissance, Walter Benjamin und die Einflüsse der altorientalischen Geisteskultur auf das Denken des 20.* Jahhrunderts, Altorientalische Forschungen, yıl 22 sayı 2, Berlin 1995 *içinde*

[30] Klaus Theweleit, *Maennerphantasien* 1-2, Frankfurt 1978; bu konuda yapılan çok sayıda çalışmaları özetleyerek aktardığı gibi kapsamlı bir araştırma içinde değerlendiriyor.

[31] Gilles Deleuze-Felix Guattari, *Anti-Oedipe*, Paris 1972, *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*, London 1977.

imgesi üzerine yazdıkları, dehşet derecede rencide edicidir. Oryantalistler, bu izdüşümleriyle kendilerinde bastırılmış ve yasak olanı, hayali kadın üzerinde yaşamaktadırlar. Böylelikle Doğu binbir gece masallarına çevrilmiştir: Lüks, arzu, tembellik, hayalperestlik, mutlak iktidar, ihtişam ve sefahat. Bu da ontolojinin bir boyutudur, zira bilinçaltı, 'öteki' gibi inkâr edilmektedir. Öteki ile bilinçaltı özdeşleştiriliyor ve kişi böylece kendi yaşamında yasaklı veya imkânsız olanın bu öteki tarafından yaşandığını hayâl ediyor. Ardından kendisine yasak olan eylemi işlediğini tahayyül ettiği insanı kendi yerine cezalandırıyor. Alman Nazi propagandasında Yahudiler, özellikle Yahudi kadının sürekli cinsel zevk içerisinde yaşadığı tahayyül ediliyor. Bir kadına bağırmadan seslenemeyen ererkil Nazi, Yahudi dellikanlıların bıkmadan usanmadan sarışın Alman kızlarını baştan çıkarttığını düşünüyor. Dolayısıyla Yahudi toplumu yasaklı olan zevki yaşadığı için çürük ve hastalıklı bir toplum olarak algılanıyor. Ve bu çürümüşlüğün Alman toplumuna bulaştırılmaması için Yahudi toplumunun yok edilmesi[32] ve Alman "halk gövdesi"nin (Volkskörper) Yahudilerden temizlenmesi gerekiyor. Gövde kelimesi burada fizyolojik anlamdaki beden manasını taşıyor. Zevk ile özdeşleştirilen her şey yok edilmelidir. Ünlü Prusya disiplini böyle bir boyut sergilemiştir.

Bedenin ve duygunun hor göründüğü püritanist bir düzende yaşayan Batılı erkek, dünyanın koskoca bir bölgesini kendi projeksiyonlarının perdesi olarak kullanıyor. Doğu, sömürülen, ezilen, hile ve zorbalıkla Batı'ya mahkum edilen bir bölgeye dönüştürülüyor. Sonra Batılı erkek "işte bizde olmayan ihtişam, sefahat ve sonsuz cinsel lezzetin olduğu yer zayıf, üretimsiz kalmış! Demek ki geriliğin ve çürümüşlüğün kaynağı dişil duyumsamadır. Eril mantıklı düşünce ise uygarlığı doruğa ulaştıran olgudur". Bu söylemi Hegel dahil, 18. ve 19. yüzyılın bir takım edebiyat ve sanat eserlerinde, felsefe ve tarih yazılarında sık sık vurgulanmıştır.

Feminist özgürlüğü esas alan bakış açısının, kuramını güçlendirmek amacıyla, cinsiyet ilişkilerinin toplumsal tarihini incelemesi gerekiyor. Böyle bir araştırmada neolitik dönemin anamerkezli toplum yapısı incelenebilir veya Amerikan feminist tarihçisi Gerda Lerner'in tercih ettiği gibi daha çok ataerkil ilişki düzeninin oluşturulma sürecine odaklaşılabilir.[33] Her iki yaklaşım da, 18. ve 19. yüzyılın Amerikan toplumunu incelemekle ortaya çıkan soruların yanıtlanabilmesi için zorunludur. Sümerleri ve Babil'i araştırma gereğini hisseden Lerner, başta Mezopotamya olmak üzere ilk devletli uygarlıkları ve oluşumlarından önceki toplumları tahlil etme

[32] K. Theweleit, 1978.
[33] Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, New York/Oxford, 1986.

yükümlülüğüyle karşı karşıya kalır (Benjamin'in her ilişkiyi tarihsel yaşamdan anlama yükümlülüğü postulasını hatırlayalım). Bu düzlemde oryantalizm ile ataerkillik arasındaki diyalektik bağın epistemolojik boyutunu vurgulayarak yazımı sonuçlandırmak istiyorum: Doğu uygarlıklarını oryantalist olmayan, daha önyargısız bir yaklaşımla incelemeden kadının yitirilmiş tarihini ortaya çıkaramayız. Çünkü böylesi bir tarih, özellikle Verimli Hilal'de yoğunlaşan neolitik devrimle şekillenen ve Sümer ve Babil'le bugüne kadar özelliklerini sürdürmüş bir tarihtir. Diyalektik bağlılığı gereğince, ehlilerkilliğin eleştirisini yapmadan, çağdaş bilimlerde erkek-egemen mantık ve yaklaşımlardan kaynaklanan yöntem hatalarını, yanlış paradigmaları ve çarpıtmaları iyice sorgulamadan, özelde oryantalizm ve genelde onun atası olan ontolojiyi aşmak, Doğu'ya sağlıklı ve bilimsel gözle bakmak mümkün görünmemektedir. Bu diyalektik ilişki Doğu'lu bilimciler için de geçerlidir. Hem Batılı hem de Doğulu bilimciler için bir zihniyet devriminin ihtiyacı hissedilmektedir. İnsanlığın kendini yaratma sürecine uzanan Ortadoğu uygarlık tarihinin[34] gömülmüş güncelliğini kazımak ile kadının yitirilmiş tarihi ve esir alınmış gücünü ortaya çıkarmak, nihayetinde aynı olguya iki değişik açıdan yaklaşmaktır.

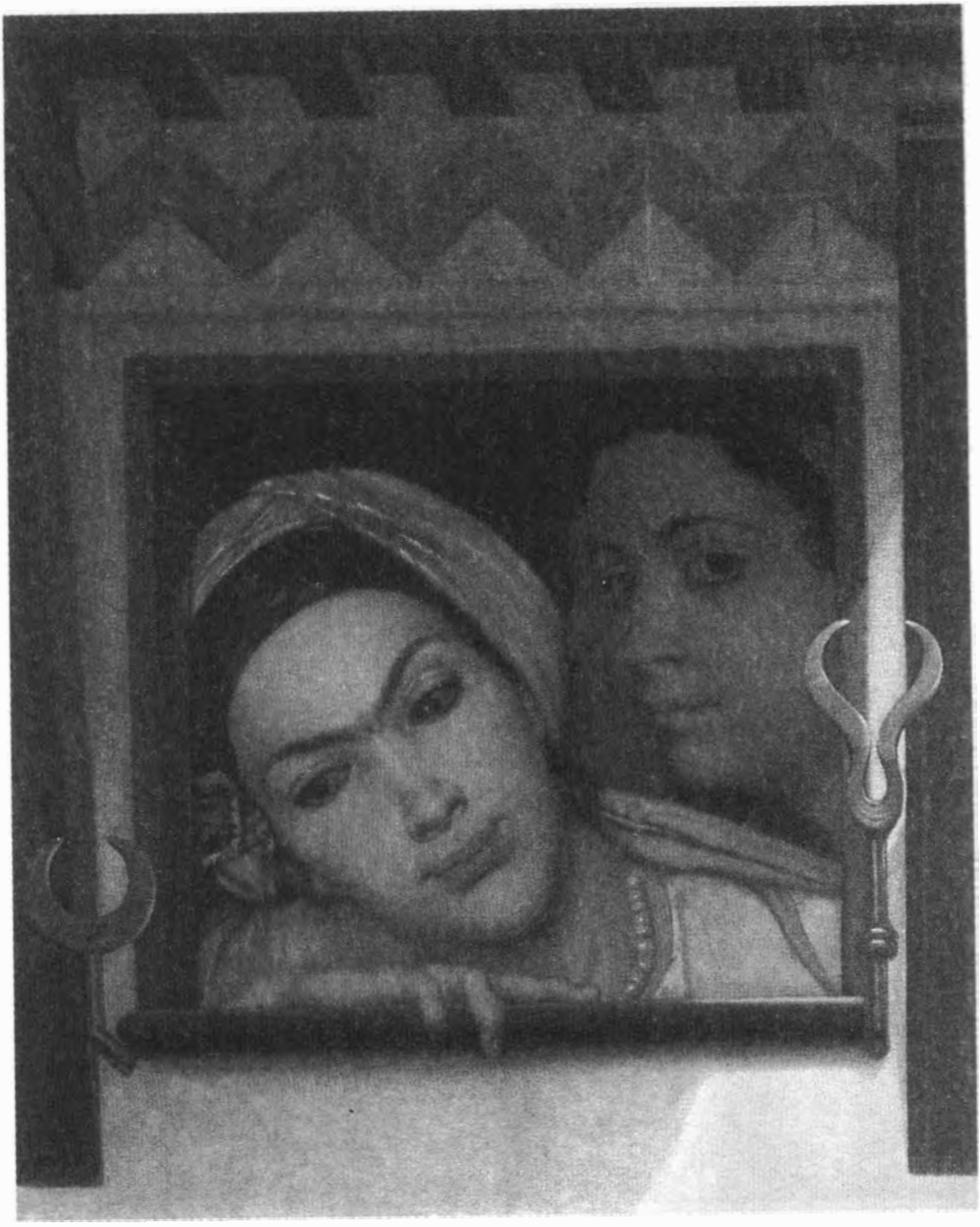
[34] Bkz. V. Gordon Childe, Man Makes Himself, London 1951, What happened in history?, London 1942; yeni araştırmalar için S. Pollock 1999; Charles Keith Maisels, *The Emergence of Civilisation.* From hunting and gathering to agriculture, cities and the state in the Near East, London 1990; *ve* Hans J. Nissen, Geschichte Altvorderasiens, Münih 1999.



"Gülümseyen Kızın Portresi"

Georges Gaste, Mısır, 1892
Women As Portrayed In Orientalist Painting, Lynne Thornton.

Oryantalizm ve Marksizm



"Penceredeki Faslılar"

Anonymous, Paris
Women As Portrayed In Orientalist Painting, Lynne Thornton

MARX, DOĞU SORUNU VE ORYANTALİZM

Recep Boztemur*

Doğu, Doğu uygarlığı, felsefesi, sanatı, dini ve kültürü Batıda her zaman merak ve ilgi odağı olmuş, bu ilginin Doğuyu algılayış biçimi ve yarattığı bakış açısı Doğu ile Batı arasındaki farklılıklar üzerine kurgulanmış, özellikle de Batının bu yabancı kültürden farklı olduğunu vurgulayan bir algılama biçimine dönüşmüştür. Bu farklılıkların toplumsal yapıların günlük yaşamlarını, siyasal, ekonomik sistemlerini, toplumsal düzenlerini ve düşünce biçimlerini belirlediğine olan inanç, bu yapıları inceleyen sosyal bilimlerde günümüzde de etkisini sürdüren bir Doğu-Batı ikiliğine yol açmıştır. Bilinenlerin evrensel olduğu iddiasıyla, bilginin ve gerçeğin içinde geliştikleri toplumlara özgü olmadığı ve 'başkalarının' bilgisinin 'kendi' kavramlarıyla edinilebileceğini öne süren her türden yaklaşım oryantalisttir. 18. yüzyıla gelene değin oryantalizmin uğraşı alanı kendinden farklı bir 'öteki' yaratmak ve öteki kültürü öğrenmek oldu. Ancak 18. yüzyılın sonlarında Batı 'ötekine' karşı 'uygarlaştırıcı' bir misyon yüklendi ve oryantalizm Batının üstünlüğünü vurgulamak, bu üstünlüğün dünyanın geri kalan bölgelerine yayılmasının gerekli olduğuna diğerlerini inandırmak için Doğunun farklılıklarını ortaya dökmenin, bu farklılıkları incelemenin ve Doğunun zenginliklerini edinebilmenin ideolojisi haline geldi. Avrupalı Şarkiyatçılık araştırma merkezlerinin ilk kapsamlı çalışmalarının yayınlanması da bu yıllara rastlıyordu, İngiliz Kraliyet Asya Araştırmaları önce 1784'te Bengal'de ku-

* Y. Doç. Dr. Recep Boztemur, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü.

ruldu, sonra 1823'te *Royal Asiatic Society* oluşturuldu. İngiltere'nin dünya hegemonyası mücadelesinde en önemli rakibi olan Fransa da aynı yıllarda Doğu'yu, en azından Yakın Doğu'yu denetimi altına almak amacıyla tanıma uğraşı içine girdi. Napolyon Bonapart, 1798'de Amiral Nelson'un donanması peşindeyken İskenderiye'ye çıktığında yanında mühendis, teknisyen, arkeolog ve dil bilimcilerden oluşan 165 kişilik bir bilimadamı grubu da vardı, Fransa'nın ilk *Institute d'Egypt*'i Kahire'de bunlar tarafından kuruldu, ilk *Description de l'Egypt* böylece yayınlandı. 1821 yılına gelindiğinde İngiltere başbelası Napolyon'dan kurtulmuştu, ancak Düvel-i Muazzama'nın Fransa'nın başına getirdiği Bourbon Hanedanı hedefi büyüttü, *Mısır Çalışmaları*'nın yanına bir de *Société Asiatique*'i kurarak bütün Asya'yı Fransa'nın ilgi alanı hâline getirdi. Almanlar ise henüz ülkelerinde ulusal birlik sancılarının yaşandığı bir zamanda, 1845'te, Leipzig'de *Orientalische Gemeinschaft*'ı kurmuşlardı bile. İşte, Marx ve Engels'in Doğu toplumlarıyla ilgilenmeye başladıkları dönem, 19. yüzyılın ortaları, Avrupa'da Şarkiyatçılığın kurumsallaştığı bir döneme rastlamaktaydı.

Bütün bu Şarkiyatçı –buna olumsuz bir anlam yüklemiyorum– kurumların esasen İslâm'ı ve İslâm diniyle çerçevelenen Doğulu toplumları incelemekte kullandıkları yöntemler ve yaklaşımlar, toplumsal tarihi inceleme konusu yapan bir çok yaklaşımı derinden etkilemiştir. Marx ve Engels tarafından Doğulu toplumları incelemek üzere kavramlaştırılan Asya tipi üretim tarzı da oryantalist yaklaşımın karakteristik özelliklerini sergilemektedir. Bu çalışmanın amacı, Marx'ın Doğulu toplumlar hakkındaki görüşlerinin, kapitalizmi ve onun toplumsal-ekonomik kökenlerini meydana çıkarmak için kullandığı tarihsel materyalist yöntemin nesnelliğine bütünüyle zıt bir biçimde, öznel ve Avrupa-merkezli bir biçimde geliştirildiğini belirlemektir.

Asya tipi üretim tarzı kavramı, Çin, Hindistan, İran ve Orta Doğu toplumlarını incelemek ve bu toplumsal yapılarda meydana gelen değişme/gelişmelerin Batı toplumlarının gelişmelerine benzemediğini vurgulamak için ortaya konmuştur. Kuşkusuz Doğu toplumları Marx'ın 1850'lerden itibaren geliştirmekte olduğu ilkel-feodal-kapitalist-sosyalist toplumsal gelişme aşamaları sistemi içerisinde yer almamaktaydı. 'Öteki' olduklarından farklıydılar ve farklı bir toplumsal gelişme dizgesi içinde değerlendirilmeliydiler. Dolayısıyla Asya'ya özgü bir kategori bu toplumlardaki siyasal, toplumsal ve ekonomik değişimlerin kuramsal çerçevesini verebilirdi. Fakat böyle bir kategori Marx'ın öngördüğü toplumsal gelişme aşamalarından bir sapma oluşturuyordu, daha doğrusu genel tarihsel maddeci kuram Asyalı toplumlara özgü toplumsal ve ekonomik koşullara uydurulmaya çalışılıyordu. Ancak bu açıklanabilirdi: Asyalı toplumsal yapılar durağandı, değişmiyordu, fakat değişme bir kez başlatıldıktan sonra bu, kesin-

likle kapitalist bir gelişme aşaması biçimine bürünecekti, böylece sosyalist geçiş aşamasına ulaşmak mümkün olabilecekti. Doğulu toplumlar için biraz uzunca bir yoldu bu, ancak sonuçta Batılı (kapitalist) toplumsal değişme dizgesi içinde yer alabileceklerdi. Dolayısıyla Batılı olmayan, 'Batı uygarlığı'nın toplumsal değişimine benzemeyen 'diğerleri' farklı bir noktadan hareket ettiklerinden onları inceleyen tarihsel maddeci üretim tarzı da Batılılarınkinden farklı olacaktı, aralarındaki benzerlikler yerine farklılıkların vurgulanması bu toplulukların genel özelliklerini ortaya koyacaktı. Böylece, Asyalı toplulukları ve ekonomileri incelemek üzere geliştirilen yaklaşım, Doğu ve Batı toplumsal yapılarının kaçınılmaz olarak birbirine zıtlığını vurgulayan oryantalist bakıştan çok büyük ölçüde etkilenecekti.

Doğu imparatorluklarında, bütün kapitalizm-öncesi toplumsal oluşumlarda olduğu gibi, hâkim ekonomik faaliyet tarımdı ve tarımdan elde edilen artı ürün doğrudan devlet hazinesine aktarılıyordu. Dolayısıyla devlet mutlak hâkimdi, güç bütünüyle devlette ve devletin bürokratik organlarında yoğunlaşıyordu. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin tarımdaki üretim ilişkileri üzerindeki sarsılmaz yetkesi ve denetimi[1] Batılı yazarlar tarafından bürokratik örgütün toplum üzerindeki baskıcılığını açık bir biçimde temsil eden mutlakiyetçiliğin -oryantal despotizmin- en belirgin örneği olarak görülüyordu. Asya toplumlarının -bu arada Osmanlı'nın da- durgunluğunun devletin hâkim konumundan kaynaklandığına, dolayısıyla toplumsal durağanlığın Doğu toplumlarına özgü olduğuna inanılıyordu. Batının durmaksızın değiştiği düşünülürken, bunun tam aksine Doğunun durduğu, yerinde saydığı varsayılıyordu. Doğu toplumlarının durağan kaldıkları bu noktaya nasıl ulaştıkları düşünülmeksizin Doğu değişmemeyi, değişim karşıtlığını temsil ediyordu.

Önce Montesquieu, 1748'de yayınladığı *Kanunların Ruhu*'nda Batılı olmayan toplumların toplumsal-siyasal yapılarının kendi yaşam biçimlerine

---

[1]Osmanlı'da devlet yalnızca tarımsal faaliyetler üzerinde değil, aynı zamanda tüm sınaî ve ticarî ilişkiler üzerinde de hâkimdi. Ticaretin kontrolü, kervan yollarının denetimi, pazarlardaki değişim ilişkilerinin devlet tarafından belirlenmesi, loncalarda yapılan üretim, bölüşüm, dağıtım ve tüketim ilişkilerinin sıkı devlet denetimi altında olması hem yeniden-dağıtım ilişkilerinin düzenlenmesinin bir gereği olarak yapılıyor, hem de imparatorluk iktisadının böylece kendini yeniden-üretmesine olanak sağlıyordu. Osmanlı sınıf ilişkilerinin tartışılacağı yer burası değil, ancak şunu söylemekle yetinebilirim: Osmanlı toplumsal düzeni 'sınıf' terimleriyle pekâlâ ifade edilebilir. Fakat sınıfların aranacağı yer üretim süreçleri olmamalıdır. Değişik bakış açılarından olmakla birlikte daha ayrıntılı bir tartışma için: İlkay Sunar, "State and Economy in the Ottoman Empire", *The Ottoman Empire and the World-Economy* (ed. Huri İslamoğlu-İnan), (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), ss. 63-87; Huri İslamoğlu ve Çağlar Keyder, "Agenda for Ottoman History", *The Ottoman Empire and the World-Economy*, ss. 42-62; Immanuel Wallerstein, Hale Decdeli ve Reşat Kasaba, "The Incorporation of the Ottoman Empire into the World-Economy", *The Ottoman Empire and the World-Economy*, ss. 88-97; Haim Gerber, *Social Origins of the Modern Middle East*, (Boulder, CO.: L. Rienner, 1987).

uymadığını söyledi. Devlet, karşısındaki korunmasız yurttaşlarına karşı hükümdarın dilek ve istekleriyle temsil ediliyordu, mutlak oryantal despot ile kendi halkı arasında aracılık görevi üstlenecek toplumsal kurumlar bulunmuyordu. Bu, Asya imparatorluklarının tümünde böyleydi.[2] Aslında *tiranlık, monarklık, dominyonluk* ve *emperyal* düzen gibi sözcüklere çok daha erken zamanlarda, 16. yüzyılın ortalarında rastlamak mümkündü. Osmanlı devlet idaresi ve toplum yaşantısı hakkında kendi Cumhuriyet yetkililerine raporlar yazan Venedik elçisi Navagero, 1553'te Osmanlı devletini 'tiranlık' olarak betimliyordu. Sultan III. Murat, 1579'da yazılan aynı elçilik raporlarında kendisinden biraz da çekingen bir biçimde 'despot' olarak bahsedilen ilk Büyük Türk oluyordu.[3] Bunda herhalde Machiavelli'nin 1531'de yazdığı *Titus Livius'un İlk On Yılı Hakkında Söylevler*'de iktidarın sürekliliği ve hükümdarın gücü hakkında ve hemen ardından 1532'de tamamladığı *Prens*'de Sultan Süleyman hakkında yazdıklarının etkisi büyük olsa gerek. Hadi diyelim, krallıkların yönetiminde Fransız kralının etrafındaki danışmanlar 'bakanlar' olarak nitelenirken Osmanlı Sultanının etrafındakilerin 'kullar' olarak tanımlanması tarihsel gerçeklerden ve kullanılan terimlerin yüklendikleri anlamlardan kaynaklanıyordu; fakat Fransız uyruklarının kendi bakanlarını çok sevmelerine, buna karşın Osmanlı uyruklarının 'Sultanın kullarından' nefret etmelerine ve dehşetle karışık korku duymalarına ne demeli? Machiavelli'nin Doğu prenslikleri ve mutlak hükümranlıkları düşüncelerini Montesquieu'nun düşünceleriyle, hatta daha sonra Marx ve Engels'in Doğu toplumları hakkındaki yaklaşımıyla ilintilendiren bağlardan biri Jean Bodin'di. Bodin, 1576'da yayınladığı *Devletler Topluluğunun Altı Kitabı*'nda üç tür yönetim olduğunu belirtiyordu: monarşi, aristokrasi ve demokrasi. Bu üç yönetim biçimi daha sonra farklı üç yönetim biçimine dönüşebiliyordu. Monarşik yönetim, krallığa, aristokratik monarşiye ya da tiranlığa doğru değişirdi. Doğulu devletlerden ikisi, Moskova Prensliği ile Osmanlı İmparatorluğu aristokratik monarşilerdi, tiranlık değillerdi. Bodin Doğu ile Batı devletlerini benzerlikler açısından karşılaştırıyordu, ancak bu benzerliklerin varlığı, Batıdan farklı olan Osmanlı'nın, Daniel'in kutsal metinlerdeki kehânetlerini doğrular biçimde Babil, Pers, Bizans ve Roma pagan devletlerinin yerine geçmeye en uygun devlet olduğu düşünceleriyle yüklü bir dünya görüşünü Avrupa'da egemen kılmaktan kendisini alıkoymadı.

Sözcükler günümüze hem kendi tarihlerini, hem de ilk ortaya çıktıkları dünyanın tarihini taşırlar. Despot, kendinden önce Doğulu toplumların yö-

---

[2] Bryan S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, (London: Routledge: 1994), s. 41-42.
[3] Lucette Valensi, "The Making of a Political Paradigm: The Ottoman State and Oriental Despotism", *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, ed. Anthony Grafton ve Ann Blair, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990), s. 187-190.

neticilerini tanımlamakta kullanılan bütün sözcüklerin anlamlarını yüklenerek ilk kez 1720'de bir Fransız sözlüğünde belirdi. Sözcük, Batılı düşünürlerce, kullarının isteklerine yanıt vermeyen Doğu'nun akıldışı yönetimlerini betimlemekte kullanılıyordu. Doğulu yönetimler durgun, değişmeyen, dolayısıyla gelişmeyen ve akıldışı topluluklara hükmediyorlardı, Batı toplumları ise gelişen, değişen, dinamik yapılara sahipti ve akılcıydı.[4] Doğu, İspanya'nın güney kıyılarından Bereketli Hilâl'e, oradan Doğu Avrupa'ya kadar İslâm ve geleneksel İslâmî toplumsal düzenin hâkim olduğu İslâm uygarlığı olarak anlaşılıyordu, dolayısıyla İslâm uygarlığı kendi ayırtedici özelliklerini veren kutsal metinler aracılığıyla, örneğin despotik yönetim biçimi üzerine araştırmalarla, İslâm felsefesi, İslâm dini, siyaseti, edebiyatı, sanatı ve mimarlığı üzerine yapılan çalışmalarla öğrenilebilirdi.[5] 'İslâm Uygarlığı' bir örnek bir bütün olarak algılanıyordu, çünkü din, etnik, dinsel ve kültürel ayrımları 'ümmet' içinde eritiyordu. 19. yüzyıla gelindiğinde Şarkiyat Enstitülerinde önce Arapça öğrenerek Doğu öğrenimine başlanması geçmiş yüzyıllardaki oryantalist birikimin sonucudur, çünkü Arapça 8. yüzyıldan 13. yüzyıla dek *lingua franca* idi ve hem İslâm'ın hem de 'Doğu uygarlığı' denilen bütünün temel taşıyıcısı olarak kabul edildi. Doğu uygarlığını anlamak için Arapça öğreniliyor ve edebî metinler çözümleniyordu. Edebî metinler üzerinde yapılan çalışmaların hem İslâm dini, kültürü ve uygarlığı hakkında, hem de İslâm devleti, siyaseti, bürokrasisi, kurumları ve sınıfları hakkında bilgi sağlayacağına inanılıyordu. Böylece edebî metinler aracılığıyla Batılı uygarlık ve kültür(ler) ile Doğulular arasındaki farklar ortaya dökülecekti. Ancak edebî metinlerin yalnızca seçkin kültür hakkında konuşacağı unutulmuştu, dolayısıyla yalnızca 'Doğulu seçkinler kültürü' üzerinde odaklanıp kalan oryantalist çalışmalar Doğu (İslâm) siyasetini, yalnızca yönetici ailenin veya hanedanın iktidar için yaptığı iç mücadele olarak görebildiler. Doğu'nun tarihi de hanedanların gelip geçişi olarak tanımlandı.[6]

Oryantal despotizm, Doğu'nun hâkim seçkin kültürü ile buna dayanarak gelişen kimi niteliklerle Doğulu toplulukları Batılı toplumlardan ayırıyordu: Toprak ve toprak üzerindeki faaliyetlerin tamamı devlet tekelinde bulunuyordu, toprağın sahibi devletti, özel mülkiyet yoktu; devletle birey arasında aracı görevi görecek kurumsal yapılar gelişmemişti; hukuk dinsel kurallar, âdetler ve törelerden ibaretti; sınaî faaliyetler de devletin denetimi altında gerçekleşebiliyordu, ancak tarımsal ilişkiler zanaat üretimine her zaman baskın geliyordu; tarihsel veya iklim koşullarının getirdiği toplumsal durağanlık

[4] Huri İslamoğlu-İnan, "Introduction: 'Oriental Despotism' in World-System Perspective", *The Ottoman Empire and the World-Economy*, s 1.
[5] Edward Said, *Orientalism*, (New York: Pantheon Books, 1978).
[6] Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism*, (London: Allen and Unwin, 1978), s. 6.

ve kapalı köy topluluklarının birbirlerinden kopuklukları nedenleriyle devlet gittikçe önem kazanıyor, tarımsal üretim devletin bekaasını sağlayan birincil üretim biçimi olduğundan sulama işleri devletin en önemli faaliyeti hâline geliyordu.[7] Sulama işleriyle uğraşan (hidrolik) devlet ile sınıfsal olarak ayrışmamış geniş tarım toplumu arasında toprak aristokrasisi ya da tüccar sınıflar gibi ara katmanların yokluğu, Asya tipi üretim tarzının hâkim olduğu Doğu toplumlarının belirleyici özelliği olarak ortaya çıkmaktadır.[8] Karl Wittfogel'e göre 'hidrolik toplum', toplumsal örgütlenmenin toprakta devlet mülkiyeti tarafından belirlendiği, devletin sulama işlerini düzenlemesi gereği sonucu olarak ortaya çıkan ve dünyanın Batılı olmayan bölgelerinde gözlenen hidrolik kurumsal örgütlenmeler ve tarımsal-hidrolik *-agrohydraulic-* despotizmdir. Wittfogel, Osmanlı İmparatorluğu'nda da toprakta özel mülkiyet olmadığından ve devlet toplumsal faaliyetlere tamamen egemen olduğu için, 19. yüzyıla kadar 'Müslüman Yakın Doğu' yarı-karmaşık bir oryantal despotizm örneği oluşturmaktadır.[9] Osmanlı sultanları sivil toplumun oluşmasına olanak sağlamamışlar ve sınırsız bir devlet iktidarına sahip olmuşlardır. Kendine yeterli kapalı köy toplumu devlete ulaşabileceği bir noktada olmadığından siyasal alanı etkileme olanağından yoksun bulunmaktadır. Aynı şekilde devlet de köy toplumu üzerinde değişimi gerçekleştirebilecek durumda değildir. Köy toplulukları ya devletin ulaşabileceği etki alanının dışında kaldıklarından değişime direnme imkânı bulmaktadırlar ya da köy toplumsal yapısı değişimi geleneksel yapı içinde eritip özümsemeye uygundur. Her iki durumda da köy toplulukları tarihsel değişimin ve gelişmenin dışında kalmaktadırlar.

Wittfogel'in tanımladığı bu Doğulu özelliklerin doğruluğu hem son derece tartışmalı hem de tarihsel olarak deterministtir. Oryantalist görüş, Doğu ve Batı toplumlarını kendi tarihsel koşulları içerisinde değerlendirmemektedir, üstelik yalnızca Doğu'ya oryantalist baksa bir ölçüde anlaşılabilir, 'ideolojik bir bakış' deyip geçilebilirdi! Aynı zamanda Batı da oryantalize edilmektedir. Oryantalist determinizm, Batı toplumlarını da tek bir bütün olarak ele almayı gerektirmekte, toplumsal yapılardaki farklılıkları gözardı etmekte ve Doğu'nun kimi nesnel özelliklerini bir bütün olarak Batı'da bulunduğu varsayılan niteliklerin mutlak zıddı olarak ele almaktadır. Örneğin, Batı'nın değiştiği, daha doğrusu geliştiği varsayılarak Batı toplumlarına dünya tarihi içinde ayrıcalıklı bir konum verilirken, Doğu değişmeyen, dolayısıyla geliş-

[7] Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, (New York: NLB, 1974), s. 472.
[8] İslamoğlu-İnan, "Introduction: 'Oriental Despotism'in World System Perspective", s. 3.
[9] Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, (New York: Vintage Books, 1981), ss. 284-285.

meyen bir yapı olarak tarih dışına itilmiştir.[10] Doğu değişmiyorsa ya da toplumsal değişime kapalıysa, o zaman dışarıdan, üstelik mutlaka Batı'dan bir müdahale kaçınılmaz olmaktadır, böylece oryantalist düşünce, Doğu toplumlarının gelecekteki gelişmeleri uğruna hem kendine, hem de dış müdahalelere meşru bir ortam hazırlamaktadır.

Asya tipi üretim tarzıyla Doğu topluluklarının toplumsal ve ekonomik yapılarının çözümlenebileceğini öne süren Marx ve Engels'i besleyen oryantalist yaklaşım işte böyle ideolojik bir amaca sahiptir, fakat hem Marx'ı hem de sonraki Doğu araştırmacılarını derinden etkilemiştir. Marx, büyük ölçüde Bernier'nin 1710'da yayınladığı *Seyâhatler*'e dayanarak[11] genel olarak Asya toplumları, özel olarak da Hindistan için oluşturduğu Doğu kuramında, Asyalı toplumlarda artı ürünün üretim sürecinde değil, bu toplumların yeniden-üretiminin temellerini oluşturan bazı ilahî önkoşullar tarafından aktarıldığını belirtmektedir. Asyalı toplumlarda devlet, ilahî güce sahip en yüce ve tek mülk sahibi varlıktır, yalnızca toprağı işleme hakkı olan küçük topluluklar üzerinde yer alan "tümüyle kapsayıcı" bir kurumdur.[12] Bireyin üretim aracı olan toprakla ilişkisini en büyük toprak sahibi olan devlet sağlar, birey aslında mülksüzdür, dolayısıyla artı ürün, doğrudan doğruya 'oryantal despotun' temsil ettiği devlete gider. Diğer yandan Marx, Doğu'da toprakta devlet mülkiyetinin (yani özel mülkiyetin yokluğunun) iyi bir nitelik olduğunu söyler, çünkü Asya toplumlarında bu mülksüzlük ve dolayısıyla devlet idaresinden dışlanmışlık yüzünden topluluk üyeleri arasında sarsılmaz bir denge oluşmaktadır. Ancak Marx, "Asyalı toplumda bulunmayan (gereksinim duyulan) en önemli şey özel mülkiyetti"[13] demekten de geri durmamıştır. Zira, Doğu despotizmi, bu toplumlarda toprakta kamu mülkiyetinin [*ager publicus*] özel mülkiyetten kesin bir biçimde ayrılığı, daha doğru bir deyişle, özel mülkiyetin yokluğu üzerine kurulduğundan, küçük köy toplulukları tamamen kendilerine yeter hâle gelmekte ve artı değer üretiminin tüm koşullarını kendi içinde barındırmaktadırlar.[14] Marx, devletin konumunu da şöyle belirlemektedir: "Doğu'da tarımın vazgeçilmez önkoşulları devletin sulama işleri, su organizasyonu ve kanal açma işleridir, oryantal tarımın temeli, devletin su işleri, Asya'nın iklim ve toprak koşulları, Sahra'dan Arabistan'a, İran, Hindistan ve Tataristan'a, oradan en yüksek Asya platolarına uzanan geniş çöllerinden oluşmaktadır".[15] İbn Haldun'un yaptığı gibi Marx da farklı

[10] İslamoğlu-İnan, "Introduction: 'Oriental Despotism' in World System Perspective", s. 1.
[11] Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, s. 41.
[12] Karl Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, 9th edition, translated by Jack Cohen, (New York: International Publishers, [1964] 1980), s. 69.
[13] *Idem.*, "The Future Results of British Rule in India", *New York Daily Tribune*, Aug. 8, 1853, s. 5.
[14] *Idem.*, *Pre-Capitalist Economic Formations*, s. 70.
[15] *Idem.*, "The British Rule in India", *New York Daily Tribune*, June 25, 1853, s. 5.

toplumları toprak ve iklim koşulları açısından tekbiçimleştirmekte ve "uygarlığın gelişmemiş ve gönüllü birliklerin geniş topraklar nedeniyle oluşmamış bulunduğu Doğu'da" devletin merkezileştirici müdahalelerini suyun iktisadî ve genel kullanımının temel gerekliliği olarak görmektedir. Dolayısıyla, bütün Asya devletlerinin doğal koşulların zorlamasının sonucu olarak tarımda kamusal işlerin örgütlenmesinden başka bir ekonomik etkinliği bulunmamaktadır: "Tarih öncesi çağlardan beri Asya'da devletin yalnızca üç bakanlığı bulunuyordu: Maliye Bakanlığı veya içişlerin soyguncusu; Savaş Bakanlığı veya dışişlerin soyguncusu; ve son olarak Bayındırlık Bakanlığı".[16]

Marx, Asya toplumlarında devlet olgusunu *Kapital*'de de sorgulamıştır. Ancak bu kez devlet, toprak ve iklim koşullarına, doğal bir takım zorlamalara göre biçimlenen bir varlık olarak değil, fakat artık ürüne el koyma yöntemlerine göre oluşan bir kurum olarak tanımlanmıştır:

> *"Eğer doğrudan üreticiler özel mülk sahibinin egemenliği altında değil, fakat onların da üzerinde yer alan devletin egemenliği altında bulunuyorlarsa, rant ve vergi çakışmaktadır, daha doğru bir deyimle, toprak rantının bu biçiminden farklı bir vergi yoktur. Bu koşullar altında reaya ilgili devlete tümüyle ve ortak itaatten daha ağır bir ekonomik ya da siyasî baskı altında bulunmak zorunda değildir. Devlet, böylelikle en yüce mülk sahibidir. Egemenlik burada, ulusal düzeyde yayılmış olan toprak sahipliğini içermektedir. Fakat, diğer taraftan, toprağın hem özel hem de kamu iyeliği ve kullanımı olmasına rağmen, özel mülkiyet hiç yoktur".*[17]

Marx'a göre Asya toplumlarında devlet, doğrudan ve baskıcı bir biçimde artığa el koymaktadır. Bu anlamda Asya tipi üretim tarzı kapitalist üretim tarzının tam zıttıdır, çünkü Asyalı toplumlarda artı değerin ekonomik ve ekonomi dışı zorla transferi, sınıf iktidarı ve devlet iktidarı, mülkiyet ilişkileri ve siyasal ilişkiler ayrışmamıştır, hepsi devlet düzeyinde birarada bulunmaktadır.[18] Oryantalizmin Doğu ve Batı toplumları arasında bulunduğunu varsaydığı karşıtlıklar gibi Marx da kapitalist ve kapitalizm öncesi toplumlar arasında mutlak bir karşıtlık bulmaktadır. Kapitalizm ileridir, özel mülkiyete dayalıdır, sınıflar belirgindir ve toplum değişkendir. Kapitalist Avrupalı toplumlara oranla Asyalı toplumlar durağan ve değişmeyen, hiç bir toplumsal ve ekonomi gelişme geleceği ve umudu olmayan topluluklar olarak ta-

---

[16] *Ibid.*, s. 5.

[17] *Idem., Capital, Vol. III, The Process of Capitalist Production as a Whole*, Ed. by Frederick Engels, trans. by Ernest Untermann, (Chicago: Charles H. Kerr and Co., tarihsiz), s. 918-919.

[18] Ellen Meiksins Wood, "The Separation of the Economic and the Political in Capitalism", *New Left Review*, No. 127 (1981), s. 85.

nımlanmaktadır. Böylece Marx'a göre, Doğu'da özel mülkiyet yoksa sınıflar olmayacaktır, tarihin motoru olan sınıf savaşımı görülmeyecektir, tarih ilerlemeyecek, dolayısıyla Doğu toplumlarının ilahî durgunluğu onların tarihsiz, hatta tarih-dışı kalmaları ile sonuçlanacaktır.

Marx, tarih-dışı Doğulu toplulukların hem iç siyasette, hem de dış ilişkilerde diğer toplumlardan yalıtılmış olduğunu, kapalı köy toplumlarının diğerleriyle herhangi bir ilişkiye girmediklerini belirtir. Siyasal düzlemde yalıtılmış otarşik köy toplulukları oryantal despotun mutlak egemenliği altında yönetilmek zorundadır. Asyalı toplumların dış ilişkilerinde görülen durgunluğun 'aslî nedeni' ise toprakta çalışma hakkını elde etmede topluluk üyeleri arasında bulunan eşitlik ve özel coğrafi engeller nedeniyle güçlenen kırsal toplulukların kendine yeterlilikleridir. Asyalı toplumların tarihsel durgunlukları içten bir takım etkenlerle değiştirilemeyeceği için bu toplulukları kapitalist dünya ekonomisi ile bütünleştirecek ve kesin bir biçimde dönüşümlerini sağlayacak olan Batı kapitalizmi, toprakta özel mülkiyet, çağdaş bir ordu, gelişmiş iletişim ve ulaşım ağları gibi dinamik etkenlerin dıştan müdahalesi kaçınılmaz bir gereklilik hâline gelmektedir:

> *"Hindistan... fethedilmek kaderinden kaçınamaz, ve eğer bir şey ifade ediyorsa, [Hindistan'ın] bütün geçmiş tarihi, birbiri ardına gelen fetihlerin tarihidir. Hint toplumunun tarihi hiç yoktur, en azından bilinen tarihi. Onun tarihi dediğimiz şey, bu değişmeyen ve direnmeyen toplumun edilgen yapısı üzerinde imparatorluklarını ardarda kuran işgalcilerin tarihinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, sorun İngiltere'nin Hindistan'ı fethetme hakkının olup olmadığı değildir... İngiltere Hindistan'da iki misyonu yerine getirmek zorundadır: biri yıkıcı, diğeri yaratıcı [iki görev]: yaşlı Asyalı toplumun ortadan kaldırılması ve Asya'da batı toplumunun maddî temellerinin atılması".*[19]

Böylece Marx, Doğu toplumlarının tarihsel ilerlemeye açılmaları için gelişmiş (kapitalist) Batı devletlerinin müdahalesini ve askerî varlığını, kapitalizmin genişlemesini ve sömürgeciliği tarihsel ilerleme zorunlulukları olarak meşru kılmaktadır.[20] Bu meşruiyetin kaynağı emperyalizm ve sömürgeciliğin yayılması teorisidir, zira Marx, bir üretim sistemi olarak kapitalizmin çevresindeki kapitalizm-öncesi üretim tarzlarını ve toplumsal yapıları yıkacağı, devrime sürükleyeceği ve onları dönüştüreceğini düşünmektedir.

Marx ve Engels 19. yüzyıl Osmanlı tarihini ve Osmanlı devletini oryantalist düşüncenin karakteristik özellikleri çerçevesinde incelemişlerdir.

---

[19] Marx, "The Future Results of British Rule in India", s. 5.
[20] Turner, *Marx and the End of Orientalism*, s. 15.

Marx'ın, *New York Daily Tribune*'ün Londra muhabirliğini yaptığı 1853-1855 yılları arasında yazdığı Osmanlı politikası hakkındaki makalelerinin ana temaları Doğu Sorunu ile ilgili olarak Rusya'nın dış siyaseti ve Avrupa güçler dengesi sorunları olmuştur.[21] Marx ve Engels, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü korunması üzerine biçimlenen İngiliz dış politikasına karşıydılar, çünkü tarihsel gerekirciliklerinin bir sonucu olarak, dünya iktisadî ve kültürel yapısı içinde Türklerin rollerinin olumsuz olduğunu ve herhangi bir gelecek vaat etmediğini düşünüyorlardı. Kapitalizm-öncesi Osmanlı toplum yapısının yıkılması için Rus yayılmacılığı en yakın olasılıklardan biriydi, ancak Marx ve Engels Çarlık Rusyası'nın ekonomik ve askerî gücünün Boğazlar'ı aşıp Akdeniz'e ulaşmasına da karşıydılar.[22] Çünkü, böyle bir olasılık da Batılı büyük devletlerin, özellikle de kapitalizmin anavatanı İngiltere'nin çıkarlarına karşı olurdu, daha da önemlisi, Rusya'nın sıcak denizlere ulaşması kapitalist üretim ilişkilerinin dünya ölçeğinde gelişimini engelleyebilirdi. Engels'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda ne ticaret, ne de uygarlık gelişebilirdi. Ticaret temel olarak transit ticaret düzeyinde seyrediyordu, dolayısıyla, Osmanlı'da ekonomik gelişmeden söz etmek olası bile değildi. Engels, "Türkiye'de tüccarlar kimlerdir" diye sorup, yanıtını da kendisi veriyordu: "Kesinlikle Türkler değil. Türklerin özgün göçebe hayat tarzları sırasındaki ticarî ilişki yöntemleri kervanlarını soymaktan ibaretti, şimdi ise biraz daha uygarlaştılar, ticaret keyfî ve baskıcı el koyma yöntemlerinden oluşuyor".[23] Ticaret İmparatorluğun Müslüman olmayan uyruklarınca yapıldığı için, Engels'e göre, Türklerin Avrupa'dan atılmaları durumunda ticarî ilişkilerin burada gelişmemesi için bir neden kalmayacaktı. Çünkü, diğer tüm oryantal despotluklar gibi Türklerin otoriter yönetimleri kapitalist ekonominin gelişmesi için uygun değildi, zira devlet doğrudan artı değere el koyuyordu ve ülkede bir burjuva sınıfının gelişmesi için en temel özellik İmparatorluk'ta henüz yoktu: tüccarın hem kişisel hem

---

[21] Karl Marx, "Europe: Napeleon and the Pope, Partition of Turkey, Feeling in Austurain Italy and Hungary", *New York Daily Tribune*, April 4, 1853, Monday, s. 5; "The Turkish Question", *New York Daily Tribune*, April 11, 1853, Monday, s. 7; "The Real Issue in Turkey", *New York Daily Tribune*, April 12, 1853, Tuesday, s. 4; "Turkey and Russia", *New York Daily Tribune*, June 25, 1853, s. 5; "The War Question" ve "The Revolution in the Turkish Provinces", *New York Daily Tribune*, April 15, 1854, s. 1-2.

[22] Karl Marx, "Traditional Policy of Russia", *New York Daily Tribune*, Aug. 12, 1853, ss. 5-6; *Idem.*, "The War Debate", *New York Daily Tribune*, April 17, 1854; ss. 2-3; ve "The Eastern War-Its Results to Russian and to Europe", April 17, 1854, s. 4; Friedrich Engels, "The Foreign Policy of Russian Czarism", *The Russian Menace to Europe*, Ed. by Paul W. Blackstock and Bert F. Hoselitz, (Glencoe, Illinois: Free Press, 1952), s. 25-55; "The Crimean War", Blackstock ve Hoselitz, Bölüm 5, s. 121-202. Kitabın bu bölümü Marx ve Engels'in *Tribune*'de çıkan makalelerinden derlenmiştir.

