



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI**

**DOĞU VE BATI DİKOTOMİSİNİN YARATTIĞI
GERÇEKLIK: ORYANTALİZM - OKSİDENTALİZM**

(DOKTORA TEZİ)

Tacettin Gökhan ÖZÇELİK

BURSA - 2015



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI**

**DOĞU VE BATI DİKOTOMİSİNİN YARATTIĞI
GERÇEKLIK: ORYANTALİZM - OKSİDENTALİZM**

(DOKTORA TEZİ)

Tacettin Gökhan ÖZÇELİK

**Danışman:
Yrd. Doç. Dr. Sertaç SERDAR**

BURSA - 2015

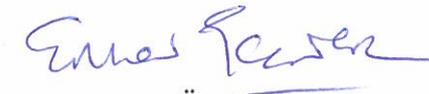
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Kamu Yönetimim Bilim Dalı'nda 711115006 numaralı Tacettin Gökhan ÖZÇELİK'in hazırladığı "Doğu ve Batı Dikotomisinin Yarattığı Gerçeklik: Oryantalizm – Oksidentalizm konulu Doktora Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 18/06/2015 günü ..11:00 - 12:30...saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezininBaşarılı..... (başarılı/~~başarısız~~) olduğunaoybirliği..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.


Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Yrd Doç. Dr. Sertaç Serdar
Uludağ Üniversitesi


Üye
Doç. Dr. Kemal Ataman
Uludağ Üniversitesi


Üye
Doç. Dr. Derda Küçükalp
Uludağ Üniversitesi


Üye
Yrd. Doç. Dr. Erhan İçener
Bursa Orhangazi Üniversitesi


Üye
Yrd. Doç. Dr. Zeyneb Çağlıyan İçener
Bursa Orhangazi Üniversitesi

18/06/ 2015

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Tacettin Gökhan ÖZÇELİK
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Kamu Yönetimi
Bilim Dalı : Kamu Yönetimi
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : X + 175
Mezuniyet Tarihi : / / 20.....
Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Sertaç SERDAR

Doğu ve Batı Dikotomisinin Yarattığı Gerçeklik: Oryantalizm – Oksidentalizm.

Günümüz dünyasına hâkim olan Batı medeniyeti ve kültürü göreceli olarak 15'nci yy.ın sonlarından itibaren keşif, Rönesans ve Reform hareketlerinin yaşandığı bir süreç içerisinde Avrupamerkezcilik anlayışını kurgulamıştır. Yaşanan değişimde Batı toplumları Aydınlanmayı da yaşarak modern çağın ortaya çıkışını sağlamışlardır. Bu oluşumun aksine, İslam düşünce ve geleneğinin hâkim olduğu Doğu, mülkün bekası tehlikeye düşünceye kadar bu sürecin dışında kalarak geleneksel toplum yapısını devam ettirmiştir. Batı medeniyetinin uygulamaya koyduğu oryantallizmin dikotomik kurgusu, kurucusunu hâkim özne kılarken, İslami Doğu'yu sömürgeleştirilen nesneye dönüştürmüştür. Meydana gelen bu yapıda İslam toplumlarının yerleştirildiği konumdan rahatsız olan Doğulu düşünürler de tepkisel bir kurgu içerisinde oksidentalizm düşüncesini dile getirmeye başlamışlardır. Bu çalışmada günümüzde oryantallizm ve oksidentalizm kurgularının ulaştığı noktanın bir analizi yapılarak, oksidentalizmin bir tanım ve tasnif denemesi yapılacaktır.

Anahtar Sözcükler:

Oryantalizm, Oksidentalizm, Modernlik, Aydınlanma, İslam Modernleşmesi, Doğu-Batı Karşıtlığı, Dikotomi, İslam Felsefesi.

ABSTRACT

Name and Surname : Tacettin Gökhan ÖZÇELİK
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Public Administration
Branch : Public Administration
Degree Awarded : PhD
Page Number : X + 175
Degree Date : / / 20.....
Supervisor : Yrd. Doç. Dr. Sertaç Serdar.

The Dichotomy That Created By East and West: Orientalism and Occidentalism.

The Western Civilization and Culture dominating today's world built the concept eurocentrism during a period when discoveries, Renaissance and Reform movements took place since the late 15th century relatively. The Western societies who realized enlightenment during this period of transformation enabled the emergence of the modern era. In contrast to this occurrence, Eastern countries dominated by Islamic ideology and tradition maintained the traditional social structure by opting out this process until when continuation of property fell into danger. While the dichotomic concept of orientalism implemented by the Western Civilization made its founder the dominant agent, it transformed the Islamic East into a colonised object. The Eastern philosophers bothered with the position of Islamic societies voiced the Occidentalism ideology in a reactive manner. In this study the process Orientalism and Occidentalism went through will be analysed in an effort to define and classify Occidentalism.

Keywords:

Orientalism, Occidentalism, Modernity, Enlightenment, Moslem modernity, East-West Dichotomy, Moslem Philosophy.

ÖNSÖZ

Oryantalist anlayış içerisinde Batı'nın yarattığı dikotomiler sonucu “öteki” olarak tanımlanan İslami Doğu toplumlarının yaşayacakları değişimlerin kontrolünü kendi elinde tutmalarını sağlayacak kurgulardan biri olarak sunulan oksidentalizm kavramı hakkında entelektüel kesim üzerinde farkındalık yaratılmasının önemli bir çaba olduğunu değerlendirmekteyim.

Ülkemiz bağlamında baktığımızda, oksidentalizm konusunda yeterli çalışma yapılmamış olması ve hatta mevcut yayınların toplamının iki elin parmaklarını geçmeyecek sayıda olması, oksidentalizm konusunun sosyal bilimler alanında çalışan bilim insanları tarafından ele alınmasının önemini ortaya koymaktadır. Bu düşünceler ışığında yapılan bu çalışma, içinde yaşadığımız modern dünyada oksidentalizm kavramı hakkında bir tanım ve tasnif ortaya koyarak alanına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Konuyu çalışma alanım olarak belirlememde büyük katkısı olan ve çalışmamın her aşamasında desteğini esirgemeyen tez danışmanım Yrd. Doç. Dr Sertaç Serdar'a ve çalışmama yaptıkları olumlu katkılardan dolayı Doç. Dr. Kemal Ataman'a ve Doç. Dr. Derda Küçükalp'e minnettarlığımı sunarım. Ayrıca desteğini yaşantımın her anında hissettiğim eşim İlknur Özçelik'e teşekkürlerimi arz ederim.

Tacettin Gökhan Özçelik

Mudanya- 2015

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	ix
TABLolar.....	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMDA MODERNLEŞME ÇABALARI

I. Modernleşme Kavramına Genel Bir Bakış.....	5
A. Modernizm Karşısında İslam Toplularında Yaşanan Süreç.....	7
1. İslam'da Öncü Modernistler	9
2. İslam Modernleşmesine Etki Eden Faktörler	16
3. İlerleme ve Kültürel Kimlik İlişkisi	19
4. İslam Medeniyetinin Geri Kalmışlığı Fikri	23
5. İslam ve Değişim	26
a. İslami Bilginin Bunalımı	27
b. Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni	31
c. Çifte Yanılsama	34
6. İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri	35
a. Modern Dönemde Kur'an Yorum Modelleri	40
b. İslami Aydınların Modernizme Yaklaşımları	42
7. Batı Dışı Modernleşme Teorileri	44

İKİNCİ BÖLÜM ORYANTALİZM

I. Oryantalizm Kavramı	54
A. Oryantalizmin Gelişimi ve Yarattığı İzler	54
1. Oryantalist Kimdir? Oryantalizm Nedir?.....	55
a. Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi	58
b. Oryantalizmin Kaynakları	62
c. Oryantalizm ve Tarih Kavramı İlişkisi	65
2. Oryantalizm Paradigmasında Doğunun Somutlaşması	67
3. Oryantal Nesne Olarak Doğu	70
4. Gizli, Açık ve Modern Oryantalizm	71
5. Oryantalizmde Hegemonya, Söylem, Güç, İktidar Kavramı	73
6. Sömürgecilik ve Oryantalizm İlişkisi	80
7. Modern Oryantalizm, Kendi Kendini Oryantalize Etme	87
a. Oto Oryantalizm Nedir.....	87
b. İç Ötekilik ve Kolonyalist/İrادی Modernist Tasvir Ayrımı	92
c. Temas Bölgeleri ve Taşıyıcı Elitler	94
d. Oto Oryantalizmin Araçları	96
(1) Ortaya Çıkarıcı Araçlar (İcatçı)	96
(2) Devam Ettiren Araçlar: Sürdürücü Araçlar	103

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM OKSİDENTALİZM

I. Oksidentalizm Kavramı	108
A. Oksidentalizmin Gelişimi ve Yarattığı İzler	108
1. Oksidentalizm Nedir	109
2. Oksidentalizmin Soykütüğü	114
3. Oksidentalleşirken, Oryantalleşmek mi?	118
4. Modern Dünyada Oksidentalist Kurgu	121
5. Oksidentalizmin Tasnifi	124
a. Batı'ya Onun Diliyle Seslenme Manevrası	125
(1) Batının Kutsaldan Uzak Maddi Yapısı	127
(2) Sömürgecilik	130
(3) Ahlaki Değerler ve Hayat Algısı	132

(4) Kötülük Merkezi Kentler	137
(5) Batı'nın Dine Yaklaşımı	140
b. Modernleşmeyi Araçsallaştıran İstenç	144
6. Oksidentalizme Karşı Eleştiriler	151
SONUÇ	155
KAYNAKLAR	159
ÖZGEÇMİŞ	175



KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a.g.md.	Adı Geçen Madde
a.g.tb.	Adı Geçen Tebliğ
a.g.tz.	Adı Geçen Tez
a.y.	Aynı yer
b.a.	Eserin bütününe atf
Bkz.	Bakınız
bkz. aş.	Eserin kendi içinde aşağıya atf
bkz. yuk.	Eserin kendi içinde yukarıya atf
C.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
k.g.	Karşı görüş
karş.	Karşılaştırınız
m.	Miladî
md.	Madde
nu.	Numara
p.	Page
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
ty.	Basım tarihi yok
v.dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
Vol.	Volume
vr.	Varak
vs.	Vesaire
y.y.	Basım yeri yok

TABLO

Oksidentalizm ve Oryantalizm Analizi	118
Oksidentalizmin Tasnifi.....	151



GİRİŞ

Dünya üzerinde herhangi bir yerde yön bulmak için pusula kullandığında doğu, batı, kuzey, güney istikametlerinin ve hatta bu istikametler arasında kalan ara yönlerinde nereler olduğu net olarak belirlenebilmektedir. Ancak modernizm kapsamında oryantalizm ve oksidentalizm temelinde bir çalışma alanı içerisinde neresinin doğu, neresinin batı olduğu birbirine karışmakta ve hatta doğunun içinde batılar, batıda da birçok doğular yer alabilmektedir. Bugün, Batı olarak adlandırılan kavramın, Batı Avrupa'da ortaya çıktığı söylene bile, Japonya, Amerika, Kanada Batı iken, Doğu Avrupa, Balkanlar Batılı olmaya çalışan Batı-dışı bir mekânı simgelemektedir. Coğrafi olarak paradoksal gözükken bu nitelendirme, neyin batısı ya da neyin doğusu sorusunu gündeme getirirken, aynı zamanda Batı'yı bir coğrafi referansla sınırlamanın da kendi içinde bir anlam taşımadığını göstermektedir (Kaya, 2006: 65).

Bu çalışma kapsamında “Batı” olarak tanımlanan alan bir coğrafi bölgeyi veya istikameti göstermemekle birlikte bugün içinde yaşadığımız dünyaya hâkim olan Marx'ın, Mill'in, Heidegger'in, Spinoza'nın, Descartes'in Weber'in ve ismini saymadığımız birçok düşünürün fikrîsel alt yapısını oluşturduğu bugüne hâkim olan anlayışa ve düşünce yapısına, “Doğu” olarak tanımlanan alan ise İslami anlayışın hâkim olduğu, vahiyle ifade edilen “ahiret”, “Allah”, “iyi”, “kötü” bilgi çerçeveleriyle hayatın anlamlandırıldığı geleneksel düşünce yapısına karşılık gelmektedir.

Aydınlanma sonrasının ürünü olan materyalist felsefenin yarattığı modern Batı toplumu, geçirdiği sosyal evrim neticesinde hayatîyetini devam ettirmek için kurucu ve sürdürücü dışarısına/ötekine ihtiyaç duymuş ve bu gereksinimi öteki olarak kurguladığı Batı dışı toplumlarla gidermiştir. Batı dışı toplumlar arasında Doğu'nun ayrı bir konumda yer almasının sebebi onun modern Batı'nın eski ötekisi olmasında yatmaktadır. Yakın döneme baktığımızda, İkinci Dünya Savaşı sonrasında tesis edilmiş olan iki kutuplu yapı içerisinde güçlenen kapitalist Batı, komünist ideolojinin iflasından sonra hâkimiyetini devam ettirebilmek için aradığı çıkış yolunu, 11 Eylül saldırılarının gerçekleşmesi ile birlikte, tarihteki en eski ötekisi olan Doğu'yu yeniden öteki olarak kurgulayarak ulaşabileceğinde görmüştür.

