

Servet Erdem

Osmanlı-Türk Romanında Ulusal Oryantalizm ve Oryantalist Uluslaşma

Bilkent 2012

Yüksek Lisans Tezi

**OSMANLI-TÜRK ROMANINDA ULUSAL ORYANTALİZM VE
ORYANTALİST ULUSLAŞMA**

SERVET ERDEM

**TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara
Haziran 2012**

İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü

**OSMANLI-TÜRK ROMANINDA ULUSAL ORYANTALİZM VE
ORYANTALİST ULUSLAŞMA**

SERVET ERDEM

Türk Edebiyatı Disiplininde Yüksek Lisans Derecesi Kazanma
Yükümlülüklerinin Parçasıdır

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara

Haziran 2012

Bütün hakları saklıdır.

Kaynak göstermek koşuluyla alıntı ve gönderme yapılabilir.

© Servet Erdem, 2012

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kalpaklı
Tez Danışmanı

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Gürata
Tez Jürisi Üyesi

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Yüksek Lisans derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Yrd. Doç. Dr. Oktay Özel
Tez Jürisi Üyesi

Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü'nün onayı

.....
Prof. Dr. Erdal Erel
Enstitü Müdürü

ÖZET

OSMANLI-TÜRK ROMANINDA ULUSAL ORYANTALİZM VE ORYANTALİST ULUSLAŞMA

Erdem, Servet
Yüksek Lisans, Türk Edebiyatı Bölümü
Tez Yöneticisi: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kalpaklı

Haziran 2012

Osmanlı-Türk romanı, kendi kısa tarihi içinde uzun sayılabilecek bir dönem İstanbul’la sınırlı kalmıştır. Kimi yazarlar, metnin kurgusal coğrafyasını Anadolu’ya doğru genişletmeye başladıklarında, merkezden periferiye doğru olan hareket, gecikmiş modernliğin yarattığı büyük bir baskının ve uluslaşma sürecinin yarattığı zihinsel bir atmosferin etkisi altındaydı. Bu dönemde ortaya konan metinlerde bir iç Orient olarak metinselleştirilen Anadolu’nun temsilleri oldukça sorunludur.

Edward Said’in Doğu üstündeki Batı hegemonyasının arkeolojik bir çözümlemesini yaptığı çalışması Oryantalizm’den teorik bir çerçeve olarak yararlanan bu çalışma, erken dönem Cumhuriyet aydın ve bürokratları tarafından Anadolu’nun oryantelize edilmesi sürecini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Analiz; üretilen temsillerin, ağır manipülasyonlara uğrayan bilginin, ayrımcı söylemlerin Anadolu’nun gerçeğiyle ilgisi olup olmadığı sorusuyla ilgilenmeyecektir. Bunun yerine, Kemalist kadronun modernleştirme ve yeniden kurma yükü ardındaki gerçek motivasyonları aydınlatmaya girişecektir. Bu amaçla, çalışmanın bütüncesini oluşturan metinler şunlardır: *Küçük Paşa* (Ebubekir Hazim), *Vurun Kahpeye* (Halide Edip), *Yaban* (Yakup Kadri), *Toprak Kokusu* (Resat Enis), *Bizim Köy* (Mahmut Makal) ve *Toprak Uyanırsa* (Sevket Sureyya Aydemir).

Bu çalışmada incelenecek olan oryantelize etme süreci uluslar/kültürler- arasında değil de yerel ölçekte ortaya çıktığı için ve uluslaşma ile yakından ilgili olduğu için söz konusu süreci ifade eden olgu “ulusal oryantalizm” olarak kavramsallaştırıldı. *Oryantalizm* ve etkileri ilk bölümde tartışıldıktan sonra, ikinci bölümde metin politikaları ve stratejileri “ulusal oryantalizm” perspektifinden hareketle incelendi. Son bölümde, Anadolu’nun oryantelize edilmesi ile Türkleştirilmesi arasındaki ilişki, “ulusal oryantalizm”in metinsel politikalarının “uluslaşma” merkezinde okunmasıyla ortaya konuldu. Bu nedenle bu bölüm de, “Oryantalist Uluslaşma” başlığıyla sunuldu.

Bu çalışmada ortaya konan analize göre, Anadolu’nun oryantelize edilmesi aracılığıyla Cumhuriyet’in kurucu kadrosu, Batı’yla olan karşılaşmasının ağır

yükünü hafiflettiği gibi; o dönemde nüfusun yüzde 85'ini oluşturan ve Kemalist devrimlere karşı potansiyel bir tehlike olarak belirebilecek bir kitleyi (köylüler ve/veya Anadolu insanı) kontrol etmeyi amaçlıyordu. Bu motivasyonlar, erken Cumhuriyet döneminin yeni bir kolektif kimliğin yaratılması ile ilgili kimi politikalar ve icraatlarla yakından ilgiliydi: “homo-Ottominacus” ve köylüyü Türk'e dönüştürmek, toplumsal solidarizmi sürdürmek ve sınıflaşmayı engellemek. Söz konusu süreç, ulus-devletin sembolleri, ritüelleri ve sınırları için gönüllü bir şekilde can verecek vatandaşların yaratılmasını sağladı. Bu bakımdan denilebilir ki, bu çalışmada incelenen romanların temsil ettiği metinler de sürecin etkin parçaları olarak iş gördü. Bir bakıma ulus-devlet metnini yarattı; metin de ulus-devletini.

Anahtar sözcükler: Anadolu romanı, köy romanı, oryantalist uluslaşma, ulusal oryantalizm.

ABSTRACT

NATIONAL ORIENTALISM AND ORIENTALIST NATIONALISM IN THE OTTOMAN-TURKISH NOVEL

Erdem, Servet
Master of Arts, Department of Turkish Literature
Thesis Supervisor: Dr. Mehmet Kalpaklı

June 2012

The Ottoman-Turkish novel had been restricted to Istanbul for a quite long period of its relatively short history. When certain authors started to expand the fictive geography of texts towards Anatolia, this movement from the center to the periphery was under the influences of an “atmosphere of mind” (the general mentality of the time) that was determined by the overwhelming apprehensions of belated modernization and nationalization. The texts produced in this period, however, are rather problematical with regard to the representation of Anatolia, which is textualized as an internal Orient.

Applying *Orientalism*, Edward Said’s influential and inspiring archeological analysis of the Western hegemony on Orient as the theoretical frame, this study aims to analyze the process of orientalization of Anatolia by the early Republican intellectuals and bureaucrats. The analysis will leave the question of whether these misrepresentations and, strongly manipulated knowledge and discriminative discourses had something to do with the truth of Anatolia or not aside. Rather, it will attempt to clarify the main motive behind Kemalists’ burden of modernization and reconstruction. The corpus of the texts that are discussed includes *The Little Pasha* (Küçük Paşa) by Ebubekir Hazim, *Beat the Slut* (Vurun Kahpeye) by Halide Edip, *Savage* (Yaban) by Yakup Kadri, *The Smell of Earth* (Toprak Kokusu) by Resat Enis, *Our Village* (Bizim Köy) by Mahmut Makal and *If the Soil Wakes* (Toprak Uyanırsa) by Sevket Sureyya Aydemir.

Since the process of orientalization that is examined in this study is not an inter-national/cultural one, but rather a domestic one, and since this phenomenon is intrinsically related to the rise of nationalization, I decided to conceptualize it as “*national orientalism*”. After discussing *Orientalism* and its effects in the first chapter, I examine the textual politics and strategies from the perspective of “national

orientalism". In the last chapter my aim is to reveal the nexus between orientalization of Anatolia and Turkification of it by reversing the point of view and textual politics concerning "national *orientalism*". That is why the last chapter is entitled as "Orientalist Nationalization".

According to the analyses within the scope of this study, by orientalizing Anatolia, the re-constructivist cadre's goal in the Republic was to alleviate the oppression resulting from the confrontation with the West. In addition, it was to gain control over a community (Anatolians and/or villagers) that comprised nearly 85 percent of the population at the time –a community that could have potentially posed an obstacle to the Kemalist revolutions and transformation. These goals were related to the early Republican politics and practices regarding the creation of a new collective identity: the Turkification of homo-Ottomanicus, which aimed to maintain social solidarity and the prevention of the development of social classes. The process produced a militarist community that would voluntarily die and kill for the symbols, rituals and borders of the nation-state. Thus, on the basis of the novels that are analyzed in this study, my thesis is that in Turkey during the construction of nationhood, the nation-state produced its own texts and the texts produced their own nation-state.

Keywords: Anatolian novel, village novel, orientalist nationalism, national orientalism.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ: ANADOLU’YA BİR GEÇİT	1
Literatür Taraması	10
BİRİNCİ BÖLÜM: DOĞU CEPHESİNDE YENİ BİR ŞEY YOK:	
ORYANTALİZM	15
A. “Söylenen ve Söylenmeyen” (<i>Said and the Unsaid</i>):	
<i>Oryantalizm</i> Eleştirileri ve Sonrası	28
B. Mikro-oryantalizm yahut Ulusal Oryantalizmler	35
C. Neredeyse Oryantalist/Neredeyse Kolonyalist: Geç Dönem Osmanlı	43
İKİNCİ BÖLÜM: ULUSAL ORYANTALİZM	49
A. Metnin Mekân ve Zaman Politikası: Bir Süreyyer Olarak Anadolu ve Köy	
.....	54
B. Metnin Demografi Politikası: Bir Hayvanat Bahçesi Olarak Anadolu	
.....	70

C. Metnin Hakikat Politikası: Metinsel Bir Üretim Olarak Anadolu	88
.....	88
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ORYANTALİST ULUSLAŞMA	101
A. Metnin Mekân ve Zaman Politikası: Kan ve Toprak	107
B. Metnin Demografi Politikası: “Ulusal Misyonerler”	115
C. Metnin Hakikat Politikası: Bir Proje Olarak Anadolu	132
SONUÇ	143
SEÇİLMİŞ BIBLİYOGRAFYA	150
ÖZGEÇMİŞ	158

GİRİŞ: ANADOLU'YA BİR GEÇİT

“Çünkü bende medenî insan hassasiyetinden gitgide hiçbir eser kalmıyor. Bütün toplum bağlarından sıyrılmış, bu kuru ve çıplak tabiatın ortasında, bu yarı çıplak insanlar arasında, kovuğundan dışarı atılmış iptidai bir mahlûktan hiç farkım kalmadı. Artık, bir an için olsun, içgüdülerimin üstüne çıkıp soyut ve genel fikirler muntikasına yükseleliyorum” (Karaosmanoğlu 214)

Kavramlar, her gün yenilenmesi gereken fakat buna karşın yinelenen sözleşmelerdir. Heidegger, kavramın anlamsal artikülasyonunun anlatmaya çalıştığı şeye göre eksikliği, yanıltıcılığı konusunda okuru uyarmak amacıyla, kullandığı kimi kavramların üzerlerine çarpılar atar. Derrida, böyle durumlarda, kavramları önce siler sonra kalan izlerle kullanır, izleri bastırır. Ona göre, anlatmaya çalıştığı şey için bu kavramlar eksiktir (bu nedenle siler); ancak onlardan başka da araç yoktur (bu nedenle izleri bastırır). Gerçekten de, gösterenin gösterilmeye niyetlenen anlamı yakalamasında, çağırmasında her kullanımda ortaya çıkan, gereksinilen, zorunlu olan yeniliğe karşın; anlamın doğasındaki nostalji saplantısı ve politik-ideolojik belirlemeler, her yeni kullanımı, yerleşik bir anlam alanına çeker. Kavramların anlamlandırma zemini, kaçınılmaz olarak tarihsel ve ideolojiktir. Yeni bir kullanımın gerektirdiği plebisitin önüne geçen anlamın otokratik doğası, göstereni böylece başkalarınca önceden belirlenmiş hazır bir gösterilene ilişirir. Heidegger'in ve Derrida'nın dikkatleri çektiği şey, işte bu sürecin içerdiği faşizmdir. Kavramlar,

anlamın tarihsel artikülasyonunun ve ideolojik belirlemelerin faşistçe saldırdığı toplumsal sözleşme varsayımlarıdır.

Gösteren ile gösterilen arasındaki çakışmanın ardında ne var? Oryantalizm merkezinde bir çalışma için böyle bir giriş, ele alınan meselenin uzağına düşüyor gibi görünse de, aslında tüm bir oryantalizm çalışmaları alanının çekirdeğindeki sorunsalı özetler. Oryantalizmi cinsiyet, sınıf, kültür, medeniyet, ideoloji, edebiyat merkezinde ele alan çalışmaların peşinde olduğu yanıt, bir bakıma bu sorudur. Doğu dendiğinde, Batı dendiğinde anlaşılan şeyin yerleşikliğini, kaçınılmazlığını belirleyen nedir? Edward Said'in *Oryantalizm* adlı ünlü çalışması, bir gösteren olarak Şark ve Şarklı fenomenlerinin işaret ettiği anlamsal karşılıklar kümesinin oluşmasında etkili olan tarihsel, ideolojik, sosyo-ekonomik örüntüleri açığa çıkarmaya çalışır. Said, bir anlamda, Derrida'nın *Of Grammatology*'de göstergenin doğası üzerine, "yarısı her zaman orada değildir; orada olan yarısı da daima o değildir" (XVII), şeklinde ifade ettiği anlamsal eksikliğin, yanıltıcılığın -Şark söz konusu olduğunda- bir tamamlanmışlık, sabitlik, değişmezlik ilüzyonunu nasıl yaratabildiğini sorgular.

Said'in *Oryantalizm*'i Şark'ın bir gösteren olarak inşasının ve gösterdiği şeyin üretiminin akademik, imgesel, söylemsel düzeylerde açık ve örtük olarak nasıl mümkün kılındığını ortaya çıkarmaya çalışır. Anlamın güdümlü nostaljisini Doğu merkezinde görünür kılmaya çalışan Said, Batı'nın Doğu bilgisinin arkeolojisini işe koşar. Minerva'nın baykuşu nasıl alacakaranlıkta uçarsa sorunsalın incelenmesi de kaçınılmaz olarak "arkeolojik" bir çalışma gerektirir. Üzerine konuştuğu şey, daha o konuşmaya başladığı anda zaten oradadır. Edward Said'in sorusu, oraya nasıl geldiğidir. Said'in çözümlemesini kaynak alan bu tez ise, birer gösteren olarak Anadolu ve köyün romanlar aracılığıyla kazandığı sabit anlamların nasıl, hangi amaçlarla, kimler tarafından üretildiğidir. Bunun için *Oryantalizm*'de yapıldığı gibi

bir söylem¹ analizi yapılacaktır.² Böylelikle, Türkiye’de bir edebiyat akımı olmanın yanında, Cumhuriyet tarihinde önemli bir düşünce birliği konusu olan Anadolu ve köy sorunu edebî malzemedен hareketle tartışılacaktır.

Çalışma, Anadolu’yu” muasır medeniyetler seviyesine” değil; “muasır İstanbul” seviyesine yükseltmeyi millî ideal olarak benimsemiş; büyük bir çoğunluğu İstanbullu (İstanbul’da eğitim görenler de eklenebilir) aydının, sözde “uygarlaştırma yükü” olan Anadolu’nun ve köyün kalkındırılması projesini, köy romanları üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır. Analiz, büyük ölçüde söylemsel bir düzlemde olacaktır. Şimdiye değin, “Türk Romanında/Edebiyatında Anadolu ve Köy” gibi başlıklarla ortaya konulan çalışmalardan farklı olarak, temsel düzeyin ötesine geçmeyi amaçlayan tez, bu nedenle bütüncede yer alan romanların özetlerine, konularına değil; yarattıkları “zihin atmosferine”³ eğilecektir. Foucaultcu bir analizin şartı olarak; bu tezi ilgilendiren “kendi başlarına ne doğru ne de yanlış olan söylemlerin içinde ortaya çıkan doğruluk-hakikat etkilerinin nasıl üretildiğidir” (Sarup 99). Amaç, bu hakikat etkilerinin Anadolu, köy, köylü gibi terimleri negatif çağrışımlarla yükleyerek yaratılan metinlerdeki sorunsallığı -Althusser’in

¹ Söylem kavramını Said, Foucaultcu bir anlamda kullanmaktadır. Bu çalışma boyunca da sıklıkla kullanılacak olan söylem, “üstüne konuşulan nesnelere biçimlendiren uygulamalar” (Sarup 80) olarak tanımlanabilir. Bu uygulamalar, “[a]kıl yürütme ya da usavurma yollarının yardımıyla dilin ilerleyişi [ve işleyişi] içinde kendisini adım adım kuran düşüncenin ta kendisidir” (Bozkurt 49). Bu düşüncenin en tehlikeli yanı, hem bir göndermeler sistemi içinde var olması ve böylece sürekliliğini sağlaması hem de hakkında üretildiği özne/nesnenin hakikatimış gibi sunulmasıdır. Söylem, “başlığın, ilk satırların ve son noktanın ötesinde, iç görünüşün ve ona özerklik kazandıran biçimin ötesinde, başka kitaplara, başka metinlere, başka cümlelere bir geri göndermeler sistemi içinde ele alınır: bir ağın içindeki düğüm” gibi (Foucault BA36).

² Foucault’nun *Bilginin Arkeolojisi*’nde söylem analizi için ifade ettiği şu sözler, tezin de dikkat çekeceği/edeceği noktalar olacaktır: “Düşünce tarihinde, belirli bir söylem birliğinden hareketle ancak bir düşünce sistemi yeniden kurulabilir. Fakat bu birlik o şekilde incelenmeli ki, ifadelerin kendilerinin ötesinde, konuşan öznenin niyeti, onun bilinçli aktivitesi, söylemek istediği şey yahut da söylediği şeyin içinde veya söylenmiş sözlerin hemen hemen ayırt edilmez kopukluğu içinde, ona rağmen, ortaya çıkan bilinçdışı oyun yeniden bulunmaya çalışılsın; [...]” (42).

³ Henry James bu terimi romanda yazar ile okuru arasında meydana gelen bütünleşme durumuna atfen kullanır. Roman ilerledikçe yazarın bakışını, zihnini özümser; bir anlamda onun (yazarın) görüşü tarafından istila ediliriz. Bkz.: Cuddon, J.A. *Dictionary of Literary Terms and Literary*. Londra: Penguin Books, 1992: 65.

semptomatik okuma yoluyla bir metinler toplamında, bir kelime ya da kavramın kullanıldığı ideolojik ya da teorik çerçeveyi ortaya çıkarma anlamında sorunsallık-ortaya koymaktır. Bu nedenle, tezin asıl odağı; Anadolu, köy ve köylü hakkında metinler arası dolaşımında belli bir dönemde yaygınlık kazanan imgelerin, mitlerin, temsillerin doğru olup olmadığı değildir -metinsel üretimin hakikatle ilgisi olmadığını iddia etmek, böyle bir tezin yazılması gerekliliğini tamamen ortadan kaldırırdı. Önemli olan, söz konusu temsillerin, imgelerin neden belli bir dönemde dolaşıma girdiği, kimler tarafından işlendikleri, üretildikleridir. “[T]emsilin ötekini sahiplenilebilir ve kontrol edilebilir hâle getirme gücü” (Young 224) düşünüldüğünde, Anadolu ve köy romanının üretim dinamikleri daha iyi anlaşılacaktır. Meyda Yeğenoğlu’nun belirttiği gibi:

[O]ryantalizmin gücünün Doğu’nun ‘gerçeğinin’ ‘çarpıtılması’ndan veya başka kültürler hakkında ‘önyargılı’ ve ‘olumsuz’ imajlardan kaynaklanmayıp üzerine konuşulan nesneyi kurma gücünden ve dolayısıyla öteki hakkında bir hakikat rejimi kurma kabiliyetinden kaynaklandığını kabul ediyorsak, o zaman bu temsillerde kullanılan imajların ‘olumlu’ ya da ‘olumsuz’ oluşu son derece marjinal bir meseledir. (119)

Gerçekten de, eğer üzerine konuştuğu özne/nesneyi ve onun hakikatini kurma iddiasındaki bir iktidar söz konusu ise; bu iktidarın üretimlerinin gerçeklikle ilişkili olup olmadığı ikinci derecede bir konudur. Oryantalizmde olduğu gibi ulusal oryantalizmde ve genel olarak öteki ile ilişkide, asıl önemli olan; olgular, motivasyonlar, üretimler ve sonuçlar arasındaki nedensellik ilişkileridir. İlk ve en önemli soru; bu temsiller, imajlar, bilgiler, metinler neden üretiliyor olmalıdır. Bu çalışmanın yanıtlamayı amaçladığı soru budur. II. ve III. bölümlerde ortaya konan

ayrıntılı analizler; negatif betimlemelerden, pejoratif söylemlerden getirilen örnekler, Anadolu ve köyün oryantalize edilmesi sürecinin nedenlerine ulaşmak için tartışılmıştır. Aksi hâlde, tezin sorunsalı; Anadolu ve köy hakkında üretilen temsillerin, imajların, söylemlerin haklılığı/haksızlığı, gerçeğe uygunluğu/uygunsuzluğu değildir.

“Oryantalizmin kendisi öncelikle bir yüksek kültür yaklaşımı[dır]” (Mutman *Ş/O* 189) ve bu yaklaşımın sorunsallığı ürettiği değerlerin kendinden çok üzerine değer ürettiği özne/nesneye aitmiş gibi davranmasıdır. Oysa, Dominique Schnapper’in aktardığı üzere, Thomas teoremi ya da Robert K. Merton’un söz varlığında “çembersel nedensellik kuramı”na ya da “yaratıcı kehanet” (self-fulfilling prophecy) kuramına göre: “İnsanlar, durumları gerçekmiş gibi tanımladıklarında bu durumlar sonuçları bakımından da gerçektir” (35). Schnapper, bireylerin toplumsal bir durumu algılama tarzının o durumun kendisine de yansıdığını hatta o durumu yaratabileceğini öne sürer. “Şu ya da bu toplumsal kategoriye kimi unsurların atfedilmesi, bu kategoride yer alan üyelerin bu gösterime uygun davranmasına yol açar. Ön yargılardaki ve ırkçılığın bütün biçimlerindeki kötücül döngüye işte böyle gidilir” (Schnapper 35). Dolayısıyla, Anadolu ve köy üzerine üretilen değerlerin doğruluğu ve haklılığı noktası, bu tez için pek de önemli değildir; üretimin üzerine kurulu olduğu oryantalist işaretleme, kategorileştirme, bilme, hükmetme gücünün temel dinamikleri ve sonuçları asıl meseleyi oluşturur. Üstelik değerlerin politik, ideolojik motivasyonlarla üretilebilirliği göz önünde bulundurulduğunda; “emperyalizmi her eleştirenin haritasını çıkarmak zorunda olduğu buyrulmuş cehalet”in (Spivak *MK* 95) Anadolu ve köy romanında inşasını analiz etmek, temsillerin gerçekliği meselesini daha da önemsiz bir sorun hâline getirir.

Söylemlerin giderek hakikatlerin yerini alabildikleri üzerine Foucault'nun ve daha sonra Edward Said'in uyarıları, çalışmada bir çıkış noktası olarak alındı. Tezin, teorik çerçevesi "öteki" ile ilişkinin -şimdiye değin en fazla sorunsallaştırılan, çok geniş bir literatüre sahip olan- "oryantalizm" tipidir. Böyle olunca, Edward Said'in ünlü çalışması *Oryantalizm*'e başlı başına bir bölüm ayırmak, bunu literatür taraması dışında yapmak yerinde göründü. Oryantalizm, Doğu ve Batı denilen büyük gösterenler arasında ortaya çıkan; Batı'dan Doğu'ya doğru işleyen bilgisel, hegemonik, örgütsel, akademik, söylemsel işlem ve üretimlerin tümü olarak tanımlanabilir. Böyle bir örüntünün Anadolu-köy romanında, İstanbul ile Anadolu arasında ortaya çıktığını, oryantalizmin ulusal ölçekte görülebileceğini savunan bu çalışma, Anadolu ve köy romanı üzerine üretilen tartışmalara yepyeni bir bakış getirmek iddiasındadır.

II. Meşrutiyet'ten⁴ 1980'e kadar, sadece reel-politik alanında değil, edebiyat (metin-politik) alanında da en popüler konulardan biri olan Anadolu ve köy kalkınmasının neden bunca ilgi çektiğini, nasıl bir diyalektik ve retorik üzerine inşa edildiğini, Osmanlı-Türk romanında ve Türkiye'nin zihin tarihinde nasıl bir atmosfer oluşturduğunu anlamının gerekliliği, bu tezin yazılmasının belli başlı nedenlerindedir. Nasıl oluyor da, bir metin boyunca köylüler onlarca hayvana benzetildiği hâlde; Anadolu ve Anadolu köylüsü İncil, Tevrat gibi metinlerdeki lanetlenmiş yerler ve kavimlere benzetildiği hâlde, Anadolu ve köy romanı çıplak gerçekliği aktaran bir akım olarak değerlendirilir? Şimdiye değin köy romanı; Türkleştirme politikası, sınıflaşma korkusu, Batı'yla olan rahatsız edici karşılaşmanın yükünü hafifletmek için kendi Doğu'sunu icat etme ihtiyacı gibi merkezci politikaların dışında okunmuştur. Bunlardan herhangi biri özelinde

⁴ Başlangıç olarak bu tarihin benimsenmesi sadece köy edebiyatı denilen türün ilk hacimli romanı *Küçük Paşa*'nın yazılma tarihi (1910) nedeniyle değil; II. Meşrutiyet sonrası yayımlanan dergilerde de - *Türk Yurdu* gibi- köy kalkınmasının artık bir sorunsal olarak görülmeye başlanması dolayısıyladır.

meseyi ele alan çalışmalarda ise; ne yazık ki bu politik motivasyonların birbirine içkin olduğu gözden kaçırılmıştır. Anadolu ve köy romanlarında sıklıkla karşılaşılan pejoratif söylem, (köylülerin hayvanlara benzetilmesi, içgüdüleri ile yaşayan taş devri toplulukları gibi betimlenmeleri, nesneleştirilmeleri) sorunsallaştırıldı ise de, nedenler üzerine bir analize girilmemiştir. Üstelik bu çalışmalarda, Anadolu ve köyün oryantalize edilmesi görmezden gelinmiş ya da böyle bir olguya millî - romantik duygular nedeniyle ihtimal bile verilmemiştir. Oysa tezin analizinin büyük bir kısmını oluşturan “ulusal oryantalizm” ile ilgili bölümde gösterileceği üzere, bütün bir Anadolu ve köy romanı külliyyatı, Anadolu’nun Doğululaştırılmasının, İstanbul’un Doğu’su/İstanbul’un ötekisi olarak inşa edilmesinin anlatısıdır.

Çalışmanın tezini ortaya koymak için “yakın metin okumaları” uygulanan romanlar, genelde merkezden Anadolu’ya geçişin görüldüğü, merkezi temsil eden kahramanlar ile köylünün yan yana geldiği metinlerdir. Anadolu ve köy söyleminin kurulmasında asıl etkili olan metinler, 1950’ye kadar olan üretimler olduğu için ve bu tarihten sonra ortaya çıkan, köyden/Anadolu’dan yazarların verdikleri romanlarda da ilk dönemin kurucu söylemi büyük bir etki taşıdığından, çalışmanın roman bütüncesinin ağırlıklı olarak ilk dönem yapıtlarından oluşması uygun görüldü. Buna karşın, söylemin bir kez yerleştikten sonra kendini nasıl yeniden ürettiğini, yerleşikliğini devam ettirdiğini göstermek amacıyla 1950 sonrası kimi metinlere de yeri geldikçe değinildi.

Anadolu’ya ve köye yönelen ilk yapıtlar olan *Bahtiyarlık* (Ahmet Mithat Efendi, 1884-5), *Karabibik* (Nabizade Nazım, 1890), *Turfanda mı Turfa mı* (Mizancı Murat, 1890) gibi metinlere analizin belli noktalarında değinildi; çünkü bunlar Anadolu’ya ve köye, geçerken değinen ya da imgesel düzlemde geçen metinlerdir. Çalışmanın söylem çözümlemesi için yararlanacağı metinler şunlardır: *Küçük Paşa*

(Ebubekir Hazim Tepeyran, 1910), *Vurun Kahpeye* (Halide Edip Adivar, 1923), *Yaban* (Yakup Kadri Karaosmanoğlu, 1932), *Toprak Kokusu* (Reşat Enis Aygen, 1944), *Bizim Köy* (Mahmut Makal, 1950), *Karapürçek* (Sunullah Arısoy, 1958), *Toprak Uyanırsa* (Şevket Süreyya Aydemir, 1963)⁵. Belirtilmeli ki, bunlar arasında *Yaban*, pek çok bölümde söylemsel analizin kalkış noktası oldu; çok az roman *Yaban* kadar “kurucu” olabilmıştır. Daha sonra görüleceği üzere, söylemsel şiddetin en uç noktasında olan bu metin, Mahmut Makal gibi Anadolu ve köyün gerçeğini içeriden yazma iddiasında olan yazarların bile en fazla etkilendiği metin olmuştur. *Yaban*, bu açıdan kendinden önce yazılan metinlerin kurmaya başladığı söylemsel gerçekliğin artık şüphe edilmeyecek bir hakikate döndüğü metindir. Analiz kısmında görüleceği üzere, *Yaban*’dan sonraki metinler, onu yeniden yazmakla ondan kurtulmak arasında gidip gelirken, her şeye rağmen *Yaban*’da en yerleşik hâline ulaşan söylemi yeniden ürettiler. Bir bakıma, *Yaban*’a kadar Anadolu ve köy üzerine üretilen romanlar, *Yaban*’ı hazırlar; ondan sonra üretilenler ise onu tekrarlar.⁶

Çalışmanın esas odağını oluşturan ilk dönem romanları, “Anadolu realizmi” veya “köy gerçeği” diye adlandırılan bir söylemi üreten kurucu metinler olarak düşünülebilir. Bu metinlerden sonra üretilen tüm metinler, söyledikleri ne olursa olsun, bir yeniden-üretim düzeneğinin içine yerleşecektir. İdealist Cumhuriyet aydınının Anadolu romantizminden 1950 sonrası köy romancılığına kadar, ortaya konan tüm metinler, ister istemez bu söylemin içine doğru çekilecektir; çünkü

⁵ *Bizim Köy*’ün bir roman olmamasına rağmen bu incelemede yer alması kaçınılmazdı; çünkü en az *Yaban* kadar, köy ve Anadolu romanında etkili olmuş bir metindir. Söz konusu romanların yanında kimi romansal olmayan üretilere de sorunsalla çok ilgili olmaları nedeniyle değinmek gerekti, Yakup Kadri’nin *Miss Chalfrin’in Albümünden* adlı metni gibi.

⁶ Nedim Gürsel de bu konuyla ilgili, benzer bir yorum yapar. Gürsel, *Bozkırdaki Yabancı* adlı kitabındaki “Anadolu Bozkırında Bir Yabancı” adlı yazısında şöyle der: “*Yaban*, ileride yazılacak köy romanları için bir model oluşturmuş; ilerici aydınla tutucu güçlerin çatışmasını, ağa-muhtar-imam üçlüsüyle, öğretmen-yoksul köylü-eşkıya üçlüsü arasındaki ülküsel çelişkiye indirgemıştır. Gerçekte bu kadar şematik olmaması gereken bir olgu, daha karmaşık bir yapıdır köy dünyası” (7).

temsilin bir kez yerleştikten sonra kaçınılmaz olarak kendini sürekli yeniden üretmesi, oryantalist-kolonyalist söylemin temel niteliklerindedir.

Pejoratif bir söyleme karşı doksolojik bir söylem üretmek, temsili altüst etmek gibi eylemler de yeni temsil üretimleri getirir. Bu bakımdan Anadolu'nun "Anadolulaştırılması", köyün "köylüleştirilmesi" olarak özetlenebilecek Anadolu ve köyün temsili, Anadolu ve köy üzerine yazan herkesin içine doğru çekildiği bir söylemsel alandır. "Bunlar henüz bir sosyal yaratık hâline bile girmemiştir. Ta yontulmamış taş devrindeki insanlar gibi yaşıyorlar" diyen *Yaban*'ın kahramanından, Mahmut Makal'ın notlarındaki öğretmene (kendisidir) kadar, Anadolu ve köy üzerine bir şeyler söyleyen herkes; bu temsilin üretilmesi, yaşaması, yeniden-üretilmesi noktasında metinsel üretim makinesinin bir çarkı gibi iş görmüşlerdir. Yalnızca internet sitelerinde adı sanı duyulmamış şairlerce kaleme alınan, başlığında "Anadolu" ya da "köy" sözcüklerinin mutlaka bulunduğu şiirlere bakmak bile bu metinsel üretimin nasıl bir makineye dönüştüğünü gösterecektir. Korkutucu bir temsildir bu, bir zamanlar Türk edebiyatında Anadolu ve köyden söz etmek gerçekçi olmanın temel koşuluydu.

Yaban'ın kahramanı Ahmet Celâl'in romanın sonlarına doğru söylediği, yukarıda giriş bölümü için alıntılanan epigraf, antropofaj bir kabileyi Hıristiyanlaştırmak üzere yola çıkan rahibin, bir zaman sonra bir insan eti ziyafeti için yerlilerle dans ederken görülmesi ile ilgili fikrayı hatırlatır. Ahmet Celâl'in köydeki yaşamının son aşamasında kendi ile ilgili söyledikleri aslında kendinden çok, gittiği yer ve o yerdekiler ile ilgilidir. Alıntıda geçen; medenî olmama, yarı çıplaklık, iptidailik, içgüdüleri ile hareket etme, soyut ve genel fikirler üretememe gibi nitelikler, İstanbullu kahramanın Anadolu'da, köyde kalmasıyla dönüştüğü "insan taslağı" hâlinin betimlenmesidir; ancak bu betim, elbette, Anadolu

köylüsünün betimidir. Romanın aydın kahramanı, bir dönüşümü büyük bir acıyla bildirirken, onu “medeni insan hassasiyetinden” sıyıran yeri, yerliyi çizmiş olur.

Literatür Taraması

Anadolu edebiyatı veya köy romanları üzerine yapılan çalışmaların ortak noktası, bir sorunsal analizinden çok betimleyici, özetleyici nitelikte olmalarıdır. İlgili çalışmalar; Anadolu'nun ve köyün hangi konular etrafında ele alındığını başat sorunsal olarak işler ve genellikle Anadolu realizmi, köy gerçekliği gibi “köksüz” kabuller etrafında şekillenir. Üstelik daha önce belirtildiği üzere, bu çalışmalar, Anadolu ve köy edebiyatını oryantalizm merkezinde sorunsallaştırmazlar; oysa ulusal ölçekte bir oryantalizm ile milliyetçilik arasındaki önemli ilişki merkeze alınmadan Anadolu ve köy romanını anlamak mümkün değildir.

Ramazan Kaplan, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy* adlı kitabında, konuyla ilgili en hacimli çalışmalardan birini ortaya koyar. Kitabının ilk bölümünde, 1923-1950 arası dönemde ortaya konan ürünleri, ekonomik güçlükler ve sosyal yaşamın geriliği etrafında ele alır. İkinci bölüm 1950-1960; üçüncü bölüm ise 1960-1980 tarihleri arasındaki köy romanlarına ayrılmıştır. Çalışma, söz konusu dönemlerde üretilen köy romanlarını; kalkındırma çabaları, eğitim problemleri, sosyal yapı, ekonomik hayat gibi temsel sorunsallar çevresinde inceler. Dönemsel ayırlama, çalışmaya metodolojik bir kolaylık sağlasa da, sık sık tekrara düşülmesine neden olur. Belli bir sorunsal etrafında ilerlemeyen kitapta; hemen bütün bir köy romanında görülen konuların aktarılması, temsel bir tarama için yararlı olabileceksede; roman özetleri nedeniyle analizin yeterince gelişmemesi, ciddi bir eksikliktir. Kaplan'ın çalışması, konuya özgün bir yaklaşım getirmekten uzak, belli bir temaya dayanan edebiyat tarihlerine benzeyen betimleyici bir incelemedir.

Alemdar Yalçın, *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Çağdaş Türk Romanı* adlı çalışmasının “Anadolu İdealizminden Köye Doğru” başlığını taşıyan bölümünde, Kurtuluş Savaşı sırasında ve sonrasında oluşan ortam içinde aydınların kendilerine bir ideal arama sürecini “Anadoluculuk” olarak adlandırır. “Bu psikolojik yapı içinde onların zihinlerinde Anadolu, sanki bir toprak parçasının adı değildir. O bazen bir felsefenin adı, bazen bir sosyolojik bakış açısının özeti, bir ideoloji, bir romans, bir tutkudur” (83). Yalçın’ın analizi, köy ve Anadolu edebiyatını politik bir çerçeveye değil; psikolojik bir fona oturtur. Siyasi ve tarihî gelişmeleri arka plana alarak yürütmeye çalıştığı inceleme; “kalkındırma” ülküsünü sorgulamaz, köy romanlarının idealist kahramanlarının “kalkındırma” söylemini sorunsallaştırmaz. Tıpkı Kaplan’ın çalışmasında olduğu gibi, burada da konu-özet merkezinde yürütülen bir inceleme anlayışı öne çıkar.

Bu tematik çalışmaların en sorunlu yanı bütün analiz yönteminin yaygın temaları aktarmak, özetlemekle sınırlı olmasıdır. Tema, bu çalışmalarda konu ile özdeşleşir. Oysa belli bir söylemin; tutarlılık, kesinlik, sabitlik derecelerine/ilişkilerine göre oluşturduğu kavram örgütlenmelerinin, nesne gruplarının, ifade tiplerinin çekirdeği olan ya da onların üstünde işleyen teori olarak temaya yaklaşmak son derece üretici olabilir. Belli bir dönemde görülen temaların; ekonomik, politik, ideolojik motivasyonlarının ve anlam kazanma zeminlerinin çözümlenmesi metnin varoluş stratejisinin yorumlanmasıdır. Anadolu ve köy romanı üzerinde yazılanlar ve yapılan çalışmalar; yorumlamadan çok özetlemeye adanmıştır; “nesnelere, ifade biçimlerinin, kavramların, tematik seçimlerin ‘oluşum kuralları’” (Foucault, BA 55) ile değil kendinden menkul varlıkları ile ilgilenirler.

Carole Rathbun, *The Village in the Turkish Novel and Short Story 1920 to 1955* (1920’den 1955’e Türk Romanında ve Öyküsünde Köy) başlıklı kitabında,

diğer çalışmalardan daha metodolojik bir yaklaşımla ele aldığı konuyu; “yazarlar” ve “özneler” merkezinde iki temel bölüme ayırır. “Yazarlar” üzerine olan kısım ikiye ayrılmıştır: ilk bölümde, 1920-1945 arasında köy edebiyatının gelişmesinde etkili olan Memduh Şevket, Yakup Kadri, Sadri Ertem, Sabahattin Ali, Reşat Enis - yapıtlarıyla birlikte- incelenir. Bundan sonra, 1945-1958 arasında köy temasının gelişmesi bakımından önemli bulunan Kemal Bilbaşar, Kemal Tahir, Orhan Kemal, Samim Kocagöz ve Orhan Hançerlioğlu -yine kimi yapıtları etrafında- kısaca ele alınır. “Özneler” kısmında ise, köy edebiyatının tipik kahraman figürlerine, hâkim temalarına odaklanılır. İlgili eserlerden sık ve fazlaca alıntılarla ilerleyen çalışma, daha çok temsel bir kataloglama mantığındadır; ilk kısım ise tamamen bir edebiyat tarihi ve yazarlar sözlüğü karakteri gösterir. Rathbun, konuya daha önceki çalışmalarda ortaya konanlardan farklı bir yorum getirmemektedir.

Demirtaş Ceyhun, *Türk Edebiyatındaki Anadolu* adlı çalışmasına önemli bir tespit ile başlar. Ona göre, Anadolu ve köyün özdeş görülmesi, “Osmanlı aydınlarının İstanbul dışını ‘taşra’ diye küçümseyip köylü saymasının bilinçaltı etkisi” nedeniyle olabilir (7). Kitapta, ilk bölüm; *Karabibik*, *Küçük Paşa* ve *Memleket Hikâyeleri* üzerinden bir tartışma ile Türk edebiyatına Anadolu’nun girişine ayrılmıştır. Sürgün ve hapisane deneyimlerinin bu edebiyatın gelişmesinde etkileri üzerine de bir bölümün olduğu inceleme, köy edebiyatı ve Köy Enstitü yazarlar ile Enstitü deneyimine ayrılan bir bölüm de içermektedir. Daha önce tartışılan çalışmalardan farklı olarak temsel bir kataloglamaya, özet-konu merkezinde yürüyen bir tartışmaya pek de girişmeyen Ceyhun’un çalışması, teorik bir çerçeveden, metodolojik bir düzenlemeden yoksun olduğu için oldukça dağınık bir yapı gösterir. Tarihsel, sosyal, siyasi gelişmelere atıflarla ilerleyen kitap, sistematik

bir çözümlenmeden çok, aynı konuyla ilgili olabilecek bağımsız yazıların bir araya getirildiği bir derleme havası taşır.

Demirtaş Ceyhun'un çalışması, Anadolu ve köy edebiyatı üzerine ortaya konan yazıların, edebiyat tarihlerinin ve kitapların⁷ taşıdığı ortak bir niteliği; reel-tarihe atıflarla ilerlemek ya da tarihî gelişmeleri incelemenin arka planına almak gibi bir analiz mantığının temel çıkmazını taşır: Tarihin -ki kendisi bir kurgulamadır- söylediklerini, edebi kurgularda aramak ya da tam tersi. Bu tarihin tanığı olmak - insanın tarihi algılaması ideolojiden, politikadan, sınıfsal konumdan ayrı olabilirmiş gibi- bile bu sorunu ortadan kaldırmaya yetmeyecektir. Oysa bu yöntemin yerine “tarihin yalnızca metinlerin incelenmesine art yöre sağlamakla kalmayıp metindeki anlamın zaruri bir parçasını oluşturduğunu [...] ya da tersinden, tarih ve kültürün yaratılmasında metinlerin ya da temsillerin temel bir rol oynadıklarının düşünülmesinin zorunluluk hâline gelmesi” (Loomba 61) gerekir. Anadolu ve köy üzerine üretilen metinleri tarihsel perspektiften hareketle yorumlamanın yetersizliğini savunan bu tez, metinsel kurgular ve üretimlerden söz ederken, sadece romanlardan değil, onlarla aynı zamanda ve karşılıklı bir var oluş/ediş süreci içinde şekillenen tarihten, milliyetten, ulus-devletten de söz edecektir.

Yukarıda sözü edilen kitaplar, romanlarda ortaya konan zihinsel atmosferi (Anadolu ve köy kalkınması, bunun için canla başla çalışan idealist kahramanlar) olduğu gibi benimsemeleri, meseleyi reel-tarihin gelişmelerine göre yorumlama gayretleri (toprak reformu yasası, Demokrat Parti ve çok partili politik hayata geçiş), çoğunlukla söylemsel üretim olan hakikatleri sorgulamamaları (Anadolu ve köy realizmi, Anadolu'nun geride kalmışlığı) gibi yerleşmiş inceleme anlayışını tekrarladıklarından, konuya özgün bir bakış getirmekte yetersiz kalmaktadırlar.

⁷ Fethi Naci, Oktay Akbal, Cevdet Kudret, Alemdar Yalçın, Ramazan Kaplan, Carole Rathbun gibi araştırmacıların ilgili çalışmalarında sıklıkla görülen bir niteliktir bu.

Temsel bölümler etrafında şekillenen bu çalışmalar, daha çok herhangi bir temin veya konunun hangi metinlerde var olduğunun araştırılması amacıyla faydalanılabilecek türdendir.

Asım Karaömerlioğlu'nun *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem* adlı başarılı çalışmasında yer alan "Erken Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Köylüler" başlıklı bölüm, Anadolu ve köy meselesine bu tezin sorunsalına en yakın konumdan yaklaşan çalışmadır. Çalışmaya göre Cumhuriyet dönemi köycü söyleminin dört temel özelliği vardır: "şehirleşmeye ve sanayileşmeye karşı önyargısı; köyü ve köylüyü yüceltmesi; Batılılaşma ile ilişkisi ve son olarak, eğitimi köylerin dönüşümü için kilit güç olarak algılaması" (66).

Karaömerlioğlu, çalışmasında köycülük ideolojisi ile Cumhuriyet'in Türkçü, solidarist politikaları arasındaki ilişkiye dikkat çeker; ancak konuyu ulusal oryantalizm merkezinde ele almaz. İlgili bölümdeki tartışmayı, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Sabahattin Ali ve Memduh Şevket Esenal'ın edebî üretimleri etrafında yürüten Karaömerlioğlu, Kemalizm ile Anadoluculuk, köycülük arasındaki ilişkiyi sanayileşme-sınıflaşma gerilimi özelinde inceler. Ne var ki, Anadolu'yu, köyü oryantalize etmek ile uluslaşma süreci arasındaki hayati nedenselliği kaçıır; *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*, konuyla ilgili yapılan en nitelikli çalışma olmasına karşın bu noktayı kaçırdığı için eksik kalır.

Literatür taraması ile ilgili bölümde, Anadolu ve köy romanı üzerine yapılan çalışmalardan çok oryantalizm ve ulusal oryantalizmler ile ilgili çalışmalara yer vermek gerekir; fakat tezin aynı zamanda teorik çerçevesini oluşturan bu meseleler çalışmanın omurgasını oluşturduğu için ayrı bir bölüm olarak tartışılmaları uygun görüldü.

BİRİNCİ BÖLÜM

DOĞU CEPHESİNDE YENİ BİR ŞEY YOK: ORYANTALİZM

Oryantalizm, bir söyleşi diyalektiği içinde hareket eder. Söyleşiyi yapan, söyleşi yapılan hakkında her şeyi bilmenin getirdiği bir üst konumdan konuşur. Soru sormanın getirdiği erkin yanında, verilen yanıtları kaydetme, aktarma gücü soruyu soranda birikir, yani iktidar ondadır. Üstelik verilen yanıt ne olursa olsun, oryantalizmde olduğu gibi, müdahale gücü de her zaman tek elde toplanır; çünkü söyleşi, söyleşme edimi sona erdiği vakit ortaya çıkar ve bu andan sonra söyleşi yapılanın herhangi bir irade sergilemesi, söyleşinin akıbeti hakkında bir belirleyicilik göstermesi söz konusu değildir. İtiraz hakkı vardır; ancak tamamen söyleşiyi yapanın insafına-kudretine teslim olmuştur. Söyleşi diyalektiğinde, oryantalizmde olduğu gibi, üretim tamamen söyleşi yapılan hakkında olmasına rağmen söyleşinin tüm hakları söyleşiyi yapandadır. Herhangi bir konu hakkında sayfalarca konuşan, söyleşilen kişidir; ancak yayınlanan metin, söyleşiyi yapanın adı altında basılır. Erkin toplandığı kişi olarak söyleşiyi yapan, bir bakıma, söyleşi yapılan kişiyi nesneleştirir; onu söyleşinin nesnesi hâline getirir; oysa söyleşinin nesnesi söyleşinin kendisi, yani söyleşi metnidir. Söyleşinin aktörleri, söyleşen özne ve söyleşilen öznedir; ama söyleşi diyalektiği söyleşilen özneyi, söyleşi nesnesi olarak kurgulamaya, sunmaya

eğilimlidir. Aslında söyleşi kaçınılmaz olarak söyleşilen özneyi nesneleştirir. Tüm erki söyleşen öznedeki toplar. Bu çerçeveden bakıldığında oryantalizm, daha çok bir “şizofren söyleşi”dir; çünkü söyleşiyi yapan tüm bu iktidara bir de söyleştiği kişi için, onun adına konuşmayı ekler. “Onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir.”

Batı'nın Doğu hakkında; ama kendi kimliğine ve üstünlüğüne işaret edecek bir kurguyla; akademik, kurumsal ve imgesel alanlarda ürettiği temsillerin, mitlerin, bilgilerin toplamı olarak özetlenebilecek oryantalizm, söyleşi perspektifinden düşünüldüğünde bir kendi kendisiyle söyleşi hâlidir. Oryantalizmin bu tanımda ortaya çıkan pek çok özelliği Edward Said'in 1978'de yayımlanan çalışmasını önceleyen kimi çalışmalarda ortaya konmuştur; ancak bunlar genellikle, Said'in metni gibi, sistematik ve ayrıntılı bir çözümleme ile Batı'nın Doğu bilgisinin sökümlü ile ilgilenmemiştir. Aralarında Enver Abdülmelik, A.L. Tibawi⁸, Raymond Schwab⁹,

⁸ A.L. Tibawi'nin 1964'te yayımlanan “İngilizce Konuşan Oryantalistler: İslam'a ve Arap Milliyetçiliğine Yaklaşımlarına Dair Bir Eleştiri” başlıklı çalışması, özellikle İngiliz ve Amerikan ekollerinde İslam'a ve peygamberine yaklaşımda kendini gösteren empati ve sempati yoksunluğunun yol açtığı düşmanca, akademik nesnellikten uzak tutumların bir eleştirisidir. Tibawi, Arap milliyetçiliğine karşı husumet, İslam'da reformasyon gereklilikleri üzerine Protestan iddiaları, karşılaştırmalı dinbiliminde öne sürülen Hz. Muhammed'in Kuran'ı yazdığı ve Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı yaptığı yolundaki spekülasyonlar; sadece dilbilim alanında öğrenim görmüş hemen her oryantalistin İslam ve Arap tarihi, sosyolojisi, aklı gibi her konuda kendini ehliyetli sayması, İslam coğrafyasındaki misyonerlik faaliyetleri ile oryantalizm ilişkisi gibi konular üzerinde durur. Tibawi'ye göre “iyi oryantalistler” (daha çok eskiler) bulunmakla birlikte, yeni oryantalistler sadece spekülasyonlar üretmekle meşguldür (57). Bu çalışmanın revizyonunu da içeren ikinci bir çalışma aynı başlıkla 1979'da yayımlanır. Burada, Said'in eserine kısaca değinir Tibawi; ancak belli ki Said'in seküler eleştirisi, çözümlemesi onu pek de etkilememiştir.

⁹ Schwab'ın oldukça hacimli çalışması *La Renaissance orientale* (Oryantal Rönesans) 1950'de yayımlanır. Çalışma, Edgar Quinet'in *Génie des religions* (1841) kitabındaki bir bölümün başlığından alır adını. Schwab; Eckstein, Schlegel, Schopenhauer gibi Alman romantiklerinden hareketle Antik Yunan edebiyatı nasıl ilk Rönesans'ı başlattıysa, Oryantal çalışmaların Batı'ya taşıdığı Doğu metinlerinin de -özellikle Avesta, Sankrit metinleri, Binbir Gece Masalları- ikinci bir Rönesans, Oryantal Rönesans, başlattığı üzerine görüşlerini aktarır. Alman Romantikleri başta olmak üzere romantik şairlerin, yazarların ilham kaynağı ve imge üretiminde başat bir yer edinen Orient'in açtığı bu Rönesans'ın gelişmesi, önemli isimleri ve metinleri Schwab'ın çalışmasının odağındadır. Schwab, bu eserlerde Doğu'ya bağlı ortaya çıkan korku, çeşitlilik, değişim ve antipati ile Doğu'ya yüklenen pejoratif anlamlara; Doğu'nun egzotik, erotik çağrışımlarına değinir; fakat ona göre gözden kaçırılan bir olgu Doğu'nun ikinci bir Rönesans yaratan etkisidir. Eserin İngilizce çevirisine ön söz yazan Edward Said, *Oryantalizm*'de Schwab'ın çalışmasını, ansiklopedik Şarkiyatçılık olarak niteler (60). Schwab'ın çalışması, Jale Parla'nın ifade ettiği gibi “on dokuzuncu yüzyıla gelinceye dek Batı'nın Doğu'ya karşı tavrının nasıl hayret dolu bir yabancılıktan yukarıdan bakan bir takdire dönüştüğünü

Bryan S. Turner'ın¹⁰ da bulunduğu araştırmacıların oryantalizme yaklaşımı Said'inkinden belirgin farklar taşımaktadır; çalışmaları ise Said'in *Oryantalizm*'inin yarattığı etki kadar büyük yankılar uyandırmamıştır (Bulut 191-2). Bu kısımda üzerinde durulması gereken bir çalışma, Said'i önceleyen yaklaşımı ile Enver Abdülmelik'in makalesidir.