[23] Frederick Engels, "The Turkish Question", *New York Daily Tribune*, April 19, 1853, s. 4. Gazetedeki bu makale aslında imzasızdır. Ancak Kreutz, bu makalelerin Engels tarafından Marx'ın ricası üzerine yazıldığını, dolayısıyla her iki yazarın da görüşlerini ifade edeceğini belirtmektedir.

de özel mülkiyetinin güvenliği.[24] Dolayısıyla Marx ve Engels, "Doğu Sorunu"nun emperyalizm yoluyla kapitalizmin yayılması sonucu Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kapitalizm-öncesi toplum yapısının bozulması ve parçalanması ve Osmanlı topraklarının Avrupalı güçlerce paylaşılması ile çözüme kavuşacağı inancını taşıyorlardı.

Kuramsal düzeyde önermeleri pek çok eksiklikler içermesine, ideolojik düzeyde de söylemi tarihsel gerçekliklerden sapma riski taşımasına rağmen, Asya tipi üretim tarzı Türk bilim adamları tarafından Osmanlı toplumsal ve ekonomik yapısını incelemekte de kullanılmıştır.[25] Örneğin Divitçioğlu'na göre Asya tipi üretim tarzının karakteristik özelliği, tarımsal üretim ile zanaat üretimi arasında bulunan ve topluluğu kendine yeter hâle getiren hayli gelişmiş işbölümüdür.[26] Divitçioğlu, Asya tipi üretim tarzında üretilen ürünün hâne halkının tüketimi için olduğunu, ancak artı ürünün doğrudan toprağın tek sahibi olan devlete transfer edildiğini belirtmektedir. Asya tipinde üretim kullanım değeri, vergiler de aynı olduğundan bu toplumlarda meta üretimi ve ticaret gelişme olanağı bulamamaktadır. Bundan dolayı, Osmanlı toplumu da, Divitçioğlu'na göre, Asyalı'dır, çünkü toprağın, yani tek üretim aracının sahibi devlettir ve tek egemen sınıf olarak artı ürüne doğrudan el koyan kurumdur. Üretici sınıf olarak *reaya* üretim sürecinin nesnel koşullarından ayrılmamıştır, dolayısıyla, Osmanlı köylüsü ne köle statüsündedir, ne de devlete nazaran durumu Avrupa feodalizminde görülen serfin durumuna benzemektedir. Üretim araçlarında babadan oğula geçebilen kullanım hakkı dolayısıyla Osmanlı çiftçisi özgür köylü konumundadır. Osmanlı'da devlet de temel üstyapı görevlerini yerine getirmekle mükelleftir: tarımsal arazinin açılması, köylerin kurulması, madencilik, kamu güvenliğinin sağlanması, kentlerde ticaret ve zanaatların örgütlenmesi devletin başat görevleri arasındadır. Köy iktisadı da kendine yeterlidir ve dış ilişkilere kapalıdır. Dolayısıyla, Divitçioğlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda üretici güçlerde hiç bir değişiklik olmadığı, böylece de bu durgun toplumda hiç bir gelişme olamayacağı inancını taşımaktadır.[27]

---

[24] Andrej Kreutz, "Marx and the Middle East", *Arab Studies Quarterly*, Vol 5, No. 2 (Spring 1983), s. 163.

[25] Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, (Kırklareli/Vize: Sermet Matbaası, 1981); Çağlar Keyder, "The Dissolution of the Asiatic Mode of Production", *Economy and Society*, Vol. 5, No. 2 (May 1976), s. 178-196; Huri İslamoğlu and Çağlar Keyder, "Agenda for Ottoman History", *Review* (SUNY, Fernand Braudel Center), Vol. 1, No. 1 (Summer 1977), ss. 31-55. Benim burada kullandığım "Agenda", Huri İslamoğlu-İnan tarafından derlenen *The Ottoman Empire and the World-Economy*'de 42-62 sayfalar arasında yer alan makaledir.

[26] Divitçioğlu, ss. 23, 24-26.

[27] *Ibid.*, s. 27, 30-32, 60, 69, 119, 121, 124, 125. Daha sonra verdikleri yapıtlarda Osmanlı toplum yapısını Asya tipi üretim tarzı kavramlarıyla incelemekten artık vazgeçtikleri anlaşılan kimi araştırmacılar da Osmanlı'da Doğu'ya özgü üretim tarzını temel olarak tarım üzerine kurulmuş güçlü

Asya tipi üretim tarzı yaklaşımına göre, kapitalist üretim ilişkileri çevre ülkelere yayıldığında kapitalizm-öncesi toplumsal oluşumlar çözülmeye başlar, kapitalist ilişkiler geleneksel üretim biçimleri üzerinde yıkıcı sonuçlar doğurur ve bu geleneksel toplumsal ve ekonomik yapıları kendisiyle bütünleşecek düzeyde değiştirir. Doğru, ancak kuramsal düzeyde Asya tipi üretim tarzının bu genel doğruya ulaşmak için kullandığı varsayımlar tutarlı değildir. Öncelikle Asya tipi üretim tarzı teorisi değişik toplumsal yapılara tarihsel bir gerekircilikle yaklaşmaktadır. Buna göre, kapitalist üretim ilişkilerinin dünya ölçeğinde yayılması sermayenin kendini yeniden üretmesi mantığının gerekli ve kaçınılmaz bir sonucuysa, kapitalizm neden bütün toplumlarda örneğin Wallerstein'ın Doğu Avrupa için öngördüğü gibi çevrede bir feodalleşme süreci, daha doğru bir deyişle, bir 'ikinci serflik' yaratmamaktadır?[28] Dahası, kapitalist dünya sistemi yaklaşımı da toplumsal düzenin değişiminde toplumsal yapıda meydana gelen iç değişimi değil, ticarî ilişkileri, özellikle de uluslararası ticareti, yani dış etkenler nedeniyle meydana gelecek bir değişimi temel almaktadır. Doğu toplumlarında sınıfsal değişimin olmadığı varsayıldığından toplumu değiştirme misyonu devlete yüklenmiştir. Zaten 19. yüzyıldaki merkezileşme çabaları nedeniyle Doğu'da devletten başka bir kurum bu türden büyük bir değişimi yönlendirebilecek kudrette değildi. Ancak devlet deyince bir başka sorun ortaya çıkacaktır: sınıfların belirgin hatlarla ortaya çıkmadığı, sınıf savaşının görülmediği, dolayısıyla değişmediği varsayılan toplumsal yapılarda devlet nasıl ortaya çıktı?

Asya tipi üretim tarzı tartışmasının bu genel sorunu, kuramın Doğulu toplumsal yapıları incelerken yaptığı kimi önermelerin bu yapıları açıkla-

---

bir devlet yapısıyla tanımlamışlardır. Bu araştırmacıların erken yapıtlarında merkezî bürokrasi sınıf niteliği göstererek kendini yeniden üretmektedir, bu da artı ürünün doğrudan devlet hazinesine akmasına dayalıdır. Asya tipi üretim tarzında özel mülkiyet yoktur, çünkü toprağın kullanım hakkı ile özel mülkiyet hakları aynı şeyler değildir. Dolayısıyla, bu üretim tarzında tarımsal ve kentsel üretim araçlarının kullanım haklarını sahipliği doğrudan mülkiyet hakkı olmadığından artı ürünün özel mülkiyet olarak birikimi imkânsız olmaktadır. Osmanlı toplum yapısı, merkezî yetkenin üretim üzerindeki sıkı denetimi ve artığa doğrudan el koymasıyla da Asya tipi üretim tarzı içerisinde değerlendirilmektedir, üretimin denetimi ve artığa el koyma biçimi toplumsal düzenin yeniden üretilmesinin araçlarıdır. Bu tanım, otarşik köy toplulukları yerine üretim ilişkilerinde 'hidrolik devlet'i incelemenin merkezi olarak almaktadır. Sonunda devletin daha çok vergi gelirine gereksinim duymasıyla merkezî yönetimin üretim ilişkileri üzerinde gittikçe azalan denetimi sistemin bozulmasına yol açmıştır. Giderek vergi gelirlerini arttırma olanağından yoksun kalan devlet çözümü dış borç almakta bulacaktır, ancak bu da Osmanlı Devleti'nin kapitalist üretim ilişkilerine çevreleşmesi sonucunu doğuracaktır. Keyder, "The Dissolution of the Asiatic Mode...", s. 179-180, 194 (ff. 2); Keyder and Islamoğlu, "Agenda", s. 147, 192, Asya tipi üretim tarzının otarşik (kendine yeter, kapalı) köy toplulukları çerçevesinde veya hidrolik devlet merkez alınarak iki türde kavramlaştırılmasının ayrıntıları için: Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, s. 477.

[28] 'İkinci serflik' kavramının kısa ve özlü bir anlatımı için bak.: Immanuel Wallerstein, "Three Paths of National Development in Sixteenth-Century Europe", *Studies in Comparative International Development*, Vol. 7, No. 2 (Summer 1972), SS. 95-101.

makta hayli yetersiz kalması, hatta yanlış verileri ele alması nedeniyle karşımıza çıkmaktadır: kendine yeterli kapalı köy toplulukları, gerçek ve tek toprak sahibi olarak devletin varlığı ve baskın niteliği, özel mülkiyetin yokluğu ve despotik devlet ile toplum arasında tampon işlevi görecek sınıflar ile ara toplumsal katmanların yer almaması, Doğulu toplumsal yapıların hanedan değişikliklerinden ya da fetihlerden kaynaklanan değişiklikleri özümseyecek bir yeteneğe sahip olması, toplumsal durgunluk ve oryantal despotizm.[29] Ancak, Doğu toplumlarında bin yıllardır süregiden durgunluk sonucunda değişimin ve gelişimin olmaması önermesi tarihsel olgulara ve antropolojik gözlemlere açıkça aykırıdır. Bir yandan devletin toplumsal yapı üzerinde üstün bir konuma sahip olduğunu ileri sürerken, diğer yandan da sınıfların veya ara toplumsal katmanların bulunmadığı bir toplumsal yapı resmi çizilmektedir. Ancak sınıfların olmadığı bir toplumda devletin nasıl olup da ortaya çıktığını sorusu yanıtsız kalmaktadır. Dolayısıyla Asya tipi üretim tarzı kuramsal düzeyde tutarsızdır: teoride devlet çok merkezî bir konuma sahiptir, fakat toplumsal sınıfların yokluğunda, devletin ortaya çıkışını açıklayacak koşullar yer almamaktadır.[30] Üstelik, toplumsal sınıfların yokluğu varsayımı tarihsel materyalizmin en önemli önermelerinden biri olan devletin sınıfsal niteliğine de aykırı düşmektedir. Ayrıca Asya tipi üretim tarzı kavramlaştırmasında Hint, Çin ya da Osmanlı köylerinin kendine yeterliliği ve kapalılığı ile 'Doğu cennetinin anahtarı' olan özel mülkiyetin yokluğu önermeleri fazla abartılmış görünmektedir. Aksine, yine tarihsel gerçeklik, sadece Asya toplumlarında değil, fakat tüm tarım toplumlarında toplumsal düzenin organizasyonunda özel mülkiyetin çeşitli biçimlerde önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.[31]

Dolayısıyla, kuramın doğasından gelen eksiklikler ve yapaylık yüzünden Asya tipi üretim tarzı kavramı Osmanlı tarihini de okumakta yetersiz kalmaktadır. Ne Osmanlı sosyo-ekonomik yapısı tarihsel gerekircilikle Sul-

---

[29] Turner, *Marx and the End of Orientalism*, ss. 14-15.

[30] Ali Kazancıgil, "Paradigms of Modern State Formation in the Periphery", *The State in Global Perspective*, Ed. by Ali Kazancıgil, (Paris: UNESCO, 1986), s. 128.

[31] Doğulu toplumlarda özel mülkiyetin bulunmadığı iddiasının doğru bir yargı olmadığını gösterebilmek için Osmanlı toprak düzenine bakmak yeterli olacaktır. Farklı zamanlarda İmparatorluğun değişik bölgelerinde, tarihsel koşulların gerektirdiği değişik mülkiyet biçimleri ortaya çıkmıştır. Malikâne-Divanî topraklarda bulunan ikili mülkiyet, merkezî devletin yetkesini tam kuramadığı eyaletlerde, örneğin Kürt aşiretlerin yoğunlukta olduğu Doğu Anadolu'da, Mısır'da, Bağdat ve Basra'da, Rodos, Kıbrıs, Girit gibi adalarda devlet tarafından alınan yıllık vergiye karşılık korunabilen tam özel mülkiyet, mevat topraklarda şenlendirmeye karşılık verilen temlikname ile tanınan mülkiyet ve pek bilinen vakıf mülkiyeti "Osmanlı toplumsal düzeninde devlet ilk ve tek toprak sahibidir" önermesini yanlışlayan olgulardır. Şevket Pamuk, *Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi, 1500-1914*, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1988), s. 55-57; Halil İnalcık, "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Ed. by Halil İnalcık and Donald Quataert, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 120-131.

tan'ın reaya üzerinde mutlak hükümranlığı yüzünden oryantalizmin durgunluğuna mahkûm olmuş, ne de Asya tipi üretim tarzının ileri sürdüğü gibi değişmeden tarih dışında kalmıştır. Aksine Osmanlı iktisadî düzeni, devlet ile toplumsal güç merkezleri arasında toprağın ve işgücünün denetimi amacıyla kurulan ilişkiler ve çatışmalar üzerinde biçimlenmiştir.[32] Üretim araçları üzerindeki sıkı denetim tarımsal ürün gelirlerini güvenceye almak isteyen merkezî devletin askerî ve malî gereksinimlerini karşılamak amacıyla kurulmuştur. Dolayısıyla, devletin iktisadî yaşamdaki etkin müdahalesi ve tarımsal üretim organizasyonunun idarî gereklere göre yapılması Osmanlı toplum yapısının devlet karışımı olmadan değişmeyeceği anlamına gelmez. Hatta, Osmanlı bürokratik örgütünün kendine ekonomik bir temel sağlamak amacıyla siyasal, ideolojik ve hukuksal kurumları aracılığıyla tarımsal üretimi düzenlemesi Osmanlı toplumsal/sınıfsal yapılarındaki değişime de önemli ölçüde ivme kazandırmıştır.

Aslında, Asya tipi üretim tarzı kavramlaştırmasının önemi feodalizmden sosyalizme geçişte tarihsel gelişme aşamalarının Avrupa toplumlarına özgü olmasıyla ve Doğu toplumlarının değişimlerinin bu tarihsel aşamalar dizgesine uymamasıyla açıklanabilir. Marx'ın Avrupa tarihini feodalizmden kapitalizme, oradan da sosyalizme geçişi aşamalı bir tarih anlayışıyla incelemesi anlamlıdır, çünkü bu toplumların tarihsel deneyimlerinden kaynaklanan böyle bir yaklaşım Avrupa toplumlarının öznel karakteristiklerini araştırmaya ve bunlardan kimi genel eğilimleri çıkarsamaya yardımcı olacaktır. Ancak Doğulu toplumların kendilerine özgü nitelikleri, Batı toplumlarının tarihsel aşamalarını uygulamaya olanak vermediğinden tarihsel materyalizm Doğu'da devlet-toplum ilişkilerini inceleyebilmek için bir alt-aşamaya gereksinim duymuştur. Dolayısıyla, Asya tipi üretim tarzı kavramı tarihin Marxist aşamalı yorumu için kullanılan analitik bir araç hâline gelmesine rağmen kuramın kendisi burada da kimi çelişkiler içermektedir. İlk olarak, tarihin aşamalı yorumu toplumların önce kapitalizme, sonra da sosyalizme geçişini gerektirdiği için, Asya tipi üretim tarzı yaklaşımı da Doğu toplumlarının ya kendi toplumsal gelişmeleriyle -ki imkânsız görünmektedir- ya da Batı emperyalizmi aracılığıyla kapitalizme geçişini öngörmektedir. Ancak kuram, Batılı olmayan toplumsal oluşumları pre-kapitalist bir düzeyde incelememektedir, çünkü bu toplumlar kapitalist dünya sistemi çevresinde yer alan kapitalizm-dışı topluluklardır.[33] Ayrıca, tarihin öngörülebilir aşamalar-

[32] Sunar, "State and Economy in the Ottoman Empire", s. 63.

[33] Doğulu ve Batılı toplumlar arasında ya da İngiliz sanayi kapitalizmi ve oryantal topluluklar arasında kentler, işbölümü, dernekler, gönüllü kuruluşlar, devletin doğası gibi konularda bulunan farklılıkları incelerken Marx, sanayi kapitalizminin sömürge öncesi topluma üstünlüğü tezinden hareket etmiştir. Ancak Doğu toplumlarının tarihlerinin herhangi bir aşamasında kapitalist olma gibi bir gereklerinin olmadığı gerçeği ile sanayi kapitalizminin mutlak bir gerekircilikle bunları

dan geçmesi gerektiği düşüncesi Batı'da ortaya çıkan birbirinden çok farklı çağdaş devlet biçimleri ile günümüzün farklı toplum yapılarını da göz ardı etmektedir. Örneğin feodalizm, -Japonya dışında, o da farklı bir düzeydegenel olarak Avrupa'nın özgül bir niteliği iken, İngiliz, Fransız, Alman toplumlarının sonraki gelişmeleri birbirinden çok farklı tarihsel düzeylerde seyretmiştir. Hele Japonya'nın feodal geçmişi, 20. yüzyıl Fransası'nın ya da İngilteresi'nin kurumsal, siyasal, toplumsal yapısının bir benzerini üretmeyi gerektirmemiştir. İkinci olarak, toplumsal sınıflar, bir tarih kesitinde verili olarak gelişmiş biçimleriyle bulunmazlar, aksine tarihsel değişim sürecinde çatışmalar, mücadeleler, uzlaşmalar, ittifaklar tarafından belirlenirler. Sınıfların tarihsel gelişimi bir yandan sınıflararası ilişkilere dayanırken, diğer yandan da onların devletle ilişkilerine, devlete göre konumlarına, devletin sınıfları şekillendiren politikalarına bağlıdır.[34] Aslında, Marx da sınıf mücadelesini tarihin motoru olarak tanımlarken bunun tarihsel değişimden soyutlanmasını değil, esasen tam da onun tarafından belirlenmesini kastetmiştir. Dahası, toplumsal sınıflar da devletler gibi önceden belirlenmiş doğrusal tarihsel gelişme aşamalarından geçmek zorunda değillerdir, onlar da içinde oluştukları toplumsal değişme tarafından belirlenirler. Son olarak, tarihsel gelişme, Asyalı tiplemesinin öne sürdüğü gibi Doğu-Batı ayrımında ya da ülke bazında değil, fakat daha genel, az ya da çok bütünleşmiş bir devletler düzeni içinde yer almaktadır. Tarihsel değişimi uluslararası ölçekte ele almak özel tarihsel süreçlerin genellemesini yapabilmeye, tarihsel süreçler arasındaki etkileşimi incelemeye ve tarihsel süreklilikleri ve kesintileri araştırmaya daha çok olanak sağlayabilir.

Bitirirken, tarihsel materyalizmin kapitalist üretim tarzını incelemekte kullandığı bilimsel yaklaşımın hak ettiği biçimde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamadan geçmeyeceğim. Asya tipi üretim tarzının bir çok açıdan eleştiriye açık olması, Marx ve Engels'in olgunluk dönemlerinde yaptıkları üretim tarzları ve sınıfsal yapılar, artı ürün, artı değerin sınıflar arasında aktarımı, ülkeler ve bölgeler arasındaki eşitsiz gelişme ya da toplumsal ve ekonomik sistemlerde devletin konumu ve rolü gibi günümüzde de geçerliliğini koruyan bilimsel çözümlemelerin değerini azaltmamaktadır. Doğu toplumlarında mülkiyetin, dolayısıyla sınıfların ve gelişmenin olmadığına ilişkin inanç, Doğu ile Batı toplumları arasında –benzerlikler yerine- farklılıkları vurgulayan oryantalist düşüncenin etkisi altında kurgulanmıştır. Marx ve

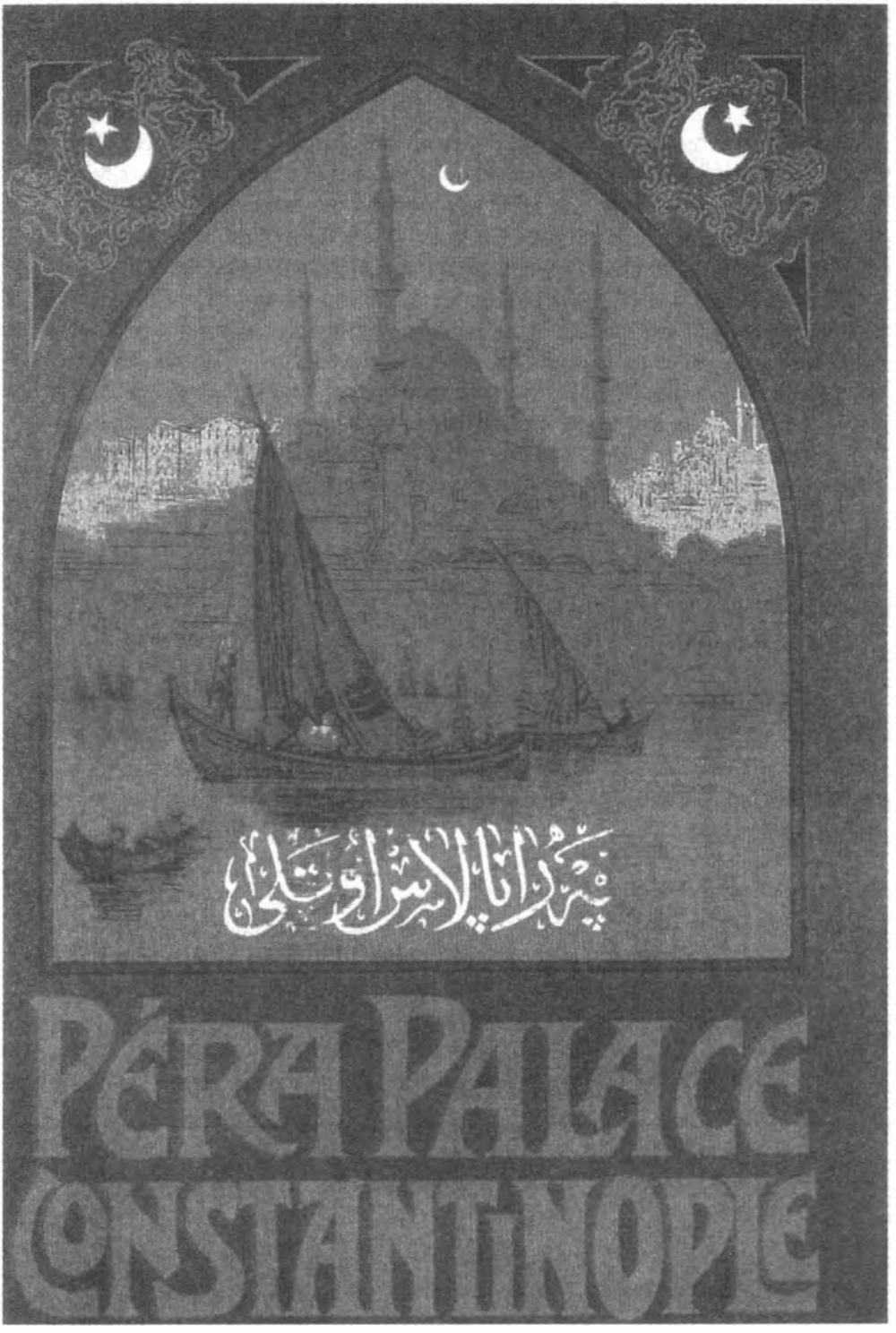
---

değiştireceği düşüncesi birbiriyle ilintili değildir. Daha ayrıntılı bir tartışma için bak.: Anne M. Bailey and Josep R. Llobera, "The Asiatic Mode of Production: Sources and Formation of the Concept", *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics*, Ed. by Anne M. Bailey and Josep R. Llobera, (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), s. 26.

[34] Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East: State, Class and Economic Development*, (Boulder, Colorado: Westview Press, 1990), 2. bölüm, s. 8-51.

Engels de bütün tarih öğrencileri gibi yaşadıkları çağda hâkim olan -bilimsel ya da ideolojik- düşüncelerin öğrencileriydiler, bunlardan esinlenmeleri de doğal karşılanmalı. Marx'ın daha yetkin eserlerinde toplumsal yapılar hakkında tarihsel nedenlerle devletin varlığı, iklim ve coğrafya nedeniyle Doğulu toplulukların farklılığı gibi bilimsel olmayan düşüncelerden vazgeçmiş olması da tarihsel maddeci çözümlemelerin hak ettiği olumlu puan hânesine yazılmalı. Yalnız, tek bir nokta yine de açık durmakta: Macaristan'dan güneydoğuya, İspanya'dan güneye denizaşırı ya da İstanbul'dan doğuya doğru nerede başladığı ve bittiği hâlâ tartışmalı olan Doğu ve onun 19. yüzyıldaki kapitalizm öncesi toplumsal ve ekonomik yapıları Marx'ın sunduğu tarihsel aşamalar içinde yer almıyorlarsa, bu yapıları incelemek için kuramın yeni -ara- katmanlar geliştirmeye ya da Kuhn'un sözcükleriyle yeni paradigmalar eklemeye gereksinimi bulunmaktadır.

Oryantalizm ve Kemalizm



"Beyoğlunun Eski ve Ünlü Otelleri- II Pera Palas"
Tarih ve Toplum, Kasım 1991.

İÇSELLEŞTİRİLMİŞ, AÇIK VE GİZLİ ORYANTALİZM VE KEMALİZM

Hasan Bülent Kahraman*

Oryantalizm, Batı'da zenginliği nedeniyle
ayakta kaldı ve işlevsel oldu.
Edward Said[1]

GİRİŞ:KEMALİST ORYANTALİZMİN KÖKENLERİ ÜSTÜNE

Edward Said'in Oryantalizm isimli kitabı yayınlandığı günden bu yana yoğun bir ilginin odağı olmuştur. Bu kitabın yayınlanmasından sonra yapılan akademik çalışmalar sadece kitabın öne sürdüğü tezleri ele alıp irdelemekle sınırlı kalmamıştır. Said'in tezleri bugün de akademik dünyanın ilgili çevrelerini ortasından ikiye ayıran etkenlerden birisi olmayı sürdürmektedir. Kitapta öne sürülen düşünceler yandaş ve karşıt yazılara konu edilmektedir.

* Doç. Dr. Hasan Bülent Kahraman, Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.
[1] Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979. 24.

Fakat, ondan daha önemlisi, Said'in görüşlerinin salt Oryantalizm kavramıyla sınırlı kalmamasıdır. Tersine ve daha önemlisi bu kitabın ana tezinin çok farklı alanlarda yeni bakış açılarının oluşmasına, yeni düşüncelerin gelişmesine, yeni çalışma alanlarının doğmasına yol açışıdır. 'Oryantalizm' zaman içinde bir 'jenerik' kavram niteliği kazanmış, bu yanıyla kendisini aşan bir kavrama dönüşmüştür.

Bu bağlamda Oryantalizmin en önemli katkılarından birisi farklı tarihselliklerin, oluşumların, süreçlerin ve kavramların algılanıp anlaşılmasına yeni bir olanak getirmesidir. Bu niteliğiyle Oryantalizm, Said'in kendisinin söylediği gibi metin çözümlemesine dayalı, neredeyse amprik denilen bir niteliği aşmış, bir episteme olarak ortaya çıkmıştır. Farklı düzeylerde uygulanabilmesinin en önemli nedeni budur. Böyle bir sonucun oluşumundaki en önemli koşul ise Said'in Oryantalizmi bir dönem içinde gelişmiş belli bir tavır olarak değil bir hegemonya unsuru olarak tanımlamasıdır. Nitekim, Said'in kitabının farklı yerlerinde atıfta bulunduğu ve borçluluğunu açıkladığı Foucault'nun bu anlayışa en önemli katkısı da kendisini burada gösterir. Foucault'nun belli bir noktaya kadar temellerini attığı bilgi-söylem-iktidar ilişkisi, Oryantalizm kavramının asıl belkemiğini meydana getirir.

Oryantalizm, bu niteliğiyle, her şeyden önce açık ve gizli iktidar ilişkilerini içeren bir politik süreçtir. Bu iktidar tarihsel olarak iki farklı coğrafya arasında gerçekleşmiş olabilir. Öte yandan, o tarihsel durumun dışında kalan ve iç toplumsal süreçlerin oluşturup hazırladığı daha örtülü Oryantalizmler de vardır. Bu nedenle özellikle Batı dışı toplumlar ve modernleşme sürecini Batılılaşma bağlamında yaşayan toplumların hazırladığı, Said'in kitabında haklı olarak irdelemediği başka Oryantalizmlerden de söz etmek gerekir. Türkiye bu konuda son derecede ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Çünkü, neredeyse sayılamayacak çok ve farklı nedenden ötürü Türkiye, Batı'yla başından beri karmaşık, çapraşık fakat her durumda yoğun ilişkiler içindedir. Bu, siyasal, toplumsal ve kültürel bir süreç olarak Tanzimat'tan beri somut olarak süren bir durumdur. Tanzimat, Türk modernleşmesinin en hassas dönemlerinden birisidir. Bir tür 'rahim' veya 'batın' olarak görülebilecek olan Tanzimat daha sonraları Jön Türk sürecini ve nihayet Kemalizmi doğurmuştur. Bu tarihsel ve zihinsel süreklilige karşın Kemalizm, Türk modernleşmesi içinde bütünüyle farklı ve özgül bir duruma tekabül eder. Çünkü, Kemalizm, öteki dönemlerin dikkatle gözettiği 'imtidat' arayışına radikal bir darbe indirir.

Attığı bu adım Kemalizmin en çelişkili yanını oluşturur. Çelişkiyi doğuran neden onun radikalizmini de hazırlayan nedendir ve bu Batı'yla olan ilişkisidir. Kemalizm, bir boyutuyla Batı'yı reddeden, hatta onu mahkûm eden bir ideolojidir. Meşruiyetini 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. Bu örgütlenme de hem soyut hem de somut düzlemlerde cereyan eder. Somut olarak Batı'lı bir toplum olmanın, Batı'ya kabul edilmenin, Batı'yla bütünleşmenin aracı olarak, hatta *sine qua non* koşulları olarak görülen kurumsal düzenlemelere gidilir. Ne var ki, kurumsal düzenleme diye tanımlanan şeyler soyut düzlemde yeni bir insan tipolojisi yaratacaktır. Kemalizm bunun ayırtındadır. İşi, zamana yaymaktan kaçınır. Örneğin hukuk sisteminin insanı zaman içinde yeniden şekillendirmesini istemez. Doğrudan müdahalelerle insanı 'ideolojik' olarak da –ve bir çırpıda- dönüştürmeye koyulur.

Batı, bu süreç ve yaklaşım içinde teleolojik bir anlam kazanır. 'Batılı insan' denilen kimliği oluşturmak için sayısız yol denenir. Özellikle 1930'lu yıllar bu doğrultudaki deneysel dönem olarak nitelendirilebilir. Tarih, coğrafya ve dil başta olmak üzere mimarlık ve güzel sanatlar alanında girişimlerde bulunulur. Klasik liselerin açılmasına kadar gidilir. Bu dönem Avrupa'nın hemen her alanda ithal edildiği yıllardır. Ne var ki, bu ikili bir süreçtir. Bir yandan bu süreçte açık ve keskin bir Oryantalizm yapılırken bir yandan da aynı özelliklere sahip bir Oksidentalizm gerçekleştirilmiştir. Oryantalizmin içinde saklı olan 'muhayyile' ve 'yanlış' temsil kendisini bu düzeyde de aynen göstermiştir. Muhayyel bir Batı bu kurgunun özünü oluşturmuştur. İlginç olan karşı çıkılan Doğu'ya dönük Oryantalist sürecin Oksidentalist süreçle at başı gitmesi, bu ikisinin birbirinin kurucu dışarısı olarak işlev görmesidir.

İlginç olan Kemalizmin özellikle Batı karşısında yaşadığı bu ikili, çelişik yapıdır. Doğu'yu, kendi ürettiği Oryantalizm içinde toptan reddeden ve bu konuda asla ödün vermeyen Kemalizm Batı söz konusu oldu mu tam bir çelişki yaşamıştır. Ne var ki, Kemalizmin bir 'total ideoloji' olması bu çelişkiyi doğallaştırmıştır. Bu özellik bütün benzeri modellerde görülür. 'Total ideoloji'lerin ana amacı dünyayı bir bütün olarak açıklamaktır. Fakat kendisi bir ideoloji olduğu için dünyanın ancak kısmî açıklamasını gerçekleştirebileceği için bünyesinde, bu tür ideolojiler, birbiriyle çelişen görüşler barındırır. Bununla birlikte bu çelişkileri onun diyalektik yanı olarak görmek gerekir. Aşırı derecede politize olmuş ve bir siyasal modele dönüşmüş olan ideolojiler aynı zamanda sahip oldukları pragmatizm nedeniyle de kendi içinde birbirini değilleyen farklı yaklaşım ve söylemleri yan yana bünyelerinde muhafaza eder.

Bu açıdan bakıldığında Kemalizm, özellikle 'orient'le de 'oksident'le de kurduğu ilişkide zihinsel açıdan benzer bir durumdadır. Her iki koşulda da Kemalizm coğrafileştirdiği zihniyetleri birer dışarısı olarak görmektedir. Her iki koşulda da gerçeği değil gerçeğin iktidarını kullanmaktadır. Bununla

beraber gerçek diye öne sürdüğü yaklaşımı ve algılama düzlemini bir iktidar aracına dönüştürmektedir. Her iki durumda da kendi konumunu başatlaştırmakta, söylemini hegemonik hâle getirmektedir[2].

Bu durum oryantalizm kuramları açısından ilginç bir durum oluşturmaktadır. Batı'nın Doğu'yu 'tayin etmesi' diye tanımlanabilecek tek yanlı bir olgu, yani Said'in tanımladığı Oryantalizm, bu durumda bir kavram ve bir epistemoloji olarak kendi dışına açılmaktadır. Bu koşullar altında Kemalizm gibi Batı yönelimli modernleştirici süreçlerin özgül *oryantalizmler* ürettiğinden söz edilebilir. Çoğul oryantalist süreçler bu nitelikleriyle de çok boyutlu yapılar oluşturmaktadır.

Bu yazıda bu bağlamın nasıl geliştiği Kemalizm örneği üstünde durularak ele alınacaktır. Oryantalizm bir bilgi üretme ve bilgiyi hegemonize etme modeli olarak temellendirilecek, çoğul oryantalist modelde Said'in tanımlamasıyla gizli ve açık oryantalizmlerin eşanlı olarak bulunduğu saptanacaktır. Yanısıra, bir bilgi egemenliği süreci olarak nitelendirildiği için bu tür oryantalizmlerin bilginin kurumsallaştırılması sırasında özgül olarak aydınlarla belli bir ilişkililik içinde olduğu öne sürülecektir. Buna bağlı olarak Kemalist doktrinin teleolojik hâle getirdiği Batıcılığın aslında içselleştirilmiş bir Doğuculuk olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda Kemalizmin, *içselleştirilmiş, açık, gizli* olmamak üzere üç farklı Oryantalist model etrafında biçimlendiği her birisinin Kemalizmin farklı bir toplumsal-ideolojik pozisyonuna tekabül ettiği çözümlenecektir.

Said ve Açık ve Gizli Oryantalizm

Edward Said, çok incelenmiş kitabının henüz girişinde oryantalizmi olabileceği en geniş şekilde tanımlar.

(Oryantalizm) jeopolitik bir duyarlılığın estetik, akademik, ekonomik, sosyolojik, tarihsel ve filolojik metinlere *dağıtılmasıdır;* sadece temel coğrafî bir ayrımın üstünde *düşünmek* değil, akademik buluşlar, filolojik yeniden inşalar, psikolojik çözümlemeler, doğa ve sosyoloji tanımlamaları aracılığıyla gerek yarattığı gerekse sürdürdüğü tam bir 'çıkarlar' dizisi üstünde de durmaktır. İfade ettiğinin ötesinde, zaten oldukça açık olan bir farkı, bazen kontrol etmeye, yönlendirmeye, hatta içermeye yönelik bir amaçla, anlamaya dönük belli bir *istenç* (irade) ve *yönelim*dir. Her şeyin ötesinde, ham politik söylemle doğrudan ve tekabül eden bir ilişki içine girmeyen bir söylemdir. Fakat üretilen ve çeşitli iktidar türleriyle eşit olmayan etkileşimi içinde va-

[2] Bir hegemonik söylem olarak Kemalizmin farklı kurgulanma kaynakları hakkında bkz., Nur Betül Çelik, 'Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem', Ahmet İnsel, ed., *Kemalizm, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, Cilt 2.* İstanbul: İletişim Yayınları, s. 75-91.

rolan, siyasal iktidarla (...), entelektüel iktidarla (...), kültürel iktidarla (...), ahlâkî iktidarla (...) karşılıklı etkileşimi içinde biçimlenen bir söylemdir.[3]

Buradan hemen anlaşılacağı üzere, Said, getirdiği tanımla oryantalizmi gerek bu yapıtı yazmadan önce çok uzun bir süre boyunca sürdürülmüş pratiklerin dışına çıkarmış, gerekse o pratikleri yeniden anımsatarak ve tartışma ortamına getirerek kendisini eleştirenleri daha başlangıçta yanıtlamıştır. Bu anlayışıyla Said, oryantalizmi bir zihinsel süreç olarak belirlerken onu aynı zamanda, sınırlarını Foucault'nun belirlediği söylem-bilgi-iktidar bağlamına yerleştirir. Ne var ki, Said'in yaklaşımı içe dönük ve 'nötr' değildir. Tersine, Said, son derecede politik bir tutum ve eylem içindedir. Nitekim, bunu da bir sınır koşulu olarak belirtir ve oryantalizmi 'teker teker yazarlarla üç büyük imparatorluğun –Britanya, Fransız, Amerikan- siyasal ilgileri arasındaki dinamik etkileşim olarak' incelediğini belirttikten sonra, yazının üretildiği imgesel ve entelektüel alanın bu imparatorluklara ait olduğunu vurgular.[4]

Bu bağlamda Said, Orient'le Oryantalizm arasındaki farkı üç düzeyde açıklar. 'Orient yüklenmemiş (*inert*) bir doğa olgusu değildir. Tıpkı Batı'nın *orada* olmadığı gibi Doğu da salt *orada* değildir'[5] dedikten sonra Said, Batı'nın da Doğu'nun da 'insan eliyle yapılmış' şeyler olduğunu belirtir ve 'Batının kendisi kadar Doğu da tarihi olan bir fikir, bir düşünce, tahayyül geleneğidir ve Doğu, ona Batı için ve Batıda gerçeklik ve varlık kazandıran bir lügattir'[6] der. Bu saptamasının ardından Said, Doğunun Doğulaştırılmasıyla ilgili üç temel düzey ve gerekçe saptar ve şu sonuca varır: 'Oryantalizm, sadece Doğu hakkında geliştirilmiş havai bir Batı fantezisi değildir. Kuşaklar boyunca emek verilerek yaratılmış bir kuram ve eylem bütünüdür. Bu sürekli yatırım, Doğu hakkında bir bilgi sistemi olarak Doğuculuğu, Batı bilincine sızılabilecek bir ağ haline getirmiştir'.[7] Doğunun varlığının Batı için ne kertede önemli olduğunu bu şekilde saptadıktan sonra Said, Gramsci'nin çok tanınmış hegemonya kavramına yönelir.

Gramsci, *Hapishane Defterleri*'nde entelektüellerle üretim dünyası arasındaki ilişkiyi saptar. Bu bağlamda herhangi bir temel toplumsal sınıfla yakın uzak ilişkisi olan entelektüel tabakaların 'organik' diye nitelendirilebileceğini belirtir. O arada üstyapının ikiye ayrılabileceğini, 'özel' örgütlenmelerin bulunduğu kesimin 'sivil toplum', buna mukabil, yönetici sınıfların toplum üstünde 'hegemonya' kurmasına aracı olan, kendisini Devlet ve yasal hükümet aracılığıyla gösteren 'doğrudan yönetim' örgütlerinin de 'siyasal

[3] Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979. s. 12.
[4] Ibid., 15. Bununla birlikte Said, Alman oryantalizminin ötekiler üstünde bir otoriteye sahip olduğunu ayrıca belirtecektir. Ibid., 19.
[5] Ibid., 4-5.
[6] Ibid., 5.
[7] Ibid., 6.

toplum veya Devlet' olarak tanımlanabileceğini belirtir.[8] Gramsci bu bağlamda entelektüelleri yönetici sınıfın 'memur'ları olarak tanımlar.

Said, burada ortaya koyulan hegemonya kavramını Oryantalizm sürecine taşır. Gramsci'nin görüşlerini tekrarlayarak kültürün sivil topluma ait olduğunu belirttikten sonra[9] kültürün bir onay süreci olduğunu vurgular. Totaliter olmayan toplumlarda daima belli kültürler ötekiler üstünde başatlaşacaktır. Aynı şekilde belli düşünceler de bir toplumda ötekilerden daha etkili olacaktır. Said'e göre Gramsci'nin *hegemonya* diye tanımladığı şey bu kültürel önderliğin biçimidir.[10] Buradan kendi önermesine geçerek şu görüşü ortaya koyar: 'Oryantalizme, (Batıdaki) gücünü ve kalıcılığını sağlayan hegemonya veya yürürlükteki kültürel hegemonyanın sonucudur'.[11] Said, bunun hemen ardından Doğu-Batı kesişimine ve hangi düzeylerde Doğunun Batıyı temellendirdiğine değinir. Doğu, 'bir Avrupa fikri'nin kendisinden daha farklı bir şey değildir. Doğu, tıpkı Avrupa fikrinin 'biz' Avrupalıları 'o' Avrupalı olmayanlara karşı tanımlayan bir kolektif kimlik bilinç olması gibi işlev üstlenmektedir.

Bu niteliğiyle Doğu, Avrupa kültürünü Avrupa içinde ve dışında hegemonik hâle getiren en önemli bileşendir. Çünkü, böylelikle, Avrupa kimliği bütün öteki Avrupalı olmayan insanlar ve kültürlere kıyasla daha üstün kılınmış olmaktadır. Bu arada Avrupa'nın ileriliğinin Doğunun geri kalmışlığı vurgulanarak da ikinci bir hegemonya düzlemi inşa edilmektedir. Said buna 'pozisyonel üstünlük' demektedir.[12] Said'in muhakemesi içinde Doğuculuğu bir söyleme dönüştüren de budur. Said, söylem kavramını Foucault'dan devşirmiştir[13]. Buna göre bir metin bir süre sonra belli bir bilgiyi üretmekle kalmaz. Tanımlar göründüğü bir gerçekliği yaratmaya da başlar. Zaman içinde bu bilgi ve gerçeklik bir gelenek hâlini alır. Said'e göre, Foucault'nun 'söylem' (*discourse*) dediği şey bu gelenektir. Bir süre sonra, herhangi bir yazarın özgünlüğünü aşacak biçimde, kimi metinlerin kendisinden kalkılarak üretilmesine yol açacak olan şey söylemin/geleneğin bu maddesel mevcudiyetidir.[14] Said'in Foucault'ya olan borcu bunun çok ötesinde-

---

[8] Antonio Gramsci, *The Modern Prince*, New York: International Publishers, 1957. s. 124.
[9] Edward Said, *Orientalism.* s.7
[10] Ibid.
[11] Ibid.
[12] Ibid.
[13] Said'in Foucault'yla ilişkisi bazı yorumcular tarafından yanlış, anakronik, ahistorik bulunmuş ve şiddetle eleştirilmiştir. Bunların en önde geleni şudur: Aijaz Ahmad, 'Between Orientalism and Historicisim, *Studies in History*, 7, 1, 1995. Said'in yapıtına ve düşüncesine dönük eleştirileri cevapladığı konuşmasında bu konuya ve Ahmed'e hiç değinmemesiyse oldukça mânidardır. Bkz., Edward Said, 'Orientalism Reconsidered', in F. Barker, et. al., eds., *Literature, Politics and Theory*. London: Methuen, 1986. s. 210-229. Ayrıca Edward Said, 'Afterword', in *Orientalism*, Harmandworth: Penguen, 1995.
[14] Ibid., 94.

dir. Çünkü, Doğuculuğun bir bilme biçimi olarak temellendirilmesi, bilgiyle iktidar arasındaki ilişkilerin saptanması, bu ikisinin birbirini tamamlayan süreçler olarak belirlenmesi Foucault tarafından geliştirilmiş olan yaklaşımlardır. Daha da önemlisi, Foucault'nun, 'bilimsel düşünce'yi de iktidarın bir uzantısı, hiç değilse onun dolaylarında biçimlenmiş bir süreç olarak belirtmesidir. Bu, Foucault'nun '*gerçek rejimi*' ('regime of truth') gerçeğin 'politik ekonomisi' ('poltical economy') dediği şeydir:

Bizimkine benzer toplumlarda 'gerçeğin politik ekonomisi' beş önemli süreç içinde kimlik kazanır. 'Gerçek' bilimsel söylem şeklinde ve onu üreten kurumlarla merkezîleşir; sürekli ekonomik ve siyasal belirlemelerin öznesidir (ekonomik üretim kadar siyasal iktidar da gerçeğe dönük talepte bulunur); farklı biçimlerde de olsa yoğun bir tüketim ve yayılmanın nesnesidir (belli ve kesin sınırlamalara dayanmaksızın, toplumsal bünye içinde uzantıları bir hayli geniş olan eğitim ve enformasyon araçlarınca dolaşımı); dışlayıcı değilse de başat olan birkaç büyük siyasal ve ekonomik aracın denetimi altında üretilir ve yayılır (üniversite, ordu, yazı, medya); son olarak, tüm bir siyasal tartışmanın ve toplumsal taraflaşmanın ana sorunudur ('ideolojik' çatışmalar).[15]

Foucault bu çığır açan yaklaşımını bir adım daha ileriye götürür ve şu iki temel noktada özetler: 'Gerçek' vargıların (*statement)* üretimi, regülasyonu, dağıtımı, çevirimi ve işletilebilmesi için sipariş edilmiş süreçler sistemi olarak anlaşılmalıdır. 'Gerçek' dairesel bir ilişki içinde onu üreten ve sürdüren iktidar sistemlerine ve onu ortaya çıkaran ve genişleten iktidarlara bağlıdır'.[16] Foucault'nun nihaî saptamasıysa şudur: 'Siyasal sorun, yanlış, yanılsama, yabancılaşmış bilinç veya ideoloji değildir; bilginin kendisidir'.[17]

Said, Doğuculuğun oluşumundaki asıl etmenin, Doğu coğrafyasının Batı'dan geri kalmış olduğuna dönük inanç olduğunu belirtir[18]. Bu geri kalmışlık algılaması ve anlayışı Doğuculuğun bir siyasal doktrine dönüşümünü de hazırlamıştır. Bütün bunlar, Said'in yorumuna göre 'açık Doğuculuk'tur (*manifest Orientalism*). Bu, Said'in geliştirdiği iki Doğuculuk tanımından ilkidir. Diğeri, 'gizli Doğuculuk'tur (*latent Orientalism*).[19] İki kavram arasındaki farkı şöyle açıklar: 'Bilinçsiz ve hatta dokunulmaz bir olumluluk *gizli*, Doğulu toplum, diller, edebiyatlar, tarih, sosyoloji ve benzerleri hakkında belirtilmiş görüşler *açık* Doğuculuktur. Doğu konusundaki bilgide

[15] Michel Foucault, *Power/Knowledge,* New York: Pantheon Books, 1980. s. 131.
[16] Ibid., 133.
[17] Ibid. Bu cümlenin sonunda Foucault, Nietzsche'ye vurguda bulunur. Said'in de daha sonra Nietzsche'ye dönmesi ve Doğuculuğu tam da Nietzscheci bir gerçek sistemi olarak tanımlaması düşüncesinin Foucault'yla olan ilişkisi açısından oldukça ilginçtir; cf. *Orientalism*, s. 204.
[18] Edward Said, *Orientalism*, s. 204.
[19] Ibid., 206.

ne tür değişiklik meydana gelirse gelsin bu özgül olarak açık Doğuculukta mevcuttur'.[20]

Said, buradan hareket ederek gizli Doğuculuk konusunda yeni açıklamalar geliştirir. Bunların içinde belki de en önemlisi, yukarıda değinilen 'Doğu'nun geriliği' tezinin aynı zamanda Doğu'nun yozlaşmışlığı, eşitsizliği gibi kavramlarla desteklenmesi ve bunun sonucunda Cuvier, Gobineau, Knox gibi bilim adamları tarafından ortaya atılan 'insan soyu' tezlerinin gizli Doğuculuğa bir yandaş kazandırmasıdır.* Ayrıca, Said'e göre, gizli Doğuculuk, özellikle 'erkek' bir dünya algılaması üretmiştir.[21] Doğuculuğun, cinsiyetçi *(sexist)* bir temele oturması ve Doğu'nun bir tahayyül merkezi haline gelmesi bu bağlamdadır. Bu bağlamda, Doğuculuk, zaman içinde beklenen dönüşümünü gerçekleştirmiş ve Doğu'nun akademik açıdan incelenmesi olmaktan çıkıp, metinsel ve gözlemsel özelliğini yitirip yönetsel, ekonomik ve hatta askerî bir nitelik kazanmıştır.[22]

Bu çerçeve içinde Said'in getirdiği Doğuculuk anlayışının son önemli noktası onun muhayyile ve temsil kavramlarıyla olan ilişkidir.