Liberal Batı karşısında komünist Sovyetlerin çöküş yaşadığı dönemi, Fukuyama “tarihin sonu”, F. Capra “büyük dönüşüm noktası”, Lazslo “çatallanma”, R. Garaudy

“tarihin kırılma anı” olarak tanımlamaktadır. Bu tanımların temelinde, Batı’nın liberal, demokratik ve ekonomik sisteminin tekliği, yani evrensel bir değer olarak dünyanın her yerinde kabul gördüğü ve bu sisteme geçmek için Doğu devletlerinin ciddi olarak girişimlerde bulunduğu görüşü yatmakta, liberalizme alternatif seçeneklerden biri olarak düşünülen “İslam” tehditkâr bir nitelik olarak değerlendirilmemektedir. Bu görüşün karşısında Huntington, ekonomik anlamda liberalizmin rakipsiz kalmış olabileceğini, ancak bu kez de kültürel olarak ülkeler veya coğrafyalar arasındaki farklılıklardan dolayı, çatışmaların kaçınılmazlığını vurgulamaktadır. Huntington’un düşüncesini tasdikler şekilde oksidentalizmi, “Batı’ya onun diliyle seslenme manevrası” olarak kurgulayan oksidentalistler de yaşanan dönemi, Allah’ın günlerinin yeniden başlayacağı zamanın eşiği olarak tanımlamakta, tarihin ikinci vakti olarak görülen günlerde modernizmin sonuna geldiğini, tarihin gündönümü olan çevrimde bir döngüsel zamanın daha tamamlanarak, yeni bir döngüsel zamanın başlayacağını iddia etmektedirler (Bulaç, 2012b, 98-99)

İçinde var olduğumuz anlam dünyasının geleneksel veya modern yapıda inşa edilmiş olmasının, toplumların kolektif zihinlerinde kavramların vücut bulması yönünden etkisi hayati önemi haizdir. Doğu’da 19. yy.dan itibaren mevcut epistemolojik ve ontolojik kurgunun şekli, sürecin doğal yapısı içerisinde özünden kaynak bularak şekillenmek yerine, manipüle etme, imgeler yaratma, öteki toplumlar üzerinde hegemonya tesis etme ve nesneleştirilen Doğu toplumlarının eylemleri üzerinde eylemlerde bulunmak suretiyle iktidar kurma şekline dönüşmüştür. Foucault’nun ifade ettiği gibi başkalarının eylem imkânları üzerinde eylemde bulunmaya yönelik düşünülmüş ve hesaplanmış eylem kipi uygulamak, öteki olarak tanımlananın eylem alanının yapılandırılması anlamını ortaya çıkarmaktadır. İktidar kavramının bu tür bir anlama sahip olması, eylemin, bireylerin başka bireyler tarafından yönetilmesi şeklinde karakterize edilmesine, bu yaklaşımda özgürlük kavramının ön plana çıkmasına sebep olmaktadır. İktidarın bu şekilde uygulanması sonucu, öteki üzerinde özgürlük havası yaratılarak, görünüşte özgür özneler üzerinde ancak gerçekte özgürlük görüntüsüne büründürülmüş kölelik şeklinde iktidar alanları oluşturulmaktadır (Foucault, 2011: 73-75).

Dirlik, söylem olarak oryantalizmin bir güç ilişkisi olduğunu vurgulayarak, “İlerlemenin zirvesinde bulunan Avrupalılar, Doğuların kim olduklarını bu kıtanın yerlilerinden daha iyi bilecek konumdaydılar zira tarihsel anlayışları çok daha fazlaydı ve

kuşatıcıydı, bu bağlamda oryantalistler sadece Doğu hakkında konuşmakla kalmamış, Doğu adına da konuşmuşlardır” demektedir (Dirlik, 2010: 208). Modern dünyanın doğasını yaşarken, söylemlerin yapılanmasına ve söylemleştirilen şeyleri duyma görevine zorlanırsınız (Turner, 1991: 121). Bu bağlamda oryantalist söylem, ilahiyat, edebiyat, filoloji ve sosyoloji alanlarında ifadesini bulan ve aynı zamanda bütünlük arzeden bir çözümleme çerçevesi olarak kaşımıza çıkmaktadır. Böylece yapı, sömürgeci ilişkilerin bir tezahürü olmaktan öte gerçek bir siyasi güç odağı da oluşturabilmektedir. Oryantalizm, mantıklı Batılı ile tembel Doğulu karşıtlığı çerçevesinde örgütlenmiş bir karakterler, tipolojiler bütünü yaratmıştır. Yaratılan söylemsel kurgu zaman içerisinde öyle bir megalomaniye dönüşmüştür ki “Biz, Doğulular hakkında bilgiye sahiptik ve onlar hakkında konuşuyorduk. Oysa onlar ne kendilerini kavrayabiliyorlar ne de bizim hakkımızda konuşabiliyorlardı” denecek noktaya ortaya çıkmıştır (Turner, 1989: 37).

Bu düşünceler ışığında, biz yapacağımız çalışmada konuya oryantalizmin ve oksidentalizmin tanımlarını yaparak başlamayacağız. Bu şekilde hareket etmemizin en önemli nedeni, oryantalizm ve oksidentalizm arasında, gerek kurguları gerek sosyolojileri itibarıyla simetrik bir analize imkân veren tarihsellik ilişkisi bulunmamasıdır. Çünkü esas olarak bu iki söylem, aynı tarihsel yaşamların ürünü değildir ve bu kavramlar hakkında çalışmanın başında yapılacak tanımlama ve tasnif çabaları, çalışmanın çevresinde aşılması gereken bir set oluşturacaktır. Bunun yanında konunun çok yönlü olması, araştırma alanının genişliği sebebiyle çalışmamızın sonunda yapılacak olan tanımlama ve tasniflerin, konu hakkındaki nihai nokta olma iddiası da bulunmamaktadır.

Yaptığımız çalışmanın iki temel hedefi bulunmaktadır bunlar: Oksidentalizmi farklı bakış açıları ile ele almak suretiyle kavramın birçok anlamının var olduğunu ortaya koymak ve modernizm ile oksidentalizm arasında mevcut olan korelasyon doğrultusunda, oksidentalizm olgusunun bir tasnif denemesini yapmaktır. Bu çalışmadaki temel tezimiz ise oksidentalizm kurgusunun oryantalizme cevap vermenin bir yolu olmadığıdır. Doğu-Batı karşıtlığı, Modernlik-geleneksellik, küreselleşme-yerelleşme, ümmetçilik-milliyetçilik gibi konuların yoğun bir şekilde tartışıldığı yaşadığımız coğrafyada, mevcut ideolojik yapılar yok edilerek yenilerinin hızla kurgulandığı bir değişimin şafağında, Türkiye’de oksidentalizm konusunda kapsamlı çalışmaların olmayışı yapılan bu çalışmayı anlamlı kılacaktır.

Elinizdeki bu çalışma üç bölümden meydana gelmiştir: İlk bölümde, Descartes'in, "cogito ergo sum" düşünüyorum öyleyse varım sözüyle temelleri kurulan Aydınlanma felsefesinin Avrupa'da yayılması ile birlikte, modernliğin ilgi alanına girmeyen herhangi bir oluşumun varlığını sürdüremeyeceğinin bir kabul olarak ortaya çıkışı ve Doğu'nun modern düşünce ile yüzyüze gelmesi ile oluşan İslam modernizminin, Müslüman bireylerin anlam dünyalarını dönüştürmeye başlamasının bir analizi sunulacaktır. İslam'ın geri kalmışlık düşüncesi, ilerlemenin kültürel kimlikle olan ilişkisi ortaya konularak, İslam'ın modernleşme serüveni sorgulanacaktır. Batı dışı modernite kavramı üzerinde durularak modernitenin tek bir yorumu bulunmadığı, Batı'nın tek bir modernite kalıbı üzerinde yorum yaparak oryantalizme mantık kazandırdığı düşüncesi analiz edilerek bir sonraki bölüm olan oryantalizm konusuna zemin hazırlanacaktır.

İkinci bölümde ise Batı'nın Doğu'yu sömürgeleştirme gayretlerinin ana aracı olan oryantalizmin, Batı düşüncesinde nasıl oluşturulduğunun, Doğu'nun hangi yollar kullanılarak nesneleştirildiğinin analizi yapılarak; oryantalizmin hegemonya, söylem, iktidar kavramlarını bir araç olarak kullanarak sömürgecilik kavramını nasıl kurguladığının ve hayatiyetini sürdürdüğünün bir çözümlemesi sunulacaktır. Bunun yanında modern oryantalizmin uygulamaya konulması ile vücut bulan "otooryantalizm" kavramı üzerinde detaylı bir inceleme yaparak, yaşadığımız dönemin siyasal ve ideolojik anlamlandırılmasına katkı sunmaya çalışılacaktır.

Son bölümde ise, 11 Eylül saldırıları öncesi ve sonrasında Batı'nın ve Doğu'nun oksidentalizmi ele alış tarzlarındaki değişim incelenecek, oksidentalizmin soy kütüğü çıkartılarak modernizm üzerinden oksidentalist kurgunun analizi sunulmaya çalışılacaktır. Oksidentalizm olgusunun "batıya onun diliyle seslenme manevrası" olarak kurgulanmasının, oryantalizmin yeni bir versiyonunu yaratma tehlikesini kendi içinde barındırdığı görüşü incelenerek, oksidentalizmin modernizm ekseninde tanım ve tasnif denemesi yapılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAMDA MODERNLEŞME ÇABALARI

I. Modernleşme Kavramına Genel Bir Bakış

Tarihin ilk çağlarından itibaren dünya üzerinde birbirleri ile irtibat içinde olan toplumlar arasında bilgi, inanç, medeniyet, kültür vb. alanlarda karşılıklı değişimler yaşanmıştır. İzleri günümüze kadar ulaşan ve ulaşmayan medeniyetlerin tümü, kendilerinden önceki toplumların ürünü olarak ortaya çıkmış, evrensel kültür havuzuna yeni bir şeyler katarak kendilerinden sonraki medeniyetlerin var olmasını sağlamışlardır. Bu düşünce bağlamında, bir toplumun tarihteki değeri tartışılırken, ilerleyen dünya uygarlığının bir halkası olarak oynadığı rol önem kazanmaktadır (Ülken, 1993: 6-381). Değişimin çok hızlı yaşandığı ve teşvik edildiği günümüz dünyasında, tarihin bir döneminde uygarlık halkasında aldığı üstün yeri kaybeden bir toplumun yeniden aynı konuma yükselebileceği düşüncesi pek de yadırganacak bir yaklaşım olmayacaktır. Bu bağlamda bizim ilgi alanımızda yer alan İslam uygarlığı da büyük kısmı Batı felsefesinden olmak üzere Hint ve İran fikir hareketlerini İslam dünyasının fikir oluşumuna dâhil etmiş, elde ettiklerini kendi özünde mevcut olanla harmanlayarak felsefi düşüncesini inşa etmiştir. Akdeniz geleneğinin bir halkası olan İslam felsefesi daha sonra Batıya aktarılarak Batı ortaçağını etkileyen önemli unsurlardan biri olmuştur (Alper, 2006: 132).

Ortaçağın sonlarına gelindiğinde Avrupa'da entelektüel merak ve araştırmacı yapı nedeniyle üç büyük gelişme gözlemlenmiştir. Bu gelişmelerden ilki, bilinmeyen kültürleriyle Atlantiğin ötesinde yeni bir dünyanın keşfi olmuştur. İkinci büyük gelişme olan Rönesans, antikitenin yeniden keşfi olarak anlamlandırılmıştır. Son gelişme ise din adamlarının düşünceleri ve bu düşüncelerin dile getirilişindeki mutlak otoritelerinin zayıflaması ile Antik Yunan'dan beri, benzeri görülmemiş bir şekilde insan aklının özgürleşmesine yol açan Reformasyon'un başlaması olmuştur (Lewis, 2000: 360).

Rönesans'la birlikte, Batı'da kapitalist toplum yapısının belirginleşmesi ve dünyanın bu uygarlıkça fethi kavramı modern dünyaya şekil veren köklü dönüşümün boyutları olarak ortaya çıkmıştır. Batı, kapitalist toplumun temellerini atmaya başladığında, vahiysel düşünce yapısından kopmaya başlamıştır. Bu değişimlerle birlikte, bilimsel gelişmelerde meydana gelen büyük artış ve bunların sistematik bir biçimde üretici güçlerin hizmetinde kullanımı laikleşmiş bir topluma giden yolu açmıştır (Amin, 2007: 93). Rönesans'ın

başlangıcı kabul edilen aynı zamanda Amerika'nın keşfedildiği tarih de olan 1492 yılı dünyanın kapitalist Batı tarafından fethedilişinin başlangıcı olmuştur. Avrupa'nın her iki ucunda da aynı anda başlayan Batı yayılcılığının temelinde Müslüman egemenliğini ortadan kaldırma çabası bulunmaktadır. Doğuda Ruslar uzun bir mücadelenin ardından 1480'de Uğra çarpışması sonucunda Altın Ordu devletini kansız bir savaşta mağlup ederek tarihçilerin deyişle "Tatar boyunduruğundan" kurtulmayı başarmış, batıda İspanyollar Gırnata (Granada) emirliliğinin varlığına 1492'de son vermişlerdir (Lewis, 2011: Önsöz 2). Batı, Rönesans kavramının yarattığı düşünce yapısının etkisiyle Batı dışı uygarlıkların fethini gerçekleştirebilir bir hedef olarak görmeye başlamıştır (Amin, 2007: 95). Diğer halkların reel anlamda egemenlik altına alınması için bir süre daha beklenilmesi gerekse de, Avrupalılar bu dönemden sonra kendilerine mutlak bir üstünlük atfetmişlerdir. Batı'nın geçirdiği bu dönüşümün yarattığı kapitalist düşünce yapısı, salt ekonomik yaşam ve ilişkilerde değil insan ve toplum yaşamının her alanında ortaya çıkan kapsamlı, derin değişimlere sebep olmuştur. Akıl ve bilimin insan ve toplum yaşamında belirleyici konuma gelmesi, yeni ve ilerlemeci bir tarih anlayışının ya da bir başka deyişle, iyimser ve adeta mekanik bir determinist zaman anlayışının egemen hale gelişi bu değişimlerin yarattığı modernite çağının belirleyici parametreleri arasında yer almıştır (Bumin, 2012: 58). Modernleşme neticesinde şekillenen yenedünya, teknolojinin insan bilinci üzerinde yarattığı derin etki ile mühendislik mantığına göre inşa edilmiş bir dünya olmuştur; hayat alanları farklılaşmış, çoğulculuğa vücut veren bir toplumsal parçalanma oluşmuş ve akıl insan ilişkilerine ve kurumsal yapıya yön veren kılavuz haline gelmiştir (Sarıbay, 1993: 93; Wuthnow ve diğerlerine atfen).

Bireyin kendi aklını kullanma isteği ve cesareti, diğer bir deyişle başka bir varlığın vesayeti olmaksızın aklını kullanma talebi, Aydınlanmayı doğurmuştur. Akıl ve gelenek arasındaki karşıtlık Aydınlanma'nın dinsel otoriteye meydan okumasından doğmuştur. Aydınlanma'nın bilgi iddiası aynı zamanda bir güç iddiası olduğundan, aklın bir güç aracı olarak kuruluşu da gerçekleşmiştir (Çiğdem, 2010: 57). Bir başka deyişle Tanrı gökyüzüne gönderilerek yeryüzü insanoğluna devredilmiştir. Aydınlanma çağı, dinsel dogmatizmin ya da paradigmanın yıkıldığı dönemdir ve bu çağda her türlü meşruiyetin kaynağı bilim olmuştur. Aydınlanma sonrası kapitalist Batının ekonomik, emperyalist, kolonyal amaçlarına ulaşabilmek amacıyla modernizmin vasıtalarından biri olan ötekileştirme silahını çok işlevsel olarak kullanması, oryantalizmin geri planını oluşturma çalışması

olarak görülebilmektedir. Batının kurguladığı “öteki” kavramı ile Batı, Doğu’yu ve diğer ötekileri insan sıfatından daha aşağıda bir konuma yerleştirebilmiş, insan olmayı medenileştirme adı altında sömürgeleştirmiş ve bu yaptıklarını kendi toplumuna ve ötekileştirdiklerine kabul edilebilir bir anlayış olarak sunabilmiştir.