1963'te yayımladığı "Orientalism in Crisis" (Krizdeki Oryantalizm) adlı çalışmasında Enver Abdülmelik, Said'in *Oryantalizm*'de öne sürdüğü görüşlere oldukça yaklaşan bir analiz gerçekleştirir. Makale, Batı tarafından "Doğu'nun anlaşılması için faydalanılan araçların, yöntemlerin ve genel kabul görmüş kimi kavramların eleştirel bir tarzda ele alınıp değerlendirilmesine ivedilikle ihtiyaç vardır" (39) sözleri ile başlar. Batılı bilim adamlarının çalışmalarında kesin bir doğruluk ve objektiflik olmadığını savunan Abdülmelik, Said'in on beş yıl sonra yapacağı gibi oryantalizm ve sömürgecilik arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Ona göre "homo orientalist"ın ürettiği disiplin -geleneksel oryantalizm- iki ekole ayrılır: akademik oryantalizm ve daha pratik amaçlara dayanan, sömürgecilikle işbirliği

özetler" (9). Ancak Schwab, Batı'nın bu merakının ve takdirinin saf bir anlama, tanıma, öğrenme itkisiyle değil; "sahip olma ve yönetme" isteğini içeren bir hegemonya tasarımına dayanmasından söz etmez (Parla10).

¹⁰ Bryan Turner'ın çalışması *Marx and the End of Orientalism* (1978) (Marks ve Oryantalizmin Sonu), "Kuzey Afrika ve Orta Doğu'nun tarihinin ve toplumsal yapısının nitelenmesi üzerine, oryantalistler (tarihçiler, Arap Bilimcileri, İslam Bilimcileri), sosyologlar ve Marksist ekonomi-politikçiler arasındaki tartışmaya ilişkindir" (Turner 1984). Turner, oryantalizmi sadece İslam araştırmalarına ilişkin klasik çalışmalarla sınırlandırmaz, "ekonomi ve sosyolojinin geniş alanlarına da bulaşan bir inançlar, tavırlar ve kuramlar sendromu" olarak tanımlar. Doğu çalışmalarının içerdiği özcülüğü, geride kalmışlığın içsel olan niteliklerin sonucu olarak değerlendirilmesini, toplumun tüm kurumlarının aynı özün (Doğulu ve/veya İslamcı öz) ifadesi olduğu yolundaki Batılı görüşlere değinen Turner, ilerleyen Batı'ya karşı durağan ya da sürekli düşüşte olan İslam toplumu karşıtlığının taşıdığı sorunları vurgular. Bu karşıtlık, Orta Doğu toplumlarını bir "yokluklar kümesine gönderme yaparak" (siyasi hakların, devrimlerin vb. yokluğu) tanımlanmasına yol açar. Turner'ın çalışması odağına, Marksizmin Doğu toplumlarına, üretim tarzlarına yaklaşımındaki sorunları (kısmen Marksizmin Hegelci yorumları, Weberci sosyolojiye bağlanan analitik bağları ve "Asya toplumu"nun durağan niteliği saptamasından kaynaklanır), Kapitalist Üretim Tarzı'na doğru tek-çizgili evrimsel ilerlemenin evrensel uyumuna ilişkin varsayımların yanlışlığı meselelerini alır. Turner'a göre oryantalistlerin yansız ve nesnel olmadığı, oryantalizmin sömürgeciliği hazırladığı şeklindeki eleştirilerden çok; "oryantalist disiplinin kuramsal ve epistemolojik köklerine esaslı bir saldırı"ya ihtiyaç vardır; Marksizm bunu yapabilir; fakat yukarıda eleştirilen kimi biçimlerinden kurtulması gerekmektedir (135).

içindeki diğer oryantalizm¹¹. Tıpkı Said'in yapacağı gibi, Enver Abdülmelik de bu iki oryantalizmin birbirini beslediğini, ürettiğini ileri sürer (44). Abdülmelik ilk kısımda genel problemi şöyle ortaya koyar:

(a) *Problem karşısında duruş ve problematik düzeyinde* iki grup da - “özne” veya “nesne” olup olmaması oldukça fark eden- “öteki” ile vurgulanmış Doğu ve Doğulu’yu, araştırmanın nesnesi olarak düşünür. Araştırmanın bu “nesne”si, alışlagelmiş olarak pasif, hiçbir şeye karışmayan, yalnızca “tarihî” bir öznelliğe sahip, her şeyden önce kendisi hakkında karar veremeyen, aktif olmayan ve özerklikten uzak bir karakter sergilemektedir: Bu Doğu, [D]oğulu veya “nesne”[nin], nihai noktada, felsefi olarak kendisine yabancılaştırılmış, yani başkaları tarafından konumlandığı, anlaşıldığı, tanımlandığı -ve harekete geçirildiği- kabullenilecektir. (46)

“Homo orientalist”in, Doğu bilgisini, epistemolojik ve ontolojik olarak “daima faaliyette olan bir üstünlük psikolojisi” üzerinden inşa ettiğinin ima edildiği çalışma, Said’in yaklaşımına en fazla yaklaşan *Oryantalizm* öncesi eleştiri çalışmasıdır. Epistemik tasarımın, ontolojik bir üstünlük varsayımına ve sömürgeleştirilenin meşruiyetine varması üzerine vurgular, çalışmanın en önemli tarafıdır. Mahmut Mutman’a göre, oryantalizmin “düz bir ırkçılık değil, bizzat özselci epistemik varsayımları dolayısıyla kaçınılmaz bir biçimde ırkçılığa varan sofistike bir bilgisel, yazınsal ve sanatsal aktivite” olarak sunmak suretiyle Enver Abdülmelik, “oryantalizme o ana kadar yapılmamış bir biçimde, felsefi ve bilgisel

¹¹ “Bu ikinci grup; amaçları işgal edilen bölgelerin halkalarının bilinçlerine Avrupalı güçlere köle olmalarının kuvvetlice işlenmesi ve bu yönde ikna edilmelerine izin verecek istihbarat bilgileri toplamak olan üniversite hocalarından, iş adamlarından, askerlerden, sömürge memurlarından, misyonerlerden, yayıncılardan ve maceraperestlerin bir karışımından oluşmaktadır” (44). Yüzeysel bir okumayla bile, Said’in sesi, yaklaşımının ilk izleri bu satırlarda kolaylıkla bulunabilir.

bir statü vermiş ve bu statüyü doğrudan sömürgecilik koşuluyla bağlantılandırmıştı” (Ş/O 190).

Said’in *Oryantalizm*’inde, ele alınan sorunsalın rahatsız edici çoğul doğası; bir taraftan kitabın neredeyse her sayfasında yenilenen, farklı bir açıyla genişleyen tanımlardan, öte taraftan da, kitabın tamamına yayılan, tüm tanımlama girişimlerini eksik bırakan ve sürekli bunların dışına, ötesine geçen tanım nesnesinin kayganlığıyla gösterir kendisini. Said, durmadan geliştirir, genişletir tanımları; ancak tanımlamaya çalıştığı şeyin tükenmezliği, çoğulluğu karşısında, tanımlama girişiminin “ipso facto” gerçeği olan homojenleştirme onu epeyce zorlar.

Said’in tanımları; Şarkiyatçılık etrafında, birbirine bağlı üç düzlemde ilerler. Birinci düzlem, filolojiden tarihe, antropolojiye, sosyolojiye “Şark hakkında yazan, ders veren ya da Şark’ı araştıran” (12) kişilerin ortaya koyduğu akademik düzlemdir. İkinci düzlemde bu akademik düzlemle ilişkili daha geniş bir tanım ortaya konur: “Şarkiyat, ‘Şark’ ile (çoğu zaman) ‘Garp’ arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce biçimidir” (12). Bu düzlemde akademisyenin yerini “[a]ralarında ozanların, romancıların, felsefecilerin, siyaset kuramcılarının, iktisatçıların, imparatorluk yöneticilerinin de olduğu kalabalık bir yazar topluluğu alır” (12). Said, oryantolizmin bu düzleminin daha imgesel olduğuna, “imgeleme yaratılmış” bir anlamı olduğuna işaret eder. Akademik anlam ile imgeleme yaratılmış bu anlam arasında 18. yüzyılın sonundan beri “dikkate değer ölçüde denetlenen –hatta düzenlenen- bir alışveriş süregelmektedir” diyen Said’e göre “daha tarihsel ve daha somut” bir tanım kurumsal-söylemsel düzeyde ortaya çıkar. Burada ikinci düzlemde belirtilen düşünme biçimi olarak şarkiyatçılık da biraz aydınlatılmış olur:

Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak onsekizinci yüzyıl sonu alınır, Şarkiyatçılık, Şark'la -Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek- uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark'a egemen olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçimi olarak incelenebilir, çözümlenebilir. (13)

Said, Foucault'un *Bilginin Arkeolojisi (L'Archéologie du savoir, 1969)* ve *Hapishanenin Doğuşu (Surveiller et punir, 1975)* adlı çalışmalarına referansla, söylem fenomenini oryantalizmi anlamak için başat bir konuma yerleştirir. Söylemin doğasının anlaşılmasının, "Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Şark'ı siyasal, sosyolojik, askerî, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini -hatta üretebilmesini- sağlayan o müthiş sistemli disiplinin anlaşılabilmesi[ne]" bağlı olduğunu belirtir (13). Böylece oryantalizmi Doğu hakkında bir disiplin, düşünme biçimi, yazma edimi, kontrol yöntemi, üretme etkinliği etrafında ortaya koyan Said, tüm tanımlama düzlemleri için bir başka olguyu; anlamları taşıyan, belirleyen, çoğaltan ve yayan öge olarak Şark'ın yanında kullanır: Garp.¹²

Oryantalizmi anlamak, kaçınılmaz olarak bir ikili terimi (Doğu ve Batı) anlamaya dönüşür. Bu ikili terimi anlamak da, bunlar arasındaki ilişkiyi belirleyen dilsel, ideolojik, ekonomik, jeopolitik, akademik, politik, sosyolojik, psikolojik vb. var olabilecek tüm alanlarda ortaya çıkan ilişkileri anlamaktan geçer. Ancak ilk elde

¹² Aslında burada, bir ikili karşıtlık (*binary opposition*) içinde etkinlik göstermeye başlayan araştırma nesnesi kendi içindeki çoğulluğunu bir kez daha duyumsatmış olur. Doğu ve Batı'nın birbirine olan bu döngüsel bağlılığı Saussure'ün göstergenin doğası üzerine söylediklerinde (gösteren ve gösterilenin aynı yaprağın iki yüzü olduğu) ve Derrida'nın anlamının gerçekleşmesinde farklılığın ve erteleminin nasıl çalıştığı üzerine yorumunda olduğu gibi en temel düzeyde dilseldir. Paradigma hem çok basittir (Doğu, Batı olmayandır; Batı Doğu olmayandır) hem de işleyişi, kuruluşu, dağılması ve durmaksızın yeniden üretilmesi bakımından son derece karmaşıktır; çünkü bu noktada ideolojik, sosyo-ekonomik, politik, akademik, hegemonik ilişki örüntüleri için içine karışır.

ikili terimin ögeleri arasındaki ilişki bir “öteki” diyalektiği üzerine kuruludur. “Şark, Avrupa’nın sadece komşusu değildir; Avrupa’nın en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen Öteki imgelerinden biridir” (Said 11).

Edward Said, yukarıda değinilen üç düzlemin kendini “açık” ve “örtük” oryantalizm olarak adlandırdığı iki biçimde gösterdiğini savunur. Açık oryantalizm, bir anlamda Doğu’yu, Doğulu’yu açıkça bir bilgi alanı olarak kuşatan, gücünü bilgi ve iktidar arasındaki içkin bağlılıktan alan politik ve akademik alandır. Örtük oryantalizm ise, neredeyse bilinçdışı (ve kuşkusuz dokunulmaz) bir kesinlik ile Şark’ı, Şarklı olanı imgelem aracılığıyla işaretleyen, üreten, sabitleyen böylece onu açık şarkiyatçılığın tüketimine, yeniden üretimine hazırlayan imgesel-kurgusal alandır. Ancak ikisi arasındaki ilişki bir karşılıklı dayanışma, karşılıklı olarak birbirini üretme, birbirinden yararlanma şeklindedir. Politik-akademik düzlem ve imgesel-kurgusal düzlem; üretme, şekillendirme, besleme dinamikleri etrafında birbirlerine karşılıklı bağımlılık gösterir. Oryantalizm ve oryantal bilgi arasında parazitliği anıştıran bir yaşam diyalektiği kuruludur.

Oryantalizm’in, bir karşı yazım hareketi olmak konusundaki kararsızlığına rağmen, kaçınılmaz olarak sabitlenmiş “geriden yazım” niteliğini göstererek zaten olmuş olanı -oryantalizmin yerleşik kıldığı Doğu bilgisi ve bunun sonucu olan Doğululaş(tır)mayı- çözümlenmeye başladığı nokta, bu parazitsel yaşam şeklidir. Said’in çalışması, devasa sayılabilecek bir işe soyunur. Böylece, Batı’nın Doğu’yu kendi yetkesi doğrultusunda nasıl ürettiğini, onu nasıl bilinebilir bir bilgi nesnesine indirgediğini, onun için/onun adına/ona rağmen nasıl konuştuğunu; tüm bu gücünü ne zaman, nereden, hangi yollarla aldığını ve nihayet bunu kendinden menkul bir hakikat hâline nasıl getirdiğini anlamak mümkün olacaktır.

Şarkiyatçılık Said'e göre her şeyden önce Şark ve Garp arasında "bir iktidar, egemenlik ilişkisi"nin sonucudur (15). Bu nedenle Şarkiyatçılık "akademik ya da araştırmaya dayandığı biçiminde savlandığı gibi, Şark'a ilişkin, gerçeği yansıtan bir söylem olmasından çok, Şark üzerindeki Avrupa-Atlantik iktidarının bir göstergesidir" (16). Şark bilgisi adını verdiği bilginin iktidar ile olan eş zamanlı ve döngüsel birlikteliğini anlatmak için Said'in başvurduğu kimi kaynaklar vardır. Gramsci ve Foucault bunlar arasında öne çıkanlardır.

Oryantalizm'in girişinde, Gramsci'nin yönetim ve hegemonya ayrımına (siyasal toplum ve sivil toplum¹³ ayrımına) işaret edilir. Said'in Foucault ve Gramsci'den sonra en fazla başvurduğu kaynak olan Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Marksizm ve Edebiyat) adlı çalışmasında hegemonya ve yönetim farkını şu şekilde ortaya koyar:

Yönetim (domino) doğrudan doğruya siyasi biçimlerde ve bunalım dönemlerinde doğrudan veya etkili baskı tarafından uygulanır. Ancak bunun dışındaki olağan durumlarda siyasal, toplumsal ve kültürel güçler arasında iç içe geçmiş karmaşık bir ilişki söz konusudur ve çeşitli yorumlara göre 'hegemonya' ya bu karmaşık ilişki ya da bu ilişkinin zorunlu öğeleri olan etkin kültürel ve toplumsal güçler anlamındadır. (87)

Raymond Williams'a göre hegemonya, "bütün toplumsal süreci güç ve etkilerin özgül bir biçimde dağılımı ile ilgili olarak değerlendirildiği için" 'kültür'ü; "sürecin

¹³ Gramsci'nin sivil toplum tanımının, yapı (ekonomik pratiklerin alanı) ile üst yapı (siyasi, ideolojik alan) düzeyi arasında bir ara alanı nitelediğini belirten Stuart Hall, Bob Lumley ve Gregor McLennan, sivil toplumu tümüyle Devletten ayrı düşünülmesinin Gramsci'yle bağdaştırılamayacağını altını çizerek. Gramsci'nin "Devlet= siyasal toplum + sivil toplum" denkleminin kamu ile özel arasındaki gerçek ilişkiye dikkat çektiğini vurgulayan Hall, sivil toplumun Gramsci'ye göre ekonomik yapı ile Devlet arasında yer alan, genellikle özel çıkarların alanı olduğunu belirtir. Bu nedenle "sivil toplum, sınıfların, (ekonomik, siyasal ve ideolojik) güç için çekiştiği bir savaş alanıdır. Hegemonya burada uygulanmakta ve yapı ile üstyapı arasındaki ilişkilerin koşulları, mücadele yoluyla burada ortaya konmaktadır" (Hall ve diğer 8-9).

bütünlüğü düşüncesini kabulü içerdiği için ‘ideoloji’yi¹⁴ aşar. Önemli olan yalnızca bilinçli bir inançlar ve düşünceler dizgesi değil; özgül ve egemen anlamlar ve değerler tarafından pratik olarak örgütlenen yaşanan bütün bir toplumsal süreçtir (Williams 87-8). Siyasi toplumun, yani yönetimin alanı dolaysız iktidara işaret eden ordu, polis, bürokrasi iken; kültürün işlerlik kazandığı sivil toplumun -hegemonyanın- alanı okullar, hastaneler, aileler, sendikalardır. Dolaysız egemenliğin yerini hegemonyada Gramsci’nin “rıza” dediği şey alır. Hegemonya, gücünü kitlenin rızasını almaktan, kazanmaktan ve gerekirse yaratmaktan alır. Said’e göre “sanayileşmiş Batı’daki kültür yaşamını anlayabilmek için” hegemonya kavramını anlamak zorunludur. Şarkiyatçılığa kalıcılığını, gücünü kazandıran hegemonyadır ya da daha çok mevcut, işleyen kültürel hegemonyanın sonuçlarıdır (Said, *O* 16). Bu hegemonik yapı; Batı ile karşılaşan, Batı’nın ilgi alanına giren tüm halkların, kültürlerin Avrupalı kimliğin altında, aşağısında olduğu fikrini kurar, yayar. Hegemonya kavramı, Said’in akademik, imgesel ve söylemsel düzlemlerini; açık ve örtük Şarkiyatçılık biçemlerini kuşatır. “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya Karşı İslâm” adlı yazısında Mahmut Mutman, oryantalizmin hegemonik özünü şöyle ortaya koyar:

Oryantalizm hegemonik bir işlemdir; bir merkez-kurma veya merkezleme (centering) işlemi. Bu işlemin özü de şudur: edebî, bilimsel, siyasal vb. değişik söylem tarzları içinde çoğaltılan ve siyasi, iktisadi, akademik, ahlaksal vb. iktidarların değişik kurumsal

¹⁴ “Yönetici sınıfın fikirleri her çağda yönetici fikirler olmuştur; yani, toplumun yönetici maddesel gücü durumunda olan sınıf aynı zamanda yönetici ideolojik güçtür” şeklindeki Marksist ideoloji tanımından kopan Gramsci’ye göre “egemen ideoloji sistemleştirilmiş bir şekilde kendini evrensel olarak sunmakla birlikte kendiliğinden yönetici sınıftan kaynaklanmaz; genellikle, yönetici bloğun bölümleri arasındaki güç ilişkilerinin bir sonucu durumundadır” (Hall ve diğer 11). Böylelikle ideoloji üretimi ve egemen ideolojinin dominasyonu sürecini, yönetici blokla yönetilen sınıf arasındaki diyalektiğin bir sonucu olarak yorumlamak mümkün gibidir. Gramsci, ideolojinin epistemolojik uzantılarıyla ilgilenmez; bu konuda bir tanım sunmaz. Said’in yardımına bu noktada Foucault yetişir.

kertelerinde eklemlenen karmaşık bir stratejik hareket ile Batı kendi kimliğini ‘öteki’ olarak imlediği bir mekândan ayırt ederek kurar. (31)

Sadece Şark bilgisi alanında değil; bilginin hemen tüm alanlarında hâkimiyet kuran Avrupa-merkezciliğin ardında, bu kültürel hegemonya vardır. Oryantalizmi anlamak; bu hegemonyanın Doğu özelinde nasıl işlediğini, Doğu’ya ait/has olduğu iddia edilen hakikatlerin sorgulanmaz sabitliğinin nasıl üretilebildiğini anlamak demektir. Ancak bunun için bilgi ve iktidar ikilisini, Said’in analizinin ve yönteminin temel dayanağı olan Foucault’nun bilgi ve söylem üretimi üzerine temellenen çalışmalarını incelemek gerekir.

Foucault, bilginin başkaları üzerinde tahakkümünün tasavvur edilmeksizin var olamayacağını öne sürer. “Bilgi başkası üzerine abanan bir iktidardır ve bu iktidardan güç olarak başkasını da bir bilgi nesnesine dönüştürüp tanımlamaya çalışır” (Sarup 84). Bilginin ürettiği iktidar böylece ötekine ait bilgiyi üretme kudreti kazanır. Foucault’ya göre böylelikle “bilgi, özgürleşmenin önünü keserek gözetlemeye, düzene sokmaya ve disiplin etmeye ilişkin bir kip hâlini alır” (Sarup 84).¹⁵

Şark denilen özel bütünlüğün oluşmasında etkili olan söylemsel formülasyonların üretimi, artikülasyonu, dağılımı ve yeniden üretimi üzerine girişilmesi gereken çözümlenmeyi; oryantalizmin neliği, gücü ve istikrarını anlamak için temel şart olarak gören Said, Gramsci’den aldığı hegemonyayı Foucaultcu

¹⁵ Valerie Kennedy’nin *Edward Said: A Critical Introduction* (Edward Said: Eleştirel Bir Giriş) adlı çalışmasında belirttiği önemli bir noktayı burada hatırlatmak gerek: Foucault’ya göre iktidarın bir merkezi yoktur, iktidar her yerdedir; oysa Said, (neredeyse tek) iktidar merkezi olarak ısrarla Batı’yı işaretler (26). Bu açıdan Kennedy’nin aktardığı üzere Foucaultcu iktidar her yerdediği ile kaçınılmazdır ve bir karşı çıkışı, direnişi yok sayar. Said’in analizinde Doğu’nun kendi hakkında üretilen bilgiye ve Batı’nın iktidarına sessiz kalışının, konuyla ilgili çalışmalarda *Oryantalizm*’in temel problemlerinden biri olarak gösterilen bu sorunun, bir nedeni, belki de Foucaultcu iktidarın etkisidir. Kennedy’nin isabetli eleştirisinde ortaya konduğu gibi, Avrupalı ile Avrupa-dışı dünyayı ilişkilendirmeyi kendine hiç de dert edinmemiş, çözümlenmelerini Avrupa-merkezli beyaz teoriler üzerine kurmuş olan Foucault’nun Said tarafından teorik kaynak olarak seçilmesi, pek çok bakımdan “ironik”tir (27).

söylem ile birleştirir. Foucault “hukuki-söylemsel” olarak tanımladığı geleneksel iktidarın yasa, yasaklama ve itaat sistemi içinde gerçekleşen pratiklerine 17. yüzyıldan sonra eklenen; üretken, yaşamı destekleyen, sınırlamadan çok yaşamsal güçleri artırmaya yönelik bir pozitif iktidarın -“biyo-iktidar” der buna Foucault- ortaya çıktığını savunur. Bu iktidar Foucault’nun “iktidarın dispozitifleri” olarak adlandırdığı kimi tekniklerle yayılır. Dispozitifler; “söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari tasarruflar; bilimsel, felsefi, ahlaki önermelerden oluşan heterojen bütünler” arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemlerdir (Keskin 18). Foucault’ya göre dispozitifler, stratejik olarak güç ilişkilerini güdümlenmek, belli bir yönde geliştirmek ya da önlerine geçmek, dengelemek, kullanmak işlevlerine sahiptirler. Bu nedenlerle her zaman bir “iktidar oyunu” içinde belirirler, bir yandan iktidardan doğarlar öte yandan iktidar doğururlar.

Çünkü iktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirlerini içerirler; karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olmadığı gibi iktidar ilişkileri var saymayan ve oluşturmayan bir bilgi de yoktur. Bu bilgi alanının ve hakikatlerinin oluşturduğu söylemin üretimi, birikimi, dolaşımı ve işleyişi olmadan iktidar ilişkileri ne yerleştirilebilir ne güçlendirilebilir ne de yürütülebilir. (Keskin 18)

Foucault’un iktidar ve bilgi arasındaki döngüsel üretim ve beslenme mekanizmasını ortaya koyduğu düşünceleri, Said’in salt bir Batı üretimi olarak nitelediği Doğu’yu ve onun bilgisinin oluşumunu aydınlatır. Robert Young’ın *White Mythologies* (Beyaz Mitolojiler) adlı çalışmasında ifade ettiği gibi, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiye yapılan ısrarcı vurgu “bizi tüm bilginin üstelik şekli veya ‘nesnel’ yapılarında bile görülebilecek şekilde, kirletilmiş olabileceğini idrak etmeye zorlar” (202). Young’a göre “Said’in bilginin söylemsel koşulları hakkındaki en mühim mülâhazası,

Şarkiyatçılık metinlerinin ‘sadece bilgiyi değil, tarif eder göründükleri gerçekliğin kendisini de yaratabilir’ olmalarıdır” (205). Böylelikle, oryantalizm; Şark’ı, Şarklı olanı bir bilgi nesnesi olarak üretmek, icat etmek anlamına gelebilecek söylemsel bir bileşim olarak tanımlanır. Üretimin her aşamasında hem üretici bir araçsallıkta hem de üretimin sonucu olarak işe koşulan söylemsel oluşumlar, ancak bu anlamlarıyla kendinden menkul bir Şark bilgisine, gerçeğine işaret edebilecek gücü kazanır.

Said’in *Oryantalizm*’de giriştiği analizin çalışmanın nesnesi nedeniyle durmadan yeni eklentiler, boyutlar alması kaçınılmazdı. Şarkiyatçılığın kendisi iktidar üretimi ve tasavvuru iken, Said’in ona yönelttiği çözümleyici ters-iktidar çözmeye çalıştığı ilişkilerin ağına takılmamak için Şarkiyatçılığın her biri yeni bir homojen belirlemeye dayanan pek çok yeni tanımını, niteliğini sıralar yapıt boyunca. Şarkiyatçılığın temsil ve hakikat ilişkisine dayanan boyutta ortaya çıkan niteliği bunlar arasında öne çıkar. “Şarkiyatçılığın temel koşulu dışsallaştırmadır” der Said (30). Bu dışsallaştırmanın temel ürünü temsil biçimleridir ve Şarkiyatçı metinlerde Şark’ın doğası, doğal betimlemeleri olarak sunulan her şey, aslında onun son derece güdümlü temsilleridir. Marx’ın Hindistan’daki İngiliz kolonyalizmi için söylediği “Onlar kendilerini temsil edemezler, bu yüzden temsil edilmeleri gerekir” sözünü çalışmasının ilk epigrafi olarak alıntılayan Said, Doğu’nun kendi kendine dışsallaştırılmasını, kendi kendine ötekileştirilmesini; onun Batı’nın dışı, ötekisi olarak ikame edilmesi ile birleştirilir. İki kutuplu ve katmanlı bir dışsallaştırmaya maruz kalır Doğu. Şark hakikati denilen şeyin sadece Garp’ın hegemonik, yetkeci, emperyal perspektifinden bir temsil olduğu savlanmış olur böylelikle. Said, Doğu üzerine yazmış, Doğu’yu bilgisel ya da kurgusal düzlemlerde nesneleştirmiş yazarların, ozanların, araştırmacıların, seyyahların tekil üretimi olan temsillerin bir

araya gelerek Doğu'nun hakikati olduğu iddia edilen bilgiyi üretmesinin ancak "yakın metin okumaları" aracılığıyla çözümlenebileceğine inanır.

Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi) başlıklı çalışmasında; "Şark, modern Avrupa'nın en önemli dış gerçekliği'ydi, sergilerinde en sık rastlanan nesne, büyük 'gösteren'di" der (57-8). Doğu'nun metinsel üretimlerden sergilerdeki simülasyonlara kadar kendi gerçeğinin dışına taşınmasını ve 'hakikat' olarak bu güdümlü üretilere yerleştirilmesi, aslında onun Batı'nın büyük göstereni olarak inşasıdır. Bir 'büyük gösteren' olarak Doğu, gösterilenini ikili bir oyunla çağırır: bir üretim, bir temsil, bir kurgu eseri gibi görünmeyen, tam aksine hakikatin kendisi olan bir Doğu'ya işaret etmekle kalmaz; onun karşıt gösterileni olan Batı'ya da işaret eder. Doğu böylece mekanik bir "hakikat aynası"na dönüşür; yansıttığı şeylerin orada olmadığını, üzerine önceden çizilmiş olduğunu bilmeyenlerin kolaylıkla Doğu diyebilecekleri, Doğu'nun çıplak gerçekliği sanabilecekleri bir ayna. Doğu, en uzun zamanda yapılmış, üzerinde titizlikle çalışılmış, yapımında çalışanların sayısız olduğu bir resimdir. Bu resmi yansıtan aynaya oryantalizm denebilir.

Şark'ın Garp tarafından kesinlenmesinin analizini, Helenistik dönemden Amerikan emperyalizmine değin uzanan metinsel üretimlerde izleyen Said'in *Oryantalizm*'i ve onun araştırma nesnesi olan oryantalizm bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşacak kadar büyük bir sorunsaldır. Çalışmanın daha kuşatıcı bir teorik çerçeveye kavuşması için *Oryantalizm* çevresinde ortaya çıkan tartışmaları da incelemek gerekir. Bu nedenle bir sonraki bölümde, Said'e yöneltilen en temel ve genel eleştiriler ele alınacak; *Oryantalizm* ve Sömürge Sonrası Eleştiri arasındaki ilişkiler kısaca tartışılacak ve nihayet tezin esas problemi olan ulusal oryantalizm konusuna geçilecektir.

A. “Söylenen ve Söylenmeyen”¹⁶ (*Said and the Unsaid*): *Oryantalizm Eleştirileri ve Sonrası*

Oryantalizm'e yöneltilen eleştirileri kapsam ve yöntem başlıkları altında toplamak oldukça geniş bir literatürü incelemek için faydalı olacaktır. Kapsamı ilgilendiren kısımda, pek çok araştırmacı, Said'in homojen bir oryantalizm ve Şark resmi ortaya koyarken belli kırılmalar, aykırılıklar yaratabilecek Alman oryantalizmi, Rus oryantalizmi, ulusal oryantalizmler ve “oksidantalizm” adı verilen tersten oryantalizmi görmezden geldiğini ileri sürer.¹⁷ James Clifford'a göre Said, bu nedenle, “sık sık saldırdığı özelleştirici tarzlara kay[ar] ve çift anlamlı bir şekilde Batı hümanizminin bütünselleştirici alışkanlıklarından nasiplen[ir]” (152). Said, gerçi çalışmasında, Alman oryantalizmine yeterince yer ayıramadığı için kendi kendini ayıpladığını dile getirir; ancak savunusunu şu sözlerle yapar: “Almanların Şark araştırmalarında yapılan, İngiliz ve Fransız imparatorlukları zamanında Şark'tan neredeyse bölge bölge taranarak devşirilen metinleri, söylenleri, fikirleri, dilleri incelemede kullanılan teknikleri geliştirip yetkinleştirmektir” (29).¹⁸ Bu kısımda, Şark'a ilişkin en ünlü iki yapıtın (Goethe'nin *Batı-Doğu Divanı* ve Schlegel'in

¹⁶ Bu alt başlık, Daniel Martin Varisco'nun, *Reading Orientalism: Said and the Unsaid* (Oryantalizmi Okumak: Said/Söylenen ve Söylenmeyen) çalışmasına başlık olarak seçtiği oldukça yaratıcı bir kelime oyununa (Said İngilizce aynı zamanda söylenen demektir) gönderme yapmaktadır.

¹⁷ Said'in “tersten oryantalizm”i (orientalism in reverse) görmezden gelmesi konusunda en sert eleştirilerden biri Sadık Jalal al-'Azm'dan gelir. 1981 yılında yayımladığı “Orientalism and Orientalism in Reverse” başlıklı çalışmasının birinci bölümünde, *Oryantalizm*'i Şarkiyatçılığın tarihsel konumlandırılmasındaki (Antik bir olgu mu, modern bir olgu mudur Şarkiyatçılık?) ve doğru bir temsilin mümkün olup olmadığı konusundaki ikililiği nedeniyle eleştirir. Bunun yanında, Jalal al-'Azm, Said'i özellikle Massignon'a hümanizm övgüsü ve Marx'ı, Marx'ın düşüncesini sözcüksel analizlerden hareketle indirgemesi, çarpıtması nedeniyle eleştirir. Yazının ikinci bölümünde pek de ikna edici (sayıda ve nitelikte) olmayan oldukça yeni iki örnekten hareketle Doğu'nun da Batı'yı ontolojik indirgemecilikle ele alıp bir İslam ve/veya Arap üstünlüğü söylemini benimsediği öne sürülür. Bu noktada örnek olarak verilen, biri Arap nasyonalizminin diğeri İslami uyanışın temsilcisi olan iki örneğin de en az -Said'in eleştirdiği- oryantalist yaklaşımlar kadar Doğu'ya, İslam'a ve Arap dünyasına oryantalistçe yaklaştığı savunulur. Jalal al-'Azm'e göre; “Sonuçta, Ontolojik Tersten Oryantalizm, Ontolojik Oryantalizm'den daha az tutucu, gizemleştirici, tarih dışı ve insanlık karşıtı değildir” (25).

¹⁸ Said'e en şiddetli eleştiri bir Şarkiyatçı alınganlığı ile (bu ifadeyi içerdiği homojenleştiriciliği göze alarak kullanıyorum) kaleme alan Bernard Lewis'in eleştirisinin haklılık taşıyan nadir noktalarından biri, Said'in bu argümanına karşı yönelttiği soru işaretidir (Lewis 30).

Hintlilerin Dili ve Bilgeliği Üzerine adlı yapıtlarının) “sırasıyla bir Ren yolculuğu ve Paris kitaplıklarında geçirilen saatlerde üretilmiş olduğu” belirtilir (28).

Alman oryantalizmini; Fransız, İngiliz ve Amerikan oryantalizmi ile hakkında konuştuğu şey üzerindeki “yetkesi” açısından birleştiren Said’in savunması yetersiz gibidir. Şarkiyatçılığı bilginin üretilmesinde pratik katılıma bağlaması kendi tezini zayıflatır; çünkü çalışmasının birçok yerinde dile getirdiği gibi, Şarkiyat bilgisi zaten kendinden önceki metinsel üretimlerle kaçınılmaz bir diyalog içinde üretilir ve hatta bu diyalog sayesinde mümkündür. Şarkiyatçılığın hiç de Ren yolculukları ve Paris kütüphanelerinde harcanan saatlerin ötesinde bir deneyim gerektirmediğini bizzat kendisi dile getirir. “Sacy’den başlamak üzere akademik Şarkiyatçıların tutumu, bir dizi metin parçasını gözden geçiren, sonra bunları -örtük olarak temsil ettikleri bütünsel resmi oluşturmak için eski taslakları sıraya koyan onarımcının yapacağı gibi- yayına hazırlayıp düzenleyen bilim adamının tutumudur” (O 188). “Şarkiyatçılık”, der biraz ileride, “[k]ıscası, gelişen bir bilgi türü olarak besinini sağlamak için bu alanın eski araştırmacılarından yapılan aktarmalara başvurdu temelde” (188). O hâlde Said, Alman oryantalizmini çalışmasına dâhil etmemesini pek de haklılaştırmış sayılamaz.¹⁹

Kapsam sorunu bir yandan da yöntem ile ilgili eleştirilerin yükselmesine neden olur. Said’in İngiliz, Fransız ve Amerikan oryantalizmi merkezinde çizdiği portrenin Doğu kadar Batı’yı da özdeşleştirdiğini pek çok araştırmacı dile getirmiştir. Homojenleştirilen bu iki olgunun, tıpkı oryantalizmin yaptığı gibi karşıtlık içinde sunularak, temsili üretimlerin sonucu olduğu savunulan karşıtlıkları tekrarladığı öne sürülmektedir. Doğu cephesinden yaklaşım onu eleştirenlere göre *Oryantalizm*,

¹⁹ 1985 yılında kaleme aldığı “Orientalism Reconsidered” (Oryantalizmi Yeniden Düşünmek) başlıklı yazısında Alman oryantalizmi konusundaki eleştirilere verdiği yanıt, *Oryantalizm*’deki ikna edici olmayan açıklamayla bile çatışır: “Dahil etmem için kimsenin bana yeterli bir neden göstermediği, Alman oryantalizmi gibi dışarıda bıraktığım meseleler ise bana yüzeysel veya önemsiz gözüküyor ve onlara cevap vermenin bile gereksiz olduğunu düşünüyorum” (38).

“ötekinin direnişinin rolünü ve kendi kendisini temsil etme yeterliliğini görmezden gelmekte”dir (Gregory 447-485). Valerie Kennedy de Said’in oryantalist söylemi, her zaman ve her yerde aynıymış gibi ele almaya yatkın olduğunu belirtir (16). Louisa Schein ise buna yakın bir eleştiri ile Said’in “dominasyonun tarihsel çoğulluğunun, çeşitliğinin yörüngelerini” hesaba katmadığını ileri sürer (72).

Doğu-Batı ikilisinin homojenleştirici sunumu tam da karşıtlığa karşı çıkan bir yapıtı, karşıtlığı yeniden üretici konuma getirebilir. Robert Young *Beyaz Mitolojiler*’in ilgili bölümünde, bunu *Oryantalizm*’in başlıca sorunu olarak görür:

Said, ‘Garp’ ve ‘Şark’ ikiliğine katılan kültürel tahakkümün dehşetli yapısını tasvir etmeyi ve bunu yaparak belki de onu tümünden ortadan kaldırmayı umar. Fakat Said, Şarkiyatçılığın bu karşıtlıklarla nasıl çalıştığını gösteriyorsa da onu basitçe reddetmek kadar yerinden sökmeyi denemeye çalışmıyor ve sonuç olarak ikili düşünmenin içeri/dışarı yapısını bizzat tekrarlıyor. (217)

Yöntem konusunda en ağır eleştiriler Aijaz Ahmad’ten gelir. Ona göre Said, Auerbachçı hümanist değerlerle Foucault’u uzlaştırmaya çalışarak eklektik bir yöntem geliştirir.²⁰ Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures (Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat)* adlı çalışmasının Edward Said’e ayırdığı uzun bölümünde, Foucault’un düşüncesini oluşturan en katı sınırlardan birinin hümanizme karşı çekilen sınır olduğunu aktarır. Bu durumda, gerçekten de *Oryantalizm*’in bütününde ortaya çıkan Auerbachçı hümanizm ile Foucaultcu analiz pek de uzlaşır gibi değildir. Diğer yandan Ahmad’a göre Said, Antik Yunan’dan bu yana var olagelen “bir örnek

²⁰ Şöyle der Ahmad: “Auerbach’ı Foucault ile birleştirmeye çalışma konusu, her durumda siyasal oldukları kadar yöntembilimsel ve kavramsal da olan bir dizi sorunun göstergesidir. Zira Said’in eseri, kendi kendini sadece Auerbachçı yüksek hümanizm ile Nietzscheci anti-hümanizme değil, genel olarak kültürel teoride en radikallerinden en gericisine kadar, Gramsci’den Julien Benda’ya, Lucács, Croce ve Matthew Arnold’ya kadar uzanan uzlaşmaz konumlara da bölmüştür” (192).

bir Avrupa/Batı” kimliğinin varlığını savunarak “tam da borçlu olduğu geleneğin kirli çamaşırlarını ortaya dökerken bile, bütün bu prosedürleri tekrarlar” yani bir bakıma Doğu bilimini üreten merkezi, eleştirdiği yetkeyi yeniden üretmiş olur (190-91).

Ahmad’ın sorunsallaştırdığı bir başka nokta, Said’in Şarkiyatçılıktaki Doğu temsilinin yanında “gerçek” bir Doğu’nun var olması konusunda gösterdiği kararsızlıktır. Said, bir taraftan Nietzscheci bir tavırla temsilin her türlüşünün doğası gereği yanlış olduğunu vurgular; ancak öte taraftan eleştirdiği disiplinin, çözümlediği temsillerin “doğruyu” yansıtmadığını vurgular. Denis Porter “Orientalism and Its Problems” (Oryantalizm ve Sorunları) başlıklı yazısında, Said’in saf ve politik bilgi arasında bir ayırım olmadığı yahut ayırımın belirsizliği konusundaki sözlerini merkeze alarak, temsiller ve gerçeklikler konusundaki ikircikliğini bir tutarsızlık olarak yorumlar (351)²¹. Meyda Yeğenoğlu da Said’i bu noktada eleştirir. *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Cinsiyet ve Fark* adlı çalışmasında²²: “Doğu’nun yaratılmış, kurulmuş ve temsillerden doğmuş bir şey olduğunu söyledikten sonra, “[...] söylemsel olan ve ‘gerçek’ arasında yapılan ayırım, Said’in çerçevesinde çözümlenmemiş bir çelişki olarak kalır” demektedir (26).²³ Bu konuda Said’i

²¹ Porter’a göre Said’in analizi böylelikle -saf ya da politik bilgi olarak fark etmez- sadece sahip olduğumuz değil sahip olup olabileceğimiz tek bir bilgi olduğunu ima eder. Ancak öte taraftan Said’in kimi zaman ima ettiği gibi temsilde gerçek mümkünse, bunu nasıl onun -Foucaultcu ya da Nietzscheci- radikal söylem teorilerinin kesinlediği şekliyle verili bir söylemsel oluşumun dışına çıkmanın imkânsızlığıyla birleştirebiliriz? Porter, bunun Said’in çalışmasında çözülmeksizin giden “fundamental” bir çelişki olduğunu savunur (351).

²² Yeğenoğlu’nun çalışması adından da anlaşılabilirce üzere oryantalizmi cinsiyet merkezinde analiz eder. Bu noktada Said’i sınıf olgusu kadar cinsiyet meselesine de kör kalmakla eleştiren bir *Oryantalizm* eleştirileri literatürüne katılır. Raymon Williams ile yaptığı bir söyleşide Said “yöneten ile yönetilen arasında emperyal, kolonyal ya da ırksal açıdan ortaya çıkan ilişkide ırkın, sınıf ve cinsiyete ağır bastığını belirtir” (Kennedy 37). Bu tez, kabul etmek gerekir ki, *Oryantalizm*’in sınıf ve cinsiyet meselesine karşı ilgisizliği noktasında bir savunma olamayacak kadar kestirmedir. Üstelik Said’in, farklılık-üstünlük diyalektiğini sınıf, ırk ve cinsiyet arasında varsaydığı hiyerarşik bir öneme oturturken bunları birbirinden bu derece net çizgilerle ayırması başlı başına bir problem olarak kalır.

²³ Konuya biraz daha farklı bir perspektiften yaklaşan Robert Young, Said’in bir yandan gerçek sömürgeci işgal için gereken bilgiyi sağlayan bir oryantalizmden söz etmesinin diğer yandan Doğu’nun yalnızca bir temsil olduğunu ileri sürmesinin tutarsız olduğunu iddia eder. Young *Beyaz*

eleştirenler arasında Sadık Jalal al-‘Azm da vardır. Ona göre de Said’in doğru bir temsilin mümkün olup olmadığı konusundaki kuşkuculuğu ile Doğu’nun Batılı temsiline yanlışığından bu kadar emin oluşu bir soru işaretidir (9). Jalal al-‘Azm, İslam’ın Batı’daki temsili ile ilgili Said’in aktardığı bir pasajda, İslam ve Muhammed sözcüklerini Hıristiyanlık ve İsa ile değiştirerek bir “Tersten Oryantalizm” söyleminin de varlığına işaret eder; bu söylemin de en az oryantalist söylem kadar yanlış temsillere dayandığını göstermeye çalışır (10).²⁴

Oryantalizme yöneltilen tüm bu eleştirilerin yerinde olup olmadığını, haklılıklarını tartışmak hem tezin amacıyla örtüşmeyecek hem de sınırlarını aşacaktır. Bu eleştirilerden, daha çok *Oryantalizm*’i ve oryantalizmi anlamak; kendi de oryantalist bir söylem analizi yapmaya soyunan bu çalışmayı bekleyen tehlikeleri göstermek için söz edildi. Said’in eseri her şeye rağmen üstlendiği anıtsal görevin altından kalkabilmiş; belli bir bilginin söylemsel formülasyonlarının üretimindeki mikro- ve/veya makro-politik motivasyonların ne derece etkili olabileceğini oryantalizm özelinde göstermiştir.

Gyan Parakash’a göre Oryantalizmin yıkıcı etkisi postkolonyal ‘geriye yazma’ denilebilecek bir alanı temsil etmesi ve açmasından gelir (206). Said, çalışmasının “Bugünkü Şarkiyatçılık” başlıklı bölümünde oryantalizmin içerdiği metinsel nüfuz ile sömürgeciliğe has maddi nüfuzun birbirine bağlılığını, “uzun ve

Mitolojiler’de şöyle sorar: “[E]ğer Said Şarkiyatçılık tarafından temsil edilen Şark’ın doğru bir izahını verecek herhangi bir fiili Şark’ın olduğunu reddederse temsiline yanlış olduğunu herhangi bir şekilde nasıl iddia edebilir?” (207).

²⁴ Sadık Jalal al-‘Azm’in çalışması Said’in *Oryantalizm*’inin sömürgecilik ve oryantalizm arasında kurduğu ilişkiyi tamamen görmezden gelir. Bütün yazı boyunca Said’i eleştiren ve *Oryantalizm* çalışmasına tek bir olumlu değer atfetmeyen eleştirmen, “Tersten Oryantalizm”i oryantalizme karşı konumlandırırken ve İslam ile Arap dünyasının Batı’ya yaklaşımında da Said’in çalışmasında eleştirdiği tutumların aynısının görüldüğünü dile getirirken; sömürgecilik, hegemonya, yetke, iktidar gibi oryantalizmin Said tarafından ayrılmaz olguları olarak işlenen yönlerine hiç değinmez. Şüphesiz oryantalist ile oksidentalit arasındaki mesafe, Orient ile Oksident arasındaki mesafeden daha kısadır. Ancak ikisini aynı düzlemde değerlendirmek için oryantalizmin hegemonik karakterini, bütün bir sömürge deneyimini yok saymak gerekir. Aksi hâlde oryantalizmi birtakım negatif betimlemelere, pejoratif nitelermelere indirgemiş olursunuz. Jalal al-‘Azm’in yaptığı da budur.

yavaş bir el koyma süreci” (223) olarak yorumlar. Modern Şarkiyatçılığın gelişmesi ile İngiliz ve Fransız sömürgeciliğinin “uçsuz bucaksız Doğu imparatorlukları” kurmaları arasındaki koşutluğa dikkat çeken Said süreci şöyle özetler:

Ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılda Şarkiyatçıların sayısında ciddi bir artış oldu; çünkü bu arada, imgesel ve gerçek coğrafyanın erimi küçülmüş; Şark-Avrupa ilişkisi, piyasa, kaynak, sömürge arayışındaki önlenemez Avrupa yayılcılığı tarafından belirlenmiş; Şarkiyatçılık bir araştırma söyleminden emperyal bir kuruma dönüşmekle kendi başkalaşımını tamamlamıştı. (106)

Böylece Said’e göre metinsel bir Doğu kavrayışı, tüm bunların uygulandığı sömürgeci pratiklere evrilmiştir. Ona göre bu “akıldışı geçiş”te Şarkiyatçılığın misyonu büyüktür.

Denilebilir ki Oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki nedensellik, kendini Said’in *Oryantalizm*’i ile Sömürge Sonrası Eleştiri çalışmaları arasında da gösterir.²⁵ Said’in çalışmasını önceleyen oryantalizm eleştirileri var olduğu gibi Sömürge Sonrası Eleştiri öncesinde de kolonyal eleştiri denilebilecek çalışmalar vardı. Said’in de kendi çalışmasında değindiği bu yapıtlar, Sömürge Sonrası Eleştiri ve sömürgecilik üzerine çalışmaların kaynak metinleridir demek yerinde olur. Aimé Césaire’nin 1950 tarihli *Discourse sur le colonialisme (Sömürgecilik Üzerine Söylev)* adlı çalışması, Frantz Fanon’un 1952 yılında yayımlanan *Peau Noire, Masques Blancs (Siyah Deri Beyaz Maskeler)* ve 1961’de basılan *Les damnés de la terre (Yeryüzünün Lanetlileri)* ile Albert Memmi’nin *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur (1957) (Sömürgecinin Portresi, Sömürgeleştirilenin Portresi)* adlı

²⁵ Nitekim Robert Young; Said’i, Homi K. Bhabha ve Gayatri Spivak ile birlikte Post-kolonyal teorinin “kutsal üçlüsü”ne dahil eder (Kennedy 115).

çalışmalar bu açılardan hem Said'in *Oryantalizm*'ini hem de post-kolonyal çalışmaları etkilemiştir.

Said'in çalışmasını Post-kolonyal çalışmalar için bunca önemli kılan nokta; iktidar ve bilgi, temsil ve hakikat, arzu ve korku, yetke ve rıza gibi ikilikler arasındaki diyalektiğin Doğu-Batı, sömüren-sömürülen arasındaki ilişkinin ana parametresi olduğunu ortaya koymasındadır. Fakat belirtmek gerekir ki bu noktada da Said'in çalışması bir ilk değildir; belki de en ayrıntılı çözümelemedir. Örneğin Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de kolonyal arzu ile korku arasındaki diyalektiği ustaca çözümlenmiştir. Ancak Said, söylemsel oluşumların ve söylemin ne derece etkili olabileceğini göstererek sömürge sonrası çalışmaları, sömürgeleşme çağında bile mümkün kılacak bir prosedür açarak; "geriye yazma"nın, "geriden yazma"nın²⁶ imkânlarını ortaya koymuştur.