Said, gene post-yapısalcı düşüncenin, gerek Althusser, gerekse Foucault tarafından sıklıkla kullanılmış fakat temellerini gene Gramsci'de bulan 'tiyatrosallık' ve ona bağlı olan 'sahne' kavramını kitabının daha girişinde kullanır. Bu yolda geliştirdiği ilk kavrama göre Doğuculuk edinilmiş, öğrenilmiş bir alandır *(learned field)*. Fakat bu, somutlaştırılması gereken bir yaklaşımdır. Said bunu şöyle tanımlar: 'Alan genellikle gizli bir mekândır. Temsil *(representation)* düşüncesiyse tiyatrosaldır: *Orient*, bütün Doğunun içine hapsedildiği sahnedir. Bu sahneye rolleri türedikleri daha büyük kesimi temsil etmek olan oyuncular çıkacaktır. Bu koşullar altında *Orient*, tanıdık Avrupa dünyasının ötesine geçen sınırsız bir uzantı değil, Avrupa'ya eklenmiş gizli bir alan, bir tiyatro sahnesidir'.[23] Bu durumda, *Orient* sahnesi, Said'e göre, 'bir ahlâkî ve epistemolojik güçlülük sistemi halini alır'.[24]

Bütün bu oluşum özünde bir temsil sorunudur. Bu kavram Said'in gene daha gizli bir biçimde Foucault'dan kaldırdığı ve kendisi hakkındaki eleştirilerde oldukça ağırlıklı rol oynamış bir kavramdır. Öncelikle herhangi bir şeyin 'gerçek' bir temsili olup olmayacağı sorusuna yanıt arar Said. Bu soru-

---

[20] Ibid.

*Kemalist dönemde, özellikle 1930'larda geliştirilen ırk kuramları, Türklerin brakifesal kafa yapısına sahip oldukları ve o nedenle Avrupa ırkı içinde yer aldıkları tezi, o dönemde Gobineau'nun son derecede önemsenen bir düşünür konumuna yerleşmesi Türkiye'de yaşanan gizli Doğuculuğun çok önemli bir göstergesidir ve ileride değinilecektir.

[21] Ibid., 207.

[22] Ibid., 210.

[23] Ibid., 63.

[24] Ibid., 67.

sunu ikinci bir soruyla pekiştirir ve 'yoksa', der, 'herhangi bir veya bütün temsil denilen şeyler, temsil *oldukları* için önce dilde sonra kültürde ve nihayet temsilcinin çevresinde mi içkindir?'.[25] Bu soruyu yanıtlarken Said, şu görüşü öne sürer: 'eğer ikinci seçenek doğruysa, bu durumda *eo ipso* temsilin sorunlu olduğunu kabule hazır olmalıyız'. Said'in bu tereddüt karşısındaki tavrı açıktır ve kendisinin ikinci seçenekten yana olduğunu, dolayısıyla temsil denilen şeyin sorunlu olduğunu belirtir.[26] Bu durumda, temsil sadece sorunlu değil aynı zamanda, 'gerçeğin' yanı sıra bir çok başka şeyle iç içe, onlara içkin, onlarla bir bütün hâlindedir. Kaldı ki, gerçeğin kendisi de bir temsildir. Said'in, Doğuculuk konusundaki görüşlerinin sayısız denebilecek kadar çok alana yayılmasını sağlayan en önemli olgu olan bu temsil olgusudur; Doğuculuğun bir temsil etkinliği olarak biçimlendiğini ısrarla vurgulaması, dolayısıyla bir gerçekliğe sahip olamayacağını belirtmesidir.

İÇSELLEŞTİRİLMİŞ ORYANTALİZM, AÇIK ORYANTALİZM VE KEMALİZM

Kemalizm, başlangıçta da belirtildiği gibi 1839'la birlikte başlayan sürecin uzantısı ve aynı zamanda ondan radikal bir kopuştur. Bu çok ihmâl edilmiş, hatta saklanmış ilişkililik çok ender hatırlanan bir kaynakta bizzat Atatürk tarafından da vurgulanmıştır. Yakın çevresinde bulunan Atay'ın bu konudaki gözlemi ilginçtir: 'Atatürk'e bir gün, 'Bizim yaptıklarımızı İttihatçılar neden akıllarına bile getirmediler?' yollu bir söz üzerine rahmetli lider: 'ama biz onların yanlışlıklarından ve denemelerinden faydalandık' demişti'.[27] Radikal kopuş denilen şeyi belli bir tarihselcilik anlayışı meydana getirir. Özellikle 1908 öncesini hazırlayan sürecin bağlandığı pozitivist ve evrimci dünya görüşü[28] Kemalist kadroları da yoğun biçimde etkilemiştir. Evrimci anlayışın temel parametresi modernitedir. Modernite pozitivist süreçte bir doğal dönüşüm olarak görülmemiştir. Ondan ziyade bir proje olarak değerlendirilmiştir. Modernite olarak nitelendirilen aşamalar Hegelci bir teleolojik anlayışla bütünleştirilerek belli bir sonculuk çerçevesi içinde değerlendirilmiş ve gene pozitivist tercihlere koşut olarak öncü gruplar aracılığıyla belirlenmiş ve uygulanmıştır.

Özellikle sınıfsal dönüşümle at başı gitmeyen, daha doğrusu onun üretmediği toplumsal gelişmeler için bu daha da geçerli bir durumdur.[29] Burada

---

[25] Iibid., s. 272.

[26] Ibid.

[27] Falih Rıfkı Atay, *Kurtuluş*. İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık AŞ Basımevi, 1966. s. 107

[28] Bu konudaki temel çalışma şudur: Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

[29] Bu konuda özellikle Türkiye'de de sık sık hatırlanan bir örnek Japonya'dır. Japonya'da bu sürecin nasıl geliştiğini erken ve öncü tarihi irdeleyerek çözümleyen çok önemli bir kaynak şudur: Donald

ilginç ve örtük olan husus modernite denilen sürecin Batı tarihinin ortaya çıkardığı gelişmelerle eşanlamlılığıdır. Bu oluşum özünde teknik ilerlemeyi barındıran, ciddi bir teknolojist yaklaşıma dayanır. Ne var ki, toplumsal planda söz konusu edilen bu değil ortaya çıkan gelişmelerin toplumsal plandaki yansımalarıdır. 'Modernite aktarımı' diye özetlenebilecek girişimlerdeyse üzerinde durulan bu düzeydeki olgulardır. Bu nedenle Batı dışı modernitelerin oluşumundaki öncelik daima toplumsal düzeydeki dönüşüme verilmiş ve kurumsal düzenlemeler modernleşme için yeterli sayılmıştır. Çoğu zaman literatürde 'üstyapı devrimi' veya 'gardrop' kavramlarıyla açıklanan bu girişimler 'Batı *gibi* bir toplum yaratmak'[30] şeklinde özetleniyor ve 'Türk toplumuna bir Batı toplumu *görünümü* kazandırmayı amaçlayan'[31] girişimler olarak nitelendiriliyordu. Burada ilginç olan bu 'görünüm' temelli değişikliklerin Batı'ya dönük 'anti-emperyalist' mücadelenin bir parçası sayılmasıdır.

Böyle bir anlayışın kendi içinde çözümlenmeyi bekleyen bir zihinsel duruma tekabül ettiği açıktır. Çünkü, bu anlayış bir yandan şiddetli bir Batı karşıtlığını içermekte fakat onunla eş zamanlı olarak yoğun bir Batı yandaşlığını benimsemektedir. Hatta burada, 'Batı uygarlığı' denilen olguyu hazırlayan bütün süreçler (burjuvazi, kapitalist gelişme, ulusçuluk, sanayileşme, vb.) bu görünümle birlikte gerçekleştirilmek istenmiş, bu da 'medeniyet' olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla, bu girişim 'global modernite=Avrupa medeniyeti=Batılılaşma' denklemi içinde tamamlanmak istenmiştir.[32] Atatürk'ün amacı olarak da gene bu husus gösterilmiştir: 'O Türklüğü Batı medeniyet toplumları arasına katılmaktan alıkoyucu bütün köstek ve engelleri silip süpüren bir devrimci(dir)'.[33] Atatürkçülük bu değerlendirmeyle ve getirdiği bütün uygulamalarla açık bir Batıcılık olarak biçimlenmiştir.

Bununla birlikte bu aşamada ortaya çıkan iki sorun göze çarpmaktadır. Birincisi, Batılılaşmaya giderken bir Batı taklitçiliğine saplanmak korkusudur. Bu, özünde bütün bir yakın dönem bilinç tarihinin en önemli parametrelerinden birisidir ve adeta bir sabite gücünü kazanmıştır. Buna karşılık, gerek Atatürk'ün kendisi gerekse daha sonra o görüşü savunanlar bu hususu dikkatle vurgulamışlardır. Atatürk'ün bu konuda neredeyse 'klasikleşmiş' iki metninden birisi sorunu oldukça doğrudan bir biçimde karşılar: 'Biz Garp Medeniyetini bir taklitçilik yapalım diye almıyoruz. Ondan iyi olarak gör-

---

Keene, *The Japanese Discovery of Europe: Honda Toshiaki and Other Discovers 1720-1798.* London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1952.

[30] Emre Kongar, *Atatürkçülük*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983. 298 (İtalikler benimdir).

[31] Ibid. İtalikler benimdir.

[32] Hasan Bülent Kahraman & E. Fuat Keyman, "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", *Doğu Batı*, Sayı.2, 1998/2. s. 72.

[33] F. R. Atay, *Kurtuluş*, s. 40.

düklerimizi kendi bünyemize uygun bulduğumuz için, dünya medeniyet seviyesi içinde benimsiyoruz'.[34] İkinci metin Konya gençleriyle yaptığı konuşmadır. Burada daha geniş bir çerçeve çizerek, özellikle İslâm, kültürel gelenekler ve yapılar ve nihâyet aydınlar üstünde durur. Özellikle aydınların halkla ve toplumla nasıl, hangi noktalarda birleşmesi gerektiğini ve 'yabancılaşmamaları'ndaki zorunluluğu işaret eder.[35] Fakat buradaki asıl vurgu da 'bize özgülük' ve değişirken aynı kalmak ilkelerine dönüktür. Kaldı ki, söylev ve demeçlerinin yakın bir incelemesi Atatürk'ün hiç denecek kadar az yerde doğrudan Batı (Garp) kavramını kullandığını göstermektedir. Daha sıklıkla kullandığı kavram 'medeniyet'tir. Özellikle şapka reformu sırasında da, 'beynelmilel' kavramına yönelir[36]. Bir yandan kurumsal Batılılaşmanın adımları atılırken bu husus dikkat çekicidir ve geniş ölçüde 'medeniyet'[37] kavramıyla Batı arasında ayrıca belirtilmesine gerek duyulmayan bir zihinsel özdeşliğin kurulduğunu göstermektedir.

Bu noktayı, Kemalizmin içselleştirdiği Oryantalizm olarak kaydetmek gerekir. Çünkü, bu yaklaşımla birlikte gerek Atatürk'ün kendisi gerekse Kemalist doktrini yaymakla kendisini yükümlü gören çevre Doğu'nun *a priori* geri kalmışlığından ve Said'in kitabında belirttiği üzere belli bir İslâm yorumunun ve pratiğinin buna yol açtığından söz eder[38]. Bu, daha ziyade tekke, şeyh, mürid, tarikat gibi kavramlarla belirlenen bir İslâmdır[39] ve buna şiddetle karşı çıkmaktadır. 'İslâm âlemi' 'düşüncelerini, fikirlerini medeniyetin emrettiği değişiklik ve yükselmeye uydurmadıklarından (ne) büyük felaket ve ıstırap içindedirler.'[40] Buna mukabil, dinin gerekliliğini kabul etmekte ve bu konudaki doğruyu gösterecek tek merci olarak da Diyanet İşleri Reisliği'ni işaret etmektedir.[41] Bu tutum ve anlayış neredeyse bir temel ilke konumundadır[42]. Bu konudaki duyarlılık yabana atılacak veya görmezden geline-

---

[34] Afetinan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1968. 183. Bu cümlenin imlâsını metne aktarırken aynen koruduk. '(Garp) Medeniyeti' sözcüğünün büyük harfle yazılması hayli ilginçtir.

[35] *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri-II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959. 137-146. Bu konuşmanın aydınların topluma yabancı olduğu halkla nasıl buluşacağına ilişkin bölümünün Kemalist görüşleri savunan Attila İlhan tarafından *Hangi Batı* isimli kitabın başına alınması ilginçtir. Attila İlhan, *Hangi Batı*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2. basım 1982.

[36] *Atatürk'ün*, s. 207.

[37] Cf.'Yaptığımız ve yapmakta olduğumuz bütün inkılâpların gayesi Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asrî ve bütün mânâ ve eşkâliyle medenî bir heyeti içtimaiye hâline isal etmektir..' *Atatürk'ün*, s. 214.

[38] İslâmla Oryantalizm arasındaki ilişkilerin incelendiği bir kaynak şudur: Mahmut Mutman, 'Oyantalizmin gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslâm', F. Keyman, M. Mutman, M. Yeğenoğlu, der., *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996. 25-70.

[39] Buna mukabil bir tarikatten söz eder: 'En hakiki tarikat, tarikatı medeniyedir'.*Atatürk'ün*, s. 215.

[40] Utkan Kocatürk, haz., *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1971.

[41] *Atatürk'ün*, s. 215.

[42] 'İnkılabımızın umdei âliyesi budur'. *Atatürk'ün*, s. 214.

cek ölçülerin çok ötesindedir. Atatürk'ün belirlemesi doğrultusunda bütün bir kuşak aynı duyarlılıkla davranmıştır. Bu durumun nasıl geliştiğini incelemeden önce şunu belirtmek gerekir. Böylesi bir tutum, yani içselleştirilmiş Oryantalizm, kökleri ayrıca ele alınmayı gerektiren, epistemolojik bir durumdur. Bir anlamda, belli bir mantığın –Oryantalizm- doğurduğu 'doğal' bir sonuçtur.

Bu konuda bütünüyle böyle bir tavır içinde bulunan en ödünsüz isim Falih Rıfkı Atay'dır. Atay, gerek anılan kitabında, gerek çok tanınmış yapıtı *Çankaya*'da, Atatürk'ün yaşamını anlatmayı bitirdiği bölümden sonra eklediği yazılarda, hatta 1908 sonrası anılarını yazdığı *Batış Yılları* isimli yapıtında gerek o bölüme serpiştirdiği satırlarda, gerekse ondan sonrasına eklediği yazılarda sürekli olarak 'softalık-yobazlık' üstünde durur. İlginç olan bunu sürekli olarak 'Şark kafası' diye tanımlamasıdır. Onun tamamlayıcısı da 'taassup' kavramıdır.[43] Bunların dışında tek yol Batı uygarlığıdır.[44] Onun dışında kalanları neyin beklediği bellidir: 'Batı medeniyet ve kültürü dışındaki müslüman toplulukları medeniyet ve kültür krizi içindedirler'.[45] Hatta bu, 'sosyalizm' için bile geçerli olan bir husustur: 'Sosyalizm insaniyetçidir. Barışçıdır. Hakçı ve hürriyetçidir. Onun için de BATILI'dır'. Doğulu olamaz. Ancak o medeniyet ve kültür toprağında çiçeğini açar'.[46] Bir anlamda, Batılılık ve Doğu karşıtlığı bağlamında Atay, karşısında olduğu sosyalizmle bile ittifak edebilmiştir. Bununla birlikte bütün bu değişikliklerin nedeni 'gizli oryantalizm' diye nitelendirdiğimiz şeyi açıklayacak bir kavramla ortaya çıkar. Atatürk, aksi yapıldığı, yani herhangi bir konuda Batı'nın uyguladığı yöntemden vazgeçildiği takdirde dünyanın kendisine 'güleceği' endişesindedir.[47]

Böyle bir noktaya nasıl gelindiği Atay'dan izlenebilir. Özellikle İstanbul'da ve Beyoğlu'nda belli bir dönemde yaşananların kendi kuşağı üstünde nasıl bir aşağılık duygusu uyandırdığını Atay açıklıkla yazar. Mustafa Kemal hareketininse kendi kuşağını öncelikle Batı ve Batılılar karşısındaki bu ezikliken kurtardığını özellikle ve defalarca vurgular[48]. Fakat, sorunun neden bu anlamda bir Şark-Garp çatışmasına dönüştürüldüğü elbette ancak tarihsel bir

---

[43] Sadece bir örnek olarak bkz., Falih Rıfkı Atay, 'Altı İhtilal', *Kurtuluş*, s. 25-29.

[44] Atay, bu konuda oldukça ileri gider. Mustafa Reşit Paşa'yı tanımlayışı Atatürkçülüğü nasıl anladığının somut bir göstergesidir: 'ilk Atatürk veya Atatürkçü: 'Batı'ya uymazsak yok oluruz' inancı uğruna bütün hacı hoca, gelenekçi ve görenekçilere karşı koyan adam.' 'Sicil', *Batış Yılları* içinde. İstanbul: Dünya Yayınları, 1963. s. 148.

[45] Atay, *Kurtuluş*, s. 64.

[46] Ibid., s. 66. İmla özgündür. Batı sözcüğünü Atay, majiskül yazmıştır.

[47] Cf.'Mesela karşımda kalabalığın içinde bir zat görüyorum...Şimdi bu kıyafet nedir? Medeni bir insana bu alelacaip kıyafete girip dünyayı kendine güldürür mü? (Evet, güldürür sadaları.)' *Atatürk'ün*, s. 216.

[48] Atay, *Batış Yılları*, s. 17.

perspektifte anlaşılabilir ve gene hiç kuşkusuz burada belirleyici olan 1839 sonrası süreç ve bizzat Mustafa Kemal'in tercihleridir. Ne var ki, gelinen nokta, Atay'ın deyişiyle 1923 devrimi neresinden bakılırsa bakılsın kesin ve keskin bir Batıcılık anlayışı içindedir.

Bu anlayışı, yukarıda belirtildiği gibi, *içselleştirilmiş oryantalizm* şeklinde önerdiğimiz kavramla tanımlamak mümkündür. İçselleştirilmiş oryantalizm kavramına, Wilson III de farklı bir bağlamda değinir. Wilson III, kavramı temellendirmek için öncelikle Said'in *Oryantalizm* isimli yapıtında oldukça alıntılanmış bir bölümden hareket eder. Wilson III'e göre, özellikle İslâm bağlamında Said, Oryantalizmi dört belirleyiciye indirgemektedir: '1. Batı ve *Orient* arasında sistematik ve mutlak fark. 2. *Orient* hakkındaki soyutlamaların daima bu bölge hakkındaki doğrudan örnekleri yönlendirmek için kullanılması. 3. *Orient*'in ebedî, türdeş, kendisini tanımlamaktan âciz olduğu görüşü. 4. *Orient*in korkulacak ve denetim altında tutulması gereken bir şey olması'.[49] Wilson III, bu genellemeden hareket ederek aynı muhâkemenin ABD'de zencilere karşı uygulandığını, bu kitlenin 'öteki' olarak görüldüğünü ve aynı yaklaşımla ele alındığını belirtmektedir. Dolayısıyla, Said'in tezinin bir toplumun içinde yaşayan belli bir kesimin 'öteki' kabul edilerek onlara dönük bir tavır olarak da kendisini gösterdiğini belirtmektedir. Bununla birlikte, Wilson III'ün makalesinde eksik bıraktığı bu oluşumun epistemolojik arka planıdır. Yazar, sorunu daha pratik bir arayışın uzantısı olarak kaleme almıştır.

Oysa, bizim iddiamıza göre, Türkiye'deki durum bu anlamdaki bir Oryantalizmden, yani bir toplumun kendi içindeki belli bir azınlığı ötekileştirerek uyguluyor olmasından daha farklıdır. Önce şunu belirtmek gerekir ki, Oryantalizmin en önemli içkin karakteristiklerinden birisi ötekileştirmektir.[50] Ne var ki, ötekileştirmek, Oryantalizmi aşan bir boyuta da sahiptir. Bununla birlikte, salt Oryantalizm bağlamında alınsa bile, Türkiye'de 1923 sonrasında geliştirilen Oryantalist perspektifin çok daha özgül bir boyutu mevcuttur. Çünkü, bu anlamdaki bir Oryantalizm salt belli bir toplum kesimi (mütedeyyinleri, 'hacıları, hocaları', tarikatları, şeyhleri ve müritleri) kapsamakla kalmaz. Siyasal düzeydeki meşrulaşma sürecinde oluşturduğu en belirgin hedeflerden birisi bu olmakla birlikte (öteki, emperyalizm) bu Oryantalizm daha çok toplumun bütününü kendisine hedef alır. O niteliğiyle de bir tarihselliğe ve bir zihniyete karşıdır. Giderek, bu Oryantalizmin ötekisinin siyasal

[49] Ernest J. Wilson III, 'Orientalism: A Black Perspective', *Journal of Palestine Studies*, 10, 2, winter 1981. s. 56-69.

[50] Oryantalizm bağlamında öteki kavramının çok kapsamlı ve geniş açılı bir değerlendirmesi için bkz., E. Fuat Keyman, 'Farklılığa Direnmek: Uluslar arası İlişkiler Kuramında 'Öteki' Sorunu', F. Keyman, M. Mutman, M. Yeğenoğlu, der., *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. İstanbul: İletişim yayınları, 1996. s. 71-106.

pratik içinde belli bir kesimi hedef alırken, onu salt 'taktik' bir yönelimle uyguladığını fakat asıl ötekileştirmenin *epistemolojik* bir düzeyde kurgulandığını söyleyebiliriz.

Buradaki Oryantalizm bütün toplumsal süreçleri yatay olarak kesmektedir. Epistemolojik tavır alışı kadar kendisi de epistemolojik bir söylem olarak gelişmektedir. Bu nedenle, buradaki içselleştirme ediminin çok daha soyut, hiyerarşik ve aynı zamanda dikey eksenli olduğunu öne sürebiliriz. Bir anlamda bu özelliklere sahip içselleştirilmiş Oryantalizmin hegemonik söylemin tarihsel boyutu olduğunu ve daha ziyade kendi kendisini kurgulamaya dönük olduğu da vurgulanabilir. Nitekim, bu iddiayı temellendirecek olan en güçlü kanıtlardan birisi bu sürecin sadece *muhayyel bir Doğu ve İslâm* yaratmakla kalmaması aynı şekilde *muhayyel bir Batı* da yaratmasıdır. Bu muhayyel Batı hem bir Batı tanımı içermekte hem de Batılılaşma için nereye kadar ileri gidilmesi gerektiğini göstermektedir.

Gizli Oryantalizm Olarak Kemalizm

Kemalizmin bir söylem olarak gerek kurgulanmasında gerekse hegemonik hâle gelmesinde açık Oryantalizm olduğu üstünde daha fazla durmayı gerektirmeyen bir husustur. Bununla birlikte, yukarıda belirtildiği gibi, Kemalizmi Oryantalist bir söylem olarak ilginç kılan onun 'içselleştirilmiş Oryantalizm'i kullanmasıdır. Bu, toplumun ve onu kuran değerler bütününün doğrudan doğruya Oryantalist bir gözle okunması ve değerlendirilmesidir. Dolayısıyla daha başlangıçta bu söylemi geliştirenler ve kendilerini bu konuma yerleştirenlerle toplumun geri kalan kesimi arasında hiyerarşik, otoriteryen bir tavır girer. Fakat, Kemalizmin, gerek bir alternatif modernleşme gerekse bir Doğu modernitesi kurma süreci olarak Oryantalizmle ilişkisi bu kadarla sınırlı değildir. Oryantalist algılamalar içinde bu kadarıyla bile, özellikle içselleştirilmiş Oryantalizm bağlamında, son derecede özgül bir doku meydana getirmekle birlikte Kemalizmin gene bir alternatif modernite seçeneği olarak çok daha ilginç açılımlarından birisini *'gizli oryantalizm'* meydana getirmektedir. Bu süreç birbirine bağlı iki aşamadan oluşur. Sürecin en önemli belirleyicisi, açık Oryantalizmden çok farklı bir biçimde toplumun ve genel olarak da Doğu'nun değerlerinin tanımlanışı yerini doğrudan doğruya Batının tanımlanmasına bırakır.

Cumhuriyet'in belirmesiyle birlikte Türkiye'de gene Gramsci'nin terimiyle söyleyecek olursak 'organik aydınların' en önemli sorunlarından birisi Avrupa'nın tanımını yapmaktı. 1839 sonrasında farklı Avrupa ve Batı (Garp) tanımları yapılmıştı ve bu tanımların her birisi dönemin özgüllüğünden belli etkiler taşımaktaydı. 1923 ise bu açıdan daha da ilginç bir dönemdi. Çünkü, özellikle 1918-1922 arası Batı'ya karşı verilmiş bir savaşı kapsıyordu. Bu

itibarla getirilecek Batı tanımının yönetimin meşruluğunu zorlamayacak bir içerik taşıması gerekirdi.

Bu konuda kullanılabilecek en önemli anahtar bir kez daha Ziya Gökalp'in geliştirdiği formül olmaktaydı. Batı'da daha kendisine özgü bir anlayışla ortaya çıkan kültür-uygarlık farkını[51] Gökalp düşüncesinin ve modelinin temeli hâline getirmişti. 'Hars' kavramıyla ortaya koyduğu kültür kavramını Gökalp yerli sayarken uygarlık kavramını çok daha teknolojist bir içerikle ele alıyor ve evrensel kabul ediyordu[52]. Dolayısıyla herhangi bir ülkenin kendisine özgü kültürel değerleri koruması koşuluyla uygarlığı, kaynağı ve kökeni nerede olursa olsun almasında sakınca yoktu. Özellikle Türk Ocakları döneminde ve öne çıkmış Türkçülük arayışları içinde oldukça işlevsel olan bu yaklaşımın erken Cumhuriyet döneminde de -hatta bugün de- en çok kullanılan, en rahatlatıcı kavramlardan birisi olduğu açıktır.

Bununla birlikte, erken Cumhuriyet döneminde Atatürk, bu tanımın yeterliliği kadar yetersizliğini de fark etmiştir. Bu fark ediş daha boyutlu bir yorum yapmak çabasından değil çok nesnel ve pratik bir ihtiyaçtan kaynaklanır. Çünkü, asıl amaç, daha önce de belirtildiği gibi, 'medeniyet' kavramıyla Batı (Avrupa) özdeşliğini kurmaktır. Ancak o özdeşlik kurulduğu takdirde reformcu yaklaşımın topluma kabul ettirilmesi, meşrulaştırılması mümkün olacaktı. Nitekim, reformlara henüz başlandığı bir dönemde bu ve bağlı bir çok gerçek çok dikkatli bir biçimde vurgulanmıştır. Her şeyden önce, gene yukarıda değinilen ve 'üstüne güldürmek' metaforu çok farklı ve daha örtülü bir anlayışla dile getirilmiştir: 'Benim kanaatim o idi ki ve daima o oldu ki dünyada insan diye yaşamak isteyenler, insan olmak vasıflarını ve kudretini kendilerinde görmelidirler... Bu uğurda her türlü fedakârlığa razı olmalıdırlar. *Yoksa hiçbir medeni millet onları kendi sırasında ve safında görmek isteme*'.[53] *A posteriori* ortaya koyulmuş bu genel gerekçenin gösterdiği 'medeniyet'le bütünleşmek gereksinmesi medeniyetin ne olduğunu tanımlamayı da gerektirir. Gerçi bu, 1926'dan önce ortaya koyulan uygulamalarla belirginleşmiştir fakat o yıllardan daha önce de Mustafa Kemal tav-

---

[51] Bu farkın gösterildiği, nasıl oluştuğunun anlatıldığı *locus classicus* şudur: Norbert Elias, *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization.* Oxford, UK&Cambridge USA: Blackwell, 1994. (Türkçesi; *Uygarlık Süreci*, 2 Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.) Elias, uygarlık-kültür farkını çok özgül koşullar altında ortaya çıkmış bir Alman-Fransız farkı olarak vazetmiştir. Bu itibarla Gökalp'in yaklaşımından çok daha değişik bir yerdedir. Bununla birlikte o sürecin tanınması özellikle çeşitli dönemlerde, (Hümanist, Romantik, Milliyetçi) ortaya çıkan anlayışların kökenlerine inebilmek açısından, o arada aynı davranış kalıplarının bizde şekillenirken bazen bilerek bazen bilmeyerek tutunduğumuz kökleri açısından zorunludur.

[52] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970. 30-31.

[53] Falih Rıfkı Atay, *Atatürk'ün Bana Anlattıkları*, İstanbul: Sel Yayınları, 1955. 99-100. (İtalikler benimdir). Bu düşüncenin reformların önemli bir bölümü tamamlandıktan sonra dile getirilmiş olmasına ayrıca dikkat etmek gerekir.

rını açıkça ifade etmekten çekinmez. 'Medeniyet' demek 'Batı' demektir: 'Bütün mesaimiz Türkiye'de asrî, binaenaleyh batılı bir hükümet vücuda getirmektir. *Medeniyete girmek arzu edip de garba teveccüh etmemiş* millet hangisidir?'.[54] Bunu bir süre sonra şu görüşlerle pekiştirir: 'Batı'nın her türlü medenî eserlerini alacağız'.[55]

Bütün bunlardan daha ilginç olanı Ziya Gökalp'in öne sürdüğü ve o tarihe kadar çok etkili olmuş görüşleri eleştirmeye başladığı noktadır. Daha eski bir tarihte Gökalp'in yaklaşımına benzer bir görüşü kendi anlayışı içinde ortaya koyar: 'Memleketler muhteliftir fakat medeniyet birdir'. Burada dikkat çekici olan bu cümlenin hemen ardına eklediği görüştür ve onunla 'bir olan medeniyet'ten ne anladığını açık biçimde dile getirir: 'bir milletin gelişmesi için de bu yegâne medeniyete iştirak etmesi lâzımdır'. Yukarıda geçirilenlerle birlikte düşünüldüğünde medeniyetten muradın Batı medeniyeti olduğu açıklıkla anlaşılır. Onu bu derecede berrak bir biçimde ortaya koyduktan sonra bu kez sorunun bu dünyayla ilişkinin kesilmesi olduğu öne sürülür: 'İmparatorluk zamanında sultanın hükümetleri Türk milletinin Avrupa ile temasına mani olmak için ellerinden geleni yapmıştır'.[56] Hatta bu konuda bir açıklamada da bulunur ve bunun bir başka neden olarak da Türklerin kazandığı zaferlerden sonra edindiği özgüven içinde Batı'yla ilişki kurmayı gereksiz görmeleri olduğunu söyler ve şunu dikkatle kaydeder: 'bu bir hata idi bunu tekrar etmeyeceğiz'.[57] Bu görüşlerin bir adım sonrasıysa çok çarpıcıdır: 'Siyasetimizin, ananelerimizin, menafiimizin bizi fikr ü temayül itibariyle bir *Avrupa Türkiye'si* daha doğrusu garbe teveccüh etmiş bir Türkiye arzu etmeye meylettirmesi olacaktır'. Bu konuda daha soyut düzeydeki bir açıklamasıysa Gökalp'e tam bir cevap niteliği taşır. Çünkü, medeniyeti, yani Gökalp'in uygarlık karşılığı kullandığı ve teknoloji düzeyini ve kapasitesini içeren medeniyeti, gene Gökalp'in içe dönük, özgül değerler bütünü olarak tanımladığı kültürle özdeşleştirir. Bunu sistemleştirir:

> *"Bence medeniyeti harstan ayırmak güçtür ve lüzumsuzdur. Bu noktai nazarımı izah için hars ne demektir tarif edeyim:*
> *Bir insan cemiyetinin a- Devlet hayatında, b- fikir hayatında yani ilimde, içtimaiyatta ve güzel sanatlarda, c- iktisadî hayatta yani ziraatte, sanatta, ticarette, kara, deniz ve havaya ait ulaştırma işlerinde yapabildiği şeylerin sonucudur.*

[54] *SD III*, 68. Vurgulamalar benim. Konuşma 1923 yılına aittir.
[55] Ibid., 223.
[56] *SD III*, 65.
[57] *SD III*, 67-68.

Bir milletin medeniyeti denildiği zaman hars namı altında saydığımız üç nevi faaliyet sonucundan hariç ve başka bir şey olamayacağını zannederim".

Mustafa Kemal'in bu yaklaşımıyla birlikte uygarlığı kültürle özdeşleştirdiğini ve çok çeşitli toplumsal, tarihsel dönüşümler sonucunda ortaya çıkmış olan siyasal, kültürel düzeylerdeki Batı uygarlığını 'kültür ve uygarlık birdir' mantığıyla temellendirmeye çalıştığı açıktır. Bu, özünde Ziya Gökalp'in anlayışını aşan, daha açık uçlu bir modeldir. Ne var ki, Mustafa Kemal'in bunla asıl yapmak istediği mutlakıyetçi bir Avrupa merkezci (*Eurocentrist)* yapı oluşturmaktır. Bu, her şeyiyle, bir bütün olarak benimsenmiş bir Avrupa modeli/yaklaşımı olmaksızın kısmî bir anlayışla Batıyla bütünleşmenin olanaksız olduğunu öngören/varsayan bir yaklaşımdır.

Bu model, 'gizli oryantalizm'in ulaşabileceği en son nokta olmakla birlikte bununla sınırlı değildir. Buradaki Oryantalist motivasyon çok daha örtüktür -Batı güçlü, vs. olduğu için oraya yönelinmelidir, çünkü biz geriyiz, vs. Ne var ki, bu yaklaşım örtük oryantalizmin Kemalist söylemin hegemonikleşme sürecinde kullanıldığı, onun dışına çıkılmaz bir aracı olmaya yöneldiği son derecede açıktır. Nitekim bu anlayış kısa sürede çok daha kapsamlı bir proje niteliği kazanmış, daha farklı katkılarla çok farklı bir yörüngeye oturmuştur. Bunu, en geniş anlamda Prof. Sinanoğlu'nun kitabına verdiği isimle söylemek gerekirse *Türk Hümanizmi*'dir.[58]

TÜRK HÜMANİZMİ VE GİZLİ ORYANTALİZM

Türk Hümanizmi diye yerleştirilen kavram özünde Almanya'nın 1848-1918 arasında yaşadığı ve kimi kaynaklarda 'aklın krizi'[59] diye özetlenen dönemde üretilmiş Antik Yunan ve Roma kaynaklarına dönmek, onları günlük hayat içinde yeniden üretmek ve Avrupa düşüncesini bu bağlamda kurmak yolundaki düşüncenin gecikmiş bir biçimde Türkiye'de de yerleştirilmesi çabasıdır. Bu açıdan bakılırsa Türk Hümanizminin iki boyutundan söz edilebilir. Bunların ilki, bu projenin bir kültür projesi olarak gündeme getirilmesidir. Fakat, ondan daha önemlisi, ikinci öge budur, bu yaklaşımın (kapalı) oryantalizm düzleminde ifade ettikleridir. O düzeyde de iki önemli sonucundan söz edilebilir. 1. Bir gizli oryantalizm kurucu söylem ögesi olarak Türk Hümanizması, açık oryantalizmden bir hayli farklı bir yerde kristalize olur. Açık oryantalizmin bilinen yaklaşımla Doğuyu sorunsallaştı-

[58] Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

[59] Kavramı aldığımız kitap aynı zamanda konunun en öz anlatımını da içermektedir: J. W. Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914.* New Haven and London: Yale University Press, 2000.

ran ve tanımlayan tercihi burada aşılır ve örtük/gizli Oryantalizm belirleyicisi olarak Türk Hümanizmi Batıyı sorunsallaştırır ve tanımlar. 2. Bu husus Kemalist söylemin aşkınsalcı-erekbilimsel dokusunu oluşturmakta kullanacağı en önemli araçlardan birisi niteliğini kazanır. Onunla birlikte organik aydın kesiminin Kemalizmle örtüşmesinde gene önemli bir rol oynar.

Türk Hümanizminin Kemalist dönemde ortaya çıkışı gecikmez. Böyle bir gelişmenin önemli düşünsel açılımlarından birisini *Yücel* dergisi çevresinde toplanan aydınlar oluşturur.[60] Bu gelişme kendisini iki düzeyde dışa vurur. Önce liselerin bir kolu olarak, Almanya'da uygulanmış 'jimnazyum'dan esinlenen 'klasik lise'ler açılır[61]. Bunlar Latince ve Yunanca öğreten orta öğretim kurumlarıdır. Klasik liseler 1940 yılında eğitime başlamış, 1949'da kapatılmıştır. İkincisi, Batı klasiklerinin çevrilmesini sağlayan ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde yer alan bir Tercüme Bürosu 1940'larda, dönemin ilgili bakanı Hasan Âli Yücel'in girişimleriyle kurulur. O arada, özellikle 1935'te daha farklı amaçlara da hizmet etmekle birlikte Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi'nin kuruluşu, burada bir Klasik Filoloji bölümünün açılışı[62] bu süreci hızlandıran oluşumlardır. Aynı mantık bir süre sonra Köy Enstitüleri'ne de yansımış, daha sonraysa *Mavi Anadolu* adıyla kendisini tanımlayan bir küçük aydınlar grubu içinde kalmıştır. Daha sonralarıysa neredeyse unutulan bu yaklaşım Sinanoğlu tarafından sistematize edilmiş ve bu kavram 'Atatürk devrimlerinin yarım kalmasının' ve gene o devrimlerin tutucu kesim tarafından baltalanmasının asal etkeni olarak sunulmuştur.[63]

Türk Hümanizması, özünde klasik oryantalist düşünceden hareket eder. Bunu öne sürerken temel önerme 'Batılı olmayan evren tarih ve fikir yönlerinden yapılan incelemelere karşı koyan bir niteliktedir'. Çünkü, 'Batılı olmayan evreni bir bütün olarak kavrayan bir kuram bugüne kadar vücut bulmuş değildir'. Bunun nedeniyse şudur: 'batılı olmayan evrenin yaradılışının gereği olarak sistemli bir araştırmaya, yani bu evrenin özünü ortaya koyacak ve böylece nedensel bağlantılarını ve ideal değerlerini saptayacak veya, başka bir deyimle, bu evren hakkında tarihsel yargılar verecek ve onun fel-

---

[60] Bu oluşumun kendisine özgü tarihi şu kaynaktan izlenebilir. Tarık Zafer Tunaya, *Türk Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Arba Yayınları, İstanbul, 1998, s.138.

[61] Klasik liselerin Almanya ve Avusturya'daki, özellikle Viyana'daki kuruluş süreci, zaman içinde üstlendikleri işlev, oluşturdukları kültür çevresi çok etkileyici olan ve son derecede ilginç bir kavram etrafında kaleme alınmış bulunan şu kaynaktan izlenebilir: Jacques Le Rider, *Freud, de l'Acropole au Sinai: Le reotur a l'Antique des Modernes viennois*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. Özellikle 41-68.

[62] Bu dönemin gerek İstanbul Fakültesi Roman filolojisinde gerekse Ankara'da nasıl geliştiğini anlatan birincil bir kaynak şudur: Azra Erhat, *Gülleyla'ya Anılar*. İstanbul: Can Yayınları, 2002. Özellikle s. 130-175.

[63] Sinanoğlu, *Türk*, 54-70.

sefî kavramlarını bulup çıkaracak araştırmalara *yaradılışı gereği aykırı düşen bir nitelik taşımasıdır*'.[64]

Örnekleri bir çok yerde bulunabilecek bu açık Oryantalist söylem, Hümanizmacılara göre, Kemalist anlayış karşısındaki en önemli engeldir ve gene Kemalizmin niçin Batı'ya yönelmesi gerektiğini açıklamaktadır. Bu bağlamda, Sinanoğlu, Kemalist devrimin yeterince temellenmediğini belirtir ve 'benimsenmek istenen yeni ilkelere ve başlayan yeni yaşayışa rağmen öbür dünyaya dönük yazgıcı zihniyetin Türk toplumu üzerindeki egemenliğini sürdürmesi'ni[65] devrimi üç türlü yorumlanmasına bağlı görür.

Bu üç yorumun ortak paydasını devrimin yeterince algılanmaması oluşturur. Birinci yorumu *secularist*'ler, ikinci yorumu *modernist*'ler, üçüncü yorumu *conservatives*'ler oluşturur[66]. Oysa çare dördüncü yorumun benimsenmesindedir. O da, 'devrimin yakın zamanlarda Türkiye'ye soktuğu toplumsal, siyasal ve kültürel kuruluşların ruhunu –oluştukları yer ve çağda gelişmelerine yol açan ruhu- benimsemeye çaba göstermek durumundadır'.[67] Bu anlamda, Atatürk devrimi 'skolastik düşüncenin reddi, Hümanist düşüncenin olduğu gibi kabulü'dür.[68] Onun özü de 'Avrupa'yı *Avrupa* yapan toplumsal ve ahlâksal değerlerin insancıl ve akılcı ilkelere dayandığını ve bu ilkelerin kaynağının Yunan-Roma evreninde aranması gerektiği'dir.[69] Bu amaca varmak için eğitim sistemi tepeden tırnağa değişmeli, 'Osmanlı tarih ve edebiyatı dahi öğretilmemeli'[70], Latince ve Yunanca öğretimine geçilmeli,' siyasal eğitim alanında Yunanistan'ın ve Roma'nın siyasal tarihini ve kurumlar tarihini batı toplumlara oranla daha büyük bir istek ve coşku ile incelemeli'dir[71].

Buradan bir Türk Hümanizmi doğacaktır[72]. Bu anlayışı yeterince yerleştirmek için kullanılan metafor Pindaros'tur. O da genç bir şairdi. Thebaili'dir. Atina'da yaşamış ve çok şey öğrenmiştir. Fakat Iyon ruhunu asla anlamamış, 'Atina'nın üstlendiği şanlı tarihsel rolün büyüklüğünü kavrayamamış', sonuna kadar Dorlu kalmıştır. Çünkü, Pindaros Atina'ya 18 yaşında gelmiştir.[73] O nedenle çocuklarımıza devrimi kaynaklarına inerek

---

[64] Ibid., 17. İtalikler benimdir.
[65] Ibid., 54.
[66] Ibid., 60-62.
[67] Ibid., 72.
[68] Ibid., 83.
[69] Ibid., 60.
[70] Ibid., 79.
[71] Ibid., 72.
[72] Sinanoğlu, 'Türk Hümanizmi' dediği şeyin Batı hümanizminden ayrılan, özgül boyutları bulunan bir kavram olduğuna ayrıca değinir. Ibid., s. 89-104, s. 139-152.
[73] Ibid., 3.