16. yy.dan itibaren kademeli olarak gerileme sürecine girerek öncülük konumunu Batıya devreden Doğu medeniyeti, 19. yy.ın sonlarından itibaren bu değişimin farkına varan düşün insanları vasıtasıyla çözüm yolları üretme gayreti içine girmiştir. Doğu toplumu aydınlarının modern kavramına bakış açıları değişiklik göstermiş, dönemine hâkim olan düşünce doğrultusunda Doğu ile Batı arasındaki ilişkinin yönü belirlenerek, mevcut hareket tarzları ile içinde yaşanılan döneme ait analizler yapılabilmektedir.

A. Modernizm Karşısında İslam Toplularında Yaşanan Süreç

Modernizmin temel mantığı, dünyayı algılama tarzındaki köklü bir değişimin kabulünü gerektirir. Dünya görüşünün değişimi ise onu oluşturan yapıtaşları arasındaki mevcut ilişki tarzlarının değişmesinden kaynaklanır. Varlık ve bilgiyi insan aklından hareketle inşa eden Descartes, “cogito ergo sum” düşünüyorum öyleyse varım sözüyle evrenin insan aklına göre temellendirilerek yeniden kurgulanmasını hedeflemiştir. Batılı insanda bu değişim sonucu oluşan Tanrı kavramına yabancılaşma, mevcut ontolojik uyumu bozmuş, varlık ile bilgi arasındaki geleneksel ilişkinin yönünü tersine çevirmiştir (Gencer, 2012: 117). Böylelikle özgür birey olarak insan, artık “düşünüyorsa vardır”, “şüphe ediyorsa vardır”. Dünyevileşme süreci ile birlikte ele alındığında “Tanrısal Özne” fikrinden “İnsan Özneye” geçiş, insanda var olan düşünsel ve üretken güçlerin öne çıkartılması ile birlikte, insanın “yaratılan öznenin”, “yaratılan özneye” dönüşümünü sağlamıştır (Ercan, 2012: 31).

Modernizm ve modernleşme olgusunun sahip olduğu ilerlemeci tarih anlayışının zihinleri ve algılama biçimlerini etkileyen modern ve geleneksel düşünceler arasındaki dikotomik yaklaşım tarzı ve bu yaklaşım tarzının içinde yaşadığımız gerçeklik kavramında yarattığı Batı lehinde zaman sıçraması, Doğu toplumlarının toplumsal algıda kırılmalara sebep olmuştur, yaşanan algı kırılmasının Batı dışı toplumlarda yarattığı kültürel şizofreni

1 Ötekileştirme hakkında daha detaylı bilgi için bakınız, Fuat Keyman, Mahmut Mutman, Meyda Yeğenoğlu *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* adlı eser, Fuat Keyman *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu Bildiriler* kitabında “Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm” adlı makale.

konusu üzerinde detaylı olarak duracağız. Modern olan ve geleneksel olan arasındaki kategorik ayırım aslında zaman boyutundaki bugün ile dün arasındaki soyut mesafe farkı olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda yaşanan gerçekliği modernizm çerçevesinde geleneksel olanın zıddı olarak algılamak zamanın ve tarihin ideolojik kalıplara indirgenmesi olarak tanımlanabilir. Modernizmin, geleneksel olanın alanını daraltarak kendine ait kavramların etki alanını genişletmeye yönelik zihinsel ve kuramsal düzlemdeki yeniden yapılanmacı tavrı, geçmişe ait olanı ötekileştiren, değersizleştiren, sanık haline getiren bir kategorik ayrımı temel alan metodolojik varsayım haline gelmesini sağlamıştır (Davutoğlu, 1996: 107).

19. yy.ın ikinci yarısı ve 20. yy.ın başından itibaren Batı'nın fikri ve kültürel etkisi altına girmeye başlayan Osmanlı, Mısır ve Hindistan gibi devletlerin bürokratları ve aydınlarının etkisiyle, Batı dışı toplumlarda bir fikir hareketi olarak İslam modernizmi ortaya çıkmaya başlamıştır (Rahman, 2004a: 80). Bu karşılaşma sonucu ortaya muhafazakârlık, Batı yanlısı seküler anlayış ve bu iki anlayıştan gelenekçiliğe yakın ihtiyacılık/yeniden temel kaynaklara dönmeyi savunan anlayış yapıları ortaya çıkmıştır (Hatiboğlu, 2010: 39). Bu üç kavramın çatışması ve birbirlerine üstünlük kurma çabaları doğal olarak statükonun değişimine sebep olduğundan Batı'da yaşanan çatışma ve din savaşları kadar olmasa da İslam dünyasında bir çatışmaya, düşünce bunalımına sebep olmuştur. Bu düşüncelere ek olarak İslam düşüncesinin modernlik karşısında gösterdiği duruşun, Doğu toplumlarında canlanma, güçlenme, değişme anlamında Müslüman dünyasının siyasal tavır ve etkinliğinde fark yarattığını kabul etmekle birlikte, İslam düşüncesinin gerçek bir Rönesans geçirmesine kadar pozitif anlamda bir değişimin gerçekleştirilemeyeceğini değerlendiren Perviz Manzur gibi düşünürler de mevcuttu (Manzur, 1990: 7).

19. yy.ın ortalarında ilk modernistler ortaya çıktığında düşünceleri, hâlihazırda ihtiyacılar tarafından ortaya konulmuş olan ıslahat temellerine dayanmaktaydı. Hindistan'da Seyyid Ahmed Han gibi bazı modernistler bilfiil ihtiyacı bir arka plandan gelmekte, içtihad fikri ve taklidin reddi düşüncesi İslam'ın merkez ülkelerinde yaygın olarak bilinmekteydi. Modernistlerde yeni olan şey, İslam toplumu için hayati sorunlar olarak gördükleri konulara dayanarak içtihadın içeriğini daha kapsamlı hale getirmeleriydi. Modernistlerin düşünce yapıları İhtiyacılardan, Batı düşüncesindeki yükselen bazı yeni fikirlerle tanışmış olmaları dolayısıyla köklü şekilde farklıydı. Modernistlere göre acilen üzerinde durulması

gereken konular, aklın tabiatı ve iman-akıl ilişkisi; özellikle eğitim ve toplumda kadının konumu gibi konular olmak üzere toplumsal ıslahat, siyasi ıslahat ve anayasal temsil-yönetim tarzları olmuştur (Rahman, 2004a: 85).

1. İslam'da Öncü Modernistler

Öncü olarak nitelendirdiğimiz Doğu'nun ilk modernist düşün insanlarının yaklaşımları bugünküne benzer şekilde çeşitlilik arz etmekteydi. Örneğin Cemaleddin Afgani Batı emperyalizminin cisimleşmiş hali olarak gördüğü İngiliz emperyalizmi ile mücadele etmenin Müslümanlar için kaçınılmaz bir görev olduğu hususunu esas kabul etmişken, Muhammed İkbâl dini düşünceyi yeniden yorumlayarak ona canlılık kazandırma amacını taşıyordu. Muhammed Abduh'un metodunda ise İslami terbiye ve eğitimin çağın gerekleri ile İslam'ın gerçek temellerine göre yeniden düzenlenmesi yer almaktaydı (Abduh, 1986: 47). Hintli reformcu Seyyid Ahmed Han ise natüralist bir görüşe sahipti ve Müslümanların bilimsel tavırlarını, daima sebep ve sonuç ilişkilerine dayanan evrensel düşünceye adapte etmenin önemi üzerinde ısrarla durmaktaydı. Mu'tezile² görüşünü benimseyen Emir Ali ise, çoğunlukla Allah'ın adaleti ve insanlığın iyiliği konuları ile ilgilenmişti (Sıddiki, 1990: 64-65). Bu çalışmada günümüze ulaşan İslam modernizminin temellerinin oluşturulmasında diğer modernistlere göre daha derin izler bıraktığını düşündüğümüz Afgani ve onun öğrencisi Abduh'un modernizm ve İslam hakkındaki görüşlerine daha detaylı olarak yer vereceğiz.

Afgani'nin gerek kimliği ve kişiliği, gerekse savunduğu fikirler hakkında pek çok tartışma yapılmıştır. Bunun sebebinin, hayatı boyunca çok sayıda ülkeye ve bölgeye seyahatlerde bulunarak muhtelif görüş ve düşüncedeki insanlarla karşılaşmış olması, onların fikir ve düşüncelerinden etkilenmesi, Batı'da ve Doğu'da zamanının en sözü geçen bilim insanları ve devlet adamları ile fikir ayrılığına düşerek tartışmalara girmiş olmasından kaynaklandığı değerlendirilebilir. Afgani, İslam'ın temel ilkelerinin akıl ve ilimle çatışmadığı, aksine bunlarla uyum içerisinde olduğunu söyleyerek, İslam'ın insan tabiatına en uygun din olduğunu savunarak, iyi ve doğru yorumlandığı takdirde modern çağın ihtiyaçlarına da cevap verecek güçte bir din olduğunu dile getirmiştir (Sönmez,

² İslami düşüncede aklın temel alınması gerekliliğini savunan Mu'tezile hakkında detaylı bilgi için bakınız: Mahmut Ay *Mu'tezile ve Siyaset* adlı eser, Yüksel Macit *Mu'tezile'den Aforizmalar* adlı eser, Mehmet Azimli *Marife* dergisi 2003 yılı, III ncü sayısında yayınlanan "İslam'ın Özgürlükçü Yorumunun (Mütezile) İktidarla İmtihani" adlı makale ve Osman Aydın'ın aynı eserde "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları" adlı makale.

2002: 165). Afgani'nin İslam'da akıl kavramıyla ilgili düşünceleri Batı'ya tepki olarak ortaya atılmış fikirler değildir keza onun düşüncesinin temelini oluşturan yapı içerisinde, İslam'da vahiy ilim çatışmasının ilk inceleyen felsefecilerden biri olan el-Kındî *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* başlıklı risalesinin Giriş kısmında Muhammed'in vahiy anlayışının akıl verileri ile uyumlu olduğunu iddia etmektedir. Benzer şekilde Mu'tezile görüşünde de Kur'an'ın sembolik düzlemde okunması gerektiği çünkü Kur'an'ın metaforlar şeklinde inşa edildiği, metaforların çözülmesiyle rasyonel bir okumanın yolunun açılacağı iddia edilmektedir (Yavuz, 2007b: 173-174).

Hayâ, emanet ve doğruluk erdemleri dinlerin insan ruhuna kazandırdığı üç fazileti oluşturmaktadır ve insan ancak bu faziletlerle sahip olduğu takdirde hayvanlardan üstün olarak kabul edilmektedir. Medeniyetlerin de ancak bu ilkelerle kurulabileceğini düşünen Afgani, materyalistlerin bu ilkeleri yok ederek insanlığa en büyük kötülüğü yaptıklarını ifade etmiştir. Afgani, İslâm'ın ilk dönemlerinde, inancına sınıksız sarılarak kısa zamanda Çin Seddi'nden İspanya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyaya hâkim olan Müslümanlar tarafından kurulan İslam medeniyetinin, Mısır'da ortaya çıkan materyalist Bâtıniler tarafından zayıflatıldığını iddia eder (Sönmez, 2002: 167-168). Afgani'nin Materyalizmi şiddetle eleştirmesi, onun bu sistemin tevhid inancını zayıflatarak ahlâkî gevşemeye ve bozulmaya neden olduğu, bu durumun zamanla milletleri dinden ve ahlâkî yaşantıdan uzaklaştırdığı şeklindeki inancından kaynaklanmıştır.

Afgani, doğru anlaşılacak ve yaşanan bir İslam anlayışının İslamiyetin ilk yıllarındaki bilim, kültür ve medeniyet alanlarında elde edilen mesafelerden, atılmış dev adımlardan anlaşılacağı üzere gerilemeye değil ilerlemeye neden olacağı tespitinde bulunmuş ve İslam toplumlarındaki gerilemenin asıl nedenleri olarak: Hilafetin saltanata dönüşmesi, din ve kavmiyet kavramlarının zayıflaması, halifelerin yabancıları devlet hizmetinde istihdam etmelerinin yanı sıra; Hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda ümmete sokulan batıl inançlar ve safsataların etkisi; cebir inancının yaygınlaşması ve Müslümanların heyecan ve hamlesini durdurması; Peygambere nisbet edilen uydurma hadislerin ve israiliyyatın, din adamı kisvesine bürünmüş hainler tarafından kitaplara sokulması; eğitim ve öğretimin bu menfi, durdurucu ve geriletici etkileri ortadan kaldıracak güçte ve yaygınlıkta olmaması; doğudan Moğol, batıdan Haçlı istilalarının getirdiği zararlar, tahribatlar ve bezginlikleri; İlim ve amel bakımından İslam'dan uzaklaşan Müslümanların bölünüp dağılması, âlimlerin birbirinden kopmaları, toplulukların kardeşlik duygusuna bağlı tesianüt ve yardımlaşmayı

terk etmelerini sıralamıştır (Karaman, 2003: 40). Felsefi bir şekilde incelendiğindeyse İslam toplumlarının geri kalmasının iki temel sebebi bulunmaktadır. Bunlar, fanatizm (taassup) ve tiranlık (istibdat)dır. Fanatizm dinin kötüye kullanımı demektir. Eğer dinin kurucuları olan Mahadiv'den Zerdüş'te, Musa'ya, İsa'ya ve Muhammed'e dikkatli bir şekilde bakılırsa, emirlerinde sadece erdemlere çağrı ve iyi şeyler yapmakla beraber kötülüklerden kaçınmak olduğu görülmektedir. Gerçek bu şekildeyken, birçok mezhep kurucusu, kendi topluluklarını ayırmak ve bölünmeleri ve husumetleri tahrik etmek için emirleri kötüye kullanmıştır. Tiranlıkta ise bir milletin bir kişinin arzusuna zincirle bağlanması ve o bir kişinin keyfine göre hareket etmesi düşüncesi vücut bulmaktadır (Keddie, 1997: 126).

Müslümanlar, özellikle Moğol istilası sonrasında dağınıklık ve başıbozukluk içine girmiş, İslam toplumu mevcut düzenini kaybetmiştir. Yöneticiler ve bilginler arasında bulunan bağ kopmuştur. Müslümanların birliktelikleri bozulmuş; bireyler farklı grupların, her bir grup, herhangi bir adamın veya mezhebin peşine takılmıştır. Sayısız mezhep, hizip ortaya çıkmış ve her biri bir saltanat oluşturmaya çalışmıştır. Birlik ve ona sevk eden inanış bozulmuş; inançlarda meydana gelen bu bozulma, hareketsiz bir toplum meydana getirmiştir. Zihinler birer hayal deposu haline dönüşmüştür (Afgani-Abduh, 1987: 116-117).