Bu çalışmalar bugün aralarında Gyatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha ve Robert Young'ın da bulunduğu Sömürge Sonrası Eleştiri'nin büyük bir hızla gelişmesini sağladı. Bu disiplinin temel argümanları, teorik "malzeme kutusu" ve alanın önemli metinleri, tezin analiz kısmında bütüncüyü oluşturan metinlerin incelenmesi sırasında yeri geldikçe yardıma çağrılacağından-zaten oldukça ağır ve kapsamlı bir tartışma gerektirecek olan- Post-kolonyal eleştiri üzerine ayrı bir değerlendirme burada yapılmayacaktır. Şüphesiz *Oryantalizm*'in ve Sömürge Sonrası Eleştiri'nin teorik altyapı olarak başvurulduğu bir araştırmanın, kuramsal çerçeve ve literatür taramasını oluşturan bir bölümde, her iki alanla da ilgili değinilmesi gereken daha pek çok nokta vardır. Ancak bunlardan çoğuna metin okumaları sırasında değinileceği için oryantalizm ve Sömürge Sonrası Eleştiri değerlendirmelerini bu

²⁶ "Geriye yazma" ile kastedilen Salman Rushdie'nin sömürge sonrası edebiyatların merkeze karşı yazma girişimini ifade ettiği "the Empire writes back to the Centre" formülüdür. "Geriden yazma" ise daha önce açıklandığı gibi eleştirinin doğasındaki gecikmişliği (eleştiri olabilmesi, eleştirilecek olgunun/nesnenin hâlihazırda var olmasını, var olmuş olmasını gerektirir) ifade eder.

kısımda bırakıp tartışmayı tezin ana meselesine bir adım daha yaklaştıracak olan bir bölüme geçilebilir.

B. Mikro-oryantalizm yahut Ulusal Oryantalizmler

Edward Said'in *Oryantalizm*'i, temelde Doğu ve Batı arasındaki Batı merkezci hegemonik ilişkilerin yapısını, tarihini, söylemsel üretimini ve etkilerini inceleyen -ifade yerindeyse- makro düzeyde bir oryantalizmi sorunsallaştırıyordu. Oryantalizm terimi, bu noktada, tahakküm ilişkisinin ötekilik kutbunu oluşturan, ötekileştirilen, dışsallaştırılan, nesneleştirilen Doğu'ya, (Orient'e) atıfta bulunur. Oryantalizm, zamanla, öteki ile ilişkide ortaya çıkan tüm hegemonik tutumlar, söylemler için başvurulan bir terime dönüşmüştür. Bu, bir açıdan Said'in *Oryantalizm*'ini pek çok farklı coğrafyada, farklı medeniyetlerde ilişki örüntülerini tanımlamak, anlamak açısından bir "malzeme kutusuna" dönüştürdü; öte yandan oryantalizmin medeniyetler, uluslar arası kuruluşundaki makro-düzeyin benzerleri olan mikro-oryantalizmlerin yaygınlığı konusunu gündeme getirdi.²⁷ Mikro-oryantalizmler, oryantalist söylemin alakronikliğini göstermiş oldu.

²⁷ Said'e yöneltilen eleştirilerin bir bölümü de bu mikro-oryantalizmlerin varlığından kaynaklanır; ancak bu noktada daha sonra ortaya konulacağı gibi oryantalizmin bir alt kategorisi olarak yorumlanabilecek mikro-oryantalizmler sadece söylemsel hegemonya üzerine yoğunlaşır; Said'in ortaya koyduğu türde akademik, kurumsal, yaygın bir disiplin (kursüleri, kütüphaneleri, araştırmacıları ve hatta fakülteleri olan bir disiplin) olarak mikro-oryantalizmden söz edilmez. Bu nedenle mikro-oryantalizmlerin Said'e yöneltililebilecek bir eleştiri ya da onun tezini çürütebilecek bir argüman oluşturabileceğini düşünmüyorum. Bu konuda Said'i oldukça yanlış yorumlayan bir çalışma için Fred Halliday'in "*Orientalism* and Its Critics" (Oryantalizm ve Eleştirmenleri) adlı yazısına bakmakta fayda var. Halliday "İrkçi ya da ezici yazı, bağımlı olan, İslamî olsun ya da olmasın, bütün halklar hakkında vardır ve aralarında ayrıcalıklı olan da yoktur" (98) der ve oryantalizmin yaygınlığına, hiç de Avrupa özelinde bir olgu olmadığına inandırır kendini. Üstelik bağımlı halklar ifadesini de kullanır. "Hangi halk hakkında 'onlar işte öyleler', 'onlar asla değişmezler' gibi laflar edilmez ki?" (99) diye soran Halliday, Said'in çalışmasını bir Doğu savunusu olarak basitleştirir; oryantalizmin sömürgecilikle ilişkisini yok sayar. Napolyon'un Mısır işgalini ve yanında götürdüğü araştırmacıların giriştiği devasa işi, Mısır'ın ansiklopedik işgalini, bir banka soyguncusunun eylemden önce hazırladığı planlarla karşılaştıran Halliday, sömürgecilik ve oryantalizm ilişkisinin son derece

1996’da hazırladıkları *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* adlı derlemeye yazdıkları giriş yazısında; Fuat Keyman, Mahmut Mutman ve Meyda Yeğenoğlu, oryantalizmin “sadece Batılı değil ulusal veya ulusalcı söylemlerde de aranma[sı]” gerektiğini vurgularlar (14). 1994’te, bu gerekliliğin vurgulanmasından iki yıl önce, Dru C. Gladney, “Representing Nationality in China: Refiguring Majority/ Minority Identities” (Çin’de Milliyet’in Temsili: Çoğunluk ve Azınlık Kimliklerinin Yeniden Şekillendirilmesi) başlıklı çalışmasında böyle bir yaklaşım sergiler. Gladney’in çalışması, Çin’deki ulusal çoğunluğu temsil eden Han milliyetçiliğinin, egzotikleştirilen ve hatta erotikleştirilen azınlık temsilleri aracılığıyla gerçekleştirilmesi ve Çin ulusallığının böyle stratejiler üzerinden formüle edilmesi sürecini ele alır. Azınlıkların -özellikle etnik azınlıklara mensup kadınların- renkli, romantik imgelerinin kendilerinden çok dominant kültürün ve ulusal hegemonik söylemin inşasıyla ilgili olduğuna dikkat çekilir (94). Çalışmasının Edward Said’in Avrupa-merkezli oryantalizm eleştirisine bir katkı olduğunu dile getiren Gladney, “azınlıkların ve çoğunluğun Çin sanatında, edebiyatında ve medyasında temsilinin şaşırtıcı bir şekilde ‘Doğu’nun Batılı oryantalistlerce temsiliyle paralel” olduğunu savunur (94). Gladney bu oryantalizmi “oryantal oryantalizm” (*oriental orientalism*) olarak adlandırır.²⁸

normal, sıradan olduğuna inanır. Ancak oryantalizm ve sömürgecilik ilişkisini seçtiği eşsiz örnek üzerinden farkında olmadan ortaya koyar aslında. Dünyada sınırların artık yok olduğuna, birbirimizi “gerçek”leri aktaracak bir şekilde incelememizin mümkün olduğuna dikkat çeken Halliday, Birinci Dünya Hümanizması ile taşan yazısını Kuran’dan Hurucât Sûresi 13. ayeti alıntılıdığı (“Biz sizi halk halk, kabile kabile yaptık ki birbirinizi kolayca tanıyıp tanışasınız da yardımlaşasınız”) sözlerle sonlandırır.

²⁸ Aslında tüm bu ulusal/dâhili/oryantal/yerli oryantalizmleri önceleyen ve Said’in çalışmasından bile önce 1975’te yayımlanan *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development 1536-1966* (Dâhili Sömürgecilik: İngiliz Ulusallığının Gelişmesinde Kelt Periferisi 1536-1966) adlı çalışmaya da değinmek gerekir. Michael Hechter’in kitabı, sömürgecilik bağlamında da olsa, ulusal kimliğin inşasında “dâhili sömürgeleştirme” teorisi, daha önce sömürgecilik sürecini incelemek için ileri sürülen difüzyon modeline bir alternatif üretir. İngiliz kimliğinin kurulmasında Kelt kimliği ve direnişi teorisinin uygulama sahasını oluşturur. Modernleşmenin eşitsiz yayılımının görece ilerlemiş ve geri gruplar yarattığını savunan Hechter’e göre ileri olan merkez, geride kalan periferiyi sömürerek

Gladney'in çalışması ile hem bölgesel hem de sorunsal olarak benzerlik taşıyan bir başka çalışma, Louisa Schein tarafından 1997'de, "Gender and Internal Orientalism in China" (Çin'de Cinsiyet ve Dâhili Oryantalizm) başlığıyla yayımlanır.²⁹ Tıpkı Gladney gibi, Schein de Çin'deki baskın, ulusal Han kimliğinin inşasında ulusal ötekilerin ve özellikle 'öteki kadınların' temsili meselesine eğilir. "Paketlenmiş etnik performansların" turizm sektöründeki yerine değinen Schein, bu uygulamanın sadece ülkeye yabancı ilgi ve parası çekmek amacıyla olmadığını; "dâhili oryantalizm" (*internal orientalism*) denilebilecek bir tutumun ürünü olduğunu savunur (70). Mao sonrası Çin'deki kültürel-politik dominasyonun "yerel ötekiler" olarak kendi etnik gruplarını bir "dâhili Doğu" gibi inşa ettiğini, böylelikle bu süreçte "kadınlığın", "kırsal geri kalmışlığı", "çocukluğun" Han/Çinli olmamakla birleştirildiğini gösteren Schein, bu oryantalist tutumun ortaya çıkmasında Çin modernleşmesi ve Batı ile kurulan temasların da etkili olduğunu belirtir (92). Ancak en önemli etken uluslaşma sürecidir.

kendi ilerlemişliğini ve periferinin "iç sömürge" olarak geride kalmışlığını yerleşik bir paradigma hâline getirir; böylece iki kimliği de bu paradigma üzerinden inşa eder (9).

²⁹ Louisa Schein'in "dâhili oryantalizm" kavramını ödüncleyen bir çalışma "Internal Orientalism in America: W.J. Cash's *The Mind of the South* and the Spatial Construction of American National Identity" (Dâhili Oryantalizm: W.J. Cash'in *Güney'in Akli* ve Amerikan Ulusal Kimliğinin Bölgesel İnşası) başlığıyla David R. Jansson tarafından 2003'te yayımlanır. Jansson, çalışmasının oryantalizm meselesinde coğrafya-bölge odaklı bir analiz olduğunu vurgular. Amerikan ulusal kimliğinin inşasında "Kuzey-Güney" ayrımının nasıl kullanıldığını, Kuzeyli ve Güneyliler hakkında yapılan özcü nitelermeleri karşılaştırmalı örnek listeleri üzerinden inceler. "Dâhili oryantalizm" kavramını, devletin ayrıcalıklı ulusal kimliğin inşasında "bölgesel ötekileştirme"den faydalanmasına atfen kullandığını belirten Jansson'a göre; "dejenere Güney ve erdemli Kuzey'in yansıtıcı imgelerinin verili sonuçlar olduğu Amerikan ulusal kimliğinin üretimi sürecinin bir parçasını Güney'in ötekileştirilmesi" oluşturur (295). Jansson'a göre: "Dâhili oryantalist söylem, devletin bir alt grubunu, pek de iltifatçı olmayan özgül bir şekilde, kendi ulusal kimliğinin arzulan niteliklerini üretmek için temsil etmesidir. Bu nedenle aşırı yüceltilmiş ulusal kimliğin inşası, alt gruplardan insanlar hakkında negatif stereotiplerin üretilmesini içerir. Bu dinamiğin ayrıntılı bölgesel okunmasıyla, dâhili oryantalizmin ikili karşıtlığın her iki yakasında da özcü, bölgesel kimlikler yarattığını görebiliriz (297). Dâhili oryantalizmde ötekilerin sesinin ulusal söylemde duyulması, oranının Oksidental oryantalizmde ötekilerin sesinin duyulabilmesinden çok daha fazla olduğunu savunur Jansson; çünkü dâhili ötekilerin olduğu bölge sonuçta ulus-devletin bir parçasıdır ve ulusal kurumlara ulaşmak mümkündür. Jansson'a göre bir diğer farklılık, dâhili oryantalizmde ötekileştirilen bölgenin insanların "çoğalan kimlikler" (*nesting identities*) ya da ikili bir bağımlılık hissetmeleridir (297). Onlar kendilerini hem ulus-devlete hem de hem de ötekileştirilen bölgeye ait gibi hissedebilirler. Yine de sonuçta dâhili oryantalizmin Oksidental oryantalizme oldukça benzediğini vurgulayan çalışma, tıpkı kendiliğin (self) ötekinin (other) üretimine bağlı olması gibi bölgesel ötekiliğin de bölgesel bir kendilik ürettiği sonucuna varır (310).

Bu çalışmalardan daha fazla etki yaratan bir çalışma, 1995'te Milica Bagi- Hayden tarafından "Nesting Orientalism: The Case of Former Yugoslavia" (Sürekli oğalan Oryantalizmler: Eski Yugoslavya rneği) adıyla yayımlanır. Bagi-Hayden, Said'in oryantalizm hakkındaki araştırmalarının temelini oluşturan Doğu-Batı ikiliğinin bazı güçlüklerini ortaya koymak için "sürekli çoğalan oryantalizmler" (*nesting orientalism*) fikrini ne sürer (353). Bagi-Hayden'in alışması, "Doğular"ın derecelenmesi anlamında sürekli çoğalan oryantalizmler savıyla oryantalizmin üzerine kurulu olduğu ikiliğin (Doğu ve Batı) bir "yeniden üretim modeli" olma iddiasındadır. "Bu modelde, Asya Doğu Avrupa'dan daha 'Doğu' ya da daha 'öteki'dir; Doğu Avrupa'nın kendi içinde bir derecelendirme işi en 'Doğulu' olarak algılanan Balkanlarla yeniden üretilmiştir; Balkanlar içinde de benzer şekilde hiyerarşiler kurulur" (357).

Larry Wolff'un *Inventing Eastern Europe* (1994) (*Doğu Avrupa'nın İcadı*) adlı çalışmasında ne sürdüğü "Doğu Avrupa'nın icadı, entelektüel bir yarı-Doğululaştırma tasarısı olarak görülebilir" (7) savına katılan Bagi-Hayden, sürekli çoğalan oryantalizmleri bu "yarı-Doğululaştırma" tasarısının getirdiğine işaret etmiş olur. Her ne kadar burada oryantalizm, Said'in anladığı ve anlattığı biçimde kurumsallaşmış bir bilgi arşivi olarak değil de; 'ulusal öteki(ler)' ile ilişkilerde ortaya çıkan, çoğunlukla pejoratif söylemler ve hakikat iddiasındaki yanlış temsiller olarak algılansa da sürekli çoğalan oryantalizmler, oryantalizm çalışmalarına yapılan önemli bir katkıdır. Oryantalizmdeki bilgi-iktidar ilişkisinin paralelinde bir örüntüyü çizmekten çok, Doğu Avrupa ulusları arasında yer alan Batı Avrupa merkezli bir Avrupalılık derecelendirmesinden hareket eden çalışma; beyazdan siyaha, Batılılıktan Doğululuğa uzanan spektrumu şöyle özetler:

Bu biçimde Avrupa bir bütün olarak sadece “asıl” Doğu’yu küçümsemekle kalmamış, aynı zamanda Avrupa’nın Doğulu Osmanlı hâkimiyeti altında kalmış olan bölümünü de hor görmüştür; buna karşılık eskiden Harsburg monarşisi olan bölgelerde yaşayan Yugoslavlar, kendilerini bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu’nun hâkim olduğu yerlerde yaşamış ve bu yüzden de “utandırıcı” olanlardan ayrı tutarlar. Bu sözünü ettiğimiz ikinci yerde ise Doğulu Ortadoks halklar kendilerini, Avrupalı Müslüman kimliğini benimseyenlerden ve daha da ötesi kendilerini nihayetinde Doğululardan, yani Avrupalı olmayanlardan ayrı tutan kimselerden daha fazla Avrupalı olarak algırlar. (362)

Alıntıdan anlaşılacağı üzere söz konusu ilişkiler, çatışmalar, hiyerarşiler örüntüsü yine Doğululuk-Batılılık ekseninde ortaya çıkar. Daha mikro, daha bölgesel ve yerel bir yörünge söz konusu olsa da oryantalizmin dünyası gibi bu dünya da Batı’dan Doğu’ya dönmektedir. Ötekileştirmenin bölgesel yoğunlaşması, spesifik odağı burada da ancak oryantalizmdeki Doğu-Batı dikotomisine göndermeleri ile okunabilir ancak.

Hiyerarşinin çoğalan, aralara eklenen basamakları; Doğululuk ve Batılılık arasına geçişler, eşikler ekliyor gibi görünse de hegemonik ilişkinin keskin ikiliği yok olmaz. Fransa’nın yerine Sırbistan ve Cezayir’in yerine de Bosna geçer. Sorunsal elbette Sırbistan özelinde ortaya çıkar; çünkü o da Fransa’ya göre Doğu’dur. Ancak dikkat edilirse her sözde aidiyet, tasnif, kategori, yerleştirme kök ikiliye (Doğu-Batı) göre yapılır ve denklem her defasında yalnızca iki aktörü işleme sokar. Bu durumda Bagić-Hayden’in bütüncül bir tabloya ulaşarak en Batılı-Batılı-

daha az Batılı-en az Doğulu-Doğulu-en Doğulu olarak derecelendirdiği katalog acaba hangi bilginin ürettiği bir üst(ten) bakıştır?³⁰

Milica Bakić-Hayden'in çalışmasıyla aynı coğrafyaya odaklanan Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (1997) (Balkanları Tahayyül Etmek) adlı çalışmasında, Balkanlar'ın Avrupa'nın "ötekisi" olarak tasavvur edildiğini, ancak buna rağmen Balkanlar ile ilgili kategorileştirmenin oryantalizmden farklı olduğunu savunur. Milica Bakić-Hayden'den farklı olarak "Balkanizm" in oryantalizmin bir alt türü olmadığını ileri süren Todorova, oryantalizmdeki ikili dikotomiye karşın "Balkanların geçiş özelliği"ne dikkat çeker. Balkanlar, Batı'nın en Doğusu ve Doğu'nun en Batı'sı olarak bir köprü, bir geçiş alanıdır. "Atfedilen bir karşıtlık hakkında bir söylem diye görülen oryantalizmin tersine balkanizm atfedilen belirsizlik hakkında bir söylemdir" (45) sözleriyle balkanizmin oryantalizmden en temel farkını ortaya koyar Todorova. Balkanizm, bir geçiş söylemi olarak en kurucu nitelikleri olan belirsizlik ve anomali ile oryantalizmin kesin, sabit ve tipik kategorik ayırımına uymaz. Todorova'nın analizine göre, oryantalizmin soyut, metaforik ve imgesel "Doğu"suna karşı Balkanlar; gerçek, belirgin, somut bir coğrafyadır. Doğu ve Batı arasına yerleştirilen konvansiyonel ikiliğe karşı Balkanizm; teklikteki çoğulluk, çeşitlilik olarak algılanmalıdır. "Oryantalizm (atfedilen) tipler arasındaki farklılığı ele alırken, balkanizm tek bir tip içindeki farklılıklar üzerinde durur" (48).

Oryantalizmdeki romantik, imgesel, şiirsel Doğu tasvirleri gibi metinsel üretimlerin Balkanlarla ilgili olanlarda görülmemesi, "[a]raştırma nesnelere için

³⁰ Sadece Doğulu-Batılı ikiliğini, karşıtlığını kabul etmekle kalmamak, bundan çıkan yanlış bir başka yanlış işleme, işlemin sağlaması olarak sokmak demektir bu. Fransa ve Sırbistan arasındaki ilişkinin işaret ettiği "ötekilik", "Doğululuk" işleminden çıkan Batılı Fransa ve Doğulu Sırbistan ikilisi hegemonik ilişki örüntüsünü ortaya koymak adına (ikili karşıtlığı yeniden üretmek tehlikesi göze alınarak) yapılabilir; ancak eğer bu ilk işlemde sonra ikinci bir işleme başlarsanız (Sırbistan ve Bosna arasında örneğin) artık birinci işlemdeki her şeyi kabul etmiş sayılırsınız. Bu durumda yazarın, işleme giren tüm ikili aktörler arasındaki oryantalize etme sürecini, belgeler, kurumsal söylemler, edebi üretimler gibi kanıtlarla desteklemesi gerekir. Bakić-Hayden, bunu yapmaz, bu nedenle bir üst(ten) bakışı peşinen kabul etmiş olur.

kadın metaforlarını kullanan standart oryantalist söylemin tersine balkanist söylemin münhasıran erkeğe” dayanması (Batılı gözlemcilerin, seyyahların daha çok Balkan erkeği ile ilgilenmesi) Todorova’ya göre oryantalizm ile balkanizm arasındaki bir başka farklılıktır (49). Ayrıca -belki de en önemlisi- Todorova’ya göre “Balkanist söylem ne denli gelişmiş olursa olsun, entelektüel gelenekleri ya da kurumları aynı düzeyde etkilememiştir” (49). Bu ayrım oldukça önemlidir; çünkü hem Bakić-Hayden’in sürekli çoğalan oryantalizmler teorisi hem de daha minör/lokal oryantalizmler üzerine incelemelerde, oryantalizm ve pejoratif söylem arasında bir özdeşlik ilişkisi kurulur; oryantalizmin tek niteliği negatif söylemiş gibi bir tablo çıkar ortaya. Oysa Said’in açıkça ve ısrarla gösterdiği gibi bilgi, iktidar, söylem, hegemonya arasındaki ilişki örüntüleri ve bu örüntüler yanında, Doğu bilgisi kadar bu bilginin onu tahakküm altına almak, sömürmek yolundaki araçsallığı, oryantalizmin en başat niteliğidir. Salt bu bakımdan bile Todorova’nın yaptığı ayrımlar oldukça isabetlidir.

Batı Avrupa’nın Balkanlar algısının daha çok “klasik beklentileri gerçekleşmeyince uğradıkları düş kırıklığına bir tepki olarak” doğduğunu ve bu düş kırıklığının getirdiği söylemin “oryantal olandan ayrı olarak kurulan bir paradigma” içinde belirlediğini (50) savunan Todorova’nın balkanizmi, bir bakıma “öteki” ile ilişkinin Balkancasıdır (oryantalizmin bu ilişkinin “Oryantalcesi” olması gibi). Bu bakımdan, Todorova’nın balkanizmi oryantalizm kategorisine yerleştirmeme nedenlerine karşın, balkanizmin, ancak oryantalizmden farkını ortaya koyduğu ölçüde ve ancak böyle bir işlemin sonucunda anlaşılabilmesi için -üstelik zaten çalışmanın kendisi de oryantalizme göndermeler yaparak, *Oryantalizm*’i bir ara metin olarak kullanarak balkanizmin ne olduğunu ortaya koyabildiğinden- bağımsız bir öteki ile ilişki diyalektiği olarak benimsenmesi zor görünüyor. Farklılıklar

üzerinden işleyen³¹ her modelde olduğu gibi Todorova'nın balkanizm modeli de farklılığını kanıtlamaya çalıştığı büyük modelin bir çeşitlemesi, alt kategorisi olarak görülmekten kurtulamayacaktır.

Mikro-oryantalizmler üzerine bir başka çalışma 1996'da Gabriel Piterberg tarafından yayımlanan "Domestic Orientalism: the Representation of 'Oriental' Jews in Zionist/Israeli Historiography" (Yerel Oryantalizm: 'Oryantal' Yahudilerin Siyonist/İsrail Tarih yazımında Temsili) adlı makaledir. Bu çalışmasında Piterberg, Siyonist İsrail'in büyük tarihsel anlatısını kurgularken, İsrail tarihinin kesintisiz bir bütünlüğü adına, sürgün yıllarının inkârını ve özellikle İslam coğrafyasındaki Yahudiler'in temsilindeki sorunları inceler. Ona göre Siyonist-İsrail'in 'hayali cemaat' olarak inşasında ötekilik statüsü Araplar'dan ziyade Sürgün Yahudileri'ne ve Oryantal Yahudiler'e ayrılmıştır (130). Çalışmada, hegemonik Siyonist anlatının kendini Avrupa-merkezcil bir kategoriye konumlayarak Doğu-Batı arasındaki dikotomiye benimsediğini ve Oryantal Yahudiler'i -özellikle Müslüman ülkelerindeki Yahudiler'i- Siyonist İsrail'in "Doğu"su olarak kurguladığı öne sürülür. Piterberg, Oryantal Yahudilerin temsilinin Sürgün Yahudileri'ne göre çok daha acımasızca olduğuna da işaret eder.

Ulusal tarih-yazımındaki temsiller göstermektedir ki; İsrail, kendini Batı medeniyetinin bir parçası olarak görürken bilhassa Oryantal Yahudiler'i modernleştirilmesi gereken, geride kalmış topluluklar olarak yorumlamaktadır. Ancak bu toplulukların entelektüel olarak donmuş, ilkel, dejenere, batıl inançlı, tembel, yoksul, pasaklı, fiziksel olarak zayıf ve sağlıksız, eğitimsiz, medeni olmayan, aşağılanmış ve aşağı olmalarında Yahudilik özü değil; yaşadıkları ülkelerin,

³¹ Kendi neliğini, hazır bir varlığın neliğine referansla, ondan farklılıklarına işaretlerle oluşturmaya çalışan her olgu ya da model, bağımsızlaşma çabasının daha da bağımlı hâle gelmesiyle sonuçlandığını fark eder. Bunun bir çeşitlemesi Hegel'in ünlü "efendi-köle" diyalektiğidir. Daha ileri bir okuma için bkz. G.F.W. Hegel. "Lordship and Bondage". *The Phenomenology of Mind*. Çev.: J.B. Baillie. New York: Harper Torhbooks, 1967.

toplumların yani İslam'ın özü etkili olmuştur (136). Piterberg, bu sorunsalı resmî tarih yazımından, okullarda okutulan tarih kitaplarından hareketle analiz eder. Söz konusu oryantalizme “yerli oryantalizm” (domestic orientalism) demesinin, bu kavramı benimsemesinin nedenlerini açıklamaz; ancak aynı topluluk içinde görülen bir ‘ötekileştirme’ işlemi söz konusu olduğundan bu terimi benimsediği açıktır.

C. Neredeyse Oryantalist Neredeyse Kolonyalist: Geç Dönem Osmanlı

Osmanlı İmparatorluğu, Said'in *Oryantalizm*'inde üzerinde ayrıca durulan bir sorunsal değilse de, çalışmanın kimi yerlerinde, imparatorluğun Batılı öteki söyleminin bir parçasını oluşturduğuna değinilir.³² Yakın zamanda ise, imparatorluk tarihine bir Osmanlı oryantalizmi merkezinde yaklaşan kimi çalışmalar ortaya konulmuştur. “‘Hâl-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar’: Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması” adlı çalışmada, Selim Deringil, Tanzimat sonrası Osmanlıda beliren imparatorluğun “geride kalmış” topraklarına ve topluluklarına “uygarlık götürme” zihniyetini ve modernlik projesini Kuzey Afrika ile Arabistan'daki vilayetler özelinde inceler. Deringil'e göre:

19. yüzyılın belli bir noktasında Osmanlı eliti, azılı düşman emperyalist devletlerin düşünce formlarını benimseyerek kendi periferisini sömürgeci devletlere öykünen bir anlayışla algılamaya başladı. Modernite ve kolonyalizm kavramlarını örtüştüren Osmanlı

³² “Müslüman, Osmanlı ya da Arapların Avrupa'ya özgü -Walter Scott'ın Sarazenleri gibi- temsil biçimleri, korkulur Şark'ı denetlemenin bir yolu oldu hep [...]” (69). Said'in çalışmasında Osmanlı'ya genelde son döneminde (parçalanmanın ve büyük kapışmanın öncesinde, I. Dünya Savaşı sonrasında) Fransa ve İngiltere arasındaki çıkar çatışmalarının özelinde değinilir.

elity kolonyalizmden, gittikçe daha da tehditkâr bir hâl alan dış dünyaya karşı verdiği hayatta kalma m¼cadelesinde faydalandı. (166)

Selim Deringil, Osmanlının son d¼neminde ortaya ¼ıkan bu yaklaşımı, Dietrich Geyer'in ge¼ d¼nem emperyal Rusya i¼in kullandığı “d¼n¼ alınımış emperyalizm” kavramından hareketle “d¼n¼ alınımış kolonyalizm” olarak adlandırmayı önerir (167). Saray-ı H¼mayun terc¼manlarından Mehmed İzzet'in “sipariş üzerine kaleme alındığı belli olan *Yeni Afrika* başlıklı kitapta”, bir kolonyalizm tanımını yaptığını aktarır Deringil. Tanım, bir İngiliz ya da Fransız sm¼rgecisinin kaleminden ¼ıkmıř gibidir: “M¼stemlekâat idaresi, medeni bir devletin halen vahşi bir g¼ebe hayatın s¼r¼lmekte olduğu yerleri iskân edip buraların inkişaf etmesini sağlaması ve kendi malları i¼in Pazar yaratması demektir” (167).

¼alıřmada, Trablusgarp vilayetinin g¼neyinde yaşayan kabilelerle ilgili oryantalist/kolonyalist bir söylemin hâkim olduğu ifadelerden de örnekler verilir: “Hâl-i vahşet ve dalalet i¼inde yaşayan bu insanlar ancak tashih-i akaid yoluyla kurtarılabilirler” (167). Deringil'e g¼re Osmanlı oryantalizmi, Osmanlının maduniyet ¼alıřmalarında hep madun tarafta olması nedeniyle, bu ¼alıřmalardaki b¼y¼k boşluklardan biridir. Deringil'in ¼alıřması, ilgili bölgeler i¼in hazırlanan lahiyalardan, bölgede görevlendirilen yöneticilerin raporlarından, mektuplardan ve g¼nl¼klerden sunduğu örneklerle ge¼ d¼nem Osmanlı İmparatorluğu'nun bir taraftan sm¼r¼lme endişesi diğer taraftan sm¼rme telaşı i¼inde bir u¼ durumu yaşadığını kanıtlar.

Ge¼ d¼nem Osmanlı sm¼rgeciliđi konusuna eğilen bir başka ¼alıřma, Ussama Makdisi'nin “Ottoman Orientalism” (Osmanlı Oryantalizmi) başlığıyla sunduğu makaledir. ¼alıřma, “Batı'nın egemenliği altında şekillenen modernlik ¼ađında her ulus kendi Doğu'sunu yarattı. Buna XIX. y¼zyıl Osmanlı İmparatorluğu

da dâhildi” sözleriyle başlar (271). Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyıldaki reform çağından sonra, Batı oryantizminin siyasi ve sömürgeci pratiklerine direnirken öte yandan bu oryantizmin temelindeki ilerleme ve zaman mantığını benimseyerek kendi periferisine karşı oryantist bir söylem oluşturduğunu savunan Makdisi (273), bu noktada Deringil ile ortaklaşır. Ona göre, “imparatorluk tebaasını araştırmak, disipline etmek ve geliştirmek çabası aracılığıyla Osmanlı reformu, Avrupalı sömürge idarecilerinin kendi sömürge halklarını temsil etmelerine benzer bir tarzda, imparatorluk içinde modern-öncesi bir tasavvur yarattı” (274).

Makdisi, geç dönem Osmanlı reformcularının bu modern-öncesi tebaa ve kırsalda somutlaşmış bir Doğulu kimliğe karşı, kendilerini -büyük oranda- “modernleşmiş Müslüman benlik” olarak kurguladığını aktarır. Bu tutumun, en fazla, imparatorluğun Arap vilayetleri için benimsendiğini belirten Makdisi, İstanbul’un da bu dönemde yalnızca “imparatorluğun modern siyasi merkezi olarak değil; onun kendi eyaletlerine tepeden ve geçmişe dönerek bakabildiği, zaman açısından en yüksek nokta olarak kabul edil[diği]”ni vurgular (276). Tıpkı Deringil’in çalışması gibi Makdisi’nin incelemesi de bu oryantist tutumun modernlikle ilişkisi ve iki kutupluluğu üzerinde durur: “Gerçekte Osmanlı modernleşmesi (ki bundan bir Osmanlı Oryantalizmi söylemi doğmuştur), Batı emperyalizmine karşı bir direniş hareketi olduğu kadar imparatorluk içinde bir iktidar tasarımıydı da” (278).

Makdisi’ye göre içe dönük bu iktidar tasarımı sayesinde, Batılı temsillerin üretimi olan “Osmanlı uyusukluğu”na bir cevap verilir. İmparatorluğun reforma uğramamış ve durağan taşrasıyla modern merkezi karşılaştırılır ve periferinin Doğululaştırılması sayesinde merkez kendini Doğulu olmaktan çıkarır (279). Çalışmanın odaklandığı imparatorluk coğrafyası bakımından da Deringil’in çalışmasına yaklaşan bu önemli

analiz; oryantalizm, modernizm ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi vurgulaması bakımından da Deringil'in incelemesini destekler.³³

Osmanlı'nın son döneminde beliren periferi merkezli bölgesel ve etnik oryantalizmin geç dönem seyahatnamelerden hareketle incelendiği ayrıntılı bir çalışma, Christoph Herzog ve Raoul Motika tarafından yayımlanmıştır: "Orientalism Alla Turca: Late 19th/ Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'" (Alaturka Oryantalizm: Müslüman Periferiye Geç 19. Yüzyıl/Erken 20. Yüzyıl Osmanlı Seyahatleri). Osmanlı oryantalizmi üzerine ele alınan çalışmaları destekleyecek bulgular, örnekler aktaran makale; Osmanlı'da seyahatnameler, sefaretnameler, hac anlatıları geleneğinin Avrupa seyahat anlatıları geleneğini örnek olarak geçirdiği türsel değişimi ortaya koyan ayrıntılı bir girişe sahiptir. Çalışmada, İmparatorluğun modern seyyahlarının Arabistan ve Kuzey Afrika'daki Müslüman periferiye yaptığı yolculukların anlatılarının (gayrimüslim portreleri içermez bu anlatılar) Osmanlı'nın diğer İslam coğrafyalarına göre üstünlüğü şiarına dayandığı ve bunu kanıtladığı vurgulanır. Makalenin odağı, adından da anlaşılacağı üzere Alaturka bir oryantalizm söyleminin Osmanlı modern seyahat anlatılarındaki hâkimiyetidir.³⁴ Herzog ve Motika'nın aktardığına göre, Osmanlı üstünlüğü bu eserlerde bir hiyerarşi üzerinden işlenir. Buna göre " 'bizim küçük kardeşimiz' Afganistan, Tuaregler denen

³³ Makdisi'nin aktardığı oryantalist yaklaşımlardan biri oldukça ilgi çekicidir. Osman Hamdi Bey'in Baalbek'te (Lübnan'ın Bekaa Vadisi'nde, Beyrut'un kuzeydoğusunda bir antik kent) yapılan kazılardan çıkan eserlerin sergilendiği müzenin giriş biletlerinin Türkçe, Fransızca ve Arapça olarak üç dilde basıldığı bilgisini aktarır Makdisi. Bölgedeki tarihi eser kaçakçılığı büyük oranda "Avrupalı seyyahların kadim bir alışkanlığı" olmasına rağmen, Makdisi'nin belirttiğine göre sadece Arapça biletlerin üzerinde hırsızlık yapmamaları konusunda yöre insanına öğütler veriliyordu (298).

³⁴ Çalışmada ele alınan son dönem seyahat anlatılarından öne çıkanlar şunlardır: Ahmet Mithat'ın, Mehmed Emin'in *İstanbul'dan Asya-yı Vusta'ya Seyahat* (1978-79) adlı eserine yazdığı ön söz, Mehemmed Mihri'nin *Sudan Seyahatnamesi* (1910), Ahmed Hamdi Şirvani'nin *Hindistan ve Svat ve Afganistan Seyahatnamesi* (1883), Ahmet İhsan Tokgöz'ün kurmaca bir seyahat eseri olan *Asya-yı Şarki-ye Seyahat'i* (1890), yine böyle kurgusal seyahat anlatısı formunda olan bir serüven romanı Ahmet Mithat'ın *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Alemi* (1890), Abdülkadir Cami Bey'in *Trablusgarb'dan Sahra-yı Kebir'e Doğru* (1910) adlı kitabı.

o vahşilerden” daha üstündür; ancak şaşırtıcı olmayan bir şekilde diye belirtir çalışmanın yazarları, hiyerarşinin en dibinde İran vardır (195).

Geç dönem Osmanlı seyahat anlatılarındaki oryantalist söylem üzerine bir çalışma da, Uygur Aydemir’in 2010 yılında Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü’nde hazırladığı “Cenap Şahabettin’in Seyahat Mektuplarında Oryantalist Etkiler” başlıklı henüz yayımlanmamış yüksek lisans tezidir. Bu çalışmada, ünlü şairin *Hac Yolunda*, *Âfak-ı Irak* ve *Suriye Mektupları* adlı eserlerinde yer alan Doğu tasvirleriyle Doğulu insanların temsillerinde ortaya çıkan oryantalist bakış analiz edilir. İncelemenin tezi, “Doğulular hakkında üretilen tembel, cahil, şehvetine düşkün, çocuksu gibi ön yargıların tekrar edilmesinin, Doğu modernleşmesinin Osmanlı sorumluluğunda gerçekleşmesini meşru kılma çabası içerdiği” (IV). Bu bakımdan Osmanlı oryantalizmini sorunsallaştıran diğer çalışmalarla yan yana gelir Aydemir’in tezi.

Sonuç olarak söylenebilir ki; Osmanlı modernleşmesi, Osmanlı oryantalizmini doğurmuştur. Bu oryantalizm, “Osmanlı’nın medenileştirme yükü” olarak İstanbul ile uzak periferi arasında tanımlanmış, kurgulanmış farklılıklar ve bir üstünlük söylemi yerleştirmeyi hedeflemiştir. Bu noktada ilginç olan, Osmanlı’nın “gecikmiş modernlik” gerçeğine eşlik eden “gecikmiş oryantalizm”inin yine “gecikmiş bir kolonyalizm”i tasavvur etmesi, arzulamasıdır. Avrupa sömürgeciliğinden farklı olarak, burada, Oryantal(ist) arşiv -ki zaten oldukça iptidai bir durumdadır- Osmanlı için bir sömürge bilgisi sağlamaz; arşivin oluşturulması ile eşzamanlı bir kolonyal güç olma hayaline dayanır. Gecikmişliğin bilincinde, “paternalist tonlar” (Deringil 198) içeren telaşlı bir sömürgeleştirme arzusu (*will-to-colonization*) olan Osmanlı deneyimi, “bipolar-kolonyalizm” ya da “çift kutuplu-oryantalizm” diye adlandırılabilir bir karakter arz eder. Osmanlı

oryantalizmi/kolonyalizmi, sömürme telaşı ile sömürülme endişesi arasına sıkışmış, oryantalist bakışın nesnesi olmuş (Avrupa'nın Doğusu olarak); ama aynı zamanda böyle bir bakışı kendi içindeki unsurlara yöneltmiş (Afrika ve Arabistan'ın Batısı olarak) bir modernlik iddiasının sonucudur. Bu, “neredeysel oryantalist”, “neredeysel kolonyalist” olma durumudur. Osmanlı oryantalizmini/kolonyalizmini anlamamanın anahtarı, belki de en önemli niteliğinin yoğunlaştığı bu “neredeysel” sözcüğündedir. Hem bir gecikmişliğe, bu yüzden tamamlanmamış olmaya hem de bilinen, tipik anlamda olana uymadığına gönderme yapar “neredeysel” sözcüğü. Neredeysel bir sömürgeydi Osmanlı ve nerdeysel bir sömürgeciydi; ama tam değil.³⁵

³⁵ Homi K. Bhabha'nın, “Of Mimicry and Man” adlı çalışmasında, sömürge sonrası toplumlardaki melezlik durumu için kullandığı “almost white but not quite” denkleminde hareketle “neredeysel oryantalist” “nerdeysel kolonyalist” formülü oluşturuldu.

İKİNCİ BÖLÜM

ULUSAL ORYANTALİZM

Birinci bölümde, mikro-oryantalizmler kısmında ortaya konduğu üzere, konuyla ilgili çalışmaların ortaklaştığı nokta, ulus inşası ve icadı süreci ile ulusal öteki(ler) yaratmanın birlikteliği üzerine vurgularıdır. Mikro-oryantalizmler olarak değerlendirilebilecek bu tür oryantallizmler için, dâhili/oryantal/yerel oryantallizm kavramlarının yerine “ulusal oryantallizm” kavramının benimsenmesi bu nedenle daha yerindedir. Üstelik bu çalışmada çözümlenecek olan oryantallizm, bir ulusal ötekiliğe değil; aynılık, birlik tasavvuruna dayanan bir ulusal inşanın içinde, yine aynı ulustan olanların ötekileştirilmesine, Doğululaştırılmasına dayandığı için bu fenomenin “ulusal oryantallizm” olarak kavramsallaştırılması daha doğru görünmektedir. Söz konusu durumun ortaya çıkmasında etkili olan iki süreç, modernleşme ve uluslaşma süreçleri göz önüne alınırsa; ulusal oryantallizmin, ulus-devletin modernleştirme ve uluslaştırma idealine bağlı olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Meyda Yeğenoğlu, “Üçüncü Dünya”daki modernleşme hareketlerinin temelindeki paradigmayı şöyle özetler:

Üçüncü Dünya'daki modernleştirme eğilimleri aslında 19. yüzyıldaki yerli ve Batılı arasındaki emperyal ayrımın Doğu'da su yüzüne çıkmasından başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında, Doğu'nun doğululaştırılması ya da oryantalize edilmesi, kendi halkını 'geliştirip' 'modernleştirmeye' soyunan yerli seçkinlerin modernizasyon girişimlerinde de aranmalıdır (158)

Osmanlı-Türk romanında Kürtler, Araplar gibi etni-merkezli; Ermeniler, Rumlar gibi din-merkezli bir oryantalizm ile yaklaşılan ulusal ötekiler söz konusu olduğunda, "ulusal oryantalizm", bir mikro-oryantalizm türü olarak, temelde uluslaşma sürecine gönderme yapar; ancak Anadolu ve köy romanında, bundan daha fazlasına, oryantalist bir uluslaşmaya da işaret eder. Bu kısımda söz konusu olan, aynı ulustan olma iddiasındaki iki topluluktur; oryantalizmin üzerinden işlediği ikilik bu açıdan ırksal, ulusal bir farklılık ya da üstünlük varsaymaz; aynı ulusun farklı sınıfları, bölgeleri arasında ortaya çıkan bir ötekileştirme işlemine dayanır. Bu işlem, aşağıda tartışılacağı üzere kendinden menkul olarak ortaya çıkamaz, her ne kadar böyle bir oluşumu arzuluyor, var sayıyor gibi görünse de, kendini ulus kadar kendiliğinden olan bir oluşum olarak ortaya koysa da, kök işlem denilebilecek "makro oryantalizm" in (Said'in sözünü ettiği oryantalizm) gölgesi, gerilimi altında meydana çıkar.

Ulusal oryantalizm, yukarıda ortaya konulan perspektiften hareket edildiğinde, oryantalist dikotominin sınırlarının bulanıklaştığı bir geçişlilik alanıdır. Oryantalist hegemonyanın bu geçişlilikteki işlevi, işleme giren iki ögeden birini, ikinci derecede de bekleyen bir Doğululaştırmaya tabi kılmasıdır. Anadolu, yalnızca Paris'in değil; Paris'in Doğusu olarak işaretlenen İstanbul'un da Doğusudur. Böylelikle ulusal oryantalizm, bir işlemde (işlemin yanlılığını, doğruluk değerini

sorgulamadan) dikotomiye en az iki kez üretmek demektir; ancak iki işlemde birini, makro düzeyde olanını, göz ardı etmek demektir. Bu üretim, unutmak-inkâr etmek gibi pratikler (İstanbul Batı'dır) ile yerleşik karşıtlığın ısrarcı hatırlatıcılığı (İstanbul Doğu'dur) arasında sürekli bir çatışmayı içerir. Ulusal oryantalizmin, oksidental olandan daha görünmez olması kadar bir kere görünür olduktan sonra çok daha rahatsız edici olması, bundandır. Bir başkası tarafından ötekileştirilen aktörün, kendi ötekisini icat ederek ötekileştirilişini hafifletmeye çalışmasıdır burada söz konusu olan.

Konuyla ilgili ilginç bir metin, çalışmada en fazla sözü edilecek olan romanın da yazarı olan Yakup Kadri'ye aittir. "Miss Chalfrin'in Albümünden" adını taşıyan bu metnin ilk kısmı 1911'de, ikinci kısmı 1919'da tefrika edilmiştir. Metnin tamamı, Remzi Kitabevi tarafından ilk ve tek baskısı 1942'de *Alp Dağlarından ve Miss Chalfrin'in Albümünden* adıyla yapılan bir kitapta yer alır. İstanbul'a gelip uzun süreler kalan Miss Chalfrin'in İngiltere'ye, James adlı bir arkadaşına, yazdıklarından oluşan metin, oryantalizmin tipik bir türü olan mektup tarzını benimser. Ancak bu metin, iki düzlemde oryantalisttir: hem ödünç aldığı söylemin temellük edindiği, içerdiği oryantalizm nedeniyle hem de bu söylemi daha gerçekçi, inanılır kılmak amacıyla başvurduğu Batılı gözlemci dolayımı nedeniyle. Yakup Kadri'nin metni sadece Miss Chalfrin gibi oryantalist bir seyyah yaratmaz; yazar, seslenmek istediği Türklere, söylemek istediklerini daha inandırıcı kılmak amacıyla, bir Türk dostu Avrupalı kurgular. *Yaban*'da, Ahmet Celâl nasıl hem köylülerden nefret eden biri hem de onlara hayran olan biri olabiliyorsa; Miss Chalfrin de hem oryantalizmin tipik tembel Doğulu söylemini benimser hem de Türk olmayı öve öve bitiremez. Son derece ağır ölçeklerde yazarsal manipülasyona maruz kalan, bunu her satırda belli eden metin, ideolojinin ona söylettiklerini tekrar eder.

Miss Chalfrin ilk mektubunda, oryantalist metinlerde sıkça görülen öğelerden olan Şark uyuşukluğundan söz eder: “Bir kanepede üzerinde, hareketsiz, düşüncesiz ve hiç kımıldamaksızın beş on saatini geçiren kimselere pek sık tesadüf edilir” (53). Şarklı, zamanın dışında yaşar; Türkler randevularına üç-dört saat sonra, bazen de ertesi gün gelir. Şöyle der Miss Chalfrin: “Bizim Britanya lenfaviyeti bu şark uyuşukluğu yanında adeta baş döndürücü bir kımıldanıştı” (53). Türklerin henüz buluşa ermemiş, kendini bulmamış bir millet yahut “çoktan ihtiyarlığın karanlığına düşmüş bir ırk” olduğunu yazan kahraman, oryantalist metinlerde karşılaşılan tüm klişeleri tekrarlar. Metin, iki uçlu bir sorunsal getirir: Yakup Kadri, bu mektuplarla oryantalist bakışın eleştirisini yapmaktadır veya oryantalist bir bakışı belli bir durumdan, kolektif kimlikten rahatsızlığını dile getirmek için kullanmaktadır. Her ne kadar yazar, oryantalist bakışa hâkimiyetini gösterse de, Miss Chalfrin’in mektupları tıpkı Ahmet Celâl’in köye yaklaşımında olduğu gibi millî-romantik bir acının etkisi ile yazılmıştır. Kahraman, oryantalizmi pek çok kez Türklük övgüsü ile bozar. Türk vatani, zekâsı övgüleri ile dolan metin, açık bir şekilde, vatanının değerini bilmeyen Türklere yazılmış bir uyarıya döner. Miss Chalfrin’i Ahmet Celâl ile birleştiren nokta, her ikisinin de oryantalize eden bakışlarının milliyetperver-Türksever bir hassasiyetten kaynaklanmasıdır. Dolayısıyla ile Yakup Kadri’nin, bu metinde, bir Avrupalı kahramanın bakışından toplumsal bir eleştiri yaratma amacıyla olduğuna varılabilir.

“Oryantalizm ve Edebiyat İlişkisinde İki Metin: Aziyade ve Miss Chalfrin’in Albümünden” başlığını taşıyan yazısında, Cemal Demiroğlu, Miss Chalfrin’in bir toplum eleştirisini, “sanki bizden biriymiş gibi” yaptığını dile getirir (52). Demiroğlu’na göre; “ ‘Türkler’in uyuşuk, miskin, tembel, zavallı ve kurtarılmaya muhtaç olmaları’ şeklindeki eleştiri aslında yazarın kızgınlığının ifadesi olarak

nitelenmelidir” (52). Bu açıdan, Yakup Kadri’nin benimsediği yöntem, eleştiriyi Batılı bir gözlemci aracılığıyla yapması, oldukça oryantalistçedir. Oryantalizmin ürettiği tüm söylemleri benimser, üstelik bunları bir özeleştirici bağlamı için yeniden üretir. Böylelikle, Yakup Kadri, Miss Chalfrin’in mektuplarından Ahmet Celâl’in günlüğüne geçmekte hiç de zorlanmaz. *Miss Chalfrin’in Albümünden ve Yaban*, deyim yerindeyse, iki kere oryantalist metinlerdir. Hem oryantalist söylemi olduğu gibi benimserler hem de bu söylemi ulusal ölçekte yeniden üretmeye çalışırlar. Ulusal oryantalizm, ancak bu çerçeveden hareketle anlaşılabilir.

“İkili karşıtlıkların hiyerarşik kimlikler ve bilgi oluşturma yetisinin kaçınılmazlığı” (Prakash 205) içinde beliren oryantalist ayrımlama; ulusal oryantalizmde, ulusal ölçeklere uyarlanır. Ulusal oryantalizm, kendi ötekisini yaratarak ötekiliğin nesneleştirici, indirgeyici, alçaltıcı baskısından kurtulmaya çalışan Ahmet Celâl’in ve onun temsil ettiği bütün bir aydın kadrosunun hükümran özne konumuna taşınma çabasıdır. Anadolu’yu ancak tren pencerelerinden görmüş olan³⁶, Anadolu’yla ilişkiye Kurtuluş Savaşı deneyimi sayesinde geçmiş olan kurucu-kurtarıcı bir kadronun Anadolu’yu öğrenme, bilme arzusu, hemen her metinde karşılaşılan bir motiftir. Kahramanın Anadolu’ya yolculuğu, hem Doğu’ya yapılan yolculuk söylemlerini hatırlatan bir şekilde, bir içe yolculuk (erginleşme, aydınlanma yolculuğu) olarak hem de o güne değin uzak kalınan, bilinmeyen bir yeri/nesneyi bilme, öğrenme süreci olarak işlenir.

Doğu’yu bilme arzusu ile onu yönetme arzusu arasındaki ilişki, Anadolu ve köy romanında da olduğu gibi benimsenir. Ahmet Celâl’i bunca öfkeliendiren şey, köylünün onu bir “komutan” gibi görmemesi, ondan çekinmemesidir. Anadolu ve köy romanında, merkezi temsil eden aydın-bürokrat ile periferiyi temsil eden köylü

³⁶ “Köy ve köycülük üzerine en çok yazı yazan Nusret Köymen bile, Zafer Toprak’ın deyiimiyle köyleri sadece İstanbul’dan Ankara’ya yolculuk ederken” görüyordu (aktaran Karaömerlioğlu 96).