çok küçük yaşlardan başlayarak öğretmeliyiz. Doğuyu aşacak olan güç ve olanak budur.

Bu anlayış, yeni değildir. Daha önce Yahya Kemal-Yakup Kadri ikilisi tarafından *Nev-Yunanilik* olarak gündeme getirilmiştir.[74] Yakup Kadri, konuyu, 'Avrupakari, Avrupai' yazısında 1924'te ele alır. Humanizme en erken çağrılardan birisi olan bu yazısında Karaosmanoğlu da aynı kavramları vurgulamaktadır:

Garbın medenî milletleri tahsil ve tehzib sahasında bunlardan (Yunan ve Latin yazarlarıyla-hbk) bir hatve ayrılmamıştır ve hümanite (yani Yunan ve Latin dersi) namı altında bunlarla daimi bir rabıta muhafaza etmiş, bunların yolu üzerinde yürümüştür. Bugünkü Avrupa'da 'hümanite'sini yapmamış yani Yunaniyat ve Latiniyat dersi görmemiş bir adama tahsil ve terbiyesi tam nazarıyla bakmak mümkün değildir. Çünkü lise tahsili demek az çok hümanite tahsili demektir. Ve bunsuz garp usulü liselerin bir manası yoktur.[75]

Yakup Kadri, bu makalesini dönemin *mottosu* olan bir *maxim*'le tamamlar: 'şeklen Avrupakari değil ruhen Avrupai olmaya çalışalım'.

Bu anlayışın daha sonraki dönemde savunucusuysa eleştirmen Nurullah Ataç olmuştur.

Ataç, yazdığı bir çok yazıda, öldüğü yıl olan 1957'ye kadar bu görüşleri şiddetle savunmuştur. Türkçe'de özdeşleşmenin en önde gelen savunucularından olduğu kadar Ataç, neredeyse 'katıksız' denecek bir Batıcılığın da savunusunu yapmıştır. Bu konuda, elitist bir anlayışı benimseyen[76], eğitim sisteminde Emrullah Efendi'nin *Tuba ağacı* kuramı diye bilinen görüşlerini yani öncelikle yüksek eğitim kurumlarının geliştirilmesi görüşünü savunan Ataç[77], orta eğitim kurumlarına, liselere Yunanca ve Latince'nin koyulmasını ödünsüz bir biçimde savunmuştur. Ataç'ın bu konuda öne sürdüğü gerekçeler daha sonrakilerden farklı değildir. Bunu temelde bir Atatürkçülük ve Batılılaşma modeli olarak benimser ve önerir:

> *"Bizde gerçek aydın, sözün Avrupa'daki anlamile gerçek aydın yetişmesini istiyorsak, orta öğretim okullarını değiştirmeliyiz, o okullara edebiyat derslerini koymalıyız. Büğün (Bugün-hbk) yok mu o okullarda edebiyat dersi? Yoktur, bizde Batı acunundaki anlamile bir edebiyat yoktur da*

---

[74] Hasan Bülent Kahraman, *Yahya Kemal Rimbaud'yu Okudu mu?* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

[75] Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) 'Avrupakari, Avrupai', *Hakimiyeti Milliye*, no. 1168, 1 Temmuz 1340 (1925), Mehmet Kaplan, et. al., *Atatürk Devri Fikir Hayatı II* içinde. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1992. s. 537.

[76] Ataç'ın aydınlar konusundaki görüşlerini farklı yazılarında bulmak mümkündür. Bununla birlikte en belirgin kaynak şudur: Nurullah Ataç, *Prospero İle Caliban*, İstanbul: Varlık yayınları, 1961.

[77] Ibid., 21-22.

onun için. Bizde hep kendilerinden öncekilerin söylemiş olduklarını tekrar eden bir takım şairler yetişmiştir, hiçbir şair, hiçbir yazar yeni düşünceler, yeni görüşler getirmemiştir, i.ö. hayatımız naslara bağlanmıştır, düşünce hayatımız da naslara bağlanmıştır. Bizim edebiyatımız insana türlü görüşleri, türlü düşünceleri öğretmez, insanoğlu saygısı aşılamaz. Bunun için orta eğitim okullarından bizim edebiyatımızı kaldırıp yerine Yunan, Latin edebiyatını koymak gerektir. Batı acunu aydınını aydın eden onlardır da onun için."[78]

Sinanoğlu tarafından çok daha sistematik bir biçimde önerilen okullarımızdan Osmanlı tarihi ve edebiyatı öğretiminin kaldırılması bu şekilde öncelendikten sonra gene Sinanoğlu'nun siyasal düzeyde önerdikleri de Ataç tarafından neredeyse aynen belirtilir: 'Büğün biz budunbuyrumcu (demokrat) olduğumuzu, ulusçu olduğumuzu söylüyoruz ya, değiliz. Allı*, Yunan Latin ekininden (kültüründen-hbk) geçmemiş, Yunan, Latin yazarlarının yapıtlarındaki düşünlerle yoğrulmamış bir toplumda gerçekten budun-buyrumculuk da gerçekten ulusçuluk da olmaz, bunlar Doğu'nun bilmediği görüşlerdir, Yunan-Latin ekininin ürünleridir, bütünü almadan, bütünü kavramadan bu tikeleri (cüzleri) de alamayız'.[79]

Ataç, bir üçüncü noktada, Sinanoğlu'nun 'devrimin dördüncü yorumu' dediği ve radikalizmi önerdiği noktayı da önceden kesin çizgilerle pekiştirmiştir:

"Bu ülkede, Batı uygarlığının üstünlüğünü anlamış, bunun için de o uygarlığın gereklerini yaymağa çalışan kimseler var, en aşağı yüz, yüz elli yıldan beri.... Getirebildiler mi Batı uygarlığını? Hayır, onlar da ılımlı olmağa kalktılar, yahut önlerine ılımlılar çıktı: 'Yooo!' dediler ılımlılar, 'Biz büsbütün de Batılı olamayız, bizim de geleneklerimiz var, ayrılmamalıyız o geleneklerden. Batı uygarlığını mı alacağız? Peki. Ancak ona biraz da Doğu uygarlığını karıştırmalıyız' dediler. Neye vardı bu? Batı uygarlığı gücünü yitirdi Doğu uygarlığı içinde, eridi, ancak bir gölge olarak kaldı. Batının bir takım düşüncelerini, aldık, kendimize uydurduk onları, Doğu düşüncelerine, görüşlerine, inanışlarına göre yorumladık, özlerini değiştiriverdik, tanınmaz bir kılığa soktuk onları".[80]

---

[78] Nurullah Ataç, *Diyelim*. İstanbul Varlık Yayınları, 1970. 30.

*Ataç'ın diyalog olarak yazdığı denemesinde karşısında olduğunu kabul ettiği kişinin adı. Allı, Ataç'ın bu türde yazdığı yazılarda daima mevcuttur.

[79] Ataç, *Diyelim*, 45

[80] Nurullah Ataç, *Söz Arasında*, İstanbul: Varlık Yayınları, 1970. 153-154.

Ataç'ın 1940'larda öne sürdüğü bu görüşler son aşamasına *Mavi Anadolu* hareketiyle ulaşır. Mavi Anadolu'nun başını çeken Halikarnas Balıkçısı, Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu özde bütün uygarlıkların beşiğinin Anadolu olduğunu savunur. Halikarnas Balıkçısı'nın bir çok eserinde daha sistematik bir biçimde öne sürülen ve Erhat tarafından da tekrarlanan bu görüş özellikle Eyüboğlu'nda neredeyse 'klasik' denilecek bir yaklaşımla tekrarlanır. Eyüboğlu, Doğu'nun karanlığının her şeyi bastırdığını öne sürürken bunu softalıkla belirginleştirir.[81]

Mavi Anadolu hareketinin bu bağlamda sarıldığıysa romantik bir halk kavramıdır[82]. Her üç yazar, fakat özellikle gurubun ideologu konumundaki Eyüboğlu bu konuyu yılmadan işler. Halkla, Anadolu'yu bütünleştirir. Halkın kirlenmemiş, su katılmamış, tertemiz bir kuvvet olduğunu ve softalık, 'taassup' karşısında yer aldığını belirtir.[83] Özellikle Eyüboğlu ve Erhat bu doğrultuda gerçek Batı düşüncesini oluşturan kaynak olarak gördükleri ve bağnazlıkla savaşımda en önemli tarihsel dayanak saydıkları Rönesans uygarlığının temel yapıtlarını çevirmeye koyulurlar.* Eyüboğlu, Montaigne, Rabelais'yi Türkçe'ye kazandırır.* Grup, ayrıca Köy Enstitülerinin kurulmasında etkin rol oynadığı gibi, o sürece doğrudan katılır.[84] Yüksek Köy Enstitüsü'ne 'Metinlerle Batı Edebiyatı' öğretmeni olur.

Eyüboğlu ve arkadaşlarının çalışmaları iki noktada kavramlaştırılabilir. Bunların ilki, grup, Atatürk'ü 'Türkiye'nin ilk Hümanist düşünür' saymaktadır.[85] İkincisi, grubun temel görüşleri yıllarca bir metafor etrafında biçimlenmiştir. Buna göre bir albay, Eyüboğlu'na, Atatürk'ün, 'Dumlupınar'da Yunanlılardan Troyalıların öcünü aldık' dediğini aktarmıştır. Eyüboğlu, böyle bir söz duyup duymadığını F. R. Atay'dan sorar. Atay duymadığı gibi 'böyle bir şey söylemiş olmaz, uydurmadır' deyince, bunu Atay'ın böyle bir sözü kendi Mustafa Kemal'ine yakıştırmadığını ve aslında böyle bir sözün *olağan*

---

[81] Cf. Sabahattin Eyüboğlu, 'Din Üstüne', 'Softalık', *Mavi ve Kara* içinde. İstanbul: Çan Yayınları. 130-134 ; 163-165.

[82] 'Mavi Anadolu' konusunda yapılmış ilk kuramsal çalışmalardan birisi şudur: Kaya Akyıldız ve Barış Karacasu, 'Mavi Anadolu: Edebi Kanon ve Milli Kültürün Yapılandırılışında Kemalizm ile Bir Ortaklık Denemesi', *Toplum ve Bilim*, 81 : 26-43.

[83] Cf. S. Eyüboğlu, 'Halk Kavramı', 'Halk', 'Halktan Yana', 'Halk Kavramı Üstüne', 'Atatürk ve Halk', 'Halka Güven', 'Halkın Anladığı Aydın', *Mavi ve Kara*, 11-17; 23-26 ; 31-34; 38-43; 51-57.

*Erhat'ın çeviri çabasında en önemli durağı ise A. Kadir'le birlikte gerçekleştirdiği Homeros'un İlyada ve Odisea yapıtlarının çevirisi meydana getirir.

*Bu girişimlerin en az bu kadar etkin bir başka ismi Vedat Günyol'dur.

[84] Eyüboğlu'nun kişisel gözlem ve düşünceleri için Sabahattin Eyüboğlu, *Köy Enstitüleri Üzerine*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1979. Eyüboğlu'yla Köy Enstitüleri arasındaki ilişki hakkında Mehmet Başaran, *Sabahattin Eyüboğlu ve Köy Enstitüleri, Tonguç'a ve Yakınlarına Mektuplarıyla*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1990.

[85] A. Erhat, *Gülleyla'ya Anılar*, 193.

olduğunu belirtir.[86] Eyüboğlu'na göre bu söz Atatürk'ün tarih anlayışının bilinmeyen bir yanını aydınlatmaktadır[87]. Dolayısıyla, Atatürk devrimleri de bu perspektiften değerlendirilmelidir.

Bu anlayışın ve yaklaşımın değinilmesi gereken son evresini 'klasik' tartışması oluşturur. Temsilciliğini daha çok şair ve düşünür Melih Cevdet Anday'ın yaptığı bir görüş sorunu çok farklı bir açıdan ele alır. Anday, 'kendimizi bir türlü Batı'nın içinde duyamıyor, bulamıyoruz'[88] dedikten sonra Eliot'un çok tanınmış 'Klasik Nedir?' makalesinden hareket ederek Ataç'ı, bütün önermeleriyle birlikte 'modern kültürümüzün köşe taşlarından biri ve başlıcası'[89] sayar. Avrupa'yı özünde bir Akdeniz uygarlığı sayan Anday, o kültürün 'Yunan Latin kültürü üzerine dayalı olan...18. yüzyıldaki bilim patlaması ile dünyayı egemenliğine aldığı' kanısındadır. Avrupa bir Roman dilleri uygarlığıdır, Anday için.[90] Eyüboğlu, Erhat ve Halikarnas Balıkçısı'yla birlikte Anadolu'daki tüm uygarlıklar bizimdir görüşünü benimseyen Anday[91] nihayet klasik kavramını tartışmaya başlar.

T. S. Eliot'un çok tanınmış 'Klasik Nedir?' makalesinden hareket eden Anday, 'bizim klasiğimiz yok demekte sakınca görmüyorum' der.[92] Klasikten anladığı Anday'ın açıktır: 'eskimiş ve üstünde tartışılmayacak kadar gelenekleşmiş, değeri kabul edilmiş'. Bizim dil değişiklikleri nedeniyle bir geçmiş birikimimiz olmadığını, geçmiş edebiyatımızın unutulmuş olduğunu belirtir. İlerleyerek, 'yeni Türk şiiri modern olarak doğdu' saptamasında bulunur. Anday, burada, evrenselle klasik arasında muğlak bir geçiş yapar[93] ve 'kendi içine kapalı toplum gibi kendi içine kapalı edebiyatın da evrensel

---

[86] S. Eyüboğlu, *Mavi ve Kara*, 262.

[87] Eyüboğlu bu arayışını II. Mehmet'e (Fatih) kadar götürür. Montaigne'in bir denemesinde ilginç bir şeyle karşılaşır. Montaigne, Mehmet'in Papa'ya bir mektup yazdığını, kendisine İtalyanların niçin kızdığını anlamadığını söyler (Kitap II, bölüm XXXVI).Çünkü, Mehmet, mektubunda Türklerin İtalyanlar gibi Troyalıların soyundan geldiğini iddia etmekte şunları yazmaktadır: 'Yunanlılar'dan Hektor'un öcünü almak benim kadar onlara da düşer; onlarsa bana karşı Yunanlıları tutuyorlar'. Eyüboğlu bunu Yahya Kemal ve Mükremin Halil Yinanç'a doğrulatmak ister. 'Ne var ki, güler ve, Montaigne uydurmuş' derler. Eyüboğlu bununla Atay arasında tam bir koşutluk kurar. S. Eyüboğlu, 'İlyada ve Anadolu', *Mavi ve Kara* içinde. 261-263. Montaigne'in metni için bknz., Montaigne, 'Üç Büyük Adam', *Denemeler*, Türkçesi: S. Eyüboğlu. İstanbul: Cem Yayınevi, 1972. 210. (Eyüboğlu'nun çevirisi Montaigne'in yapıtının sistematik olmayan 'seçmelere' dayanan bir çevirisidir. Karşılaştırınız: Montaigne, *The Essays of Michel Eyquem de Montaigne*, tr. by C. Cotton, ed. By W. C. Hazlitt. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1971. 363)

[88] M. C. Anday, 'Doğu-Batı', *Açıklığa Doğru* içinde. İstanbul: Adam Yayınları, 1984. 72.

[89] M. C. Anday, 'Ataç Öleli', *Aldanma ki*... içinde. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992. 75.

[90] M. C. Anday, 'Avrupa ne demek?', *Aldanma ki*...içinde. 122.

[91] M. C. Anday, 'Anadolu Halkı', *Yasak* içinde. İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1978. 64-69.

[92] M. C. Anday, 'Herkesin Kendi Klasiği', *İmge Ormanları* içinde. İstanbul: Adam Yayınları, 1994. 278.

[93] Bu konu Türkiye'de oldukça tartışılmıştır. Farklı bağlamları ele alan ve sorunu Avrupa, klasik, evrensel ekseni üstünde irdeleyen bir kaynak olarak bkz., Hasan Bülent Kahraman, 'Evrensel, Klasik ve Türk Şiirinin Evrenselleşmesi Üstüne', *Türk Şiiri, Modernizm, Şiir* içinde. İstanbul: Büke Yayınları, 2000. 377-3394.

olma şansı yoktur' der. Nihayet, bizde klasik diye adlandırılan şeyin aslında eski olduğunu belirtir.[94] Bir başka yazısında da Saint-Beuve'den alıntılar yaparak Aristoteles'in *Poetika*'sında getirdiği tanımın kabul edilmesi gerektiğini vurgular.[95] Bu, ister istemez Batı klasiklerini tek kaynak olarak kabul etmeyi açık ya da zımni olarak öne süren bir yaklaşımdır.

Bütün bunlar, Kemalist söylemin *gizli Oryantalist* bağlamda vardığı son/ucu belirtmektedir. Bu yoldan yalnız toplum tanımlanmamış aynı zamanda ve daha çok Batı da tanımlanmıştır. Öte yandan, bu yaklaşımla Kemalist yaklaşım meşrulaştırılmıştır.

Sonuç

Kemalizm, kendisini oluşturan söylemsel, zihinsel ve kurumsal olguların henüz yeterince çözümlenmediği bir ideolojidir. Bu eksikler nedeniyle Kemalizmin yapısal özellikleri de henüz yeterince bilinmemektedir. Bütün bu nedenlerden ötürü Kemalizmin Batılılaşmayı hedeflemiş bir yönelim olarak nereye kadar ve nereden sonra bir Batı-dışı modernite veya bir alternatif modernite ögesi sayılabileceği sorusuna bir yanıt vermek bugün için kolay değildir. 1839'la birlikte başlayan dönemin son büyük ve radikal halkası olmakla Kemalizmin toplumsal, kültürel ve siyasal düzeylerde getirdiği dönüşüm kuşkusuz etkileyicidir. Bununla birlikte gene bu dönüşümü oluşturan hususların 19. yüzyıl modernleşme arayışları içinde ele alınması ve özellikle Japon ve Rus modernleşme/Batılılaşma çabalarıyla karşılaştırmalı olarak izlenmesi gerekir.

Bu olgu en az Kemalizm çalışmalarından öte modernite yaklaşımlarını öne çıkaracaktır. Ne var ki, kökleri 16. yüzyıl Batı toplumlarında ve nihayet Batı burjuvazisi içinde bulunan modernite kavramının 'içinden' yapılacak okumaların Türkiye ve Kemalizm gibi iki ögeyi öncelikle kuşatması ve açıklaması neredeyse olanaksızdır. Bu arayış, daha içe dönük yaklaşımları zorunlu kılmaktadır.

Oryantalizm çalışmaları ve özellikle Kolonyalizm Sonrası Çalışmalar, o arada Kültür Çalışmaları Batı modernite leriyle Batı dışı modernitelerin karşılıklı etkileşimi içinde anlaşılmasını sağlayacak kapsamlı ipuçları sunmaktadır. Bununla birlikte 'klasik' veya daha doğru bir deyişle 'konvansiyonel' bir Oryantalizm okumasının da bu konuda sınırlı kalacağından söz edilebilir. Bu, özellikle Kemalizm gibi bir ara-modernite oluşturmuş modeller için çok daha geçerli olan bir husustur. Bu, gene Kemalizmin özgüllüğüyle ilgilidir.

---

[94] Ibid., 278.
[95] M.C.Anday, 'Gene Klasik Üstüne', *İmge Ormanları* içinde. 300.

Bu çalışmada Kemalizm sadece Oryantalizm bağlamında okunmakla kalmamış, bir Oryantalizm oluşturma süreci olarak ele alınmıştır.

Buna göre Kemalizmin Oryantalizmle olan ilişkisini öne çıkaran asal öge Batı ve batılılaşmayla olan ilişkisidir. Kemalizm, Batı karşısında ikili bir tavır ve tutum içindedir. Batı'ya karşı verilmiş bir savaşın ardından kendisini kurumsallaştırması nedeniyle Batı'yı belli bir mesafede tutmaya özen göstermiştir. Buna mukabil özellikle kültürel, toplumsal ve siyasal düzlemde kayıtsız koşulsuz bir Batılılaşmacılık içine girmiştir. Birbiriyle çelişen bu iki hususun aşılması kolay olmamış, ortaya karmaşık fakat özgül bir model çıkarmıştır.

Kemalizm bu nedenlere bağlı olarak kendisine özgü bir epistemoloji geliştirmiştir. Bu, Kemalizmi doğrudan bir siyasal ideolojik pratik olmaktan çıkarmıştır. Kemalizmi özgül bir epistemoloji haline getiren en önemli ögeyse onun Oryantalizmle olan ilişkisidir. Bu makalede Kemalist epistemolojinin öncelikle *içselleştirilmiş oryantalizm* boyutuna sahip olduğu öne sürülmüştür. İçselleştirilmiş Oryantalizm, Kemalizmin içinde doğduğu topluma ve kendisini üreten koşullara Batılı bir oryantalist muhâkeme ve mantıkla yaklaşması sürecidir. Bu spontan olduğu kadar da otantik bir boyuttur. Kemalizmle Oryantalizm arasındaki ilişkinin bu makalede saptanan ikinci aşamasını *açık Oryantalizm* meydana getirmektedir. Açık Oryantalist süreçte Kemalizm Doğu'yu Oryantalist muhakemeye egemen olan perspektifle ele almakta, onu başta dinsellik olmak üzere karanlık, geri, koşullarını kendi kendisine değiştirme olanağından yoksun bir coğrafya ve zihniyet olarak tasarlamaktadır. Bu Oryantalist sürecin özellikle Kemalizmin kendisini bir söylem, iktidar pratiği olarak hegemonikleştirme evresinde kullanıldığı makalenin öne sürdüğü temel görüşlerden birisidir. Kemalizmin Oryantalizmle olan ilişkisinin üçüncü evresini *gizli Oryantalizm* meydana getirmektedir. Gizli Oryantalist yaklaşımı içinde Kemalizm, öncelikle Doğu'yu değil Batı'yı tanımlamaktadır[96]. Bu tanım bütünüyle muhayyel (*imaginary*) ve temsilidir (*representational*)[97]. Gizli Oryantalizm, açık Oryantalizmden farklı olarak Kemalizmin meşrulaşma çabasının bir dayanağı, bir aracı olarak ge-

---

[96] Burada bir noktayı belirtmek gerekir. Batının, Batı'da oluşumu da ayrı bir sorundur. Çünkü, Batı düşüncesi veya Batı kavramı kendiliğinden ortaya çıkmış bir şey değildir. Kuşkusuz bu oluşumun tarihe yayılan bir boyutu vardır. Fakat onun ötesinde 'Batı kavramı' belli dönemlerde biçimlendirilmiş, belli dönemlerin mantığını, ideolojik tutumunu yansıtan bir niteliğe de sahiptir. Bu yanıyla Batı düşüncesi Batı'da da kurgulanmış, tasarlanmıştır. Bu oluşumun tarihi aşağıdaki kaynaklardan izlenebilir. Gerard Delanty, *Inventing Europe: Idea, Identity*. New York: St. Martin's Press, 1995. Kevin Wilson, Jan van der Dussen, ed., *The History of the Idea of Europe*. London and New York: Routledge, 1993.

[97] Bu olgunun, yani Batı düşüncesinin Batı'da da kurgulandıktan sonra bir temsil ve muhayyile sorunu olarak nasıl algılandığı şu kaynaktan izlenebilir. Susanne Fendler and Ruth Wittlinger, ed., *The Idea of Europe in Literature*. London: Macmillan Press, 1999.

liştirilir. Gizli Oryantalizmin en önemli unsuru çeşitli kesimlerde *Türk Hümanizması* denilen bir yaklaşımla bütünleşmesidir.

Burada önemli olan Kemalizmle Oryantalizm arasındaki ilişkinin bugün de çeşitli katmanlarda ve düzeylerde çeşitli biçimlerde devam etmesidir. Günümüz Türk siyasal yaşamının da kültürel yaşamının da karşılaştığı bir çok sorunun algılanması ve çözülebilmesi bu süreçlerin dikkatle izlenmesine bağlıdır. Bununla birlikte, kendisini çok farklı kanallar ve kurumlar aracılıyla yeniden üretme olanağına geniş ölçüde sahip olan ve bir toplumsal zihin belirleyicisi olma özelliğini koruyan Kemalizmin devrettiği bu yaklaşımların Türk toplumunun Batı karşısındaki konumunu ve tavrını anlayıp saptamakta önemli bir işlevinin olacağı açıktır.

Oryantalizm ve Edward Said



Edward Said ve Kardeşi Rosy, Geleneksel Filistin Kıyafetleri İle, 1941.

ORYANTALİZMİN VARSAYIMSA TEMELLERİ: FİKRİ SABİT İMGELEM VE DÜŞÜNCE TARİHİ

Aslı Çırakman*

Edward Said'in *Orientalism* adlı eseri 1978 yılında basıldığından beri birçok akademik alanda yeni araştırmalara ve yeni bakış açılarına ilham verdi. Antropoloji, sosyoloji, siyaset bilimi, tarih, edebiyat gibi alanlarda son yirmi yılda "doğu" üzerine yapılan çalışmalarda Said'in katkısı oldukça belirgindir. Özellikle Avrupalı olmayan sosyal bilimciler ve edebiyatçılar için oldukça kışkırtıcı ve teşvik edici bir iddiası olan bu eser toplumlararası veya kültürlerarası ilişkilere bakışımıza yeni bir soluk getirmiştir. Örneğin 1970'lerde doğu-batı ilişkisini gelişme, azgelişmişlik, emperyalizm ve kolonyalizm gibi sosyo-ekonomik kavramlarla irdeleyen birçok sosyal bilimci aslında doğu-batı ilişkisinin kültürel bir hegemonya ile de şekillendiğini ve emperyalizm, kolonyalizm gibi süreçleri önceleyen Oryantalist söylemin, yani batının doğuyu Avrupa-merkezci bir şekilde algılamasının bu

* Y. Doç. Dr. Aslı Çırakman, Bilkent Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

süreçler üzerinde bugün gözardı edilemez etkilerinin olduğunu kabul edip, bu kitabın etkisi altında konuyu yeniden incelemeye yönelmişlerdir. Bu nedenle son yirmi yıldır çağdaş toplumsal ve siyasal düşüncede diğer kültürleri ve yaşam biçimlerini nasıl algıladığımız üzerine artan bir ilgi görülmektedir.

Said'in kalkış noktası felsefî veya sosyo-psikolojik bir sorundan yani ötekini algılama ve anlama sorunsalından kaynaklanmakla beraber, sonuç itibarıyla Said düşünce tarihine yönelik ciddi bir iddiada bulunmaktadır: Said'e göre çağlar boyunca batılıların doğulular hakkındaki her türlü bilgisi ve bu bilginin temsili çarpık, eksik ve yanlış algılamalara dayanır. Ötekini algılama ve anlama sorunsalına özellikle bir tarihçi olarak yaklaşıldığında Said'in önermesi inandırıcı olamayacak kadar kapsamlı ve iddialı bir genellemedir. Dahası Said'e göre, batının doğu fikri herzaman batıyı yücelten ve batının üstünlüğünü yineleyen bir söylemdir. Bu söylem değişen çağlar ve metinler boyunca devam eden, hem düşünsel hem de eylemsel düzeyde ortaya çıkan egemen bir konuma yaslanmaktadır. Batı'nın doğu ile her karşılaşmasında bu iktidar ilişkisi, yani oryantalizm söylemi kendini yeniden üretir. Bu nedenle Said'in anlayışına göre batıda doğuyu yansıtan ve temsil eden her düşünce aslında yanlıştır ve doğru olma imkânı da yoktur. Böylece Said yaptığı büyük genellemeyi bir indirgemeyle irdelemek ister gibidir. Şöyle ki batının (çarpık, yanlış veya eksik) doğu tasarımları ışığında yürüttüğü eylemler Said'e göre kaçınılmaz bir şekilde batının doğuya hâkimiyetini pekiştirmeye yöneliktir.[1] Bu yazıda Said'in Oryantalizm yaklaşımının tümdengelimci olduğunu irdelemeye çalışacağım. Said'in Oryantalizm savını ortaya atarken dayanak olarak kullandığı üç temel varsayımı inceleyerek onun varmış olduğu sonuçları Avrupa'da 17. ve 18. yüzyıllarda oluşmuş olan Osmanlı imgesine bakarak değerlendirmeye çalışacağım. Öncelikle Said Oryantalizm söylemini tekdüze, tutarlı ve bütüncül olarak yansıtır. İkinci olarak Oryantalizm tarih-aşırı bir söylemsel bütünlük olarak tanımlanır. Üçüncü olarak Said batının egemen ve üstünlük iddiasını böyle bir pozisyonun olmadığı dönemler için de varsayar. Said'in Oryantalizm söylemi akademik çevrelerde yaygın kabul görmüş ve yeni araştırmalara yol açmış olmasına rağmen burada sunacağım eleştiriler çoğunlukla gözardı edilmiştir.[2] Bu nedenle son yirmi

[1] Edward Said, *Orientalism*, (New York: Vintage Books, 1979, s. 40.

[2] Edward Said'in *Orientalism*'i üzerine eleştiriler için bakınız James Clifford, *The Predicament of Culture*, (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988). Bernard Lewis, *Islam and the West* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1993). John M. Mackenzie, *Orientalism: History, Theory and Arts* (Manchester: Manchester Univ. Press, 1995). J.J. Clarke, *Oriental Enlightenment* (London: Routledge, 1997). Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (London: Routledge, 1990).

yıldır yapılan birçok çalışma her ne kadar yeni ve özgün olsa da, Said'in varsayımlarını kullandıkları ölçüde onun yaptığı indirgemeleri pekiştirmişlerdir.

ORYANTALİZM NEDİR?

Said batının doğu hakkındaki her tür bilgisini ve tecrübesini genelde Oryantalizm olarak sunar. Bu bağlamda Oryantalizm devasa bir yazın olduğundan, aynı zamanda devasa bir yanlış anlama ve yanlış temsildir. Çünkü bu kaynaklar doğu üzerine değil, doğunun yansıması üzerine konuşurlar. Yani her kim batıda doğuyu çalışır, öğrenir ve hakkında yazarsa kaçınılmaz olarak doğu "doğulaşmakta" ve bir doğu imgesi oluşmaktadır. Said'e göre Oryantalizm üç biçimde ayrıştırılabilir. Oryantalizm öncelikle 18. yüzyılda gelişmiş olan akademik bir disiplindir. Tarih, filoloji, antropoloji disiplinleriyle pekişmiştir. Oryantalizm disiplini erken Oryantalist, yani 18. yüzyıl öncesi çalışmalardan zihniyet olarak pek farklı değildir. Sadece kapsamı, yöntemleri ve faaliyet alanı gelişmiştir. Said Oryantalizmin bu tipine "açık Oryantalizm" (*manifest Orientalism*) der. Bu kategorideki Oryantalistler batının diğer kültürlere üstünlüğünü vurgulamak için bilerek ve isteyerek doğu ile batı arasındaki farkları irdelerler. İkinci olarak, Oryantalizm bir düşünce biçimidir. Doğu ile batı arasında yapılan varlıkbilimsel (ontolojik) ve bilgikuramsal (epistemolojik) ayrımlara dayanır. Bu kategoriye sadece Oryantalist akademisyenler değil, doğu hakkında herhangi bir beyanda bulunmuş olan her türlü ünlü yazar veya düşünür girer: Aeschylus, Victor Hugo, Dante, Marx, Flaubert, ve Nerval gibi. Bu farklı isimleri bir araya getiren unsur hepsinin batı ile doğu arasında öze ilişkin bir fark olduğunu varsaymış olmalarıdır. Bu tür Oryantalistlere Said "gizil (*latent*) Oryantalistler" der. Çünkü bu yazarlar bilmeden ve istemeden, ya da farkında olmadan doğu ile batı arasındaki farkı vurgulamışlardır. Örneğin Dante'nin *İlahi Komedya* adlı eseri bile her ne kadar doğu ile doğrudan ilgili olmasa da doğuya ilişkin önyargıları ve fantezileri yeniden üretmiştir.[3] Üçüncü olarak Oryantalizm doğuyla bir ilgilenme, içli dışlı olma biçimidir, ki Said buna modern Oryantalizm der. Bu akım 18. yüzyılın geeç dönemlerinde başlamıştır. Modern Oryantalizm bir hükmetme, yeniden yapılandırma, doğuyu ve doğuluları çeşitli pratikler ve kuramlarla temsil etme biçimidir. Bu pratiklere örnek olarak doğuyu öğrenme, gözlemleme, yazma, düşünme, öğretme, oraya yerleşme ve kolonize etme çabalarını verir.[4] Bu türden Oryantalizm, Said'e göre, iç

[3] Said, *Orientalism*, s.206.
[4] A.g.e. s.12.

tutarlılığı olan ve süreklilik arz eden bir söylemdir. Ama yine kaçınılmaz olarak modern Oryantalist söylemin "doğusu" da gerçek doğuyla örtüşmez.

Bu üç Oryantalizm biçimini (açık, gizil ve modern) birbirinden ayırmak oldukça zordur. Üçü de birbirine bağlıdır ve birbiriyle örtüşür. Bu üç kategori verili gerçekliğin hepsini kapsar, hiçbir dönem ve düşünür (doğu hakkında beyanda bulunmuş) dışarıda kalmaz. Dahası, batı imgelemi kendini yeniden üretir, doğrular ve besler. Diğer bir deyişle doğu metinler aracılığıyla algılanır ve tasavvur edilir. Said'e göre gerçek doğu ile metinlerde anlatılan doğu arasındaki herhangi bir örtüşme önemsizdir. Said için önemli olan Oryantalizmin ya da doğu hakkındaki fikirlerin -gerçeklikle örtüşsün ya da örtüşmesin- iç tutarlılığıdır. Çünkü ona göre bu tür fikirlerin gerçek (hakiki) veya somut doğuyla hiçbir ilintisi yoktur.[5] Bu durumda Said batının bilgisinin gerçek, algılanabilir doğu üzerinden değil, metinler arası fikirler yoluyla oluşturulduğunu varsayar. Doğu denen olgu aslında insanların batıda yarattığı bir imgelemdir. Doğunun bir imgelem olmasından dolayı Oryantalizm bir söylem olarak incelenmelidir.

Said'i izleyerek Oryantalizmi söylem olarak kavrayıp incelemeye başladığımızda batı dünyasının kendine özgün siyasî, kültürel ve düşünsel bir yaklaşımı çağlar boyunca beslediği izlenimine kapılırız. Bu bağlamda bir söylem olarak Oryantalizm batının siyasî, düşünsel ve kültürel çıkarlarına hatta ahlâkî değerlerine hizmet etmiştir[6]. Böyle bakıldığında Oryantalizm insan istenciyle kurulmuş bir söylemdir.[7] Bu söyleme göre doğu ile batı arasında yapılan her tür ayrım keyfîdir.[8] Oryantalizm söylemi doğu dünyasını durağan ve türdeş (homojen), doğulu insanları ise her yerde aynı olarak temsil eder. Öte yandan bu söylem batının perspektifini doğru olarak gösterirken gerçek doğuyu betimlediğini de iddia eder. Dahası Said'e göre Avrupa'nın diğer kültürlere üstün olduğu iddiası Oryantalist söylemi mümkün kılar ve Avrupa'nın kültürel hegemonyasını besler. Aslında doğu batı ilişkisini ilginç kılan batının her zaman güçlü ve baskın konumda olmasıdır.[9] Oryantalist söylemin gücü ve dayanıklılığı ise bu egemenlik ilişkisine ve bu ilişkinin uzantısı olan toplumsal ekonomik ve siyasî kurumlardan kaynaklanmıştır[10]. Batının doğu hakkında ilgisi böyle bir ilişkiden doğduğu için -ya da Said böyle varsaydığı için- bu bilgi hem doğuyu hem de doğuluyu imgelem düze-

[5] A.g.e. s.5.
[6] A.g.e. s. 12.
[7] A.g.e. s.15.
[8] A.g.e. s.201.
[9] A.g.e. s. 40.
[10] A.g.e. s.204.

yinde yaratmaktadır[11]. Doğuyu anlatan metinler, yani Said'in incelemek üzere seçtiği metinler, sadece doğu hakkındaki bilgiyi değil anlattıkları doğu gerçekliğini de yaratırlar. Dolayısıyla Oryantalizm yalnızca bilgi kuramsal bir çerçeve değil aynı zamanda varlıkbilimsel boyutu da olan bir söylemdir, çünkü doğu ve batı özler itibariyle ayrıştırılmış varlıklar olarak sunulagelmiştir.

Oryantalizmi bir söylem olarak kavramsallaştırmamızı sağlayan olgu onun öncelikle metinsel bir ilişkiden ibaret olduğudur. Yani doğuyla ilgili metinler aslında doğuyu yaratır[12]. Bu nedenle Said gerçekliğin bizim düşüncelerimizden bağımsız bir şekilde varolamadığını ve söylemsel olduğunu varsaymaktadır. Böyle bir akıl yürütme sonucunda Said, Oryantalist söylemin, metinsel ilişkilerin yaratmış olduğu pratikleri de içerdiğine inanmaktadır. Said doğunun öncelikle metinsel bir varlık olduğunu varsaydığından, ona göre batının siyasî pratikleri de kaçınılmaz olarak bu metinlerin doğruluk iddialarıyla şekillenmiştir. Yani belli bir dönem ve yerde algılanabilir gerçekliği olan doğunun varlığıyla değil. Bu şekilde sistematik bir bilgi birikimi olduğu iddia edilen Oryantalizm sadece doğuyu yanlış anlamakla kalmaz, aynı zamanda batılıların üzerinde düşündüğü, araştırdığı ve yönettiği genel kabul görmüş doğruları da yaratır: "doğu despotizmi", "doğu karakteri" gibi. Said Oryantalist söylemin yaratabileceği imgelerin tek tip olduğunu düşünür. Bu imgeler özellikle sterotipik, değişmez ve tarihsizdir (*ahistoric*). Oryantalist iktidar biçimini kavramak ve metinler ile somut siyasî pratikler arasındaki ilişkileri ortaya koymak için Said Foucault'nun iktidar/bilgi kavramını irdeler.[13] Said'e göre Doğu ile Batı ayrımı çağlar boyu yapılagelmiş istence dayalı bir ayrımdır ve bu iktidar /bilgi istenci 18. yüzyılın sonunda tam anlamıyla yerleşmiştir.

Bu noktada karşımıza çıkan sorun Oryantalizmi böyle bir söylem olarak düşündüğümüzde doğuyla metinler aracılığıyla karşılaşmayla siyasî, kültürel ekonomik ilişkiler bağlamında karşılaşmayı birbirinden ayırmanın mümkün olamamasıdır. Bu sorun karşısında Said metinlerin yazıldıkları toplumsal ve tarihsel bağlamları oluşturduklarını iddia etmektedir. Yani tarihsel gerçeklik değil de metinlerin kurduğu gerçeklik batılı devlet adamlarının, düşünürlerin ve gezginlerin bakış açısını şekillendirmiştir. Oysa özellikle düşünce tarihi çalışanların perspektifinde aksi de geçerli olmak durumundadır. Diğer bir deyişle metinler belli sosyal ve tarihsel bağlamlarda oluşurlar ve anlaşılma-

[11] A.g.e. s. 40.
[12] A.g.e. s.94.
[13] A.g.e. s.3 ve 94.

ları, çözümlenmeleri bu bağlamların bilgisiyle mümkündür. Said metin analizine öncelik tanıdığından metinlerin tarihselliği sorunsalını göz ardı etmekte ve böylece ister istemez bize tarihsiz bir analiz sunmaktadır. Said'in söylem analizi söylemsel olmayan, ya da söylemseli önceleyen bir düşünceden veya pratikten bahsedemediği için, çalışması okurlarını toplumsal gerçekliğin her zaman ve öncelikle söylemsel olduğuna inandırmaya yöneltmiştir. Said'in analizinde ekonomik gelişmelere, toplumsal dinamiklere, siyasî ve askerî mücadelelere sadece Oryantalist söylemi ayrıştırmak ve nitelemek için başvurulur. Örneğin Napolyon'un Mısır çıkartması bir tarihsel gerçeklik olarak Said için önemlidir. Çünkü bu veri sayesinde Said Oryantalist düşünürler ve yazın ile batılıların emperyalist ve sömürgeci politikaları arasındaki sıkı bağlantıyı göstermeye çalışır[14]. Ona göre doğu kültürü ve tarihi hakkında toplanan bilgi batının doğuya üstün olduğunu gösteren bir doğu imgesi yaratmış (Sacy ve Renan gibi yazarlar) ve bu imge bağlamında batı (Napolyon gibi askerler) doğuya hâkim olma ve orayı ele geçirme istencini oluşturmuş ve bu istenci gerçekleştirmeye çalışmıştır. Böylece Said söylemsel olmayan ve söylemi önceleyen bir gerçekliğin varlığını kabul eder gibi görünmektedir, fakat böylesi hassas noktalarda kuramsal pozisyonu oldukça ikircikli ve belirsizdir. Çünkü bazı tarihsel veriler Oryantalist söylemin oluşumunu anlamada başka verilerden daha güvenilir gibi görünmektedir. Örneğin, Osmanlıların Avrupa üzerinde oluşturduğu bariz tehditler ve bu bağlamda batıda oluşan çeşitli imgeler -doğuyu üstün, güçlü, birleşik hatta bazen haklı gösteren imgeler- Oryantalist söylemin parçası olarak görülmez. Oysa bu tür tehditler Napolyon gibi örneklere benzer niteliktedir ve Oryantalist söylemi çözümlemede aynı öneme sahip olmalıdır. Bu bağlamda Said Oryantalist söylemi betimlemek için kullandığı tarihsel verileri ve hatta metinleri keyfî bir seçime tâbi tutmuş gibi gözükmektedir. Söylemin değişkenliğini, çeşitliliğini ve tutarsızlığını vurgulayan, güç ilişkilerinin karmaşıklığını gösteren imgeleri Said göz ardı eder ve incelemez. Çünkü bu tür imgeler onun, söylemin sürekliliği, iç tutarlılığı ve batının doğu üzerinde her zaman egemen olduğu iddiasını sorgular niteliktedir.

Bu tür kuramsal ve varsayımsal zayıflıklarının ve belirsizliklerinin yanısıra Said'in eseri sonuçları açısından da belirgin olumsuzluklar taşımaktadır. Said'le birlikte Oryantalizm söylemini tekdüze, tutarlı, sürekli ve egemen bir söylem olduğu kabul edildiğinde doğu ile batı arasındaki potansiyel bir diyaloğu dışlamakla kalmaz, aynı zamanda batıda oluşmuş olabilecek eleştirel bir diyaloğun önünü de kapatmış oluruz. Son derece polemikçi

[14] A.g.e s. 149.

bir tavırla Said'in ulaştığı sonuç budur zaten. Ona göre Batıda batının egemen pozisyonuna karşı çıkan ve doğu hakkında farklı ve çeşitli görüşlerin oluşabildiği bir diyaloğa rastlamak mümkün değildir. Böylesi karamsar ve indirgemeci bir sonuca ulaşmasının üç temel nedeni vardır ve bu nedenler aslında Said'in kuramsal çerçevesinde bulgulanabilecek tümdengelimci varsayımlara dayanır: 1) Said Oryantalizmi tarih aşırı bir söylemsel bütünlük olarak tanımlar. 2) Said batı söylemini tekdüze ve tutarlıymış gibi yansıtarak sadece batının doğu hakkındaki düşüncesinin tekdüze ve tutarlı olduğunu iddia etmekle kalmaz batının kendisinin de tekdüze ve tutarlı olduğunu varsayar.[15] 3) Said batının her zaman (tarih boyunca) egemen ve güçlü pozisyonda olduğunu varsayar. Şimdi bu varsayımlara yakından bakalım.