Afgani'nin misyonunu kısaca, “Gazali'den sonra sürekli gerileyen3 İslam'ın yenilikçi birikimini canlandırmaya çalışmak” şeklinde özetleyebiliriz. Bu amaçla Afgani, İslam dünyasındaki anti sömürgeci tepkiyi siyasal dile çevirmiş, kaynaklara dönüş, bid'at ve hurafelerden arınma, akıl ve bilimi esas alma, İslam birliği, Batı karşıtlığı gibi dilinden düşürmediği birçok sloganı modern İslam'ın düşüncesine sokmuştur. Epistemolojik olarak kesin bir dille akli savunmuş, dinin baştan aşağı makul olduğunu söylemiş, Müslümanları İslam düşünce tarihinin akılcı eğilimlerini diriltmeye çağırmıştır. Metodolojik olarak içtihad kapısının açık olduğunu söyleyerek, daha çok akli delillere dayalı içtihadı teşvik etmiş, taklidin terk edilmesini savunmuştur. Batı karşıtlığı ve monarşik yöntemler karşısındaki muhalif duruşuyla İslamcı muhalefetin dilinin oluşmasında çok önemli

3 İslam medeniyetinin geri kalış nedenleri hakkında detaylı bilgi için bakınız: Hasan Aydın *Gazzali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri* adlı eseri ile *Bilim ve Ütopya Dergisi*, 2002 yılı Sayı: 94-95 de yayımlanan “İslam Dünyasında Bilim ve Felsefe: Yükseliş ve Duraklama” adlı makale, Ömer Mahir Alper *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006 yılı, Sayı: 14 de yayımlanan “Hilmi Ziya Ülken'in İslam Felsefesini Yorumu: İslam Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek” adlı makale, Mehmet Bayraktar *İslam Felsefesine Giriş* adlı eser.

katkılar sağlamıştır (Kurbanov, 2011: 18). Afgani'nin değişmez ilkeleri olarak şu hususlar sıralanabilir: Doğuların geri kalmışlığını ortadan kaldırmak ve onları akıllarını kullanmaya yönlendirmek; İstibdada/zorba yönetimlere karşı savaşmak; Avrupa'nın saldırısını durdurup Doğu'nun bağımsızlığını korumak; Müslümanları Kur'an bayrağı altında toplayarak azim ve gayretlerini birbirine bağlayıp onlara birçok ülke fethettiren ve akla dayalı ilmi faaliyetleri sonucu medeniyet ve ilerleme sağlayan İslam'ın ilk asrına yeniden dönmelerini gerçekleştirmek (Şeleş, 2013: 114).

Afgani düşünceleriyle İslam dünyasına, "İslam dininin Müslümanlara kılavuz olarak, onların güçlenmesini ve ilerlemesini sağlamaya, kendi kendine yeterli olduğu inancını kazandırmaya çalışmış, kaderci inanışlara boyun eğen, köşeye çekilme ve uyuşukluğu meydana getiren ruh durumuyla savaşmayı öğütlemiş, Kur'an ve sünnete dönmeyi telkin etmiş, İslam öğretilerini akılcı yorumlayarak, Müslümanları yeni ilimleri öğrenmeye çağırıştır. Müslümanların fikrî ve içtimai dirilişleri yolunda ilk adımın sömürgeciliğe ve istibdada karşı savaşması" olarak belirlemiştir (Sönmez, 2002: 170). Başkalarının söz ve hareketlerini taklit etmenin, dini ve akli bozduğu düşüncesine sahip olan Afgani, Müslümanların kendilerinden öncekileri taklit etmeleri ve çağın ihtiyaçlarına göre içtihad oluşturmamaları ile İslam'ın gerçek ruhundan uzaklaştıklarını savunarak İslam'ın asıl ruhunun, Kur'an prensiplerini, zamanın problemlerine yeni bir şekilde tatbik etmeyi hem bir hak hem bir vazife olarak bizlere sunduğunu iddia etmektedir. Bu düşüncenin tersine hareket edenleri Batı'nın materyalist yaklaşımını kurgulayanlar kadar tehlikeli bir iş yaptıklarını ifade etmektedir (İşcan, 1998: 236). Afgani kendi yaşadığı dönemdeki mevcut İslami yapının hurafe, batıl inanç, garip görüşler içerdiğini, bu olumsuz muhteviyattan arındırılmış Müslümanlığın topluma özü kazandıracağını savunuyordu. Akli delillere ve sağlam muhakemeye dayalı olarak, inançları sağlam temellere dayandırmanın zaruretine ve bunun içtihad kapılarının açılması ve Kur'an'ın, zamanın ihtiyaçlarına göre yorumlanması ile mümkün olduğuna inanmaktaydı. O'na göre İslamiyet'te, en meşhur âlimlerin görüşlerinin bile herhangi bir konuda son ve en doğru söz olamayabileceği kabul edilerek, içtihad⁴ uygulamasının önü bir disiplin anlayışı çalışmak şartıyla açılmalıydı (Esen, 2006: 39-40).

Afgani'ye göre insanın özgür iradesini ve dolayısıyla özgür iradeye istinaden insan sorumluluğunu dışlayan inanç ve anlayışlar ile her türlü etki ve yönlendirmeleri tamamen

4 İslamda içtihad hakkında detaylı bilgi için bakınız: Mehmet Bayrakdar *İslam Felsefesine Giriş* adlı eser.

yok kabul eden anlatılarda doğru değildir. Müslümanların yükselişini sağlayan din, gerçek temellerinden yoksun bırakılarak, akla uymayan bir takım hurafe ve gerçek dinde olmayan bid'atların, o dinin gerçek esaslarının yerine geçmesiyle birlikte çöküşün ve yok oluşun nedeni olmuştur. Allah insanı yaratmış ve ona evrenin sırlarını bilmesi için akıl vermiştir. Esasında insan evrenin en gizemli varlığıdır. İnsan aklıyla, bilgisiyle, kendisine gizli kalan şeyleri açığa çıkartır. Akıl sadece yükümlü olmanın sebebi, özgürlük ve sorumluluğun bir senedi değil; aynı zamanda bilgiye ve doğa kanunlarının keşfedilmesine giden bir yoldur (Esen, 2006: 40,104).

Bugün Müslümanlarda görülen gerileme Afgani'ye göre, İslam dininin hakikatinden değil, tersine Müslümanların dinin hakikatini bilmemelerinden kaynaklanmaktaydı. Kur'an'ın, 9/33 Tevbe ayetini Paşa "Dinini bütün dinlere üstün kılmak için Resulünü hidayet ve Hak Din ile gönderdi" demekle, bütünü ve cüzün olduğunu, dinlerin toptan bütünü oluşturduğunu, onun parçalarının ise Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Bu anlamda hangisinde bütün bu dinlere göre hakikat üzere ise üstün ve galip gelecek olan dinin o olduğu çünkü üstün kılınacağı vaat edilen dinin, "Hak Din" olduğunu vurgulamaktadır (Paşa, 2010: 175).

Afgani'ye göre İslam birliğinin üç dayanağı vardır. Bunlar: din bağı, Hac ve Hilafet'dir (Karaman, 2003: 42-43). Bu dayanaklardan hareketle, Batı medeniyeti karşısında verilecek reaksiyon iki temel hareket tarzına dayanmalıdır. Bunlardan birincisi, Ümmetin kendi düşünce ve kültürünü yönlendirecek sağlam bir temelden hareket etmesidir. Bu kavramda İslam'ın esaslarına dönmek, hükümlerini başlangıçta olduğu gibi uygulamak, kalpleri arındırarak, ahlaki güzelleştirerek atılganlık ateşlerini alevlendirerek, birliği ve beraberliği sağlayarak halkı yeterince aydınlatmak ve yetiştirmektir. İkincisi ise Ümmetin ihtiyaç duyduğunu başka ulusların sahip olduğu ilim ve sanattan alması, uygarlık düzenlemelerinde uygar uluslardan faydalanması, Müslümanların doğasına aykırı düşen, din ve uygarlık esaslarıyla çatışan Batılı düşüncelerin terk edilmesidir (Abdulhamid, 1991: 62-63).

Sonuç olarak Afgani'nin modernizm anlayışı: Kur'an ve sünnete dönerek bidat ve hurafelerden arınmış olan İslam'ın ilk dönemine yönelmek, bunu yaparken Batı medeniyetini ve çağın modern şartlarını da dikkate alarak kaynakları yeniden yorumlayıp günümüzdeki topluma uyarlamak, akla ve entelektüel düşünceye önem vermek, insan onurunu koruyup yüceltmek, eğitim programlarında reform yaparak bunu yaygınlaştırmak,

İslâm dünyasında başta fikrî ve siyasi olmak üzere her alanda bir canlanma meydana getirmek, materyalizm ve Batı sömürgeciliğiyle mücadele etmek, halkın idareye katılımını sağlamak, sınırlı bir milliyetçiliği kabul etmek, Pan-İslamizm'i savunarak Müslümanları Batı karşısında güçlü bir konuma getirmek ve nihaî olarak Batı ile hesaplaşmak şeklinde özetlenebilir (Sönmez, 2002: 170-171)

Muhammed Abduh ise siyaseti sevmezdi. Onun ilme ve fikre engel olduğunu söylerdi. O'nun kendini siyasetle ilişkilendirmesi şu şekildeydi: "Siyasetten Allah'a sığınırım, siyaset sözünden de ve siyasetin manasından da, siyaset kelimesinin söylendiği her harften de Allah'a sığınırım" (Abduh, 1986: 63). Abduh'un dini düşüncenin yenilenmesi konusundaki görüşü ise şu şekildedir: "Düşüncenin taklitten kurtarılması, dini ihtilaf çıkmazdan önceki dönemde selefîn yöntemiyle anlama, bilgilerin kazanılmasında ilk kaynaklara yönelme, insani dünya düzeninin korunmasında Allah'ın hikmetinin gerçekleşmesi için Allah'ın ölçsüzlüğü gidermek, karıştırma ve yanılmayı azaltmak için yarattığı insan aklının ölçülerine vurmak. Böylelikle, ilmin bir dostu, kâinatın sırlarını araştırmanın bir yönlendirici, ispatlanmış gerçeklere saygının bir çağrıcısı, ahlak eğitimi ve eylemin düzeltilmesinde buna güvenmenin bir isteyicisi sayılır..." İnsani güçlerin en üstünü oluşu dolayısıyla akli kullanma zorunluluğunu vurgulamıştır. Çünkü akıl, insanı başka varlıklardan ayıran en önemli kavramdır. Abduh'un belirttiği gibi, İslam, "Akli her türlü kayıttan kurtarmış, beğenmediği her taklitten uzaklaştırmış ve nihayet hükmü ve hikmetiyle yargıda bulunacağı alana döndürmüştür" (Mücahid, 2012: 191).

Abduh, gerekçeleri kültürel olmaktan çok dinsel olan Mısır İslam reform hareketinin kurucusudur. Onun savaşının merkez noktasını şeriatla çatışmaları teşkil eder ve İslam uygarlığının gelişmemesinin baş nedeni olarak şeriatın donmuş halini göstermektedir. Bunun nedeni olarak, dört tarihi mezhepte değişmez kabul edilen, büyük din bilginlerinin (ulema) yetkilerinin kayıtsız şartsız kabul edilmesi ve onların peşinden körü körüne gidiş (taklit) görmektedir. Bunların yerine ana kaynakları bağımsız incelemenin, içtihad kapılarını yeniden açmanın ve bu yoldan zamanın koşullarına ve ümmetin mutluluğuna uygun yeni söz birliklerine ulaşmanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. O'nun ideali, ilk dönem Müslümanların sade dinidir (Jaschke, 1972: 13).

Afgani gibi taklit hastalığına şiddetle karşı çıkan ve içtihad edilmesi konusunda ısrar eden Abduh, içtihad hususunda dini konuları ikiye ayırır. Birincisi, kesin hükümlerdir ve Müslüman'a vacip olan işlerdir. Bunlar Kur'an ve sünnette açıkça belirtilmiştir.

Müslümanlar da bunları uygulayarak nakletmişlerdir. Abduh, bu hükümlerde içtihadın dinen uygun olmadığına dikkat çeker. İkincisi, kesin nass veya icmâ ile sabit olmayan hükümlerdir. Abduh, bunlarda mutlaka icthad yapılması gerektiğini savunur. Muamelat hükümleri bunlardandır. Ona göre, ilim erbabı bunları araştırıp öğrenmekle mükelleftir. Halk ise kendilerine açıklanan hususlara uyarlar. İlmine ve düşüncelerine güvendikleri kimselerin görüşlerini benimserler. Batı'nın ilim ve hikmetinin zaman kaybedilmeden alınmasını isteyen Abduh, bunda çekinilecek herhangi bir durum bulunmadığını söyler. Ona göre, “Batı'nın keşfettiği şeyler aslında İslam'da da bulunmaktadır”. Meselâ: Batı'daki “parlamentar demokrasi” İslâm'daki “şura” kavramının benzeridir. “Yararlılık” esası da, fakihlerin ortaya koyduğu “maslahat” esasının benzeridir (Sönmez, 2002: 175-176). Abduh, bu görüşleriyle İslâm'ın, modern Batı düşüncesiyle uyum sağlayabileceğini ifade etmeye çalışmaktadır.

Abduh'un dini reformla ilgili düşüncesi, üç temel noktada toplanır: Birincisi, Aklın sivil veya dini liderlerin tahakkümü olmaksızın yalnızca delilin otoritesine boyun eğeceği şekilde düşüncüyü taklit ağından kurtarmaya yaptığı çağrı. İkincisi, Din ile bilim arasındaki bağlantının, yani iki kavramın ayrılmaz iki dost kabul edilişi; sonuncusu ise dinin anlaşılmasında ve dini bilgilerin kazanılmasında ilk kaynak olan Kur'an ve sünnete başvurmadır (Mücahid, 2012: 193).

Abduh, eğitime öncelik verilmesi gerektiğini önemle vurgulamaktadır; bir gün üstadı Afgani'ye şöyle demiştir: “Bu siyasetten hayır gelmez; çünkü adil bir İslami hükümet kurma işi, yalnızca yabancı engelleri ortadan kaldırmaya bağlı değildir. Bizim için doğru ve hayırlı olan yol şudur: İkimiz, siyasetin etkilemediği, gözlerden uzak bir yere gidelim. Orada istediğimiz gibi insan yetiştirmeye çalışalım, bu çalışmalar sonunda kendilerini ümmetin hizmetine adanmış; aile, yurt, emlak sevgisi ve bağının önlerinde durmadığı, en önemli işleri ülkeyi dolaşarak kendileri gibi insan yetiştirmek olan on kişi yetiştirsek bunların her birinin en az onar kişi yetiştirmeleri işten bile değildir. Kısa zamanda İslam için çalışan, yetişmiş yüz insanımız olur, her şeyi yapacak olanlar insanlardır” (Karaman, 2003: 76).