(imam-ağa-muhtar) çatışması, bir iktidar çatışmasıdır. Bu çatışma, ilerlemiş/geride kalmış, uygar/barbar, aydın/köylü çatışması olarak yorumlanmıştır; ancak temel mesele iktidar sorunudur. Celâl ve onun temsil ettiği kadro, koşulsuz ve sınırsız bir iktidarı arzular, köylü bunu kendisine vermeyince; gerilik, barbarlık, hayvanlık, kendi için doğru olanı bilememe, çocuk gibi olma şeklindeki oryantalist/kolonyalist temsilleri işe koşar. Böyle bir iktidar mücadelesinin nedenleri, kurucu-kurtarıcı kadronun köylü ile olan ilişkisinde neden bu tür bir yaklaşımı benimsediği, daha sonra “oryantalist uluslaşma” etrafında tartışılacaktır; ancak bu noktaları aydınlatabilmek için önce ulusal oryantalist söyleminin inşa edilmesinde yararlanılan metinsel politikaları incelenmek gerekecektir.

A. Metnin Mekân ve Zaman Politikası: Bir Süreyer Olarak Anadolu ve Köy

“Şark, “Şarklılığı keşfedildiği için değil, Şark’ın Şarklı kılınabilmesi -yani Şarklı kılınmışlığa boyun eğmesi- için de Şarklaştırıldı” (Said 15).

Romanda mekân, ilk tahlilde olayların konumlandığı alandır. Romanda anlatılan vakaların ortaya çıktığı bu alan, esas meselenin şekillendiği, kimi zaman da bu meselelerin ortaya çıkmasında etkili olan bir eylem bölgesidir. Anadolu ve köye yönelen ulusal-oryantalist romanlarda ise, Anadolu ve köy, romanın salt mekânı değil; “özne-alan”ıdır. Mekân, burada, anlatının konumlandığı uzay olarak değil (buna nesne-alan denilebilir); anlatının taşıdığı uzay olarak ortaya çıkar. Yani klasik durumun varsaydığı araçsallık yerine bir amaç olur mekân. Bunun yanında romanın diğer ana bileşenleri olan kahraman, zaman, dil gibi ögeler mekânsal odağa göre şekillenir. Ulusal-oryantalist birer roman olarak Anadolu ve köye yönelen metinler,

stratejik bir konumlandırmaya dayanır; böylelikle roman herhangi bir metinden farklı olarak, anlattıkları için seçtiği mekânı, eserin yazımında ortaya çıkan tüm diğer belirleyici öğelerin önüne çıkarır. Bir İstanbul romanı, jandarma gibi bir metin personası; öküzler, tavuklar gibi bir metin faunasını zorunlu kılmaz; ancak ulusal-oryantal alan, metnin personasından faunasına, floryasından sözlüğüne kadar tüm metinsel yaratımlar için belli, kısıtlı, yerleşik bir seçki dayatır. *Aşk-ı Memnu* ile *Yaban*'ın metinsel lokalizasyon bakımından ilk farkı budur: *Aşk-ı Memnu* bir İstanbul romanıdır; *Yaban* ise romanın Anadolulaştırılmasıdır. İlkinde yazar metnini bir mekânda var eder, mekânsal seçimin metnin diğer tüm seçimlerine etkisi belli bir dereceye kadardır; ikincisinde mekânı bir metinde işlemek söz konusudur. Hiçbir İstanbul romanının ilk iddiası İstanbul'u anlatmak değildir; ancak ulusal-oryantal romanın ilk iddiası Anadolu'yu, köyü anlatmaktır. Metnin jeo-politiği yahut konumlandırma stratejisi ("havza edebiyatı" denilen tür de bu stratejinin ürünüdür) mekânı roman uğruna yaratmaz; romanı mekân hatırına yazar. Böylece metin; bir askerî rapor, savaşta kullanılan bir harita, bir proje için çizilen kroki kadar stratejik bir mahiyet kazanır.

Sömürgeleştirilenin ve sömürgecinin taşınmasından³⁷ sergilere taşınan oryantal mekânlara³⁸, Doğu'ya yapılan yolculuklara kadar, oryantal/kolonyal pratik ilk planda bir taşıma-taşınma eylemi var sayar. Ahmet Mithat'ın *Bahtiyarlık*'ında Şinasi Bey İstanbul'dan Söğüt'te bir köye taşınır, Nabizade Nazım *Karabibik*'te İstanbul'dan Kaş'a taşır metnini, Ebubekir Hazim Tepeyran'ın *Küçük Paşa*'sında Emine ve oğlu Salih Niğde'nin bir köyünden İstanbul'a alınır, Reşat Nuri Güntekin'in *Feride*'si *Çalılıkusu*'nda İstanbul'dan Anadolu'nun çeşitli bölgelerine taşınır durur, Yakup

³⁷ Hottentot Venüsü'nün Güney Afrika'dan Londra'ya getirilmesi, Avrupa ve Amerika'da sergilenmek üzere -metropole- taşınan yerliler ile Afrika, Asya ve Pasifikler'deki sömürgeci merkezde taşınan hammaddeler, egzotik nesnelere...

³⁸ Timothy Mitchell'in daha önce değinilen çalışmasında analiz ettiği dünya sergileri kastedilmektedir.

Kadri'nin *Yaban*'ında Ahmet Celâl İstanbul'dan “Anadolu'nun ücra bir köşesine”, Porsuk Çayı kıyısında bir köye taşınır. Anadolu'nun ve köyün metne taşınması, imgesel veya gerçekçi bir taşınma ile başlar. Köyün ve Anadolu'nun Osmanlı-Türk romanının coğrafyasına eklenmesinin ilk örneği sayılabilecek Ahmet Mithat hikâyelerinden (*Bir Gerçek Hikâye* ve *Bahtiyarlık*) Cumhuriyet döneminin Türkçe romanlarına, Anadolu'nun ve köyün metne girmesi bir taşıma-taşınma eylemi gerektirir. Yani Anadolu ve köy kendinden menkul mekânlar olarak var olmazlar. Birinin imgesel veya gerçekse düzlemde “oraya/oralara” gitmesi gerekir. Flaubert'in, Nerval'in metinlerinde İstanbul ne kadar gidilen yer ise; bu metinlerde de Anadolu ve köy o kadar “orada” olan, gidilen yerlerdir.

Böylece bu taşınmalar, Anadolu'yu ve köyü bir merkezin (İstanbul'un) periferisi olarak işaretler. Bu metinsel işaretleme, giderek Anadolu ve köyün merkeze referans vermeden var olamamasına dönüşür. Gerçekten de Osmanlı-Türk romanında köye, Anadolu'ya referans vermeden var olan İstanbul ve şehir romanlarıyla karşılaştırıldığında, şehre ve İstanbul'a referans vermeden yaratılan bir Anadolu ve köy romanı nerdeyse yoktur. Böylelikle periferisiz bir merkezin olanaklılığına karşı, merkezsiz bir periferinin olanaksızlığı ortaya çıkar. Oryantal/kolonyal mekân, bu bakımdan, merkez ve periferi arasında ortaya çıkan ve aslında diyalektik olarak imkânsız olan bir hegemonik işaretlemedir. Metropolden “oraya” gidilmelidir ki böylece “orası” var olabilsin. Sonuçta, oryantal/kolonyal mekân, hegemoniktir ve metropolün kendinden menkul varlığına karşın çevrenin bağımlı yaratımını tasavvur ettiği için sorunludur.

Türkçe romanda metnin doğrudan köyde, Anadolu'da konumlandığı bir örnek için 1950 sonrasını beklemek gerekir.³⁹ Bu kısımda, söz konusu metinlere yayılan

³⁹ Romanda Anadolu'ya, köye geçişin ilk örneği olarak kabul edilen *Karabibik* her ne kadar doğrudan periferide odaklanmış bir örnek gibi görünse de unutulmamalıdır ki bir masabaşı metnidir ve bu

taşıma-taşınma trafiği Edward Said'in *Kültür ve Emperyalizm* (Culture and Imperialism) adlı çalışmasında değindiği, 19. ve 20. yüzyıl İngiliz romanlarında metinsel sahnenin arka planında sürekli işleyen kolonyal trafiği andırır. Anadolu ve köy romanında, metinsel trafik, yalnızca Anadolu ve köyün "orada", "uzakta" olduğu fikrini yerleştirmez; bu trafikte zaman içinde meydana gelen değişimler durmadan şu sabiti tekrarlar: Anadolu'nun, köyün bize ihtiyacı var, "orası" madun bir yer. İlk dönem ürünleri denilebilecek, merkezden yazarların ürettiği metinlerde, trafik açık bir şekilde şehirden köye doğru neredeyse tek yönlüdür. 1950 sonrası köy kökenli yazarların da bu alana girmesi ile metinsel trafik iki yönlü işlemeye devam eder; ancak diyalektik değişmez: Anadolu ve köy yine madunluk söylemi içinde işlenir.

Metinsel trafik, Cumhuriyet'in, Osmanlı'daki merkez-periferi ilişkisinin merkezden çevreye olan hegemonik yapısını miras aldığını gösterir. *Bahtiyarlık*'ta Şinasi Bey'in Söğüt'ün bir köyünden İstanbul'a -Galatasaray'da öğrenim görmek üzere- gelişi, *Küçük Paşa*'da Selime'nin bebeği Salih ile birlikte Niğde'nin bir köyünden İstanbul'a getirilmesi ve kocasının askerliğini İstanbul'da yapması, Sadri Etem Ertem'in *Çıkrıklar Durunca* romanında Bolu'daki köyden İstanbul'a gelen köylüler ve merkeze karşı tehdit edici hareketlilikleri bu açılarından aykırılıklar gösterir. Ne var ki, bu istisnaların da işaret ettiği üzere merkez ve çevre arasında ilişkiler, Anadolu ve köy romanında askerlik, vergi toplama, eğitim olguları çerçevesinde tanımlanır. *Küçük Paşa*'nın girişi bu bakımdan anlamlıdır: "Anadolu'da bir köy... Bir buçuk yıl evveline kadar müstebit hükûmetin asker almak, vergi tarh ve tahsil etmek lâzım geldikçe hatırladığı köylerden biri" (11).

masanın İstanbul'da olduğunu hatırlatan (sadece ön sözü bile bunun için yeterlidir) pek çok işaretle doludur. Bu açıdan imgesel bir taşı(n)ma olarak değerlendirilebilecek olan *Karabibik* de merkezden bir bakıştır.

Çevreden merkeze doğru trafik, istisnai durumlarda dahi sabitlenmiş ilişkilere dayanır. Cumhuriyet döneminin kurtarıcı, kalkındırmacı, idealist aydınının Anadolu'ya hareketi, Anadolu'nun ve köyün merkezle arasında var olagelen tanımlanmış ilişkiler nedeniyle unutulmuşunun sorumluluğunun üstlenilmesinin sonucudur. Yüzlerce yıllık yalnızlığı, geri kalmışlığın başat nedeni olarak yorumlayacak olan bu aydınların, Anadolu'ya ve köye doğru başlattıkları hareketlilik; metropolün hareketli, devingen, yaşam dolu kimliğine karşılık Anadolu'nun “donmuş”, “sabit”, “eylemsiz” niteliğini metinden metne tekrarlar. Merkez ile çevre arasındaki hareketlilik, çevreye gelen ve merkezi temsil eden aydının Osmanlı mirası tahsildarların zulmünü hatırlar ve hatırlatırken, kendi misyonunun ululuğunu vurgulamaktan geri kalmaz. O, kimsenin bile isteye gelmeye yanaşmayacağı bu “mezarlığa”, “lanetleme yerlere”, “çöle” onu kurtarmak, kalkındırmak için gelmiştir. Romantik görev, kurma-kurtarma ülküsü, merkez ve periferi arasındaki metinsel trafiğin Osmanlı döneminden farklılaştığı mitini tekrarlar; ancak kurucu-kurtarıcı kadro ile “müstebit” Osmanlı idaresinin tahsildarları ve asker toplayan zorbaları aralarındaki fark, pek de büyük değildir. İlki şiddeti ümmetin selameti üzerinden meşrulaştırır; ikincisi milletin.

Tüm bir Anadolu ve köy edebiyatı; örgütlü, metinsel bir şiddettir. *Küçük Paşa*'dan *Yaban*'a, *Bizim Köy*'den *Toprak Uyanırsa*'ya şiddetin ve dehşetin yaratıcı tonundan sıyrılabilen metin nerdeyse yoktur. Öyle ki Anadolu realizmi, köy gerçek(çi)liği denen edebî fenomen, böyle tablolar yaratmakla birleşmiştir. Kışın yakmak için sığırların dışkılarını toplamaya çıkan köylü çocukların hayvanların kaşıyamadıkları “belli” bölgelerini uzun tırnaklı elleri ile kaşıyıp, dışkıyı havada yakalamaları (*Küçük Paşa*), köyün çocukları ile köpeklerin süprüntüler arasında buldukları, kemirilebilecek bir şey için kavga etmeleri (*Yaban*) gibi tablolar,

gerçeklik etkisi üretmenin başlıca araçları olur. Anadolu ve köy romanı yaratmak için başvurulacak gerçekçi dekor, oraların sözde gerçeğini aktarmak amacıyla şiddet ve dehşet fonunu ayarlamak demektir. Metinleri vulgarize eden bu “gerçeklik efektleri”, aşağıda analiz edilecek betimleme mantığı, Anadolu ve köy romanında kimi önemli sonuçlar doğurur. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında ilgili sonuçlar incelenecek, bu mesele yeniden ele alınacaktır; şimdi hikâyenin başladığı noktaya dönmekte fayda var.

Taşı(n)ma eylemi tanışma eylemini beraberinde getirir. Anadolu ve köye yönelen romanların ilk iddiası söz konusu coğrafyayı ve buralarda yaşayanları tanımak, onları tanıtmaktır. Böyle olunca, tüm bir külliyat, aslında tanıtmaya eyleminin yöneldiği kitle hatırdır; Anadolu ve köy romanının anlatı nesnelere (köyler, köylüler, köy yaşamı) hep anlatının yöneldiği, hedeflediği metropol okuru hatıra metinselleştirilir. Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm* adlı çalışmasında şöyle der: “[B]atılı yazarlar, yirminci yüzyılın ortalarına kadar, Avrupalıların elindeki deniz aşırı topraklara göndermede bulunan ya da o topraklardan esinlendikleri kişi, yer ve durumları yazarken bile, yalnızca Batılı okuru göz önünde bulundurmuşlardır” (121). Burada, deniz aşırı yolculukları, egzotik maceraları; çoğu şehirli, Avrupalı okur kitlesine ulaştırmak; görülen ilginç yerler, ilginç adetler, insanlar hakkında onları bilgilendirmek amacı güden seyyahların, anlatının nesnesine göre kendini konumlandığı “stratejik mevki”nin önemi de öne çıkar. Mevki seçimi önemlidir; çünkü anlatımı taşıyan bakışın kendini anlatı nesnesine karşı bir “yabancılık” konumuna yerleştirmesi söz konusudur. Kolonyal romanda; farklı kıtalar, ülkeler, dinler, ırklar, diller böyle bir “yabancılık” söylemini meşrulaştırabilir; gerçi bu meşrulaştırma her defasında yabancı olanın aşağıda, düşük, barbar olduğu iddiasını üretir ve tam da bunun üzerine inşa edilen kolonyal politikalar yaratır. Anadolu ve

köy romanında bu yabancılık, ayrımcı meşrulaştırmaları yalnızca “medenilik” üzerinde inşa eder. Dil, din, ırk gibi katalizörler işe koşulamadığından, sınıfsal fark ise Cumhuriyet ideolojisi için bir Truva atı kadar tehlikeli görüldüğünden, farklılık, medeni olan (merkez: İstanbul, Ankara) ve ilkel olan (Anadolulu-köylü) kategorileriyle temellenir.

Anadolu’ya ve köye gelen kurtarıcı aydınının gözünden aktarılan ilk izlenimler; söz konusu yerlerin negatif betimlemeleri ile dolup taşar. Millî Edebiyat dönemi sonrası şiirde görülen romantik, doksolojik Anadolu betimlemeleri⁴⁰, “Billur ırmakları var / Buzdan kaynakları var / Ne hoş toprakları var /Gezsen Anadolu’yu” (Gürtunca, 3) dizelerindeki gibi romantik imgeler, Anadolu ve köy gerçeğini olduğu gibi aktarmak iddiasını taşıyan realist romanlarda, yerini son derece pejoratif bir söyleme bırakır. Öyle ki Anadolu ve köy artık, yaşamaktan usanmış olanların kendini diri diri gömmek için kaçtıkları bir mezardır. *Küçük Paşa*’nın anlatıcısı köyün şaşırtıcı konumunu şöyle betimler: “Yaşayanlara yurt olmak için değil, ölümlere mezarlık yapılmak için de hiç elverişli olmayan bir mevkide, kırk kadar sefil evle bunlar içinde azaplı bir hayatı uzatmaya çalışanların hâl ve kılıkları görülünce [...]” (12). *Yaban*’da Ahmet Celâl’in ilk sözleri yaşayan mezar metaforunu yirmi iki yıl sonra sürdürür: “Dünyadan elini eteğini çekmiş bir kimse için Anadolu’nun bu ücra köşesinden daha uygun neresi bulunabilir? Ben, burada diri diri, bir mezara gömülmüş gibiyim. Hiçbir intihar bu kadar şuurlu, bu kadar iradeli, bu kadar sürekli ve çetin olmamıştır” (33). Reşat Enis’in *Toprak Kokusu* adlı romanında, *Kötüköy*’ün

⁴⁰ Bu şiirlerden birkaç örnek: Rıza Tevfik Bölükbaşı’nın “Anadolu” başlıklı şiirinden: “Ormanında türlü kuşlar ötüşür, / Çayırında gülbüz koçlar itişir; / Tarlasında altın başak yetişir, / Gölgesinde gam dağıtır o eller!” (164); Ohan Seyfi Orhon’un “Anadolu Toprağı”ndan : “Senelerce sana hasret taşıyan, / Bir gönülle kollarına atılsam, / Ben de bir gün kucağında yaşayan, / Bahtiyarlar arasına katılsam. (100); Ömer Bedrettin Uşaklı’nın “Anadolu Hasreti”nden :“İçinden bir gümüş çağlayan geçer./ Bağları gül kokan bir cihan geçer, / Şafaklar içinde karşımdan geçer / Tarlalar, çardaklar, çatlamış damlar “ (99); Faik Ali Ozansoy’un “Bu da Türkün Türküsü”nden: “Ey Türk, ey güneş oğlu, / Yurdun güzellik dolu/ Toprağı gül kokulu/ Cennettir Anadolu” (428).

yeni öğretmeni İstanbullu Yalçın, trenle öğretmenlik yapacağı Çukurova'ya gelirken “diri diri mezara indirilen bir insanın korkusu ve azabıyla” ürperir, bunılır (159) ve köydeki ilk gecesinde kendini, ölüm kokan bir binada, bir mezarlık bekçisine benzetir (27). *Toprak Uyanırsa*'nın kurtarıcı öğretmenin köye ilişkin ilk izlenimleri de -aradan geçen elli üç yıla rağmen- bunlardan farklı değildir: “Fakat ben, karşımda gördüğüm köyü hiç sevmedim. Bu köyün ıssız, terk olunmuş bir hâli vardı. Üzerine bir mezarlık kasveti çökmüştü. Hem de çıplak, çiğnenmiş bir mezarın kasveti. Sanki burada köyce ölmüş. Sanki içinde hiç canlı yok” (15). Biraz ileride şöyle der öğretmen: “Köyü, köyden kimseyi de tanıımıyordum ama, sanki tanısam ne olacaktı? Bir bataklık kenarına serpilmiş 50 kadar harap dam. Lanetleme bir boşluk. Bir tutam gövertisi bile yok. Yalnızlığa, yetimliğe, hiçliğe gömülmüş bir yer” (27). Aynı öğretmen, oldukça hızlı bir kalkındırmanın ortasında, köye geldiği ilk zamanları, köyden kaçmayı düşündüğü anları hatırlayıp “[o] ölmüş, o mıymıntı Keltepe’de kalmayacaktım” der (240).

Türk edebiyatında “yüksek hümanizmin” timsali sayılagelen Reşat Nuri'nin *Bir Köy Öğretmeni* adlı oyununun pek idealist öğretmeni, kendisine çıkan büyük ikramiyeden sonra köyden ayrılmaya karar verir; fakat yeni öğretmenin yobazlıklarına şahit olunca gitmekten vazgeçer. Oyunda, Anadolu idealizminin İstanbul'u yücelttiği, cennetleştirdiği kadar Anadolu'yu ölüm, mezar gibi imgeler üzerinden cehennemleştirdiği son sözler şimdiye dek söylenenleri özetler. Şöyle der kurtarıcı öğretmen: “Öğretmen elindeki meşaleyi düşürdü mü birden karanlıklar yeniden geliyor.. İstanbul'dan ve hayattan artık isteğimle vazgeçiyorum...” (47). Anadolu ancak İstanbul'dan ve yaşamaktan vazgeçenlerin gittiği, kaldığı yerdir.

Negatif betimleme; gittiği yerde aradığını bulamayan seyyahın uğradığı hayal kırıklığının sonucunda ortaya çıkan oryantal betimlemenin bir benzeridir. “Doğanın

radikal kötücülüğü” ile onun içinde yaşayan, kirliliğinden hem sorumlu hem de mağdur olan insan arasındaki gerilimi aktaran bu betimleme, nedensel düzlemde Doğu’nun, Doğulunun/ Anadolu’nun, köylünün “ilkel, barbar, miskin, tembel, hastalıklı, yoksul, yoksun, kirlî” temsilinin yerleşmesinde ne kadar etkili ise Batı’ya, Batılıya yüklediği kurtarıcılık mitinde de o kadar etkilidir. Nasıl ki Doğu’yu, Doğuluyu kurtarmak onu kendinden, Doğululuktan kurtarmayı gerektiriyorsa; Anadolu’yu, köyü kurtarmak da önce onları hem figüratif hem de literal olarak doğalarından kurtarmayı gerektirir.

Küçük Paşa’dan Yaban’a, Toprak Kokusu’ndan Toprak Uyanırsa’ya Anadolu ve köy daima boş bir alandır; bir yok yerdir. Mahmut Mutman, “Post-kolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri” başlıklı yazısında sömürge metinlerinde, sömürgeleştirilen yerle ilgili boşluk, yokluk mitini Spivak’tan hareketle şöyle yorumlar:

Spivak’a göre, emperyalizmin ve emperyal öznenin temel aksiyomu, bakir toprak (veya ellenmemiş doğa) aksiyomudur. Avrupa dışı toplumlara atfedilen ilkelik ve barbarlık gibi özelliklerin, nasıl hep yazının yokluğuna, sivilliğin yokluğuna, şuyun ya da buyun yokluğuna bağlandığını anımsadığımızda bu kavramların hepsini bir çırpıda sorunlu hâle getiriveren bir çözümleme bu. (121)

Bu bakımlardan, kolonyalist metinlerden geride kalmayan Anadolu ve köy romanı, boşluk-yokluk hissini metne yayan, metni boşluklarla-yokluklarla dolduran bir stratejik yazımın eseridir. Söz konusu metinlerde; insan yoktur, sağlık yoktur, ağaç yoktur, orman yoktur, temiz su yoktur, okul yoktur, hastane yoktur, yol yoktur, elektrik yoktur, kitap yoktur, temizlik yoktur, ekmek yoktur, tuvalet yoktur, tebessüm yoktur, adalet yoktur, sadakat yoktur, medeniyet yoktur. Sadece kel, keleş, çıplak

tepeler; boz, hastalıklı, ekilmemiş topraklar; sıtma yuvası, sivrisinekli, bataklık alanlar; kirli, miskin, şekilsiz, hasta köylüler vardır.

Yukarıda sözü edilen kirlilik, boşluk, yokluk söylemi Anadolu ve köyü zamanda işaretleyen bir politikayı doğurur. Yurdun ‘öteki’ ucuna yolculuğa dayanan Anadolu’ya taşınma, zaman içinde bir yolculuk (geçmişe yolculuk) olarak tasavvur edilir. Ahmet Celâl, *Yaban*’da, “aramızda çağlar var” derken, Anadolu ve köy söyleminin “ödünç” bir zaman-politikasına, “bireyler, sınıflar ve uluslar arasındaki ilişkilerin ekonomi-politiği olarak zaman politikası”na (Fabian 10), ayarlanmış olduğunu ortaya koyar. Ulusal oryantalist metinlerde zaman, kaçınılmaz olarak anakroniktir. Metne yayılan demografik karşıtlığın (biz ve onlar) etkisinde ortaya çıkan bu anakronik zaman, Anadolu’ya ve köye merkezden taşınan kurtarıcı aydının veya bürokratın zamanı ile taşınılan coğrafyadakilerin zamanı arasında şekillenir. Böylece oryantalist metinlerde, “Doğu”nun sadece uzayda bir alan olarak işaretlenmediği; bir zamana da işaret ettiği örneklerde olduğu gibi, Anadolu ve köy bir zaman olarak işlenir. Şimdiyi yaşayan merkeze karşı geçmişte donmuş olan Anadolu ve köy, böylece “süre-yer”ler olarak zamanda da uzak bir noktayı imlemeye başlar. Metinlerin mekân politikası Anadolu’yu, köyü “uzakta” bir yer olarak konumlandırırken; zaman politikası aynı “uzaklık” söylemini zamanın içinde yaratır. Bunun sonucunda, periferinin zamanı ile merkezin zamanının yan yana geldiği imkânsız anın alanı olur metin. Lesseps’in Süveyş Kanalı projesini, “Batı ile Doğu’nun ülkelerini birbirine daha yakın kılma böylelikle de farklı çağların uygarlıklarını birleştirme tasarısı” (Said O 98) olarak selamlayan Batı’nın Doğu politikasının zamansal farklılık söylemini tekrarlayan Anadolu romanı, metinsel bir “kanal” açma çabasıdır.

Batı karşısındaki bozgununu kendi “Doğu”sunu, “öteki”sini icat ederek hafifletmek isteyen Osmanlı-Türk aydınının bakışlarını çevirdiği tek yer -yukarıda Deringil ve Makdisi’nin çalışmaları etrafında tartışıldığı üzere- Arabistan ya da Kuzey Afrika değildir. Bu topraklar yitirildikten sonra ortaya çıkan ilk ihtiyaç icat edilmesi gereken bir “Doğu”dur. Merkezin “Doğu”sunun Anadolu ve köy romanlarında görülen oryantalist söylemle birlikte kurulan bir temsiller ağı ile Anadolu’ya taşınmasının tarihi bu bakımdan ilginçtir. İstanbul’un ve Osmanlı-Türk entelijansiyasının ürettiği bir süre-yer olarak Anadolu, yalnızca Osmanlı-Türk aydınının içinde bulunduğu uç duruma göre yeniden kurguladığı bir coğrafya değil; aynı anda bir zamandır. Bunu en iyi, *Yaban*’ın kahramanı Ahmet Celâl’in şu sözleri gösterir:

Bütün bunlar yalan desem sözüme inanacak mı? Onu hangi dille gerçeğe çekebilirim? Aramızda asırlık mesafeler var. Bu mesafeleri geçip de, ona kadar nasıl erişebileceğim? Zira, ne kadar çağırırsam, o bana doğru yürümeyecektir. Bu, tarihin bir noktasında donmuş, taş kesilmiş bir insandır. Söylediği şeyleri, kendisi söylemiyor. Tıpkı antika kitabeler üzerindeki yazılar gibi onları ben okuyorum. (142)

Ahmet Celâl’in bilmenin-bilginin getirdiği tüm yetkeci üstünlüğü taşıyan söyleminin dışsallaştırıcı, ötekileştirici, pejoratif niteliği bir yana; Anadolu, Anadolu köylüsü ile arasına koyduğu asırlık mesafe, “Doğu”nun sadece bir yer değil; bir “zaman” olarak da kurgulandığı metinsel üretimlerden çok daha ısrarcı ve şiddetlidir. Bu metinsel üretimler, söylemin nesnesini kendi “öteki”si olarak yaratmaya çalışırken “zamansallığı” öne çıkarırlar; çünkü söylemi üreten ile söylemin nesnesi arasındaki farkı ortaya koyan “ileri/geri”, “gelişmiş/olduğu yerde kalmış”, “uygar/yaban” gibi ayrımların gerisinde yatan fenomen “zaman”dır. Aynı zamanı/zamanda yaşamayan

iki varlığın yan yana gelebildiği metinlerdir oryantalist metinler.

Küçük Paşa'da Selime'nin çağ dışı inanışları karşısında dehşete düşen konak halkı, bu konuda Paşa'yı bilgilendirdikten sonra Paşa, Anadolu'nun her yerine okullar açılmasını emreder. Köylünün içinde yaşadığı zamanın ikelliğini, din bilgisi üzerinden ortaya koyan bu tabloda, Selime'ye, "Allahı nasıl bilirsin?" diye sorulur; o da: "İyi bilirim, lâkin görmedim" der. Bu bölümün sonunda *Küçük Paşa*'nın anlatıcısı Anadolu hakkında, geride kalmışlığın zamansal vurgularının öne çıktığı şu paragrafı aktarır:

Memleketimiz öyle bir haldedir ki, hükümetçe öteden beri Müslüman tanındıkları, nüfus defterlerine Müslüman adlarıyla yazıldıkları hâlde kendileri Ortodokslukla Katoliklik arasında mütereddit Hıristiyanlarla meskûn nahiyeler; tıpkı Avrupa'da Ortaçağ'ın derebeyleri devri gibi kabile halkının evlenmelerinde gelinlerin ilk geceyi reisin ikametgâhında geçirmelerinde uğur uman, okuyup yazmayı ayıp sayan kabileler, 'muvakkat nikâh' adıyla ömürlerinin sonuna kadar nikâhları altında sayısız kadınlar bulunduran aşiretler, Cebrail'i alelâde bir posta müvezzii kadar olsun dikkatten tecrit ederek Peygamberlik beratını Ali'ye götürecek iken yanılarak Hazreti Muhammed'e verdiği inanan yüz binlerce insan bulunduğu gibi, vaktiyle Hindistan'ın Lengam mabedinde her sene bir geceye mahsus olan kötü ayini taklit ile kadın erkek bir yere toplanarak çerağı söndüren köyler de var diyenler eksik değildirler! (36)⁴¹

Bu açık göndermelerin dışında, tüm bir metin -İstanbul'daki konak üzerinden- merkez ile çevre arasındaki zamansal uçurumu ören örtük göndermeler ile doludur.

⁴¹ Alıntının yapıldığı baskıdaki yazım kuralları günümüzde oldukça değişmiş olduğundan ve bunları köşeli parantez imi içinde düzeltmek, metnin okunuşunu zorlaştıracığından (çok fazla köşeli parantez kullanmak gerekiyordu), sorunlu yazımlar düzeltilmiştir.

Salih'in yedi yıl sonra İstanbul'daki konaktan köye geri gönderilmesi sayesinde metin, İstanbul'un modern zamanının hatıraları ile köyün tarihte, eski-ilkel bir zamanda donmuşluğunu yan yana işlemeye başlar. Metnin zamanı, böylece, İstanbul'da geçen bölümler ile köyde geçen bölümler arasında ortaya çıkan bölümler-bölgeler arası bir anakronizmi; tek bir bölüme-bölgeye taşır. İstanbul'daki konağın hamamı ile köydeki yıkanma yeri sadece iki coğrafyadaki temizlenme, yıkanma kültürünü veya iktisadi farklılığı karşılaştırmaz; ilkinin "arzulanır" modernliği ile ikincisinin "tiksindirici" ilkelliğini metinsel düzlemde bir araya getirir. Bütün bir metnin bunlardan herhangi birine ait olduğu romanlarda zaman politikasının yaratabileceği etki -metnin tek bir zamanda konumlanmışlığı nedeniyle- yadırgatıcı olmayacaktır; ancak Anadolu ve köy romanında, iki farklı zamanın yan yana işlenmesi çok daha şiddetli bir yadırgatma yaratır. Bu etki söz konusu romanlarda tekrarlana tekrarlana öyle bir sabite dönüşür ki; Anadolu'yu, köyü Anadolu'dan, köyden yazan yazarların ürettiği "tek" zamanlı metinlerde bile merkezin zamanı, metnin dışından sessizce akar.

Yaban'ın ilk paragrafında, Sakarya Savaşı'ndan sonra düşman ordularının yakıp yıktığı yerlerdeki "ilk insanlardan farkı olmayan halk", "yarı çıplak bir hâlde dolaşıp toprağa, çamura karışmış yanık buğday ve mısır tanelerini iki taş arasında ezip öğütmeye çalışır"; ağaç köklerini yer ve bir ses duyunca kaçıp bir kovuğa saklanır (31). Burada sorun, var olanın aktarılmasında değildir (savaş sonrası böyle bir manzara hiç de sıra dışı değildir); asıl sorun bu paragrafa yayılan bakış açısını ortaya koyan referanslardadır. Tablonun betimlenmesi için kullanılan "ilkelleştirici" göndermeler, metnin ilerleyen kısımlarında karşılığını bulamasa idi, böyle bir tablo, savaşta cephe gerisinin içine düştüğü uç durum olarak yorumlanabilirdi; ancak *Yaban*'da durum çok farklıdır. Neredeyse tüm metin, böyle ilkelik göndermeleri ile

dokunmuştur. “Düşünmek; insanların, mağara devrindeki gibi henüz birtakım toprak ve taş kovukları içinde yaşadığı ve hayvanlarla haşır neşir olduğu bu yerde düşünmek, bana bir ayıp gibi geliyor. Bazı, köylülerle konuşurken soyut bir fikrin ortasında dilim tutulup kalıveriyorum” (42) der Ahmet Celâl.

“Toplumun görenekleri, kuralları, insanların yarı çıplak yaşadıkları bu köstebek yuvalarında da aynı şiddetle hüküm sürüyormuş” (56) diyen Ahmet Celâl; metin boyunca: “mağara kovuklarında” (56) yaşamak , “bu donmuş âlem içinde” (56), “Homeros devrindeki esir kızlar gibi” (68), “İncil’de bahsedilen Samireli kadın, bundan başka bir şey mi idi” (70), “[b]urada Türk milleti çölde Beni İsrail’i andırır” (83), “[b]u manzara, Nuh’tan önceki ilk insan kümelerinin manzarasıdır” (87), “bana mitolojik hayvanlar gibi görünüyorsunuz” (95) gibi sözler ile Anadolu’yu, köyü kadim ve ilkel bir zaman içinde işaretler. Yukarıda sıralanan örnekleri masum karşılaştırma, gönderme ve benzetme zeminleri olmaktan çıkaran olgu, aşağıdaki alıntıda olduğu gibi romanın “anlatım ekonomisinin mikro-politiği”ni (Behdad 131) ifşa eden üstünlük söylemidir:

Bunlar henüz bir sosyal yaratık haline bile girmemiştir. Ta yontulmamış taş devrindeki insanlar gibi yaşıyorlar. O vakitler de, kabilenin en güçlüsü, elinde bir ağaç baltayla sizin üstünüze yürür, ağzınızdan lokmanızı, ininizden karınızı alıp götürürdü ve bu, herkese tabii olaylar gibi sakınılmaz, önlenmez görünürdü. (90)

Yaban’da köylüler zaman mefhumundan da yoksun olarak çizilirler.

Köylülerin mesafe anlatımında kullandıkları “de-e, şuracıkta” kalıbını taklit eden, onların mesafe ölçülerine güvenmediğini ifade eden Ahmet Celâl şöyle sorar:

“Bunlarda zaman kavramıyla mesafe kavramından niçin eser yoktur?” (48). Aynı

söylemle, köyü köyden yazma iddiasındaki *Bizim Köy*’de de karşılaşılır: “Bir Pazar

günü ben de katıldım kalabalığa. Bizim ağalarla birlikte gittik kuzu emzirmeye. ‘Bir sigara içimi yer’ diye bin kere tekrarladılar. Belki birer paket içtiler varıncaya değin. Bir buçuk saatte varabildik” (24). Köylünün zaman ve mesafe arasındaki orantıyı ölçemeyen zihniyetinin eleştirildiği bu satırlar, köylüyü, zamanın ve mesafenin ölçülemediği bir zamanda yaşayan insanlar olarak kategorize eder. Bu kategorileştirme, “donmuşluk-durmuşluk” söylemi üzerinden hem mesafenin hem de zamanın bir noktasına -ilkel, antik bir noktasına- çakılmış olmanın sonucudur bir bakıma. Kolonyalist/oryantalist metinlerde “yerliler” hakkında Batılı gözlemcilerin, sömürgecilerin en büyük şikâyetlerinden biri budur. Bu konuda en kolonyalist metnin bile gerisinde kalmayan *Yaban*’da, zamanda donmuş, tarih öncesi bir ilkelikteki Anadolu ve köylü söylemi hemen her satırda yeniden karşımıza çıkar:

Lakin bu köy, bir çöl ortasında, bir konak kadar bile yüreğime güven vermiyor. Bir konak, mesafe içinde bir hareketi gösterir. Bugün burada iseniz, yarın bir vahanın kenarına erişeceksiniz. Öbür gün, bir büyük nehrin suları sizi karşılayacaktır. Oysa Orta Anadolu’da bir köy donmuş bir konaktır. Burada, mesafe sizi yutmuştur. Siz, mesafe içinde, dehşetten donmuşsunuzdur.

Gerçekten, bir eski Hitit harabesine benzeyen bu köyde, insanların, toprak altından henüz çıkarılmış kırık dökük heykellerden farkı ne?
(48-9)

Yaban’dan otuz bir yıl sonra yayımlanan *Toprak Uyanırsa*’daki bölüm başlıklarından biri aynı süre-yer aksiyomunu tekrarlar: “Tarih Öncesinden Çıkış” (bu bölüm köyün mektebinin açılmasını konu edinir). Köyü kalkındırmak için sürekli toplanan, projeler hazırlayan kurulun toplantılarından birinde; “[e]vet, ilkel insanı [köylüleri], doğayla savaşında, ilkel vasıtalarıyla baş başa bırakma, onun yenilgisine

peşinen razı olmaktır” denir (181). Biraz ileride “[k]öylünün ilkel varlığı ile modern işletme” arasındaki ayrılığa değinilir ve “[k]öylü, modern işletmeyi ya gördüğü hâlde görmemezlikten gelir ya da ondan ürker” (239) denir. Romanın bir bölümünde, Muhtar ve köylüler güneş sistemini temsil eden bir cihaz görürler ve öğretmene bu cihazın ne olduğunu sorarlar. Köyün yeni öğretmeni (Süleyman Işık) bu sistemi köylüye anlatmak gerektiğini söyleyince, romanın asıl kahramanı olan; köyü, köylüyü, toprağı uyandırıp kalkındıran idealist öğretmen şöyle der:

“Bu sefer iş beni de sardı. Köylülere güneş sisteminin gösterilmesi, anlatılması inanılmaz bir şey olacaktı. Böyle bir hikâyenin İsveç veya Finlandiya köylerinde geçmiş olması mümkündü. Ama Türkiye’de?.. Bu Orta Anadolu’da? Hele bu Keltepe köyünde?” (304). Kendi içinde, okuma yazma bile bilmeyen köylülere güneş sisteminin anlatılmasının zorluğu olarak değerlendirilebilecek olan bu pasajı oryantlizmin ve ulusal oryantlist söylemin alanına çeken iki olgu vardır. İlki; *Yaban*’da olduğu gibi kurulan karşılaştırma zeminleri -İsveç ve Finlandiya-, ikincisi; sistemin bir cihazda temsilini “şu güneştir, şu dünyadır; dünya hem kendi etrafında hem de güneşin etrafında döner” (cihazdaki temsilî parçalar zaten bunu göstermektedir) gibi bir açıklamanın köylülere yapılmasına yüklenen aşırı anlamdır. Her açıdan sorunlu olan tablo; bir mağara devri insanına güneş sisteminin anlatılmasının “mucizevî” çabası ile kendinden geçen uygar öğretmenin zaferi olarak sonlandırılır.

Köylünün “çağ dışılığı” oryantlist/kolonyalist söylemde “Doğululaştırılan”, sömürgeleştirilenin zamanın gerisinde kalmışlığını, ilkel bir anda donmuşluğunu söylemsel olarak onaylayan ve ulusal ölçekte yeniden üreten, *Yaban*’dan alınan şu paragrafta çok keskin bir biçimde ortaya konulur: “Her memleketin köylüsüyle okumuş yazmış zümresi arasında, aynı derin uçurum var mıdır. Bilmiyorum! Fakat

okumuş bir İstanbul çocuğu ile bir Anadolu köylüsü arasındaki fark bir Londralı İngiliz’le bir Pencaplı Hintli arasındaki farktan daha büyüktür. Bunu yazarken, elim titriyor” (Karaosmanoğlu 53). Ulusal oryantalist söylemin en yoğun bir biçimde parladığı bu paragrafta, sadece metnin ve anlatıcının niyeti, anlatıcının kendini konumladığı üstünlük söylemi bulunmaz; bunun daha da ötesinde, tüm bir kolonyalist/oryantalist söylemi benimseyen ithal bir bakış bulunur.

Ulusal oryantalist söylem, iki katlı bir söylemdir; hem makro düzeyde Batı’nın üstünlüğünü onaylar hem de yukarıdaki gibi karşılaştırma zeminleri kurup kendini Batılılaştırarak kendi “Doğu”sunu icat eder. “Bunu yazarken, elim titriyor” derken, bu rahatsız edici durumun onu güya ne kadar üzdüğünü anlatmaya çalışır; fakat üzüntüsü metin boyunca her fırsatta insanları hayvanlaştırmaya, onlara olan nefretini kusmaya bu derece istekli bir bakışın üzüntüsü olarak hiç de ikna edici değildir. Milletine yakıştıramadığı durumu anlatmak için oryantalist söylemden ödünç alınan göndermeleri kullanarak kendini “Batılı/uygar/gelişmiş” bir stratejik konuma yerleştiren Ahmet Celâl’in eli, üzüntüden değil; romanın zihinsel atmosferinden anlaşılacağı gibi, aynı millî kimliği paylaşmak zorunda olduğu insanlara duyduğu öfkeden, nefretten titremektedir.

B. Metnin Demografi Politikası: Bir Hayvanat Bahçesi Olarak Anadolu

Anadolu ve köy betimlemeleri, “pislik, kirlilik, boşluk, hiçlik, yoksunluk” gibi pejoratif yüklemelerle örülen söylemsel bir ağ oluşturur. Romanların idealist öğretmenlerinin, kurtarıcı bürokratlarının gözünden aktarılan izlenimlerde tekrarlanan ögeler şunlardır: kirli, bozuk, çamurlu yollar; kel, çıplak, yanmış, kuru

tepeler; harabe, ahır gibi, karanlık, isli, penceresiz, kümes gibi evler; sinek, tahtakurusu, sivrisinek leşleriyle lekeli, sidik ve ter kokan yorganlar; cılız, kemik yığını gibi, hastalıklı hayvanlar; gübre yığınları, hayvan leşleri, uyuz köpeklerle dolu meydanlar...

Temizlik Anadolu'nun, köylülerin adeta bilmediği bir olgudur. *Karabibik*'te yapıta adını veren kahramanın iç donunun toprak rengine dönmüş kirliliğinden; yırtık, yamalı, dağılmış ceketinin altında kirli gömleğinden söz edilir (13), Yani “tezgâhı kirli bir paçavra ile” siler (36). *Küçük Paşa*'da köyünden İstanbul'daki konağa sütanesi olarak getirilen Selime önce yıkanır; konağın Şirin dadısı “köylü kiri kolay kolay çıkmaz” diye söylene söylene Selime'yi sıcak suyla haşlar (29). *Vurun Kahpeye*'de Aliye'nin kasabada “dimağının görüş sınırına giren yeni sahneler”, Maarifin koridorunda, “[y]erde kabarmış kirlerin, üzeri sulanmış, sıkça rastlanan, donmaya yüz tutmuş tükürük ve balgamlar” ile “[o]kulun pis ve karanlık toprak avlusunda kokusuna engel olamadığı kırık kapılı helâ”dır (6-10). Aliye, kasaba meydanında öğrencilerle birdenbire kendini içinde bulduğu tehlikeli tabloda, ilk defa ortaya çıkan linç tehlikesi altında, korkuyla titrerken ona güç veren çocuğun eli ile ilgili satırlar, bu konudaki hastalıklı tutumu yansıtır. “Solunda bir çocuk sesi vardı. Katı, küçük ve kirli bir el onun eline sevgiyle sarılmıştı. [...] Ellerini temizlettirmeyi başaramadığı fakat ateşli ve duygulu kalbini kazandığı çocuk: - Hoca Hanım, korkma, ben sana kim bir şey yaparsa keserim, diyordu” (20).

Yaban'da, Ahmet Celâl'in köylülük hayatında bir türlü katlanamadığı en zor taraf, temizlik sorunudur. Köyün kuyusu ve çeşmesi abdest alanlar, “akla sığmayacak derecede pis oyunlarla oynayan çocuklar” ile doludur. Metnin temiz İstanbullu kahramanı şöyle şikâyet eder: “Hatta çok kere, yenilecek şeylerin; çocuk bezleri, kirli don ve gömleklerle bir arada çalkalandığı da olur. Bu pisliği onlara anlatmak bir

türlü mümkün değildir” (42). Bununla da yetinmez, bu konuda şikâyet ettiği emir eri Mehmet Ali'nin onu tasdik eden tek kişi olduğunu belirtir; ama bir köylü olan Mehmet Ali de “pisliğin köylülükten o kadar ayrılmaz bir parça olduğuna kanidir ki, bununla uğraşmaya hiç istek göstermez” (42). Doğanın kendisi de kirlidir: köyün yanı başından geçen Porsuk Çayı'nın “suyundan istifade etmek için, enikonu bir kanalizasyon ameliyesine ihtiyaç” görülür (45).

Reşat Enis'in *Toprak Kokusu* adlı romanında, mezarlıkların köylerin yakınında olması “ölülerini uzağa götürmekten yılan köylülerin tembelliğine” verilir; mezarlık, köylünün tüm “süprütülerini” attığı, sıkıştıkça tuvalet olarak kullandığı bir mekân olarak betimlenir (27). Kötüköy'ün öğretmeni Yalçın'ın arkadaşı Gülekli Ahmet, tayin edildiği Kocamemiş köyünü; “Halkı bit içinde, bok içinde yüzen, evleri ahırdan beter, yolları çirkef bir köy” olarak betimler. Ona göre Kocamemiş köyü, “kocaman bir camız tersi, Kocamemişliler de bu tersin üzerinde dolaşan, içine girip çıkan yeşil sırtlı sinekler[dir]” (28). Romanda köylüler şöyle betimlenir:

Kir, bit içinde yüzüyordu Kötüköy'ün insanları... Köylünün çoğu, sırtına taktığı gündelik kılığını ayda yılda bir çıkarırdı. İşten baş kaldırdığı, boş kaldığı zaman; nasırlı ellerini basma mintanına, karadonuna, [T]rablus kuşağına sokar, dakikalarca hadır hadır kaşınır da bitini ayıklamayı hatırına bile getirmez. Köylü kadının, örgülerle kuyruk sokumuna kadar uzattığı saçının her telinde bir bit dolaşırdı. Yalçın, bu pis insanlara daima acıyarak bakar, “Köylü ancak suya düştüğü zaman yıkanır!” diyen [F]ransız âlimini hatırlardı. (29)

Reşat Enis'in romanı köyün, köylünün kirliliğini tembelliğe dayandırmakla kalmaz, öğretmenin bu konudaki düşüncelerini desteklemek için hatırladığı (Batılı) “tanıklama” ile de oryantalist metinlerle yan yana gelir. Romanda, kirlilik söyleminin

şiddeti giderek artar, öğretmenin köylülerle yakınlaşmak için cuma namazında imamın sarığını başına çekip salâ vermesi gibi bir sahne bile şöyle tasvir edilir:

Cuma namazına gelen Kötüköylüler; birbirlerini tıraş etmekten körleşmiş pis usturaların yara bere içinde bıraktığı suratlarını, içlerine toprak dolmuş tırnaklarıyla kaşırken; kirlilikten ağırlaşan kulaklarına avuçlarını götürmüşler, pantolonundan ötürü “Çatala binmiş” diye eğlendikleri genç mektep hocasını hayretler içinde dinlemişlerdi. (30)

Şevket Süreyya Aydemir’in *Toprak Uyanırsa*’sında nihayet köyün kalkınmasını başararak yüce, mitolojik bir varlığa dönüşen öğretmen, romanda olayların en güzel, en iyimser olduğu anda bile köylü kadınların bu kalkınmadan önce Polatlı pazarına “kirli bez parçalarına sarılmış birkaç topak yağ” götürmekten ibaret olan dış âlem bilgilerinden söz eder (296). Kirliliğin, pisliğin söz konusu olmadığı durumlarda da aynı söylem kendini şaşkınlık retoriğinde tekrarlar. Romanın kahramanı, okulun ilk gününden izlenimlerini aktarırken çocukların giysilerinin elden geldiğince temiz olduğunu, yüzlerinin de kir içinde olmadığını aktarır (86). Böylece çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacağı gibi temsilin yerleşikliği gösteren, metinlerarası söylem taşınmalarına işaret eden bir şekilde, Anadolu ve köy pis, kirli değilse de vurgulanan yine şaşkınlık üzerinden kirliliği, pisliğidir. Retorik tersine çevrilir; ancak bu, söylemi yerinden etmez, sadece şaşkınlık dolu bir iyimserlikle onu hatırlatır.

Mahmut Makal’ın *Bizim Köy*’ünde de bu söylem tekrar eder, köylü öğretmenin notlarında da aynı pislik, kirlilik söylemi kendini gösterir. Tıpkı Anadolu’ya, köye gelen kurtarıcı aydınlar gibi enstitü mezunu köylü aydın da köydeki ailesinin pis, kirli olmasına katlanamaz. Tam bir melez aydınlık örneği olan bu tutum, zaten Makal’ın yapıtında hayranlıkla bahsettiği Yakup Kadri’nin

Yaban'ına karşı takındığı ululayıcı tavrıdan anlaşılabilir. Sömürge aydınının eğitim aldıktan sonra döndüğü yurdunda kendini yersiz yurtsuz hissetmesine yol açan yabancılaştırmanın tipik bir örneği olarak bu durum, söylemin bir kere yerleştikten sonra kendini tekrar tekrar nasıl üretebildiğine işaret eder. Şöyle der Makal: "Pisliğin her türlüsüne katlanıyorum ya, bir gün canıma tak dedi de sofraya oturmadım: Babam kalkmış, yemek yediğimiz sahanla eşeği sulamış" (54). Aynı bir başlık altında -"Temizlik Meselesi"- bu konuyu ele alan Makal, yıkanma konusunda dertlidir:

Bu yıkadığım ahırda on tane hayvan var. Bir köşede pis bir taş. Onun üstüne oturacaksın. Hayvanlar seni seyrederken yıkanacaksın. Ayağın bir karış pislik içinde vıcık vıcık... Nalınla girsen saplanır, çıkamazsın. Tahta dersene mumla arasan ilaç için bir tane bulamazsın köyde. Çaresiz, o pisliğe yalınayak basarak yıkanacaksın." (56)

Makal bunların yanında, harman zamanı ellerin aylarca yıkanmamasından, üzeri kir kabukları bağlamış ellerle yemek yenmesinden, abdest bozma yerleri olan duvar diplerinde birbirinin bitlerini ayıklayan köylü kadınlarının bit kanıyla boyanan parmak başlarından, yüzlerdeki kirin güneşte terleyince kara kara akmasından söz eder (54-55).