ORYANTALİZM: TARİH AŞIRI BİR SÖYLEM

Oryantalizm kavramı aynı anda pek de birbiriyle bağlı olmayan birçok yeri ve ismi barındırır. Doğu demek Asya, Kuzey Afrika, Orta Doğu, İran, Türkiye, Mısır, Hindistan ya da Çin demek olabilir. Oryantalist bakış açısına Euripides, Dante, Marx, Kissinger, Gibb, Bernard Lewis, Marco Polo, Sacy gibi yazarlarda karşılaşabiliriz. Bu liste çok uzayabilir. İlginç olan nokta, Said'in batının doğu tecrübesinde hiçbir zaman tutarsızlığa rastlamamasıdır. Sanki doğulular hakkında çelişkili fikirler yoktur ve hiçbir yerde doğunun gerçekte nasıl olduğu doğru ya da gerçeğe yakın bir şekilde aktarılamaz. Dahası doğu hakkında kurulan her cümle Oryantalist söyleminin parçası olur. Doğu hakkında çağlar boyunca birikmiş her türlü bilgi, düşünce sonucu oluşmuş devasa yazın geleneği aslında batının üstünlüğünü batılı gözler önüne sermekten başka birşey değildir.[16] Said'e göre batı iki bin yıldır doğuyu tutarlı ve bütüncül bir şekilde kendi üstünlüğünü vurgulayarak değerlendirmiştir. Bu nedenle Oryantalizm tarih-aşırı bir söylemdir. Böylece Said metinleri oluştukları tarihsel ve toplumsal bağlamlarından kopartarak eski Yunan'dan Marx'a kadar tüm metinlerde modern emperyalizm ve Avrupa merkezci ideolojiyi ya da bu ideolojinin izlerini bulur.[17]

Elbette batılı kaynaklarda önyargılı, eksik ve yanlış doğu tasvirlerine rastlamak mümkündür. Ancak Said'in pek üzerinde durmadığı ve oldukça kapsamlı ve zengin olan gezginler yazınından faydalanıldığında, Said'in Oryantalizm savıyla hiç de uyuşmayan doğu imgeleri ve tasvirleri ortaya çıkmaktadır. Bu tür birinci el kaynaklar doğu hakkında oldukça zengin, çeşitli hatta çelişkili görüşler, imgeler ve tavırlar barındırmaktadır. Gezginlerin me-

[15] A.g.e. s.59.
[16] A.g.e. s.59.
[17] Ahmad Aijaz, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London: Verso, 1992), s. 166.

rak, hayranlık, sempati gibi olumlu tavırları yanında kaygıdan korkuya ve nefrete ulaşabilen olumsuz tavırları Osmanlılar hakkında oldukça farklılaşmış ve çelişen yargılar öne sürerler. Gezginlerin yanı sıra 16. ve 17. Yüzyıllarda batıda Osmanlı üzerine yazan tarihçiler, siyaset adamları ve düşünürlerin üretmiş olduğu doğu imgelerine baktığımızda ortaya çıkan egemen ve üstün bir Avrupa imgesi aracılığıyla kurulmuş bir Oryantalist söylem yerine zayıf, siyasal ve dinî kavgalarla bölünmüş bir Avrupa imgesi aracılığıyla oluşmuş değişken ve çeşitli, olumlu ve olumsuz doğu imgeleridir[18]. Bu imgeler Said'in düşündüğü gibi zamansız, özcü ve egzotik bir doğu anlayışını temsil etmek yerine rastlantıya dayalı gözlemler, yazarların farklı ve değişen ilgileri ve yazdıkları dönemin gündeminde olan konular ve olaylar çerçevesinde üretildiğinden oldukça değişken, çoğunlukla muğlak, çelişkili ve çeşitlidir. Bu bağlamda tekdüze ve tutarlı bir batı söyleminden söz edemeyeceğimiz gibi çağlar boyunca süreklilik arzeden yekpare bir söylemden de bahsedemeyiz. Bu dönemde Avrupa düşüncesinde doğu imgesi bağlamında anlaşma ve süreklilik yerine tartışma ve değişkenlik gözlemlemek mümkündür. Dönemin aydınları Osmanlı'ya tarihsel ve ampirik açıdan yaklaşırlar; fikirleri ve önyargıları Osmanlı'da gördükleri ve işittikleri olaylar bağlamında değişir. Bu nedenle, Said'in Oryantalizm savının aksine, 16 ve 17. yüzyıllarda Avrupa'da Osmanlılar hakkında oluşmuş kesin ve yerleşik, süreklilik arz eden bir yargıdan söz edemeyiz. Bu iki yüzyıl boyunca batıda Osmanlı toplumu ve İmparatorluğu üzerine oluşmuş olan yazının en ilginç özelliği genelde Osmanlılar hakkındaki görüşlerin değişmekte olduğudur. 1453'de İstanbul'un alınmasından itibaren Osmanlılar basitçe barbar, imansız ve zâlim düşman olarak lanetlenirken[19] 16. yüzyıldan itibaren bu görüş yeterli olmamaya başlamış, inandırıcılığını yitirmiş ve giderek artan seyâhatnâmelerin ilettiği aksi ve farklı görüşler Osmanlılar hakkında yerleşik kanıları ve önyargıları sarsmaya başlamıştır. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki askerî tehdidi ve baskısı Avrupalı yazarlarca yalnızca bir dinler çatışması olarak değil bir güçler çatışması olarak da değerlendirildiğinden, Osmanlı toplumu, kültürü, yönetim yapısı, askerî sistemi en çok ilgi çeken ve incelenen konulardır. Batılı yazarlar ve gezginlerin en çok üzerinde durdukları nokta Osmanlı toplumuyla kendi toplumları arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları betimlemek ve Osmanlıların başarısının ve ihtişamının nedenlerini değerlendirmektir. Başka bir deyişle 16. ve 17. yüzyıl yazarları bir ağız-

[18] Bu konu hakkında bakınız Aslı Çırakman, "Avrupa Fikrinden Avrupa Merkezciliğe" *Doğu Batı* sayı: 14, 2001. s. 28-46.

[19] Osmanlılar hakkında 15. yüzyıl Avrupa düşüncesi için bakınız Robert Schowoebel, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance image of the Turk (1453-1517)* (New York: St. Martin's Press, 1967).

dan konuşmak yerine kendi kültürel, sosyal ve tarihsel bağlamlarını kaçınılmaz olarak Osmanlı gözlemlerine yansıtmışlardır. Bir yandan bize Osmanlıların ihtişamından, kuvvetinden birlik ve beraberliğinden devlet düzeninin etkinliğinden, dinî hoşgörüden, tebaanın ve askerlerin sadakatinden bahsederken; diğer yandan Osmanlıların barbar, imansız, zâlim ve tiran olduğundan söz ederler. Bu çoğulluk ve çeşitlilik Said'in Oryantalizm dediği Avrupa söylemi ve iktidarı bağlamında açıklanamıyor. Çünkü tarih-aşırı, sabit ve tutarlı bir Avrupa söyleminden çok, çeşitli önyargılardan bahsedebiliriz. Gezginlerin ve yazarların önyargıları Osmanlı hakkında tanıdık olanı kabul edilebilir, tuhaf olanı ise kabul edilemez kılmaktadırlar. Bu nedenle batılı gezginlerin önyargıları gözlemledikleri veya yaşadıkları olaylar bağlamında da değişmekte, anlamaya ve betimlemeye çalıştıkları Osmanlı toplumsal hayatı bazen yeni önyargılar edinmelerine de yol açabilmektedir. Belirtmek gerekir ki önyargı kavramı her zaman olumsuz bir anlam içermek durumunda değildir. Başka kültürleri anlamaya çalışırken kendi tarihsel ve kültürel bağlamımız böylesi bir çabaya kaçınılmaz olarak yansır. İşte örneğin böyle bir duruma Gadamer önyargı der ve önyargılar olumlu olabilirken "kör önyargılar" olumsuz ve sabittirler.[20] Bu noktada Said'in önyargılardan çok kör önyargılarla ilgilendiği söylenebilir.

Gezginlerin ilgi alanı oldukça geniştir. Onlar Osmanlıların başarısını bazan da ihtişamını hükümetin ve askerlerin ve tebaanın olumlu veya olumsuz buldukları özellikleriyle açıklarlar. Örneğin Sir Henry Blount'a göre Türkler arkadaş canlısı, cömert ve dürüstken, Geuffrey isimli bir yazara göre aheste, çirkin ve cahildirler.[21] Geuffrey Osmanlıların başarısını tanrının Hıristiyanlara verdiği bir ceza olarak yorumlarken, Blount devşirme sisteminin Osmanlılara sağladığı faydalardan bahseder. Fransız gezgin Tavernier'e göre Osmanlı düzeni âdildir, Avrupa'da ise soyluların çıkar mücadelesi düzeni yozlaştırmaktadır.[22] Osmanlı topraklarında köle olarak on üç yıl geçirmiş olan Georgievitz'e göre Osmanlıların üstünlüğünün ardında düzenli, disiplinli ve sadık ordular vardır. Diğer yandan, Türkler kaderlerinin alınlarına yazılmış olduğuna inandıklarından herkesten gözü pek savaşır, âdeta ölüme koşarlar.[23] İngiliz konsolos Sir Paul Rycaut, Türklerin kibirli ve câhil oldu-

[20] Hans –Georg Gadamer, *Truth and Method*, (London: Sheed and Ward, 1981) s. 236-260.
[21] Sir Henry Blount, *A Voyage into the Levant*. (London: 1650) s. 189. Antoine Geuffrey, *The Order of the Great Turkes*, (London:1542), fol. LIX
[22] Jean Baptise Tavernier, *The Six Voyages of ... through Turkey, into Persia and the East Indies*, (London: 1677) s. 30-32.
[23] Bartheloemus Georgievitz, *The Offsprings of the House of Ottamano and Offices Pertaining to the Great Turkes Court whereunto is added ... Epitome of the Customes, Rytes, Ceremonies and Religion of the Turkes* ... (London: 1553).sig.B7r.

ğuna dikkat çekerken başarılarının ardında şiddete dayalı bir rejim olduğunu düşünür. Diğer yandan, Osmanlıların Avrupalılardan çok daha başarılı ve etkin bir yönetim biçimine sahip olduklarını ve bu nedenle tebaanın ve askerî seçkinlerin (Avrupa'dakilerin aksine) yönetimden memnun olduğunu da belirtir.[24]

Bu örnekler ışığında bakıldığında 16. ve 17. yüzyıl yazınının en önemli özelliği Avrupalıların Osmanlılar hakkında neler söylediğinden çok neleri söylemediğidir. Her ne kadar Osmanlılar hakkında çeşitli, rastlantısal ve çelişkili fikirlere rastlasak da, hiç bir yerde Avrupalıların Osmanlılardan üstün ve etkin olduğu tartışılmaz. Bu tür görüşler ancak 18. yüzyılda ortaya çıkacaktır. Bir kaç örnekle göstermeye çalıştığım gibi Avrupa'nın Osmanlı imgeleri ve tasvirleri 16. ve 17. yüzyıllarda tutarsız, farklılaşmış ve değişkendir. Bu nedenle Oryantalizmi tarih aşırı, sürekli ve tutarlı bir söylem olarak kavramsallaştıramayız. Gözden kaçırılmaması gereken bir konu da Avrupa'nın Osmanlı imgelerinin 18. yüzyıldan itibaren dönüşmeye başlamasıdır. Çeşitlilik tekdüzeliğe, değişkenlik sabit, ve tek tip olumsuz imgelere, ampirik ve tarihsel betimlemeler ise yerini tarihsiz ve tümdengelimci çözümlemelere bırakır. İşte esas bu noktada da Oryantalizm tarih-aşırı, yani tek yönlü ve sürekli değil de dönüşümleri barındıran çok yönlü bir söylem olarak görünür.

Said modern Oryantalizmin 19. yüzyılda belirmesiyle birlikte doğu imgelerinin daha kuvvetli ve analitik bir perspektiften üretildiğini söyler. Gelişmiş karşılaştırma yöntemleri ve sınıflandırmalar sayesinde doğu akılcı ve bilimsel bir perspektiften, nesnel olduğu varsayılan veriler aracılığıyla yansıtılmıştır.[25] 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'nın Osmanlı düşüncesinde bu tür yaklaşımlara sıklıkla rastlanabilir. Montesquieu ile başlayan bu tür çözümlemeler ilginç bir şekilde dönemin pek çok gezgininin bakış açısını belirlemiştir.[26] Montesquieu oldukça nesnel gibi görünen fakat tarihsiz kıstaslar -iklim, yerleşim, din- kullanarak batı ile doğu toplumlarını toplumsal karakter ve ona uygun siyasal rejimler çerçevesinde sınıflandırmıştır. "Doğuya" adım atmamış olan bu ünlü düşünüre göre sıcak iklimde ve açık alanlarda yaşayan Asyalıların ruhu kulluğa yatkın olduğundan despotizmle yönetilmek durumundadırlar. Soğuk iklimde dağlık alanlarda yaşayan özgür ruhlu Avrupalılar ise krallık veya cumhuriyetle yönetilmek durumun-

[24] Sir Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, (London: 1668).
[25] Said, *Orientalism* s.149.
[26] Avrupa'da Osmanlı imgelerinin dönüşümü hakkında detaylı bilgi için bakınız Aslı Çırakman, *From "the Terror of the World" to the "Sick Man of Europe": European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*, (Peter Lang: New York, 2002).

dadırlar.[27] 18. yüzyılda Osmanlılar hakkında yapılan benzer sınıflandırmalar ve karşılaştırmalar analitik ve bütüncül gibi görünseler de, bir önceki döneme ait farklılaşmış ve detaylı sınıflandırmaları içerik açısından aratır niteliktedir. Çünkü 18. yüzyıl Osmanlı analizlerinin çoğu sonuçları açısından indirgemeci ve banaldir. Örneğin, Boulanger'e göre Avrupalılar akılcı, Asyalılar köle, Amerikalı yerliler ise özgür ruha sahiptir.[28] Bu tür büyük genellemelerin önceki dönemler yerine Aydınlanma döneminde yapılmış olması ilginçtir ama tesadüf değildir. Önceki dönemin tarihsel ve görgül bakış açısı yerini analitik, rasyonalist, tümdengelimci ve böylece tarihsiz peşin hükümler veren yaklaşımlara bırakmıştır. Tüm bu verilere ve zihniyetteki bariz değişime rağmen Said modern Oryantalizmi söylemsel bir dönüşüm olarak değerlendirmez. Ona göre modern oryantalizm, oryantalist söylemin sürekliliği, sabitliği ve tutarlılığında herhangi bir kırılma ve dönüşüm yaratmaz: 19. yüzyıl Oryantalizmi (modern Oryantalizm) varolan önyargıları geçmişten devralır ve onlara modern, bilimsel ve laik bir biçim ve anlayış kazandırır.[29] "Doğu" artık bir yer olmaktan çıkıp üzerinde araştırma yapılan emperyalist siyaset alanı olmuştur.[30]

Batının doğu düşüncesi her ne kadar 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren giderek tekdüze ve tutarlı bir hâle gelmişse de, aslında oldukça çelişkili ve çeşitli bir yapıya sahiptir. Bunun nedenleri ise doğu ile batı arasında çağlar boyunca değişen siyasal ve kültürel ilişkilerdir ki bu tür ilişkilere 18. yüzyıl sonuna kadar batının hâkim olduğunu söylemek mümkün değildir. Zaman içinde batı kendi kendini de farklı şekillerde yansıtmıştır yani batının kendi hakkındaki tasarımlarının değişmesi onun doğuyu kavrayışına da yansımıştır. Tuhaf olan da Oryantalizme karşı bir söylemin hiç oluşmamış olduğunu varsaymaktır. Bu varsayım Said'in Oryantalist söylemi doğrusal bir tarih anlayışı bağlamında görmesinden kaynaklanmaktadır. Yani bu söylem tarihsel olarak önceden belirlenmiş doğuya sahip olma ve istilâ etme hedefiyle ilerlemiştir. Said'in Oryantalizmi Avrupa'nın doğuyla ilgili çıkarlarını 18. yüzyıla kadar oluşturan ve şekillendiren siyasî ve dinî çatışmaları, düşünsel mücadeleleri, toplumsal dinamikleri göz ardı eder ve dışlar. Bu nedenle Said söylemsel olarak batının doğuya her zaman üstün pozisyonda olduğunu, doğunun ise zayıf ve sessiz olarak tasarlandığını göstermeye çalışmıştır. Böyle bir söylemsel bütünlük ancak batının her zaman yekpare ve birleşik bir güç olduğunu varsaymakla oluşabilir.

---

[27] Montesquieu, *The Spirit of the Laws*(1748), (New York : Hafner, 1966).
[28] Nicolas Boulanger, *The Origin and Progress of Despotism*, (London: 1764), s. 9.
[29] Said, *Orientalism* s. 122.
[30] A.g.e s. 197.

ORYANTALİST SÖYLEM: TEKDÜZE VE TUTARLI

Oryantalist söylemin doğuyu temsil ederken büründüğü tekdüzelik, tutarlılık ve türdeşlik aslında Said'in batıyı kavramsallaştırması bağlamında da geçerli gibi görünmektedir. Oryantalizmi tarih-aşırı bir söylem olarak sunmanın kaçınılmaz bir sonucu olarak Said batıyı tarihsiz, sabit ve homojen bir olgu olarak sunmaktadır. Oryantalizmi insan istenciyle oluşmuş bir söylem olarak incelediğinden, ona göre doğu yalnızca batı tarafından ve batılılar için temsil edilir.[31] Bu varsayımın sonucu olarak da Avrupa'nın doğuya yaklaşımında her zaman siyasal, ekonomik, ideolojik, kültürel ve hatta ahlâkî anlamda bir bütünlüğü temsil ettiğini düşünür. Said'in sürekli vurguladığı Oryantalizm söylemindeki tekdüzelik ve tutarlılık boyutları Avrupa'nın bu denli birleşik bir güç olduğu varsayımından kaynaklanır. Ona göre Oryantalizm söylemi doğu hakkında değişmez "doğrular" yaratmıştır, öyle ki batıda doğuya dair söylenen her söz kaçınılmaz olarak ırkçı, emperyalist ve etnosentrik yargılar barındırır.[32]

Dolayısıyla Oryantalizm söylemi birleşik Avrupa'nın doğuyla her karşılaşmasında ortaya çıkan ortak çıkarlarına ve niyetlerine dayanır. Neredeyse önceden belirlenmiş gibi görünen bu niyetler doğuyu öğrenme, istila etme ve nihâyet doğuya sahip olma gibi standart bir izleğe sahiptirler.[33] Said'in görüşüne göre batı her zaman böyle aktif ve içten pazarlıkçıyken, Oryantalist söylemin hayâl ettiği doğu her zaman sessiz, zayıf ve istilayı bekler durumdadır. Bu noktada Said'e göre doğunun sessizliği, batının kültürel gücünün ve siyasal kuvvetinin işaretidir.[34] Said siyasal iktidar ve Oryantalist söylem arasındaki sıkı bağları açığa çıkarmak niyetinde olmasına rağmen batının niyet ve çıkarlarının hangi tarihsel koşullarda ve nasıl oluştuğu, tanımlandığı, kabul gördüğü ve nihâyet Avrupa'yı nasıl ve neden ortak çıkarlar etrafında birleşmiş egemen bir güce dönüştürdüğü konusunda sessiz kalmaktadır. Basitçe Avrupa'nın her zaman egemen, üstün, ve güçlü pozisyonda olduğunu varsaydığı için Said'in batı anlayışı da kaçınılmaz olarak tekdüze, tutarlı ve tarih-aşırıdır.

Her ne kadar 19. yüzyıldan itibaren doğu ile ilgili ortak Avrupa çıkarlarından bahsedebilsek bile, Haçlı seferleri hariç Avrupa tarihinde homojen bir Avrupa çıkarından veya birliğinden bahsedemiyoruz. Aksine Avrupa içinde rekabet, çekişme ve güç mücadelesi çok daha belirgindir. Örneğin 16. ve 17.

[31] Said, *Orientalism* s.40.
[32] A.g.e., s.204.
[33] A.g.e., s.91-92.
[34] A.g.e., s. 94.

yüzyıllarda Avrupalıların kendilerini birlik içinde ve üstün görmeleri için ne bir neden ne de bir durum söz konusuydu. Rönesans ve özellikle Reformasyon dönemlerinde Avrupalılar kendilerini siyasal, ideolojik, dinî ve ticarî anlamda bölünmüş ve kavgalı olarak tasvir ederler. Kısaca söylersek sorun aslında sadece Avrupalının doğu hakkında ne dediği değil, ne zaman ve nasıl söylediğidir de. Oysa Said Avrupa'yı monolitik olarak göstermekle kalmaz, Avrupa'nın doğuya bakışını da tekdüze ve farklılaşmamış olarak betimler.[35] Ama Avrupa'nın doğu imajının farklılaşmış, çelişkili ve tutarsız olduğunu kabul ettiğimizde, doğu ile ilgili birçok farklı kuramın, iddianın, görüşün, kavramın ve imgenin oluştuğunu görürüz. Yani 16. yüzyılda Avrupa'daki Osmanlı imajı ile -ki bu imaj çoğu zaman Osmanlıların Avrupa'ya göre ekonomik, siyasî, ve kültürel bakımdan üstün olduğunu kabul eder,- 18. yüzyıldaki Osmanlı imajı arasında çok büyük farklar olduğunu görürüz.

Ancak Said bu farkları göz ardı eder, çünkü tarihsel değil metinsel analiz yapmaktadır. Onun için fikirlerin nasıl ve ne zaman oluştuğu, hangi koşullar altında değiştiği veya gündemden düştüğü değil de, metinler boyunca fikirlerin ne kadar tekrarlandığı ya da varsayılan söylemsel bütünü nasıl doğruladığı ve zenginleştirdiği önemlidir. Said metinler arası ilişkileri çözümlediğini, bunu yaparken metin gruplarının nasıl kütle ve yoğunluk kazandığını ve birbirlerine ne tür göndermeler yaptıklarını incelediğini söylemektedir.[36] Böylece Said bir metin ya da yazar ile onun içinde bulunduğu ve katkı yaptığı söylem arasındaki diyalektiği ortaya çıkarmak istemektedir.[37] Dahası Said söylemin bütünlüğü ile içinde yeşermiş olduğu kültürün bütünlüğü arasında bir paralellik görür: "Oryantalizm varsayılan nesnesinden çok kendini yaratmış olan batı kültürüne cevap oluşturur. Bu nedenle Oryantalizmin tarihi hem iç tutarlılığa hem de kendini çevreleyen başat kültürün eklemlenmiş ilişkiler ağına sahiptir".[38] Doğu ile ilgili metinler kendi içlerinde dönerek dışarıya kapanmışlardır ve hepsi de bütüncül bir yapıya ve baskıcı bir iktidar ilişkisine katkıda bulunurlar. Ona göre böyle bir yapının varlığını yani Oryantalist söylemin varlığını, tarihin çok değişik dönemlerine ait metinlerin sürekli olarak birbirlerine yaptığı göndermeleri göstererek açıklayabiliriz. Oysa dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır: 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren batı yazınında böyle bir eğilime sıkça rastlanılmakla beraber, bu eğilim, yani metinlerin ve imgelerin sürekli birbirlerine gönderme yaparak söy-

[35] A.g.e., s. 203.
[36] A.g.e. s. 20.
[37] A.g.e. s. 24.
[38] A.g.e. s. 22.

leme katkıda bulunmaları veya söylemi tekrarlamaları önceki dönemler de pek de belirgin değildir.

Said söylem analizi yaparken Oryantalisti, yani doğu hakkında yazan kişiyi toplumsal ve siyasal bağlamından kopardığı için değişen bakış açılarını, dönüşen imgeleri, zaman içinde kaybolan veya ortaya çıkan farklı önyargıları görememiştir. Said'e göre Oryantalistin perspektifine şekil veren tek gerçeklik Avrupa hegemonyasıdır ki, bu da söylemsel bir olgudur. Bu durumda doğu ile ilgilenen herkes Oryantalist söylem tarafından sahiplenildiğinden, doğuyu çalışan herkes Oryantalist, yani oryantalist söylemin parçası olur. Fakat birçok Oryantalist olmayan fikir, önyargı ve kuram Avrupa'da doğuyu çalışanların ellerinin altındaydı ve kaçınılmaz olarak onların çözümlemelerine kaynak oluşturmuştu. Aslında sorun imgelerin çeşitliliğinin neden bazı dönemlerde arttığı ve neden bazı dönemlerde tekdüzeliğe dönüştüğüdür. Diğer bir deyişle, doğunun değerlendirildiği, hakkında fikir ve imgelerin üretildiği toplumsal, düşünsel ve siyasal ortam değişmekte olmalıdır ki, bu değişim Doğu'nun imgesine de yansısın. Said'in bu değişimi ve çeşitliliği ayrımsamamasının nedeni belki de tarihsel bağlamın ancak metinsel ya da söylemsel anlamda mevcut olduğuna inanmasından kaynaklanmaktadır. Metinler öncesinde ve metinler dışında oluşan tarihselliğin önemsenmemesi Oryantalizm söyleminin hep tekdüze ve tutarlı olduğu, içeriğinin sabit kaldığı intibasını yaratmıştır.

ORYANTALİZM: EGEMEN SÖYLEM

Öte yandan metinlerin kendilerini tekrarlayarak doğuyu ideolojik bir olgu haline dönüştürmeleri, doğu hakkında edinilen bilginin siyasal ve ekonomik amaçlara hizmet etmiş olması Oryantalist söylemin belirleyici yapısından dolayı değil de, söylemden bağımsız gelişebilen tarihsel, düşünsel veya siyasal eğilimlerden kaynaklanıyor olabilir. Elbette ki Avrupalılar emperyalizmi ve sömürgeciliği doğrulayabilecek fikirleri üretmişlerdir, aksini savunmak saçma olur. Ancak doğu üzerine yazan herkesin bu tür ideolojilere -söylemin yapısından dolayı kaçınılmaz olarak- katkı yaptığını söylemek faşizmi çalışan herkesin kaçınılmaz olarak faşist olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkar. Eğer batının doğu anlayışındaki dönüşümleri görebilirsek aslında birçok farklı ve çelişkili kavramın, görüşün ve imgenin biraradalığını ayrımsayabiliriz. Gezgin Blount'un 1650'de gözlemleyip anlattığı Osmanlılar ile savaş stratejisti Rene de Lucinge'in[39] 1609'da betimlediği, Protestan propaganda

[39] Rene de Lucinge, *The Beginning, Continuance and Decay of Estates*, (London 1606).

yazarı La Noue'nun[40] 1589'da lanetlediği Osmanlılar ya da Montesquieu'nün 1749'da "doğu despotizmine" örnek olarak gösterdiği Osmanlılar arasında aşılmaz farklılıklar vardır. Hepsi de Osmanlıların siyasal yaşamından bahsetmelerine rağmen aslında birbirlerine indirgenemeyecek kadar farklı ve çeşitli doğu imgeleri yaratırlar. Çünkü bakış açıları -gezgin, siyaset adamı, propaganda yazarı, Aydınlanma düşünürü- ve algıları farklıdır. Bu da bize söylemsel olmayan gerçekliğin yani tarihsel gerçekliğin ve tarihsel bağlamın söylemlerin değişiminden sorumlu olduğunu gösterir.

18. yüzyıl boyunca hem Avrupa'da hem de Osmanlı toplumunda yaşanan siyasal, toplumsal ve düşünsel dönüşümler Osmanlılara atfedilen değerlerde olumsuz bir değişime neden olmuştur. Siyasal anlamda güçler dengesindeki değişimler belirgin hâle gelmiş, Osmanlıların zaman içinde askerî ve ekonomik alanda zayıflamaları onları Avrupalıların gözünde büyük bir tehdit olmaktan çıkarmış, Osmanlılar belirsiz bir ortamda bazen zayıf düşman, bazen de zayıf müttefik olarak muamele görmeye başlamışlardır. Diğer yandan Aydınlanma dönemine hâkim olan ilerleme ve "medeniyet" üzerine doktrinler Avrupa'yı ileri, medenî, akılcı ve özgürlükçü bir kültür olarak çizerken Avrupalı olmayanlara karşı küçümseyici ve yargılayıcı tavırların gelişiminde rol oynamıştır. Bu dönemde batı ile doğu, ileri/geri, akılcı/duygusal, özgür/köle gibi zıtlıkları temsil eder olmuştur. Böylesi pekişmiş ve kendinden emin bir üstünlük iddiası daha önceki yüzyıllara ait yazında ortaya çıkmamıştır.

Bu tür tarihsel gelişmeleri göz ardı eden Said aslında batının doğu anlayışını geriye dönük (retrospective) yeniden oluşturma yöntemiyle inceler. Bu yöntem onu, batı düşüncesini, eleştirdiği batının doğu üzerine düşüncesi kadar yanlış temsil etmeye yöneltir. Diğer bir deyişle, Said'in kendi batı imgesi itham ettiği Oryantalist düşünce kadar tekdüze ve tarihsizdir. Diğer yandan Oryantalist söylemin hem kaynağı hem de sonucu olan Avrupa hegemonyası veya üstünlüğü, Avrupa düşüncesini varolmadığı dönemlerde -yani geç 18. yüzyıl öncesinde- kontrol edemezdi. Fakat Said hegemonya kavramını geriye dönük kullanmaktadır. 16. yüzyıl yazarları işlerin Avrupa için nereye varacağını bizim bugün bildiğimiz gibi bilemezlerdi yani onlar için takip edebilecekleri bir tarihsel süreç -bizim 21. yüzyılda sonuçlarını bildiğimiz süreç yoktu. Burada esas problem Said'in yüzyıllardır birikmiş olan devasa bir yazını Batı Avrupa'da 18. yüzyıl sonunda oluşmuş olan bir düşünce ve eyleme kalıbına indirgemesidir. Said 19. yüzyıla kadar olan süreyi Oryantalizm söylemini oluşturan geliştiren ve yerleşmesine katkıda bulunan düşünceler bü-

[40] Francois de La Noue, *The Politicke and Militarie Discourses of the Lord de La Noue*, (London: 1589)

tünü olarak görmekte ısrar etmektedir. Yani 18. yüzyıl sonundan önce ne yazıldıysa bizi 19. yüzyıl doğu düşüncesinin ideolojik, ahlâkî ve bilimsel bağlamına doğru yöneltir. Oryantalizm işte bu nedenle tutarlı, dayanıklı ve bütüncül bir söylemdir Said için. Kaldı ki Oryantalist söylemin en tutarlı ve güçlü olduğu dönemlerde bile çeşitlilik ve çelişkiler mevcuttur.[41] Montesquieu'nun hayâlinde canlandırdığı ve birçok 18. yüzyıl gezgininin etkilendiği kategorik doğu anlayışı -sıcak iklim, açık alan, tembel, korkak, cahil ve köle ruhlu insanlar, despotluk ve keyfi yönetim- aynı dönemde kıyasıya sorgulanmış ve sonuçta, farklı ve karşıt doğu imgeleri dolaşıma girmiştir. Örneğin, Voltaire ne kendisinin, ne Montesquieu'nün, ne de genelde Avrupalıların "doğu" hakkında pek bir şey bilmediklerini ilân etmiş; Montesquieu'nün doğu tasarımının hayâl ürünü ve yanlışlardan oluştuğunu - mantıklı düşünülürse, her hangi bir yerde ne iklim böyle belirleyici, ne de yönetim böyle keyfî olabilir diyerek- ancak, bu çarpıtmaların da Montesquieu'nün sinsi emellerinden kaynaklandığını imâ etmiştir.[42] Voltaire'in bahsettiği sinsi emeller aslında Montesquieu'nün doğudaki değil de kendi ülkesindeki despotizmi ve keyfî yönetimi dolaylı yollardan eleştirmek istemesidir. Fransa'da sansür döneminde sıkça başvurulan bu yazın stratejisini doğu toplumlarıyla pek de ilgili olmayan Fransız devrimci S.N.H. Linguet de benimsemiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nu âdil, mutlu, zengin, eşitlikçi ve barışçı insanların yaşadığı bir cennet olarak hayâl etmiş, en az Montesquieu'nün ki kadar çarpık ve hayâlî bir doğu betimlemesi yapmıştır.[43] Anquetil-Duperron ise Montesquieu ve yandaşlarının -"kör önyargılı"- çözümlemelerini şiddetle reddetmiş, ve bu tür çarpık imgelerin Avrupalıların sömürgeci pratiklerini doğrular ve kışkırtır nitelikte olduğunu belirtmiştir. "Doğuda", doğulular tarafından yapılmış çalışmaları inceleyerek (özellikle Hindistan'da Sanskritçe metinleri çözümleyerek yaptığı çalışmalarla ün kazanmıştır) Montesquieu'nün iddialarını sınayıp reddetmiştir.[44] Aslında Anquetil-Duperron Said'in arayıp da bulamadığı anti-Oryantalist Oryantalisttir! 18. yüzyılın baskın ve indirgemeci doğu tasarımlarına alternatif ola-

[41] Porter Avrupa hegemonyasının en güçlü olduğu 19. yüzyılda bile karşı-hegemonik bir yazının varlığından söz eder. Dennis Porter, "Orientalism and its Problems", *The Politics of Theory*, Francis Baker et.al. (Colchester: Univ. of Essex, 1983) s. 179-193.

[42] Voltaire "Dialogues between ABC, first conversation: on Hobbes, Grotius and Montesquieu" ve "Thoughts on Public Administration" David Williams (ed.) *Voltaire: Political Writings*, (London: Cambridge Univ. Press, 1994) s. 87-100 ve 212-224.

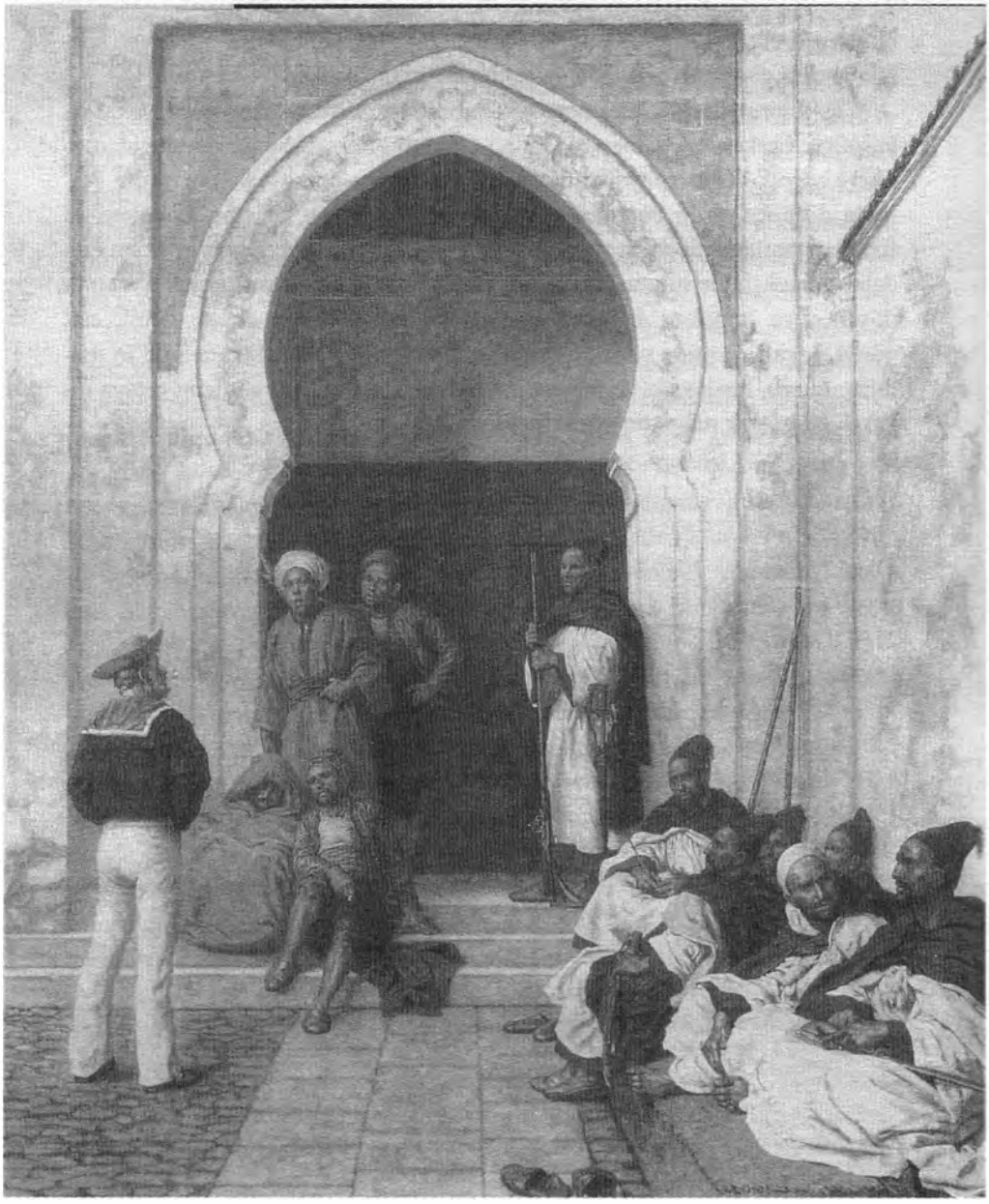
[43] Simon-Nicolas-Henri Linguet, *Du Plus Heureux Gouvernement ou parallele de constitutions politiques de l'Asie avec celles de l'Europe*, (Londres, 1774) cilt 1.

[44] Aam-Hyacinthe Anquetil Duperron, *Legislation Orientale* (Amsterdam, 1778).

bilen, gerçekçi ve ideolojik anlayışları sorgulayan doğu betimlemelerine seyrek de olsa gezginler arasında da rastlamak mümkündür.[45]

Çeşitli örneklerle göstermeye çalıştığım gibi Avrupa kültürünün ya da siyasetinin baskın ve egemen olduğunu varsaydığımız dönemlerde bile ideolojik ve çarpık doğu anlayışlarına karşı geliştirilmiş doğu imgeleri vardır. Aslında düşünce tarihi boyunca hâkim söylemlere karşı gelişmiş imgelere ve fikirlere rastlanabileceğini varsaymak, rastlanamayacağını varsaymaktan çok daha gerçekçi bir tutum gibi gözükmektedir. Çünkü insanî edimler olarak düşünce ve imgelem doğaları gereği tekdüze, sabit ve sürekli değil, çok yönlü, çeşitli, yaratıcı ve değişken olagelmişlerdir. Bu bağlamda Said'in tekdüze, tutarlı, tarih-aşırı ve her zaman baskın olabilmiş bir söylemi ortaya çıkarabilmesi pek mümkün gözükmemektedir.

[45] Sir James Porter, *Observations on the Religion, Law, Government and Manners of the Turks* (London, 1771). Lady Mary Wortley Montague, *Letters ... Written during her Travels in Europe, Asia, ... which Contain ... Accounts of the Policy and Manners of the Turks* ... (Paris, 1779).



"Evden Uzakta"

John Hodgson, 1889
Les Orientalistes De L'ecole Britannique, Gerald M. Ackerman.

ŞARK'A DAİR: MİLADIN 24. YILINDA ŞARKİYATÇILIK

Ahmet Ulvi Türkbağ*

"Esrar!
Tevekkül!
Kafes, han, kervan, şadırvan!
Gümüş tepsilerde rakseden sultan!
Mihrace, padişah,
Bin bir yaşında bir şah.
Minarelerden sallanıyor sedef nalınlar,
Burunları kınalı kadınlar
ayaklarıyla gergef dokuyor.
Rüzgarlarda yeşil sarıklı imamlar ezan okuyor!"

İşte Frenk şairinin gördüğü şark!
İşte dakikada 1.000.000 basılan kitapların şarkı!
Lakin ne dün ne bugün ne yarın
böyle bir şark yoktu, olmayacak!

Nazım Hikmet, 'Piyer Loti' 1925[1]

ŞARKİYATÇILIK (ORYANTALİZM) NEDİR?

Aslında her şey, yani Batı'nın açıkça Doğu üzerine tüm geleneksel-yerleşik bakış açısını kapsamlı biçimde tartışması, 1978'de Edward Said'in

* Y. Doç. Dr. Ahmet Ulvi Türkbağ, İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.

[1] Nazım Hikmet, 835 Satır, Adam Yay., 6. Basım, İstanbul 1991, s.18 (vurgu özgün metne ait).

Oryantalizm adlı kitabının basılmasıyla *başlamadı*. Köklü değişimler yüzyılı olan 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren zaten böyle bir gözden geçirme, farklı yaklaşıma eğilimi vardı. Şarkiyatçılığın kendisi ise doğal olarak, (ister Said'in başlattığı gibi eski Yunan'dan alınsın ya da çok daha yeni olsun) oldukça uzun bir geçmişe sahip. Ama deyim yerindeyse konunun, Batı'nın yüzüne yine Batı kültürü almış bir Arap tarafından Batılı biçimde vurulmasının; Batı'nın en derindeki hiç de hatırlamak istemediği günahlarıyla yüzleştirilmesinin Said'in kitabıyla başladığı kuşkusuz.

Şark neredeyse Avrupa'ya özgü bir buluştu; Antik çağdan beri, gönül maceralarının, egzotik varlıkların, akıldan çıkmayan anılarla görünümlerin, olağanüstü deneyimlerin mekânı olagelmişti[2] [Şark bilgisi]. Avrupa'nın Şark'a ilişkin ortaklaşa kurulmuş hayâli [dir]...[3]

İşte yukarıda özellikleri belirtilen biçimiyle Şarkı inceleyen, araştıran, Avrupalılar için anlaşılabilir (yönetilebilir, sömürülebilir ve üzerinde otorite kurulabilir?) kılmaya çalışan belli bir insan grubu Şarkiyatçı adını alır. İlk seyyahlar ve filologlardan günümüzdeki alan ya da bölge araştırmacılarına değin oldukça geniş bir grup Şarkiyatçı olarak tanınmıştır. Tartışılansa bu kişilerin ne ölçüde Şark'ı özgün biçimiyle yansıtabildikleridir (ya da yukarıdaki alıntı ve Hikmet'in şiirindeki gibi Avrupa'ca Şark'ın yaratılmasına ne ölçüde katıldıklarıdır?) Said gibi Namık Kemal de, Şarkiyatçıların bu görevde pek başarılı *olamadıkları* kanısındadır (ya da Şark'ın yaratılıp Şarklaştırılması konusunda çok başarılı *oldukları* kanısındadır).

Yalnız Ernest Renan değil, Avrupa'da *Ulûm-ı Şarkıyye*'ye intisab ile maruf olanların *Diyanet-i İslamiyye* mebhasinde *zihinlere hayret verecek kadar cahil* olduklarını pek kolay ispat edebilirim.[4]

Namık Kemal özellikle İslâm Dinine ilişkin konularda Şarkiyatçıların çok cahil olduklarını belirtirken bazı 'ilginç örnekler de vermektedir. Örneğin tarihçi Hammer'in, Müslümanların günün belirli bir zamanında güneşin, şeytanın iki boynuzu arasında olduğuna inandıklarını söylemesi ya da d'Herbélot'nun ünlü Kuran adlı makalesinde yine Müslümanların Kuran-ı Kerim'in yaradılıştan Hz. Muhammed'e indirilene kadar yedi kat göklerde saklandığına ilişkin bir inanca sahip olduklarını bildirmesi ilginçtir.[5] Çünkü İslâm Dininde böyle bir inanç olmadığı gibi d'Herbélot'nun döneminde Batı'nın böyle bir yanılgıya düşmesini haklı gösterecek bir ulaşılmazlık da söz konusu değildir. Namık Kemal'in de belirttiği gibi son derece özen ve

[2] Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, Çev. Berna Ünler, Metis Yay., İstanbul 1999, s.11.
[3] Said, *Şarkiyatçılık*, s. 62 (A. G. Kieman'dan naklen).

[4] Namık Kemal, *Renan Müdafaanâmesi*, Yay. Haz. M. Fuad Köprülü, Milli Kültür Yay. Ankara 1962, s.13 (vurgular özgün metne ait).
[5] Namık Kemal, *Renan Müdafaanâmesi*, s.15-16.

derinlik gerektiren birçok alanda başarıyla çalışan Batılının, onun için kolayca ulaşılabilir bir alanda nasıl olup da böyle büyük hatalar yaptığını anlamak zordur.[6]

Şarkiyatçının bu biçimde belirlenmesinin ardından, temel sorun olan Şarkiyatçılık saptanabilir. Yine Said ile başlanırsa o, yapıtının başından itibaren pek çok yerinde Şarkiyatçılığı, geliştirdiği düşünsel bağlamda art arda sürekli tanımlamaktadır. Bunlar aşağıdaki biçimde sıralanabilir:

[Şarkiyatçılık]...'Şark' dünyasını baskı altında tutmaya yarayan, çirkin 'Batı' emperyalizmi tezgâhının temsilcisi, ifadesi de değildir. Daha çok jeopolitik bilincin araştırma metinlerine, estetik, iktisat, sosyoloji, tarih, filoloji metinlerine *dağılımıdır*...yaratılıp kalıcı kılınan bir 'çıkar' öbeğinin de işlenip *inceltilmesidir*...[7]

...Şarkiyatçılık son kertede gerçekliğin siyasal bir tasavvuruydu...[8]

Psikolojik açıdan Şarkiyatçılık, bir paranoya biçimidir ve farklı türden, sözgelimi normal tarih bilgisinden farklı türden bir bilgidir.[9]

Yani Şarkiyatçılık, görünüşte Şark'a uygun mecburiyetlerin, bakış açılarının, ideolojik eğilimlerin egemen olduğu düzenlenmiş (ya da Şark'a özgü kılınmış) bir yazım, tasavvur, araştırma tarzı olarak görülebilir. Şark, birtakım ayrımlaşmış usullerle öğretilir, araştırılır, yönetilir, hükme bağlanır...Şark hakkında dile getirebilecekleri bakımından her Avrupalının sonuçta ırkçı, emperyalist...etnik merkezci olduğunu söylemek yerinde olur.[10]

Said'in dışındaki Şarkiyatçılık eleştirileriyle ilgili birkaç ilginç saptamaya da değinmek gerekir. Örneğin Kabbani'nin Galland için yaptığı yorumda tüm Şarkiyatçılarda rastladığı genel bir kusura değiniyordu: "Ancak, tüm bilimsel özenliğine rağmen, görmeyi umduğu durumları görmek konusunda kendine engel olmadı".[11] Dolayısıyla Şarkiyatçılığa getirilen eleştirilerin odak noktası bir gerçekliği olduğu gibi tasvir etmekten, anlatmaktan çok bir takım tarihsel, kültürel, dinsel, ırksal ve toplumsal önyargılarla konuya yaklaşmak ve daima Şark'ı Garp'tan (Avrupa merkezli olarak) görmek ve yorumlamaktır. Bu yorumlamalar daima bazı değişmez kavramları içerir ki, bunlara 'Şark Klişeleri' denilebilir.