Abduh'a göre, Müslümanların sahip olduğu hastalığın iki önemli faktörü vardır: Birincisi, dinlerini bilmemeleri, dine ait olmayan şeyler (bid'atlar, hurafeler) uydurup dine yamamaları, böylece yaşanan dinin Kur'an ve sünnetten uzaklaşmış hale gelmesidir. İkincisi, İslam ülkelerini yöneten despot sultanların istibdada dayalı

yönetimleridir (Karaman, 2003: 80). Bu bağlamda yeniden öze, ruha dönüş ve böylece yaratıcı kuvvetleri yeniden keşif hamlesine ihtiyaç vardır. Çünkü Müslümanlar, kültür ve medeniyet yaratmada heyecanlarını, ruhlarını kaybetmişlerdir. Yani her şeyi ilk öz çerçevesinde ele almaya yabancı kalmışlardır. Onlar sonrakilerin fikirlerini bir “din” derecesinde görmüşler, sonradan gelenlerin kitaplarını Allah ve Resulün kitapları gibi telakki etmeye başlamışlar ve böylelikle dinin asli rengi bozmuşlardır. Abduh bu noktada Ömer Hayyam’ın şu dizelerini hatırlatmaktadır:

“Ya Muhammed!

Senden sonra gelenler,

Getirdiğin dini

Senin adına süsleyip püslediler

Nakışlayıp işlediler

Sonunda din o hale geldi ki, görsen sen bile onu inkâr edersin”. Abduh’a göre öze dönmek, Kur’an’a dönmektir, ilk kaynaklara müracaat etmektir (İşcan, 1998: 225).

Abduh’un modernizm anlayışı: “Düşünceyi taklidin bağlarından kurtarmak, dini Kur’an ve sünnet vasıtasıyla anlamak ve onu ilk kaynağına irca etmek, dini meselelerde aklın hâkimiyetini sağlamak, bid’at ve hurafelerle mücadele etmek, Kur’an ve sünnete uymayan tasavvufi aşırılıklara karşı çıkmak, eğitime önem vermek, entelektüel düzeyde fikrî bir canlanma meydana getirmek, İslam’ı modern dünyaya uyarlayarak Batı ile uyum sağlamak” şeklinde özetlenebilir (Sönmez, 2002: 176-177).

2. İslam Modernleşmesine Etki Eden Faktörler

İslam modernizmi olarak adlandırılan, İslam’ı yeniden yorumlama yaklaşımının iki temel dinamiği bulunmaktadır: Birincisi, otokratik reformları “aposteriorik” meşrulaştırma, ikincisi “apolejetik” denen, Batılı kültür savaşına karşı İslam’ı savunma çabasıdır. Doğu’da 19. yy.da birincil kaygı, mülkün bekası olmuş, meşruiyet kaygısı ikinci planda kalmıştır. İslam imparatorluklarının pragmatik zihniyetli bürokratları, hızlanan ve değişen tarih kavramında ülkenin bekası için acilen reformlara girişmişlerdir. Tarihin hızlanması, normal şartlar altında gerçekleşmesi uzun zaman alacak dönüşümlerin ölümcül bir rekabet karşısında beka güdüsüyle kısa bir zaman içinde gerçekleşmeye zorlanması ile sonuçlanmıştır. Bu sebeple 19. yy. Müslüman dünyasında, Osmanlı, Mısır, Tunus, Fas ve İran gibi ülkelerde modernleşme, siyasi seçkinlerce yeterli entelektüel hazırlık yapılmadan,

İslami dünya görüşünde temellendirilmeden pragmatik ve otokratik bir tarzda gerçekleştirilmiştir (Gencer, 2012: 222-223).

Bunun yanında içinde yaşadığımız yüzyılda amacı her ne olursa olsun modernliğin ilgi alanına girmeyen herhangi bir yapının ya da unsurun varlığını sürdürmeyeceği hususu bir gerçek olarak ortaya çıkmış durumdadır. Hem modernite hem de modernleşme, kesinlik taşıyan birer durum olarak Müslüman toplumları değiştirmekte, dönüştürmektedir. Bu dönüşüm süreci kimi düşün insanlarına göre olumlu gelişme olarak tanımlanırken, kimilerine göre ise bir tür yoldan çıkma olarak tanımlanmaktadır. Olumlu bir değişme algısına sahip olanlara göre, Müslümanlar moderniteye dâhil olmalı ve modernitenin ilkeleriyle İslam'ı modernleştirmelidirler. Bu düşünce sahipleri, modernleşme sonucunda Batı ile kurulacak ilişkileri son derece anlamlı bulmakta ve bu ilişkilerin Doğu'yu çağdaş medeniyetler seviyesine taşıyarak, evrensel dünyaya entegrasyon için işlevsel olduğunu değerlendirmektedirler (Subaşı, 2007: 62-63).

17. yy.dan itibaren modern Batı toplumu bilimin her türlü problemi çözeceğini düşünerek, teknoloji sayesinde insanlığın sonsuz bir maddi refaha ulaşacağına inanmışlardır. Buna bağlı olarak İslam modernistleri de Batı'nın bilim, teknoloji ve kurumlarını Doğu'nun kalkınması için zorunlu unsurlar olarak değerlendirmişlerdir. Bu anlayışın sonucu olarak özellikle savaşlar ve seyahatler vesilesiyle, Batı'nın silah teknolojisindeki üstünlüğünün Doğu tarafından görülmesi, Batı'daki keşiflerin ve teknolojik ilerlemelerin Müslümanlar tarafından içselleştirilmesini kolaylaştırmıştır. Batı ile bu karşılaşmanın ardından İslam ülkeleri, özellikle bilimsel konularda Avrupalıların üstünlüğü kabul etmiş, ardından bunların eşdeğerlerinin geleneksel yapıda üretilmemesi, teknoloji transferi düşüncesini doğurmuştur. Bu transfer kararı, İslam ülkelerindeki kültürel değişikliğin en önemli habercilerinden biri olmuştur. Bu süreç sonunda, medeniyet ve hars kavramlarının birbirinden ayrı süreçler olarak değerlendirilerek Batı'nın teknolojisini alıp kültürünü almama tarzının uygulanabileceğini savunan aydınlar olsa da teknolojik değişmelerin toplumsal kurumların değişmesine, bunlardaki değişmelerin de kültürel değişmeye sebep olduğu gözlemlenmiştir⁵ (Hatiboğlu, 2010: 57).

5 Medeniyet ile kültür ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bakınız: İlhan Tekeli'nin *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık Cilt 3* adlı eserde yer alan "Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı" adlı makale, Hasan Bülent Kahraman'ın *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Oryantalizm-I, Yıl: 5, Sayı 20, Yıl: 2002 "İçselleştirilmiş Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm", adlı makalesi, Niyazi Berkes'in *Türk Düşününde Batı Sorunu ve Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* adlı eserleri.

Batıda, evrensel birleştiriciliğe sahip bir güç olarak medeniyet kavramının araçsallaştırması Hıristiyanlıktan ümidin kesildiği Westphalia-sonrası (1648) döneme denk gelmiştir. Bu dönem sonrasında medeniyetsel ötekileştirmenin disiplini olarak kurgulanan oryantalizm sayesinde, geleneksel “hak/batıl din” ayrımı “Batı/Doğu medeniyetleri” ayrımına dönüşmüştür. Bu düşünce doğrultusunda Napolyon, kozmopolis amacını gerçekleştirmek için geleneksel Hıristiyanlaştırma misyonu yerine medenileştirme misyonunu uygulamaya geçirmiştir (Gencer, 2012: 39-40).

Amacı gelişen teknoloji ile birlikte daha fazla büyümek ve güçlenmek olan Batı, bu amacı gerçekleştirmek için sömürgeleştirdiği ülkelerde sosyal yapıyı kendi amaçları doğrultusunda yeniden yapılandırmaya tabi tutarak kolonizasyon uygulamıştır. Sömürge rejimi kurulan ülkelerde medenileşmek adına toplumsal değişim planları uygulayarak, Batı medeniyeti ile bu ülkeler arasındaki mevcut engellerin kaldırılması adına toplumların din, dil, örf ve gelenekleri yok edilmeye çalışılmıştır (Hüseyin, 2004: 38). Muhafazakâr düşünürlerin modernizme yönelttikleri sosyal değişim fikrinin Batı kaynaklı yani gayri İslami olduğu şeklindeki tenkitlerinin temelinde sömürgeciliğin bu toplumlarda sebep olduğu değişimlerin etkisi bulunmaktadır. İslam’ın sahip olduğu toplumsal kurguda din ile devletin birbirinden ayrılmaz olduğu fikri ve Batı’nın siyasi konulardaki istilacı amaçları bu tepkiselliğin oluşmasında önemli rol oynamış, sömürgeleştirilen toplumlar sömürge yapısına din ile karşı çıkabilmişlerdir. Bu tepkiselliğin temel düşüncesini algılayan Batılılar İslam ülkelerinde öncelikle modernleşmeyi temin ederek sömürü düzenini devam ettirmeyi hedeflemişlerdir (Hatiboğlu, 2010: 59).

Modernleşmenin, mevcut olanı “eksik ve kusurlu” görmesi, sürekli bir ıslah veya dönüşüm gereksinimini ortaya çıkarmaktadır. Bu düşünceyi Protestan ahlak anlayışında görmek ve modernleşme ile Protestanlaşma arasında bir ilişki yakalamak mümkündür. Modernleşmenin teklif ettiği bu dönüşümün ulaşmak istediği noktaya giden yolun temel taşları bürokratik rasyonalite, dünyevileşme, sanayileşme, standart eğitim, toplum mühendisliği gibi kavramlarla açıklanabilir (Aksakal, 2013: 40). Bu temel taşların Doğu toplumlarında mevcudiyetinin sorgulamasını yapan Weber, kapitalizmin gelişme olanaklarının yokluğunu sadece İslam’ın dinsel değerlerine ve ahlakına bakarak açıklanamayacağını, sorunun iki yönünün bulunduğunu, bunların: İslam ahlak değerlerinin anti-kapitalist niteliğinin bulunması ve İslam hanedanlıklarının gelişmeyi engelleyici ekonomik ve siyasal yapısının mevcudiyeti olarak ortaya koymuştur (Canatan, 1995: 128).

İslam dünyasında Afgani ile paralel bir zamanda Ahmed Han'da İslam'ın değişim ihtiyacını, "işin gerçeği, Hindistan'da bir Steel'e veya Edison'a değil, hem de en mühimi, bir Luther'e ihtiyaç duyulmaktadır" sözleriyle ifade etmiştir. Zaten dikkatli bir incelemeye tabi tutulduğunda Ahmed Han, Afgani ve Abduh bir anlamda kendilerine Protestan reformunu örnek alarak İslam toplumunun Luther'i rolüne girme istekleri görülmektedir. Bu anlamda Wilfred C. Smith'in de açıkça ifade ettiği gibi; "Müslüman reformistler modern Hıristiyanlıktan pek çok unsuru alarak İslam kisvesine büründürmüşlerdir. Açıkça ifade etmek gerekirse bu özellikler tanımlanan Hıristiyanlıkta var olan özellikler de değildir. Modernist İslam'ın almış olduğu bu özellikler, hür düşünceye dayalı insancıl burjuvazinin temsil ettiği 19 ncü yy. Avrupa değerlerinin bir kısmıdır" (Hatiboğlu, 2010: 61). Ancak İslam toplumlarının bir Luther'e ihtiyaç duyması fikri kulağa hoş gelse de unutulmamalıdır ki Luther'in düşüncesi ile Hıristiyanlığın yeniden yapılanması esnasında sadece iyi kavramlar meydana gelmemiş, Hıristiyanlık dağılmış, parçalanmış, çok uzun yıllar süren ve birçok insanın katledildiği din savaşları meydana gelmiştir. Bugün de hala Avrupa'da mezhep temelli yerel anlaşmazlıklar varlığını korumaktadır.

3. İlerleme ve Kültürel Kimlik İlişkisi

18.yy.dan itibaren medeniyet ve uygarlık alanında, Doğu ile Batı arasındaki mesafenin Batı lehine giderek açılması Batı'nın dönüşüm geçirirken Doğu'nun bu dönüşümü yaşamaması/yaşamak istemeyerek aynı kalmasından kaynaklanmıştır. Bir toplumun değişim geçirerek dönüşürken diğer toplumun dönüşmeyi reddetmesi, bahse konu toplumların temsil ettiği geleneksel ve modern dünyaların arkasındaki zıt zihniyetlerden kaynaklanıyordu. Bu zihniyetleri tedebbür (bir şeyin sonunu düşünmek) ve tecessüs (bir şeyin iç yüzünü araştırma) kavramları olarak özetleyebiliriz. Calvin ve Newton'da olduğu gibi, Batı'nın giriştiği bütün keşif ve atılımların arkasında bir tecessüs, bir türlü bilemediği sonunun ne olacağını öğrenme merakı vardır. Oysa Doğu, son hak dinin mensupları olarak nihai kurtuluş rehberi şaşmaz bir ilahi kurala sahip olduklarını düşünmektedirler. Kurtuluşun rehberi ve imtihan soruları bellidir, artık insanlığın sonunun ne olacağına dair bir merak, endişe ve arayışa gerek kalmamıştır. Müslümanlara düşen görev tedebbür, yani duruma uygun davranıştır (Gencer, 2012: 50-51).

Fransız aydınlanmasıyla somutlaşan ilerleme fikrinin kurucusu Turgot'a göre ilerleme fikri, tarihin evrensel tarih olarak kurgulanması ve bu kurgunun içerisinde insana

ait olan bütün dūşünsel ve toplumsal kazanımların, yitiriş ve yükselişlerin bilime baēlı bir ilerleme fikri etrafında bütünselleştirmesine dayanmaktadır. Buna göre, tarihteki her dönem sahip olduēu kusurları ortadan kaldırarak ya da eksiklikleri gidererek daha önceki dönemin birikimini taşır. İlerleme fikri, bilginin birikimselliēi ve doğanın maddi zenginlikler üretmesine yardım edecek teknolojinin gelişmesiyle mümkün ve kaçınılmaz olan bir süreci işaret etmekte ve ilerleme aklın kullanımının yaygınlık kazanmasıyla birlikte insanlara daha mutlu, daha ahlaki ve medeni bir hayat vaat etmektedir (Çiēdem, 2011: 42,45). Söz konusu yapı modern tarih anlayışında, tarihteki olumsuzlukların insanların elde ettiēi bilimsel bilgi birikimine paralel olarak ortadan kalkacağına işaret eden bir tarih anlayışını ortaya çıkarmıştır (Küçükalp, 2010: 104).