Anadolu'nun, köyün ve köylünün bir diğer özelliği kokmasıdır. Köyün Türk romanının coğrafyasına eklendiği ilk yapıtlardan biri olan *Turfanda mı, Turfa mı* bu bakımdan ilginç bir sahneye sahiptir. Anadolu'ya ve köye yönelen romanların idealist, romantik yaklaşımlarının kurucusu sayılabilecek bu metinde, Mansur Bey, Aydın'ın bir köyünde ilerici çalışmalar içindeyken İstanbul'dan gelen misafirlerin karşılandığı bir tablo vardır. İstanbullu konuklar -Fatma Hanım, Mansur'un evleneceği Zehra ve diğerleri- köye girerken yolun iki tarafına dizilen "mahallî elbiseler içinde köy kızları ve kadınları" önlerinden geçen arabaları selamlayıp onları

çiçek demetlerine boğarlar. “Hiç de ummadıkları bu hâlden Zehra ile Fatma fazlasıyla memnun olup” duygulanırlar. Sonrasında anlatım şöyledir: “Hemen arabadan aşağıya fırladılar. Hep kızları, kadınları kucakladılar, öptüler. Tere, kokuya bakmadılar” (338). *Küçük Paşa*’da, bebekken getirildiği ve yedi yıl kaldığı İstanbul’daki konaktan kovulan Salih, köyde üvey kardeşi Mevlut’un çıkardığı iğrenç kokulara, yatak ve çarşafın ter, sidik kokusuna alışamaz (103). *Vurun Kahpeye*’nin kahramanı Aliye de kurtarmak üzere geldiği Anadolu kasabasındaki Maarif’in (“[I]oş ve tavanı örümcekle bu dairenin çok ağır, insanın içine çöken bir kokusu vardı”) ve müdürünün (“Aliye kendine yavaş yavaş yaklaşan, nefesi ve yıpranmış, yağlı redingotu acayip kokan adamla kendi arasına kırık iskemleyi koymak arzusunu duyuyordu”) kötü kokularından rahatsızdır (6-8).

Anadolu’ya ve köye yönelen romanlar arasında hiçbir konuda kötücülüğü kaptırmayan *Yaban*, baştan sona, kusma isteği yaratan kötü kokular ile doludur. “Ve köy, bataklıkta bir uyuz manda gibi kokuyor” (40), “Anadolu’da, köylü kadını şuhluktan, naz ve işveden o kadar yoksundur ki, hangi biriyle, böğür böğüre, koyun koyuna yatsam, vücudumun hiçbir şey duymayacağını tahmin ediyorum. İhtimal ki, çok da fena kokarlar” (52), “Ne sünepe, ne miskin, ne biçare ağaçlar. Porsuk Çayı’nın balçığı leş gibi kokuyor” (60), Şeyh Yusuf’un “[ü]stü başı, sakalı o kadar kirli ki, -yanına yaklaşmağa hacet yok- kapıdan itibaren bir teke gibi kokuyor” (64). Ahmet Celâl’in köylüye yaklaşmasında görülen “kokan köylü” imgesi, *Yaban*’da olduğu kadar söylemsel bir şiddette olmasa da oryantal yolculukların betimlendiği metinlerde de görülür. J. M. Mordthort, bir ihtiyar sandığı ama yanına yaklaşınca genç bir adam olduğunu gördüğü İstanbullu ile konuşmalarını betimlediği sahnede, Ahmet Celâl’in ithal bakışının kaynağını gösterir: “Birden ihtiyar beni fark etmiş gibi oldu. Dudakları kuru, dişsiz ağzını açtı ve bana anlayamadığım bir şey sordu. Bu,

üstü sineklerle kaplanmış durgun suyun kötü kokusunun burnuma çarpması gibi oldu” (63).

Karabibik'te metnin kahramanı bir çift öküz almak hayaliyle düşünüp dururken anlatıcı şöyle der: “Düşüncesi gayet dar olan kafasında öküzler yer etmiş idi” (33). Biraz ileride doktorun eşi Eftalya ile Karabibik arasında geçen cinsellik imalarıyla yüklü bir tablo vardır. Anlatımın doğal evrimi sonucu değil, sonraki metinlerde tekrar edecek olan şehvilik miti nedeniyle anlatıya eklendiği belli olan tablo şöyle yorumlanır: “Eftalya da Karabibik’e karşı pek serbest davranmakta, onunla açık açık şakalaşmakta idi. Karabibik’in olanca aşkı şu birkaç dakika içinde mahsur bulunmakta idi. Bir çirkin tebessüm, bir iki bayağı nükte, içinden doğru gelen kısa bir çılgılık: İşte ömrünün romanı bundan ibaret idi” (34). Metnin sonunda Hüseyin ile Hürü’nün düğünleri ise bir paragrafta anlatıldıktan sonra; “[a]kşama gerdek yapıldı. Hüseyin ile Huri’nin muaşaka romanı bu suretle hitam buldu. Zaten köylülerin muaşakası işte hep bu suretle netice-pezir olur” (44) yorumuyla karşılaşılır. Metnin demografi politikası, *Karabibik*'teki bu son cümlelerden anlaşılabilir. Köylü hakkında her şeyi bilmek ve köylünün kendi içinde çeşitlilik taşımadığı fikri sabitini yerleştirmektir. Metnin demografi politikası indirgeyici, genelleyci, şeyleştiricidir. Bu politika, oryantalist/kolonyalist metinlerin en başat niteliklerindedir. “Sömürge insanının kişiliksizleştirilmesinin başka bir işareti de, *çoğulluk işareti* diyebileceğimiz şeydir. Sömürge insanı asla ayrı ayrı nitelenmez; ancak anonim bir kolektiflik içinde boğulma hakkına sahiptir (‘onlar böyledir’ ‘Onların hepsi aynıdır’)”⁴² (Memmi 96).

Nâbizâde Nâzım’ın metninde, köylü hakkındaki yorumlar, daha sonra Anadolu’ya, köye yönelen tüm romanlarda karşılaşılan bir aşkın-motif olur. Köylü dar görüşlüdür, düşünemez; köylü şehvet düşkünüdür, tekdüze bir yaratıktır; köylü

⁴² Vurgular özgün metinde yer alır.

bilenebilir-genellenebilir bir homojenlik gösterir ve basittir. Bu imgeler Anadolu ve köy romanında o derece yaygınlık kazanır ki; köyü köyden yazmak iddiasındaki romanlarda bile köylüye sık sık “bizim aklımız ermez beyim” dedirtilir.⁴³ Böylece bir Anadolu, köy manzarası yaratmak için kullanılan hazır fonlar gibi, bir köylü yaratmak için kullanılan metinsel makyajlar ortaya çıkar.

Küçük Paşa'da sütanne Selime ile kocası, sütün bozulacağı endişesi ile cinsel ilişkiye girmemeleri için, “siyasi cürümler suçluları gibi pek şiddetli nezaret altında” -“ihtilatı men” etmekle görevli iki gözlemcinin gözetiminde- ayda bir kez “iki kardeş gibi” konuşmaları şartıyla bir araya getirilir (44-5). Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'inde ustalıkla ortaya konduğu gibi, sömürgeleştirilenin şehvet düşkünlüğü, kolonyalist metinlerdeki en yaygın mitlerden biridir. Fanon'un kolonyalistin bakış açısından aktardığı “Tanrı bilir nasıl aşk yaptıklarını! Tek kelimeyle korkunç olmalı!” (151) nidası ile bu satırların yazılmasından yirmi yıl önce, Yakup Kadri'nin kahramanı Ahmet Celâl'in sözleri arasındaki koşutluk son derece çarpıcıdır: “Kuşlar nasıl sevişir? Kediler nasıl sevişir? Biliyorum. Lâkin, bu köy halkının nasıl seviştiklerini tahmin edemiyorum. Bizim gibi, göz göze bakışlılar mı? El ele tutuşurlar mı? Dudak dudağa gelirler mi? Okşayışları nasıldır? [...]” (52).

Yaban'daki bir diğer tabloda Bekir Çavuş'un kör kızı ile Salih Ağa'nın kambur oğlu arasında geçen bir aşk sahnesini skopofilik bir saplantı ile “iğrene iğrene” izleyen Ahmet Celâl, tabloyu bir yılanın bir kurbağayı yutması olarak

⁴³ Anadolu'ya ve köye çok daha sorunsuz yaklaşan metinlerde- örneğin Yaşar Kemal'in, Fakir Baykurt'un metinlerinde- bile bu türden bir köylü imajı bulmak zor değildir. Bu imaj bazen de, *Teneke*'de olduğu gibi, köylüye düşman olan eşraf tarafından tekrarlanır; ancak mit, romanın havası mite karşı bir cephe de olsa, tekrarlanır. Nitekim bu mit bir bakıma, onu ayakta tutan, dolaşımdaki yerini, sürekliliğini olumsuzlayıcı bir tavırla sağlayan tekrarlar sayesinde daha da yerleşikleşir. Kemal Tahir'in -*Sağırdere*, *Körduman*-, Orhan Kemal'in -*Bereketli Topraklar Üzerinde*-, Yaşar Kemal'in -*İnce Memed*, *Dağın Öte Yüzü* üçlemesi- romanlarında kimi zaman köylünün kendini, yerini, değerini bilme olgunluğu olarak; kimi zaman köylü hakkında söylenegelen bir mitin yanlışlığı olarak; kimi zaman kurnaz köylünün sıkıştığı durumdan kurtulma çaresi olarak tekrarlanır bu mit.

yorumlar.⁴⁴ “Hayatı[n]da hiç bu kadar iğrenç derecede gülünç bir manzara” görmediğini söyleyen Ahmet Celâl, tabloyu şu yorumla sonlandırır: “İnsan, hayvanların en iğrenç olanıdır” (89). Elbette, bu cümledeki “insan”, paragraftaki akış, kahramanlar, metnin genel fonu ve bağlam gereği köylülere denk gelir.

Yaban'da şehvilik miti, romanın genel atmosferinde bir çıkma yaratan, romanla pek de kaynaşmayan Cennet ve Süleyman'ın macerası ile de işlenir. Cennet'in temsil ettiği şehvetli köy kadını tipi, *Yaban*'dan sonra köy edebiyatında adeta bir yerleşik figür olur. Reşat Enis'in *Toprak Kokusu*'nda, Kemal Tahir'in hemen tüm roman ve öykülerinde, Orhan Kemal'in *Bereketli Topraklar Üzerinde*'sinde köylü kadını hakkında *Yaban*'la başlayan şehvilik, cinsel doymazlık miti tekrarlanır. Bu temsil, cinsellik aracılığıyla köylünün değerden yoksun olduğu aksiyomunu yayar. Fanon'un sömürge halkını değerden yoksun gösterme konusunda sömürgeci stratejiyle ilgili yorumu, bu kısımda aydınlatıcı olabilir:

Sömürgeci, sömürge talanının totaliter karakterini sanki açıklamak ister gibi, sömürge halkını bir tür katmerli kötülüğe dönüştürür. Sömürge toplumu yalnızca değerden yoksun bir toplum olarak tanınmakla kalmaz. Sömürgeci, sömürge dünyasında bu değerlerin yok olduğunu, hatta hiç var olmadığını söylemekle yetinmez. Yerlinin ahlâk kurallarına duyarlı olmadığı ilan edilir, yalnızca değersiz olmakla kalmadığı, aynı zamanda değerleri inkâr ettiği de ilan edilir. (Fanon *YL* 47)

Romanlarda cinsellik çerçevesinde öne çıkan bir durum da, merkezden gelen kahramanların köydeki tüm cehennemî yaşama, insanlıktan habersiz köylülere rağmen içlerini ısıtmayı başarabilen küçük köylü kızlardır. Metinlerin idealist

⁴⁴ Köylülerin cinsel deneyimlerinin hayvanlar arasındaki çiftleşmeler üzerinden alegorik sunumuyla, *Yaban*'dan sonra; Fakir Baykurt'un, Yaşar Kemal'in, Kemal Tahir'in kimi romanlarında da karşılaşılır.

aydınları pedofilik arzuyu sorunsallaştırmaz; ne de olsa onlar kurtarıcıdır ve bir sömürgecinin sömürge halkı üzerindeki sınırsız malikiyetini hatırlatan bir bakışla köye ait her şeyde hak iddia etmekte özgürdür. *Yaban*'da Ahmet Celal'in sevdiği Emine, *Toprak Kokusu*'nda Yalçın'ın nişanlısı Elif, *Karapürçek*'te öğretmenin âşık olduğu ilkokul öğrencisi Zehra gibi güzel köylü kızlar henüz 12-13 yaşlarındadır. Metinlerin yazıldığı dönemde genç kızlar için evlenme yaşı düşünülürken, pek de sorunlu gibi görünmeyebilir bu; ancak daha önemli bir nokta vardır: merkezi temsil eden kahramanlar köylü kadınlara ilgi duymazlar, sadece “körpe”/”el değmemiş” küçük köylü kızlarına ilgi duyarlar. Bu durumu, sömürgecinin sömürgeleştirilen toprağı boş, el değmemiş, işlenmemiş, sahipsiz alanlar olarak işaretlemesi ve kadın bedeni ile ilgili metaforlar üzerinden metinselleştirmesi ile birlikte düşünmek gerekir. Boş, işlenmemiş tabiatın betimlenmesi ile köylü kadını betimlemeleri arasındaki paralellik burada sorunsalın başka bir yönüdür. Köylü kadın betimlemeleri genelde tabiat betimlemelerinde olduğu gibi (kirli, pis, kokan, bakımsız) negatifken; yukarıda değinilen küçük köylü kızları yüce kahramanların dikkatlerini çekecek kadar olumlu, güzel, çekicidirler. *Karapürçek*'te köyü, Anadolu'yu “uyaracak” olan kurtarıcı kahraman, öğrencisi Zehra'nın “kütür kütür memeleri” ile ilgili hayaller kurar; ancak Zehra Kör Mamıd'ın oğlu ile sözlüdür. Şöyle der öğretmen: “Şimdi bir Kör Mamıd'ın oğlu, bir de ben! Armudun iyisini her zaman ayılar mı yiyecek. Bir kere de bir Allahın kuluna nasip olsun” (110). *Yaban*'da Ahmet Celal'in Emine'ye duyduğu hastalıklı ilgi de buna benzer bir karakter gösterir: “Karanlığın içinden Emine'nin beyaz dişleri iki sır sedef taneleri gibi parlıyor. Bunlar, İsmail'in mi olacak” (99).⁴⁵ *Çalığışu*, *Vurun Kahpeye* gibi romanlardaki idealist kadın

⁴⁵ Emine ile ilgili betimlemeler de aynı sömürgeci bakışı ortaya koyar: “kusursuz taze bir bedenin bütün cazibesi” (67), “havalinin en güzel, en tatlı meyvesi” (99), “bir taze diş” (99), “bir körpe söğüt dalı” (99), “onu kalın kabuklu bir yemişi soyar gibi soyuyorum” (101), “[g]öğsü, kalçaları dolgun, eti ve omuz başları gevrek” (101).

kahramanların Anadolu'dan, köyden bir erkeğe ilgi duymaları söz konusu olmuyorken; romanların idealist erkeklerinin “güzel, küçük köylü kızını” “hayvan gibi olan köylü erkeğinden” kurtarmak; onu alıp “yıkamak, İstanbullu hanımlar gibi giydirmek” fantezisi gösterir ki Anadolu romanı en az kolonyalist/oryantalist roman kadar sorunludur. “Beyaz, Kemalist Türk erkeğinin” Anadolu'yu kurtarmakla taze, körpe, güzel köylü kızını kurtarmayı alegorik olarak birleştirmesi, en iyimser yaklaşımla bile sömürgeci bir fantezidir.

Anadolu'yu, köyü anlatan romanların belki de en oryantalist tavırları köylüyü anlatmada, betimlemede başvurulan metaforların, benzetmelerin içerdiği şiddettir. Abdul R. JanMohamed, “The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature” (Manici Alegorinin Ekonomisi: Sömürge Edebiyatında Irksal Farklılığın İşlevi) başlıklı çalışmasında, kolonyalist literatürde sömürgeleştirilen ile sömürgeleştirilen arasındaki ilişkinin Manici bir dünya mantığı içinde ortaya konulmasına eğilir. Manici dünya, biz ve onlar ayrımına dayanan; onlar olarak işaretlenen kümenin, toplumsal evrimin bir gereği olarak fatalist bir mantıkla, negatif yüklerle -barbar, miskin, şehvete düşkün, kinci, kurnaz, aşağılık- ortaya konmasıdır. Bir tarafta üstünlük, iyilik, medenilik gibi olumlu niteliklerle yüklü sömürgeci; diğer tarafta aşağılık, kötücül, ilkel kategorileriyle tanımlanan sömürgeleştirilen vardır. JanMohamed'e göre bu Manici dünyanın kesin, yerleşik ve yeniden üretilmeye elverişli yapısı, “altında yatan iktidar ilişkileri” öyle güçlüdür ki ondan kaçmaya çalışan yazarlar bile tuzağa düşebilir (63). Nitekim köye ve köylüye yaklaşımında daha sorunsuz yazarlardan biri sayılabilecek Fakir Baykurt bile köylü ve hayvan arasındaki güdümlü benzetmeye, karşılaştırmaya başvurmadan edemez. Baykurt'un, *Yayla* adlı romanında, Çakır Hasan, Ankara'dan gelen arkeolog Hocabey'e şöyle der: “Ben bizim köylülerin uyanacağını sanmıyorum Hocabeyim!

Dünyaya buzağı gelmişler öküz gider bunlar. Oylarını götürüp yalancı dürzülere kakarlar. Ulan insan yalana bir kez kanar, iki kez kanar; sürekli kanmaz ki!” (65).

Anadolu ve köy romanında, metinlerin faunasını oluşturan hayvanlar, Anadolu ve köy denince temsilin yerleştiği ilk olgulardan birini imler. Yapıtları, dolayısıyla Anadolu’yu ve köyü, sergi metinlere, hayvanat bahçelerine dönüştüren bu tutum, kolonyalist söylemin Manici ayrımlarını hatırlatır. “Sömürgeleştirilmiş insanları akıl yürütme yeteneğinden yoksun hayvanlar olarak betimlemek, oldukça yaygın ve uzun geçmişe sahip bir gelenektir” (Root 172). *Küçük Paşa*’da İstanbul’daki konağa Niğde’nin bir köyünden getirilen sütanne, bir haftalık bebeği ve köylüler onlarca hayvana benzetilir. Bunlar arasında: yayla ineği, sağımlık inek, yayla ineği ve buzağısı, yarasalar, kedi, inek, kuyruklu köy bitleri, Allah’ın devesi, örümcek, uysal it eniği, sinek, pire, it eniği, kaz, baykuş, sıçan, ahmak kuşlar, tavuk, horoz, tilki vardır. *Yaban*’da Ahmet Celâl köylüleri ilk günden başlayarak şu hayvanlara benzetir: tilki, köpek enikleri, boz eşek, ürkmüş tavuklar, teke, yırtıcı yaratık, ıslak kedi, sansar, yılan, kurbağa, örümcek, pervane, sinekler, sinek azmanı, kaplumbağalar, mitolojik hayvanlar, salyangoz, goril, garip tabiat yaratığı, tırtıl, dayak yemiş kedi, karıncalar, tarla faresi...

Hayvan benzetmeleri ve metaforlarıyla köyü, köylüleri “insan taslakları”na dönüştüren metinler, söylemsel olarak kolonyalist metinlerde yer alan Manici dünyayı tekrarlar. Bir tarafta merkezin aydını, diğer tarafta onun “bir sosyal yaratık” bile olamamış “ötekisi” vardır. Oysa bu söylemi üreten özne de bir başka özne için aynı şeyi ifade edebilmektedir. Oryantalistlerin/kolonyalistlerin metinlerinden Osmanlı-Türk aydınının Anadolu üzerine ürettiği metinlere taşınan söylem, her ne kadar “Doğu” ya da “Batı” denen olgunun metinler arası taşınma-kayma niteliğini gösterse de değişmeyen, hep yerinde kalan şudur: birileri için diğerleri hayvandır.

Oryantal yolculuklardan yapılacak aşağıdaki alıntılar ile onların varisleri sayılabilecek kimi Anadolu, köy romanı yazarlarından yapılacak alıntılar arasındaki benzerlik, “ulusal oryantizm”in ithal karakterini ortaya koyacaktır. “Fakat dışarıdan bakan biri için, Türk fiziksel açıdan en iyi hayvandır...” (R.R. Madden 29), “Gözlerinize hiçbir sevinç alâmeti, hiçbir mutluluk belirtisi çarpmaz: karşınızda gördüğünüz millet, bir millet değil, hocanın güttüğü yeniçerinin boğazladığı bir sürüdür” (Chateaubriand, II. Kitap 43). “Hepsinin içinde, semavi bir afet esnasında bir koyun sürüsünün ürkekliğinden bir şey var” (Karaosmanoğlu 90).

Edward Said’in *Oryantalizm*’de aktardığına göre, 1918’de T.E. Lawrence, V.W. Richards’a şunları yazar: “Onlar [Araplar] için yabancı olduğumu, hep yabancı kalacağımı biliyorum; ama onlara benzemem ne kadar imkânsızsa, onlara duyduğum inanç da o kadar güçlü” (241). Oryantalist söylemin bu ikircikli doğasının en iyi bulunabileceği eserlerden biri de *Yaban*’dır. Bir taraftan köylünün yaban dediği birisi ile onlara kendini -daha doğrusu otoritesini- kabul ettirmeye çalışan biri vardır; öte tarafta köylülerden nefret eden ama onlara yine de inanan, hayranlık duyan, onları kıskanan biri vardır. Ahmet Celâl köyün hem içindedir hem de dışında; fakat bu ikiliğin nedeni köylülerden çok ondan kaynaklanmaktadır. *Yaban*’daki şu sözler bu açıdan yukarıda Lawrence’dan alıntılanan sözlerle karşılaştırılmaya değer: “Bu çirkin ve bakımsız tabiat köşesinde, bu kaba saba insan kümesinin bana, adeta, saygıya yakın bir duygu verişi nedendir? Bu insanlar, her gün hiçe saydığım, hor gördüğüm, hatta bazen de tiksindiğim kimseler değil midir” (106).

Yukarıda yapılan karşılaştırmaların imlediği üzere, ulusal oryantalist söylem Anadolu’yu ve köyü İstanbul’un “Doğu”su olarak kurgularken; “kendi”ni de yeniden kurgular; çünkü kendi de daha büyük bir söylemin kurgusudur. Edmondo de Amicis: “Bir kez olsun başka insanlar gibi olun! Bize kim olduğunuzu, ne düşündüğünüzü, o

cam gibi gözlerinizle havada ne gördüğünüzü anlatın!” (305) diye haykırır. Bu haykırış, Anadolu’ya gelen aydının, öğretmenlerin hemen her metinde köylüye yaptığı çağrılarla aynı mantığa ve işleve sahiptir. İstanbul aydınının kendini “ötekilik”ten -Batı’nın ötekisi- kurtarmak için yapması gereken kendi ötekisini bulmak, hatta icat etmektir. Ulusal oryantalizm, ötekileştirildiğini anladığında kendi ötekisini icat eden bir kurgunun metinsel üretimidir.

Yaban’ın daha ilk cümlelerinde, tüm bir Manici alegori kurulur. Sakarya Savaşı sonrası harap olan yerlerdeki manzarayı aktaran bu tablo şöyledir:

O afetlerden arta kalmış halkın, bu taş yığınları arasında, ilk insanlardan farkı yoktur. Bunlar, yarı çıplak bir hâlde dolaşıyor; alevin kararttığı harman yerlerinde toprağa, çamura karışmış yanık buğday ve mısır tanelerini iki taş arasında ezerek öğütmeye çalışıyor; adı bilinmez otlardan, ağaç köklerinden kendilerine bir nevi yiyecek çıkarıyor ve bir yabancının ayak sesini duyunca her biri bir yana kaçıp bir kovuğa saklanıyordu. (31)

Bu alegorinin bir tarafında yer alan Anadolu halkı, köylüsü savaş mağduru bir kitle olarak betimlenir; ancak şüphesiz savaşın yıkıcı etkisini göstermek için ilkelerin yerleşik betimlerini ya da son cümlede olduğu gibi hayvanlık çağrışımları yaratmak zorunlu değildir. *Yaban*’da anlatıcının ve metnin zihniyeti (aslında ikisi birdir; çünkü eser anlatıcının günlüğüdür) böyle bir yorumu tamamıyla desteklediği için, bu tablo savaşın yıkıcılığını aktarmaktan çok, aydın ile köylü arasında bir karşıtlık kurmak görevindedir. Metin boyunca Manici kategorileştirmenin söylemsel ağından kaçamayan, “milletinin içinde bulunduğu durumdan” sözde acı çeken aydının “onlar” olarak işaretlediği köylülerden uzaklığı, masum bir mesafe gerçeğine değil; titizlikle örülmüş, ödünç alınmış bir hiyerarşi arzusuna dayanır. Pek de inandırıcı

olmayan acıları içinde şöyle haykırır Ahmet Celâl: “Onlar gibi olmak, onlar gibi giyinmek, onlar gibi yiyip içmek, onlar gibi oturup kalkmak, onların diliyle konuşmak... Haydi bunların hepsini yapayım. Fakat onlar gibi nasıl düşünebilirim? Nasıl onlar gibi hissedebilirim?” (86).

Ahmet Celâl’in “onlar” olarak işaretlediği, “ötekileştirdiği” köylüler için metinde geçen -hayvan metaforları ve benzetmeleri dışında- kimi nitelermeler gösterir ki, onun derdi hiç de onlar gibi olmak değildir; “onları” yönetilmeye, idare edilmeye, temsil edilmeye ihtiyaç duyan bir kitleye dönüştürmektir. Köylüler için roman boyunca geçen şu nitelermeler, milleti ile bütünleşemeyen aydının hüznünden çok, sömürgeci/oryantalist bir hegemonya arzusunun işaretleri olarak yorumlanmalıdır: “Onlara hitap ettiğim vakit hiçbir şey anlamaz gibi bön bön yüzüme bakarlar” (36), “Bostan korkuluklarının en biçimsizi”, “toprak altından henüz çıkarılmış kırık dökük heykeller” (49), “bir hamam bohçası gibi cansız ve şahsiyetsiz” (51), “cılız, soluk ve raşitik insanlar” (54), “paçavra yığını” (55), “balçıktan insanlar” (87), “Nuhtan önceki insan kümelerinin manzarası” (87).

Toprak Kokusu’nda Kötüköy’ün yeni öğretmeni Yalçın’ı en fazla düşündüren konulardan biri köylülerin hayvanlarına verdikleri önemi, ayırdıkları zamanı kendileri için çok görmeleridir. Bu karşılaştırma hiç de masum bir niyete dayanmaz, Manici dünyayı üreten söylemsel mitin etkisi altındadır. Köylü ve hayvan arasında kurulan ilişki, burada kirlilik söylemi üzerinden işler:

Camızlar, eşekler, öküzler daha mazbut bir dam altında yatıyorlar.

Başlarını soktukları yemlik, bütün ev halkının etrafına çöküp kaşık salladığı çinkoları dökülmüş çorba kâsesinden daha temizdir.

Ortasından kirli bir kumaş parçasıyla bölünen ahır, köylünün yatıp

kalktığı, ocağının tezeklerine avuçlarını vererek düşüncelere dalıp gittiği, bulgurunu kaynatığı odadan daha rahattır. (35)

Köylünün kirliliği ve hayvanla köylü arasında kurulan karşılaştırmaların oluşturduğu pejoratif söylemden çocuklar da nasibini alır. Köylü çocukları *Toprak Kokusu*'nda gübreleri üzerinde eşelenen, yatıp yuvarlanan hayvanlara benzetilir: “Binlerce karasineğin vızıldadığı tetanos kaynağı gübre yığınlarında, kirli entarilerinin çıplak topuklarına değen ucunu kaldırarak çukleriyle oynayan sümüklü, dalaklı, değnek bacaklı çocuklar yuvarlanıyordu” (29).

Köylülere yönelen bu nefret dolu söylemsel şiddetin -Fanon, “sömürgeci doğru sözcüğü bulmaya çalışırken sürekli hayvanlarla ilgili sözcüklere başvurur” (YL 48) der- meşrulaştırıcı bir nedenselliğe dayandığı açıktır. Aimé Césaire'nin belirttiği üzere, nasıl ki “sömürgeci vicdanını yatıştırmak için insanı bir hayvan gibi görme eğilimi içine girer” (74); Anadolu'ya, köye yönelen romanlarda aydın da vicdan retoriğini kendi kendine inşa eder. *Küçük Paşa, Yaban, Yeşil Gece, Bizim Köy, Toprak Uyanırsa* gibi metinler böyle vicdani sorgulamalarla doludur. İlgili bölümde bu konu etraflıca tartışılacağı için şimdilik şu noktalar belirtilecek. Vicdani rahatsızlığın ağır yükünden kurtulmak için aydının köylü ile hayvan arasında kurduğu yakınlık, samimiliği tartışılacak bir biçimde, köylüyü unutan aydının kendi suçu olarak yorumlanır. Fakat sonuç yine aynıdır: köylü hayvandır ve bunun sorumlusu, Ahmet Celâl'in söylediği gibi, “Türk aydını yine sensin!” (130). Yaratılan olumsuz tabloda kendini sorumlu tutmak, vicdanı rahatlatılabilir; ama tabloyu değiştirmez. Köylü hayvan gibidir, hayvandır. Türk aydını ona insanlığı öğretmedikçe insanlık yolundaki evrimini tamamlayacaktır.

Köylüler ve hayvanlar arasındaki evrimsel mesafeyi acı duya duya “kalemi titreye titreye” yazan idealist entelektüel; bu kısımda kendi görüşlerini aktarmanın

ağırlığına dayanamadığı vakit, köylüyü yardıma çağırır. Ahmet Celâl'in kendi kaleminden, kendi zihninden gelen yorumlardan daha korkuncu, bu tür durumlarda ortaya çıkar: hayvanlığını köylüye söyletmek. *Toprak Uyanırsa*'da toprağın, köyün, köylünün yüce aydın tarafından uyandırılmasından sonra tarıma açılacak araziye öğretmen kendi için hazırladığı şüphesine düşen köylü birden ondan soğur. Köylüyü eleştirmek bu noktada bir başka köylüye düşer: “Efendi, bu domuzların tüm Allah belasını versin. Bunlar hep davar sürüsü. Sen bunları insan sayarsın” (158). Köyün, köylünün kalkınmaya başladığı en “iyimser” tabloda, köylüler arasında şu konuşmalar geçer:

- Sizin anlayacağınız şu ki hocalar; biz bugüne kadar tüm ağılda davarmışız. Aha şu Memiş'in davarı var ya, de ki o. [...]
- Ne Memiş'in davarı yahu, Ahfeş'in keçisi..
- Ümmü ninenin sıpası...
- Biz de adam sanırdık kendimizi... (220)

Böylece öğretmen sayesinde artık kalkınmaya başlayan köyün sakinlerine “ne oldukları” hatırlatılır. *Toprak Uyanırsa* gibi iyimser, romantik romanlarda bile karşılaşılan bu sahneler, köylüye “yerini bildirmekten” başka türlü yorumlanamaz. Sorun sadece köylüye hayvanlığını onun ağzından söyletmek değil; köylünün bu tür bir “aydınlanmaya”, “olgunluğa”; yani eskiden hayvan olduğuna, aydının sayesinde varmasıdır.

Çalışmada ele alınan metinlerde köylüye ilişkin öne çıkan bir diğer yaygın imge, kolonyalist/oryantalist metinlerde sıklıkla kullanılan “çocukluk” imgeleri, “olgun” olmama mitidir. Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de; “Biliyoruz, Zenciyle bir çocukla konuşur gibi konuşmak ona bulunduğu düzeyi hatırlatmaya yarıyor” (35) der. Köyü, Anadolu'yu anlatan romanlarda bu durumun benzeri biraz paradoksal

olarak tekrar eder. Köylüler “koca bebekler” gibi nitelenirken, köylü çocukları da “ihtiyar cüceler”dir. *Küçük Paşa*’da Selime’yi konakta bir çocuk eğlencesi gibi algılayan konak halkı ilk solukta onun olduğu odaya toplanır, Selime’nin çocukça yaradılışı herkesi güldürür. Oğlu Salih ise -yedi yaşındadır-, anlatıcının romanın başında oldukça obsesif bir hassasiyetle aktardığı ilk bölümde “çocuk mu, yaşlı bir cüce mi” olduğu anlaşılmayan bir yaratıktır (16). *Yaban*’da benzer bir yorum “[ü]ç yaşında, dört yaşında yavrular görüyorum. Hepsi, yüzlerinde, kırk yaşında bir adam maskesi takmış gibi. Yürüyüşlerinde bile olgun bir adam ağırlığı var. Arkalarından bakarken onlara, birtakım kederli cüceler denebilir” (55) cümleleri ile ortaya konur. *Vurun Kahpeye*’de çocuklar şöyle betimlenir: “Eşraf çocuklarının çoğu cılız, fena bakılmış, sümüklü, kirli, zorba ve ahlâksızdı. Hepsinin cebinde bir tabaka tütün vardı. Hemen hepsi Hatice Hanımla karşılıklı, sigaralarını yakarlar, avluda çömelirlerdi” (11). Eşraf’ın “karnı şiş, nefesi kokan, yarı sakat, hastalıklı çocukları”nı Aliye hiç sevemez. “Küçük ve cılız vücutlarında öyle hastalıklı ve vaktinden önce yetişmiş bir cinsiyet, sefahat ve bunu öyle ikiyüzlü bir şekilde örtmeleri ve ne olursa olsun çalışmaktan kaçan öyle tembeler vardı ki” der anlatıcı (11). *Toprak Uyanırsa*’da Eskişehir’e şeker fabrikasının modern tesislerini görmeye, böylece aydınlanmaya gönderilen köylüler bir hafta sonra köye döndüklerinde; “[b]u dönüşte bir Hac dönüşünün kasveti, yapmacıklı ağır başlılığı yoktu. Bu koca çocuklar coşmuşlardı” (220) denir. Biraz ileride, köylüler çocuklara dağıtılan hediyelerin verdiği bir coşkuyla öğretmene “Yahu, biz çocukken sen neredeydin? Hoca, bizi de mektebe yazmaz mısın?” diye sorup şakalaşmaya başlayınca; “Bunları haykırırlar saçlı sakallı bebeklerdi” denir (246).

Köylünün kendi yaşında olmaması, çocukken “cüce ihtiyar”; büyüyünce “koca bebek” olması paradoksalı, onun kendi zamanının dışında olduğunu, sürekli

bir anakronizmi yaşadığını imler. Bu anakronik yaşam formu, köy romanını Benjamin Button'lar ile doldurur.⁴⁶ Romanların zaman politikası ile birlikte düşünüldüğünde daha iyi anlaşılabilir olan bu olgunun sonucu metinlere yayılan kimi pejoratif işaretlemeleri, üstünlük söylemini çoğaltan kategorik ayrımı güçlendirmek olur: Kendi zamanına, yaşına yerleşik olan aydın veya bürokrata karşı kendi zamanının bilmeyen, anakronik bir yaşam formu olarak köylü.

C. Metnin Hakikat Politikası: Metinsel Bir Üretim Olarak Anadolu

*“bir düşün hangi şiirin içinden
onu yazmadan daha
geçen bir turna
görölmüştür” (Yavuz 136)*

Oryantalist metinlerde, “Batı”yı temsil eden bireyin perspektifi ile Doğulunun ufku -Doğu'nun tamamını kucaklayan Batılı öznenin bakışına bütünüyle görülebilir, bakışın öznesi için bütünüyle bilinebilir olan bir daraltma, jeopolitik bir işaretleme olarak ufuk- arasındaki sözde kesin ve eksiksiz çakışma, bilginin iktidarı/iktidarın bilgisi aracılığıyla meşrulaştırılır. Anadolu edebiyatında, aydın için Anadolu ve köy hiç gitmese de, görmese de bilinebilir, tüm hakikatiyle aktarılabilir bilgi nesnelere. Bu bireysel üretimlerde, bilginin iktidarına dayanan üstünlük söylemleri, metinler dolaşımında tekrar tekrar üretilerek gerçekliğin yerini alır.

Bireysel referansların giderek anonimleşmesi sonucu, söylemin ürettiği metinsel temsillerin bir süre sonra hakikatlerin yerini alması oryantalizmin başlıca niteliklerindedir. Edward Said, *Oryantalizm*'de “tekil metin ya da yazar ile yazarın

⁴⁶ F. Scott Fitzgerald'ın “The Curious Case of Benjamin Button” (Benjamin Button'un Tuhaf Hikâyesi) adlı öyküsünde, kahraman Benjamin yaşlı bir adam olarak dünyaya gelir. Yaşamı tuhaf bir şekilde yaşlılıktan çocuklaşmaya doğru bir sıra izler.

çalışmasıyla katkıda bulunduğu karmaşık, ortaklaşa biçimlenme arasındaki diyalektiği açığa çıkarmayı” (33) amaçladığı “yakın metin okumaları” ile oryantalist söylemin Doğu’nun temsilinin onun hakikati olarak üretilmesinde metinlerarası taşınmanın önemini ortaya koyar. Metinlerarası dolaşımın yinelemeye dayanan politikası bir kez üretilen temsili tekrar tekrar alıntılarla, yakın şekillerde formüle ederek, bireysel kanaatleri anonim gerçeklere dönüştürür. Bu bakımdan Said’in işaret ettiği üzere, oryantalist metinlerin en tehlikeli tarafı yalnız bilgi üretmekle kalmaması, betimlemek üzere ortaya çıktıkları gerçekliğin kendisini de yaratabilmeleridir (O 104). Birbirinin seyahat rotasını izleyen gezginler gibi, Doğu hakkında tüm bilgisini oryantalist kitaplıklara borçlu olan oryantalistler, ürettikleri yeni metinlerin eski metinlerden ödünçlediği kişisel ifadeleri tekrarlayarak bir “göndermeler öbeği”ni Doğu’nun kendisi, hakikati olarak sabitler. Timothy Mitchell’in belirttiği üzere; “ ‘Doğu’nun kendisi’ bir yer değil, yeni bir temsiller silsilesidir. Bu temsillerin her biri, Şark’ın gerçeğini yeniden ilan eder; ama aslında ileri geri diğer temsillere gönderme yapmakla kalırlar” (73). Dolayısıyla oryantalist, bir bölgeden bir başka bölgeye değil; bir metinden başka bir metne seyahat eder. Oryantal yolculuk metinlerarası bir serüvendir. Seyyah, Batılı gözlemci, kolonyalist daha “oraya” gitmeden orası kendisi için gidilmiş bir yerdir; bu nedenle gittiği yeri yazmaz, gittiği yer hakkında okuduklarını yazar. Jorge Luis Borges’in Pierre Menard’ını hatırlatır bu yazarlar. Zaten yazılmış olanı yazarlar. Bir açıdan da böyle bir oryantal yolculuğu yazma çalışması içinde “oryantal hoşnutsuzluğun” darmadağın tasvirini ortaya koyan Flaubert’in “bilirbilmez” kahramanları Bouvard ve Pécuchet’e benzerler; en iyi yapabildikleri şey kopyalamaktır. Oryantalist metinler, metinlerarası gümrüğün en gevşek alanlarıdır.

Ulusal oryantalizmi üreten ve onun tarafından üretilen metinlerde Anadolu'nun, köyün temsilleri, romanlar arası taşınmalar kadar türler arası taşınmalara dayanır. Anadolu ve köy romanı ile siyasi raporlar, kalkınma projeleri, eleştiri yazıları, gazete ve dergilerde yayımlanan cevap yazıları, raporlar, öyküler, oyunlar arasında öyle bir dolaşım vardır ki; II. Meşrutiyet'ten 1980'e kadar etkisi süren Anadolu ve köy sorunu, farklı ideolojiler, türler, dönemler arası ortak söylemsel alana dönüşür. Bu alan *Ülkü* dergisini, Halk Evleri faaliyetlerini, Demokrat Parti'nin seçim kampanyasını, Jön Türkler'i, *Türk Yurdu* dergisini, *Yaban*'ı, Köy Enstitüleri'ni, enstitü mezunu köylü yazarları, İstanbullu veya şehirli aydınları, hayatında Anadolu'ya gitmemiş okurları, Sabiha Sertel'i⁴⁷, Samiha Ayverdi'yi⁴⁸, Marksistleri, milliyetçileri... aynı alanda toplar. Anadolu ve köy sorunu, II. Meşrutiyet'ten başlayarak 1980'e kadar, yeni Türkiye'nin tüm farklılıklarının eridiği kaynak noktasıdır. Öyle ki enstitü mezunu kimi yazarlar, merkeze doğru çevreden bir geri yazım hareketi başlattıklarında, o zamana değin üretilen sözde hakikatleri benimsemekte hiçbir sorun görmemiştir.

Bizim Köy, Anadolu ve köy sorununda bir kırılmayı simgeler, edebiyat tarihleri köyü köyden yazan metnin yeniliğini böyle yorumlamıştır; ancak bu metnin yaptığı şey kendinden önce üretilen bir metinle, *Yaban*'la metinlerarası bir diyalog kurmaktan öte değildir. Makal'ın *-Bizim Köy*'de kendini sıkça gösteren- Yakup Kadri ve *Yaban* hayranlığı, temsilin artık oturmuş olduğunun en temel kanıtıdır. Bundan

⁴⁷ Sabiha Sertel'in 1936'da yayımlanan romanı *Çitra Roy ile Babası*, sömürge Hindistan'ına konumlanmış olsa da, milliyetçi burjuvanın kendi menfaatleri uğruna sömürgeci güçle köylülere karşı ittifakını konu alması yönüyle, dönemin Türkiye'sinde de önemli bir sorunsal işler. Roman, bu bakımdan dönemin Türkiye panoramasını bir coğrafi taşınma ile ortaya koymuş gibidir.

⁴⁸ Ayverdi, *Millî Kültür Meseleleri ve Maârif Dâvâmız* adlı kitabında, "Köy ve Köylü" başlıklı yazısında, içki satışının köylere kadar yayılmış olmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Ayverdi'nin oryantalist bakışı kendini şu sözlerde açıkça belli eder: "Şehirli, isterse içki içmez de bir konsere, bir kütüphaneye, bir spor topluluğuna, bir gazinoya, ya da bir yârân meclisine giderek hoşça vakit geçirebilir. Hâlbuki köylü ile içki şişesi arasına girecek maddî, manevî, tatlı-sert hangi hâil vardır? Bir kere kafasını tütsüledikten sonrada yapacağı iş kumar oynamak, kız kaçırmak veya kavga etmektir" (96).

sonra üretilecek metinlerin yapacağı şey, bu temsili ancak daha “müspet”, *Yaban*’da olduğundan daha az “sert” olarak tekrarlamak, yeniden üretmektir; çünkü temsil bir kere yerleşti mi her koşulda kaynağına referans verir –ona karşı çıktığında bile. “Bir kez kültüre girdikten sonra, psişik ve toplumsal bir temel bulabilen bir imge, bir metinden ötekine alıntılama yoluyla yeniden-üretilir ve pekişerek, kültürel bir tortu haline gelerek “gerçeklik” kazanır. Bu dediğimiz özellikle oryantalizm gibi kültürel bir temsil için doğrudur” (Keyman ve diğer 9).

Yaşar Kemal’in *Teneke*’sinde kasabanın yeni kaymakamının -onu karşılayan çıkarıcı eşrafın, toprak ağalarının niyetini henüz bilmiyorken- beklediği gibi bir manzara bulmaması şöyle anlatılır: “İçinde bir korku vardı. Anadolu kasabaları için kendisine neler anlatmışlardı! Uçsuz bucaksız bozkırların ortasında bir tepeye sırtını dayamış, birkaç toprak dam. Susuz. Kışın kar altında, yazın toz içinde. Yalnız. Sonra ağalarla, eşkıyalarla cebelleşmeler [...]” (17). Bu satırlarda eleştirel bir mevkiden de olsa Anadolu ve köy romanının metinsel belleğinin parladığı pek çok noktada, *Küçük Paşa*’dan *Yaban*’a, *Bizim Köy*’e bir külliyyatla alış veriş içinde olan söylem, kendini yeniden üretir. Yerleşik göndermelere karşı yazılanlar bile kurucu söylemi hatırlatır; böylece söylem kendini yeniden ve yeniden üretir. “Oryantalizm söyleminin ‘dışarı’ yoktur: Doğu hakkında yazmak kaçınılmaz olarak metinler arası ilişkiyi içerir, bu şekilde ‘yeni’ metin temsil tasarrufu için ister istemez daha önceki metinlere bağlıdır” (Behdad 46-7).

Teneke’de; “Şu Anadolu insanı, misafirperver, asil, kahraman, yoksul, yiğit... Şu Anadolu’nun kutsal insanları. Bunlara hizmet etmek büyük şeref... Ahırda hayvanlarıyla onlar gibi yatmak, onlar gibi yemek... Onlar gibi sineklere yenmek...” (18) diye düşünen yeni kaymakamın idealizmi ile *Vurun Kahpeye*’de Aliye’nin idealizmi, *Yaban*’da Ahmet Celâl’in romantik milliyetçiliğinin yükseldiği anlardaki

hastalıklı şefkati oldukça benzerdir. Elbette, *Teneke* bu noktada söylemin kurucu metinlerine karşı eleştirel bir tutum içindedir ve ne *Vurun Kahpeye*'deki militarist nefret ve dehşet, ne de *Yaban*'daki öfke ve örgütlenmiş şiddet ile yaklaşılır Anadolu'ya. Ancak roman, kendinden önce yerleştirilmiş ulusal oryantalist arşiv ile o kadar çok noktada diyalog içindedir ki, Anadolu ve köy romanı kitaplığının diğer metinleri olmadan anlayamayacak kadar söylemsel hafızayı tekrarlar, yankılar. İşte söylem kendini bu lojik içinde yerleşik kılar. Kendinden sonraki her metni kendine döndürür; metin söyleme karşı çıktığında bile, söylemi tekrarlamış olur. Tekrarlar, söylemin kişisel referanstan her metinde biraz daha uzaklaşmasını, biraz daha anonim hakikatlere dönüşmesini sağlar. Üstelik söylem o derece karmaşık bir alan oluşturur ki bir noktada ona karşı çıkan metin, farkında olmaksızın, başka bir noktada ona eklemlenebilir. Bunun bir örneği Şevket Süreyya'nın romanıdır.

Toprak Uyanırsa'da, Anadolu ve köy romanlarının en sık motiflerinden biri olan güvenilmez, çıkarıcı, yobaz, işbirlikçi imama karşı devrimci, “Tanrı” diyen; köyün aydınlanmacı öğretmenine yol gösteren bir imam vardır. Metnin idealist öğretmeni, imamla tanıştığı tabloda şunları söyler: “Ben bu imamın lafı edildikçe onu, Anadolu köylerinde rastlanan, kaba, görgüsüz, aksi suratlı köy imamlarından biri olarak düşünmüştüm” (44).⁴⁹ Böylece temsil, karşıt temsiller söz konusu olduğunda bile kendini tekrarlamayı başarır. Romanda, Anadolu ve köy edebiyatında alışılmış olan olumsuz gelişmelerden, sonlardan farklı olarak oldukça iyimser, olumlu bir vakalar zinciri ve son vardır. Metin, bu noktada külliyatla çatışma içindedir; ancak bu çalışma boyunca tartışılan pek çok yönüyle literatürün tipik bir

⁴⁹ Bu kısımda, metin biraz daha oryantalistleşir ve öğretmen, onu şaşırtan bu Anadolu imamını bir İstanbul hocasına benzetir: “Oysa şimdi karşımda gördüğüm insan, eski tip bir Osmanlı hocasıydı. Eski İstanbul'un mahalle mescitlerinde görülen sakin, terbiyeli, efendi halli sarıklılardandı. Ya da eski Osmanlı Rumeli'sinde binbir macera geçirmiş imamlardan biriydi” (44). Dikkat edilirse bu satırlarda ortaya çıkan şey, yerleşik olumsuzluğa ve “aşkın önyargılara” uymayan istisnai olumluluk, İstanbul ve Rumeli'ne referansla anlatılır; yani Anadolu köyündeki bu olumlu imam tipi, merkezdeki örneklere benzediği için de olumludur.

halkasıdır. Öğretmen henüz hiçbir köylüyle görüşmemişken, “[a]rtık işim, Keltepe’nin işte bu mezbelesinde hocalık yapmaktı. Hem de eğer Keltepeliler bana okutmak için çocuklarını yollarlarsa...” (58) diyerek Anadolu ve köy romanının kolektif hafızasını ortaya koyar. Köylünün eğitim, aydınlanma düşmanlığı söylemi böylece bir kez daha yinelenmiş olur. Bu noktada en uç örneklerden biri Sunullah Arısoy’un *Karapürçek* romanıdır. Romanda öğretmen, daha Süleyman Ağa ile tanışmamışken, üstelik köylü Ağa’yı durmadan övüyorken şöyle der: “Süleyman Ağa beni iyiden iyiye düşündürmeye başladı; daha yenileyin çalışmaya başlarken büyük bir tehlike olabilirdi. Aşılması gerekli öbür engellerin tümünü birden unuttur gibi oldum. Süleyman Ağa bir kale burcu gibi görünüyordu gözümde” (30).

Öğretmenin köyün imamıyla tanışması da aynı metinsel taşınmanın, metinlerarası diyalogun etkisi altındadır. İmam hakkında henüz hiçbir şey bilmeyen öğretmenin düşünceleri bireysel referansların anonim göndermelere ve sabit hakikatlere dönüşünün en açık kanıtını gösterir. İmam, “Hoş geldin Mallim Bey” der, öğretmen “Hoş bulduk hocam, buyur” dedikten sonra şu cümlelere yer verilir: “İki rakip karşı karşıya! diye düşündüm. Hoca da düşünmüştür. [...] Hoca’yı yakından bilmek, tanımak istiyorum. Çalışmamın en büyük kösteği, ya da kösteklerinden biri Hoca olacak!” (35). Hoca, kızlarını okula yazdıran ilk kişi olur; ama elbette bu, öğretmenin Hoca’nın suyuna gitmesi sayesinde mümkün olur. *Vurun Kahpeye*, *Yaban*, *Toprak Kokusu*, *Yeşil Gece* gibi Anadolu’ya, köye İstanbul’dan bakan romanların ürettiği hakikatlere sonuna kadar sadık, köye köyden bakan bir yapıt olarak *Karapürçek*, söylemin metinsel dolaşımının ne derece tehlikeli olabileceğine tipik bir örnektir.