Nazım Hikmet'in yukarıdaki italikleri bu 'Şark Klişeleri'nin en çok kullanılan bazılarını listelemektedir. Bunlara akılcı düşünme eksikliği, düzenli olandan nefret, peçe, edilginlik, şehvet düşkünlüğü vb. eklenebilir. Her klişe

---

[6] Namık Kemal, *Renan Müdafaanâmesi*, s.16, kendi deyimiyle bu durum: "şayan-ı taaccüb" yani utanç vericidir.
[7] Said, *Şarkiyatçılık*, s.21 (vurgular özgün metne ait).
[8] Said, *Şarkiyatçılık*, s.53.
[9] Said, *Şarkiyatçılık*, s.82.
[10] Said, *Şarkiyatçılık*, s. 214-215, 216.
[11] Rana Kabbani, *Avrupa'nın Doğu İmajı*, Çev. Serpil Tuncer, Bağlam Yay., İstanbul 1973, s. 36.

olumsuz değildir. Şarkiyatçılığın eleştirilmesine neden olan klişelerin olumsuzluğu değil klişe kullanımıdır:

Bu fantastik özlemler İster Hugo'nun kullandığı gibi salt biçimsel, egzotik öğelerle, ister Lamartine ve Flaubert'deki gibi bir tür Doğu nevrozunda dile gelsin, bu yazarların hepsi için doğu 'ölümsüz' ve 'değişmez' doğuydu.[12]

Klişeler hem sağlıklı bilgi edinilmesini engellemekte hem de Şark'ı insanî olan hareket ve değişimden koparark onu dondurmaktadır. Böylece Şark hiç değişmemekte ya da en azından bazı temel nitelikleriyle hep aynı kalmaktadır. Buna Toynbee 'hiç değişmez Doğu Klişesi' adını verir; ona göre, bunun dışında yapılan iki yanlış daha vardır: 'ben merkezci yanılsama' ve 'büyümenin düz çizgi halinde ilerleyen bir hareket olması'.[13]

İşte tüm bu yanlış yaklaşımlar yüzyıllarca Şark'ın Şarklaştırılmasına yardımcı olmuş ve Garp tarafından zamanla değişen amaçlar için kullanılmıştır. Bunlar arasında genel ve toplumsal amaçlar olduğu gibi (bilinmeyen yöntem ve teknikleri öğrenme, güçlü bir düşmanı denetim altında tutabilecek noktaları belirlemek için bilgi edinme, sömürgeleştirerek çıkar sağlama ve olabildiğince bu işi güven altına alma) özel ve bireysel amaçlar da (kendini tanıma, kendini aşma, farklılığın içinde kendini bulma, egzotik deneyimler yaşayarak olağan üstü işler başarabilme) vardır.

Bunların temel sonucuysa Şark hakkında Şarkiyatçılarca sağlanan bilginin bir tür prizmadan geçirilerek daha doğrusu yine Şark klişelerinden biri olan gizemli bir tül perdenin ardından görülerek bozulması; hayâlle gerçeğin, düşlenenle yaşananın sürekli yer değiştirmesi ile çarpıtılmasıdır. İşte bu anlamda Şarkiyatçılık:

...ötekini nispeten nüfuz edilemez ve değişime dayanıklı bir gerçeklik yorumları perdesi ardından, tümüyle yanlış görmedir.[14]

Said'in Şarkiyatçığı Üzerine Eleştiriler

Yukarıda Said merkezli anlatılan, Avrupa'nın öteki konumuna soktuğu ve ısrarla bu konumda tuttuğu Şark'ı ve Şark anlayışlarının bir toplamı olan Şarkiyatçılığın eleştirisi büyük bir tepki ile karşılaşmıştır. Said'in savı, Avrupa'nın oluşturduğu ve evrensel olduğu kabul edilen değerlere ve onun dünya tarihinde oynadığı başat role; 'kıskançlık' duygusuyla yapılmış bir eleştiriler öbeği olarak değerlendirilmiştir. Tahmin edilebileceği gibi bu tepkinin büyük kısmı şu anki adı ne olursa olsun içeriğinde bir bilim dalı olarak

[12] Jale Parla; *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*; İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 41-42.
[13] Thierry Hentch, *Hayali Doğu*, Çev. Aysel Bora, Metis Yay., İstanbul 1996, s. 218.
[14] Steven L. Rosen, Japan as Other: Orientalism and Cultural Conflict, http://www.immi.se/intercultural/nr4/rosen.htm

Şarkiyatçılıkla uğraşanlardan ya da Aydınlanma ve modernizm çizgisi ile Avrupa merkezciliğe bağlı olanlardan gelmiştir.

Said'in ve onun ortaya koyuş biçimiyle Şarkiyatçılık eleştirisinin en büyük eleştirmeni Bernard Lewis'dir. Çok iyi bir İslâm tarihçisi olan Lewis'i Said kitabının 330 ve devam eden sayfalarında eleştirmektedir. Bu eleştiri, Lewis'in de Şark'ı anlatırken yaptığı seçkilerde Şark'ı küçümsemeye yönelik bir yaklaşım sergilediği savına dayanır. Lewis'in tepkisinin temel metni 1982'de The New York Review of Books'ta yayınladığı *The Question of Orientalism* (Şarkiyatçılık Sorunu) adlı makaledir. Bunun dışında Lewis, Said'i eleştiren bir dizi makalesini *Islam and The West* (İslâm ve Batı) adlı kitabında toplamıştır. Lewis'in kitabıyla ilgili Said, kendi kitabının 1995 baskısına yazdığı 'Son Söz' de oldukça 'kızgın' görünmektedir:

> *Bu kitabın temel bölümlerinden biri bana yönelik saldırılardan oluşur; bu bölümü, bir öbek gayri ciddi, tipik Şarkiyatçı formülü işe koşan bölümlerin ve makalelerin arasına sıkıştırmıştır Lewis –söz konusu formüller modernliğin Müslümanları öfkelendirdiği, İslâm'ın hiçbir zaman din ve devlet ayrımını gerçekleştirmediği vb. gibi tümü aşırı genellemeci, birey olarak Müslümanlar arasındaki, Müslüman toplumlar arasındaki, Müslümanlıktaki gelenekler, çağlar arasındaki farklılıklar neredeyse hiç anılmaksızın dile getirilmiş formüllerdir... Lewis'in yarattığı laf kalabalığı, görüşünün ideolojik temellerini de neredeyse her şeyi yanlış anlama konusundaki olağanüstü yeteneğini de gözden gizleyemiyor pek.*[15]

Onun böyle bir üslup kullanmasının ana nedeni Lewis'in, Said'in Şarkiyatçılık adlı yapıtında ileri sürdüğü temel savı ile ilgili sessizliğidir. Burada Lewis'in: "...tüm iddiası, söyleminin bilimsel olmayan karakterini kanıtlayarak Said'i küçük düşürmekten ibarettir: Bilimsel olmayan bilime saldıramaz: O halde bilim de onu dikkate almayacaktır".[16] Aslında 'görmezden gelme' biçimindeki bu tutum bilimsel çevrelerde oldukça yaygındır. Ayrıca bu tutumun ilginç olan yönü, Said'in eleştirdiği, Batı'nın doğuya karşı sergilediği tutumlarından biri olmasıdır. Batı yüzyıllarca kendisine Doğu'yu dışarıda bırakan çizgisel bir tarih yaratmış ve bu yaratımına sadık kalmıştır. Bu çizgisel tarih Eski Yunan-Roma İmparatorluğu- Orta Çağ Avrupa'sı-Rönesans-Reform-Aydınlanma-Modernite ve Postmodernite biçimindedir. Bu Batı, tarihi içine Doğu, ancak Şarkiyatçı söylem içinde ve Şarklaştırılmış tarzıyla, genelde de kötü örnek olarak girebilmektedir.

---

[15] Said, *Şarkiyatçılık*, s.357.
[16] Hentch, *Hayali Doğu*, s.253.

Doğal olarak Said'i tek eleştiren Bernard Lewis değildir. Burada Said'e ve başyapıtına getirilen eleştirileri başlıklar halinde özetleyen üç metin incelenecektir. Bunlardan ilki bir edebiyatçı ve Sanat Tarihçisi olan George P. Landow'ın *Said'in Şarkiyatçılığı* adlı metnidir.[17] Landow'a göre Said'in kitabı Avrupa-Amerikan düşüncesindeki zayıflıklar konusunda açıkça haklı ve eski koloni aydınları üzerindeki özgürleştirici etkisi olmakla birlikte oldukça kusurludur. Bu kusurlar sekiz başlık altında toplanabilir, özetle:

-Kitabın polemik yanı güçlü ama akademisyenlik yönü oldukça zayıftır.

-Kitapta Çin, Japonya, Güney Doğu Asya'dan hiç söz edilmez. Hindistan hakkında ise çok az şey söylenir. Şark yalnızca Orta Doğu ile sınırlıdır. Bu nedenle tıpkı eleştirdiği Şarkiyatçı metinler gibi Said'in kitabı da Şarkiyatçı bir üsluba sahiptir.

-Nerval ve Flaubert gibi Fransız yazarlara karşı garip bir bağışlayıcılığı vardır.

-Yalnızca Batı'nın Doğu'ya böyle davrandığını ve bunun sonuçlarını dikkate aldığından 'öteki' düşüncesinde hatalıdır. Oysa her toplum diğerine aynı şeyi yapar yani ötekileştirir.

-Kitap, Avrupa Emperyalizmi ve Avrupa dışı emperyalizm tarihi hakkında çok az bilgi içerir. Sanki Avrupa, tarihteki tek koloni'ye sahip bölgeymiş gibi ele alınıyor, böylece kitap siyasî bir polemikten öteye gidemiyor. Bu durumunda bile siyaset ile motive olan bir akademisyenden daha iyisi beklenebilir.

-Feminist teori ve eleştiriden etkilenmesine rağmen cinsiyete ait konuları ihmal ediyor. Batı'nın Doğu'yu cinselleştirmesini vurgulamakla birlikte, klasik dokuyu yineleyerek Fransızların cinsellikteki duyarsızlığını hoş karşılıyor.

-En etkin saldırısı buna çabalamalarına rağmen hiçbir Avrupa ve Amerikalının (kendi dışında) Doğu'yu bilmedikleri savıdır. Bununla Said en büyük akademik günaha teşebbüs etmiş oluyor: Onların bir tartışmada yer almasını önleyerek susturuyor. Eğer bildiklerini ileri sürerlerse bu kez de Şarkiyatçılıkla bozulmuş oluyorlar.

-Son olarak da, kitap özgürleştirici etkisi ve diğer yararları ne olursa olsun, edebiyat çalışmaları ve edebiyat okuyan öğrenciler için zararlıdır. Çünkü metinlerin siyasal boyutunu öne çıkararak edebî ya da estetik boyutunu ihmal eder. Edebî ve belagat teknikleri ihmal edildiğinde ise bizzat

[17] Landow, George P., *Edward W. Said's Orientalism*, http://www.scholars.nus.edu.sg/landow/post/poldiscourse/said/orient14.html

siyasî argüman bile yoksullaşır. Ama yine de kitap kusurlarının ötesinde büyük bir eserdir.

Yukarıdaki eleştiriler oldukça ilginç, hele dikkat çekici iki nokta işi daha da ilginç kılıyor: İlk önce metinde iki kez geçen 'eski koloni halkı aydınlarına özgürlük bilinci getirme yararı' özellikle son maddedeki zararlı olduğu grupla karşılaştırıldığında insanda sanki Batı'lılar için okunması anlamsızmış, yalnızca sömürgecilikten muzdarip olanların okuması gerekiyormuş gibi bir izlenim uyandırıyor. Yazarın, sömürenlerin tarihten ders alması gerektiğini düşünmediği izlenimini uyandırıyor. İkinci noktaysa son maddedeki 'zararlı' ifadesi, ardından gelen toparlamaya rağmen, yazar bir çeşit sansür görevi görerek özellikle genç beyinlerin, öğrencilerin bu yapıtı okumamalarının daha iyi olacağını ima ediyor.

İkinci bir özet eleştiri Louis-Nicolas Trépanier'nin 'Edward Said'in *Şarkiyatçılığının Saçma Olmasının On Nedeni"* adlı yazısı. Trépanier, ilk yıllarda üzerine çok yazılıp tartışılan bu kitaptan artık hiç söz edilmediği saptamasını yaparak konuya giriyor ve kitap ile yazarının çelişki ve kusurları sıralıyor:[18]

-Öncelikle kitap açık bir çelişki üzerine kuruludur. Said, Şarklıların İslâm'ın kuruluşundan bu yana değişmediğine ilişkin Şarkiyatçı savı eleştirir ancak kendi söylemi Antik Yunan'dan beri değişmez.

-Müslüman dünya Said'in söylediği gibi Şarkiyatçılar tarafından yaratılmamıştır, her yerdeki Müslümanların birliğini ifade eden Arapça 'ümmet' sözcüğü vardır.

-'Kurbanlaştırma'yı [victimization] akademik bir argüman olarak hem şarkiyatçıların araştırdığı halkları hem de kendini savunmak için kullanıyor bu ise günümüz Orta Doğu koşullarında tehlikeli bir yaklaşımdır.

-Said'in Sonuçları araştırma yapılmadan önce seçilmiştir.

-Böyle bir muameleyi hak etmeyen bazı kişileri (Örneğin L. Massignon) amaçsızca aşağılıyor.

-Şark Tarihi araştırmalarını araştırılan halkların aşağılanması aracı olarak sunuyor.

-Ön yargılı ve akademik olmayan eleştirilere kapı açıyor. Savunduğu eleştiri tarzı eleştirdiği gerçek çalışmalara gönderme gerektirmez.

-Diğer kültürlerle ilgilenmenin esasen kötü bir şey olduğunu ileri sürüyor. Bunu aslında Said'in kendisi ileri sürmüyor ama söylemi zorunlulukla buna yol açıyor.

-Hâkimiyete saldırısının sağduyudan başka bir temeli yoktur.

---

[18] Trépanier, Louis-Nicolas, Ten Reason Why Edward Said's *Orientalism* is Bull, http://pages.globetrotter.net/trepanestan/said.html

-Kitabı tümüyle nüanstan mahrumdur. Burada nüans doğrudan gerçek dünya ile bağlantısı olmayan akademisyenlerden (yani Said'den) gizlenen, onların göremediği ince ayrıntılardır. Eğer gerçek dünya Said'in görüşlerine uygun değilse *ad hoc* bir argüman ileri sürülür, böyle bir argüman bulunamazsa o zaman gerçek dünya yanlıştır.

Üzerinde durulacak son metin çok daha inceliklidir. Bu *Edward Said'in Gözden Geçirilmiş Şarkiyatçılığı* adlı Keith Windschuttle'ın metnidir.[19] Windschuttle, Kierkegaard'ın metinlerini anımsatan bir tarz izler bu metinde: Önce Said'e ve esere övgü ile giriş yapar, Said'in 1998'de *The New Times* tarafından "yaşayan en önemli edebiyat eleştirmeni' ilân edildiğini söyler. Ardından Şarkiyatçılık adlı yapıtında ileri sürdüğü tezleri kendince özetler. Windschuttle'a göre kitabın üç temel savı vardır:

-Şarkiyatçılık nesnel, çıkardan bağımsız ve ezoterik (belirli bir grubun bilgisine özgü) bir alan gibi görünmesine rağmen aslında siyasal amaçlara hizmet eder. Bu en açık biçimde sömürgeciliğin meşrulaştırılmasında görülür.

-Şarkiyatçılık Avrupa'nın kendi-imgesini oluşturmasına yardımcı olur. Avrupa ancak bir öteki yaratarak (tabi ki bu öteki karanlık taraf olup olumsuz özellikler taşıyacaktır: Şark) kendi kendini tanımlayabilir, kimliğini oluşturur.

-Şarkiyatçılık Arap ve İslâm kültürünün yanlış bir tanımını üretir. Bunu da bir takım olumsuz sabit özellikler (yukarıda sözü edilen klişeler) aracılığıyla yapar.

Dahası Said bu kitapta yalnızca Garp'ın Şark üzerine söylemlerine eleştiri getirmemiş, Batı'nın kendi dışında olan tüm 'öteki üzerine söylemlerine' uygulanabilir bir yaklaşım getirmiştir. Ancak bu noktada Windschuttle eleştiriye girişir. İşe Said'in Özgürlükçülerin guru'su 'mürşidi olduğunu söyleyerek başlar ve onun çalışmasının, kendi tarafından da kabul edildiği gibi özgün olmadığını belirtir. Mısır kökenli sosyalist yazar Anwar Abdel Malek'in özcülüğüyle [essentialism] ki, bu anlayışa göre Avrupa'nın Şark'a yaklaşımı tümüyle Avrupa merkezci olup, ötekiliği kuran, onun özünü oluşturan bir yapıya sahiptir. M. Foucault'nun, akademik çalışmanın yalnızca bilgi değil güç de ürettiğine dair tezlerine dayandığını ileri sürer. Ancak Windschuttle'a göre Said'in bu iki aslî esin kaynağı birbiriyle bağdaşmamaktadır. Çünkü, Eğer Malek haklıysa yani Avrupa'nın şark bilgisi onun oluşturduğu bir ötekilikse, gerçeklikle bağlantısı olmayacağı için bir 'bilgi' anlamı taşımayacak ve sonuçta da güç ya da iktidar üretmeyecektir. Buna karşılık Eğer Şarkiyatçı

[19] Windschuttle, Keith, Edward Said's "Orientalism revisited", http://www.newcriterion.com/archive/17/jan99/said.htm

araştırma bilgi güç ve iktidara yol açıyorsa (Foucault haklıysa), o zaman da Şarkiyatçı bilgi aslına, gerçekliğe uygun olduğundan Malek'in tezi düşecektir.

Windschuttle'a göre Said'in çelişkileri bununla da sınırlı değildir. Ayrıca Şarkiyatçı çalışmaların sömürgeciliğe teşvik ettiği de tarihsel verilerle bağdaşmamaktadır. Çünkü Cromer, Balfour ve Curzon'un eserleri 1908 ila 1912 yılları arasında yazılmıştır oysa İngiliz sömürgeciliği bu yıllardan çok önce en yüksek noktasına varmıştı.

Dahası sömürgeleştirmenin ve sömürgeleri meşrulaştırmanın Şarkiyatçıların ötesinde daha somut nedenleri (Ticarî, askerî) vardır: Örneğin İngiltere Kuzey Afrika ve Orta Doğu'ya Hindistan ve Çin yolunu Fransızlara kaşı korumak için müdahale etmiştir.

Ayrıca Said'in Alman Şarkiyatçılardan söz etmemesi ve bunu da Almanlar daha sonra bu alana el attı diyerek gerekçelendirmesi de doğru değildir. Windschuttle burada Lewis'den alıntı yapar. Lewis'e göre Almanlar Weber, Simmel, Tönnies gibi Şark üzerine de araştırmalar yapan çok önemli kişilikler yetiştirmişlerdir. Ancak Almanya Kuzey Afrika ve Orta Doğu'da sömürge elde etmediği için (yani Said'in Şarkiyatçılığın sömürgeyi teşvik ettiği tezi ile bağdaşmadığından) Said Almanları incelemeksizin geçmiştir.

Windschuttle'ın incelemesi bu noktaları vurgulayan ve derinleştiren eleştirilerle devam ettikten sonra biraz da şahsileşerek sona ermektedir. Şimdi bu eleştiri noktaları üzerinde durmak yerine bunu her okurun kendi değerlendirmesine bırakmayı arzu ettiğimden, son olarak kendi gördüğüm birkaç Şarkiyatçılık örneğinden söz ederek ve onları değerlendirerek konuyu kapatmayı uygun buldum.

Günümüzde Şarkiyatçılıktan Söz Edilebilir Mi?

Aslında Şarkiyatçılığın kökeni, gelişmesi ve bugününe bakılırsa, kuşkusuz bizimle çok yakından ilgili olduğu görülecektir. Haçlı Seferleriyle, Selçuklu ve Osmanlı kadar hangi devletler uğraşmıştır? İşin ilginç yanı eğer Şarkiyatçılık Şark meselesiyle zirveye çıkmışsa Şark Meselesi Bizzat Osmanlı İmparatorluğu'nun kendisidir. Dahası, genç Cumhuriyet kurulduktan sonra da bu sorun sona ermiş değildir. Doğal olarak günümüzde oldukça farklı bir biçime girmiştir ama 11 Eylül'den sonra Türkiye'ye ek bir yardım verildiği, ayrıca Irak operasyonu söylentileri düşünülürse sorunun pek sona ermediği anlaşılacaktır.

Şimdi günümüzdeki Şarkiyatçılık örneklerinin ilki Eric Hobsbawm'la ilgili. Ünlü *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı* adlı yapıtında Hobsbawm, 20. yüzyılın aşırılıklarını anlatırken Türklere de yer vermiştir:

Dünya astronomik ölçekte zorla sürgün ve öldürmelere öyle alıştı ki, bu yabancı fenomenleri anlatmak için yeni sözcükler icat etmek gerekti: 'devletsiz' ('apatride'/vatansız) ya da 'jenosid'. Birinci Dünya Savaşı Türkiye'nin hesaplanmamış sayıda Ermeni'yi öldürmesine yol açtı –en çok kullanılan sayı 1.5 milyondur. Bu olay bütün bir nüfusu bertaraf etmek için yapılan ilk modern girişim sayılabilir.[20]

Hobsbawm burada Türkiye'ye 'ilk modern girişim'i yapma pâyesini vermektedir(!) Üstelik aynı konuda Said'in eleştirdiği Lewis aksi kanıda olmasına rağmen.

İkinci örnek uluslararası bir televizyon kanalının haber programıyla ilgilidir. Bu program dizisinde Çeçenistan dosyası birkaç haftalık bir dizi biçiminde işlenmektedir. Bunun ilk bölümünde Rusya'nın Karadeniz kıyılarında oturan bir ailenin tek çocuğu askere alınmak üzeredir ve Çeçenistan'a savaşmaya gönderilecektir. Program tek oğlunu belki de ölüme göndermek üzere olan annenin kaygılarının, akrabalarla birlikte yenen hüzünlü 'son akşam yemeğini' ayrıntılı olarak gösterdikten sonra, Çeçenistan görüntüleri ekrana gelir: Burada ellerinde tanksavar silahlarıyla saç ve sakalları birbirlerine karışmış iki kişi gösterilir. Görüntüden bunların yaşlarını anlamak bile pek mümkün değildir. Diğer bir bölümde bu kez önce Çeçenistan gösterilir, yine askerî giyimli bir kişi tek başına dağlık bir bölgede namaz kılmaktadır. Ardından bu kişiyle röportaj yapılır ve bir odaya sırayla serilmiş Çeçen cesetleri gösterilir. Programda Çeçenlerin çektiği acılardan söz edilir ancak onlar, ekranın diğer tarafındaki bizlerin duygusal bir bağ kurabileceğimiz biçimde bir türlü gösterilmezler.

Avrupa'nın Şark hakkındaki görüş ve düşünceleri (belki de bizzat Şarkın Avrupa imgesi, yani Garbiyatçılık-Occidentalism)[21] daima Şark ile arasındaki ilişkilerde sorun oluşturmuştur. Bunu aşmak her iki taraf içinde olanaklıdır ve sınırın aşılması için en uygun zaman da sınırsız iletişim olanakları sunan günümüzdür. Sınırın aşılması için ne yapmak gerektiğini ise yine bir Şarkiyatçı olan Massignon göstermiştir: "Ötekini anlamak için onu kendimize katmak değil onun konuğu olmak gerekir". Bu ifade (Massignon'un kendisi tam olarak uygulayamasa bile) hem *Doğu* hem de *Batı* için geçerlidir.

---

[20] Eric Hobsbawm, *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, Çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yay., İstanbul 1996, s.67-68.

[21] Occidentalism konusunda çok iyi bir özet için bkz. Tonnesson, Stein, Orientalism, Occidentalism and Knowing about Others, http://nias.ku.dk/Thematic/Orienalism/orientalism.html

KAYNAKÇA

Anderson, Perry, *Antonio Gramsci*, Çev. Tarık Günersel, Alan Yay., İstanbul 1988.

Armaoğlu, Fahir, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi* (1789-1914), Türk Tarih Kurumu, Ankara 1997

Hentch, Thierry, *Hayali Doğu*, Çev. Aysel Bora, Metis Yay., İstanbul 1996.

Hobsbawm, Eric, *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, Çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yay., İstanbul 1996.

Kabbani, Rana, *Avrupa'nın Doğu İmajı*, Çev. Serpil Tuncer, Bağlam Yay., İstanbul 1973.

Keyman, Fuat, Mahmut Mutman, Meyda Yeğenoğlu; *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İletişim Yay. İstanbul 1996.

Lings, Martin, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, Çev. Enes Harman Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980.

Namık Kemal, *Renan Müdafaanamesi*, Yay. Haz. M. Fuad Köprülü, Milli Kültür Yay. Ankara 1962.

Parla, Jale; *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*; İletişim Yay., İstanbul 1985.

Said, Edward W., *Şarkiyatçılık*, Çev. Berna Ünler, Metis Yay., İstanbul 1999.

ELEKTRONİK KAYNAKÇA

Benjamin R. Barber, Jihad Vs. Mc World, http://www.theatlantic.com/politics/foreign/barberf.

Blume, Harvey, Setting the Record Straight, http://www.theatlantic.com/unbound/interviews /ba990922htm

Hammond, Andrew, Orientalism, anyone? http://www.metimes.com/issue14/cens/c4.htm

Landow, George P., Edward W. Said's Orientalism, http://www.scholars.nus.edu.sg/ landow/post/poldiscourse/said/ orient14.html

Schibanoff, Susan, Worlds Apart: Orientalism, Antifeminism, and Heresy in Chaucer's Man of Law'sTale, www.english.ufl.edu%2Fexemplaria%2Fschibano.html,,fastsearch

Squires, Robert Abu Iman 'Abd ar-Rahman, Orientalism, Misinformation and Islam, http://www.islam-korea.com/english/index.htm

Rosen, Steven L., Japan as Other: Orientalism and Cultural Conflict, http://www.immi.se/intercultural/nr4/rosen.htm

Trépanier, Louis-Nicolas, Ten Reason Why Edward Said's *Orientalism* is Bull, http://pages.globetrotter.net/trepanestan/said.html

Tonnesson, Stein, Orientalism, Occidentalism and Knowing about Others, http://nias.ku.dk/Thematic/Orienalism/orientalism.html

Ueno, Toshiya, Japanimation and Techno-Orientalism, http://www.t0.or.at/ueno/japan.htm

Windschuttle, Keith, Edward Said's "Orientalism revisited", http://www.newcriterion.com/archive/17/jan99/said.htm



"Kahirede Bir Sokak Manzarası"

William Holman Hunt, 1861

Les Orientalistes De L' Ecole Britannique, Gerald M. Ackerman.

ŞARKİYATÇILIĞI ANLAMAK EDWARD SAİD'İN "ŞARKİYATÇILIK"I ÜZERİNE NOTLAR

B. Babür Turna

"Never trust to general impressions,
my boy,
but concentrate yourself upon the details..."
Sherlock Holmes'ten Doktor Watson'a

Rudyard Kipling'in meşhur –belki biraz da Şarkiyatçılık çalışmaları sayesinde meşhur dizesi "Doğu Doğudur, Batı da Batı"nın, Avrupa ile Doğu dünyasını ele alan pek çok akademik yazıya "epigraf" olmuşluğunun, haklı bir anlamı olmalıdır elbette. Ancak bunun ne kadar tartışıldığını, Kipling'in tam olarak ne demek istediğini düşünmek, aslında bu tür alıntıların etkileyici, vurucu ve konunun özünü vurgulayıcı vazifelerini bir kenara bırakacak olursak, pek de gerekli görülmemiştir. Ama asıl şaşırtıcı olan, bu kibar ve sevecen İngiliz'i, -boş vakitlerinde Doğu ile Batı'yı birleşmemek üzere birbirinden ayıran, asıl işi ise *Orman Çocuğu* gibi sevimli çocuk romanları yazmak olan birisi hüviyetinde tanımış olan benim gibilerin, yazarın aslında nasıl bir "oryantalist" olduğu ortaya çıktığında hissettikleridir. Güvendiği bir insanın, meğerse gizli görevi deşifre olmuş ajan muamelesini hak ediyor olması,

Kipling'i, bir daha eskisi gibi zevkle okunamayacak, yıkılan çocukluk hayallerinin yıkıntıları arasından bir daha çıkamayacak olan bir kazazede yapmıştır. Mamafih, gerçek gün gibi ortadadır: Doğu Doğu'dur, Batı Batı'dır, Kipling'e gelince, o da oryantalisttir.

Türk okurların bildiği, okuduğu ya da Türkiye'de fazla bilinmeyen pek çok edebiyatçı, araştırmacı, siyasetçi benzer kazaların kurbanı olmaktadır, Edward Said'in kitabında.[1] Kara listedeki isimler Flaubert'den Nerval'e, Lamartine'den Jules Verne'e uzayıp gidiyor.

1978 yılında Said *Orientalism*'i yayınladıktan sonra artık pek çok şey eskisi gibi olmayacaktı ve olmadı da. Aslında kitaba adını veren *Orientalism* kelimesi, yıllardır vardı, biliniyordu ve kullanılıyordu. Said'in de ayrıntılı biçimde temellendirdiği ve belgelediği şekliyle bu kelime, Batı dünyasının, yani Avrupa'nın, Haçlı Seferleri'nden bu yana Şark dünyasını, özellikle İslâmî Şark'ı, tasvir etmede, var etmede ve temsil etmede kullandığı bir kavramdı. Kitabın alt başlığından da anlaşılacağı üzere yazarın temel amacı, Batı dünyasının Şark'a nasıl baktığını, onu nasıl algıladığını ve yorumlayıp yeniden "dolaşıma soktuğunu" ele almaktır. Yüzyıllar öncesine dayanan Doğu-Batı ayrımı, Said'e göre, sadece coğrafî bir farklılığın çok ötesine geçmiş, Batı kültürünün ürünleri vasıtasıyla imgesel bir farklılığa dönüşmüştü. Doğu, Batı için farklı bir mekân, medeniyet ya da kültür değil, farklı bir "nesne" olagelmişti. Said'in yaptığı iş, 20. yüzyılın sonuna doğru bu nesneleştirme sürecinin hangi sahnede, hangi aktörlerle ve nasıl bir mizansenle tasavvur edilip sahnelendiğini izleyerek senaryoyu kağıda dökmek olarak özetlenebilir: Üründen yola çıkarak ham maddeye doğru bir kökünе iniştir. Yüzlerce yıllık kültürel bir birikimin yarattığı akıntılara karşı bu derin nehirde yüzebilme ayrıcalığı, iki farklı dünyanın keyfiyetini birden zihninde yaşayan bir usta yüzücüye ait olabilirdi ancak. Bu tam da Lübnan doğumlu, Protestan bir ailenin Mısır'da okumuş, A.B.D.'de akademisyen olmuş oğluna, Edward W. Said'e göre bir işti. Şarklılık bilincini, Batılı tarzda eğitim almış olmasına karşın kaybetmeyen Said, kitabının giriş kısmında şöyle der:

> *Bu çalışmadaki kişisel yönelimlerin çoğu, iki İngiliz sömürgesinde geçmiş çocukluğumdan kalma bir "Şarklılık" bilincinden gelir. Bu sömürgelerde (Filistin ve Mısır) ve ABD'de gördüğüm eğitim, baştan sona Batı usulü bir eğitimdi, ama derinde yatan o ilk bilinç varlığını hep korudu.*[2]

---

[1] Bu makale için yararlanılan orijinal baskı alıntılar ve atıfların da yapıldığı. 1995 Penguin Books baskısıdır Türkçesi için, Metis Yayınları'ndan 2001 yılında ikinci baskısı yapılan Berna Ülner'in çevirisi kullanıldı.

[2] Said, *Şarkiyatçılık*, Metis, İstanbul: 2001, s. 35 (Bundan sonra "Said" olarak anılacaktır).

Said'in maceralı bir seyir izleyen *Orientalism* kitabı için yayınevlerinin ilgisini çekmek başlangıçta zor olmuştur. Ama nihayet kitap 1978 yılında Pantheon Books tarafından kabul edilir ve basılır. Bir yıl sonra Fransızca baskısı gelir. Derken *Orientalism* beklenileceği üzere tartışmalar yaratır. Hatta bu tartışmalar bir süre sonra Said'in niyetini bile aşar ve yazar, sık sık kendisine yöneltilen Batı aleyhtarlığı iddialarını çürütmek üzere açıklama yapmak zorunda kalır. Ancak yazarın kendisinin de kabul ettiği gibi *Orientalism*, artık Edward Said'i çoktan aşıp kimi zaman kasten, kimi zaman da iyi niyetle farklı okumalara sahne olan, Borgesvari bir biçimde farklı kitaplara dönüşmüştür. Artık tek ve biricik bir *Orientalism* yoktur.

Kitap bir giriş ve üç ana bölümden oluşur. Yazarın genel olarak kavramlara açıklık getirdiği, amacını ve yöntemini izah ettiği ve gelecek sayfalarda okuyucuyu bekleyen çetrefil problemlere hazırladığı bir hazırlık sınıfı olan Giriş'in ardından, Şarkiyatçılığın kökenini ve uygulanma alanlarını ayrıntılı olarak belgeleyen ilk bölüm gelir. İkinci bölüm 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başına gelindiğinde Avrupa'nın siyasi, kültürel ve akademik olarak Şark'a bakışını, ilişkilerini, bilimsel yeniliklerini ve bunların kurumsal yapılanmasını masa üstüne yatırır ve haritasını çıkarır. Üçüncü bölüm ise 20. yüzyılın sonuna doğru Şarkiyatçılığın bugünkü duruşuna ve geldiği noktaya ayrılmıştır.

Giriş bölümünde Said, öncelikle Şark kavramını çözümlemeyi amaçlar. Coğrafî bir bölgeden çok imgesel bir anlam taşıyan Şark, Avrupa'nın karşıt ve öteki imgesi, aynı zamanda da maddî uygarlığının tamamlayıcı bir parçasıdır. Bundan dolayı Şarkiyatçılık bir söylem olarak incelenmelidir. Ancak ondan sonra Avrupa'nın onu nasıl ele alıp yeniden ürettiğini anlayabiliriz. Bu haliyle Şarkiyatçılık, sistemli bir disiplin, yaratılmış bir kuram ve uygulama bütünü olarak karşımıza çıkar. Ancak bu sistemli disiplin, Avrupa'nın görece üstünlüğünü koruyarak Şark'la kurulabilecek makul ve gerektiğinde mesafeli bir ilişkinin varlığını benimser. Bu nedenle Şark araştırmaları, yani Şark üzerine yazan, araştırma yapan herkesin ortaya koyduğu üretim, iki farklı kültür ve medeniyetin bir araya gelip birbirlerini tanımaya ve anlamaya çalıştıkları masum bir karşılaşmanın, bugünkü popüler deyişle, bir uygarlıklar buluşması ya da diyalogunun meşru zemini olamayacaktır, Şarkiyatçılığın tabiatı ve mizacı buna aykırıdır. Bu durum, Şarkiyat araştırmalarının ve Avrupa'nın Şark'a yaklaşımının temeline, kaçınılmaz olarak Batı'nın lehine bir egemenlik ve üstünlük konumu oturtur. Böylece Şark'ın ve Şark insanının "biz Avrupalılar" tarafından hazırlanan, gerçekleştirilen, her defasından pekiştirilen kimliği kesinleşir: Şark, ötekidir.

18. yüzyıldan itibaren bu kimlik, Avrupa'nın elinde ve zihninde defalarca yoğrulacak, biçimlendirilecek, yeniden üretilecek ve, Said'in deyişiyle, tek-

rar dolaşıma sokulacaktır. İki taraf arasında kurulan her ilişki türü, Avrupa'nın üstünlüğünü yitirmemesi ön koşuluyla gerçekleşir. Muhtemel bir ilişkiyi kabul edilebilir kılan tek gerçek budur, bu olmalıdır. Said, Rönesans'tan bu yana Batılı insanın hiçbir direniş görmeksizin Şark'ta bulunma veya Şark'ı düşünme imkânına sahip olduğu için Şark'ta bulunduklarını, Şark'ı düşündüklerini söyler. Bu "imkân", 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde kendini farklı bir ortamda yaşatma fırsatı bulacaktır. Bilimsel gelişmeler ve hızlı kurumsallaşma süreci içinde yerini almakta zorlanmayan Şarkiyatçılık, artık üniversitede araştırılan, müzede sergilenen, sömürge yönetimince yeniden yapılandırılan, antropoloji, biyoloji, dilbilim, ırk ve tarih tezleri içinde açıklanan bir Şark'ın ortaya çıkmasını sağlar.[3] Bu gerçek bizi nereye götürür? Said'e göre, kültür-bilim-siyaset arasında göz ardı edilemeyecek bir bağın, bağlılığın mevcudiyeti, teorik olarak hepimizin benimseyip düstur edindiği "bilimsel tarafsızlığı" etkileyip lekelemektedir. Beşerî bilimlerle uğraşanların belki de en korkunç kâbusu budur:

> *(...) ondokuzuncu yüzyıl sonlarında Hindistan'daki ya da Mısır'daki bir İngilizin bu ülkeye duyduğu ilgi, onları zihninde İngiliz sömürgesi konumuna yerleştirmiş olmasından bağımsız değildir. (...) Bu söylediğim, Hindistan ile Mısır'a ilişkin tüm akademik bilginin, bir biçimde, kaba siyasal gerçekler tarafından lekelendiğini, damgalandığını, bozulduğunu söylemekten çok farklı olabilir; ama yine de elinizdeki Şarkiyatçılık incelemesinde söylediğim bu. (...) Batılı Şark karşısına, öncelikle bir Avrupalı ya da Amerikalı olarak çıkar, bireyliği arkadan gelir.*[4]

Tarihî ve coğrafî kimliğin ötesinde bir başka gerçeklik vardır bu ikiliğin ardında. Çünkü Şark karşısında Batılı, neredeye Homeros'tan beri Şark'a müdahale etmeden duramayan bir medeniyetin temsilcisi ve üyesidir. Bundan dolayıdır ki, Doğu'ya olan ilgi siyasî olmakla beraber, bu ilginin altında yatan güç kültürüdür. Şarkiyatçılık ise salt bir siyasî hesaplar yığını ya da emperyalizmin kaba maşası değil, Şark'ı yeniden üretme niyetinin, yönteminin ve sonucunun ta kendisidir. Bu haliyle de Doğu'dan ziyade Batı dünyası ile ilgilidir ve siyasî, düşünsel, kültürel ve hatta ahlâkî alt ve üst yapıların içiçe geçtiği bir yumak halindedir. Bu yumak bir araştırmacının önüne geldiğinde kaçınılmaz bir yüzleşmeye tanık oluruz: Tarihten soyutlanmış salt bir metin tahlilinde dahi olsa kişi, sınırların dışına çıkma mecburiyetiyle karşı karşıya kalır. Bu sınır ihlali onu, tüm bir çalışma alanının, imgelemin, araş-

[3] Said, 17.
[4] Said, 21.

tırma kurumlarının siyasî emperyalizm tarafından yönetildiği gerçeğiyle yüzleşmek zorunda bırakacaktır. Araştırmacı sınırın öte tarafına adımını attıktan sonra, emperyalizmin kültür ile olan yakın, ama örtük kan bağını apaçık görmekten kurtulamayacaktır. Edebiyatçının, uzmanlık alanının siyaset bilimi olmadığını söyleyerek kaçışına zemin hazırlayan o "klasik" bahane, mütehassıslık bahanesi, artık o andan itibaren hükümsüzdür.[5]

Said için Şark'la uğraşan herhangi bir yazarın, araştırmacının sorunu, Şark karşısında kendini bir yere konumlandırma zorunluluğundan gelmektedir. Yazar, Şark'ı çerçeveleme, onu temsil etme veya onun adına konuşma biçimini seçerken muhakkak bir dayanak bulmaktadır kendisine. Bu da, daha önce yapılmış çalışmalarla, izleyicilerle, kurumlarla kurduğu bağda ortaya çıkar. Eski Şark'a gönderme yapmak Homeros'ta bile vardır. Öyleyse Şark araştırmaları, temel anlamda "Şark'ın seslendirilmesi, betimlenmesi, gizemlerinin Batı için anlaşılır kılınması"dır. Şark'ın gerçekte nasıl olduğuyla değil, nasıl temsil edildiğiyle ilgilidir. Şark'ın varlığı, onu çeşitli şekillerde temsil etme tekniklerinin kullanılıp Batı tarafından anlamlandırılmasından sonra tasdik edilmekte ve bir kavram hâlini almaktadır. Böylece elde edilen sonuç, kurumlara, geleneklere, ve üzerinde fikir birliğine varılmış şifrelere dayanan bir Şark'tır.

Said, Şarkiyatçılığın tarihçesini iki döneme ayırır. 18. yüzyılın sonlarına doğru yaşanan dönüm noktası, eski Şarkiyatçılığın sona erdiğine ve yazarın modern Şarkiyatçılık diye adlandırdığı ikinci dönemin başlangıcına işaret eder. Bu dönüm noktası, Napoleon'un 1798 Mısır seferidir. Batı her zamankinden daha bilimsel ve incelikli bir Şark bilgisi üretmeye, daha disiplinli teknikler kullanmaya başlamıştır. İbranicenin kudsiyetine halel getiren ve onu tahtından indiren filoloji çalışmaları, Goethe, Byron, Hugo gibi, Şark'ı sanatlarıyla yeniden yapılandıran, hakikî Şark ile, temsilî, hayalî Şark arasında bir yer edinen sanatçılar, Şark'ı Avrupa'nın iktidar mücadelelerinin sahnesi kılan siyasetçiler, modern Şarkiyatçılığın temellerini atmış oldular.

Said, Şark karşısında Batı'nın kendi üstünlüğünü kurma arzusuna dayandırdığı bakış açısının temelinde, kökleri Bacon'a kadar uzanan bir temanın izlerini bulur. Bilgi-güç ilişkisidir bu tema. Bundan dolayı Alfred James Balfour'un 1910 yılında Avam Kamarası'nda Mısır ile ilgili olarak yaptığı konuşma Said'in, Şarkiyatçılık söylemini kültür-siyaset ilişkisine dayandırarak çözümleme yolunu haklı çıkarır niteliktedir. "Çünkü onu (Mısır'ı) biliriz," der Said, "o, bir bakıma biz onu *nasıl* biliyorsak öyle var olur. İngilizlerin Mısır bilgisi, Balfour için Mısır'dır". Balfour şöyle seslenir:

[5] Said, 24

Her şeyden önce olgulara bakın. Batılı uluslar, tarihte ortaya çıkar çıkmaz, ... kendilerine özgü erdemleri edinip ... kendi kendini yönetme yetilerinin ilk ilkelerini ... sergilediler. ... Genel deyişiyle "Doğu"daki Şarklıların tüm tarihine bir göz atın, kendi kendini yönetmenin izine rastlayamazsınız. (...) İşin aslı budur. Bir üstünlük ya da aşağılık sorunu değildir bu.[6]

Bir tarafın kendisini yönetebilme becerisi ve tecrübesi, diğer tarafın ise bu beceriden mahrum olması, bilgi-iktidar prensibine aşikâr bir gönderme içermektedir. Çünkü bilgi, yönetebilme becerisini, bu beceri de "öteki" karşısında doğal bir üstünlüğü getirir kuşkusuz. Said bu saptamayı, "İngiltere Mısır'ı biliyor; Mısır, İngiltere'nin bildiği şey; İngiltere Mısır'ın kendi kendini yönetemediğini biliyor; bunu Mısır'ı işgal ederek kesinliyor,[7]" formülüyle sıraya koyar ve okuyucuya sunar. Şark'ın ötekiliği ve ötekileştirilmesi süreci, bilginin getirdiği gücün verdiği enerjiyle meydana gelmiştir. Said'e göre, bir "bilgi nesnesi" olarak Şark, bu tür irdelemeler karşısında "savunmasızdır".

Şark'ın nesneleştirilmesi ve katlanarak büyütülen bilgisi yoluyla "Şarklaştırılması", yani tek tip hâline indirgenmesi, Şarkiyatçılığın ana düşüncesini oluşturur. Bir yandan nesneleştirilen, bir yandan basmakalıp hâle getirilen Şark, kendi hakikatinden koparılarak "temsilî" bir kimliğe büründürülür, Batı'nın ürettiği bir "bilgi" kıvamına getirilir, sonuç olarak her defasında bu mevcut bilgiye dayanarak, yeni nesiller yeni "bilgiler" üretir. Ancak hammaddenin özü değişmez, sadece ortaya çıkan ürün çeşitlenir. Bu tür bir üretim tarzı, Avrupalı insanın kafasında yıllarca var ettiği, beslediği, kimi zaman korktuğu, kimi zaman nefret ettiği, küçük gördüğü, meraklandığı bu imge, dolaylı olarak otoritede ve devlet aygıtında da kendisini gösterir. Şark'a ilişkin en değişmez ve beylik ifadelerden birisinin, bu yoldan geçerek İngiliz yönetici zihniyetinde kendini nasıl gösterdiğini Said, şöyle örneklendirir: 1882 ile 1907 yılları arasında İngiltere'nin Mısır'daki temsilcisi olan Cromer Lordu Evelyn Baring, Batılı zihniyet ile Şarklı zihniyet arasında, tecrübelerine dayanarak yaptığı karşılaştırmada, Avrupalı insanın sağlam akıl yürütmesi, belirsizlikten kaçınması, doğuştan mantıkçılığı, doğası gereği kuşkuculuğu, bir önermenin doğruluğunu kabul etmek için önce kanıt istemesi gibi saygın özelliklerine karşın, kesinlikten nefret eden zihniyeti, pitoresk sokaklara benzeyen simetri yoksunu aklı, fena halde zayıf mantık yetisi, bıktırıcı ve muğlak ifadeleriyle bir Şarklının ne kadar farklı olduğunu "bilimsel" bir biçimde ortaya koyar. Öyle anlaşılıyor ki Cromer'a göre, o güne kadar bir

[6] Said, 42-43.
[7] Said, 44.

Descartes çıkartamamış olan Şark, üstelik Avrupa'nın çıkardığı Descartes'tan da bî-haber olmakla, kartezyen düşünmenin nimetlerinden yoksun olmanın bedelini, Mısır'ın İngiltere tarafından yönetilmesi gerektiği gerçeğini sineye çekerek ödemeliydi ve ödemekteydi.