Bu düşünce ekseninde dünya görüşünü şekillendirmiş olan Fransız düşünürü Ernest Renan'ın 1883 yılında, Sorbonne Üniversitesinde "İslam ve Bilim" hakkında yaptığı konuşma İslam toplumunda büyük tepkilere neden olmuştur. Konuşmasında ana tezi "İslam'ın temelde bilimsel ve felsefi ruhla çatıştığı ve dolayısıyla ilerlemeye engel olduğuydu". Müslüman aydınlar ve düşünürler, son iki yüzyıldır bu hususta karşı tezler üretmiş ve İslam'ın ilim, fen vs.ye karşı olmadığını kanıtlamaya çalışmışlardır bu hususta çalışan aydınlar arasında Cemaleddin Afgani'yi, Namık Kemal'i, Ataulлах Bayezidof'u, Ali Ferruh'u sayabiliriz (Cündioēlu, 2007: 24). Bu aydınların ulaşmak istedikleri amaç, İslam'ın gözden kaçırıldığı düşünülen üstün ve akılcı yönünü ortaya çıkarmaktır. Ancak İslam aydınları, Renan'ın düşüncesine karşı çıkış metotları ile iki önemli çıkmaza birden düşmüşlerdir. Bunların ilki, savunmacı ve tepkici bir tutum takınmalarıdır. Bu tutum sonucu, modern İslam düşüncesi önemli ölçüde Batıdan gelen kültürel ve psikolojik saldırılara karşı bir cevap olarak şekillenmiştir. İkinci çıkmaz ise, Batı'nın saldırılarının temelinde "problem tanımlarının" yattığını anlamamış olmalarıdır (Canatan, 1995: 7-8). İlerleme inancının egemen olduğu 19. yy.da Renan'ın öne sürdüēü tezler, tesadüfen ortaya atılmış ya da belirli bir araştırmanın ürünü olan bilimsel fikirler değil, şimdilerde Müslüman Türkiye'nin Avrupa Birliğine girmesinde yaşadığı olumsuzluklarda karşılaştığı şekilde, Avrupa'nın "kolektif bilincinin" yansımasıdır. Renan'ı İslam dünyasına ilişkin yaptığı problem tanımı ile önemli kılan olgu, Batı'nın halen Türkiye'nin AB ortaklığına girişinde yüksek sesle dillendirilmediēi gerçek gerekçe olan, Doēu'nun sahip olduğu kültürel kimlik ile elde etmek istediēi ilerleme arasında bir çelişkinin varlığını ilk dile getiren kişi olmasıdır. Buna göre Batılı olmayan uluslar, eēer ilerlemek ve gelişmek

istiyorlarsa, kendi kimliklerinden vazgeçerek önce Batılılaşmak zorundadırlar. Zira Batı dışı toplumların kendi kimliklerini muhafaza ederek, geleneklerine bağlı kalarak gelişmeleri mümkün değildir. Bugün geldiğimiz noktada modernleşme etrafında yapılan tartışmalarda halen kimlik ve az gelişmişlik sorunu birlikte ele alınmaktadır. Modernleşmeci aydınlara göre, Batılı olmayan toplumlar, kalkınmak-modernleşmek ve ilerlemek için Batı uygarlığının maddi öğelerinin yanında maddi olmayan kültürel, fikri ve felsefi sistemlerini de almak zorundadırlar. Hatta ilkini gerçekleştirmek için ikincisinden işe başlamak zorunludur (Canatan, 1995: 8).

Batı açısından Doğu tarihi, Hegel'in *Estetik*'inin üçüncü kitabında yer alan tarih, destan ve şiir çözümlemesi çerçevesinde, üç üst-tarihsel mefhumla yapılandırılır: Akıldışılık, despotluk ve geri kalmışlık. Bunların her biri, bir konu sınıfı, bir seçim ve ilgililik kriteridir; hep birlikte, düşünülebilir olanın sınırlarını oluştururlar. Bir dizi içkin, tözsel niteliğin, değişmez ya da sadece yüzeysel olarak değişebilen bir "homo islamicus'u" karakterize ettiği varsayılır. Homo islamicus, uzaklığın yarattığı bir yaratıktır, söz konusu uzaklık sadece karşı tez ilişkisinden değil, sömürgeciliğin pekiştirdiği siyasal uzaklıktan da kaynaklanmaktadır (Al-Azmeh, 2003: 271).

Bu ötekileştirmeye dayalı olarak ortaya çıkan İslami hareketler, terimleri farklı söylemsel yapılar, ahlaki değerler, cinsler arası ilişkiler ve bu yaşam tarzları ile tanımlanan bir çatışma alanını görünür kılar. Bu alan "habitus" olarak düşünülebilir. Bourdieu'nun yaklaşımıyla habitus bir algılar ve eylemler matrisi olarak aktarılan geçmiş deneyim ve bilgileri bütünleştiren, süregelen ve sırası değiştirilebilir eğilimler sistemidir. Habitustan söz etmek, bireysel, kişisel ve hatta öznel olanın dahi toplumsal, kolektif olduğunu ortaya koymaktır. Bu manada habitus toplumsallaşmış bir özneliktir (Bourdieu, 2010: 116). Habitus, kişilerin istek ve dilsel bilinçlerinden bağımsız bir alana, bedenler içinde hayat bulan ancak buna karşın doğaçlamalardan, ayarlamalardan ve kendini düzeltmelerden muaf olmayan sözsüz bilgiyi işaret eder. Habitus kelimenin tam anlamıyla ne bir bireyselliktir ne de davranışları tek başına belirler, buna karşın öznelerin içinde işleyen yapılandırıcı bir mekanizmadır. Bu manada habitusu toplumsal ilişkilerin tarihsel sistemine içkin ve dolayısıyla bireyi aşkın bir akılsallık işlemcisi olarak görmek mümkündür (Bourdieu, 2010: 27). Bu düşünceler ışığında İslami hareketler tarafından sorunsallaştırılan alanın, habitus, kültürel kodlar ve yaşam tarzları olduğunu öne sürmek mümkün görülmektedir. Bu alan benliğe ve modernliğe ilişkin farklı iki normatif eğilim arasında açık ve bilinçli bir

gönüllü eylem alanı ve iktidar mücadelesi oluşturmaktadır. Kimlik, habitus ve öznellikler arası süreci ilgilendiren bir konu olduğuna göre, İslam düşüncesi, iktidarın bu çatışmacı ve öznellikler arasındaki sosyal ilişkilerle bağlantılı yönünden bağımsız olarak ele alınamaz. Diğer bir deyişle, yaşam tarzı meselesi kişisel seçim ya da eğilimlere bağlı önemsiz bir konu değildir. Aslında yaşam tarzı konusu, habitus'a bağlı özellikler arası ilişkileri, sınıfsal ilişkileri ve iktidar ilişkilerini açığa çıkarır (Göle, 2011: 31-32).

Modernleşmenin maddi olmayan ama daha derine işleyen etkileri kültürel düzeyde, yaşam tarzında, cinsiyet kimliklerinde ve kendi kimliğini tanımlama biçiminde ortaya çıkmaktadır. Batılı olmayan bir bağlamda modernleşme projesi çok farklıdır, çünkü tam da bu alanlarda siyasal bir “Batılılaşma” iradesi ortaya çıkar. 19. ve 20. yy. reformcularının çok kullandığı “Batılılaşma” ve Avrupalılaşma” terimleri Batı’dan kurum, düşünce ve davranış biçimlerinin gönüllü olarak ödünç alınmasını ifade eder (Göle, 2011: 116). Müslüman ülkelerin modernleşme girişimleri temelde Batı tecrübesine ve kültürüne göre tanımlandığından bir “medeniyet” sorunu haline gelir. Batı tarihi, Rönesans’tan başlamak üzere Aydınlanma’dan geçerek Sanayi Çağına varan bir dizi içinde doruğa ulaşmıştır. Bilgi Çağı’nda da egemenliğini sürdürmektedir. Bu sayede kendi yenilik alanını yaratmış ve modernleşme için başvuru noktası haline gelmiştir. Batı dışında yaşanan tecrübeler artık tarih yaratmamakta, tortu olarak tanımlanmakta ve yalnız Batı’dan farklı oldukları, yani Batılı olmadıkları için bir kimliğe layık görülmemektedir. Daryush Shayegan’ın belirttiği gibi, Batı uygarlığının periferisinde kalan toplumlar artık “değişim karnavalına” katılmadıkları, dolayısıyla tarih ve bilgi alanının dışında kaldıkları için “kültürel şizofreniye” kapılmışlardır. Bu toplumların zayıf bir tarihselliği vardır. Yani kendi ortamları içinde fazla bir yenilik yapamaz, yaratamazlar. Dolayısıyla tarihleri sürekli bir taklit ediş, modernleşme ve kabullenilen Batı üstünlüğüne göre kendi konumlarını belirleme çabasıdır. Turner’a göre, gelişmiş dünyanın taklit edilmesi, onun kutsal ve “güç veren” ateşini çalmak için duyulan arzudan doğmaktadır (Turner, 1991: 10). Bu çevrim içinde Doğu ile Batı’nın karşılaşması karşılıklı bir alışverişe değil, Ortadoğu örneğinde İslami kimliğin gerilemesinde görüldüğü gibi, daha zayıf olanın gerilemesine yol açmaktadır (Göle, 2011: 117).

O halde “medeniyet” terimi, tarihi olarak görece bir biçimde Fransız, Müslüman, Arap, Afrikalı vb. kültürleri değil, modernleşmeyi yaratan Batı’nın tarihsel üstünlüğünü belirtir. Medeniyet kavramı sürekli hareket eden, ileriye doğru giden ve ilerlemeyi

kapsayan bir şeyi ifade eder. Bu bakımdan verili bir gelişme düzeyini göstermekle kalmaz, ulaşılması gereken bir ideali de içinde taşır. Ulusal farkları vurgulayan Alman kültür kavramının tersine, medeniyetin evrensel bir iddiası vardır; ulusal farklılıklara aldırmaz ve halklar arasında ortak olanı öne çıkarır. Kendini “yayılan medeniyetin bayraktarı” olarak gören Avrupa üst sınıfının kendine yakıştırdığı imajı ifade eder, barbarlığın antitezidir. Türk modernistlerin sürekli belirttiği gibi reformların başlıca amacı “muasır medeniyet seviyesine”, yani batı uygarlığının seviyesine ulaşmaktır. Tarihin ne garip cilvesidir ki Avrupalıların gözünde Türkler yüzyıllar boyunca barbarı, yani Müslüman “ötekini” simgelemiştir (Göle, 2011: 118).

4. İslam Medeniyetinin Geri Kalmışlığı Fikri

Kendisine yönelik siyasi ve ideolojik meydan okumalarla karşı karşıya kalan İslam medeniyeti on iki asıra yakın bir süre, Müslüman toplumların yaşam tarzlarına tutarlılığı olan bir düzen ve dünya görüşü sağlamıştır. İslam toplumlarına göre modern zamanlarda temel sorun, modernizm ideolojisinin Doğu'nun çağdaşlığının siyasi toplumsal ve ekonomik ihtiyaçlarına cevap verip veremeyeceği konusu olmuştur. İslam'a karşı en ciddi meydan okumasını yapan Batı medeniyetinin müdahaleciliği ve tehditlerini içeren bu süreç, 17. yy.dan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Batılı devletlerden kolonizasyon mantığı güdenlerin uyguladığı sömürgecilik politikası sonucu, siyasi ve askeri üstünlük Batı'ya tam anlamıyla geçmiş, Müslümanlar tarihte ilk defa kendilerini Hıristiyan Batı'nın boyunduruğu altında bulmuşlardır. Bu dönemden sonra Müslüman için Batılının yeni bir anlamı oluşmuştur: “sömürgesi altına girilmiş yabancı bir kâfir”. Bundan da kötüsü, bu “kâfirler” üstünlüklerini Batılı Hıristiyan uygarlığının, İslam uygarlığından üstün olduğundan kaynaklandığını iddia etmeleri olmuştur. Bu meydan okuyuş, Müslümanları esaslı bir kimlik bunalımına sürüklemiştir (Donohue-Esposito, 1991: 11-14) .

İslam dünyasında modernist düşüncenin ilk izlerinin görülmeye başlanmasından itibaren sıkça karşılaşılan İslam toplumunun geri kalmışlığı fikri, bu alanda yapılan bütün baskıların ve değişim isteklerinin temel gerekçesi ve hareket noktasını oluşturmuştur. İslam toplumundaki geri kalmışlığa çare olarak, hâlihazırda irtibata geçilmiş olan modern Batı aydınlanmacılığı çıkış yolu olarak sunulmuştur. Modernistler, geleneksel İslam'ın zamanla kendini yenileyememesi sebebiyle, İslam düşüncesinin kültürel bir çöküş sürecine girerek geri kaldığını savunmuşlardır. Bu bakış açısına göre, 17. yy.dan itibaren Batı

toplumu karşısında onun sahip olduğu güç ve değerlerin benzerlerine ya da alternatif değerlere sahip olamama, mevcut değerlerini güncelleştirememe, geleneksel değerlerin yeniden gözden geçirilmesine yol açmıştır (Hatiboğlu, 2010: 74).

Bu sebeple İslam düşünürleri geri kalış sebeplerini ele alırken İslam'ın iç problemleri ve geri kalış sebepleri üzerinde ısrarla dururlar. “Bir kavim kendini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez” (er-Ra'd 13/11) mealindeki ayeti çıkış noktası görenler, sömürgecilik karşısındaki yenilgiyi, Batı karşısındaki geri kalmışlığı İslam'ın ve İslam toplumunun iç problemlerine bağlama, düşüncelerini bu inanış ile temellendirme eğilimindedir (Hatiboğlu, 2010: 74). Bilgiseven ise İslam dünyasının ilerlemeyi sağlayan ideal kültürden uzaklaşmasına yol açan faktörleri iç ve dış faktörler olarak ayırmakta ve bu faktörleri şöyle sıralamaktadır: Dış faktörler olarak, Batı'da kapitalizmin gelişmesi ve sömürgecilik kavramının hayata geçirilmesi; aydın sınıfın ortaya çıkışı; İslam'ın dıştan kundaklanması; Batıya verilen kapitülasyonlar; dünya ticaret yollarının değişmesi. İç faktörler olarak, İslami zihniyetin bozulması; İslamiyetin laikliği teşvik eden özünün anlaşılmayışı; ilimde ve sanayide geri kalış; iktisadi, mali buhranlar ve ferdiyet yoksunluğu; demokrasinin yokluğu olarak sıralamaktadır (Bilgiseven, 1985: 474-496).