Küçük Paşa’da köyün, Anadolu’nun durumunu konaktaki sütanneden hareketle bir gün, birdenbire öğrenen Paşa’nın tepkisi, *Yaban*’da Ahmet Celâl’in daha köye varmadan köy ve Anadolu hakkında söylediği şeyler ve tüm köye,

köylülere dair iki günde sahip olduğu bilgiler gibi metin içi ögeler, sözü edilen hakikati üreten tek güç değildir. Bir diğer güç, bu temsillerin okuyanlarca nasıl algılandığıdır. Yani temsilin üretilmesinde, yerleşmesinde ve sürekliliğinde salt metin değil; bir okur ve eleştirmen kitlesi de oldukça etkilidir. Metinsel temsilin hakikate dönüşmesinde en az metin kadar işe koşulan bir okuma pratiği söz konusudur. *Küçük Paşa*'yı ve *Yaban*'ı okuyanların hararetle “işte Anadolu, işte Anadolu'nun içinde bulunduğu hâl” demesi; temsilin metnin sınırlarını aştığı, gerçeğin sınırlarına taşındığı yeri imler. Metinleri okuduktan sonra Anadolu'ya, anlatılan köylere gitmiş gibi olduklarını söyleyen, “kitabı her Türk'ün ezberlemesi icap ede[r]”⁵⁰ diye haykıran; “[k]alemin kırılınsın Usta! Niçin bizi tatlı münevverlik uykumuzdan uyandırıyor sun? Niçin bizi hülyalarımızla baş başa bırakmıyor sun? Niçin bizi saran ve harap eden çıplak realite ile karşı karşıya koyuyorsun?”⁵¹ diye soranlar, okuduklarının sadece temsil olmadığını; hakikatin kendisi olduğunu dile getirmiş olurlar. Oysa *Yaban*'ın yazarı, iki genç köy romancısına: “Biz, Anadolu'yu tren pencerelerinden gördük sadece, siz oradan geliyorsunuz; Anadolu'yu anlatın, yazın” demiştir yıllar sonra.⁵²

Metinsel üretimin başında olduğu gibi sonrasında da, temsilin sonucu, hiç gidilmediği hâlde hakkında her şey bilinen Anadolu ve köy gerçeği/gerçekçiliği denilebilecek kalıp tablolar, fonlar, tonlar olmuştur. Sıtmalı, karnı şiş birkaç köylü çocuk; tezek yapıştırılmış duvarların dibinde oturmuş miskin, yaşlı köylüler; hayvan pisliklerini eşeleyeyen tavuklar; zayıf, bir deri bir kemik mandalar; boz, kuru bir toprak ve karanlık... Sıralanan bu ögeleri metnin orasına burasına manzaralar şeklinde

⁵⁰ Reşat Nuri Güntekin'in *Hâkimiyet-i Milliye*'de yayımlanan yazısından.

⁵¹ *Kadro* dergisinde “Ta-Hay” imzasıyla yayımlanan yazıdan.

⁵² Bu bilgi, Talip Apaydın'ın kendisiyle yaptığım röportajda aktardığı bir anekdota dayanır. Fakir Baykurt ile birlikte “usta yazarı” ziyarete giden Apaydın, Yakup Kadri'nin onlara söylediği bu sözü hâlâ unutamadığını belirtmişti. Röportaj yarım kaldığı için ne yazık ki yayımlanamadı.

yerleştirmek; jandarma-ağa-tahsildar zorbalığı, başta imam olmak üzere köylü kurnazlığını temsil edecek bir iki çıkarıcı şahıs eklemek ve tüm bunların olumsuzluklarını görecek, bundan samimiyetle acı çekecek, köylüleri kurtarmak için insanüstü bir uğraşa girecek bir aydını köye getirtmek bir Anadolu, köy romanı yazmak için yeterli olacaktır. Tüm bu sabitlerin bir metinden diğerine tekrarı; Anadolu'nun ve köyün “ilkel, çağdışı, yobaz, cehennemî, hastalıklı, yoksul, yoksun” gibi çağrışım alanları olan bir “üretilmiş” hakikatle/metinsel hakikatle eş sayılmasını doğurmuştur. Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde bu tür betimlemeler hakkında şöyle der: “Bu nüfus patlaması, bu histerik yığınlar, insanlığın esamesinin okunmadığı yüzler, hiçbir şeye benzemeyen bu obez bedenler, başı sonu olmayan bu yığın, kimsenin değilmiş gibi görünen bu çocuklar, güneşin altına yayılmış bu tembellik, bu bitkisel ritim, bütün bunlar sömürge sözlüğünün bir parçasıdır” (49).

Temsillerin hakikatlerle birleşmesinde etkili olan bir diğer nokta, yazarların ve eleştirmenlerin üretilenlerle ilgili sürekli tekrarladıkları “Anadolu/köy realizmi” mitidir. Bu alana dâhil edilen edebî üretimler hakkında çıkan tanıtma yazılarından edebiyat tarihlerine kadar, söz konusu miti “Anadolu'nun çıplak gerçeği” gibi kalıp övgülerle besleyen neredeyse tamamı şehirli aydınlardan, eleştirmenlerden oluşan bir tüketici kitlesi, her zaman hazırdır. Bu kitle, metinsel temsilleri “hakikat” olarak selamlamaya son derece büyük bir istek sergiler. Yapıtların çoğunun arka kapağında ve tanıtım yazılarında karşılaşılan, Anadolu'nun “fantazmatik imge repertuarı” (Behdad 50), Anadolu realizmine ve giderek toplumsal gerçekçilik fenomenlerine bağlanır; ancak bunlar salt edebiyat alanında iddialar olmanın ötesindedir. Öyle ki, beş romancının köy edebiyatını tartışmak için bir araya geldiği oturumda, Fakir Baykurt; “[y]aptığımız romanlar, icabında otuz sene içinde politikacılara, iş sahiplerine, mesuliyet sahiplerine faydalı olacak doküman durumunda...” (11) der.

Baykurt, bu argümanı köyü yazmak için onu görmek, yaşamak gerektiğini savunmak için öne sürer; ancak bu noktada Ebubekir Hazim'in, Yakup Kadri'nin Anadolu'yu, köyü yazma gerekçesinin pek de uzağına düşmez. Onlar da Anadolu'nun, köyün içinde bulunduğu olumsuz koşullara dikkat çekmek amacını güttüklerini dile getirmişlerdir. Sonuçta, Anadolu'ya ve köye yönelen romanların hiçbirinin salt bir kurgusal metin yaratma iddiası yoktur; hatta böyle bir iddia, ortaya konan ürünler için oldukça olumsuz bir değerlendirme olarak görülmüştür. Tüm yazılanlar, söz konusu dönem boyunca işlenmiş, kesinleşmiş, kalıplaşmış bir Anadolu realizmine, köy gerçeğine ne kadar yakın olduğu üzerinden olumlanmış ya da dışlanmış. 1950 sonrasında, köyü içeriden yazma iddiasındaki metinler, *Yaban*'da ortaya konan Anadolu ve köy imgesini belli açılardan eleştirel bir bakışla yorumlar; ancak kimi müspet tipler çizme, yaratıcı ve yapıcı köy-köylü topluluklarının var olduğunu kanıtlama gibi çabaların ötesine geçemezler. *Yaban*'ın çevresinde gelişen Anadolu'nun, köyün hakikati mitini olduğu gibi benimserler.

Anadolu ve köy romanında, “gerçeklik efektleri” yaratmanın sıkça başvurulan bir yolu da metinlerin form-politiği denilebilecek seçimlerde ortaya çıkar. Oryantalist ve kolonyalist metinlerin tür-politikasını hatırlatan bir seçimle -Doğu'yu anlatmak iddiasında olan romanlarda; anı-roman, mektup-roman, günlük-roman gibi melez türler tercih ediliyordu- Anadolu'ya, köye yönelen yazar da, tamamen kurgusal olan bu nedenle “hakikat” iddiasını yeterince taşıyamayacak bir form olan romanı; mektup, anı, günlük gibi gerçekliği olduğu gibi aktarma çağrışımlarını arkasına alan “ara formlar”la karıştırarak kullanmıştır. *Yaban*, bir anı defteri olarak kurgulanmıştır; *Toprak Uyanırsa*'nın alt başlığı Ekmeksizköy Öğretmeninin Hatıraları'dır ve metnin başladığı sayfadan bir önceki sayfada; “Bu, bir roman değildir. Bu, Ekmeksizköy öğretmenin hatıralarıdır” (11) diye yazılmıştır; *Çalkıuşu*, Feride'nin günlüğüdür

(üstelik eserin Osmanlıca ilk basımında günlük kısmı tam da Feride Anadolu'ya geçtiğinde başlar).⁵³ Mahmut Makal'ın *Bizim Köy*'ü çoğu araştırmacı tarafından bir köy romanı olarak görülmüştür; fakat alt başlığı "Köy Öğretmeninin Notları"dır.

1950 sonrasında, romanı gerçeklik kaygılarıyla diğer formlarla birleştirmek pratiği enstitü mezunu yazarların köy notları ve röportaj gibi türleri kullanması ile kırıldı. Enstitü programında, Türkçe öğretimine ilişkin yer alan bir ilke bu açıdan çarpıcıdır: "Asıl edebiyatın insanın yaşadığını anlatması olduğu fikri verilmeli ve talebe, not, hatıra ve mektuplarla hayatını anlatmak ihtiyadını kazanmalıdır" (Bayrak 88). Nitekim enstitü mezunu yazarlar arasında söz konusu formlar oldukça talep görmüştür. Dursun Akçam, Talip Apaydın, Behzat Ay, Mehmet Başaran, Mahmut Makal gibi enstitü mezunu yazarlar köy notu ve röportaj türlerinde onlarca yapıt vermiştir. Ne var ki, 1950 sonrasında, yapıtların türsel seçimleriyle ilgili değinilen kırılma, Anadolu ve köy romanını kurgunun alanından daha da uzaklaştırmış; köyü köyden yazanların metinsel üretimlerini bile raporların, hatıraların, mektupların kamusal alanına, bir gerçeğin en çıplak tonunda kamuyla paylaşıldığı alana, çekmiştir.

Bir köy romanı kurgusallık bağlamında, hiçbir zaman *Aşk-ı Memnu*'yla ya da *Huzur*'la aynı sınıfta görülmemiştir. İstanbul'da konumlanan hiçbir roman, İstanbul'un gerçeğini aktarma gibi anlamsız bir iddia hatırına yaratılmamıştır ya da salt bu nedenle okunmamıştır; ancak köy romanının üretme-tüketme politikası

⁵³ Bu konuda metinleri daha az sorunlu 1950 öncesi yazarlardan biri olan Sabahattin Ali'nin kimi öykülerinde bile benzer bir retorikle karşılaşılır. Örneğin "Asfalt Yol" öyküsü, "Bir Köy Öğretmeninin Notlarından" alt başlığını taşır. Üstelik öyküde, ulusal oryantalist söylemi üreten, tekrarlayan bir bakış hâkimdir. Kahraman öğretmen metnin olumladığı bir aydın-kalkınmacıdır ve şu notları tutar: "Hâlâ bir şey çıkmadı... Galiba bu yolu yapmayacaklar. Köylü de bana yardım etmiyor. Pek ölü mahlûklar... Belki de pek akıllı mahlûklar da boşuna yere uğraşmak istemiyorlar" (12). Biraz ileride, yol yapıldıktan sonra; "Köyde de itibarım artar gibi oldu. Bizim köylülerin insana muamele edişi zaten barometre gibi" (13) der. Sabahattin Ali'nin yazdıkları elbette ulus-devletin arzuladığı, yarattığı metinlerden değildi; ancak söylemin gücünü göstermesi bakımından önemlidir. Zira yazar yukarıdaki satırları hangi niyet, neden ve düzlemde yazarsa yazsın metnin anlamlandırma zemini ulusal oryantalist metinlerin yarattığı düzey olacaktır.

Anadolu'nun, köyün “çıplak” gerçekliği mitinin etkisi altında şekillenmiştir. Bu gerçeklik; birdir, hep aynıdır. Her köy romanı, tek bir köyü bile anlatsa tüm köyleri anlatır. Tek bir köylü yoktur, köylüler vardır. Romanda herhangi bir kurnaz köylü; köylünün, tüm köylülerin kurnazlığına işaret eder. Böylece karmaşık, bilinemez, çeşitlilik gösteren merkeze karşı; tipik-bilinebilir-homojen bir periferi yaratılmış olur. Anadolu'nun, köyün gerçekliği konusunda homojenlik o derece benimsenmiş bir olgudur ki, Mahmut Makal'ın *Bizim Köy*'ü ile aynı tarihte, 1948'de yine *Bizim Köy* adlı, uzun öykü-köy notu arası bir metin yazan Cahit Beğenç; yapıtında refah içinde, mutlu bir köy tablosu sununca, Mahmet Bayrak şöyle demiştir: “İki kitap birden doğru olamayacağına göre birileri bir şeyler yapmak istiyorlar, daha doğrusu birileri birilerini uyutmak istiyorlar” (328).

Cahit Beğenç'in *Bizim Köy*'ü, köy romanlarının köy ve köylü imgelerine karşı yazılmış bir metin gibidir. Yapıt boyunca metnin belleği her fırsatta köy romanı literatürünün yarattığı negatif imgelere göndermede bulunur. Beğenç, köyü betimlerken kendinden önce köyü anlatan, merkezi temsil eden yazarların metinleriyle karşıtlayıcı bir diyaloga girer. Köy romanının en klasik imgelerinden biri olan “sarı benizli, hastalıklı, zayıf, karnı şiş, sıtmal, sümüklü, kirlil” köy çocuğuna (*Küçük Paşa, Vurun Kahpeye, Çalığışu, Yaban, Toprak Kokusu...*) gönderme yapan bir cümlede şöyle denir: “şeytan kulağına kurşun bizim köyde öyle sarı benizli, değnek bacaklı, gebeş karınlı çocuk bulunmaz” (7). Köye kasabadan ve şehirden gelen misafirlere dinlenmeleri için gösterilen yataklara ilişkin sözler, “köyün ve köylünün kirliliği” söylemini hatırlayan bir metne işaret eder: “Köy odasının üst katına çıkıp yataklara bakıyorlar. Şimdiye kadar hiçbirinin – Bu yatak temiz değil, dediğini duymadık. Biz temizliğe çok bakarız” (12). Köylünün çocuklarını okula göndermek istememesi mitiyle dolu olan külliyatla da

“[o]kulumuza harıl harıl çocuk veririz. Orada gürül gürül okurlar” (8) sözleriyle bir karşılık verir metin.

Beğenç’in metni birkaç açıdan önemlidir. Bu eser, gerçekten de oldukça başarısız, acemice karalanmış bir metindir; ancak bu nedenle değil, çizdiği refah tablosu nedeniyle görmezden gelinmiştir. Diğer taraftan söylem bir kere yerine oturduğunda onu tersine çeviren, ona karşı yazılan metinlerin bile söylemle diyalog içinde yazıldıklarının, onu hatırlatmadan edemediklerinin açık bir örneğidir.

Anadolu ve köyün gerçekliğini olduğu gibi aktarmak amacındaki metinlerin ürettiği temsillerin hakikatler olarak alımlanmasında köye, Anadolu’ya hiç gitmemiş bir okur ve eleştirmen kitlesinin etkisi büyükse de üretilen söylemin gerçeğe uzaklığına değinen eleştirmenler, edebiyat tarihçileri de yok değildir. Örneğin *Yaban*’ı hazırlayan Atilla Özkırımlı’nın yapıtın uyandırdığı etkiyi aktarmak amacıyla metnin sonuna eklediği kısımda yer alan yazılardan birinde, son derece isabetli bir formülasyon ile İsmail Habib Sevük, “*Yaban* realizmin kendisini değil cazibesini avladı” (237) demiştir. Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*’ın ilk cildinde “*Yaban*’da Teknik ve İdeoloji” başlıklı bölümde, konuyla ilgili önemli noktalara değinir. *Yaban*’ın gerçekçilik peşinde olmadığını belirten Moran’a göre: “Köy hakkında verilen bilgi, okuru etkileyecek bir duygu yükü taşıyan, kasvetli hatta iğrenç bir atmosfer yaratmaya yöneliktir. Böyle bir atmosfer, tabii, kişiler ve olaylarla da sağlanabilir. Nitekim *Yaban*’daki kişiler, davranışlar, duygular hep çirkin ve gönül bulandırıcıdır” (209). Pis olmayan, kokmayan tek bir köylü çizilmediğini belirten Moran’a göre, böyle bir atmosfer yaratmak için *Yaban*’da olumsuz nitelikler hem doğaya hem de insanlara verilir (210). Bu konuyla ilgili romandan örnekler veren eleştirmen yazısını şu tespitle sonlandırır:

Sanırım *Yaban*'da vurgulanan temayı köylünün yalnızca olumsuz yönlerinin sergilenmesini ve yaratılmak istenen boğucu atmosferi ancak Karaosmanoğlu'nun ideolojisinin gereği olarak açıklayabiliriz ve diyebiliriz ki romandaki köy gerçek Anadolu'yu temsil etmez; 1930'lardaki yönetici sınıftan bir aydın bürokratin kafasındaki Anadolu'nun simgesidir. (218)

Bu son derece önemli argüman ne yazık ki daha ileriye götürülmez. *Yaban*'ı ve tüm bir Anadolu ve köy romanı literatüründe karşılaşılan sorunlu temsilleri, hakikat iddiasındaki negatif söylemleri üreten ideoloji nedir? Çalışmanın diğer bir ana tezi olan “oryantalist uluslaşma” bölümü bu noktayı aydınlatmaya çalışacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ORYANTALİST ULUSLAŞMA

*“Allahın emri emperyalizmin kavliyle
Dünyaya borçlu gelmişim
Vergi etmişim yorganımı faiz etmişim
Sen çıkıp milletin yorgun sırtına
'Milliyetçiyim' demişsin”⁵⁴*

Ulusal oryantalizm, bir farklılık söyleminin icadı ise; oryantalist uluslaşma, bu icadın nedenidir –yani birlik idealinin. Önceki bölümde, Anadolu ve köy romanlarında farklılık söyleminin nasıl, hangi temel noktalar üzerinde inşa edildiği tartışıldı; bu bölümde, oryantalist ötekileştirme ile birlikte işleyen oryantalist uluslaşma ele alınacaktır. Buna göre, kültürün alanı ile ideolojinin alanının politik düzlemde iç içe geçtiği bir metinsel stratejiler alanı olan Anadolu ve köy romanı, kendi ötekisini uluslaşma süreci içinde inşa etme hareketi olarak görülebilir. Oksidental oryantalizm, Batı'nın Doğu üzerinden, onu kendi ötekisi olarak inşa etmesi aracılığıyla bir öz kimlik yaratımı olarak okunabilirse; oryantalist uluslaşmaya, aynı stratejiye kolektif kimliğin inşa edilmesi sürecinde

⁵⁴ Ali Yüce'nin -Köy Enstitüsü mezunu şairlerden- “Boyunduruk” adlı şiirinden yukarıda alıntılanan dizelerde olduğu gibi (Yüce 39-40), enstitülü şairlerin şiirlerinde, sömürülme hassasiyeti milliyetçi bir burjuva sınıfa yönelik eleştiri ile birleşir. Bu durum, Anadolu ve köy romanında oryantalist uluslaşmanın dayandığı paradigmaları ortaya koyar.

başvurulmasıyla ortaya çıkan kültürel, ideolojik ve politik hareket olarak yaklaşılabilir.

Dominique Schnapper, *Sosyolojik Düşüncenin Özünde Öteki İle İlişki* (La Relation à l'Autre – Au cœur de la pensée sociologique) adlı çalışmasında, “öteki”ni tasarlamak ile -Durkheim’in üslubuna uygun olarak- öteki ile ilişkinin birbirine koşut olduğunu ve bu durumun iki temel biçimde ortaya çıktığını söyler (26). Schnapper’e göre, ilk durumda, öteki ile ilişki ya da ötekini tasarlamak, farkın saptanmasına dayanır ve bu fark kaçınılmaz olarak ötekinin aşağıda olması bağlamında yorumlanır. “ ‘Ben’, Öteki’ne değer biçerken ‘benim’ kültürümün ölçütlerini kullanır ve bunu genel anlamıyla kültürle karıştırır. Bu durumda Öteki, kendisinin eksik hâleden başka bir şey olamaz. Öteki bu farkla kabul görür, ancak değiştirilmesi mümkün olmayan bu aşağıda olma hâli içinde donup kalır” (Schnapper 26). Schnapper’in tezlerinden hareketle Anadolu ve köy romanına yaklaşıldığında, görülür ki, ilgili ürünlerde hâkim olan yaklaşım, “farklılık” ilkesinin etkisi altındadır. Söz konusu metinlerde, sadece yerleşim birimleri olarak değil; boşluk, kirlilik, geride kalmışlık söylemleri üzerinden işlenen Anadolu ve köy, “farklılık alanları” olarak işaretlenir. Schnapper, farklılık durumunun yanında öteki ile ilişkinin diğer bir biçimi olan “Evrenselcilik” ilkesinde, farklılıkların saptanmasının ötesinde, insan türünün birliğinin iddia edildiğini belirtir (27). Ne var ki, bu birlik iddiasını eşitlik olarak görmemek gerekir. Evrenselcilik ilkesinin temel mantığında, öteki’ni kendine eşit hâle getirmek vardır. Burada, “ben” ötekini onun kendi özgüllüğü içinde algılamaz, öteki “ben” gibi olmak zorundadır. Bütün insanların eşitliği gibi idealist bir varsayımı, “bazıları daha eşittir” türünden bir yaklaşımla inkâr eden evrenselcilik ilkesinde, ötekini tasarlamak bir alt-insanlık tasarlamak şekline dönüşebilir.

Schnapper, bu durumu evrenselcilik ilkesinin asimilasyonculuğa doğru gerileme tehlikesi ile açıklar (27).

En saldırgan biçimiyle bu, emperyalist/sömürgeci ya da asimilasyoncu ırkçılığın mantığıdır. Burada söz konusu olan Öteki’ni dışlamak değil, kendine benzetebildiği ölçüde onu inkâr ederek içine almaktır. Lévi-Strauss bu durumlar için antropofaj toplumlardan söz eder: ‘Onlar, elinde kuşkulu güçler bulunduran bazı bireyleri soğurmayı, onları etkisizleştirmenin ve hatta yararlı hâle getirmenin tek yolu olarak görürler. (Schnapper 28)

Schnapper’in öteki ile ilişki için öne sürdüğü iki ilkenin -farklılık ve birlik- ortak noktası yukarıdaki tartışmalarda ortaya konduğu gibi, öteki’ni kendi gerçekliği, özgüllüğü içinde anlamayı reddetmesidir. Bu teorik yaklaşımın çalışmada analiz edilen romanlar özelinde yorumu; metinlerde Anadolu, köy, köylü, Anadolu insanı gibi ötekilik kategorileri olarak sabitlenen olguların; hem İstanbul’dan, İstanbul aydınından farklı olması üzerinden hem de Türklük birliği dinamiği üzerinden işlenmesidir. Farklılık söylemi, “ulusal oryantizm”; birlik söylemi ise “oryantalist uluslaşma” ile kendini gösterir. *Yaban*’da Ahmet Celâl; “okumuş bir İstanbul çocuğu ile bir Anadolu köylüsü arasındaki fark bir Londralı İngilizle bir Pencaplı Hintli arasındaki farktan daha büyüktür” (53) derken ulusal oryantist söylemin farklılık ilkesine göre konuşur. Aynı kahraman, oryantalist uluslaşmanın birlik ilkesine göre şöyle düşünür:

Bir gün... bir gün, onlara, ispat edebilecek miyim ki, ben bir yaban değilim? Benim damarlarımdaki kan onların damarlarında işleyen kandır. Aynı dili söylemekteyiz. Aynı tarihi ve coğrafi yollardan, hep birlikte gelmişizdir. İspat edebilecek miyim ki, aynı Allah'ın kuluyuz!

Aynı siyasi mukadderat, aynı sosyal bağlar, bizi kardeşlik, evlatlık, analık babalık üstünde bir yakınlıkla birbirimize bağlamıştır. (52)

Yaban, Ahmet Celâl'in oryantalist bir politikadan siyasal, tarihi gerçekliklerin tetiklediği değişmelerin (yeni bir devletin, Türk devletinin kurulması, bu devletin yurttaşlarını Türkleştirmek projesi) etkisiyle kolaylıkla geçiş yapabildiği ulusalcı bir politika arasında salınan bir metindir. Ahmet Celâl'in kendi ile köylü arasında çağlar gören, köylüyü “yaşayan fosil” (Gladney 99) olarak geri kalmışlığın, barbarlığın alanına kapatan tutumu, ulusal oryantalizmin “onlar” söylemi üzerine kurulu olduğunu; Kurtuluş mücadelesi ekseninde hareketlenen millî-romantik duygularının beslediği oryantalist uluslaşmanın ise “biz” söylemi üzerine kurulduğunu gösterir. Böylece oryantalist uluslaşma ile ulusal oryantalizmin ayrıldığı politik nokta, temel paradoks belirmiş olur. Ulusal oryantalizm, öteleme-uzaklaştırma-farklılaştırma politikası; oryantalist uluslaşma ise kabullenme-yaklaştırma-benzetme politikası altında işler. Cumhuriyet'in aydın, bürokrat kadrosu Anadolu ve köy kalkınmasını bu politikalar arasında gidip gelerek gerçekleştirmeye çalışır. Anadolu kalkınmasının imkânsızlığı bir yönüyle bu paradoksal durumdan kaynaklanır.

Anadolu ve köyü metinselleştiren romanlarda, ulusal oryantalizmin ötekileştirme üzerine kurulu dinamiği, sınıflaşma yönünde bir tehlike doğurmaya başladığında; Cumhuriyet ideolojisinin solidarist⁵⁵ birleştiriciliği harekete geçer. Böylece uygarlaştırma yükü ile sınıflaşma tehlikesi arasında ortaya çıkan çatışmanın eseri olan bir kalkındırma ideali söz konusu olur. Köy romanlarında bu gerilim, kurucu-kurtarıcı kadronun ideolojik kukllarına indirgenen idealist kahramanları, çözemeyecekleri veya ikna edici bir çözüm getiremeyecekleri bir çıkmazın içine iter.

⁵⁵ Zafer Toprak'a göre “Solidarizm, teşebbüs serbestiyeti ve mülkiyetin dokunulmazlığına gölge düşürmeden liberalizm ile sosyalizm arası bir ‘orta yol’ aramayı amaçlayan, ekonomide devlet müdahaleciliğini öneren, sosyal mevzuatı gündemine alan, toplumsal yaşamda sınıf çatışmasının gereksizliğine inanan, çelişkiden arınmış, uzlaşma esasına dayalı organik dayanışmayı (tesanüdü) benimseyen, laik eğitimi savunan, pasifist, uzlaşmacı bir ideoloji olarak tanımlanabilir” (II. MSD 95).

Şerif Mardin'e göre, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda baş gösteren üç temel sorun da ulus-devlet kurma girişimlerine ilişkindir ve üçü de merkez-çevre ilişkisini canlandırmıştır. Mardin, gayrimüslimlerin ulus-devletle bütünleştirilmesini, çevrenin Müslüman unsurları için de aynı siyasetin güdülmesini “yani imparatorluğun mozaik yapısına düzen verilmesini” ilk iki sorun olarak açıklar. Çözülmesi gereken üçüncü mesele; “ ‘ulusal topraklardaki’ bu ‘birbirinden ayrı ögeler’in ‘siyasal sisteme anlamlı bir katılımda bulunacak’ duruma getirilmesi gereğiydi” (Mardin 40). Mardin'in tespitleri, “Üçüncü Dünya” milliyetçilikleri ve kalkınma modelleri içinde tesadüf edilmesi son derece yaygın olan bir olguya işaret eder. “Geri kalmış ülkelerde gelişen fikir akımları, genellikle iki soruna yanıt vermeye çalışırlar [...]: gelişmenin nasıl sağlanacağı ve bu gelişmenin ulusal benlik sorunu ile nasıl bağdaştırılacağı” (Tekeli ve İlkin 52).

Meyda Yeğenoğlu'na göre, “[i]lerlemeye, gelişmeye, modernleşme ilişkin bütün ısrarcı söylemleriyle Türkiye'deki milliyetçi proje, küresel etkileşimlerin ve Avrupa'nın Osmanlı İmparatorluğu üzerinde artan emperyalist baskısına eşlik eden oryantalizm gibi söylemlerin bir ürünüydü” (75). Bu açıdan uluslaşma süreci, Türkiye'de kültürel, ekonomik, siyasi ayrımların; ulusal bir oryantalizm üzerinden modernleştirme, kalkındırma misyonu aracılığıyla yerleştirildiği bir milliyetçilik projesinin başarıya ulaşma hikâyesidir.

Mikro-oryantalizmler üzerine olan literatür tartışması bölümünde dile getirildiği üzere, oryantalizmin metinsel üretimleri ile siyasi pratikleri arasında bir ilişki kurmadan ulusal bir oryantalizmden söz etmek, oryantalizmi öteki hakkında üretilen negatif imgelere, pejoratif söylemlere indirgemek demektir. Anadolu ve köy üzerine üretilen metinleri; böyle bir alandan çıkararak, oryantalizmin pratiklerle desteklenen ve sömürme, hegemonya kurma gibi pratiklere el veren karakterini

ortaya koyan olgular bu bakımdan önemlidir. Köycülük projeleri, Halkevleri, Köy Enstitüleri deneyimi bunlar arasındadır.

Asım Karaömerlioğlu, Enstitü öğretmenlerinden ve öğrencilerinden çalıştıkları yörelerdeki iktisadi, coğrafi ve toplumsal durumlarla ilgili rapor yazmalarının istendiğini; bunun da iktidar tesisi için gereken bilginin toplanması amacını taşıdığını belirtir (116). Bu bakımdan, enstitü deneyimi oryantalizmin sömürgeci pratiklerine yol açan bir oryantalist bilgi arşivi oluşturmaya benzemektedir. Öte yandan, köyün kalkınması için başlatılan enstitü hareketi, sınıftan ve sınıfının yurdundan, yani köylülükten ve köyden kopmayacak bir “köylü aydın”⁵⁶ yetiştirme projesidir. Ancak bu yeni aydın tipi, köylülüğün toplumsal hareketliliğini artırabilecek bir tehdit olmaya başladığında, tıpkı sömürge ülkelerindeki sömürgeci eliyle kurulan eğitim kurumlarının bağımsızlık yanlısı sömürge aydını yetiştirmesi gibi, hegemonik iktidarın korktuğu bir durum ortaya çıkar. Böylece enstitüler, “dönemin yaygın ideolojisi olan muhafazakâr korpotarizmin ve romantik Halkevi köycülüğünün statik toplum” ideali ile çatışmaya başlar (Karaömerlioğlu 113). Köye ve Anadolu’ya ilişkin her hamlenin, projenin ardında yatan olgu, çatışmadır. Kalkındırma, modernleştirme, Türkleştirme siyasetleri hep çatışmalı, ikircikli bir yapı gösterir. Aynı yapı, Anadolu ve köye yönelen romanlarda da açıkça görülür. Siyasi pratiklerin metinsel üretimlerle koşut olması, aralarında karşılıklı bir nedensellik bulunmasına ve her ikisine de hâkim olan ikircikli yaklaşıma dayanır. Bu ikircikli yaklaşımı çözümlmek, ulus-devlet ile metni arasındaki ilişkileri ortaya koymak için oryantalist uluslaşmanın metin politikalarını tartışmak gerekir.

⁵⁶ “Köylü aydın” bir bakıma, merkezin aydınından farklı olmalıydı; çünkü bir eşitlik durumunda merkezin aydının tüm ayrıcalıkları ortadan kalkacaktır. Albert Memmi’nin yerinde gözlemi ile: “Sömürgeci, sömürge insanını kendine benzer bir şekilde yeniden oluşturmayı da planlamaz! *Böyle bir uyumu kabul edemez; bu uyum onun ayrıcalıklarını yok eder*” [asıl metinde italik] (81).

A. Metnin Mekân ve Zaman Politikası: Kan ve Toprak

Şevket Süreyya'nın *Toprak Uyanırsa* adlı metninde, öğretmen köye yaklaşırken yapılan betimlemeler; “çamurlu, tozlu yollar”, “ölü bir çamur akıntısı”, “pis su birikintileri” gibi nitelemelerle dolup taşar. Köyün köpekleri bile “birtakım cılız saldırılardan sonra hemen kendi pisliklerine dönen sıska, cılız, mendebur yaratıklar”dır (24). Romanda, aynı konuya eğilen diğer metinlerde olduğu gibi, köye ve Anadolu'ya ait bütün toprak, doğa bu tür negatif imgelerle işaretlenir.⁵⁷ Anadolu ve köye ait betimlemeler, Türklüğün öz yurdu olarak sunulan yerlerin ne durumda olduğunu çizer. Millî-romantik hayaller ve negatif-realist imgeler arasında, metinler Anadolu'yu, sakinlerinin “miskin, barbar, kirlî” olmalarından dolayı geride kalmış ana yurt olarak sunar. Anadolu, söz konusu romanlarda görüldüğü üzere, bir zamanlar en gelişmiş medeniyetlerin, Türklüğün, en verimli toprakların yurdudur; ancak Osmanlı idaresinin politikaları nedeniyle zamanda geride kalmış bir mezarlığa dönmüştür. Yani, Anadolu'ya atfedilen hiçbir şey toprağın özünde yoktur; toprağı uyandırmak, ona Türklüğü hatırlatmak gerekir.

Anadolu ve köy fonu denebilecek doğanın “radikal kötülüğü”, Ulus Baker'in *Aşındırma Denemeleri*'nde değindiği üzere, yukarıda tartışılan temsillerin alışılmışlığını bir anda kesen, “sanki sembolik bir değer yüklenecekmiş gibi araya giren ‘güzel’ unsurlar -berrak su, yeşil ağaç...” (175) aracılığıyla gerçekleşen çıkmalarla metnin arka planında adım adım ilerleyen bir kurtuluş ümidi, kurtarma heyecanı ile daha da vurgulanır. *Küçük Paşa*'da Salih'in köydeki tüm ıstırabını, evin harabeliğini, doğanın kuru-boz havasını daha da ağırlaştırarak küçük çağlayan, fondaki

⁵⁷ İşaretleme ile ilgili Mahmut Mutman'ın Spivak'tan hareketle aktardıkları burada kastedileni anlamada yardımcı olabilir. Şöyle der Mutman: “... metinsellik kavramı, daha önce işaretlenmediği (‘uninscribed’) varsayılan bölge üstünde yapılan dünyalaştırma (dünya kurma- ‘worldling’) işlemine bağlanmalıdır. Bunu söylerken asıl aklımda olan, bölgeleştirdiği dünyanın aslında önceden işaretlenmediğini (inscribed) varsaymak zorunda olan emperyalist projedir. Yani en basit kartografi düzeyinde ele alırsak, daha önce işaretlenmemiş olduğu varsayılan işaretlenmiştir. Demek ki dünyalaştırma bir metinleştirme, metinselleştirme, bir yapmadır, anlaşılacak bir nesne hâline getirmedir” (OGA 34).

radikal kötülüğü bozan ender çıkmalardan biridir. *Yaban*'da Ahmet Celâl'in gezileri sırasında Emine'yi ilk defa gördüğü korunun güzelliği, derenin berrak suyu “cerahat gibi ılık” çayı ve “ur gibi tepeleri” bir ton daha kötücülleştirir. *Toprak Uyanırsa*'da da aynı işlevde Üçgözler adı verilen bir su kaynağı Sıtmabükü bataklığında kaynar.

Romanlarda, cehennemî manzaranın ortasında kaynayan bu sular, bir taraftan hep çöl imgeleri ile birleşen alanlarda bir “serap” olarak işlenir; öte yandan suyun çağrıştırdığı iyiliği, bereketi, güvenliği sembolize ederek kurtuluşun mümkün olduğunu hatırlatır. Nitekim romanların birçoğunda metinsel fonun yıkıcılığı, yok ediciliği, tükenmişliği ile bu tür çıkmaların kuruluş-kurtuluş ümidi bir gerilim içinde yürür. Anadolu ve köy doğasının şimdiye değin sözü edilen betimlemelerle incelikle dokunmuş radikal kötülüğü, Anadolu/köy realizmi denilen olguyu böyle tablolar çizmeye indirgeyen bir klişeye yerleştirirken; millî romantizm, metnin çorak topografyasına iki kaynaktan sızar. Bu kaynakların ilki, sözü edilen su imgeleri; ikincisi, romantik bir kuruluş-kurtuluş imgesidir. Kuruluş-kurtuluş imgesinin arkasında, Anadolu ve köyün Türklüğün yurdu, öz vatani olarak sunulması vardır. Ulusal oryantizmde; boşluk, kirlilik, ilkelik, miskinlik gibi negatif işaretlerle doldurulan Anadolu ve köy; oryantalist uluslaşma stratejisine göre Türklüğün, saf-temiz ırkın ve kanın yoğunlaştığı coğrafya olarak işlenir. Bu coğrafyanın uyandırılması, Anadolu kalkınmasının temel amacıdır. Bu kısımda, “uyandırma” söylemi oldukça önemlidir; çünkü milliyetçi pek çok proje gibi Türkleştirme projesi de zaten var olanın harekete geçirilmesi tasavvuruna dayanıyordu. Anadolu, zaten Türklüğün öz yurdudur; ama bazı nedenlerle millî bilinç burada uykuya dalmıştır. “Millî uyanış imgesi, sadece insanların daha önce uyuduğunu ya da bilinçsiz olduğunu ima ettiği için değil [...] milliyetçiliğin, milletle ilgili fark edilmeyi bekleyen belirli bir hakikat olarak zaten hep mevcut olduğunu icat ettiği için de

sorunlu bir imgedir. Milliyetçilik burada icat edilen değil, keşfedilen bir şeydir” (Mitchell 210).

Metnin zaman politikası ile birlikte ortaya çıkan “kan ve toprak” düşüncesi, Anadolu ve köyü bir yandan lanetli yerler olarak betimler; diğer yandan bu yerleri Türklüğün kalesi, kurtuluşun son umudu olarak yüceltir. Metnin mekân politikası ne kadar pejoratif ise o kadar doksolojiktir. *Yaban*’da Ahmet Celâl, köyü ve genelde Anadolu’yu zaman ve mekân olarak şöyle çizer:

Burada, bıyıklarını makasla kırdı diye nice fikir ve ümit dolu Türk gencinin kafası taş altında ezildi. Burada, yüzü düşmana dönük, nice vatan mücahitleri savundukları kimselerin eliyle arkadan vuruldu. Burada, millî timsalin, millî bağımsızlık sembolünün yolu kaç defa kesildi ve kaç defa oturduğu şehrin etrafı isyan silahlarıyla kesildi. Burada, ben, vatan delisi millet divanesi; burada, ben harp malûlü Ahmet Celâl yalnızım. (130)

Tiradın içerdiği vahşet, sadakatsizlik, değer bilmezlik “burada” denilen yeri, millîlik sınırları dışında bir düşman toprağı gibi aktarır. Ahmet Celâl, yoğun millî duygularla bunları söylediğı gibi, metin boyunca Anadolu’yu, köyleri millî kurtuluşun son umutları olarak da sunar. Ulusal oryantlizmin mekân ve zaman politikası Anadolu’yu sömürge metinlerindeki işaretlemeler ile doldururken, oryantlist uluslaşmanın gereğı olarak aynı coğrafyalar kurtuluşun tek kaynağı olarak gösterilir. Romanlarda hep negatif betimlemelerle sunulan yerler, aynı zamanda, başta metinlerin idealist kahramanları olmak üzere, Cumhuriyet kadrosunun millî - romantik yüceltmelerle uğruna canlarını feda edecekleri Türklük alanlarına dönüşür. Anadolu, toprak ve kanın birleştiğı yer olur.

Ulusal oryantalist metinlerde Anadolu, bir “terra incognita” (bilinmeyen toprak, araştırılmamış bölge ya da alan) olarak ortaya çıkar. Metinlerin uluslaşmacı politikaları, bu bilinmeyen toprakları aynı zamanda “geri dönülen” yurt olarak işler. Yakup Kadri’nin *Kiralık Konak*, *Sodom ve Gomore*’si başta olmak üzere 1920 sonrası Türk romanında İstanbullu kahramanlar özgüvenleri sarsıldıkça, içinden çıkamadıkları bir aşk macerası içine düştükçe kendilerini Anadolu’ya atarlar. Anadolu ve köy, bu metinlerde kahramana uğruna savaşılacak bir ideal sunan iyileştirici bir maternal kucak olur. Fakat Anadolu’ya gelen kurucu-kurtarıcı kadronun kahramanları, Anadolu’yu bir sömürge işgalcisi gözüyle görür ve betimlerler. “Reel alanın olduğu kadar kamusal alanın da hızla işgal edilmesi - sömürgeleştirme- modern devletin temel militarist yetkisi”ni (Said *KE* 473) sağlamak için kaçınılmazdır; metinsel işgal bununla birlikte kendini gösterir.

İstanbul’dan Anadolu’ya geçiş, aynı zamanda modern ulus-devletin Türkleştirme politikasının etkisindedir. Kurma-kurtarma ideali, bu asıl amacın gölgesinde kalmamıştır; bu amaca ulaşma yolunda karşılaşılabilecek engelleri en aza indirecek kadar geçerli bir nedendir. Kurma ve kurtarma miti, bir taraftan bulma ve tanıma üzerinden işleme konur. Yönetici kadro, söz konusu metinlerde kurtarmaya çalıştığı coğrafyayı, Türklüğü kurmaya çalıştığı ulusal alanı önce tanımak zorundadır. Ulus-devlet, imparatorluğun yitirdiği alanların andacı olan bir alanda toplanmıştır; bu alanın imparatorluk zamanından kurtarılması şarttır. Anadolu’nun ve köyün Osmanlılıktan kurtarılıp Türkleştirilmesi⁵⁸ gerekir; ancak emperyal cennetin

⁵⁸ Bu noktada, şu önemli tespiti hatırlamakta fayda var: “uluslar, yalnızca belli bağların geliştirilmesiyle değil, aynı zamanda başka bazı bağların koparılması ya da yasaklanmasıyla yaratılmış cemaatlerdir; yalnızca geçmişin belli değişikliklerine başvurularak ve bunlar anımsanarak değil, aynı zamanda başka bazı değişikliklerin unutulmasını ya da bastırılmasını sağlama bağlayarak yaratılmış olan cemaatlerdir” (Loomba 229).

kayıp imgeleri (Rumeli, İstanbul), yeni ulus-devletin cehennemî imgeleri (Anadolu) nedeniyle belleği sık sık rahatsız etmektedir.

Anadolu ve köy romanlarında, “Anadolu fetişizmi” olarak kavramsallaştırılabilecek edebî fenomen, yitirilen-uzaklaşılana (Rumeli, İstanbul) ile yerine konan ikame nesnesinin/vekil nesnenin (Anadolu) arasındaki ilişkinin metinselleştirilmesi ile ortaya çıkar. Anadolu ve köy, söz konusu metinlerde, fetişistin artık sahip olamayacağı şeyin, yani arzu nesnesinin yerine geçen ancak varlığı ile sürekli olarak kaybı hatırlatan bir “öteki” yerdir. *Yaban*’da Mehmet Ali’nin köyüne yaklaşan Ahmet Celâl’in, “aziz bir şeyden ayrıldığımı seziniyordum” demesi ve hemen ardından “[b]ütün kaybettiğim şeyleri burada bulmaya geliyorum” (39) diye eklemesi bundandır. Kaybın ve uzaklaşmanın yarattığı büyük boşluğun kinle, nefretle, kaçınılmaz bir früstrasyonla ikame nesnesine yöneltilmesi ile ikame nesnesinin o boşluğu dolduracak yegane araç olmasındaki çatışmalı durum gibi, Anadolu da, hem nefret edilen hem bağlı olunan yerdir. Kin ve ihtiyaç, nefret ve şefkat birliktedir. “Fetişistik temsil biçiminde ortaya çıkan kolonyal söylemin çelişikliği ve ikiye bölünmesi, arzu ve korkunun, yabansılığın ve tanışılığın, farkın tanınmasının ve reddinin çelişkili biçimde eklememesinde örneklenebilir (Yeğenoğlu 37).

E. J. Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik* adlı çalışmasında, ‘millî bilinç’in, “bir ülkedeki sosyal gruplar ve yöreler içinde eşitsiz biçimde” geliştiğini bildirir. Hobsbawm, pek çok araştırmacının, ‘millî bilinç’in çekim alanına ilk giren sosyal grupların niteliği ne olursa olsun, ondan en son etkilenecek grubun halk kitleleri - işçiler, hizmetliler, köylüler- olacağı görüşünü” paylaşacağını ifade eder (26). Bu tespitlere, Anadolu ve köy romanı zemininde yaklaşıldığında, “territoryal politik bir örgütlenme” olarak uluslaşmanın İstanbul’dan Anadolu’ya doğru olan akınını

anlamak kolaylaşır. Anadolu ve köy, sadece zaman içinde geride kalmış coğrafyalar değil; milliyetçilik içinde de geride kalmış alanlardır. Bu alanların, Türkleştirilmesi için belli başlı mekân politikası, coğrafyayı işlemek ve işaretlemek ise; zaman politikası ilgili alanları “arkaik bir volk zamanı” içinde göstermektir. Böylece, Anadolu ve köy, Türklüğün mekânda ve zamanda yoğunlaştığı süreyerler olur.

John Breuilly, Gellner’in *Uluslar ve Ulusçuluk* adlı kitabına yazdığı ön sözde: “Ulusçuluk, köylülerin Fransızlar hâline dönüşmesini dile getiren Eugen Weber’in görüşlerini ya da İtalya yapıldıktan sonra artık İtalyanları yapmak gerektiğini söyleyen D’Azeglio’nun gözlemlerini akla getiren birleştirici bir süreç olarak görünmektedir” (31) der. Ulus-devletin inşasından sonra ulusun yaratılması gereğince, milliyetçi bir Anadolu’nun inşası, ulusal oryantlizmin metin politikalarına göre negatif, pejoratif temsillerle işaretlenen coğrafyaları, oryantlist uluslaşmanın birlik ilkesi gereğince öz yurt olarak yüceltmeyi gerektirir. Bu millî vatan; Türklüğünü unutmuş, uyuyan kitlelerle doludur ve kitlelerin millî bilincinin uyandırılması için onlara Türklükleri hatırlatılmalıdır. Anadolu hareketinin nüvelerinin belirlediği köycülük ideolojisi, ilk planda bir kalkınma hamlesinden çok gerçek Türk’ü keşfetme (aslında icat ediliyordu) hamlesidir. Asım Karaömerlioğlu’nun bu konudaki görüşlerini alıntulamakta fayda var:

Köycülük ideolojisi sınıf temelli ideolojileri yadsırken durağan, toplumsal farklılaşmalardan arınmış bir ülke tahayyülü kurmuş; bir taraftan gelişebilecek hareketlerin önünü kesmek için bir araç olarak düşünülürken, bir taraftan da büyük ölçüde tarıma dayalı bir ülkede milliyetçiliğe anti-sosyalist bir kitle tabanı oluşturması tasarlanmıştır. Büyük Buhran’ın meşakkatli zamanlarında tarımla geçimini sağlayan nüfusun taleplerini karşılamaya çalışılırken, Türk köylüsünün

muhafazakâr olduğu varsayımından yola çıkarak rejimin muhafazakârlığını pekiştirmeye hizmet eden köycülük ideolojisi, ‘gerçek’ Türk’ü köylerde arayan bir efsaneleştirme sürecine esin kaynağı olmuştur. (151)

“Batı, Doğu ya da başka mekânların hiçbiri basitçe reel coğrafi mekânlar değil, tarihsel ve söylemsel kurgulardır” (Keyman ve diğer 10). Anadolu’nun tarihsel ve söylemsel inşası, oryantalist uluslaşmaya göre, ulusal bir coğrafyanın millî bir zamanın kurgulanması demektir. Bu noktada, belki de şu soruya yanıt vermek gerekecektir. Batı Anadolu veya İstanbul’dan çok neden Orta Anadolu, bu metinsel politikaların işe koşulduğu coğrafya olarak öne çıkmaktadır. Balkan Savaşları, Çanakkale Savaşı, İstanbul’un İşgali, Kurtuluş Savaşı gibi uluslaşma hareketini besleyen deneyimlerin Orta Anadolu’dan uzakta yaşanmış olmaları önemli bir nedendir. Söz konusu savaşların yaşandığı coğrafyalarda, kolektif belleğin sakladığı ve kurguladığı anılar, uluslaşma sürecinde bu yerlerin ulusal oryantalist ve oryantalist uluslaşma politikalarına göre işlenmesine gerek bırakmamıştır. Anadolu ve köy romanının coğrafyaları ise, ulusal hatıralardan, millî bilinci uyandıracak deneyimlerden uzaktır. Bu nedenle, söz konusu coğrafyalar, ulusal oryantalist ile oryantalist uluslaşmanın ilkelerine göre gerilimli bir birliktelikle metinsel olarak Türkleştirilir. Gerilimli birliktelik, Anadolu’yu ve köyü anlatan romanların en başat teması, en yaygın metin atmosferidir.

Yaban’ın ve çoğu Kurtuluş Savaşı’nı arka plana alan veya bir kurtuluş savaşı havasında işlenen romanların, tam bir kriz anlatısı olmalarında -çatışmanın anlatılanlardan çıkıp tüm metne yayılmasında- etkili olan unsur, sözde Anadolu realizmi ile Kurtuluş (Savaşı) romantizmi arasında metin boyunca sürüp giden gerilimli birlikteliktir. Görülen, aktarılan ile hayal edilen arasında meydana gelen bu

tuhaf yan yanalık, *Yaban*'daki tek çatışmanın yerleşik yorumlarda dile getirilen aydın-köylü çatışması olmadığını; çatışmanın fonda, imgesel düzlemde metnin her yerine ustalıkla dağıtılmış olduğunu gösterir. “Zurna çatlak, oyunlar isteksiz ve yemek tatsızdı” şeklinde özetlenen düğünün iki satır ötesinde İnönü zaferi “[h]içbir yerde, Mustafa Kemal'in İsmet Paşa'ya, İsmet Paşa'nın Mustafa Kemal'e çektiği telgraflar, alevden birer satır hâlinde, gökyüzüne çizildi mi?” (57) diye merak edilir.

Anadolu ve köy romanı Osmanlı mirası bir tükenmişliğin, yıkılışın metne yaydığı apokaliptik bir fon ile Cumhuriyet'in vaat ettiği kurma-kurtarma-yaratma mitinin dağıttığı kozmogonik bir ton arasında şekillenir. *Yaban*'da ve diğer metinlerde; durmadan kutsal kitaplara, Sodom ve Gomora'ya, Nuh Tufan'ına, lanetlenen kavimlerin sonuna yapılan göndermeler ile bir milleti yeniden var etmek, yaratmak düşüncesi ile ilgili bölümler bu noktada Anadolu ve köy romanının önemli bir niteliğini ortaya koyar: Yıkıcı ve yaratıcı mit arasındaki gerilimin, çatışmanın romanıdır bu roman. Metnin mekân ve zaman politikası da bu yıkma ve yaratma arasında biçimlenir. Yıkılan zaman, Osmanlı zamanı; kurulan zaman, modern ulus-devletin zamanıdır. Yıkılan mekân, imparatorluk eskisi bir mezarlık; kurulan mekân, gerçek Türk'ün kaynağı olan bir öz yurttur.