Avrupa'nın Şark'a ilişkin bu kavrayışının oluşumu uzun bir dönemi kapsar. Said, Cromer'da bir örneğini gördüğümüz zihniyetin, sık sık bu "güvenilir bilgi dağarına" başvurulmasının, yerleşik Şarkiyatçı görüşün sürekli olarak nesilden nesile aktarımının altında, insanın kendisi gibi olmayanı daima farklı görme ve "ötekileştirme" tavrının yattığını söyler. Sınırlar bir kere çizildikten sonra geri dönüş artık çok zordur. Ancak bu farklılığın bir şekilde beslenmesi ve gelişmesi gerekir. Bu da 18. yüzyılın ortalarından itibaren Şark'a ilişkin bilginin düzenli olarak artmasıyla gerçekleşti. Bu bilgi yığınına devamlı olarak edebî bir üretim de ekleniyordu. Öte yandan Batı'nın son iki yüzyılda "çok daha güçlü" olması, kaçınılmaz sonu kesinleştiren en önemli etken oldu. Batı hem bilgi hem de güç sahibiydi. Avrupa'nın elindeki bilgi ve güç, Şark'ı "akıl dışı" ve "farklı" yaparken, Avrupa'yı da "normal" ve "aklı başında" kılmaktaydı.[8]

İşte tam bu noktada, Said'in en can alıcı iddiası gün yüzüne çıkıyor. Bilgi-güç ikilisinin birbirini doğal olarak besleyen ortaklığının doğurduğu sonuç, aslında bir yeniden yaratış sürecidir. Batı'nın Şark'a ilişkin ürettiği bilgiler yığınını anlamlı ve düzenli bir sınıflandırmaya tâbi tutması, "disipline etmesi", Said'in deyişiyle bir kültürel güç uygulamasıdır. Bu şekilde Batı, Şark'ı, Şarklıyı, ve o dünyayı yaratmaktadır. Böylece Batı'nın ıslah etmesi gereken bilgilerden oluşan bir çalışma alanı, yani Şarkiyatçılık ortaya çıkar. Doğu, insanî değil, bilimsel nedenlerle incelenmeyi hak eden bir araştırma alanıdır. Bu gerçeğin en dikkat çekici tezahürü, Şarkiyatçılığın hem kurumsal bakımdan hem de içerik bakımından hızla geliştiği dönemin, Avrupa'nın Afrika ve Asya'daki hızlı yayılma dönemiyle çakışıyor olmasıdır. "Böylece paylaşılan sadece toprak olmadı", der Said. Aynı zamanda onun Şarkiyatçılık adını verdiği "düşünsel bir güç" de paylaşılmıştır.[9]

Bu iki yönlü paylaşımın zihinsel bir proje olmaktan çıkıp da tarihte vücut bulduğu zaman, 1798'dir. Napoleon'un 1798 Mısır istilası,

> *(...) bir çok bakımdan, düpedüz daha güçlü bir kültürün bir başka kültürü salt bilimsel yoldan kendine mâl edişinin modeliydi. Zira Napolyon'un Mısır işgaliyle birlikte, Doğu ile Batı arasında, çağdaş kültürel ve siyasal bakış açımıza hâlâ egemen olan süreçler başladı. Napolyon'un seferi, ortaklaşa oluşturulan eşsiz bilgi anıtı Description de*

[8] Said, 49.
[9] Said, 51.

L'Egypte'le (Mısır'ın Tasviri) birlikte, Şarkiyatçılığa bir sahne ya da dekor sağladı; çünkü Mısır, ardından da diğer İslâm ülkeleri, Şark'a ilişkin etkin Batı bilgisinin gerçek dünyadaki çalışma alanı, laboratuarı, tiyatrosu diye görüldü.[10]

Siyaset ile kültürün birbirini işler kıldığı ve desteklediği bu sistem, hem kurumları hem de aktörleri bakımından Said'in, "gerçekliğin siyasî tasavvuru" olarak tanımladığı Şarkiyatçılığın eliyle, "biz" olan Avrupa ile, "onlar" olan Doğu arasındaki maddî ve insanî farkları daha da keskinleştirmek amacına hizmet etti. Ancak buradaki mesele, ilk bakışta görünenden daha derinlere inerek Doğu-Batı ayrımını daha soyut, daha kapsamlı ve tamamen öze ilişkin bir sorunun parçası olarak değerlendirerek, asıl büyük sorunun tartışılacağı zemine geçiş sağlıyor. Said tarafından "temel düşünsel mesele" olarak ilân edilen bu tez, dünyadaki toplumların, tarihsel, kültürel, geleneksel, ve hatta - en ciddi ayrımlardan biri olarak- ırksal farklılıklarıyla bölünebilmesini onaylamaktan başka bir anlama gelmeyecektir. Diyelim ki makul ve olabildiğince masum bir bölümlemenin yapılabileceğine inandık ve razı olduk, o hâlde bunun ardından doğabilecek problemlere, Said'in deyişiyle, "insanca göğüs germek" mümkün olabilecek midir? Bu tür bölümlemelerin yaratacağı kutuplaşmalar, Şarklının daha Şarklı, Batılının daha Batılı olmasına hizmet ederken, öte yandan da bir tarafın diğerine olan üstünlüğü, bilimsel bir hakikatmişçesine zihinlerde yer etmeye başlar. Bu "tarihselleştirme-bilimselleştirme" çabasına Said'in verdiği ilginç modern bir örnek, Amerikalı ünlü siyasetçi Henry Kissinger'dır. Kissinger, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler diye ikiye ayırdığı dünyanın, bu ayrıma gitmesindeki temel neden olarak Newton'ı gösterir. "Newton'cu düşüncenin ilk etkisinden kaçan kültürler" ampirik gerçeklik denen kavrama yabancı kaldıklarından uluslararası düzende, ampirik gerçekliği iliklerine kadar özümsemiş olan Batı'nın denetimi altında olmaları gerekmektedir.[11] İşte böylece Descartes'tan sonra Newton'ın da eksikliği, Şark'ın içler acısı hâlini bizim için daha anlaşılır kılmaktadır.

Şarkiyatçılığın işleyişindeki en önemli mekanizmalardan birisi olan bu genelleştirme yöntemi, Şark'ı nesneleştirme ve sınıflandırma sürecinin olmazsa olmazıdır. Daha sonraki aşamada Batı'dan çıkıp yayılan bu kurgu, genelleştirme zihniyetine dayalı Şark incelemelerinin çoğuna ruhunu veren formülleri birer atasözü gibi gündelik hayatın içine sokar: "Şark kurnazlığı, Şark geriliği, Şark zorbalığı, Şark zihniyeti" gibi coğrafî bir nitelemeden ziyade, muğlak bir genellemeyi tasvir eden, yine de tam olarak nereyi/neyi/kimi kastettiği pek bilinmeyen, ancak Batılı insanın kendisinden

[10] Said, 52.
[11] Said, 56.

olmayanı, –ve ne ilginçtir ki aynı zamanda "kendisinde" olmayanı!- tanımlamada, özetlemede ve aşırı basitleştirmede birer kimyasal formül gibi başvurduğu bir kısa tanımlar dağarıdır bu. Üstelik günümüzde Şark'ı tanımlamak için hâlâ en gözde ve yaygın tavırdır:

> *"American Journal of Psychiatry 1972 Şubat sayısında Harold W. Glidden'ın bir makalesini yayımladı. Burada yazar, Amerikan Dışişleri Bakanlığı, Haberalma ve Araştırma Servisi'nin emekli üyesi diye tanıtılır; makale, başlığıyla ("Arap Dünyası"), deyiş biçimiyle, içeriğiyle, pek tipik bir Şarkiyatçı düşünce eğilimi koyar ortaya. Öyle ki, Glidden, bin üç yüz yıllık bir dönemin söz konusu edildiği yazısında, yüz milyonu aşkın insanın psikolojik portresini sadece çift sütuna dört sayfada verirken, görüşlerini desteklemek üzere tastamam dört kaynaktan yararlanır (...) Makale, bizim bakış açımıza göre "sapkın" ama Araplara göre "olağan" olan "Arap davranışlarının iç işleyişini açığa çıkarma iddiasındadır".*[12]

Genelleştirmeler ve basitleştirmelerle yeniden örülen Şark'ın, 20. yüzyıla gelindiğinde Batı karşısında fazla bir söz hakkı olmadı. Çünkü o zamana kadar Şarkiyatçılığın kurumları ve kuralları çoktan yerleşmiş ve sağlamlaşmıştı. Bundan dolayı Said'in haklı olarak sorduğu soru hayatî bir anlam kazanır: 20. yüzyılda Şark'ın, Batılı devlet adamları tarafından hâlâ aynı ölçütlerle, aynı bakış açısıyla değerlendirilmesi devam etmektedir. Neden ve nasıl?

Şarkiyatçılık'ta Edward Said'in cevaplandırmaya çalıştığı bu soru, kitabın yazılışından bu yana yaklaşık 25 yıl geçmiş olmasına karşın hâlâ sorulmaya devam ediyor. Hem Doğu'da hem Batı'da tartışılıyor. Said'in bakış açısını, kitabındaki ana fikri ve yöntemi eleştiren pek çok akademisyen olduğu gibi, öncelikle yazarın düşüncelerini değil, tavrını dikkate alan ve baştan Said'in notunu verenler de var. Kitabın bilimsel sağduyudan, akl-ı selimden, soğukkanlılıktan uzak, baştan sona duygusal dürtüler ve heyecanlarla yazıldığı iddia edildi. Kimisi de Said'in "kimlik" sorununa dikkat çekti. Bu bakış açısına göre, her ne kadar hayatının büyük bir bölümü Batı'da geçmiş olsa da Said, bir Şarklıdır ve bakış açısı da Şarklı zihniyetle uyum içinde olmaya eğilimlidir. *Şarkiyatçılık*'ı "Üçüncü dünya entelijensiyası arasında var olan köklü kimlik probleminin bir alâmeti" olarak gören D. Kopf'un yanısıra Bernard Lewis, Said'in, Şarkiyatçılığın gerçek tarihini "zehirlediğini" ve "kirlettiğini" söyleyerek kitabı, akademi dünyasının içine politikanın ideolojik ve gayrımeşru bir biçimde sokulması çabası olarak değerlendirir.

[12] Said, 57-58.

Malcolm H. Kerr ise Said'i, Şarkiyatçıları karikatürize etmekle suçlar.[13] Ancak genel olarak baktığımızda, kitabın zayıf noktasıyla ilgili en yaygın eleştiri, Said'in sıkça yakındığı Şarkiyatçılık çalışmalarında görülen genelleştirme-özdeşleştirme-tektipleştirme (*essentialism*) tavrının, Said tarafından da şarkiyatçılara ve Şarkiyatçılığa uygulandığı; çeşitliliğe, farklı çalışmalara ve değişimlere hemen hiç yer verilmediği düşüncesine dayanır.[14]

Öze ya da biçime ilişkin pek çok eleştiri yapıldı bugüne kadar. Ancak genel olarak kabul gören bir gerçek var ki, kitabın kültür-siyaset ilişkisine dayalı Batı-Doğu algılamalarına göz ardı edilemez bir vurgu yaptığı ve beşerî bilimler için temel sayılabilecek bir tartışmayı -kimilerine göre eksik ve hatalı yönlerine karşın- başlatma cesaretini gösterdiğidir.

Bugün için Şarkiyatçılık ne anlam ifade ediyor? Biz, bu anlamın neresindeyiz? Şarkiyatçılık araştırmalarının Türkiye'ye dair ürettiği bilgi öbeği Said'in bakış açısıyla tartışılıyor mu, tartışılmalı mı? Birkaç örnekle Şarkiyatçılığın Türkiye macerasını Said'in yaklaşımını kullanarak gözden geçirelim. Bu bölüm son derece seçici bir yöntemle kısıtlı örnekler üzerinden yürütüleceğinden dolayı, tek iddiası, Şarkiyatçılık söyleminin bizi nereye ulaştırabileceğini görmek amacıyla yapılmış küçük bir örnekleme denemesi olmaktan ibarettir.*

Yeniden üretilen Şark'ın 20. yüzyılda da en seçkin Batılı yazarlar tarafından dahi kanıksanmış bir *prêt-à-porter* malzeme olması şaşırtıcı değildir. Örneğin Ernest Hemingway'in İstanbul seyahati üzerine yapılmış bir araştırmada, Batılı bakış kendini gösterir. 1961 yılında basılan bu kitap, ünlü yazarın çıraklık dönemini ele alır.[15] Yazarı Charles A. Fenton, kitabının *Asia Minor* adını verdiği bölümünde, Hemingway'in İstanbul'a yaptığı ziyareti, nedenleriyle ele alıp yorumlar ve tekrar Batılı okuyucunun zihinsel tüketimine sunar. Bunu yaparken kullandığı malzeme, yine Batı tarafından belirlenmiş tarih verileridir ki, Said'in tespit ettiği kurumlar tarafından denetlenerek, şekillendirilerek ve Batı süzgecinden geçirilerek üretilmiş bir tarihtir bu: Yunan Ordusu Türkler tarafından bozguna uğratılmıştır ve İzmir yakılmıştır. Lloyd George bütün Dominyonlara, İngiltere'nin konumunu, hem de mese-

---

[13] 1995 baskısıyla birlikte yeniden gündeme gelen Şarkiyatçılık üstüne, o güne dek Said'in fikirlerine verilen yanıtları, itirazları, karşı görüşleri derli toplu bir biçimde vermesi açısından, Gyan Prakash'ın "Orientalism Now" başlıklı aydınlatıcı makalesine bakılabilir.

[14] Gyan Prakash, "Orientalism Now", *History and Theory*, cilt 34, sayı 3, 1995.

* Örneklerin, Said'in tezini doğrular nitelikte olması -veya tarafımdan öyle yorumlanması, karşı tezi destekleyecek örneklerin var olabileceği ihtimalini reddetmek olmayacaktır. Ancak bu makalenin amacı, Said'in *Şarkiyatçılık*'ta tam olarak ne demek istediğini, neyi savunduğunu daha iyi anlayabilme çabalarına bir katkıda bulunmaktır. Said'in tezleriyle karşı görüşlerin karşılaştırılması, bir başka çalışmanı amacı olabilir.

[15] Charles A. Fenton, *The Apprenticeship of Ernest Hemingway, The Early Years*, Mentor Books, New York: 1961.

lenin içine derinlemesine dahil olmuş konumunu, desteklemeleri için çağrı yapar. Yeni bir dünya savaşının çıkması ihtimali, Hemingway'i doğal olarak keyiflendirmiştir(!) Fenton devam eder: "Avrupa'yı istila eden o eski Türkiye tehdidinde olduğu gibi büyüyen bu dramatik çatışmayı şiddetle merak edecek ölçüde bir gazeteciydi. O, eğitim görmüş ve hayalgücü olan bir insandı; (*dolayısıyla*) diğer Yunan ordularının ve diğer Doğu seferlerinin âşikar hatıralarına zihni yanıt vermekte" gecikmeyecekti. Ayrıca, "Katliamlar ve dehşet, en gözde haberler arasındaydı."[16] Hemingway'in 1922 yılının sonlarına doğru İstanbul'a yaptığı ziyaret süresince gazetesine gönderdiği haberler, Said'in yeniden kurulan, süzülen ve yorumlanan Şark imgesine iyi bir örnek çiziyor. Hemingway'e göre Kemalistlerin, o güne kadar hiçbir anlaşma metninde yer bulmamış olan gizli bir arzusu vardır: Mezopotamya'yı almak.

> *Kemal ve arkadaşlarının Mezopotamya'yı istemesinin nedeni petroldür, ve İngilizlerin Mezopotamya'yı ellerinde tutmak istemelerinin nedeni de petroldür. Bundan dolayıdır ki "Selahattin" Kemal, Doğu'yu düş kırıklığına uğratmıştır. Çünkü fanatik bir din savaşının içine atlamaya hiç hevesli görünmemektedir, ancak bu savaşı işadamı Kemal yürütecektir.*[17]

İşin siyasî-askerî yüzü bir tarafa, bir Batılı olarak Hemingway, İstanbul'u gözlemler, zihnine kesitler yerleştirir ve Doğu'yu belli bir amaç için ziyaret eden her araştırmacı gibi Doğu'nun neye benzediğini okurlarına anlatmak, Doğu'yu tercüme etmek görevini kendinde hisseder. O an için bir edebiyatçı olarak olmasa da, bir gazeteci olarak elinden geleni yapacaktır. Ortadoğu'da, Balkanlar'da ve "Küçük Asya"da süregiden hengâmeden binlerce kilometre uzaktaki "Daily Star" gazetesinin okurları İstanbul'u, Hemingway'in şairâne üslubuyla okumaya hazırlanmaktadırlar. Hemingway, sabah olup da kalktığında, Haliç üzerindeki sislerin arasından, güneşe yükselen ince minareleri görecek, inananları ibadete çağıran müezzinin sesini duyacak, hatta bu ses ona "bir Rus operasından alınmış arya gibi" gelecektir. Böylece insan "Doğu'nun büyüsüne erişir."[18]

Hemingway tarafından yazılmış kısacık haber metninin içinden bir de Fenton'un seçip ayıkladığı sahneye ve geride kalanlara bir bakalım. Metnin nasıl katmanlandığını görmek için biraz geriye gitmek gerek. Hemingway'in eski Doğu seferlerinin hatıralarına hemen yanıt veren zihninden bahsettiğinde Fenton'un teşhisi son derece doğrudur. Hemingway, Said'in söylemini takip edecek olursak, Doğu'ya gelmeden önce, o güne kadar Batı kurumlarının ve kültürel yapısının ürettiği bir Doğu imgesini bavuluna çoktan katlayıp

[16] Fenton, 136.
[17] Fenton, 140.
[18] Fenton, 141.

koymuştu. Emperyalizme karşı mücadele veren Doğu ülkelerini izlerken, Selahaddin Eyyubî şahsında Haçlı imgesinin birden bire ortaya çıkması, yazarın hâtıralara hassas zihninin nasıl da hazırlıklı olduğunu göstermektedir.[19] Böylece gördükleri, hem de bir savaş ortamında, tam anlamıyla Batı'nın üstünlüğünü reddetme mücadelesinin yoğunlaştırılmış bir resmi oldu. Hemingway bu resmi, işlerine gitmeden önce kahvelerini yudumlarken gazetelerine göz atacak Batılı okurların dikkatini çekecek şekilde sunmak zorundaydı. Derken Doğu imgesi ikinci bir süzgeçten geçti. Mümkün olan en belirleyici, tanıdık ve aynı zamanda gizemini koruyan sembollerin seçilmesine dikkat edilmişti. 1922 yılında sunulan bu imgeler öbeği, yaklaşık kırk yıl sonra, hiç belli etmeden Hemingway'in ilk gençlik yıllarındaki heyecanlı günlerinin, briyantinli saçlarıyla çektirdiği fotoğrafların, bu büyük edebiyatçının yazarlığının temelinde yatan tarihsel, hatta belki de psikanalitik bulgulara kanıt arama peşinde olan, ya da sadece onun gençliğini merak eden bir okur kitlesi için tasarlanmış bir kitabın arasına girivermişti. Fenton, 14 sayfa ayırdığı Hemingway'in "Asìa Minor" macerasını, böylece üçüncü bir ayrıştırma işlemine tâbi tuttu. İşte sonuç: Biraz savaş, biraz kan ve barbarlık, bir yanda tozlu, yoksul, ama egzotik İstanbul manzaraları, sisler içinden görünen minare silüetleri, fakat sislerin ardında Mezopotamya üzerine dönen gizli siyasî manevralar, gizemli ezan seslerine karışmış petrol mücadelesi, bir zamanlar kahraman komutan Selahaddin Eyyubî'nin at koşturduğu, kan döktüğü diyarlarda boşa çıkan kutsal savaş beklentisi. Böylece Fenton'a göre iyi eğitimli ve hayâlgücü sahibi olan bir Batılı olarak Hemingway'in zihninin, Doğu'nun âşikar hatıralarına nasıl yanıt verdiğini bütün Batı görmüş oluyordu. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, aslında Doğu ya da Doğu araştırmaları ile doğrudan ilişkisi olmayan bir biyografi metninin, Said'in deyişiyle, *örtük* Şarkiyatçılık gerçeğinin bir gereği ve tezahürü olarak, farkında olmadan okurun zihnine yerleştirilmesidir:

> *(...) bir yazarın Şarklı sözcüğünü kullanması, okur için, Şark'a dair özel bir malumat bütününü belirlemeye yetecek bir gönderme oluyordu. Bu malumat bütünü, ahlaki açıdan yansız ve nesnel gerçekliğe sahip gibi görünüyordu; tarihteki zamandizimlerininkine ya da coğrafyadaki bölgelerinkine denk bir epistemolojik statüsü vardı sanki. Dolayısıyla, en temel biçimiyle Şark malzemesi, herhangi birinin yaptığı bir keşifle sahiden ihlale uğramış olmuyordu (...) Yaptığım ayrım, örtük Şarkiyatçılık adını vereceğim neredeyse bilinçdışı (ve kuşkusuz dokunulmaz) bir ke-*

[19] Şark dünyası ile Batı'nın yüzleştirildiği 11 Eylül olaylarının hemen ardından "Haçlı Seferleri"nin aniden hatırlanması ve Batılı devlet adamları tarafından telaffuz edilmesi, zihinlerin bu konuda hâlâ hazırlıklı olduğunu gösteriyor.

sinlik ile Şark toplumuna, dillerine, yazılarına, tarihine, sosyolojisine vb. ilişkin olarak açıkça dile getirilmiş görüşler arasındadır (...) [20]

Hemingway ile aynı tarihte Türkiye'de bulunan bir başka dikkat çekici şahsiyet Arnold J. Toynbee'dir. I. Dünya Savaşı'nda İngiliz İstihbarat Servisi'nin Türkiye bölümünde çalışmış, Paris Konferansı'na katılan İngiliz heyetinde yer almış olan Toynbee, 1922 yılında bizzat tanıklık ettiği Türk-Yunan mücadelesini hem cephede hem cephe arkasında inceleme fırsatı bulmuştu. Tarihî mücadeleleri kültürel mücadeleler olarak yorumlayan Toynbee için, Türk-Yunan savaşı, Batı medeniyeti ile Doğu medeniyetinin çarpışmasıdır. Bunun arkasında yatan toplumsal neden ise Toynbee'nin bütün medeniyetler için geçerli varsaydığı meydan okuma ve buna verilen tepki (challenge-response) kuramına dayanır.[21] Batı ve Doğu, tarih boyunca bu farklı rolleri dönüşümlü olarak üstlenmiştir. Bir meydan okumanın diğer kültür için tehdit hâline gelmesi, tehdide tepki olarak karşı meydan okumaların ve tehditlerin doğması, bugün içinde bulunduğumuz Doğu-Batı çatışmasının temelini oluşturmakta.

Biraz daha yakın zamana gelelim. Türkiye'nin Cumhuriyet'le birlikte yenilenen kimliği ve görüntüsü, Batı için yeni bir imgenin oluşması anlamına mı gelecekti? Zira Türkiye, artık Batılı, modern ve laik sistemi kendine model seçmiş bir ülke olarak Avrupa'nın karşısına çıkmıştı. Yeni Türkiye'yi ziyaret eden ve dönüşte gözlemlerini yazan nice Batılı için bu topraklarda gerçekten yeni bir şey vardı. Ama bu yeni ülke, ne de olsa bir Şark ülkesiydi ve Batı ile olan ilişkilerinde bu gerçek, daima bir geçer akçe olarak varlığını sürdürecekti. Fransız edebiyatçı Georges Duhamel'in 1954 yılında Türkiye'ye yaptığı ikinci ziyaretten sonra kaleme aldığı *Yeni Türkiye, Bir Garp Devleti* adlı seyâhat notlarında Garplılaşma mecburiyetinin ahlâkî ve aklî temelleri kısaca, ama su götürmez bir kesinlik içinde vurgulanır:

Garplılaştırma davası ahlâkçılarımızı tedirgin eden bir mesele olmaktan çıkmıştır. Ben, kurulmasında büyük hizmetleri geçmiş, şerefle temsil etmiş olduğu uygarlığın, değerinden, diyebiliriz ki, hiçbir zaman şüphe etmemiş olan eski bir ulusun çocuğuyum. Her zaman söyledim, şimdi de aynı kanıdayım, Fransızları dünyanın dört bir yanına yöneltmiş olan şey, kazanç hırsı, buyurmak tutkusu değil, gelmiş geçmiş uygarlıkların en iyisi, en doğrusu belledikleri hayat tarzını yayma hevesidir. (...) Kısacası, garp

[20] Said, 217-218.

[21] Daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Halil İnalcık, "Sosyal Değişme, Gökalp ve Toynbee", *Türk Kültürü*, sayı 31, 1965, s. 421-433.

metodlarının geçici başarısı önünde eğilmek zorunda kalan ülkeler, Garbı bir bütün halinde kabul etmeleri gerektiğini kavramışlardır.[22]

Türkiye üzerine yazılmış olan bu eserin hemen başında, yazarının böylesi bir açıklamaya ihtiyaç duyması kesinlikle şaşırtıcı değildir. Bu tavır aslında, kabaca basitleştirecek olursak, belli bir kuş türü hakkında gözlemlere dayalı ayrıntılı bir bilimsel incelemenin hemen başında, kuşlarla ilgili temel kavramların ve bilgilerin açıklandığı bir girişle, okuyucunun hafızasının tazelenmesi gibi bir amaç taşımaktadır. Duhamel, Garplılaştırma davasının her türlü ahlâkî ithamdan beraat etmesinin ardından, vicdanî açıdan rahatlamış olarak, geçmişin hesabını veriyor ve Fransa ile birlikte İngiltere ve diğer emperyalist devletlerin de -yapılan hataların varlığını reddetmeyerek- böylece ellerinin temizliğine hükmediyor. İçten bir itirafla, dünyanın neredeyse yüzde seksen beşinin sömürgeleştirilmesini, iki ülkenin iyi niyetli hevesleriyle açıklayabilen yazar için Şark, Batı'yı bir bütün olarak kavramak zorundadır. Bir başka deyişle Şark, kendisine sunulan kimliğin dışına çıkmadan, Batı onu nasıl temsil ettiriyorsa, o hâliyle kendini yeniden var etmekle yükümlüdür. Bu genel kural göz önüne alındığında Türkiye'nin başarısı gerçekten dikkat çekicidir, zira Duhamel'e göre "Türkiye vak'ası", Kipling'in Doğu ve Batı'nın asla birleşemeyecekleri yönündeki kesin kehânetinin yanlışlığını kanıtlayan bir örnektir.[23]

Batılı olmaya çalışan Doğu ülkesi fikri ve duygusu, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Türk aydınları için de hayatî bir meseleydi. Peyami Safa *Türk İnkılabına Bakışlar*'ında, Batılılaşmanın gereğini açıklarken Şark ile ilgili genellemelerden yakınır:

İleride göstermek istiyorum ki Avrupa'nın ve ondan görerek bizim en büyük hatalarımızdan biri de bu iki şarkı birbirine karıştırmak olmuştur. Şarklı denince, birbiriyle hiç münasebeti olmayan bir Müslüman'la bir Budist aynı zamanda gözönüne gelir. Biz bunları birbirinden ayırmadan evvel, Avrupa'da bütün şarka izafe edilen müşterek vasıfları ve şark taraftarlarının müdafaalarını bir gözden geçirelim.[24]

Bu ifadelerde ilgi çekici olan nokta Peyami Safa'nın, Avrupa'nın hatasını bizim de aynen alıp benimsemiş olduğumuzu dile getirmesidir. Ona göre İslâmî Şark ile İslâm dışı Şark'ın Avrupa tarafından tek bir Şark genellemesi altında birleştirilmesi, ne yazık ki, bizim de benimsediğimiz bir yanlıştır. Bu zihniyetin aslında sorgusuz kabullenilmesinin en inandırıcı kanıtını yine

[22] Georges Duhamel, *Yeni Türkiye, Bir Garp Devleti*, Ankara: 1956, s. 3-4
[23] Duhamel, 5
[24] Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken, İstanbul: 1999, s. 132.

yazarın kendi ifadelerinin altında buluyoruz. Biraz ileride Peyami Safa şöyle devam eder: "Şarkın ilmi olmadığı gibi tenkidi de yoktur. O halde orada bir fikir hayatından, hatta zekâdan bahsedilemez."[25]

Şark'ın neden geri kaldığını açıklama ihtiyacı hisseden pek çok insan, sorunun cevabını o meşhur "Şarklı zekâ" hakikatine(!) dayanarak rahatlıkla çözmüş, Batı'nın üstünlüğüne böylece aklî –hem de biyolojik- bir gerekçe bulduğuna inanmıştır. Şark zekâsının kuşkuyla karşılandığı pek çok örneğe hem Batı'da hem de Doğu'da rastlıyoruz. Aslında sadece Batılı insanın zekâsını övme yoluyla (Descartes ve Newton örneğinde olduğu gibi), Şarklınınkini küçük görme çabasının biraz daha kibar, incelikli ve örtük bir biçimde sunulduğu da vâkidir. Ama bütün bunların ötesinde, bizi doğrudan ilgilendirmesi gereken husus hiç kuşku yoktur ki, bu Şarklı zekâ sendromunun bizim için anlam ifade etmeye başlaması ve kendimizi bu iddianın doğruluğuna inandırmamızdır. Üstelik bu teslimiyetin tarihi Peyami Safa'dan çok daha gerilere gitmektedir. Bu noktada Said'in deyişiyle Batı'da üretilen, şekillendirilen ve temsil edilen Şark imgesinin, bu kez bizzat Şark tarafından benimsenerek kendi kendini çözmede ve kavramada bir kaynak, bir rehber, bir anahtar olarak kullanılagelmesi, sorunun asıl boyutunu teşkil ediyor. Bu gerçek, uzun bir süredir bizim zihnimize ve dilimize yer etmiş o meşum "Şark'ta ne yoktur?" sorusuyla başlayıp, yüzlerce bilimsel, yarı-bilimsel, gündelik, popüler, bilinçli-bilinçsiz, gerçekçi, tutarlı-tutarsız, hayalî, utangaç, kompleksli nice cevaplar manzumesiyle devam eden bir şarkı hâline dönüştüğünde, Şark'ın ve Şarkiyatçılığın artık tam olarak ne anlama geldiğini kestirmek için çoktan yolumuzu kaybetmiş ve Kipling'in kötümser mısralarının sarsılmazlığı karşısında mağlubiyeti kabul etmiş oluyoruz. Said'in kitabının birinci bölümünün başında, Jean-Baptiste-Joseph Fourier'nin *Mısır'ın Tasviri*'nden bir alıntı yer alır: "Güçlerinin yarattığı yeni araçları kullanmak için sabırsızlanan... Avrupalıların huzursuz ve hırslı zekâsı..." Bu yerinde duramayan Avrupalı zekâ karşısında, bizim ampirik gerçeklik, kartezyen düşünce ve tenkidden mahrum Şarklı zekâmız tam bir zıtlık örneğidir. Coğrafî, kültürel, ulusal, ırksal bölümlemelerin ardından belki bir de zekâya ilişkin bir farklılık edebiyatına dair araştırma yapılması gerektiğine, en azından Türkiye merkezli böyle bir araştırma için epeyce veri bulunacağına hiç kuşku yok.[26] Şarkiyatçılığın bu babda en tehlikeli yanı, kuşkusuz insanın kendisini yaban-

[25] Peyami Safa, 133.

[26] Bu kavramın bizde nasıl yer ettiğine dair küçük örnekler hiç beklenmedik yerlerde insanın karşısına çıkabiliyor. Örneğin ülkemizdeki ilk spor dergilerinden biri olan *Spor Alemi*'nin Temmuz 1939 tarihli sayısında Türk futbolunun gelişimi ile ilgili ilginç bir yorum yapılıyor: "İngilizlerin bize gösterdiği yarım-yamalak futbol oyunu ile bugünkü oyunumuz arasındaki fark, hiç şüphesiz, fırsat düştükçe temas ettiğimiz ecnebi takımlardan gördüğümüz ve ona kendi Şarklı zekâmızla ilave eylediğimiz parçalardır."

cılaştırmasına hizmet ettiği zaman ortaya çıkmaktadır. Bu tehlikeli yabancılaşmanın Türkiye'deki ipuçlarının, bugüne kadar pek çok "âkıl adam"ın dikkatini çektiğini biliyoruz. Örneğin Hilmi Yavuz, Montesquieu'den Marx'a kadar ötekileştirme tarihini kısaca dile getirirken Said ile tam bir uyum içindedir:

Kuşkusuz, asıl Aydınlanma Projesi (18. yüzyıl) ile bu kez Doğu'yu da sistemli bir 'Öteki' söylemi ile kuşatma çabasına girişildiğini unutmamak gerek. Montesquieu, hatta Marx Doğu'yu 'öteki' olarak görmemişler mi idi? Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT), Doğu'nun Batı'dan farklı bir öteki olduğunu göstermeyi amaçlayan teorik bir kavram değil midir? Yıllarca, ben de içinde olmak üzere, birçoklarımız Asya Tipi Üretim Tarzı'nın, kendi gerçekliklerimizi bir 'Öteki' söylemi olarak teorik anlamda kurgulayabilmemiz için tasarımlandığını görmezlikten gelmedik mi? (...) Demek ki, Batı bizi zihnen 'Öteki' olarak temellük ederken, biz daha da ileri gidiyor ve kendimizi 'Öteki' olarak temellük etmeye başlıyoruz! Batı bizi nasıl anlıyorsa, biz de kendimizi onların (Batılıların) bizi anladığı gibi, işte tastamam öyle anlamaya çalışıyoruz.[27]

Durumu, daha genel olarak, sosyal bilimler açısından değerlendiren araştırmacılar da var. Avrupa merkezli bir "bilimsel" araştırma zihniyetinin, hiç düşünülmeden, farklı bir mayaya uygulandığından söz ettiği yazısında Kemal H. Karpat, siyasî ve askerî işgalin ardından Ortadoğu'ya Avrupa kültürel hakimiyetinin yerleşmesi sonucunda, Fransızların ve İngilizlerin "Ortadoğu toplumunun ne entelektüel gelenekleriyle, ne toplumsal değişme ve yenilenme yöntemleriyle ve ne de genel gelişme düzeyiyle tamamen hiçbir ortak noktası bulunmayan Avrupa tarih ve toplumsal evrim kavramlarını Ortadoğu'ya zorla kabul ettirmelerini" eleştirir. Bugün varılan noktada elimize geçen, sosyal ve beşeri bilimlerin her alanından üretilen çok sayıda, ne var ki kalitesiz ve özgünlükten yoksun çalışmalardır:

Kendi toplumundan koparılmış ve önceden belirlenmiş bir değerler bütününü yayacak temsilciler olarak kullanılan yerli bir aydınlar grubu ile farklı toplumlarda ortaya çıkan ve farklı toplumsal ve tarihsel deneyimlerle çıkarları ifade eden kavramların etkin olmaları mümkün değildir. Kendi toplumuna yabancılaşmış bir aydın, Avrupa kültürü ile uygarlığı da dahil olmak üzere tüm ürünleri çok az bir değere sahip olacaktır. Gerçekten de Ortadoğu'da pek çok aydın, özellikle üniversite çevrelerinde bulunanlar Batı üniversitelerinde öğrenilen kuramları boş yere

[27] Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslâm*, Boyut Kitapları: İstanbul, 1998, s. 26-27

uygulamaya çalışmışlar ya da hocaları veya danışmanları tarafından geliştirilen analitik modelleri gelişigüzel bir şekilde taklit etmişlerdir.[28]

Şarkiyatçılığın bugün için ne anlama geldiğini tam olarak bulmak hiç de kolay gibi görünmüyor. Zira eleştiriler, karşı görüşler, yeni iddialar arasında dengeli ve akılcı bir yol bulmak çok zor. Ancak kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, en büyük sorunun genellemelerden kaynaklandığı görülecektir. Said gibi Şarkiyatçılık karşıtları, üretilen bilginin toplumları tek tip halinde tasvir etmesinden, milyonlarca insanı birkaç basit, kaba tanımla sınıflandırmasından yakınırken, aynı eleştiri onlara da yöneltiliyor. Bu karşılıklı ithamların ortak noktası, her iki tarafın da genellemeleri hızla benimsiyor olmasının getirdiği sıkıntılar ve hoşnutsuzluklardır. İnsanların, kaba genellemeler yapanları "Doğu toptancılığı"yla eleştirmesi ile "Şarkiyatçı zihniyet"le eleştirmesi arasında ne kadar fark vardır acaba? "Toptancılığın" muhakkak bir coğrafî bölgeye ait olması, ya da belli bir bölgenin insanlarının karakter özelliği olması, ama diğer bir grubun bu kusurdan tamamen uzak olması ne kadar gerçekçi bir saptamadır? Bu yaklaşımın, Said'in "bu tür bölümlemelerin yaratacağı kutuplaşmalara insanca göğüs germek mümkün olabilecek midir?" sorusuna olumlu bir cevap verme ihtimalini imkânsız kılacağı aşikârdır. Nitekim 20. yüzyıl, insanları, üyesi oldukları ırklara göre sınıflandıran ve derecelendiren çarpık iddiaların temelini oluşturmada ve yaşamasına olanak sağlamada bu tür yaklaşımların ne gibi felaketlere yol açabileceğini yeterince açık biçimde kanıtlamıştır. Avrupa'da ırksal farklılıklara dayanan siyasetlerin ve kitle hareketlerinin oluşmasından kısa bir süre önce, bunun "düşünsel temelinin" oluştuğunu ve bilim dünyasında yer bulduğunu hatırlatmak gerekiyor. Fransız psikolog Gustave Le Bon'un, halkları "ilkel ırklar, aşağı ırklar, ortalama ırklar ve üstün ırklar" olarak ayırmasının, ve tahmin edileceği üzere, Hint-Avrupa ırkını üstün ırk olarak tescil edişinin tarihi sadece 1924'tür. Le Bon'a göre gerek antik çağda gerek modern çağda büyük buluşları gerçekleştirme yeteneğine sahip olan tek ırk da Hint-Avrupa ırkıydı. Onlar "buharı ve elektriği keşfetmişlerdi". Üstelik Le Bon bir adım daha ileriye giderek zekânın bu ırksal farklılıkları belirlemede fazla rol oynamadığını, asal olanın karakter olduğunu belirtirken, karakterin değişmezliğini de aynı satırlarda kesinlemekteydi:

Zekânın yaptığı keşifler bir halktan diğerine kolayca geçebilir. Karaktere has özelliklerin ise geçmesi imkansızdır. (...) Zekâya dayanan buluşlar insanlığın ortak mirası; karakterdeki yüksek seviye ya da kusur ise her bir halkın kendine has mirasını oluşturur. (...) Bir halkın zekâsı değil, karakteri,

[28] Kemal H. Karpat, *Ortadoğu'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, çev. Recep Boztemur, İmge, İstanbul, 2001, s. 18-20

onun tarihî evrimini belirler ve kaderini yönetir. (...) Altmış bin İngilize iki yüz elli milyon Hintliyi egemenliği altında tutma gücü veren de onların karakteridir. (...) Karakterleri sayesindedir ki, tarihin gördüğü en devasa sömürge imparatorluğunun efendileri olmuşlardır.[29]

Le Bon'un bu "Batı toptancılığı" usulü sözde bilim anlayışına, bir Türk aydını olarak Sabri Esat Siyavuşgil'in verdiği cevabı burada alıntılamakta fayda var. Le Bon'un ırkları sınıflandırma ve toplumları yığınlar haline indirgeme fikrine dayalı önermelerinin karşısında, halk kültürünü ve folkloru savunan yazarın bu satırları, savaşın en şiddetli dönemi olan 1941'de yayımlamış olması son derece dikkat çekicidir:

> *(...) bazı mütefekkirlerde halka ve halktan gelen her şeye karşı görülen istihkar duygusu, halk hayatı ve kültürünün tetkiki demek olan folkloru ya hiç kale almamak veyahut bu sahada yalnız halkı mahkum ettiren deliller aramak şeklinde tezahür etmiştir. Bu zihniyetin en bariz misalini G. Le Bon'da görebiliriz. G. Le Bon'a göre her kalabalık, kendini teşkil eden fertlere nazaran fikir bakımından geridir. Madam Roland'ın "İnsanlar bir araya geldiklerinde kulakları uzar" nüktesinden farklı olmayan bu neticenin, kütleden halka tatbiki, sadece siyasi kanaat ve peşin hükümlerin bir eseridir. Böyle bir hatt-ı hareketin ilim zihniyetine ne kadar aykırı olduğunu tebarüz ettirmek zahmete bile değmez.*[30]

Siyasî kanaatler ve peşin hükümler o günlerde belki fazla insanı rahatsız etmemişti. Ama bugün akademi dünyasının büyük bölümü, ister Said'i eleştirsin ister desteklesin, en azından teorik olarak, siyasî kanaatler ve peşin hükümlerin yarattığı tehlikelerin farkındadır. Yine de tarafsız bilimin önündeki en zorlu engellerden olan "peşin hüküm" ve "genelleme" ikilisi, -ve bu ikilinin siyasî uzantıları-, akademi dünyasının hâlâ tam olarak kurtulamadığı illetlerdendir.[31] Batı dünyasıyla Doğu'yu karşı karşıya getiren bu ortamda, Said'in fikriyatının özüne inersek, elimizdeki meselenin insan varlığıyla ilgili çok temel bir probleme indirgendiğini görürüz: Kendi olma durumu karşısında öteki olma. Bundan dolayı Şarkiyatçılık eleştirilerinin ötesinde, daha genel bir bakış açısıyla antropologlar şu soruyu sormaktadırlar:

> *Şarkiyatçılık tarafından ortaya atılan temel teorik mesele, yabancı olanı ele almaya yönelik her türlü düşünce ve temsil biçiminin konumuyla ilgilidir. İnsan, yabancı kültür ve gelenekler hakkında yorum yaparken*

---

[29] Gustave Le Bon, *The Psychology of Peoples*, (Reprint of the 1924 edition) 1974, s. 26-34

[30] Sabri Esat Siyavuşgil, *Karagöz, Psiko-sosyolojik Bir Deneme*, Maarif Vekaleti, 1941, s. 6-7.

[31] Huntington'ın meşhur *Medeniyetler Çatışması* ve devam eden tartışmaları, bu konunun belki de en sıcak örneklerinden biridir, özellikle siyasî kanaatler açısından bakılırsa.

ikileştirme (dichotomizing), yeniden yapılandırma ve metinselleştirme aşamalarından nihai olarak kaçabilir mi?[32]

Bu soruya olumlu bir cevap verinenin imkânsızlığı ortadadır. Öyleyse Şarkiyatçılık eleştirilerine tamamen gözlerimizi kapayıp, bu durumu insan doğasını değişmez bir parçasının hükmü altında, üretilen bilginin kaçınılmaz olarak insanları "kendi ve öteki" diye ayırmasını, ve bunun sonucunda doğabilecek bütün bireysel, toplumsal, kültürel ve siyasî sonuçları makul ve meşru mu kabul etmeliyiz? Bu da mümkün görünmüyor. Çözüm, insan doğasını inkâr etmekten değil, bunun hangi niyetlerle kullanıldığını incelemekten geçiyor:

"Öyleyse problem, tektipleştirmenin kendisinde değil. İster ele aldığımız konuya yaklaşmada kullandığımız faraziyelerden çıksın, ister yazılarımızı motive eden hedeflerden çıksın, tektipleştirmenin farkına varamamak asıl problemdir".[33]

TÜRKİYE'NİN KURUMLARI VE KATKILARI

Said'in iddialarını herkes benimsemeyebilir. Saptamaları, yorumları, düşünceleri eksik veya hatalı bulunabilir. Ancak bu hâlde dahi, Şarkiyatçılık tarihinin incelenmesi ve farklı görüşlerle ele alınması gerektiğini inkâr edemeyiz. Şarkiyatçılık, hem Batı hem de Doğu dünyasının anlamak, tekrar yorumlamak ve bir çok kez tartışmakla çok şey kazanacağı tarihî bir kavram olarak karşımızda duruyor. Avrupa'nın kültürel nüfuzu ve bunun etkisi altında yetişen Doğulu akademisyenlerin kendi kültürlerinden kopuşları karşısında, bireysel çabaların ötesinde, güçlü kurumlara ve bu kurumların himâyesinden yararlanacak teşebbüslere ihtiyaç olduğu açıktır. Az olmakla birlikte, çeşitli kurumların Türkiye'de yaptığı çalışmalar, Şark algılamalarının farklı yönlerini anlayıp anlatma ihtiyacını bir nebze olsun karşılamaya çalışıyor. Örneğin Sakarya Üniversitesi ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ortak olarak düzenledikleri "Oryantalizmi yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu" bu yılın Mayıs ayında gerçekleşti. Bugüne kadar böyle onlarca akademik ortamda, farklı konular defalarca tartışılmalıydı. Kur'an araştırmaları, İslâm hukuku, Kelam, Hadis, Tasavvuf gibi temel konuların Şarkiyatçılık söylemi içinde yeniden ele alınması, hiç kuşkusuz bize farklı bir tarihî bakış açısı kazandıracaktır. Bildiğimiz ya da bildiğimizi zannettiğimiz pek çok kavramı yeniden anlamlandırma ve farklı zihinlerin süzgecinden geçirme imkânı, bilim adamları için büyük bir fırsat olacaktır. Öte yan-

[32] J. Clifford'dan alıntılayan Ulrike Freitag, "The Critique of Orientalism", *Companion to Historiography*, (ed.) Michael Bentley, Routledge, 1997, s. 632.
[33] Carriere'den alıntılayan Freitag, 632.

dan Batı'da kökleri yüz yıldan daha eskiye dayanan Şark araştırmalarına odaklanmış kurumların Türkiye'deki benzerlerinin, henüz ne niyet ne de ciddiyet açısından yeterli olduğu söylenemez. Burada ismi anılmaya değer görülebilecek birkaç kurumdan bahsetmek gerekir. İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi'ni, özellikle vurgulamak istiyorum. 1980 yılında İslâm Konferansı Teşkilatı nezdinde kurulduktan sonra, faaliyetlerine resmi olarak 1982 yılında Türkiye'de başlayan bu kuruluş, kısa adıyla IRCICA, özellikle eski İslâm bilim, kültür ve sanatının yeniden canlandırılması için büyük bir çaba harcamaktadır. Kuruluş statüsünde belirtildiği üzere IRCICA, "İslâm Dünyası tarihçilerinin, yazar ve ilim adamlarının, İslâm medeniyetini araştırıp inceleyecekleri ve İslâmiyet'in cihan medeniyetine kazandırdıklarını tesbit edebilmek için toplanacakları yer olacaktır." Merkez'in hedef ve görevleri arasında yer alan bir madde özellikle dikkat çekicidir. Şarkiyatçı zihniyetin etkisini azaltmak ve hatta etkisizleştirerek Doğu ile Batı arasında daha dengeli ve gerçekçi bir karşılaşma ortamı sağlayabilmek için

> *(b)azı yabancı yazarlar tarafından müslüman milletlerin tarih, sanat ve kültürlerine yapılan zararlı müdahalelere son vermek gayesi ile, İslâm ülkelerindeki tarihçi ve yazarlar arasında işbirliği için uygun bir vasat meydana getirmek*

Merkez'in hedef ve görevleri arasındadır.[34] Bu alanda yapılan yayınların, düzenlenen yarışmaların, sergilerin, ve benzeri çalışmaların temel amacı geçmişin "geçip gitmediğini" kanıtlamak ve bugünün insanlarının tamamen kendi kimliklerinden uzaklaşmadan, bizzat kendi zihin süzgeçleriyle bu hakikati değerlendirmelerine yardım etmektir. 1981'den başlayıp bugüne gelene kadar pek çok yayın, kongre, sempozyum, sergi ve yarışmanın yapılmasını sağlayan IRCICA, ortak kültür ve tarih bilincinin yerleşmesinde büyük bir rol oynuyor. Özellikle çeşitli eserlerin toplu kataloğunun oluşturulması (*İstanbul Kütüphaneleri Arap Harfli Süreli Yayınlar Toplu Kataloğu*, *Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*), farklı coğrafi bölgelerdeki İslâm kültürünün, çeşitli uluslararası İslâmi kuruluşların tanıtma amaçlı rehberlerinin hazırlanması (*Islâmic Civilisation in the Malay World*, *Islâm in South Asia*, *A Guide Book of Islâmic Institutions*), Osmanlı biliminin tarihine ışık tutan kapsamlı bilim literatürü derlemelerinin oluşturulması (*Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*) gibi temel yayınların büyük bir önem taşıdığını görüyoruz. Ayrıca geleneksel İslâm sanatlarının desteklenmesi, yeni nesillere tanıtılması ve yaşamının devam

[34] "IRCICA'nın Kuruluş Statüsü", *İslâm Tarih; Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi*, İstanbul, 1983, s. 11.

ettirilmesi için IRCICA, El Sanatları Gelişimi Programı ile, 1991 yılından bu yana bir çok geleneksel el sanatının İslâm ülkelerinde yeniden ilgi ve himâye görmesi için mücadele ediyor.