İslam peygamberine isnat edilen her söz, fiil ve kabul gerçekte onun değildir. Hz. Muhammed, hayatı boyunca hiçbir sözünün kayda geçirilmesine müsaade etmemiş, birinci ve ikinci halifeler Ebubekir ve Ömer de aynı tavrı korumuşlardır. Daha sonraki zamanlarda, ortalığı saran kavga ve karmaşa yüzünden aynı titizlik gösterilememiş, siyasal çıkarların dine dayandırılması süreci hızlandığı içinde peygambere isnat edilerek “binlerce yalan uydurulmuştur”. Hadis-sünnet malzemesi Hz. Peygamberden yüz küsur yıl sonra yazıya geçirilmeye başlandığında, gerçek hadis ve sünnetle uydurmalar birbirine karışmıştır (Öztürk, 1997: 22).

Hiz. Muhammed'e isnat edilen sözlere dayanılarak, onun tebliğ ettiği kitabın onaylamayacağı bir tür ”ikinci İslam” sahneye çıkmıştır. Bu “ikinci İslam”, birkaç yabancı kültürün verilerinden aldığı örf ve kabullerle de birleşince sade halinden çıkarak, insan doğasıyla çelişen bir kaosa dönüşmüştür. Bugünkü İslam dünyası, bu kaosun Kur'an'dan biraz daha uzaklaşmış olmakla derinleşen koyu bir şeklinin tam ortasında bulunmaktadır. Muhammed İkbal'in ifadesiyle bugünkü Müslümanların menzil ve maksatlarıyla Kur'an'ın menzil ve maksadı başkalaşmıştır. Başka bir ifadeyle, İslam dünyasında yüzyıllardır büyüyerek gelmiş bir “yabancılaşma” ortaya çıkmıştır. İslam dünyası Kur'an'dan beslenen

bir ruh ve şuur varlığı yerine örflerden beslenen bir kişiliğe dönüşmüştür (Öztürk, 1997: 23).

Bu düşüncelerden hareketle Kur'an dışı dincilik kavramı ortaya çıkmıştır denilebilir. Bu kavram, radikal İslamcılığın büyük bir kısmını da kapsayacak şekilde tüm hurafe İslami yaklaşımları; tüm Arapçı hareketleri; din adı altında siyasal rejim ihraç etmeye kalkan faaliyetleri; siyasal dincilik hareketlerini, özellikle bunların "ılımlı" veya "demokratik" takıyyelerle kendini maskeleyenleri; tarikat faaliyetlerinin tamamına yakınını; modernite, laiklik, akılcılık... gibi İslam'ın yeni çağ önünde ayakta durma gücüne ulaştıracak ve ona derin soluk alma imkanı verecek evrensel değerlere düşmanlık faaliyetlerini; tecdit (İslam'da yeniden yapılanma) öncülerini din dışı ilan eden veya onları etkisiz kılmaya yönelik faaliyetler içermektedir.

Aynı görüş doğrultusunda, İslam düşünürü İbn Teymiye tarafından yapılan ve günümüz tecditçi düşünürlerince de tekrarlanan ayırım yapılmaktadır: İki İslam'dan birincisine "uydurulan din" (örf dini), ikincisine "indirilen din" (Kur'an İslamı/özgün İslam) denmektedir. İnsanların din sandığı geleneksel İslam Batılı devletleri rahatsız etmektedir. Çünkü örfi İslam, entegrasyona, uzlaşma ve kaynaşmaya sıcak bakan bir karaktere sahip değildir. Düşünülebilecek yakınlaşma Kur'an dışı dincilik kavramının doğasına, kurallarına, temel kabullerine aykırıdır. Daha açık ifadeyle: İslam derken, uydurulan örf dini esas aldığımızda karşımıza çıkacak "Müslüman" kişiliği içinde yaşanan dönemle, uygarlıkla ve kendisinden olmayanlarla hiçbir entegrasyona girmeyen bir kişilik olacaktır. Bu karakter, sürekli ve ısrarlı bir biçimde kavga, problem ve kaos üretecektir. Çünkü sonradan kurgulanan İslam'ın doğası bunları üretmeye uyarlanmış bir yapıdadır. Bu yapı içinde var olan birey ne dünya ile ne de kendi dindaşlarıyla barışık yaşayamaz (Öztürk, 2012: 65-68).

Yenileşme taraftarlarının ifade ettiği gibi, içine düşülen kültürel durgunluk sebebiyle, dinin iç dinamiğini canlı tutan ve toplumun değişen şartlara göre dini ile bağımlı temin eden içtihad üzerindeki tartışmaların yaygınlaşmasından önce, İslam'ın ilk dönemdeki zühd (kendini ibadete verme) anlayışı mistik inziva anlayışına dönüşmüş, tevhid anlayışı ve akaid esasları ile birlikte hurafelere inanma yaygınlaşmış, toplum içerisinde ibadetin mahiyeti bilinmeksizin taklit ön plana çıkmıştır. Bu ortamda gündeme gelen modernleşme faaliyetlerine karşı, ümmet arasında çıkan az sayıdaki ihyacı âlimin gayretleri cılız kalmıştır. Böylece diğer faktörlerin de tesiri ile İslam dünyası Batı etkisine

karşı savunmasız hale gelmiştir. Ortamın hazır hale gelmesiyle birlikte İslam ülkelerine gelen misyonerler, dini azınlıklar, idari sınıf, dışa bağımlı aydınlar, bürokratlar ve basın yayın organları kültürel değişim ve modernleşmenin öncülüğünü yapmışlardır (Hatiboğlu, 2010: 76). Mehmet Bayraktar İslam âleminde yaşanan çöküşün asıl sebebini, ne felsefe ve bilime verilen değere, gösterilen rağbete, ne de iman zayıflığına bağlamayarak; asıl sebebi başlangıçları İslam'ın ilk devirlerine kadar giden, dini-mezhebi görüş ayrılıklarına, zamanın hükümdarları arasındaki siyasi taht kavgalarından kaynaklanan siyasi ve ideolojik bölünmelere bağlamaktadır (Bayraktar, 2011: 115).

İslam medeniyetinin çöküşün bir başka sebebi olarak Kur'an'ın şura fikrinin zaman içinde uygulamada, halkın söz sahibi olmadığı mutlak monarşi yönetimlerine dönüşmesi; İran ve Bizans yönetim sistemlerinin uygulanmaya başlanması hususu yer almaktadır. Bu kapsamda sıradan Müslümanların sözü devlet işlerinde geçerli olmadığından halk siyasete ilgisini kaybetmiş, yalnızca İslam'ın dini gereklerini yerine getirmeye başlamışlardır. Politika ile ilgisi olmayan ulema ekonomik ve politik gücü hükümdara bırakıp şeriat gardiyanlığı yapmıştır (Sıddıkî, 1990: 126).

Bu görüşlerin aksine Davudoğlu, *Din Tahripçileri* adlı eserinde “Zavallılar düşünmüyorlar ki, Müslümanların gerilemesine sebep dinleri ve dinlerin uleması değil, bilakis dinden uzaklaşmalarıdır!...” demektedir. Batılılaşmayı, “Biçareler vuruldukları Avrupa iğnesinin makûs tesiriyle akı kara, devayı dert görüyorlar. Düşünmüyorlar ki, Müslümanlar ancak dinlerine sahip oldukları devirlerde dünyanın ilim ve medeniyet hocasıydılar. Şimdi dinlerinden uzaklaşmış, tembelleşmiş, miskinleşmiş; aralarına müthiş nifak girmiş, Allah'ın yap dediğini yapmıyor, yapma dediğini inat ve ısrarla yapıyorlar” demektedir (Davudoğlu, 1989: 38).

5. İslam ve Değişim

Modernleşme bir değişim projesidir ve yayıldığı toplumlarda yeni bir bilgi, bilinç ve iktidar alanı oluşturmaktadır. Ancak yaratılan bu alanlar Doğu toplumlarının aleyhine yapılar meydana getirmekte, Doğu'nun dünyayı tanımlama ve yorumlama gücünde çözülmeye, dönüşüme ve gelenekten kopuşa sebep olmaktadır (Yıldırım, 1995: 7). Modernleşmeyi gerçekleştirememiş Doğu toplumlarında doğru olarak kabul görmüş bilginin yeri, modern toplumların doğru bilgi kalıbından çok farklıdır. Modern Batı toplumlarında bilgi sürekli yenilenmekte ve değişmekte bu da bilginin değerli ancak kutsal

olmaması sonucunu doğurmaktadır. Kutsal bilginin oluşmasının zorunlu koşulu değişmezliktir. Bugün artık modernizmin küresel anlamda yayılmış olmasıyla Doğu toplumlarında da geçerliliğini yitirmeye başlayan bu koşul, geleneksel toplumların ortak özelliğini oluşturmaktadır. Geçmişe ait olan bilgi geleneksel Doğu toplumlarında kutsal bir nitelik kazanmakta ve dokunulmazlık zırhıyla kaplanmaktadır. Yaşadığımız dönemde bu dokunulmazlık ve kutsallık ilkel toplumlardaki kadar güçlü olmamakla beraber devlet, ordu, eğitim kurumları, dini örgütlenmeler gibi üst yapı kurumları tarafından korunmaktadır. Sonuç olarak, mevcut bilginin içinde kurumlaşmış olduğu gelenekler, sınıf çıkarlarından dolayı egemen sınıflar tarafından korunmaktadır (Gültekin, 1998: 26).

Bir teori olarak başlayan İslam ideolojisinde de bütün olaylarda olduğu gibi, değişimler yaşanması kaçınılmaz olmuştur. Kendisinden evvelki Musevi ve Hıristiyan dinlerinin devamında, onları düzeltme teziyle ortaya çıkan bir girişim olarak Müslümanlığı ele aldığımızda, Hz. Peygamber insanlık tarihine damgasını vurmuş gerçekten devrimci bir değişim meydana getirmiştir. Ancak bu kadar hızlı ve devrimci bir değişimin kitlelere mal olması, her bireyce özümsemesi bir anda olamamış ve farklı toplumları oluşturan insanlar önlerine sürülen düşünce sistemini ister istemez kendi geleneksel kültürlerine göre algılamışlardır (Koloğlu, 2007: 185-186). Örneğin, Ülken de bu konuda “medeniyet bağlamında düşünüldüğünde İslamiyet içinde Türk’ten değil, Türk’ün islamiyetinden bahsedilebilir demektir. Bunun anlamı, Türkler sabit bir şekil ve bir vahdet olan İslam medeniyetine kendi hususi renklerini katmamışlar, fakat kendi cemiyetleri ve toplumsal şartları içerisinde İslamiyet’e yeni bir şekil ve anlam vermişlerdir” demektir (Alper, 2006: 127). Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere İslam’da değişim Müslümanlığın ilk yıllarından itibaren başlamış, yekpare taş konumunda bir inanç kavramı Hz Peygamberin ölümünden sonra mezheplerin ortaya çıkışı ile yok olmuştur.

a. İslami Bilginin Bunalımı

İlerleme ve kültürel kimlik ilişkisi bölümünde “habitus” kavramını incelerken değindiğimiz şekilde, “İnsan düşünce ve duygularının her şekli, içinde geliştikleri toplumun nesnel yaşamıyla ilişkili olan yapılar tarafından belirlenir” (Goldmann, Aktaran Tuna vd.leri, 2011: 39). Bu anlamda modern bilginin şekillenmesi ile kapitalizmin kurucularının yenedünya tasarımı arasında diyalektik bir ilişkiden söz edilebilir. Nitekim başta rasyonalite kavramı olmak üzere, hesaplanabilirlik, aktör özne tasarımı, girişimcilik,

seküler ekonomi ve seküler hukuk kavramlarının tesis edilmesinin gerisinde, kapitalizmin kurucuları tarafından inşa edilmek istenen piyasa sistemi ve liberal kültür bulunmaktadır. Bütün bunların yaşama geçirilmesi de ancak yeni bir bilgi tasarımının inşası ve bilimsel alanda köklü dönüşüm ile mümkün olabilmektedir (Tuna vd.leri, 2011: 39).

Batı dışı uygarlıklar iki paradigmanın zamanını yaşamaktadırlar. Bunlar, kendi paradigmaları ve büyük bilimsel devrimlerden doğan paradigma olan Foucault'un deyimiyle modern bilgidir. Her alanda birbirine karşıt modellerin çarpıştığı bir dünyada yaşayan insan, çelişkili davranışlarda bulunma tehlikesiyle karşı karşıya kalmadan bu duruma razı olabilmesi, değişim taleplerine dur diyebilmesi imkânsızdır. Aslında bu iki paradigmanın çatışması, ontolojik ve estetik uyumsuzlukların temeli olduğu kadar, gelenekle modernliği karşı karşıya getiren çelişkilerin de temelidir (Shayegan, 1991: 58).

Dünyayı anlama ve anlamlandırma noktasında, İslami düşünce ile modern düşüncenin karşıt olduğu görülmektedir. İslam'da bilginin sahibi, son tahlilde ilahi zekâdır: "Doğru bilim" insanüstü düzeye bağımlıdır. Şöyle ki zekâ insanlara ilahi güç tarafından verilmiş bir armağandır; Tanrısal akıl, insan aklı üstüne empoze edilmiştir. Bu nedenle, realitenin son tahlildeki ölçütü Tanrı'dır (Kaya, 2006: 200). Modernizm kavramında ise yaşamın her alanında, tartışma ve sorgulama mümkündür. Bu sorgulama kutsal olan her şeyi tehdit eder çünkü kutsal olan değişmezdir, dokunulmazdır. Ancak, modernizm sürecinde değişmez kabul edilen her şey dışlanır, kutsal olan sorgulanır. Bu sebeple modernizm ve din arasında çelişki doğal ve kaçınılmazdır (Şalguni, 2005: 17). Daha uzun ve köklü geleneklere sahip olan İslam toplumunun modernizme karşı direnç göstermesi gayet doğal bir tepkidir.

Müslüman toplumlarda mevcut olan geleneksel yapının kabul edebileceği değişim hızının üstünde bir hızla modernleşme temelinde bir değişim eğiliminin ortaya çıkışı, İslam toplumunda giderek büyüyen bir toplumsal çatlak yaratmıştır. 19. yy.da Osmanlı'da geleneksel dini kurumların yanı sıra sayıları giderek çoğalan modern laik okullar, yan yana yaşayan ama farklı dünya görüşleri ve gelecek beklentileri olan iki Müslüman sınıf üretmiştir: modern, Batılılaşmış seçkin azınlık ile daha geleneksel İslami yönelimli çoğunluk. Bu süreç gerçek anlamda "kültürel ayrışma" yaratmış ve birçok Müslüman toplumda kimlik krizinin ortaya çıkışının ve dinin yeniden canlanışının ana nedenini oluşturmuştur (Esposito, 2003: 102-103). Türkiye'de de yükselen değer olan

İslam'ın ortaya çıkışı ve modern Batı düşüncesindeki azınlığın ötekileştirilmeye başlanması bu yaklaşıma örnek olarak verilebilir.