B. Metnin Demografi Politikası: “Ulusal Misyonerler”

Ülkü dergisinin 1933 Eylül sayısında, “Köycüler Bölümü”nde, N.K imzası (Nusret Kemal [Köymen] olmalı) ile yayımlanan “Köy Misyonerliği” başlıklı yazıda, idealist bir köy öğretmeni saygı ve coşkuyla selamlanır. Köy kalkınması için Anadolu’ya, köylere dağılan “bütün nurlu Türk gençlerinin” çalışmaları “köy misyonerliği” olarak adlandırılır. Yazıda, Köymen, köy misyonerliğini sömürge misyonerliği ile yan yana düşünmekte ve göndermeleri ile bunları olumlu, kutsal pratikler olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Artık İsa dinini yaymak uğruna Afrika ormanlarında yamyamlara yenmek devri geçti. Kılıcını sıyırıp Viyana kapılarına dayanmak da kahramanlık sayılmıyor. Bugünün misyonerliği milletinin, halkının, kanını damarlarında, duygusunu ruhunda ve alnının terini vücudunun her hücresinde taşıdığı insanların derdini duymak ve bu derde deva aramak, kahramanlığı ise cehaletin, taassubun, tembelliğin, yılgınlığın istihkâmlardan daha çetin kalelerini zorlamak. (150)

Köymen’in görüşleri, bütün bir sömürge tarihinin aklanması amacıyla üretilen “beyaz söylenler ve söylemlere” yaklaşımı, bunları olduğu gibi benimsemesi yönüyle ulusal oryantizmin ödünç kimliğinin belirginleşmesini sağlar. Bu tarihten iki yıl sonra, 1936’da, aynı dergide yayımlanan “Anadolu’yu Kucaklayan Genç” başlıklı yazıda, Şevket Aziz Kansu, misyonerlik söylemini tekrarlar: “İçim ve kafam Anadolu’yu yaşıyor. Bir gençlik Anadolu’yu zapt ediyor. Tabirimi bağışlayın, ‘ulusal misyonerlik’ ruhu ile yanan bir gençlik” (337). Anadolu ve köy kalkınması için sömürgeci misyonerliğini bir yol olarak görenler arasında Mehmet Kaplan da vardır. “Köy, Köylü ve Köy Öğretmeni” başlıklı yazısında, Kaplan, sorunun çözümünün köy edebiyatında değil köy ilminde olduğunu savunur. Köy

öğretmenlerinin köylüye yaklaşımda Avrupalı müstemlekeçileri örnek alması gerektiğini ifade eder: “Avrupalı müstemlekeçilerin yaptıkları en mühim iş, yerli halkın dilini, örf ve âdetini, zihniyetini anlamak olmuştur. Köylü, bizim millî bünyemizin en büyük ve en mühim kısmını teşkil eder. Onu tanımak bizim için bir vazifedir” (92).

Misyonerlik söylemi; Cumhuriyet aydınının, ulusal oryantalizmin farklılaştırıcı düzleminden, oryantalist uluslaşmanın birleştirici düzlemine geçiş yapmasını kolaylaştırır. Sonuçta, misyonerlik, ötekini kendine benzetme ilkesi üzerine kuruludur. *Türkiye’de Köy Enstitüleri* adlı çalışmasında Fay Kirby, bu durumu şöyle aktarır: “Türk köylüsü ile yüz yüze geliş genç, hazırlıksız “uygarlık misyoneri”ni çeşitli yollara dönmeye zorladı. Kendi başarısızlıklarını izah için bazıları köylünün pis, cahil, hissiz ve kabiliyetsiz bir mahlûk olduğu sonucuna vardı” (57). Kirby’nin kaçırdığı nokta, “uygarlık misyonerleri”nin bu harekete geçmeden önce “aşkın önkabuller”le yeterince yüklenmiş olduğu ve hegemonyanın böyle bir söylemi kimi başarısız deneyimlere mazeret olarak üretmeye gereksinim duymayacağıdır. Girişimlerin ilksel nedeni, zaten uygarlaştırma yükü olarak gösterildiğinden; temsilin inşası için başarısız deneyimleri beklemek son derece gereksiz olacaktır –üstelik girişim uygarlaştırma hareketi için köylünün oryantalize edilmesine ihtiyaç duyuyorken.

Sömürgeleştirme suçunun meşrulaştırıcı iddiası “beyaz adam”ın medeniyet götürme yükü idi⁵⁹. Anadolu ve köy romanında aynı durum, hemen hepsi

İstanbul’dan, Ankara’dan gelen ya da okumuş olan “beyaz Türk”ün kalkındırma

⁵⁹ 1930’ların başında Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti ve Türk Dili Tetkik Cemiyeti’nin düzenlediği kongrelerde, Türklerin o dönemdeki çalışmalarda iddia edildiği gibi sarı ırka değil, beyaz ırka mensup olduğunu kanıtlamaya çalışan bildirilerin sunulması bu konuda önemli bir anekdotur. Reşit Galip’in “Türk Irkı ve Medeniyet Tarihine Umumi Bir Bakış” başlıklı bildirisi, Türklerin fiziksel özellikleri ile “beyaz ırkın en güzel örneklerinden biri” olduğunu, Antik Mısır, Akdeniz, Mezopotamya, Hindistan ve İtalya’da ortaya çıkan medeniyetleri kurduğunu savunuyordu (Cagaptay 50). Bu dönemde, Afet İnan, Türklerin beyaz ırktan olduğunu kanıtlayacak bir tez yazmak üzere bir burs ile İsviçre’ye gönderilmişti.

yükü olarak işlenir. “Bürokrat elit, Osmanlı/Türk modernleşmesini denetlenebilir boyutlara indirgemek ve kendilerini de ilerlemenin vazgeçilmez liderleri olarak sunabilmek için ‘eski’ ve ‘yeni’ ya da ‘geleneksel’ ve ‘Batılı’ gibi kategorileri yaygın biçimde kullanmaktaydı” (Kasaba 20). Oysa “katı modeller” ve “dar kategoriler” üzerinden meşrulaştırılan kalkındırma yükü, kolonyalistin medenileştirme yükü ile aynı çelişkili yapıyı göstermektedir. “Kolonyalizmin en çarpıcı çelişkilerinden biri, hem kendi ‘ötekileri’ni ‘medenileştirmeye’ hem de bunları kalıcı bir ‘ötekilik’ konumuna mihlayıp sabitleştirmeye ihtiyaç duymasıdır” (Loomba 199). Anadolu ve köy romanlarında hemen her sayfada okurun karşısına çıkan boşluk, hiçlik, çoraklık, kuruluk, insansızlık imgeleri, bu yerlerin -sömürge metinlerinde olduğu gibi- fethedilecek, kurtarılacak alanlar olarak işaretlenmesini çağırır. Gerçekten de Anadolu’ya, köye yolculuk uzak, egzotik diyarlara yapılan yolculuk deneyimlerini hatırlatır. Yolculuğun kahramanları, merkezî iktidarı temsil eder ve bu noktada yolculuk, sömürgeye tayin edilen sömürgeci yöneticinin yolculuğunu çağırır. “‘Yönetici sınıflar’ın ayırt edici özelliği ne fabrika ne mülk ne de banka hesabıdır. Yönetici türü, öncelikle başka yerden gelendir, yerli halka, ‘ötekilere’ benzemeyendir” (Fanon *YL* 46). Anadolu’yu ve köyü Türkleştirmek için gelen yönetici sınıfı oluşturan aydınlar, bürokratlar hem kendileri ile yerli halk arasında bir farklılık söylemi yerleştirirler hem de her fırsatta onlar gibi olmak, onlara benzemek istediklerini dile getirirler.

Anadolu’ya, köye yolculuk ya da taşınma ilginç bir şekilde söylemsel düzlemde oryantal yolculuk notlarını anımsatır. Bu notlarda Batılı seyyahların Batı’ya yüklediği kurtarıcılık mitini tekrarlayan yerli bir kurtarma miti öne çıkar. *Doğu’ya Yolculuk* (Voyage en Orient) adlı yapıtında Lamartine, bu durumu şu satırlarla özetler:

Doğu kùltlerin, mucizelerin ve hatta batıl inançların ùlkesidir. Orada dūş g¼c¼n¼ b¼çimlendiren b¼y¼k d¼ş¼nce dindir. B¼t¼n bu insanların yaşamı, kanunları ve gelenekleri dine dayalıdır. Neden? Ç¼nk¼ bunlar daha ilkel, daha ham bir ırktır, k¼klerinden h¼l¼ kopmamış barbarların çocuğudur. [...] Fakat Batı dev adımlarla ilerlemektedir. Ancak Orta Çaę karanlığının birbirinden ayırdığı din ile akıl, gerçeğin, aydınlığın ve sevginin bağrında kucaklaşınca, Tanrı'nın ilahi soluğu tekrar d¼nyaya ruh verecek, erdem, uygarlık ve deha harikaları yaratacaktır. Dilerim b¼yle olur. (Parla 74-75)

Çalıkuşu'nda Feride, *Yeşil Gece*'de şahin Bey, *Vurun Kahpeye*'de Aliye, *Yaban*'da Ahmet Cel¼l, *Toprak Kokusu*'nda Yalçın, *Toprak Uyanırsa*'da Ekmeksizk¼y ¼ęretmeni ve daha birçok kahramanın temel ùlk¼s¼ Anadolu'yu, k¼y¼ aydınlatmak; medeniyetten uzak diyarlara ışık g¼t¼rmektir.⁶⁰ Bu kahramanlar, Anadolu ve k¼y romanının kurtarıcı ¼ęretmen-b¼rokrat kadrosunun sadece bir kısmını oluşturur; ancak daha sonra yazılan romanlarda bu durum değişmez: Anadolu'nun, k¼y¼n kurtarılması için gereken kahraman İstanbul'dan, Ankara'dan gelmelidir. Metinler çoğu zaman bu kahramanları y¼ksek idealizmin m¼kemmell ¼rnekleri olarak çizer; oysa hemen hepsi Anadolu'ya, k¼ye çaresizlikten gelir. Ahmet Cel¼l, savaşta tek kolunu yitirir, ùstelik İstanbul işgal altındadır; Feride'nin kalbi kırıktır, Kamuran'dan kaçmaktadır; Aliye'nin kimsesi yoktur, Anadolu'da çalışması salık verilir; Ekmeksizk¼y ¼ęretmeni emekli olduktan sonra kendini çok gereksiz g¼rmeye başlamıştır. Sonuçta, metinler t¼m idealizmlerine rağmen h¼li vakti yerinde, yaşam koşulları iyi olan birini Anadolu'ya, k¼ye g¼ndermeyecek kadar realisttirler.

⁶⁰ Anadolu'ya, k¼ye gelen roman kahramanlarının yapmayı planladıkları şeyler, ¼rneęin sadece bir iptidai ¼ęretmeni şahin Bey'in Sarıova'da yapmayı planladığı şeyler (*Yeşil Gece*), Ekmeksizk¼y ¼ęretmeni'nin *Toprak Uyanırsa*'da birkaç yıl içinde gerçekteşirdiği kalkınma, rasyonel aklın sınırları içinde d¼ř¼n¼ld¼ę¼nde, Anadolu ve k¼y romanı fantastik bir edebiyat akımı oluverir.

İdealist kahramanın söylevlerine, anlatıcının manipülatif yorumlarına karşın metnin sessiz sedasız işleyen doğası, tezin karşısına antitezini çıkarır. Kurucu-kurtarıcı kahramanın, millî-romantizmin “şedit şevk anlarında” köylüyü, Anadolu’yu kucaklamaya, onlar için canını feda etmeye hazır olmasının samimi olmadığını gösteren metnin bu sessiz sedasız doğasıdır. Ahmet Celâl gerçekten kendini suçlu görüyor ve köyün geri kalmışlığı ona acı veriyorsa, metne yayılan hayvanlaştırma, nefret, kin nasıl açıklanabilir? Köylü bir bebeğe bakarken bile, “[b]u yaratığa bakarak, derhal dünyaya çocuk getirmenin bir cinayet olduğunu tasdik ederiz” (106) diyen Ahmet Celâl’in roman boyunca dizginleyemediği nefreti, Anadolu ve köyün içinde bulunduğu yoksulluğu, geride kalmışlığı hangi düzlemlerde aktarabilir? Ahmet Celâl’in temsil ettiği ideolojinin, bu ideolojinin metinsel kahramanlarının sorunsallaştırdıkları nokta Anadolu’nun, köyün içinde bulunduğu olumsuz şartlar ise, tüm metinlerde köylülerin sıçandan sineğe, bittin köstebeğe yüzlerce hayvana benzetilmesi nasıl açıklanabilir?

Metnin sessiz doğası ile ideolojinin çığırtaç yapısı arasında süregelen çatışmayı, oryantalist uluslaşmanın önemli bir niteliği olarak görmek gerekir. Bu bakımdan “gürültülü sistemi çökerten bir jest olarak sessizlik”⁶¹ (Behdad 92), Anadolu ve köy romanında metnin marjinerine yerleştirdiği antitezini ideolojinin

⁶¹ Said’e yöneltilen eleştirilerden biri Doğuluya söz hakkı tanımamasıdır. Bu teze de yöneltilebilecek eleştirilerden biridir bu. Anadolu’ya yönelen romanlar, İstanbullu aydının veya merkezi temsil eden kahramanların bakış açısından (anı defterleri, günlükler) yazıldığı için söz konusu metinlerde Anadolu insanının, köylünün sesini duymak oldukça zordur. Maduniyet, zaten, Spivak’ın belirttiği üzere konuşamamak değil; işitilmemektir. 1950 sonrası romanlarda -örneğin Orhan Kemal’in, Yaşar Kemal’in, Fakir Baykurt’un romanlarında- köylünün sesi romanlara hâkim olur ve *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında olduğu gibi köylü de şehirliye indirgeyici, nesneleştirici bir söylemle yaklaşır. Ancak, unutulmamalıdır ki İstanbul’un ötekileri ile 1950 sonrası romanlardaki şehrin ötekileri birbirinden farklıdır. İlkinde kültürel bir ötekilik; ikincisinde daha çok iktisadi bir ötekilik öne çıkar.

tüm gürültüsüne rağmen dile getirir. *Yaban* gibi romanların rahatsız edici bölünmüşlüğü bir bakıma bundan kaynaklanır.⁶²

Anadolu'ya, köye gelen kahramanların ortak bir niteliği, çoğunun öğretmen olmasıdır. Bu noktada, uluslaşma ile eğitim arasındaki ilişkiyi hatırlamak gerekir. E. J. Hobsbawm, eğitim ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi şu sözlerle aktarır: “Nasıl okullar ve üniversiteler milliyetçiliğin en bilinçli taraftarları olduysa, okul ve üniversitelerin gelişmesi de milliyetçiliğin gelişmesinin bir ölçütü olmuştur” (Anderson 87). Gellner, ulusçuluk için yöneten ya da yönetilen kesimden en az birinin “modern üslupta” bir eğitime erişmesini şart koşar (37). Bu açılardan Anadolu ve köy romanı, aldıkları eğitim sayesinde, milliyetçi fikirlerle doğru yolu bulmuş olan idealist aydınının halkı uyandırma, ona Türklüğünü hatırlatma ülküsü olarak okunabilir. Bütün bir Anadolu realizmi, köy gerçekliği bu romanların her sayfasına sızan ulusal uyanış temi ile birlikte düşünülmelidir. Anadolu'nun, köyün rahatsız edici gerçeği dile getirilmelidir ki; onları bu uykulu, aşağılık durumdan kurtarma gerekliliği ortaya çıksın. Bu noktada, söylemin meşrulaştırılması için başvuru olan bir yol da, aydınının Anadolu ve köyün geri kalmasında kendini suçlamasıdır.

Anadolu ve köy hakkında, özellikle *Yaban*'dan sonra üretilen metinlerin çoğunda karşılaşılan aydın eleştirisi, bir “kabahat” söylemi inşa eder. *Yaban*'da Ahmet Celâl'in köylünün “geri kalmışlığından”, “kirliliğinden”, “cehaletinden”, “hayvan gibi olmasından” ve en önemlisi yeterince milliyetçi olmamasından Türk aydınınını sorumlu tutması ile başlayan stratejik öz-yargılama, Anadolu ve köy romanını bir kabahat yazını hâline getirir. Aydın, şimdiye değin Anadolu'ya ve köye

⁶² Bu konuda benzer bir yaklaşımı Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik* adlı çalışmasında benimser. Timur, *Yaban*'ın, kahramanın bakış açısından ortaya konan köylü eleştirisi ile aydınının kendini bundan sorumlu tutmaya dayanan eleştirisi arasında bir denge aradığını; ancak bu dengenin pek de işlemediğini, köylülüğün büyük bir tiksinti ile sergilendiğini belirtir (92).

ilgi göstermediği için kabahatlidir; ancak bu kabahat söylemi, ikili bir işleve sahiptir. Bir taraftan aydın kendini suçlayarak metinsel şiddeti, köylünün ötekileştirilmesini hatta hayvanlaştırılmasını meşrulaştırır; köylü hakkındaki bu sözde gerçekleri yazmaktan en fazla acı duyanın kendisi olduğunu kanıtlamış olur. Dolayısıyla, o sadece gerçeği dile getirmiş olur; köylü kirlidir, hayvandır ama bundan aydın sorumludur. Öte yandan kabahat söylemi; aydına, Anadolu ve köye hükmetmesi, onun hakkında her şeyi bilen, onu kurtaracak olan bir güç olarak konumunu sağlamlaştırması açısından da önemlidir. Kabahat söylemi, samimi bir itiraf ya da özeleştiriden çok; Anadolu ve köyün ötekileştirilmesini meşrulaştırmak ve iktidarı ele geçirmek için kullanılan stratejik bir hamledir. Burada, kabahat yazını politik, ideolojik amaçların etkisi altındadır. Kabahat söylemi, Anadolu'nun ve köyün birdenbire edebî üretimlerin moda konusu olmasının nedeni olarak sunulduğu gibi; üretilen temsillerin, söylemlerin meşrulaştırılmasında da etkili olmuştur. Said'in *Oryantalizm*'de belirttiği gibi, “Şark hakkında -Şark’ın ayrılığı, egzotikliği, geriliği, suskun aldırılmazlığı, dişil nüfuz edilebilirliği, miskin boyun eğerliği hakkında- yazar her yazar, Şark’ı, Batı’nın ilgisini yöneltmesi, yeniden kurması, hatta kurtarması gereken bir yer olarak görüyordu” (218).

Yusuf Akçura'nın *Türk Derneği* ile *Türk Yurdu*'nun kuruluş nedenlerini belirttiği yazılarından itibaren “Türlere Türklüğü öğretmek” ülküsü Türk milliyetçiliğinin sloganı olmuştur⁶³. Anadolu ve köy romanında, idealist

⁶³ Yalnız Cumhuriyet'in Türkleştirme politikası değil; aynı zamanda Anadolu ve köye yaklaşan aydının tutumu da Cumhuriyet'ten önce, II. Meşrutiyet sonrası dönemde yerleşmişti. Anadolu ve köye yönelen romanlarda, idealist kahramanların millî-romantik hayalleri ile Anadolu ve köyün gerçekleri arasında (milliyetçi bir övgü ile “realist” bir aşağılama arasında) görülen çatışma, Parvus Helphand'in *Türk Yurdu*'nda yayımlanan bir yazısından anlaşılacağı üzere Cumhuriyet'ten önce de görülen bir duruma işaret eder. Parvus, Türk aydınını şöyle eleştirir: “Siz, milleti hayallerinizde kahramanlık heyülası şekline sokarak ya mehd-ü sena eyliyor veyahud cehalet ve muhafazakârlığından dolayı onu takbih ediyorsunuz. Fakat, siz millet hayatıyla yaşamıyorsunuz. Millet hayatı ile sizin ihtisasınız arasında bir nokta-i temas yoktur. Siz, milletin halini öğrenmek ve onun ihtiyacat ve arzularının ne yolda bulunduğunu anlamak zahmetinde bulunmuyorsunuz. Bu sebebdan dolayı milletin refah haline aid meseleler ile meşgul olduğunuz zaman hakikatten ziyade hayalatınıza tabi oluyorsunuz” (200).

kahramanlarının başlattığı eğitim kavgası, bu açıdan köylülere edebiyat aşkı, okuma alışkanlığı aşlamak; onlara cebir, kimya öğretmekle ilgilenmez. Anadolu ve köy romanı literatüründe, Cumhuriyet ideolojisinin kahraman kadrosu, ilk önce marşlar öğretir, beşinci sınıf öğrencilerinin doğru dürüst okuyamamasından çok “Ata”yı bilmemelerine üzülür. İdeolojiyi yerleştirmenin temel mekânları olarak köy mektepleri, Anadolu ve köy romanında Türklüğü öğrenmeyi mezuniyetin ilk şartı olarak işler. Böylece, eğitim seferberliği sadece Anadolu’ya, köye ulaşmanın değil, onu kontrol altına almanın da bir yolu olur. John Breuilly’nin, Ernest Gellner’in *Uluslar ve Ulusçuluk* (Nations and Nationalism) adlı ünlü eserine yazdığı sunuş yazısında belirttiği gibi: “Okullar ve ordular, kiliseler ve gönüllü dernekler sadece insanları yepyeni bir şekilde bir araya getirip özel mesajların içselleştirilmesini hedeflemez, bu tür birliktelikler aynı zamanda bireylerin ne hissedip düşüneceklerini de belirler” (57).

Modern toplumsal düzende, “[m]eşru eğitimin tekeli ele geçirmek, artık meşru şiddetin tekeli ele geçirmekten daha önemli ve belirleyici olmuştur” (112) diyen Gellner, hem “kültürel türdeşliğin” hem de ulusallığın yaratılmasında okulun ne kadar etkili bir ideolojik aygıt/kurum olduğunu keşfetmiş devletin modern politikalarından birine dikkat çekmiş olur. Anadolu ve köy romanını dolduran aydın-bürokrat kadronun sarsılmaz bir inançla Anadolu ve köy kalkınmasını “kültürel bir proje” olarak yorumlamasının ardında bir açıdan bu vardır. Millî eğitim seferberliğinin gönüllü elçileri olarak Anadolu’ya, köylere dağılan roman kahramanları, oryantalist uluslaşmanın başarıya ulaşabilmesi için eğitimin temel araç olduğunu keşfeden bir ideolojinin varlığını kanıtlar. Köy romanlarında; öğretmen, yüksek kültürün kalkındırma-uyandırma-kurtarma misyonu ile donatılmış bir “beyaz

adam”ın yükünü⁶⁴ omuzlar. Medeniyet götürmek, Türklük götürmek ile eştir. Cumhuriyet dönemi kültür-siyaset ilişkisi, Kemalizmin bir yüksek kültür olarak eğitimin siyasal araçsallığını kullanarak, uluslaşmadan önce kurulan devletin biricik arzusunu yerine getirmeğe sabitlenmiştir: yüzde sekseni köylü olan bir topluluğu ulusa döndürmek. *Yaban*’da Ahmet Celâl’in en zor anları köylünün, Mehmet Ali’nin yeterince Türk, yeterince milliyetperver olmadığını anladığı anlardır. Mehmet Ali, “Beyim, Allah vere de, bizi tekrar askere almasalar” (44) deyince Ahmet Celâl, köydeki en hüznünlü gününü yaşar. Bekir Çavuş ile Ahmet Celâl arasındaki diyalog Ahmet Celâl’e daha da çok dokunur:

- Biliyorum beyim sen de onlardansın emme.
- Onlar kim?
- Aha, Kemal Paşa’dan yana olanlar...
- İnsan Türk olur da, nasıl Kemal Paşa’dan yana olmaz?
- Biz Türk değiliz ki, beyim.
- Ya nesiniz?
- Biz İslâmız, elhamdülillah... O senin dediklerin Haymana’da yaşarlar (173)

Karapürçek’te öğrencilerin Türk bayrağını, milletlerini, Atatürk’ün ölüm yılını, İnönü’nün ne iş yaptığını, İstiklal Marşı’nı bilmemeleri üzerine kurulu olan birkaç

⁶⁴ 1950 sonrası köyü köyden yazan yazar ve şairlerin eserlerinde Cumhuriyet aydınının uygarlaştırma söyleminin yerleştiğini, artık köylünün kendini beyaz adamın uygarlaştırdığı ve sömürdüğü bir kitle olarak gördüğüne işaret eden pek çok şiir yazılmıştır. Mehmet Başaran’ın “Türkü” adlı şiirindeki şu dizeler, köylünün kendini bir sömürge olarak algıladığının kanıtıdır: “Sesim biraz toprağa/ Biraz gurbete çalar/ Akşamlar gibi /Derinlerinden gelir/Afrikalarımızın/ Boyuna acıyı özlemi söylerim/ Gecenin ıssız ormanında/ Boyuna köyleri/ Güler durumuma/ Beyaz efendiler/ Gözlerimde sabahların çürüğü/ Beklerim” (27). Başaran’ın 1958’de yazdığı dizelerde şu olgu öne çıkar: bu dizelerdeki sömürü düzeni, emek sömürsünün formülasyonuna dayanmaz; medeniyetler arası sömürgelik durumuna yaklaşır. Akşam, karanlık, Afrika, ıssızlık, gece gibi sözcüklerin kullanımı ile Césaire ve Fanon’un çalışmalarında aktardıkları şiirlerdeki kullanımlar, atmosfer ayırdır. Zaten, bu şiirlerdeki coğrafya, imgeler, göndermeler özellikle böyle bir yakınlığı, atmosferi yaratmaya çalışır. Kemal Burkay’ın “Çok Boyutlu Köle” ve Spartaküs için yazılmış şiirlerinde oldukça açıktır bu olgu: “Bu senin savaşındır Zencim/ Portorikolum, Dominiklim, Hintlim/ Bu senin savaşındır Kızılderilim/ Madritlim, Zonguldaklım, Diyarbekirlim” (Bayrak 284).

sayfalık sözlü kısmı (79-83) öğretmeni o kadar üzer ki, çocuklardan bazıları özür dilemek için onun yanına gider. Çocukların özrü, ulusal oryantlizminin ürettiği söylemsel hakikatlerin oryantalist uluslaşma için nasıl meşruiyet zemini oluşturduğunu gösterir. Köylüye bir kez daha hayvan olduğu söylenir; üstelik retoriği devralan-kullanan köyü köyden yazan, köylü bir yazardır –Sunullah Arısoy’dur. Şöyle der çocuklar: “Bay öğretmen, dedi, bağışla bizi. Seni üzdük. Biz, işte görüyon hayvan gibi adamlarız. Bişeyler bilmiyoz” (83). *Karapürçek* gibi köy enstitüsü mezunu yazarların yazdığı metinlerde bile ortaya çıkan milliyetçi söylem, tamamen başarıya ulaşmış bir merkezî söyleme işaret eder. Anadolu’ya, köye yönelen metropol yazarının yaratmaya çalıştığı eşitsiz birliktelik, sınıfsız eşitsizlik politikasını meşrulaştırmak, yerleştirmek amacıyla manipüle edilen “ulusal birlik” idealinin afyonluk etkisinin amacına ulaştığını gösterir bu. Eğitim bu afyonun elbette en verimli tarlası idi.

“Ulusun inşasında devletin ‘geçerli ve yararlı insanların [ilk sırayı milliyetçiler alır] üretimi sayılan’ eğitim endüstrisinin kalite kontrolünü elinde tutma gayreti” (Gellner 116) Anadolu ve köy romanlarının neden mekteplerle dolup taşığının gerçek nedenini açıklar. Anadolu ve köy edebiyatında, bu edebiyatın dayandığı oryantalist uluslaşmanın kahramanları olan idealist öğretmenlerin gayretle çalıştığı bir “uluslaşma seferberliği” vardır. Hobsbawm’ın ünlü çalışmasında belirttiği üzere: “[d]oğallıkla devletler, ‘millet’ imajı ile mirasını yaratmak, ‘millet’e bağlılık duygusu aşılacak ve herkesi (‘gelenekler icat ederek’, hatta milletler icat ederek) ülkeye ve bayrağa bağlamak üzere, kendi halklarıyla iletişim kurmak için gün geçtikçe güçlenen aygıtlardan, öncelikle ilkokullardan yararlanacaklardır” (115).

Analizin bu aşamasında, Anadolu’ya ve köye yönelen Cumhuriyet ideolojisinin temel gayreti olan “Türkleştirme”, devletin yurttaşlarını yaratma

idealini, oryantalist uluslaşma merkezinde açmak faydalı olacaktır. Tüm bu metinlere dağılan, dağıtılan birlik söylemi, metnin uluslaşma yolunda araçsallığı ile birlikte düşünülmeli. Anadolu ve köy romanı, korku ve endişe yaratan bir çeşitliliğe yöneltmiş milliyetçi ve söylemsel bir kurucu-şiddetin ürünüdür. Benedict Anderson; “Milliyetçilik kadar milliyetin de (ya da belki de kelimenin anlamlarının çokluğundan ötürü ‘ulus-olmaklık’ nitelemesi tercih edilmeli) özel bir kültürel yapım türü olduğu”nu savunur (18). Bu bakış açısından, Anadolu ve köy romanları özelinde oryantalist uluslaşma, bir milliyet kurma çabasıdır, kültürel bir yapım ya da projedir.

Bu projeyi gerçekleştirmek, romanlarda Anadolu’yu, köyü kalkındırmak ülküsü eşliğinde işlenir. Anadolu ve köy romanı, kurtarma ideali ile taraftar bulmak/ yaratmak gerekliliği arasında o derece gel-gitli bir söyleme yerleşir ki, sevginin en nevrotik, nefretin en şefkatli hâlleri ile dolu tablolar, söz konusu metinlerin klişeleri arasına girer. Kurtarılmaya çalışılan, ideolojinin sürekliliği ve yaşaması için gereksinilen şeydir. Aslında bu pek çok milliyetçi projenin özelliğidir. Tom Nairn’e göre, “milliyetçi hareketler şaşmaz bir biçimde popülist oldu ve aşağı sınıfları siyasal hayata dahil etmeye çalıştılar. En tipik biçimlerde bu, huzursuz bir orta sınıf ve aydın önderliğin, halk sınıflarının enerjilerini harekete geçirip yeni devletlere destek doğrultusunda yönlendirmeleri kılığına büründü” (Anderson 63). Nairn’in belirttiği üzere, kalkınmanın önderleri zaten aralarında asırlık bir kopukluk bulunan kitleleri ulusluk, uluslaşma davasına ikna etmek zorundaydı. Anadolu ve köy romanlarında, bu bağlamda dikkat çekici olan “ulus olmaya ikna” edilmeye çalışılan topluluk ile bu topluluğa yaklaşımda ortaya çıkan pejoratif söylemdir. Bu tezin çözmeye çalıştığı en önemli konu, ulusal oryantalizm ile oryantalist uluslaşma arasında ortaya çıkan çatışmalı birlikteliktir. Ulusal oryantalizm, projeyi yürütmeye koyulan kadronun yaklaşımında ortaya çıkan Batılılık, muasırılık tasavvurunun bir sonucudur; ancak

nasıl olur da birlik tasavvuru adına başlayan bir proje, birliği bozacak bir farklılık söylemini benimseyebilir? Bir başka çatışmalı kalkındırma örneğine, Hindistan deneyimine, konuyla ilgili soruları açmak için başvurmak, yararlı olabilir. Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası* adlı çalışmasında şunları aktarır:

Yapay olarak aydınlar; daima “Batılılaştırma” ve halkçı (narodnik) bir eğilim arasında tercih yapma konusundaki belirleyici bir ikileme karşı karşıydılar... Ama ikilem oldukça sahtedir: Bu hareketler nihayetinde değişmez bir biçimde her iki unsuru da içerirler; gerçek bir modernizm ve yerel kültür konusunda az ya da çok sahte bir kaygı... 20. yüzyılla birlikte ikilemin herhangi birinin umurunda olması oldukça zor bir durumdu: “Az gelişmiş” dünyanın tüm filozof-kralları Batılılaştırıcı olarak hareket ettiler ve hepsi de narodnikler gibi konuştular. (20)

Tanzimat’ın modernleşme rüyası ile Cumhuriyet kadrosunun kalkınma idealinin birleştiği bir noktayı ortaya çıkaran Chatterjee’nin bu tespiti önemlidir. Bu tespit, Anadolu ve köy romanında kurucu-kurtarıcı kadronun muasır medeniyetler seviyesine yüksel(t)mek için yöneldiği “ulusal Doğu” (Anadolu) ile ilişkisinde ortaya çıkan farklılık-üstünlük söyleminin halkçı bir söylemle baş başa görünmesinin daha iyi anlaşılmasını sağlar. İdeolojinin metinsel taşıyıcıları olan Ahmet Celâl’lerin, öğretmenlerin temsil ettikleri Cumhuriyet kadrosunun, (metinlerde, ağa, muhtar, imam gibi yerli otoritelerle yaşanan çatışmayı hatırlayalım) kitleleri ilk önce kalkınmanın gerekliliğine ikna etmesi; rıza yoksa bile bunu yaratması gerekiyordu. Anadolu’nun, köyün Osmanlı düzeninden miras alınan unutulmuşluğu, geride kalmışlığı, yoksulluğu böyle bir rıza yaratımında, Cumhuriyet kadrosuna iki açıdan yarar sağladı: hem Osmanlı mirasının reddini meşrulaştırma ve devrimlere itirazlara

yanıt açısından hem de Anadolu'yu Türkleştirmek projesinin -uygarlaştırma, kalkındırma misyonu üzerinden- sorgulanmazlığını yerleştirmek açısından. Böylece, Anadolu ve köy romanında, kalkınma projesinin dili nasıl olursa olsun, hem metinsel kadronun hem de gerçek yönetici kadronun samimiyeti sorgulanamaz olmuştur. Anadolu ve köy romanında, sözde kurucu-kurtarıcı kahramanların neden sömürgeci güçler gibi davrandığını, neden bu denli pejoratif bir söylemi benimsediği sorun edilmez. Bunlar Anadolu'nun ve köyün gerçeğini acı çekerek, kendini suçlayarak ortaya koyan "bir avuç" samimi, idealist kurtarıcıdır. Köyü, köylüyü oryantalize ettikleri kadar yüceltir; onları Türklüğün asıl kaynağı olarak selamlar –ne yazık ki bu kaynak Türklüğünü unutmuştur. Asım Karaömerlioğlu'nun dikkat çektiği gibi, "köycü ideoloji; aydınların bir 'ürünü' olmasına rağmen, garip bir şekilde, sığ bir anti-entelektüalizme dayanak sağlıyor ve 'gerçek' Türk'ü köylerde arayan milliyetçi bir mit yaratma sürecini teşvik ediyordu" (15).

Oryantalist söylem, halkçı-milliyetçi söylem tarafından o kadar başarıyla örtülmüştür ki hakikatin hiç de öyle olmadığını iddia etmek kimsenin aklına gelmez. Böyle olunca, köyün gelişmeye kapalılığı, idealist kahramanın çoğu metinde hak ettiği değeri görmemesi, tüm kalkındırma çabalarının sönmesi de köylünün değişime karşı oluşuna, yobazlığına yorulur.

1950'ye değin yazılan romanlarda ve daha sonra yazılan pek çok metinde, merkezden gelen kahramanın geçirdiği değişime rağmen, onun gösterdiği tüm aydınlatma çabalarına karşı köyde, köylüde ne bir olgunlaşma, ne de bir gelişme görülür. Köyün ve Anadolu'nun kalkınmasını amaçlayan bir projenin, bunca güdümlü negatif kurgu üretiyorken, *Toprak Uyanırsa* gibi olumlu bir uyanış kurgusu üretmesinin 1963'e kadar gecikmesi bu açıdan tuhaftır. Bu tarihe değin olan romanlarda bir aydınlanma, gelişme tablosu görmek oldukça zordur. Böylece söz

konusu metinler, köyün ve Anadolu'nun gelişmeye, değişmeye düşman olduğu mitini üretirler ki bu mit hiç de orijinal değildir.⁶⁵ “Sömürgecinin hayırseverlikleri boşunadır, sömürgecinin getirdiği iyileştirmeler takdir görmemiştir. Sömürge insanını bu mittin [sömürge insanı nankördür] kurtarmak olanaksızdır –lanetlik portresi silinmez bir şekilde kazanmıştır” (Memmi 94).

Partha Chatterjee, *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler* (The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories) başlığını taşıyan çalışmasında, “[k]olonyal farklılık kuralının –‘öteki’ni kendinden daha aşağı bir seviyede ve kökten farklı, dolayısıyla da düzeltilemeyecek kadar bayağı olarak temsil etmenin- siyasi tarih açısından” sömürgeleştirme gibi ülkeler ve uluslararası ilişkiler dışında görmenin mümkün olduğunu belirtir (66). Bu örneklere, “modern iktidar kurumlarının normalleştirerek eşit ve keyfiliğe dayanmayan haklara sahip vatandaşlar hâline getirmiş olduğu varsayılan topluluklarda bile rastlanmaktadır” (66). Modern iktidar kurumlarının farklılık söylemini belirli amaçlar doğrultusunda kullanmak için yarattığını dile getiren Chatterjee, böylece bir ayrımcılık politikasının yürütüldüğünü belirtir. Cumhuriyet’in Anadolu, köy programı da; farklılık tezini, tepeden inmece despotik bürokratizmin meşrulaştırılması (onlar bilmezler, onlar için onlara rağmen gibi iktidar söylemlerini yerleşik kılmak) amacıyla kullanmıştır.

Cumhuriyet iktidarı, ötekileştirdiği etnik ve dini topluluklar (Kürtler, Rumlar, Ermeniler...) kadar kimi bölgesel ayrımcılıklar politikası ile hegemonik bir tasarımdır. “Hegemonik iktidar her zaman kaba kuvvetin ve ikna edici aşıkârlığın bir birleşimidir” (Chatterjee, b 101). Denilebilir ki, Anadolu ve köy romanlarında

⁶⁵ Albert Memmi'nin dediği gibi: “Aslında sosyolojik bir nokta olan şey, biyolojik ya da tercihen metafizik olarak yaftalanır. Sömürge insanının *özüne* atfedilir. Sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki, iki başkahramanın temel varoluş tarzı üzerinde temellenen sömürge ilişkisi hemen *belirleyici bir kategori* hâline gelir. Bu ilişki neyse odur, çünkü herkes olduğu gibidir ve kimse değişim göstermez” (83).

görüldüğü üzere, Cumhuriyet'in hegemonik iktidarı bu birleşimin ilk ögesinden çok ikincisini kullanmıştır; bu ise milliyetçi-halkçı bir samimiyetle o derece birleşiktir ki köyün, köylünün aydınlanmasını istemeyen bir iktidar olabileceğini düşünmek hayli zordur. Oysa bütün bir Anadolu ve köy kalkınması projesi, sınıflaşma endişesinin kontrolü altındadır ve düzenin bozulmaması için aydınlanmanın kontrolü zorunludur. Toprak uyandırılmalı ama kitleler uyumaya devam etmelidir. İktidarın bu son derece hassas denge oyununu korumak için, kalkındırma amacıyla, şevkle çalışan idealist kahramanlar; eşitliksiz toplumun dengeleri sınıflaşma tehlikesi nedeniyle bozulmasını diye metinler boyunca Anadolu'ya, köylere dağılır. Milliyetçiliğin Truva atlarıdır onlar. Gellner'in dediği gibi, “insanlar korkunç eşitsizliklere ancak yerleşik hâle gelmişse ve töreyle kutsallaştırılmışsa katlanabilir” (100). Cumhuriyet ideolojisi bu töreyi Kemalizmin solidarist, milliyetçi ve popülist ritüelleriyle yerleştirmeye programlanmıştır: Anadolu ve köy romanları, bu romanlarda durmadan karşılaşılan meydan yürüyüşleri (softaların linç tehlikesine rağmen-*Vurun Kahpeye* ve *Yeşil Gece*), bayrak törenleri ve resmi törenler (öğretmenin göz yaşları içinde bütün köylüler meydana toplanarak- *Karapürçek*), Sakarya Marşları (köyün çocukları her yeni projenin açışına bu marşı söyleyip başta öğretmen herkesi ağlatsınlar diye getirilir- *Toprak Uyanırsa*), Türklük sözlüleri (köylüler genelde ikmale kalıyordu bu sözlülerden- *Yaban* ve *Karapürçek*) hep bu amaçla yaratılmıştır.

Cumhuriyet ideolojisine bağlı tüm roman kahramanları, milliyetçi ve halkçıdır. “Halk için halka rağmen” yapılan devrimlerin sözcüsü olan bu temsilî ideologlar, Anadolu'yu, köyü kalkındırmak hareketinin temel dayanağını tıpkı milliyetçilik gibi onların üretimi olan halkçılık hareketinden alır.⁶⁶ Hareketin

⁶⁶ İlhan Tekeli ve Gencay Şaylan “Türkiye’de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi” başlıklı yazılarında şu önemli noktanın altını çizerek: “Devletçilik, laiklik, devrimcilik ve daha da ötede cumhuriyetçiliği bile yadsıyabilen siyasi hareketler ortaya çıkabilmiş; ancak bu hareketlerden hiçbiri halkçılığı

yöneldiği toplumdaki son derece kopuk bir karakter gösteren halkçılık, hem milliyetçi söylem için hem de küçük bir ayrıcalıklı sınıfın, “onlar için onlar adına” konuşması için meşru bir zemin hazırlar. Asım Karaömerlioğlu, halkçılığın bu yönüyle ilgili şunları aktarır:

Türkiye’de halkçılığın bir toplumsal ve siyasal kitle hareketi olmadığını baştan vurgulamak gerek. Daha çok devlet güdümlü bir söylem içerdiği, hatta olası potansiyel toplumsal hareketlere karşı tepeden bir müdahale ve yönlendirme için gündeme geldiği; siyasal rejimin kitle tabanını genişletmek, sınıfsal farkları “sınıfsız” bir toplum adına örtbas etmek ve nihayet yönetici zümrenin seçkinliğini gizlemek için bir araç rolü üstlendiği söylenebilir. (14)

Karaömerlioğlu’nun yerinde tezleri göstermektedir ki, halkçılık tıpkı milliyetçilik gibi bir birlik, eşitlik söylemini kendi farkını ortaya koymak, böylece üstünlüğü, iktidarı elde tutmak için yaratılan ötekileştirmeyi görünmez kılmak için oldukça inandırıcı bir araçtır⁶⁷. Bu araç, farklılık söylemini gizliyor, eşitsizliğin görünmezliğini temin ediyor ve sınıflaşma tehditlerine karşı bir kalkan gibi işliyordu. Karaömerlioğlu’na göre halkçı söylemin ve ideolojinin köycülüğe bu kadar vurgu yapması, “geleneksel toprak sisteminin dağılması ve topraksız köylü sayısının çoğalmasıyla, köylerden şehirlere göçenlerin oluşturacağı işçi sınıfının istikrarsızlığa neden olacağı idi” (14). Nitekim çizilen tüm yoksulluk tablolarına karşın 1950’ye değin Anadolu’yu, köyü yazan ve merkezi temsil eden yazarların metinlerinde köyden şehre göçe pek tesadüf edilmez. Her ne kadar sessiz sedasız yaşayan, ekmek bulamayan bir köylü kitlesi, merkezin ve şehrin gelmesinden korktuğu “barbarlar”

yadsımamıştır” (45). Milliyetçiliği de bu açıdan halkçılığın yanında değerlendirmek yerinde görünüyor.

⁶⁷ Karaömerlioğlu’na göre “halk” kavramı dini göndermeler taşıyan “millet”e göre daha seküler bir kavramdı ve 1920’lerin başında bu nedenle oldukça işlevseldi (44).

olarak metnin marjinlerinde birikse de merkezin yazarları onlara göç yolunu açmaz. 1950 sonrasına, merkezin yazarları bu konudaki hâkimiyeti kaybettikten sonraya değin, merkezin periferiye gitmesi, bu açıdan periferinin yerinde kalması gerekliliği fikrini yerleştirir. Ahmet Celâl'in, Aliye'nin, Şahin'in, Yalçın'ın ve diğer idealist kahramanların Anadolu'ya, köye gitmesi köyün ve Anadolu'nun gelmesini gereksizleştirir; çünkü bu dönemde kalkınma daha çok kültürel bir projedir ve kültürün toplandığı yer merkezdir.

Sonuçta, metnin demografi politikası, oryantalist uluslaşma ilkesi gereğince, ulusal oryantalizmin ötekileştirdiği kitleleri bir birlik söylemi içinde eritmeyi amaçlar. Bu nedenle, daha çok idealist-fedakâr kalkınmacı kahramanlar aracılığı ile konuşur. Ulusal oryantalizmde hayvanlaştırılan, mağara devrinde yaşayan barbar kitleler olarak sunulan köylüler; ulus yaratmanın bir gereği olarak Türkleştirilir. Metnin demografi politikası, ulusal oryantalizmin bir hayvanat bahçesi gibi betimlediği Anadolu'yu dolduran “insan taslakları” ile ilgili değil; oryantalist uluslaşmanın kahramanlarıyla, İstanbullu mükemmel Türklerle ilgilidir.

C. Metnin Hakikat Politikası: Bir Proje Olarak Anadolu

“Türkler, terakkiye ve yaşamaya katiyen azmetmiş gibi görünüyorlar. Fakat ne yazık ki her şeyleri henüz ‘proje’ hâindedir. Zaten düşünülecek olursa Türkiye serâpâ geniş bir ‘Projeler memleketi’dir. Burada idare usulleri proje hâlinde; şehirler, yollar proje hâlinde, ahali bizzat proje hâindedir ve işin en fena ciheti, bu projeler daima değişen, küçük hâdiselerle mahiyeti birden başkalaşan dalgalı projeler hâindedir.”⁶⁸

⁶⁸ Miss Chalfin'in dostu James'e yazdığı bir mektuptan alınmıştır (Karaosmanoğlu 63).

Ulusal oryantalist metnin hakikat politikası, oryantalizmde olduğu gibi metinsel üretimleri ve temsilleri, üzerine konuştuğu özne/nesnenin özünde var olan, değişmez hakikatler olarak sunar. Bu hakikatler, uluslaşma hareketinin belirlediği politikalar nedeniyle dönüşüme uğrar. Ötekileştirici temsiller, oryantalist uluslaşmada, özne/nesnenin özüne atfedilmez; uluslaşma öncesi geçmişin etkilerine bağlanır. Böylece ulusal oryantalizmin şekillendirdiği hakikat politikasının yıkıcı, öteleyici niteliği, millî birlik ülküsünün yapılandırmacı, dönüştürücü dinamiği aracılığıyla silinir. Anadolu ve köyün rahatsız edici gerçeği, Osmanlı düzeninin bir mirası olur; ulusal kalkınmacılığın işe koştuğu projeler sayesinde kurtuluş yakındadır. Sömürgeciler gitmiş yerine milliyetçiler gelmiş gibidir. Ulusal oryantalizmin hakikat rejimi, Osmanlı düzeninden kalma Anadolu ve köy üzerinde şekillenir; oryantalist uluslaşmanın yeni ulus-devletin Anadolu'su ve köyü üzerinde. İlkinde metnin politikası ne kadar yıkıcı ise; ikincisinde o kadar yapıcıdır. Böylece, metnin hakikat politikası da dönüşüme uğrar ve Anadolu'nun hakikati olarak oryantalist uluslaşmada metinler arası dolaşıma giren oryantalist imgeler, pejoratif söylemler yerini uluslaşma sürecinin etkisinde şekillenen, keşfedilen - aslında icat ediliyordu- yeni hakikatlere bırakır. Metnin hakikat politikası, Anadolu'nun hakikati olduğu sanılan yokluk ve yoksunlukların, apokaliptik manzaraların onun özünden değil; unutulmuşluğundan kaynaklandığını kabul ettirmeye çalışır.

Osmanlı-Türk modernleşmesi, Ussama Makdisi ve Selim Deringil'in ilgili çalışmalarında değindiği üzere, Avrupa kaynaklı bir tehdit ile içe dönük bir iktidar arzusu arasında şekillenmiştir. Dışarıdan gelen tehdidin yarattığı içe dönük siyasetin başlıca aracı milliyetçilik ve halkçılık; en büyük amacı da uluslaşma/Türkleştirme sürecini başarıyla tamamlamaktır. Bu karakter, Cumhuriyet sonrası ulus-devletin

modernleşme politikalarında daha da belirginleşir. “Üçüncü Dünya” milliyetçilikleri için bu durum pek de marjinal değildir; çünkü “Batı’nın ‘ileriliği’ nin farkına varılmasıyla, ona yetişmek için modernleşmeci stratejilerin benimsenmesi genellikle milliyetçi bir hareket çerçevesinde söz konusu olmuştur” (Aydın 17). Bu durum, Türkiye özelinde oryantalist bir uluslaşma üzerinden kendini gösterir. Cumhuriyet kadrosu, modernleştirme misyonunu yerine getirmek üzere, milliyetçi bir siyasete sarılmamıştır; fakat daha çok uluslaşma projesini başarıya ulaştırmak, erki tek elde toplamak amacıyla gereksindiği meşrulaştırıcı zemini yaratmak için modernleştirme yükünü kullanmıştır. Oryantalist uluslaşmanın ortaya çıkması, böyle bir dinamiğin etkisiyledir. Modernleştirme yükü, bir taraftan kendini modern ya da dönemin aynı anlamda yaygın kavramı ile Batılı görmeyi; öte yandan modernleştirilecek kitleyi oryantalize etmeyi getirir. Böyle bir ayırlamanın, farklılaşmanın getireceği tüm mesafeyi örtmek ise, ulusal birlik söylemi üzerinden kolaylıkla sağlanabilir. Böylelikle, “köylü efendimizdir” demek ile aynı efendiyi “gardırop modernliğine” (“gardırop Kemalizmi”) uymadığı için kendi elbiseleri ile Ankara sokaklarında gezmekten men etmek arasındaki çelişki göze, akla pek de ilişmez. Cumhuriyet’in modernleştirme söylemi, tüm bu çelişkileri ulus-devletin en büyük projesi sayesinde kolaylıkla kamufle eder.

II. Meşrutiyet’ten 1980’e değin, Anadolu ve köy üzerine üretilen projeler bir dönemin zihin atmosferini anlamak için oldukça ilginç kaynaklar olabilir. Bu çalışmanın sınırlarını aşan Köy Enstitüleri, Halkevleri, Köycülük, Halka Doğru gibi girişimler⁶⁹; hem oryantalizm ile kolonyalizm arasındaki ilişkiyi ulusal ölçeklerde

⁶⁹ Bu dönemde ortaya atılan proje tekliflerinden tuhaf bir örnek, Nusret Köymen’e aittir. Köymen, 1934’te *Ülkü*’de, “Köy Çalışmalarında Tek Yol: Köylü Hanı” adlı yazısında sunduğu projeyi iki yıl sonra daha da iletir. Buna göre, köyü kaldırmak için köye gitmek yerine şehirlerde açılacak ve tam bir “darülâceze” hâlini alacak köylü hanlarında toplanacak köylüler gözlemlenecek, “köyün en açık göz insanları” tespit edilecek, yetiştirilecek, Cumhuriyet ideolojisi enjekte edilmiş olan bu köylü en sonunda köyüne geri gönderilince şehirlerden köylere dağılan aydından daha başarılı olacak. Köylü

hatırlatan pratikler olarak hem de kalkınma idealinin başarıya ulaşmamasının ardındaki kontrol mekanizmasının nasıl işlediğini anlamak için önemlidir.