1991 yılında kurulmuş olan Tarih Vakfı, bu alanda çalışan bir başka önemli kuruluş. Ağırlıklı olarak tarihçi ve toplumbilimcilerden oluşan bir grup tarafından kurulan Tarih Vakfı, yaptığı yayınlarla, özellikle yabancı dillerde yazan ve akademik çevrelerde kendini kabul ettirmiş tarihçilerin eserlerini dilimize kazandırmaktadır. Bunun yanısıra yerel tarih araştırma projeleri, sözlü tarih çalışmaları, tarih eğitimi gibi konuları ele alarak toplumun, özellikle de gençlerin tarih ve toplumbilimlerine olan ilgisini arttırdığına tanık oluyoruz. Tarih Vakfı'nın önemli üzerinde durduğu bir başka konu tarih yazımı olmuştur. Bir yandan yayınlarla dünyanın önemli tarihçilerinin tarih yazımı konusundaki görüşlerini dilimize kazandırırken, bir yandan da "Tarih Yazımı ve Müzecilikte Yeni Yaklaşımlar", "Tarih Yazımında Anı ve Yaşamöykülerinden Yararlanılması" gibi başlıklar altında yapılan bilimsel toplantılarla bu konuya ülkemizin bilim adamlarının da katkı yapmasına zemin hazırlamaktadır.

Yerel tarihe büyük bir ağırlık veren Tarih Vakfı, İstanbul'a ayrı bir yer ayırır. İstanbul üzerine pek çok kitabın yayınlanmasının dışında, *İstanbul Ansiklopedisi*, *İstanbul Dergisi* gibi kapsamlı ve ayrıntılı yayınlarla kent tarihçiliği çalışmalarına büyük katkıda bulunmaktadır.

Son olarak ele alacağım kurum Diyanet Vakfı'nın bir araştırma kuruluşu olan İSAM İslâm Araştırmaları Merkezi olacak. 1988 yılında kurulan bu merkez, "Türk dili, tarihi ve kültürü, İslâm uygarlığının yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını" amaçlamaktadır.[35] İSAM kısa sürede Türk kültürü ve İslâm uygarlığı hakkında araştırma yapanlara hizmet veren önemli bir cazibe merkezi hâline geldi. Bunun nedeni, merkezin Türk kültürü ile İslâm medeniyeti araştırmalarını paralel olarak yürütmesi ve bundan dolayı sadece Türkiye'yi değil, Ortadoğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı da İslâm uygarlığının bir parçası olarak araştırma hedeflerine dahil etmeleridir.

Çok zengin bir kütüphâneye sahip olması, İSAM'ın bir başka dikkat çeken yönüdür. Yaklaşık olarak 135.000 cilt kitabı, 2000'i aşkın süreli yayını barındıran kütüphanesinin, Türkiye'deki pek az ihtisas kütüphânesinden biri olarak büyük bir açığı kapatmaya çalıştığını görüyoruz. İSAM'ın sağladığı en büyük hizmetlerden birisi de, İstanbul Müftülüğü bünyesindeki binlerce defterden oluşan şeriyye sicilleri arşivini mikrofilm halinde, ayrıca, başta İstanbul kütüphâneleri olmak üzere, 115 kütüphânede bulunan 237.000'i

[35] İslâm Araştırmaları Merkezi Tanıtım Kitapçığı, s. 2.

yazma toplam 800.000 eserin bibliyografik künyesini bilgisayar ortamında araştırmacılara sunmasıdır.

Merkez'in en önemli çalışması, kuşku yok ki, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'dir. *İslâm Ansiklopedisi*, aynı ismi ve kapsamı paylaşan, ancak çoğunlukla yabancı-gayrimüslim araştırmacıların katkıda bulunduğu *Encyclopaedia of Islâm*'a bir alternatif olarak karşımıza çıkıyor. EI'da yayımlanmış ve tarafsız, veya en azından şarkiyatçılık zihniyetinden etkilenmemiş olan makalelerin aynen *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nde de yer aldığını görüyoruz. Öte yandan *Encyclopaedia of Islâm*'da yer alan bazı maddeler Türk veya Müslüman araştırmacıların bakış açısıyla Diyanet Vakfı'nın ansiklopedisinde yeniden değerlendiriliyor. Böylece İslâmiyet'e ilişkin bir konunun hem Batılı hem de Doğulu bilimadamlarınca ayrı ayrı yorumlanmasına tanık oluyoruz.

Türk toplumunun geçmişine ve kendi kimliğine "ötekileşmesi"ni engelleyecek IRCICA, İSAM ve Tarih Vakfı gibi kuruluşlara ihtiyacımız var. İster İslâm dünyası ekseninde, ister Batı dünyası ekseninde olsun "yerli" kuruluşların ve onların çabalarının biz "ötekiler" için önemi ve gerekliliği kuşku götürmez bir gerçek. Arap dünyasını, Doğu'yu, Avrupa merkezli olmayan tarihsel ve toplumsal kuramlar/kurumlarla da araştırmamız, kendi bakış açımızla da öğrenmemiz gerekiyor. Tektipleştirmeye karşı, aynı konular üzerinde farklı bakış açılarıyla üretilen bilgilerin karşılaştırılmasına olanak sağlayan ortamlar ve kurumlara, bizzat bilgiye olduğu kadar ihtiyacımız var.

Tarih biliminin zeminini bu kadar kaygan yapan özelliklerden birisi, onun son derece sağlam bir temele duyduğu ihtiyaç olsa gerek. Öncelikle kendi geçmişini öğrenme ve anlama çabası gütmeyen bir insan, başkalarının onun hakkında dediklerini, düşündüklerini dinlemek ve belki de yanlışlarına rağmen kabul etmek zorunda kalacaktır. Zira tartışmaya girme imkânı yoktur. Çünkü, Said'in de vurguladığı bilgi ile güç arasındaki o nedensel bağ var olduğu sürece, bilgisiz bir gücün hayalini kuranların, hem bilgiden hem de güçten yana nasipleri pek olmayacaktır.

KENZ



Orient Express'e dair bir Afiş Çalışması.

'HER MEDENİYETİN BİR ANSİKLOPEDİSİ VARDIR'

Mehmet İpşirli*

DİA (Diyanet İslâm Ansiklopedisi) bir tez midir yoksa bazılarının sıkça söylediği gibi *EI (Encyclopaedia of Islam)*'a bir anti-tez midir?

Konuya Doğu ve Batı sorunu açısından kısa bir değerlendirme ile başlamak faydalı olacaktır. Batılılar'ın Doğu'ya ilgisi ve İslâm Dünyası üzerine çalışmalarının çok köklü ve sistemli bir geçmişi olduğu biliniyor. Özellikle 16. yüzyıldan itibaren Şarkiyat çalışmalarının sistemi üzerinde bir yorumu dile getirerek Diyanet İslâm Ansiklopedisi tecrübesini daha anlamlı bir zemine oturtmak mümkün olacaktır.

Şarkiyat çalışmalarının gayesi hususunda çok değişik, hatta bazen birbirine zıt görüşler ileri sürüldü, hâlen de sürülüyor. Bu apayrı bir değerlendirme konusudur. Burada sadece Şarkiyat çalışmalarının seyrine vurgu yapılacaktır.

İstanbul'un fethinden itibaren belirli aralıklarla Avrupa devletlerinin İstanbul'da daimî temsilcilikler açtığı bilinmektedir. Bu cümleden olarak 1454'de Venedik, 1475'de Lehistan, 1497'de Rusya, 1525'te Fransa ve üç yıl sonra Avusturya, 1583'te İngiltere, 1612'de Hollanda İstanbul'da elçilikler açtılar[1]. Bu elçilikler şarkiyat araştırmalarının sistemli gelişmesi ve yürümesinde önemli rol oynamıştır. Bilindiği gibi bu daimi elçilikler sadece diplomatik temsilcilikten ibaret olmayıp, ressamından tercümanına, rahibin-

* Prof. Dr. Mehmet İpşirli, Fatih Üniversitesi, Tarih Bölümü Başkanı.

[1] M.İpşirli, "Elçi", DİA, c.11, s 8.

den yazma eser toplayıcılarına, casusuna kadar zengin bir kadrodan oluşuyordu. Türkçe'yi çoğunlukla gelmeden önce öğrenmiş olan bu heyet üyeleri kısa zamanda Müslüman toplumu ve onların içindeki gayrimüslimlerin durumlarını, devlet adamları arasındaki hassas dengeleri, hatta zaaflarını farkedecek kadar incelikleri tespit edebiliyorlardı. Daha sonra İstanbul'daki sefârete ilâveten belli başlı Osmanlı şehirlerinde konsoloslukların açılması Şarkiyat çalışmalarının genişlemesine ve daha sağlıklı yürütülmesine zemin hazırlamıştır.

Osmanlı aydın, yönetici veya diplomatının, Batı'yı ne ölçüde tanıdığına bakılacak olursa, askerî saha hariç, büyük bir hayâl kırıklığı gözlenir. Bu bîhaberlik sadece 15. ve 16. yüzyıllarda değil 17. yüzyıl sonuna kadar devam etmiştir. Konuyu daha iyi ifade etmesi bakımından tanınmış bir tarihçi olan Abdurrahman Ceberti'nin (ö. 1825) bir müşâhedesini nakletmek faydalı olacaktır: Napolyon'un 1799'da Mısır'ı işgalinden sonra Kahire'de Fransızlar tarafından kurulmuş zengin bir kütüphanenin bulunduğunu öğrenen Cebertî, bu kütüphânede nelerin bulunduğunu merak ederek gider, o daha çok Batı'ya ait eserlerin bulunacağını tahmin etmektedir. Kütüphâne'de *Kur'an*'ın Batı dillerine tercümelerini, Arapça'dan Batı dillerine çevrilen lügatları, bazı tamel İslâmî kaynakların tercümelerini vs. görünce hayretler içinde kalır ve kefere bizim dinimiz, dilimizle ve eserlerimizle niye ilgilenir diye merak eder, muhtemelen sonra yaptığı araştırma ile işin gerçeğini öğrenir. Nitekim daha sonra Mısır'ın Fransızlar tarafından işgalini konu alan *Mazharü't-takdis bi-zehâbi (zevâli) Devleti'l-Fransîs* adlı eserini 1816 yılında yazarak Osmanlı veziri Yusuf Paşa'ya ithaf eder[2].

Tekrar Şarkiyat çalışmalarının seyrinde takip edilen metoda dönülecek olursa, genç Doğu araştırmacıları elçilik ve konsoloslukların imkân ve imtiyâzlarından yararlanıp, dayanışma içinde çalışmalara başlamışlar, kendi ülkelerinde Arapça, Türkçe, Farsça'yı öğrenmişlerdir. Nitekim 1791'de Orta elçi olarak Avusturya'ya giden Ebubekir Ratib Efendi (ö.1799) Viyana Şarkiyat Enstitüsü'ne devam eden genç J. V. Hammer'i orada görür, Türkçe konuşmasını ve gayretini beğenerek "İleride büyük adam olacaksın" diyerek iltifatta bulunur[3]. Daha sonra uzmanı olacağı alanda bizzat araştırmalar yapmak, gözlemlerde bulunmak üzere Osmanlı ülkesine (İstanbul, Anadolu, Balkanlar, Arabistan, Kuzey Afrika vs.) giderek uzmanlaşır ve çoğu kere bu konulardaki gözlemlerini, anılarını bir kitap hâline dönüştürerek, veya bir rapor halinde ülkesindeki hâmisine göndererek hizmette bulunur. Bu sebeple Batı arşivlerinde Osmanlı ülkesi hakkında binlerce rapor bulunmaktadır. Ba-

[2] M. Maksutoğlu, "Cebertî", DİA, c.7, s.190.
[3] S. Arıkan, "Ebubekir Ratib Efendi", DİA, c.10, s. 277.

tılıların Osmanlı ve Orta doğu ile ilgili seyâhatnâmelerinin binlerle ifade edilmesi bir tesadüf olmayıp bu sistemli çalışma ve seyâhatlerin tabii bir sonucudur. Nitekim, Yakındoğu ve Ortadoğu ile ilgili Atina Gennadius Kütüphanesi'nde iki bine yakın Batı dillerinde seyâhatnâme bulunmakta olup iki cilt halinde katalogu yayınlanmıştır.[4]

Çok önemli bir gelişme ise Lügat ve gramer çalışmalarıdır. Türkçe, Arapça ve Farsça'dan Batı dillerine ve bunun tersi, çok kapsamlı lügatlar ve oldukça gelişmiş gramer kitapları hazırlanmıştır. Bunlar sadece şahsî bir merakla yapılmış çalışmalar değildir.

İslâmiyet ve Ortadoğu üzerine sistemli çalışmalar yapabilmek için kütüphâneler oluşturulmasına çok önem verilmiş, elçilikte değişik görevler üstlenmiş, gerçekte Doğu dünyasını bilen uzmanlar devamlı kitap ve yazma toplamışlardır. Bu tür kitap ve yazmaların yurt dışına çıkarılmasına mâni olmak için çıkartılan fermanlar ve Osmanlı vekayinâmelerinde pasajlar vardır.

Müsteşriklerin araştırma, gözlem ve seyâhatlerini kitaplaştırmaları çok yaygın bir uygulama hâline gelmekle birlikte bunun yeterli olmadığının görülmesi üzerine devletin ve maddî katkıda bulunanların desteği ile 19. yüzyıl başlarından itibaren Şarkiyat Cemiyetleri kurulmuş ve meşhur dergileri yayınlanmaya başlamıştır. Bunların en önde gelenlerinden biri Societe Asiatique olup 1822'den itibaren *Journal Asiatique*'i yayınlanmaya başlamıştır. 1823'de Londra'da kurulan Royal Asiatic Society ise *Journal of the Royal Asiatic Society*'yi yayınlamıştır. Bunu Almanya, Avusturya, Amerika'nın Asya Cemiyetleri ve Şarkiyat dergileri takip etmiştir. Böylece belirli bir cemiyet ve teşkilat disiplini içerisinde yapılan araştırmalar, varılan sonuçlar düzenli ve sıkça çıkan dergilerle ilim dünyasına duyurulmuştur. Bu cemiyetler hâlen devam etmekte, yıllık kongreler yapmakta ve yeni yeni üyeler kaydetmekte, dergiler düzenli olarak çıkmakta, kendi alanının önemli çalışmaları olarak varlığını sürdürmektedir.

British Museum ve Biblioteque Nationale gibi zengin Kraliyet ve Millî Kütüphaneler için Doğu dünyasına ait minyatürlü, müellif hattı kıymetli el yazmalarını toplayan uzmanlar daha sonra kaynak neşrine, özellikle de tenkitli neşre ağırlık vermişler, nüsha farklarını göstermeye itina etmişlerdir. Bunun yüzlerce örneği bulunmaktadır. De Goeje ve Turnberg gibi bazı âlimler metin neşri ile haklı bir isim yapmışlardır.

1873'de ilk müsteşrikler kongresi Paris'te toplanmış, her dört yılda bir dünyanın değişik ülkesinde düzenli olarak yapılan Şarkiyat kongrelerinin yüzüncü yıl kongresi 1973'de yine Paris'te gerçekleşmiştir. Batı'nın farklı

[4] Shirley. H. Weber, *Voyages and Travels*, Princeton 1952-53, I – II cilt.

ülkelerinden bir araya gelen uzmanlar birbiriyle tanışmak, işbirliğine gitmek, müşterek çalışmalar yapmak için bu kongrelerden çok yararlanmışlardır.

Bir sonraki ciddi girişim ise, toplumun daha geniş kitlelerine Doğu ve İslâm dünyasını tanıtmaya yönelik bir İslâm ansiklopedisinin çıkarılması idi. Birinci baskısı 1908-1938 yılları arasında Fransızca, İngilizce ve Almanca olarak yayınlanan bu muazzam eserin yayın fikri ve hazırlıkları kongrelerdeki müzakereler sırasında kararlaştırılmıştır. Bu alanda çalışanların sayıları da az değildir. DİA'ya madde tespiti aşamasında müsteşriklerin biyografileri ve eserlerini içeren bazı kaynakların taranması işini yaparken Necib el-Akikî'nin *el-Müsteşrikûn* adlı üç ciltlik Arapça eserini baştan sona taramış, 20. yüzyıl ortalarına kadar 1500'e yakın müsteşrikin burada yer aldığını görünce doğrusu hayret etmiştim.

EI1 1938'de tamamlandığında büyük takdir ve hayranlıkla karşılanmıştı. Hemen akabinden İslâm dünyasının böyle bir hazineye kendi dillerinde sahip olmaları gerektiği düşüncesiyle Türkçe, Arapça, Farsça ve Urduca'ya ikmal, tadil ile tercümesine başlandı. Türkçe çevirisi İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde oluşan ve zaman zaman üyeleri değişen bir profesörler heyeti 1940-1987 yılları arasında 13 büyük cilt hâlinde ansiklopediyi tamamladı. İA kısaltmasıyla literatürde yer alan *İslâm Ansiklopedisi*'nin alt başlığında "İslâm Alemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lügatı: Leyden Tab'ı esas tutularak telif, tadil, ikmal ve tercüme suretiyle neşredilmiştir" ifadesi yer almaktadır. Yaklaşık 6300 maddeyi ihtiva eden EI1'in Türkçe'ye çevrilmesi sırasında sadece 80 sayfalık bir fasikül teşkil eden "Atatürk" maddesi ilâve edilmiş, başlangıçta çeviriye ağırlık verilirken sonraları yetersiz görülen özellikle Türk tarihi, coğrafyası, edebiyatı, kültürü ve biyografisi ile ilgili maddeler Türk âlimleri tarafından aynı başlık altında yeniden telif edilmiştir. Genel bir değerlendirme ile 6300 maddenin 2/3'ü aslından tercüme, 1/3'ü de yeniden telif edilmiş, ancak sayfa hacmi itibariyle tercüme edilen kısım 1/3, telif edilen kısım ise 2/3 olmuş, yani Türk uzmanlar tarafından yeniden yazılan maddeler çok kapsamlı ve doyurucu yazılmıştır. Dil ve üslup itibariyle İA insicamı korumaya dikkat etmiş, ancak 40'lı yıllardan 90'lı yıllara kadar dil çok sadeleşip kelime kaybettiğinden, cenub, şimal; teşrinievvel, kanunuevvel gibi son yıllarda Türkçe'de neredeyse hiç kullanılmayan yüzlerce kelime ve terim başından sonuna kadar ansiklopedide aynı kalmıştır. Ansiklopedinin İslâm akaidine hatta fıkhına taalluk eden maddelerine çeşitli sebeplerle hep ihtiyatlı yaklaşılmış ve az okunmuştur. Ancak Türk uzmanlar tarafından yazılan tarih, edebiyat, dil ve kültür tarihi maddeleri gerçekten alanında yazılmış en değerli incelemeler olmuş ve başta Üniversite muhiti olmak üzere hemen her çevrede okunmuş, hatta Batılı uzmanlar dahi atıflarını bu maddelere yapmaktan kendilerini alamamışlardır.

Böylece tercüme, telif, redaksiyon ve ekip çalışması konularında bir mektep olan Ansiklopedi, Türk kültür hayatında bir merhale olmuş ve büyük bir boşluk doldurmuştur. Diyanet İslam Ansiklopedisi daha sonra gelen bir ekip tarafından çıkartılmakla birlikte İslam Ansiklopedisinin muhtevasından ve tecrübesinden her bakımdan faydalanılmıştır. İA Türk Ansiklopedicilik tarihinde öylesine engin bir tecrübedir ki 1940-87 arasındaki yayını sırasında yapılan tenkitler, teklifler, tartışmalar yaklaşık 400 sayfa civarında bir cilt olmuş ve bu eleştiriler yayınlanmak üzere Dr. Vahit Çabuk tarafından İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi matbaasına teklif edilmişti. Nitekim Prof. Osman Turan ile Prof. İbrahim Kafesoğlu arasında "Selçuklular" maddesi üzerinde yapılan karşılıklı çok sert tartışmalar tipik bir örnektir. Aynı şekilde Mükremin Halil Yınanç'ın "Danişmendliler" maddesine İsmail Hakkı Danişmend'in sert yazısı bir başka örnektir.

Diyanet İslâm Ansiklopedisi: "Her Medeniyetin bir ansiklopedisi vardır" anlayışından hareketle Türk okuyucusuna telif bir ansiklopedi hazırlayıp sunmanın zaruretine ve zamanının geldiğine inanılarak 1980'lerin ilk yıllarında çalışmalara başlandı. Böyle bir çalışma 1975'de kurulmuş olan Türkiye Diyanet Vakfı'nın gayesine ve tüzüğüne gayet uygun idi.

Bu uzun vadeli ve masraflı proje için o günlerde birkaç geniş kapsamlı toplantı yapılmış, bu toplantılara özelikle İslam Ansiklopedisi fiilen katkıda bulunarak tecrübe sahibi olan, Türk tarihi, edebiyatı uzmanları davet edilmiş ve çıkarılacak ansiklopedinin mahiyeti, özellikleri, hangi kitlelere hitap edeceği, tamamıyla ilmî veya yarı ilmî yarı popüler mi olması gerektiği, redaksiyon tarzı, hacmi, yayın aralıkları ve süresi tekrar tekrar tartışılmıştı. Farklı fikirler ileri sürülmekle birlikte katılan herkes böyle bir ansiklopedinin zaruretini, özellikle Müslüman Türk toplumunun İslâm dini, Türk İslâm kültürü ve medeniyeti ve İslâm dünyası ile ilgili bilgileri güvenilir bir kaynaktan alması gerektiğini belirtmişti. Ansiklopedideki Türk tarihi, coğrafyası, edebiyatı ve kültürü ile ilgili maddelerin tatminkâr olduğu, ancak İslâm dini ile ilgili maddelere ihtiyatla bakıldığına dikkat çekilmişti. Ansiklopedi merkezinin İstanbul'da olması ve tercihen İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü (daha sonra Marmara İlahiyat Fakültesi) civarında bir merkezde faaliyet göstermesinin önemine işaret edilmişti.

Gerçekten ansiklopedi çalışmaları 1983'te Bağlarbaşı'nda üç katlı mütevazı bir binada fiilen başladı. İlk çalışma kadrosu tam zamanlı bir başkanla İstanbul ve Marmara Üniversiteleri'nden muhtelif branşlarda beş kişilik bir müşavere heyeti ve bir iki idarî görevliden ibaretti. Daha sonra başkanlık görevinde bir kaç değişiklik olmuş, ancak belirlenen amaç, ilkeler ve iş takvimi kararlı bir şekilde takip edilmiştir. İhtiyaç sebebiyle arkasına yeni bina eklenmiş, nihayet 1997'de geniş bir arsa içinde toplam dört binada (Kütüp-

hâne, dokümantasyon salonları, kitap, dergi tasnif ve değerlendirme oda ve salonları binası; Merkez ilim heyeti odaları ve konferans salonu binası; İdare binası; Misafirhâne, toplantı salonu ve yemekhâne binası) faaliyet gösteren geniş kapalı mekânı ve çeşitli depoları, kapalı otoparkı olan bugünkü mekânına kavuşmuştur. Kütüphânede 150.000 civarında eser bulunmaktadır. Satın alma ve mübadele yoluyla belli başlı dergilerin pek çoğu düzenli olarak ansiklopedinin hazırlanmakta olduğu İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesine gelmektedir. Ayrıca çeşitli kütüphânelerde bulunan 240.000 kadar yazma, 435.000 kadar matbu eserin tam bibliyografik künyesi bilgisayar ortamında bu kütüphânede hizmete açıktır. Dokümantasyon merkezi DİA'nın en orijinal yönüdür. Burada, onbinlerce kitap ve dergi taranarak madde başlıklarına göre alfabetik 16.000'den fazla dosya bulunmakta olup, bu dosyaların sahip olduğu makale, bibliyografik künye, atıflar yüzbinlerle ifade edilecek zenginliktedir. Diğer taraftan 100.000'e yakın tez tam bibliyografik künye bilgisayara yüklenmiş, istenildiğinde bir konudaki tez künyelerinin anında çıkışı alınabilmektedir. Ayrıca, İstanbul Şer'iye Sicilleri Arşivi'nde bulunan 10.000 kadar Kadı sicili, kazasker ruznamçeleri ve Nakibüleşraf defterlerinin mikrofilmleri bu ünitede bulunmaktadır[5].

Diyanet İslâm Ansiklopedisi hazırlanırken belirlenen amaç ve ilkeler neydi? Müsteşrikler tarafından 1908-38 arasında çıkarılan, Türkler, Araplar ve İranlılar tarafından tercüme ve telif yoluyla bu dillere kazandırılan İslam Ansiklopedisi büyük bir emek mahsulü olmakla birlikte İslâmî ve dinî hatta bazı kültürel konularla ilgili maddelerine ihtiyatla bakılıyordu. Burada mutlaka kötü bir niyet aramak yanlış olur. Batılı araştırmacı çoğu zaman bir inanç hassasiyeti göstermeden kendi düşünce sistemi ve mantığı içerisinde konulara yaklaşıyor, bazen zayıf görüşleri, ihtilafları ön plana çıkarıp maddeyi okuyanın zihninde istifhamlar uyandırıyordu. Ancak genel kanaat ise bunun bilinçli olarak yapıldığı yönünde idi.

DİA Türk ve İslâm kültür ve medeniyetinin konularının kendi bilginlerinin kaleminden tarafsız, ilmî verilere dayalı olarak ortaya konulmasını hedef olarak seçmiş bununla ilgili pek çok istişarî toplantılar yapılmıştır. 1983'te müşavere heyetinin öncelikli olarak belirlemiş olduğu takvimde:

Süratle kütüphânenin oluşturulması, bunun için satın alma, koleksiyon temini, belli başlı kitap fuarlarına konuyu bilen uzmanlar göndererek yeni neşriyatı temin etme, bu bağlamda özellikle her yıl Ocak ayı içerisinde yapılan Kahire kitap fuarının çok önemli katkı sağladığı, aynı şekilde daha sonra Tahran, Şam, Amman'a gönderilen uzmanların yeni ve mahallî neşriyatı temini kütüphaneyi kısa zamanda canlandırmıştır.

[5] Geniş bilgi için bk. T. Altıkulaç, İslâm Araştırmaları Merkezi, DİA, c. 23, s. 44- 46.

Kitap temininde İSAM adına Avrupa ve ABD'de doktora yapan gençlerin kitle halinde olmasa da acil ihtiyaç duyulan bazı kitapları temin etmeleri de çok faydalı olmuştur. Daha sonra bağış veya satın alma yolu ile kütüphaneye koleksiyonlar kazandırılmıştır.

Ansiklopedi bünyesinde yurt içi ve yurt dışından kitap alma için bir çekirdek kadro oluşturulmuş, bunlar yerli ve özellikle yabancı katalogları sistemli bir şekilde tarayarak, ayrıca ilim adamlarından gelen kitap taleplerini yararlanarak akademik düzeyi yüksek yayınları toplamada bir sistem kurmuşlardır.

Telif bir İslâm Ansiklopedisi projesiyle yola çıkınca merkezdeki müşavere heyetinin ilk hatırına gelen İslâm dünyasında yapılmış telif alfabetik veya tematik İslâm Ansiklopedilerinin temini görüşü oldu. Ancak uzun araştırma ve yazışmalardan sonra üzüntüyle görüldü ki Mısır da dahil olmak üzere İslâm dünyasında telif bir çalışma yoktu. Bu durum, yapılan işin zorluğunu ve ciddiyetini ortaya koyuyordu. Fıkıh konusunda Kuveyt'te ve Amman'da yayını devam eden iki ansiklopedi vardı ancak bunlar sadece bir sahanın ansiklopedisi idi.

Madde tespiti öncelikli çalışma alanı idi, aslında başta İA ve EI olmak üzere bir kaç ansiklopedi tarayarak bu tespit yapılabilirdi, ancak eksik bir yol olduğu düşünülerek ayrıca kitap tarama yolu ile madde belirlenmesine önem verildi. Tarama sonunda her ilim dalınca tespit edilen maddeler birleştirilip bilim dallarının listeleri oluşturuldu, birden fazla ilmi ilgilendiren maddelere özel işaret konuldu. Böylece toplam 18000 kadar madde nihaî olarak belirlenmiş oldu. Ancak bu sayının devamlı değiştiği yapılan incelemeler sonunda bir taraftan maddeler eklenirken, gereksiz görülen birçok madde de listeden çıkarıldı. İlk beş altı yıl bu seyrüsefer yoğun bir şekilde devam etmiş daha sonra oturmuştur.

Merkez ilim heyetleri: Ansiklopedi'nin geniş bir kadrodan beslenmesi ve çalışmaların ilmî hüviyet taşıması için, ağırlıklı olarak İstanbul ve Marmara Üniversiteleri öğretim üyelerinden merkezde ilim heyetleri oluşturulması kaçınılmaz görülmüş ve her bir heyetin bir başkan tarafından temsili esas alınmıştı. Madde müelliften geldikten sonra ilmî redaksiyon ve teknik redaksiyonlardan ve bazı teknik birimlerden geçecek yayın servisine gidecektir. Görünüşte bu kadar sade olan sistemin, maddenin zayıf gelmesi, uzun olması, özü yakalayamamış olması vs. gibi sebeplerle uygulamada çok karmaşık şekiller aldığı görülmektedir. Bu sebeple DİA'da her bir maddenin ayrı bir hikâyesi ve serencamı vardır denilse yanlış olmaz. Diğer taraftan yazdığı maddeler geri çevrilen veya değiştirilen bazı müelliflerin tutumu daha da ilgi

çekicidir[6]. Belirli ilkeleri olan, her bir maddesinin altında imza bulunan bu telif ansiklopedide en büyük sıkıntının ilmî redaksiyonda yaşandığı bilinmektedir.

Piyasada görülen onlarca imzasız ansiklopedide bu denli bir sıkıntı pek yaşanmaz. Genelleme yapmak yanlış olmakla birlikte bu tıkanıklığın ve sancıların ana kaynağı müelliften gelen maddenin çok gevşek veya zayıf, hatta bazen tutarsız olmasıdır. Yerleşmiş ifadesiyle 'Etrafını câmi ağyarını mâni' olarak gelmiş olan maddelere hiç müdahale edilmeyip sadece şekil açısından bakılıp ilgili servislere gönderilmektedir. Ancak böyle maddeler parmakla sayılacak kadar azdır. Madde yazarlarından çok çeşitli tenkitler alınmaktadır, bunların pek çoğu makul karşılanmakta ama bazılarına alınmamak mümkün olmamaktadır. Müelliften gelen madde üzerinde uzun emek sarfıyla ilmî redaktör tarafından madde ıslah edilmekte, tutarsızlıklar, hatalar düzeltilmekte, bu arada arzu edilmemesine rağmen bir yerde hata edilmiş olursa, yapılan dokuz düzeltme hiçe sayılıp sadece bir hata eleştirilebilmektedir. İlke sahibi titiz müellifler kısaltma ve düzeltmelerin yine kendisi tarafından yapılmasını isterken, Ansiklopedi merkezindeki çalışmalara güvenen bazı müellifler her türlü tasarrufa açık olduğunu ancak maddenin son şeklini mutlaka görmek istediklerini belirtmektedirler.

DİA esas itibariyle Türk bilim adamları tarafından telif edilen bir eser olmakla birlikte, mahallî isimler, İslâm dünyası ve coğrafyası, müsteşrik biyografileri gibi bazı maddelerde İslâm dünyasından ve Batılı bilginlerden yararlanılmış, özellikle ElI'deki bazı yazarlarla irtibata geçilerek yazdıkları maddelerin tadil edilmiş, kısaltılmış veya genişletilmiş şekli DİA'da yayınlanmıştır. Yaşlı uzmanlara vefatlarından önce kendi alanlarında maddelerin yazdırılmasına özel çaba sarfedildi: Nitekim İ. Artuk'a "Sikke", F. Sümer'e "Oğuzlar", O. Ş. Gökyay'a "Kâtib Çelebi" maddelerinin yazdırılması örnek verilebilir.

DİA'da maddeler kelime sayısıyla sipariş edilmektedir. Bu kriter oldukça sağlıklı ve emeğin değerlendirilmesinde çok iyi bir ölçü olduğu gibi hacim güçlüklerinin yenilmesinde de bir çözümdür. İlmî redaksiyon sırasında uzun maddelerin belirlenen hacme indirilmesi, yani hangi kısmın atılıp hangisinin korunacağına karar verilmesi redaktörü en çok yoran noktadır[7].

---

[6] İ. Ü. Profesörler evinde yaklaşık 20 kişilik bir veda yemeğinde Türk dili konusunda bir iki maddesi geri çevrilen merhum bir profesör DİA'dan bahsederken "her sahanın ikinci üçüncü sınıf adamlarını bir araya getirip bir Ansiklopedi çıkarıyorlar" şeklinde tepkisini dile getirmişti.

[7] Türk Ansiklopedisi millî ansiklopedidir. Ancak bu eserde uzun zamana yayılması, yayın ilke ve ölçülerinin değişmesi hatta bazen siyasî tercihlerin etkili olması yüzünden hem hacim hem de muhteva ve yaklaşım bakımından tutarsızlıklar olmuştur. Başlarda bir harf üç cilt tutacak şekilde her şey dahil edildiği hâlde ortalarından sonra bazan bir cilt üç harfi alacak şekilde maddeler azalmış ve

Dil, üslup ve insicam: Uzun vadeli, çok yönlü bir proje olan ansiklopedide belki ciddi bir kontrol ile madde hacimleri, kolayca sağlanabilir ancak dil, üslup ve insicamın bu uzun süre içerisinde sağlanması çok zor bir iştir. DİA'nın en çok takdir toplayan yönlerinden birisi bu tarafı olmuştur. 1983'den beri devam eden, 1988'den itibaren 24 cildi yayınlanmış olan bu eserde standart korunabilmiş, dil, üslup, başlıklar, takdim cümleleri ve bibliyografyada birlik sağlanmıştır.

DİA esas itibariyle sosyal disiplinlerden oluşan 21 bilim dalı şeklinde teşkilatlanmış bir yapıya sahiptir. Bunlar Tefsir, Hadis, Tasavvuf, Dinler tarihi, İlam sanatları (Hat, Mimari, Musiki dalları) İslâm düşüncesi ve ahlâk, Kelam ve mezhepler tarihi, İslâm tarihi ve medeniyeti, Türk tarihi ve medeniyeti, Türk dili ve edebiyatı, Arap dili ve edebiyatı, Fars dili ve edebiyatı, İlimler tarihi, Müteferrik vs. Her birim dalının başkanı ve üyeleri vardır. Merkez ilim heyetini oluşturan bu bilim adamlarının isimleri uzmanlık alanları her cildin başında verilmektedir. Ana sorumluluk bu yapıya havale edilmiştir.

Nedir bu sorumluluklar? Madde başlıklarının tespitiyle başlayıp, maddelerin uzmanlarına sipariş edilmesi, sipariş edilen maddelerin zaman zaman dolaylı bir şekilde takibi (doğrudan takibi görevli yetkililer yapmakta, onların başarılı olamadığı hallerde İlim dalı devreye girmektedir), gelen maddenin ilmî redaktörünün belirlenmesi, gelen metin üzerindeki her türlü tasarruf ilim heyetine ve başkanına aittir. Önerilen veya kendisi tarafından teklif edilen görüntü malzemesinin alt yazısı sorumluluğu da ilim heyeti başkanına aittir. Bu rutin işlemlerin dışında pek çok özel durumda yetkili heyet başkanıdır. Her birim ve kademede görev ve sorumluluk üstlenmiş kimseler için ansiklopedi teorik ve pratik bir okul olmuştur. Ancak bu okulda yetişmek hiç de kolay olmamıştır.

Ansiklopedinin temel özelliklerinden ve iddialı olduğu konulardan birisi de görüntü malzemesidir. Başından beri çok ciddiye alınan büyük emeklerle oluşturulan özel bir servis tarafından organize edilen görüntü malzemesi DİA'nın nevi şahsına münhasırdır. Bilindiği kadarıyla başka hiç bir ihtisas ansiklopedisinde böylesine zengin ve kaliteli bir görüntü arşivi bulunmamaktadır. Bu malzeme: Plan ve haritalar, mimarî eserler, minyatürler, portre ve fotoğraflar, arşiv vesikaları, yazma eserlerin genellikle ilk ve son sayfalarından oluşan zengin bir malzemedir.

Manueller: DİA'da iç hizmette kullanılmak üzere çok çeşitli ve faydalı el kitapları oluşmuş, bunların hazırlanması için daimi statüdeki uzmanlar

---

kısalmıştır. Nitekim, Türk Ansiklopedisinde Bonapart'ın Emireri'nin biyografisine yer verilirken bir Şeyhülislâm veya sadrazam alınmamıştır.

epeyce emek sarfetmişlerdir. Örnek olarak doğum ölüm tarihleri, imlâ kılavuzu, eser isimleri, kısaltmalar listesi vs. sayılabilir.

DİA'ya çok değişik kesimlerden değişik yaklaşımlarla çoğunlukla şifahî bazen de yazılı tenkitler yapılmıştır. Şüphesiz bütün bunlar eserin uyandırdığı yankının sonucudur. Bu tenkitler arasında ifadesinin kuruluğu, maddelerin kısalığı, hacimlerin nispetsizliği gibi özellikler sayılabilir.

Bu arada DİA'yı yeni bir hamle, önemli bir başarı olarak gören değerlendirmeler de yapılmıştır. Bunların başında Halil İnalcık'ın yaklaşımını belirtmeden geçmek DİA'ya haksızlık olur. Başından beri bu girişimi destekleyen Prof. İnalcık 1992'de Ankara'da X. CIEPO kongresinin kapanış konuşmasını yaparken, daha önce iki kere ziyaret ettiği, çalışma tarzı, kütüphâne ve dokümantasyon merkezleri, redaksiyon sistemi hakkında bilgi aldığı DİA'yı yüz akı bir çalışma ve Batı'daki emsallerinden geri kalmayan bir proje olarak anlatmış, nitekim pek çok madde yazmak suretiyle bu desteğini fiilen de esirgememiştir. Kendisinin bu yaklaşımı biz tarihçiler için bir teşvik kaynağı olmuştur.

DİA maddelerinin hepsinin aynı standardı tutturduğunu söylemek elbette mümkün değildir. Çoğunluğunun konuyu ele alışı, muhtevası ve güncel bibliyografisi ile yeterli olduğunu bu arada zayıf maddelerin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Ansiklopedinin ileriki baskılarında yapılan yeni araştırmalar ışığında bizzat bu araştırmaları yapanlar tarafından bazı maddelerin yeniden yazılması başından beri benimsenmiş bir ilke idi. Bu arada EI1, EI2 ve İA'da da standardın altında kalan, ele aldığı konuyu aydınlatmaktan uzak olan maddeler bulunmaktadır. Böylesine uzun soluklu ve geniş hacimli eserlerde bu durumun normal olduğunu kabul etmek gerekir.

DİA'da Anayasa, batılılaşma, Bulgaristan, Anadolu, İbn Haldun, İbn Sina, İslâmiyet, gibi değişik ilim dallarından ayrı ayrı uzmanlar tarafından yazılıp sonra ilmî redaksiyon ile bütünlüğü sağlanan maddelerin sayısı az değildir. Bu tür maddelerin çoğunlukla merkez ilim heyetlerince yazıldığı görülmektedir. Madde başlıklarına ve içeriğine ansiklopedi içinde yapılan atıflar ciddi bir yekun tutup bunların tutarlılığını sağlamak için iç kontrol yapılmaktadır.

Sonuç

Bir Arap atasözü "Tatmayan bilmez" der. Bu atasözü ilmî-idarî, maddî-manevî problemleriyle DİA'yı en iyi yansıtan bir söz olsa gerek. Böyle muazzam projeye girişmenin sonucu ne olmuştur? Muhtevası ve sistematiği açısından büyük takdir duyulan EII'nin benzerinin başarılmasının imkânsız olmadığını göstermek üzere Türk ilim adamları her şeye rağmen İslâm dünyasında ilk telif İslâm Ansiklopedisini ortaya koyabilmişlerdir. Bilgi birikimi,

bunun değerlendirilip ekip çalışmasına dönüşmesi ve geniş kitlelerin istifadesine sunulması açısından bu sıradışı bir başarıdır. Ancak DİA, EII'ye karşı bir anti-tez değil, Türk imkân ve potansiyeli ile ortaya konulmuş bir tezdir. Hatta bu ansiklopedinin telifi sırasında Türkiye'de İlahiyat ve Edebiyat fakültelerindeki potansiyelin ancak bir kısmının kullanıldığını belirtmek gerekir. Bunun çeşitli sebepleri vardır. Bunların başında Türkiye'de sosyal ve dinî ilimlerle uğraşanların hangi konuları çalıştıkları, makaleler yayınladıkları tam olarak bilinememektedir. Bırakınız makaleleri tezler bile ancak İSAM'ın tezler projesi ile farkedilir olmuştur.

Dünyanın her yerinde ilim bir gelenek işidir. İslâm dünyasının parlak dönemlerinde asırlara dayanan geleneğe sahip eğitim kurumları, kütüphâneler, araştırma merkezleri olmuş, bugün bunlardan kıvançla bahsedilmektedir. Bütün bunları besleyen kanatları altında koruyan kurum ise vakıflardır. Batı dünyasında gerek belli başlı üniversiteler, gerek bazı yayınevleri hep köklü gelenekleri ile övünür, onların ismini, yerini ve maksadını değiştirmeyi hiç kimse düşünmez, çünkü orada ideolojik yaklaşım yoktur. İdeolojik değerlendirme ilmin ve kültürün en büyük düşmanıdır. Özetle, vakıf müessesesinin neleri gerçekleştirmeye yeterli bir kurum olduğu İSAM'da ve onun çekirdeği olan Ansiklopedi'de çok iyi görülmüştür. Çok hassas bir bünyeye sahip olan vakıf kurumuna müdahalenin önlenmesi için Osmanlı vakfiyelerinin sonuna "..her kim bunun şartlarını değiştirirse Tanrı'nın, meleklerin ve bütün insanların laneti üzerine olsun" ifadesi eklenirdi. Bugünün vakıf senetlerinde bu cümle yer almıyor ama vakıf yapanların ve kamunun vicdanında bu ifade öylesine yerleşmiştir ki artık bunun açıktan söylenmesine gerek yok, o kanaat zaten vicdanlarda yürürlüktedir diye düşünmek hiç yanlış olmaz.



ORYANTALİZMİN TEMELLERİ

Halil İnalcık
Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji

Mustafa Soykut
Tarihi Perspektiften İtalyan Şarkiyatçıları ve Türkologları

İsmail Hakkı Kadı
Hollanda Şarkiyat Araştırmaları

Şerif Mardin
Oryantalizmin Hasıraltı Ettikleri

Oliver Kontny
Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine

ORYANTALİZM VE MARKSİZM

Recep Boztemur
Marx Doğu Sorunu ve Oryantalizm

ORYANTALİZM VE KEMALİZM

Hasan Bülent Kahraman
İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm

ORYANTALİZM VE EDWARD SAID

Aslı Çırakman
Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri:Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi

Ahmet Ulvi Türkbağ
Şark'a Dair: Miladın 24. Yılında Şarkiyatçılık

B. Babür Turna
Şarkiyatçılığı Anlamak Edward Said'in "Şarkiyatçılık"ı Üzerine Notlar

KENZ

Mehmet İpşirli
"Her Medeniyetin Bir Ansiklopedisi Vardır"

ISSN 1303-72420-0

9 771303 724207