Oryantalist uluslaşmanın başarıya ulaşmasına karşın, Anadolu ve köy kalkınmasının Cumhuriyet'in en büyük ve en uzun başarısızlığı olması da işaret eder ki; amaç köyü, Anadolu'yu kalkındırmak olmamıştır. 1950 sonrasında, Cumhuriyet Halk Partisi iktidarı kaybettiğinde, yeni iktidar için de aynı dinamik hâkimdi. Fay Kirby, gerçi sorunlu bir şekilde köycü romantizmi ile köycülük muhafazacılığını ayırır; fakat konuyla ilgili isabetli bir yorum yapar:

Köy cemiyeti değişmemeliydi. Çünkü, köy âdet ve geleneklerin, ulusal kültür değerlerin[in] kaynağı ve hazinesi idi. Köylü olduğu gibi kalmalı, şehirleşmemeliydi. Bunun aksi memlekette bir proletarya ve onun sonucunda komünizm yaratacaktı. Bunlar, tıpkı sömürgecilerin halkının geleneksel hayatını olduğu gibi korumak isteyen, kendilerini o halktan ayrı bildikleri için onların da uygarlığa ulaşmalarını hiç umursamayan sömürgecilerin düşündüğü gibi düşünüyorlardı. (73)

Cumhuriyet kadrosu daha çok, Anadolu ve köyün bağlandığı değerlerin yerine yenilerini koymakla ilgilenmiştir. Bağlılığın diyalektiği hiçbir zaman sorun olmamıştır. “Türk toplumunu ve zihniyetini biçimlendirmeye çalışan monolitik bir güç olarak Kemalizm”in (Kasaba 15) projesi; İslam'a, şeyhlere, türbelere bağlılığın üzerine kurulu olduğu diyalektiği korumak; sadece bağlılığın yöneldiği şahıslar ve kurumların yerine “kurtarıcı ve başarıcı Cumhuriyet ulularının” gösterdiği kurumları ve şahısları geçirmektir. Türkiye'nin yüzde seksenini oluşturan Anadolu köylüsünün; semboller, kutsal günler, ayinler, kutsi şahıslar gibi bağlılık olgularıyla kurduğu ilişki; Anadolu ve köye yönelen romanlarda ilkelliğin, geride kalmışlığın açık

kendinden olan birini içine almakta, onun söylediklerine uymakta daha çok gönüllülük gösterecek. (300-1).

örnekleri olarak sunulur. *Yaban*, *Vurun Kahpeye*, *Yeşil Gece* gibi romanların pek çok sayfası, bu tür söylemlerle doludur. Yakın metin okumaları, söz konusu romanlarda aydının erişemediği konuma sahip olan kutsal mevkilere nasıl bir nefretle yaklaştığını açıkça gösterir. Ancak, bir o kadar açık bir nokta vardır ki, o da; kadronun aynı bağlılığı arzuladığıdır. Cumhuriyet; modern ulusun tapınaklarını, sembollerini, ritüellerini, peygamberini, kutsal günlerini kabul ettirme sürecini tamamladığında, oryantalist uluslaşma başarıya ulaşmıştır; ancak Anadolu ve köy kalkınması hâlâ yerinde saymaktadır. 1980 sonrası, neredeyse yüzyıllık bir başarısızlığın bunca kolay unutulması, neredeyse yüzyıllık bir projenin başarıya ulaşmasının etkisiyle olmuştur. Bu projeyi çözümlmek, oryantalist uluslaşmayı anlamak için başlıca gerekliliktir.

Oryantalist uluslaşma, en kısa tanımlama ile bir projedir ve bu tanıma göre, Anadolu ve köy romanı, kalkındırma projesinin yarattığı atmosferin metinsel yankıları olarak okunabilir. Çalışmada ele alınan metinlerde kurucu-kurtarıcı kahramanların bir proje olarak yaklaştığı köyler bir yana, köy romanı veya Anadolu edebiyatı denilen akımın kendisi, Miss Chalfrin'in ifadesi ile dalgalı bir proje hâlinindedir. Ziya Gökalp'in "halka doğru"⁷⁰ akımından, metin boyunca köye gelen onlarca proje ile dolan *Toprak Uyanırsa*'ya değin Anadolu ve köy kültürel bir proje ile iktisadi bir proje arasında dalgalanır. Bir genellemeye gitmek gerekirse, 1950'ye, Mahmut Makal'ın *Bizim Köy*'üne değin Anadolu ve köy kalkınması daha çok kültürel bir projedir. Romanlar özelinde, *Küçük Paşa*'da Selime'nin batıl inançlarından etkilenen Paşa'nın bütün köylerde okul açılması için emir vermesi ile

⁷⁰ "Halka doğru" hareketinin Ziya Gökalp düşüncesindeki kültür (hars) ve medeniyet ayrımındaki anlamı; köyün, Anadolu'nun da aydına verebileceği bir şeye (hars) sahip olduğudur. Oysa Cumhuriyet ideolojisi, özellikle Yakup Kadri ve Şevket Süreya'nın düşüncesi "tekçi" bir kültür tasavvuruna dayanır; "medeniyeti kültürden, kültürü medeniyetten ayırmak güçleşmiştir" artık (Tekeli ve İlkin 64). Böylece medeniyete "zaten" sahip olmayan Anadolu'nun, köyün verebileceği hiçbir şey kalmamıştır.

başlayan kültürel proje; *Vurun Kahpeye*, *Yeşil Gece*, *Çalığışu*, *Toprak Kokusu*, *Yaban* gibi ilk dönem ürünlerinde köylünün, Anadolu insanının içinde bulunduğu yoksulluğu “cehalet”e bağlar. Ekonomik düşkünlük ya sorunsal olarak belirmez ya da kültürel kalkınma sayesinde aşılabilir bir sorun olarak işlenir. Önemli olan köylüyü uyandırmak, onu cehaletin karanlığından kurtarmaktır. Bu gerçekleşirse iktisadi kalkınma da başlayacaktır; çünkü köylünün ekonomik sıkıntılarının temelinde bilgisizliği vardır. Toprakla, onu sömüren feodal düzenle, ağayla savaşında yenilmesi bu bilgisizliktendir. 1950 sonrası ürünlerde ise, köy ve Anadolu kalkınması ağırlıklı olarak iktisadi bir projedir. Gerçi bu dönemde de idealist öğretmenler köyü kültürel bir kalkınma amacıyla eğitmeye gelmeye devam eder; ama pek çoğu bir eğitmenden çok bir mühendis gibi çalışır. Bu dönemi temsil eden romanlardan olan *Toprak Uyanırsa*’da öğretmen sınıfa çok nadir girer; vaktinin çoğunu Ekmeksizköy, Polatlı ve Ankara üçgeninde projeler hazırlamak, toplantılar yapmak ile geçirir. Öğretmenin metin boyunca dilinden düşürmediği bir söz -köy imamının ona tavsiyesi- kalkınmada yer alan herkesin benimsediği bir slogan olur: “Milletin dirliği düzelmedikçe, milletin dirliğine el atılmadıkça, sen istersen Keltepe’de [Ekmeksizköy] okul değil, darülfünun aç, ne çıkar.” (93).

Oryantalist uluslaşma, kültürel proje ile iktisadi projenin birleştiği bir harekettir. Anadolu ve köy romanlarında, ikinci dönemde ağırlık kazanan iktisadi kalkınma bir bakıma hem reel hem metinsel trafiğin yön değiştirmeye başlamasının, köyden göçün etkisindedir. Bu dönemde İstanbul’un konumu yeni gelişen büyük şehirler ile birlikte bölünür; merkezlilik metinden metine değişen bir olgu olur. Ankara, Adana gibi şehirler “havza edebiyatı” yaratan ürünlerin merkezleri konumuna gelir, böylece İstanbul’un ötekilerinin yanında şehrin ötekileri belirir. İstanbul’un ötekileri ile şehrin ötekileri arasındaki fark; temelde kültür ve ekonomi

ikilisi çevresinde şekillenir. İkinci dönemde yazılan romanlarda *-Bereketli Topraklar Üzerinde, Sağırdere, Dağın Öte Yüzü, Dor Ali-* köyden şehre bir hareketlilik hâkimdir; köylü muhtaç olduğundan şehre gelir. İlk dönem ürünlerinde hatırlanırsa, genellikle merkezi temsil eden kahraman köye gelir; ancak dinamik aynıdır –köy yine yardıma muhtaçtır.

İlk dönem ürünlerinde kültürel kalkınmanın öne çıkması, bir açıdan anlaşılabilir bir durumdur. Cumhuriyet entelijensiyası, “ön-millî düzeyde” (dilsel ve dinsel olgular, müşterek ve şanlı bir tarihe aidiyet, eşit yurttaşlık gibi ayırt edici ve bütünleştirici düzeylerde) kendini köylüyle birleştirmekte zorluk çekmez. Ne var ki modern ulus-devlet için kültürel bir türdeşlik de gerekir. Ya o halka doğru gidecektir ya da halk ona doğru gelmelidir. Üstünlük söyleminden güç alan rasyonel çözüm, karar verir: Kültürel kalkınmanın kahramanları yola çıkar. Kültürel türdeşlik ancak ulus bilincinin uyanması, uyandırılması ile mümkün olduğundan ve kültür her şeyden önce ulusal bir fenomen olduğundan, Anadolu’yu kalkındırmak “yeni Türk kültürünü” inşa etmenin önemli bir sorunudur. Kültürel türdeşlik için önce türdeşleştirilecek olan Türk kültürünü belirlemek ardından da bu kültürün öğretilmesi gerekir. Anadolu ve köye yönelen ilk dönem ürünlerinde, köylünün kolektif kimliğinin farkında olmaması durumunun aydınlara ne kadar acı verdiği düşünülürse, türdeş kültürü icat etmek ve yaymak zorunluluktur. Romanlara göre, Anadolu ve köy kültürünü sadece unutmuştur; hatırlatmakla görevlendirilen aydın onu Osmanlı kültürü alanından, ulus-devletin icat edilen kültürünün alanına çekecektir. Cumhuriyet devrimlerinin, Kemalizmin ideallerinin yarattığı zihni-kültürel atmosferi, köye ve Anadolu’ya yaymak önce köyün, Anadolu’nun ikna edilmesini gerektirmiştir. Ulusal oryantizm bölümünde ele alınan politikalar bu noktada işe koşulmuştur; oryantalist söylem gibi ulusal oryantalist söylem de bir meşrulaştırma

işlemidir.⁷¹ Osmanlı tebaasını ulus-devletin yurttaşlarına dönüştürmek en başta milliyetçi ve kültürel bir projedir; ancak iktisadi kalkınmanın gerekliliği, arka planda da kalsa, varlığını hep duyurmuştur. Gellner, ulus-devletin milliyetçilik ve ekonomi ile ilişkisini şöyle özetler:

Ulusal devlet hem bir kültürün hem yeni ve başlangıçta kırılgan olan ekonominin kurucusudur. Genellikle bir dini korumakta çıkarı kalmamıştır. Modern ulusun, sadece bir tabakadan -sadece köylülerden ya da sadece kentli uzmanlardan- ibaret olan bir yapıdan türediği örneklerde etnik grubu dengeli bir ulusa dönüştürme ve onun ekonomisini geliştirme işlevi, tek ve aynı görevin farklı yönleri hâline gelir. (203)

Gellner'in tespitleri, II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e değin Türkiye'nin zihin tarihinin, atmosferinin bir özetini sunar. II. Meşrutiyet sonrası çıkan dergilerden *Türk Yurdu*'nda, başta Parvus'un yazıları olmak üzere kalkınma üzerine yazılanların pek çoğu Anadolu ve köyün iktisadiyatı ile ilgilidir. *Türk Yurdu*, bu açıdan Halkevleri dergisi olan *Ülkü*'yü hatırlatır. Bu ise, aslında İttihat ve Terakki kadrosu ile Cumhuriyet kadrosu arasındaki yakınlığa değinen araştırmacıların görüşlerini açıkça destekler. "İttihat ve Terakki önderleri anavatan olduğu varsayılan Anadolu hakkında pek az şey biliyorlardı" (Keyder 81). Cumhuriyet'in kurucu kadrosu gibi⁷² onlar da

⁷¹ Chatterjee'nin konuyla ilgili mükemmel yorumunu hatırlamak yerinde görünüyor: "Siyasi-ideolojik söylem sadece iddialardan oluşmaz: Aynı zamanda, bu iddiaların mantıksal, epistemolojik ve her şeyden önce etik ilkelere başvurulması da gerekir. Siyasette insanlar, amaçların ve araçların sadece olabilirliğine değil, aynı zamanda meşruluğuna ve istenir olduklarına da ikna edilmelidirler. Sonuç olarak siyasi-ideolojik söylemini iddialarının yanı sıra, meşrulaştırma yapıları da vardır. (MSD 82)

⁷² Bu noktada, Abdullah Cevdet'in editörlüğünü yaptığı *İçtihad* dergisinde yayımladığı "Pek Uyanık Bir Uykü" başlıklı yazıyı hatırlamak, Cumhuriyet devrimlerinin özgünlüğü, İttihat ve Terakki politikaları ile Cumhuriyet politikaları arasındaki göbek bağı gibi meseleler hakkında önemli ipuçları verecektir. Bu yazıda, Türkiye'nin geleceğine dair bir rüya tasvir edilmektedir: "Bu rüyada padişahın tek eşi olacak, cariyesi olmayacaktı [...] fes kaldırılacak, yeni bir başlık türü benimsenecek, [...] kadınlar aşırıya kaçmamak üzere diledikleri gibi giyinecekler [...]; kocalarını seçme özgürlüğüne sahip olacaklar ve görücü usulü evlilik kaldırılacaktı; tekke ve zaviyeler kaldırılacak, gelirleri eğitim

Anadolu ve köyün kalkınmasını daha çok bir destek kitlesine ihtiyaç duyduğunda hatırlar. İki yönetim de bu desteği elde etmek için topraklandırma politikası yürütmüştür, yani iktisadi kalkınma idealini araçsallaştırmıştır. “Cumhuriyet Halk Partisi, kadro olarak değil, ama program ve örgüt olarak büyük ölçüde İttihat ve Terakki’nin devamı ” olmuştur (Akşin 41). Suavi Aydın da, “[s]on tahlilde Mustafa Kemal ve İsmet İnönü de birer İttihatçı idiler”; “II. Meşrutiyeti hazırlayan ve meşrulaştıran düşünsel ve siyasal etkinlikler, Cumhuriyet ideolojisini yürürlüğe koyan bu iki insanı da azamî düzeyde etkilemiştir” der (225). Tarık Zafer Tunaya, oldukça yerinde bir formülasyonla II. Meşrutiyet’in “Cumhuriyet’in siyasi laboratuvarı” olduğunu söyler (97). “II. Meşrutiyet’te Solidarist Düşünce: Halkçılık” başlıklı yazısında, Zafer Toprak da konuyla ilgili aynı fikri paylaşır: “1931 yılında Cumhuriyet Halk Partisi programında belirtilen, 1937’de Anayasa kapsamına giren halkçılık umdesi, Cumhuriyet Türkiye’sinin Meşrutiyet Türkiye’sinden devraldığı ilkelerden biridir” (92). Cumhuriyet halkçılığı ile II. Meşrutiyet halkçılığı arasında niyet ve neden benzerliği de dikkat çekicidir. Tıpkı kendisini tekrarlayan Cumhuriyet halkçılığı gibi, “II. Meşrutiyet halkçılığı da ‘halka doğru’ gidilmesini, halkın ahvalinin öğrenilmesini, öğrendikten sonra elden geldiği kadar halkın yaralarına merhem vurulmasını benimsiyor, Osmanlı-Türk aydınlarını görev başına çağırıyordu” (Toprak ON 71).

Feroz Ahmad’a göre, İttihatçıların topraklandırma politikası döneminde kıt olan ekilebilir alan değil; işgücüdür. Ahmad, köylünün devlete yabancılaşmasında, İttihatçıların Tanzimat siyasetini benimseyerek, toprak sahiplerinin köylüler

bütçesine aktarılacak, bütün medreseler kapanacak, yeni modern edebiyat ve teknik enstitüleri kurulacaktı; sarık, cübbe ve benzer şeyler sadece din adamlarına has olmak üzere sınırlandırılacak, diğerlerine yasaklanacak; [...] İslamiyet’e dair yanlış halk inanışları düzeltilecek, yetişkinlere yönelik eğitim kurumları açılacak, muteber ve yabancı kelimelerden arındırılmış bir Osmanlı Türkçesi sözlüğü ve dilbilgisi dilbilimciler ve edebiyatçılardan oluşan bir heyet tarafından meydana getirilecekti. Ve hükümetlerinden ya da yabancılardan hiçbir şey beklemezsizin bizzat kendi çaba ve kararlılıklarıyla yollar, köprüler, limanlar, demiryolları, vapurlar ve fabrikalar inşa edeceklerdi; toprak ve evkaf hukukundan başlamak üzere bütün hukuk sistemi reforma tabi tutulacaktı” (Lewis 320).

üzerindeki denetimini artıran yasalar çıkarmalarının etkili olduğunu savunur (57). Cumhuriyet ideolojisi, aynı politikayı benimsemiştir. Köylüyü topraklandırma kanununu etrafında yaşanan tartışmalar, 1945 yılında hâlâ köylüye ve onun ihtiyaçlarına yabancı fakat iktidarın devamı için onun desteğini gereksinen bir kadronun var olduğunu gösterir; üstelik bu kadroya muhalefet eden taraf, köylü kalkınmasını, topraklandırmayı bir tehdit olarak gören bir grup büyük toprak zenginidir. Köyün 1945'ten sonra artık kültürel bir proje fantezisinden ayrı olarak iktisadi bir sorun olmasının resmî kabulü, çok partili sisteme geçişle birlikte olmuştur. Çok partili sistem, seçim ve partiler düzleminde demokratik bir havanın yanında, böyle bir sistemin iktidar yarışı açısından hayati bir konumda olan bir topluluğun, Çağlar Keyder'in deyişi ile “güçlü bir lobinin” kitlesel bir güç olarak keşfini getirmiştir. Bu da, köyün yeniden keşfini beraberinde getirir; ancak “kültürel bir geride kalmışlık” söylemi ile oy toplamak hiç de iyi bir politika olamazdı. Bu nedenle, iktisadi gerilik hakikati ve iktisadi kalkındırma ideali, seçimin popülist siyasetinin sloganı olmuştur.

Köylünün seçmen olarak elinde tuttuğu gücün keşfini, 1960'tan sonra tüketici kitle olarak keşfi izler. Köy meselesinin iktisadi yanının ağırlık kazanmasında etkili olan bir başka faktör budur. Keyder'e göre, 1960 sonrası ticaret hacminin tarımın lehine artması, “kapitalist sektör açısından köylülüğün iç pazarın önemli bir katmanı hâline gelmesi”, iktisadi dengelerdeki önemli değişimlerden (194). O güne değin sadece üretici bir güç olarak görülen köylü, tüketici bir kitle olarak belirir. Pazarın kurulması, devamı ve sağlığı, iktisadi bir proje olarak kalkınma mirasının şevkle benimsenmesini, böylece devam etmesini sağlar. Bu tarihten sonra, kültürel kalkınmanın yüksek felsefesinin kuklaları olan öğretmen ve asker kadrosu, ezici ağırlığını kaybeder. Köylü artık *Yaban*'da olduğu gibi siyasetten anlamayan

Avrupa'yı bir kraliçe bilen “mağara devri insanı” değil; politik bir varlıktır. Fakir Baykurt'un, Yaşar Kemal'in romanlarında olduğu gibi siyaset yapan bu köylüler, öğretmenlerden çok bürokratlarla karşı karşıyadır. Bu dönemde görülen idealist öğretmenler bile, Şevket Süreyya'nın *Toprak Uyanırsa* romanında olduğu gibi, iktisadi kalkınmayı her şeyin başında görür ve bu ideali yerine getirmek için roman boyunca çok geniş bir bürokrat kadrosundan yardım alır.

Şevket Süreyya'nın romanında, yönetici kadro köyün iktisadi kalkınması, ülkenin sanayileşmesi için gönüllüymüş gibi çizilir; oysa romandaki romantik gelişme hızı ile gerçekler pek de paralel değildir. Sanayileşme, yanında sınıflaşma olgusunu getireceği için Cumhuriyet kadrosunun hep şüpheyile yaklaştığı bir gerekliliktir. Asım Karaömerlioğlu'nun belirttiği üzere, iktidar çevreleri sanayiden değil ama sanayileşmekten korkmuştur (106). Toplumsal yapının, yüzde sekseni köylü olan bir toplumda, değişmesi Cumhuriyet kadrosu için arzulanır bir gelişme değildir; fakat bu yapının değişmemesi köyün kalkınmasının önünde en büyük engeldir. Anadolu ve köy romanını çoğu zaman bir kriz anlatısına dönüştüren işte bu çatışmalı, ikircikli tutumdur.

Sonuçta, ulusal oryantlizmin hakikat politikalarının sömürgeci güçlerden ödünç alınmış gibi olan karakteri, oryantlist uluslaşmada ulusal kalkınmanın umut verici hamleleri ve projeleri ile yer değiştirir. Millî birlik söyleminin, halkçılık ve milliyetçilik ideolojilerin etkisi altında şekillenen metnin hakikat politikası geçmişe değil; geleceğe dairdir. Ulusal oryantlizmin hakikat rejimi, acı ve çıplak gerçekleri aktarıyormuş gibi yapıyordu; oryantlist uluslaşmada aynı metin yine hakikat rejimi olarak umutla konuşur. Romanlar projelerle ve Anadolu'nun kalkınması, kurtulması için canla başla çalışan kurtarıcılar ile dolar. Ancak ulusal oryantlizimde hakikatler ne kadar metinsel ise oryantlist uluslaşmada da o kadar sahte ve ikirciklidir.

SONUÇ

Ulus, “bir topluluk, bir cemaat olarak hayal edilir; çünkü her ulusta fiilen geçerli olan eşitsizlik ve sömürge ilişkileri ne olursa olsun, ulus daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır. Son iki yüzyıl boyunca milyonlarca insanın birbirlerini öldürmekten çok, böylesi sınırlı hayaller uğruna ölmeye razı olmalarını mümkün kılan şey, son kertede bu kardeşlikti” (Anderson 22).

Osmanlı-Türk romanında ulusal oryantalizm ve oryantalist uluslaşma üzerinde yürütülen bu çalışmada, romanlar aracılığıyla inşa edilen Anadolu ve köy temsilleri çözümlendi. Metinsel üretimlerin hakikatlere ne kadar yakın olduğundan çok hangi şartlar altında, nasıl ve niçin üretildikleri tartışıldı. Anadolu ve köyün Doğululaştırılmasına eşlik eden Türkleştirme süreci, romanlardan hareketle ortaya konuldu. Analiz, genelde ilk dönem olarak ayrılan, 1950’ye değin olan ve merkezi temsil eden yazarlarca üretilen metinlerden örneklerle zenginleştirildi. Romanlar aracılığıyla ilerleyen söylem çözümlemesinin teorik altyapısını ve çalışmanın önemli bir kısmını oluşturan ulusal oryantalizmin daha iyi anlaşılması amacıyla oryantalizm tartışması ayrı bir bölüm olarak sunuldu. Bu bölüm aynı zamanda bir literatür taraması olarak kurgulandı.

Bir tahakküm söylemi olarak oryantalizm, “öteki”ni kendinin ayrımsal bir göstereni olarak kurgulama politikası ve “emperyalizmin ideolojisi”dir (Mutman 190). Oryantalist, ötekileştirdiği topluluk için ürettiği temsilleri, değişmez hakikatler

ve özler olarak sunarken bilginin getirdiği üstünlük söyleminden güç alır. Bu güç, ötekileştirileni; gerilik, ilkelik, bilinebilirlik, donmuşluk, tembellik, cinselliğe aşırı düşkün olma, sapkınlık, gelişmeye kapalılık, bağnazlık gibi kategoriler içinde tanımlar; böylece kendi tanımlarını da Doğu/öteki olmayan ve tüm bu kategorilerin dışında olan şekilde sabitler. Ulusal oryantalizm, oryantalizmin bu politikalarını ödünç almaktan çekinmez; oysa ulusal oryantalist de üst-temel gösterenler olan Doğu-Batı ayrımına dayanan bir Doğululaştırma işlemiyle nesneleştirilen ve hakkında pek çok pejoratif temsil üretilen bir başka Doğuludur. Bu nedenle ulusal oryantalizm, kendi ötekisini icat ederek hükümler özne konumuna yükselmeye çalışan bir başka ötekinin; bilgi, söylem, temsil gibi ideolojik, politik ve hegemonik örüntüler içinde işleyen araçlara başvurması durumudur.

Anadolu ve köy romanını, öteki ile ilişkinin ya da ötekini tasarlamının Doğu-Batı arasında şekillenen, en yaygın türü olan oryantalizm özelinde okuyan tez; “beyaz adamın” sözde uygarlaştırma söylemini ödünçleyen Osmanlı-Türk aydınının Anadolu’yu, köyü kendi Doğusu olarak icat ve inşa etmesi sürecini analiz etmeye çalıştı. Yakın metin okumaları, Batılı gözlemcilerin Doğu hakkında ürettiği temsillerin, mitlerin, negatif betimlemelerin, hakikat söyleminin, -çoğu İstanbullu olan- Türk aydını tarafından Anadolu, köy ve köylü için kullanıldığını gösterdi. Selim Deringil ve Usama Makdisi’nin çalışmalarından hareketle tartışıldığı üzere, geç Osmanlı kendi Doğusunu yaratmak ve bir kolonyal güce dönüşmek programını tamamlayamadı. Kuzey Afrika ve Arabistan’daki son toprakların kaybedilmesi, Kurtuluş Savaşı süreci ve yeni devletin kurulması bu yarım kalan projenin Anadolu ve köy çevresinde yeniden başlamasını doğuran tarihî gelişmeler oldu. Kendi ötekisini Kuzey Afrika ve Arabistan’da artık yaratamayacak olan İstanbul, elinde kalan coğrafyaya yönelmek durumundaydı. Öte yandan, Kurtuluş mücadelesi bir

Türk devletinin doğuşu ile sonuçlandı; ama bu devletin ulusu henüz inşa edilmemişti. Ulusun olmadığı yerde onu icat ve inşa etmek süreci, başta aydınların bulunduğu bir kadroya büyük bir sorumluluk veriyordu. Buna göre, Anadolu ve köy üzerine üretilen metinlerde, değerler; köyün/Anadolu'nun "çıplak gerçeğine", bilgisine aitmiş gibi sunuldu; ama daha çok Cumhuriyet ideolojisine, Kemalist siyasete aitti. Bu ideolojinin, siyasetin sınıflaşma korkusundan ve Taguieff'in kavramsallaştırması ile "miksofobia"sından (çeşitlilik, karışıklık korkusu) kaynaklanan uç durum, iktidarı elde etmek için oryantalizmin hâkim-tâbi karşıtlığını üretmek amacıyla ulusal oryantalizme; bu karşıtlığa meşruiyetini vermek içinse oryantalist uluslaşmaya başvurdu.

Cumhuriyet entelijensiyası, hem kaybedilenin yerini alacak hem de yaratılması gereken kolektif kimliğin, kültürel türdeşliğin biricik alanı olan Anadolu'ya yukarıda betimlenen şartlar altında yöneldi. Anadolu'nun Türkleştirilmesi, ulus-devletin inşası için en başat gereklilikti; çünkü sadece misak-ı millî içinde kalan Kürtler, Araplar gibi farklı etnik gruplar değil Anadolu'da yer alan ve daha sonra Türklük idealinin en tutkulu savunucuları olacak olan topluluklar da Türklüğü bilmiyorlardı. Ulus-devlet çoktan kurulmuştu; ama ulus ortada yoktu. Ankara'ya taşınan İstanbul ve Rumeli kadrosu, nüfusunun yüzde sekseni köylü olan Anadolu'ya Türklüğü öğretmek için yöneldiğinde, ideolojinin havarileri aynı anda aynı amaçlarla metinsel bir hareket başlattı. "Kemalistlerin enerjisi, köylülerin sistem içindeki yerini köklü bir değişikliğe uğratmaktan çok, ulusal kimlik simgelerinin yaratılmasına yönelmişti" (Mardin 51).

Anadolu'yu ve köyü; sosyo-ekonomik, kültürel ve zihni atmosfer olarak Osmanlı düzeninden çıkarmak, yeni ulus-devletin Türk vatandaşları hâline getirmek için rızanın yaratılması gerekiyordu. Anadolu'nun ve köyün Osmanlı düzeninde

unutulmuşluğu, geride kalmışlığı, yoksulluğu bu noktada Cumhuriyet kadrosunun aradığı şeyi sundu. Anadolu ve köy gerçekten de İstanbul'un gerisinde kalmıştı; ama Cumhuriyet kadrosu, ürettiği söylemlerde ve metinlerde bunu salt kalkındırmaya yönelik bir ülkü olarak görmedi. Daha çok Anadolu'yu ve köyü oryantalize ederek hem devrimleri yaymak, tepeden inme inkılâpları meşrulaştırmak hem de Türkleştirme hareketini başarıya ulaştıracak olan zemini hazırlamak için kullandı. "Cumhuriyet'in Anadolu köylüsünü ülkenin omurgası olarak yüceltmesindeki sahte samimiyet" (Lewis 645) ile onu oryantalize etmesi arasındaki çatışmanın üstü halkçılık ve milliyetçilik ilkeleri sayesinde kolaylıkla örtüldü.

Ulusal oryantalist bir kadro olarak Cumhuriyet'in kalkındırmacı kadrosu, Anadolu'yu ve Anadolu insanını oryantalize ederken Batılı ile karşılaşmanın yarattığı baskının Tanzimat'tan beri işlenegelen yükünü hafifletiyor; üstelik başta Türkleştirme olmak üzere tüm politikaları için gerekli olan meşruiyet zeminini sağlamış oluyordu. Bilginin iktidarını elinde tutan çekirdek kadro için, karşısında duran büyük güç -nüfusun yüzde sekseni- kontrol edilebilecek bir kitleye dönüştürülmesi gereken başlıca tehditti.⁷³ Bu tehdidi, desteğe dönüştürmek için solidarist politikalar, tahrir-i sükûn gibi yasalar, köy mektepleri gibi aygıtlar kullanıldı. Anadolu ve köy Doğululaştırıldı. Demokrasinin temsil niteliği bu dönemde tek partili sistemde, kendini temsil edemeyenleri onların yerine temsil eden bir iktidar yarattı. Bu iktidarın hiçbir politikası sorgulanmadı; çünkü bu politika millî-romantik duyguların, köylüsü için acı çeken; onun yoksulluğundan, geride kalmışlığından dolayı kendini suçlu gören bir birlik söyleminin üretimiydi. 1950'ye kadar bu zihnî atmosfer korundu, metinsel olarak da başta romanlarda olmak üzere

⁷³ Ülkü'nün 1936 Ocak sayısında "Köy ve Köylüler" başlıklı bir yazıda, son söz olarak sıralanan maddelerden biri: "D- Köylü (mayi cisimler) gibi konulan kabın şeklini aldığından kendine ve yurda faydalı biçime konulmak için ihtimamla ve özenişle yetiştirilmeli ve işlenmelidir" denmektedir (Abdülkadir 385).

defalarca yeniden üretildi. 1950'den sonra, Anadolu'yu ve köyü yazmaya başlayan köylü/Anadolulu yazarlar o güne değin üretilen tüm temsilleri hakikat olarak benimsemekten çekinmedi. Milliyetçi bir söylemle ürettikleri metinlerin hangi sürecin doğal bir sonucu olduğunun farkında değillerdi; bu nedenle Cumhuriyet kadrosunun Anadolu'yu ve köyü kalkındırma idealinin samimiyetini de sorgulamadılar. Kadro, başarıya ulaşmıştı; hem millî birlik eşitsizliğe rağmen sağlanmış ve sınıflaşma gerçekleşmemiş hem de Türklük uğruna can verecek milyonların üretim süreci tamamlanmıştı.

Anadolu'ya ve köye yönelen romanlarda, merkez ile Anadolu arasındaki ilişki, bir farklılık söyleminin ötesinde tüm gücünü, meşruluğunu bir üstünlük varsayımından alan -sorgulanamayacak kadar kesin, doğmatik, hâlihazırda var olan bir hakikat varsayımı- hiyerarşik, hegemonik bir karşıtlık olarak ele alınır. Bu karşıtlık, Osmanlı düzeninden kalan merkez-periferi diyalektiğinden bir miras olarak alınmıştır. Cumhuriyet ideolojisinin ve onun en güçlü kolu olan “halkçılık”⁷⁴ umdesinin Osmanlı düzeninden almakta en az sorun çektiği kalıt buydu. Yeni devletin başkenti Ankara bile olsa, merkezin zihni ya da zihnin merkezi hâlâ İstanbul(lu) idi.⁷⁵ Böyle olunca tüm bir Anadolu edebiyatı, açıkça dile getirilmediği durumlarda bile (ki çoğu zaman açıkça söyleniyordu) metnin marjinlerinden kendini hissettiren bir hicret, ya da göç hâliydi. Ankara'ya geçmek kurucu-kurtarıcı kadronun bir anlamda “aziz İstanbul'dan” sürülmesi gibi işlenir; zaten Anadolu'yu yazmak bir bakıma sürgün günlüğü tutmaktır (sürgün yazarları bu noktada hatırlamak gerekir).

⁷⁴ Asım Karaömerlioğlu, halkçılığı; halk ve köylü adına pek çok söz söylenmesi ile “aslında onlarla ilgili sağlanan gelişmelerin çok sınırlı olması arasındaki gerilimin adı” olabileceğini belirtir (13).

⁷⁵ Ankara'nın bir merkez olarak romanda işlenmesi ancak 1950 sonrası köyü köyden yazan yazarların metninde gerçekleşir. 1950'ye kadar olan ilk dönemde Anadolu'ya, köye metinsel düzlemde giden yazarların ve kahramanların hemen hepsi ya İstanbulludur ya da İstanbul'da eğitim görmüştür.

Anadolu'yu ve köyü tüm gerçekliği ile yazdığını iddia eden romanlar, oryantalist söylemin tüm özelliklerini sergilemektedir. Doğu'nun kirliliğinden henüz çocuk olmasına; şehvet düşkünlüğünden hayvan gibi olmasına değin bütün bir oryantalist söylemi tekrar eden romanlar, böylelikle ulusal ölçekte bir oryantalist söylemi yerleştirir ve Anadolu'yu, köyü bir iç sömürge olarak inşa eder. Ötekileştirilenin itiraz hakkını; uygarlaştırma yükü ve milliyet ortaklığı üzerinden yaratılan kolektif rıza ile yok eden aydın-bürokrat kadro böylece kendini “onlar için en iyisini bilen” (çünkü onlar kendileri için neyin iyi olduğunu bilemezler) yüce gönüllü, ülkücü, samimi, kurtarıcı baba konumuna yerleştirmekte sıkıntı çekmedi. Köy mekteplerinden, enstitü macerasına; Halka doğru hareketinden Halkevlerine kalkındırma ideolojisini samimi gösterecek sosyal, eğitimsel hareketler ve reformlarla beslenen pratikler samimiyetin sorgulanmasını en az despotik uygulamalar kadar zorlaştırdı.⁷⁶

Sonuçta, köyü ve Anadolu'yu “oralardan” gelen yazarlar anlatmaya başladığında bile, ortaya çıkan, bir karşı yazından çok ya yerleşik temsilleri olduğu gibi benimseyen ya da söylemsel şiddeti yumuşatan ama buna rağmen yeniden üreten bir yazın oldu. Samimiyeti, ideolojiyi sorgulayan metinler ise yerleşik söyleme karşı gelirken bile onları hatırlamaktan-hatırlatmaktan, böylece yerleşikliklerini sürdürmelerine yardım etmekten kurtulamadı. Franco Moretti'nin dediği gibi; “ulus-devlet romanı buldu ve bunun tersi de geçerli oldu, roman da ulus-devleti buldu” (17). Başka bir formülasyonla, ulus-devlet metnini yarattı, metin de ulus-devletini.

⁷⁶ Fay Kirby'nin, Halkevleri'nin köy gezileriyle ilgili olarak, *Türkiye'de Köy Enstitüleri* adlı çalışmasında aktardıkları, bu noktada oldukça dikkat çekicidir. Şöyle der Kirby: “Köy meselsi” yazarlarının hemen hiçbiri tipik bir Türk köyünde bir gece geçirmeyi bile göze alacak zatlar değillerdi. Bu aydınlar köye gitmey[e] azmettikleri zaman da, mesela Ankara Halkevinin 1933 yılında hazırladığı köycülük seferinde olduğu gibi, köye ecnebi turistler gibi yahut Afrika'nın karanlık köşelerini keşfe giden seyyahlar gibi gidiyorlardı. (60) Asım Karaömerlioğlu da Halkevleri ile halk arasındaki uzaklığı, halkın kendi evinde, “halktan çok: merkezi hükümet görevlileri, toprak ağaları ve söz konusu bölgelerin seçkin vatandaşlarından oluşan üyeler” yer alıyordu diyerek aktarır (82).

Ulus-devletin marşı, bayrağı için can verecek yurttaşlar yaratmak, “köylüleri Türklere dönüştürmek” kalkındırma idealinin ardında yatan gerçek nedenlerdir. Anadolu ve köy romanı; *Küçük Paşa*’da, *Vurun Kahpeye*’de, *Yaban*’da, *Yeşil Gece*’de millî ülküye hizmet etmekte tereddüt eden, gönülsüzlük gösteren kitleyi Türk vatandaşına döndürmenin romanıdır.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

- Abdülkadir. “Köy ve Köylüler”. *Ülkü* 6/35. Ocak 1936: 384-5.
- Adivar, Halide Edip. *Vurun Kahpeye*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Ahmad, Aijaz. *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat*. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995.
- Ahmad, Feroz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2011.
- Ahmet Midhat Efendi. *Bahtiyarlık*. Haz. Nuri Sağlam. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Akşin, Sina. “Osmanlı-Türk Toplumundaki Sınıf Yapısı Üzerine Bir Deneme”. *Toplum ve Bilim* 2. (Yaz 1977): 31-46.
- Anderson. Benedict. *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. Çev. İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- Arısoy, M. Sunullah. *Karapürçek*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1958.
- Aydemir, Şevket Süreyya. *Toprak Uyanırsa: Ekmeksizköy Öğretmeninin Hatıraları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1963.
- Aydemir, Uygur. “Cenap Şahabettin'in Seyahat Mektuplarında Oryantalist Etkiler”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2010.
- Aydın, Suavi. *Modernleşme ve Milliyetçilik*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.
- Ayverdi, Sâmiha. “Köy ve Köylü”. *Millî Kültür Meseleleri ve Maârif Dâvâmız*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976: 94-7.
- Baker, Ulus. *Aşındırma Denemeleri*. İstanbul: Birikim Yayınları, 2011.
- Bakić-Hayden, Milica. “Sürekli Çoğalan Oryantalizmler: Eski Yugoslavya Örneği”. Çev. Birgül Koçak. *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*. Ed.:Aytaç Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007: 355-74.
- Başaran, Mehmet. “Türkü”. *Karşılaşma*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1958: 27.

- Baykurt, Fakir. *Yayla*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Bayrak, Mehmet. *Köy Enstitüleri ve Köy Edebiyatı*. Ankara: Özge Yayınları, 2000.
- Beğenç, Cahit. *Bizim Köy*. Ankara: Ulus Basımevi, 1948.
- Behdad, Ali. *Kolonyal Çözülme Çağında Oryantalizm*. Çev. Sibel Erduman ve Berkay Ersöz. İstanbul: Çiviyazıları Yayınevi, 2007.
- Bhabha, Homi. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". *October* Vol. 28, 1984: 125-133.
- _____. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- _____. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.
- Bozkurt, Nejat. "Michel Foucault Felsefesinin Bazı Temel Kavramları". *Defter* 4. (Nisan-Mayıs 1988): 39-50.
- Bölükbaşı, Rıza Tefik. "Anadolu". *Kendi Ağzından Rıza Tefik: Hayatı, Felsefesi, Şiirleri*. Haz. Feridun Kandemir. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1943: 163-165.
- Çagaptay, Soner. *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk*. Londra: Routledge, 2006.
- Césaire, Aimé. *Barbar Batı: Sömürgecilik Üzerine Söylev*. Çev. Güneş Ayas. İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2007.
- Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History, Who Speaks for "Indian" Pasts?". *Representations* 37 (1992): 1-24.
- Chatterjee, Partha. *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*. Çev. Sami Oğuz. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- _____. *Ulus ve Parçaları*. Çev. İsmail Çekem. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Chateaubriand, François-René de. *Paris-Kudüs Yolculuğu*. Çev. Oğuz Peltek. Ankara: MEB Yayınları, 1949.
- Clifford, James. "Oryantalizm Üzerine". Çev. Ferit Burak Aydar. *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*. Ed. Aytaç Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007: 134-58.
- Ceyhun, Demirtaş. *Türk Edebiyatındaki Anadolu*. İstanbul: Sis Çanı Yayınları, 1996.
- Demiroğlu, Cemal. "Oryantalizm ve Edebiyat İlişkisinde İki Metin: *Aziyade* ve *Miss Chalfrin'in Albümünden*". *Adam Sanat* 138. (Mayıs 1997): 46-55.

- Deringil, Selim. *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Çev. Gayatri Chakravorty Spivak. Londra: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- Edmondo de Amicis. İstanbul (1874). Çev. Beynun Akyavaş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Enver Abdülmelik. Krizdeki Oryantalizm. Çev. Melike Kır. *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*. Ed. Aytaç Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007: 39-77.
- Fabian, Johannes. *Zaman ve Öteki: Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur*. Çev. Selçuk Budak. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Fanon, Frantz. *Ezilenlerin Psikolojisi ve Yabancılaşma: Siyah Deri Beyaz Maskeler*. Çev. Mustafa Haksöz. İstanbul: Sosyalist Yayınlar, 1996.
- _____. *Yeryüzünün Lanetlileri*. Çev. Şen Süer. İstanbul: Versus Kitap, 2007.
- Foucault, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayıncılık, 1999.
- _____. *İktidarın Gözü* (Seçme Yazılar 4). Çev. Işık Ergüden. Haz.: Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- _____. *Özne ve İktidar* (Seçme Yazıları 2). Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. Haz. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Gladney, Dru C. "Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities". *The Journal of Asian Studies* 53/1. (1994): 92-123.
- Gellner, Ernest. *Uluslar ve Ulusçuluk*. Çev. Büşra Ersanlı ve Günay Göksu Özdoğan. İstanbul: Hil Yayınları, 2008.
- Gregory, Derek. "Imaginative Geographies". *Progress in Human Geography*. 19/4, 1995: 447-85.
- Güntekin, Reşat Nuri. *Çalılışu*. İstanbul: İkbâl Kütüphanesi, 1920.
- _____. *Bir Köy Öğretmeni*. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1973.
- Gürsel, Nedim. *Bozkırdaki Yabancı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 1993.
- Gürtunca, M. Faruk. "Anadolu". *Anadolu*. İstanbul: Ülkü Basımevi, 1933: 3-5.
- Hall, Stuart ve diğer. *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*. Çev. Sadun Emrealp. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

- Halliday, Fred. "Oryantalizm ve Eleştirileri". Çev. Birgül Koçak. *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*. Ed. Aytaç Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007: 78-106.
- Herzog, Christoph ve Raoul Motika. "Orientalism Alla Turca: Late 19th/ Early 20th Century Ottoman Voyages Into The Muslim 'Outback'". *Die Welt des Islams* 40/2 (2000): 140-198.
- Hechter, Michael. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development 1536-1966*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Hobsbawm, E. J. *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*. Çev. Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- JanMohamed, Abdul. "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature". *Critical Inquiry* 12. (Autumn 1985): 59-87.
- Jansson, David R. "Internal Orientalism in America: W.J. Cash's The Mind of the South and the Spatial Construction of American National Identity". *Political Geography* 22. 2003: 293-316.
- Kaplan, Mehmet. "Köy, Köylü ve Köy Öğretmeni". *Nesillerin Ruhü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1978: 89-96.
- Kaplan, Ramazan. *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Yaban*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- _____. *Alp Dağlarından ve Miss Chalfrin'in Albümünden*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1942.
- Karaömerlioğlu, Asım. *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Kasaba, Reşat. "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm". *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. Ed.: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005: 12-29.
- Kennedy, Valerie. *Edward Said: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Keskin, Ferda. "Özne ve İktidar". *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011: 11-24.
- Keyder, Çağlar. *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Keyman, Fuat ve diğer. *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

- Kirby, Fay. *Türkiye’de Köy Enstitüleri*. Çev. Niyazi Berkes. İstanbul: İmece Yayınları, 1961.
- Köymen, Nusret Kemal. “Köy Misyonerliği”. *Ülkü* 2/8. Eylül 1933: 149-50.
- _____. “Köy Çalışmalarında Tek Yol: Köylü Hanı”. *Ülkü* 7/40. Haziran 1936: 300-301.
- Lewis, Bernard. “Oryantalizm Sorunu”. Çev. Ferit Burak Aydar. *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*. Ed. Aytaç Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007: 216-45.
- _____. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. Çev. Boğaç Babür Turna. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2011.
- Loomba, Ania. *Kolonyalizm /Postkolonyalizm*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Madden, Richard Robert. *Travels in Turkey, Egypt, Nubia, and Palestine, in 1824, 1825, 1826, and 1827*. Elibron Classics, 1829.
- Makal, Mahmut. *Bizim Köy: Köy Öğretmeninin Notları*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1952.
- Makdisi, Ussama. “Osmanlı Oryantalizmi”. Çev. Aytaç Yıldız. *Oryantalizm: Tartışma Metinleri*. Ed. Aytaç Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007: 271-315.
- Mardin, Şerif. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Mardhort, J. M. *İstanbul’da Gezerken*. Çev. Şensüer Kaya. İstanbul: Ütopya Kitapevi Yayınları, 2000.
- Mehmed Murad. *Turfanda mı, Turfa mı?*. Haz. Birol Emil. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Memmi, Albert. *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi*. Çev. Şen Süer. İstanbul: Versus Kitap, 2009.
- Mitchell, Timothy. *Mısır’ın Sömürgeleştirilmesi*. Çev. Zeynep Altok. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1: Ahmet Mithat’tan A. H. Tanpınar’a*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Moretti, Franco. *Atlas of the European Novel: 1800-1900*. Londra: Verso, 1998.

- Mutman, Mahmut. "Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslâm". *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (içinde). Der. Fuat Keyman ve diğer. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999: 25-71.
- _____. "Şariyatçılık/Oryantalizm". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık*. Ed. Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009: 189-211.
- _____. "Post-kolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri". *Toplumbilim* 25. (Ekim 2010): 117-28.
- Nâbizâde Nâzım. *Karabibik*. Haz. Osman Sevim. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2012.
- Orhon, Orhan Seyfi. "Anadolu Toprağı". *Gönülden Sesler*. İstanbul: Akbaba Yayınevi, 1964: 100.
- Ozansoy, Faik Ali. "Bu da Türk'ün Türküsü". *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*. Der. Kenan Akyüz. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2010: 428.
- Parla, Jale. *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Parvus Helphand. "İş İşten Geçmeden Gözünüzü Açınız". *Türk Yurdu*. Sayı 36: 200-203.
- Piterberg, Gabriel. "Domestic Orientalism: the Representation of 'Oriental' Jews in Zionist/Israeli Historiography". *British Journal of Middle Eastern Studies*. 23/2. (1996): 125-45.
- Porter, Dennis. "Orientalism and Its Problems". *Edward Said (Volume I)*. Ed. Patrick Williams. London: Sage Publications, 2001: 350-65.
- Prakash, Gyan. "Orientalism Now". *History and Theory*. 34/3, 1995: 192-212.
- Rathbun, Carole. *The Village in the Turkish Novel and Short Story: 1920 to 1955*. The Hague: Mouton & Co. N.V. Publishers, 1972.
- Root, Deborah. "Çölde Talihsiz Serüvenler: Sömürgeci Kabus Olarak *Esirgeyen Gökyüzü*". *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (içinde). Der. Fuat Keyman ve diğer. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999: 161-83.
- Sadık Jalal al-'Azam. "Orientalism and Orientalism in Reverse". *Khamsin: Journal of Revolutionary Socialists of the Middle East*. 8, 1981: 5-26.
- Said, Edward W. *Kültür ve Emperyalizm*. Çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Hil Yayınları, 2004.
- _____. "Orientalism Reconsidered". *Cultural Critique* 1. Autumn 1985: 89-107.
- _____. *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. Çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

- Sarup, Madan. *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. Çev. A. Baki Güçlü. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- Schein, Louisa. "Gender and Internal Orientalism in China". *Modern China* 23/1. (1997): 69-98.
- Schnapper, Dominique. *Sosyolojik Düşüncenin Özünde Öteki ile İlişki*. Çev. Ayşegül Sönmezay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Schwab, Raymond. *The Oriental Renaissance*. Çev. Gene Patterson-Black ve Victor Reinking. New York: Columbia University Press, 1984.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. Madun Konuşabilir mi? Çev. Dilek Hattatoğlu ve Gökçen Ertuğrul. *Méthodos: Kuram ve Yöntem Kenarından*. Der. Dilek Hattatoğlu ve Gökçen Ertuğrul. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2009: 53-114.
- Tekeli, İlhan ve Gencay Şaylan. "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi". *Toplum ve Bilim* 6-7. (Yaz-Güz 1978): 44-110.
- Tekeli, İlhan ve Selim İlkin. "Türkiye'de Bir Aydın Hareketi: Kadro". *Toplum ve Bilim* 24. (Kış 1984): 35-67.
- Tepeyran, Ebubekir Hazim. *Küçük Paşa*. İstanbul: De Yayınevi, 1984.
- Tibawi, A.L. "İngilizce Konuşan Oryantalistler: İslâm'a ve Arap Milliyetçiliğine Yaklaşımlarına Dair Bir Eleştiri". Çev. Ahmet Aydoğan. *Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998: 49-109.
- Todorova, Maria. *Balkanları Tahayyül Etmek*. Çev. Dilek Şendil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Toprak, Zafer. "II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık". *Toplum ve Bilim* 1. (Bahar 1977): 92-123.
- _____. "Osmanlı Narodnikleri: 'Halka Doğru' Gidenler". *Toplum ve Bilim* 24. (Kış 1984): 69-81.
- Turner, Bryan S. *Marks ve Oryantalizmin Sonu*. Çev. H. Çağatay Keskinok. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1984.
- Tükel, Turhan (haz.). *Beş Romancı Köy Romanı Üzerinde Tartışıyor*. İstanbul: Düşün Yayınları, 1960.
- Uşaklı, Ömer Bedrettin. "Anadolu Hasreti". *Sarıköz Mermerleri*. Ankara: Titaş Basımevi, 1942: 99-100.
- Williams, Raymond. *Marksizm ve Edebiyat*. Çev. Esen Tarım. İstanbul: Adam Yayınları, 1990.

Yalçın, Alemdar. *Siyasal ve Sosyal Değişmeler Açısından Cumhuriyet Dönemi Çağdaş Türk Romanı 1946-2000*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.

Yaşar Kemal. *Teneke*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Yavuz, Hilmi. "Mühür". *Büyü'sün Yaz: Toplu Şiirler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003: 136.

Yeğenoğlu, Melda. *Sömürgeci Fantaziler: Oryentalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Young, Robert. *Beyaz Mitolojiler*. Çev. Can Yıldız. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.

Yüce, Ali. "Boyunduruk". *Boyundan Utan Darağacı*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1976: 39-40.

ÖZGEÇMİŞ

Servet Erdem 1982 yılında Batman'ın Kozluk ilçesinde doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini burada tamamladı. 2003'te, Gazi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. 2009 yılında başladığı Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü'ndeki yüksek lisans çalışmalarını bu tezle tamamladı.