Bir yanda değişimin yarattığı niteliksel sıçrama, ilerleme ve dönüşüm, öte yandan sosyolojik ağırlık, geleneksel cansızlık, köhneleşme ve kavga ideolojisi. Bu iki paradigma arasında yalnızca her türden farklılık değil, aynı zamanda tarihsel olarak tersten bir simetri vardır. Shayegan, Doğu toplumlarına dayatılan Batıcılık-modernleşme düşüncesi ile ötekine benzemeyi içselleştirirken, İslamileşmenin gelenekseli kutsayarak kendisi olarak kalmayı öneren yapısı arasında bocalama yaşadığını, bunun da toplumsal hayatın ve bilincin yarılmasına yol açtığını belirtir (Shayegan, 1991: 58). İran örneğinin yanında Rusya örneğinde de Batı karşısında “Slavcılar” da “Batıcılar” gibi aynı yolu izlemişlerdir, birincisi kendi varlığını göstererek, Batı'ya karşı çıkmışlar ve ulus yaşantısının iç zenginliğini kendi varlığını, ayırıcı özelliklerini korumak suretiyle giderek daha bilinçle duymuşlardır. İkincisi, kendini dışlanmış hissettikleri bu parlak uygarlığı benimseyerek, ona öykünmüş, onu Rusya'ya taşımak istemişlerdir (Çiğdem, 2002: 69).

İslamiyetin ilk dönemlerine kadar uzanan İslam'da bilgi temelli statükonun varlığına karşı verilen felsefi düşünce mücadelesinin ilk örneklerinden Kaderrîye ve Mu'tezile tarikatlarının yaklaşımları düşünsel ve pratik alanda başarısızlığa uğramış olsa da yarattığı etkiler günümüze kadar ulaşmıştır. Modern dönemde de halen mevcudiyetini sürdüren bilgi temelli statüko düşüncesine karşı verilen düşünsel mücadele, kendini var etmeye devam etmektedir. Modern Batı felsefesinin yarattığı destek ile İslami toplumsal düzenin çözülüşü sorununa çözüm üretmeye çalışan Müslüman modernistler, İslam medeniyetinin hayatiyetini modernizme yakınlaşmakta görmüşlerdir. Ancak çeşitli toplumsal alanlarda somutlaşan değişim önemli ölçüde yeni bir bilgi haritasına göre işlemektedir. Batılılaşma ile başlayan değişim, Batılı bilgi üzerine inşa edilen zihinsel bir tasarımı önermektedir. Bu zihinsel tasarım ile yeni bir dünya algısına yönelen Müslümanlar, “İslami bilginin statükolarından” kopmaya başlamışlardır. Müslümanların bilgilenmesinde temel referans ”vahiydir”. Allah, hakikat bilgisidir, bilendir. Mutlak bilginin öznesi O'dur. Sınırlı bir varlık olan insanı yaratan, sınırsız varlıktır. Yaratıcılığı, sadece fiziksel düzlemde değil, düşüncelerimizde, isteklerimizde, ideolojilerimizde de etkindir. “Vahiy, tarihsel ve toplumsal ilişkilerin üstünde, sosyolojik bilgilerin nesnesi olmayan, mutlak hakikatlerdir” (Yıldırım, 1995: 115). Kısaca İslami bilginin temeli vahiydir, Müslümanların bilgisel kökeni, vahiyle başlamaktadır. Müslüman zihin, vahiyle

ifade edilen “ahiret”, “Allah”, “iyi”, “kötü” bilgi çerçeveleriyle hayata yönelmektedir. Nesnelere dünyasındaki kaotik ilişkileri, bunlarla anlamlandırmaktadır. Bu bilgi kesin ve güvenilirdir. Maddesel dünyada ne anlama geldiği peygamberin uygulamaları (sünnet) ile somutlaşmaktadır.

18. yy.ın ikinci yarısından itibaren, İslami düşünce “epistemik statükoda yaşadığı çözülme sonucunda algı kayması” başlamış, bunun neticesinde, Müslüman dünyanın bakış tarzıyla algılamadan, modern dünyanın bakış tarzıyla algılamaya doğru bir kayma süreci yaşanmıştır (Yıldırım, 1995: 118). Batı ülkelerini gezen çeşitli Osmanlı elçilerinin görüşleri, bu konuda çarpıcı bilgiler vermektedir. Önceden Batı’yı gezerken “cihan hâkimiyetinin temsilcisi” tutumuyla, Avrupa’ya küffar diyen diplomatlar; Batılılaşmayla beraber yaşanan algısal değişim sonucunda, tanımlayıcı kavram olarak küffar yerine “modern”i kullanmaya başlamışlardır. Ziya Paşa’nın, Müslüman dünyasının lideri olan Osmanlı aydınının içinde bulunduğu zihinsel yapıyı anlatması açısından şu dizeler etkileyicidir:

Gezdim diyar-ı küfrü hep kâşâneler gördüm

Dolaştım mülk-i İslam hep viraneler gördüm

İslam dünyası, aydınların dünyasında “viraneyi”, Batı ise “kâşâneyi” (zengin yerleşim yeri) temsil ediyordu. Şüphesiz ki bu bilişsel değişim, Batılı bilgi paradigmasıyla Doğu dünyasını inşa etme sürecine yol açıyordu. Bu uygulamanın sonucunda Müslüman aydınlar “epistemik kopma” meydana gelmekte, Batı iyi, Doğu kötü olarak görülmeye başlanmaktaydı. Bu görüşü onlara kazandıran bilgi çerçevesi, yeni okullarda da üretiliyordu. Örneğin, Osmanlı’da Mülkiye, Tıbbiye, Harbiye modern bilgi anlayışıyla bilgi üreten kurumlar olarak, birer bilgi topluluğuydu ve geleneksel İslam bilgi düzleminden ayrılarak bilgi üretiyorlardı. Bu okullarda yetişen bireyler bir başka bilgi alanına taşındıklarından içinde yaşadıkları dünyaya yabancılaşıyorlardı. Batılı bilgiyi tarihlerini, inançlarını, hukuklarını... “öğrenerek”, bir “yabancıya” dönüşüyorlardı. Coğrafi bir yer değişimi söz konusu değildi, ancak algı kaymasıyla oluşan Batılı bilginin statükosu oluşmaktaydı (Yıldırım, 1995: 121). Bu konuyu detaylı olarak bir sonraki bölümde, modern oryantalizmin aracı olan oto oryantalizm başlığı altında detaylı olarak inceleyeceğimiz için daha fazla irdelenmemekteyiz.

Müslüman aydınların “epistemik kopmasını” ve İslami bilgiyi yorumlama çabalarını anlayabilmek için, Batılı bilginin temel özelliklerini bilmek gerekir. Batılı bilgi,

modern bir bilgidir⁶. Bu bilgi statükocu olmayan bir bilgi dönemini yansıtmaktadır. Akılcı, evrensel, pozitivist, öznelleşen (insan merkezli), ulusalcı özellikler taşır (Yıldırım, 1995: 121). İslami bilginin, Batılı bilgi zemininde açıklanmasına ihtiyaç duyulmasında, Doğulu ve Batılı aydınlarının sahip oldukları zihniyet yapılarının çatışmasının önemli bir etkisi olmuştur. Bu paradigma çatışmanın temelinde, bilimin aşkın boyutta yorumlanarak, egemen değerler düzeni olarak kabul edilen dinin yerini almaya çalışması yer almaktadır. Benzer şekilde Müslüman aydınların, geleneksel bilgi kadrolarıyla Batılı bilgiye yönelmeleri, vahiy bilgisine yaklaşır gibi modern bilgiye yaklaşmaları sonucunu doğurmuştur. Vahiy, her çeşit toplumsal ve tarihsel deneyimlerin üstündedir. Bu nedenle her zaman her toplumda geçerli kabul edilmiştir. Müslüman bir zihin Arap ya da Türk de olsa veya 14. yy. ya da 20. yy.da da yaşasa Allah buyruklarını (vahiyi) “o an” gibi almakta tereddüt etmemektedir. Ancak yukarıda izah ettiğimiz şekilde modern bilgi, bir beşeri bilgidir ve Batılı toplum bilimin altını çizdiği gibi belirli bir “değerler” bağlamıyla anlam kazanmaktadır. Batının mezhep kavgaları, sınıf savaşları, din-bilim çatışmaları... sahip oldukları bilginin biçimlenmesinde önemli bir etkiye sahipti. Bilginin bu sosyolojik temellerine sahip olmayan Osmanlı aydınları, Batılı bilgiyi tarihsel ve toplumsal bağlamlarından soyutlayarak almaya çalışma eğiliminde olmuştur. Bu tutum “ithal bilgi” ve İslam toplumuna yabancı duran bilginin ortaya çıkmasına neden olmakta, İslam gerçekliğine hitap etmeyen bu bilgi kategorileri, anlamsız şekilde literatürde var olmuştur. Bu duruma örnek olarak Osmanlı'nın 19. yy.da sahip olduğu bilginin ideolojileşmesi örnek olarak verilebilir. Kendi özünden, deneyimlerinden damıtılmadan elde edilen bilgi sadece zihinlerde kalan “çarpıtılmış bilinç” anlamında bir ideoloji olarak ortaya çıkmış, “Liberal, terakki, bilim, akıl” gibi Batı toplum deneyimlerinin ürünü olan ve Osmanlı reel toplumsal ilişkilerinde karşılığı olmayan bu kategoriler kendileri ile kavga edilen araçlara dönüşmüşlerdir (Yıldırım, 1995: 135).

b. Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni

Batılılaşmanın etkisiyle, Batıya cephe Osmanlı, İran, Mısır gibi İslam toplumlarında geleneksel egemenlik ilişkisinin temeli olan padişahın egemenliği fikri

⁶ Batılı, modern bilginin temel karakteristikleri hakkında detaylı bilgi için bakınız: Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza* adlı eser, Derda Küçükcalp *Siyaset Felsefesi* adlı eser, Ahmet Çiğdem *Aydınlanma Düşüncesi* adlı eser.

çözölmeye başlayınca, İslam toplumlari sahip olduklari konumdan uzaklaşarak, Batı uygarlığı için veri konumuna dönüşmüş, askeri anlamda toprak kaybı şeklinde işgal edilmenin yanı sıra kültürel, ekonomik, eğitsel ve siyasal alanları işgal edilmeye başlanmıştır. Örneğin ticaret alanında İngilizlerle 1838’de imzalanan Balta Limanı Serbest Ticaret Anlaşması ile Osmanlı Avrupa’nın açık pazarı haline gelmiştir. Eğitim alanında ise 19. yy.da Osmanlı’da eğitim medrese, laik askerî ve mülkî okullar ve gayrimüslim milletlerin özel okulları ile kapitülasyonla kurulan yabancı okullar olmak üzere üçe tabana ayrılmış, eğitimde birlik yok edilmiş, ülke içinde ayrı toplumlar oluşturacak şekilde şekillenmiştir. Siyasal anlamda ise devleti bir arada tutan güç din bağından, millet bağına dönüşmeye başlamıştır. Meydana gelen “toplumsal algı kayması” ile beraber yukarıda izah ettiğimiz şekilde kâfir, moderne dönüşmüştür(Yıldırım, 1995: 117). Yaşanan çözölmeye sadece iktidar yapılarının değişimi ile sonuçlanmamış, aynı zamanda toplumsal şizofreninin doğmasına da yol açmıştır.

Doğu-İslam değerler sisteminden Batı değerler sistemine doğru gerçekleşen bu değişim (Batılılaşma) sonucunda ortaya çıkan toplumsal patoloji, bireylerin farklılaşan dünya algıları karşısında ikilem yaşamalarına yol açmış ve yaşanan bu ikilem toplumda çatlamaya, biçimsizleşmeye diğer bir deyişle kültürel şizofreniye neden olmuştur. Yani kısaca, iki heterojen bilginin tek bir kişinin içinde etkinlik göstererek onu körleştirdiği ve eleştirel yetisini felce uğrattığı, tutarsız davranışlar yarattığı durum ortaya çıkmıştır. Burada yaşanan bilgi mekânlarının farklılaşmasıdır. Örneğin, Latin Amerikalı entelektüellerdeki epistemolojik şizofreniyi belirginleştiren Octavio Paz şöyle demektedir: “Fikirler bu günün fikirleri, tavırlar dünkü tavırlar, bunların ataları Aziz Thomas adına yemin ediyorlardı, kendileri de Marx adına yemin ediyorlar; ama hem eskiler hem de yeniler için akıl, bir doğrunun hizmetinde olan silahtır” (Shayegan, 1991: 81).

Bugün Doğu toplumlarında yaşanan paradigma çatışması, iki epistemenin çakışarak birbirlerini karşılıklı bozdukları bir ara durum yaşanmasına sebep olmaktadır. Yaşanan bu süreç neticesinde epistemeler arası çelişkili bir durum ortaya çıkmakta ve bu durum, verili bir zamanda ve kültürde, her türlü bilgi olanağının koşullarını tanımlayan tek bir episteme olacağı görüşüne ters düşmektedir. Yaşanan tecrübeler, epistemelerin her ne kadar onları birbirinden ayırt eden süreksizlikler sayesinde, ortak ölçüyle ölçülemez ve heterojen formda yapılar olsalar da verili bir dönemde birbirlerini dışlayan yekpare taş bloklar olmadıklarını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, gözlemlenen bu süreç Batı ve

Doğu epistemelerinin birlikte var olabileceği, hatta birbirlerini biçimsizleştirerek, epistemede gecikme dönemleri yaşanmasına sebep olacağı düşüncesinin geçerliliğini ortaya koymaktadır (Shayegan, 1991: 80).

Shayegan, birbiri ile aynı habitusa sahip olmayan iki toplumu bir bilginin tutarlı bütünlüğü içinde özdeşleştirmek için ayrı bilgi sistemlerinin birbirine bağlanması işlemine “yamalama” demektedir. Yamalama, eşbiçimlilik eksikliğini silmeye ve çok biçimli iki paradigmayı epistemolojik olarak uzlaştırmaya çalışır. Yamalama iki karşıt yönde olabilir, ya geleneksel bir içerik üzerine modern bir söylem yamalanır ya da modern bir zemin üzerine geleneksel bir söylem oturtulur. İlk söylemde Batılılaşma, ikinci söylemde ise İslamlaşma süreci yaşanmaktadır. Bu iki işlem karşıt gibi görünseler de çözüldükleri noktada birbirlerine benzerler; ikisi de aynı olguya yol açar: “çarpıklık” ve “dengesizlik”.

Üzerine yeni veya eski söylem yamalanmış zemin ne odur ne de öteki; melezdır, yani her ikisinin karışımıdır ve daha o anda bir kırılma ve dengesizlik alanı yaratmaktadır. İki durumda da patolojik bir bakışla karşı karşıyayızdır, tıpkı biçimleri bozan bir ayna karşısında olduğu gibi, görüntü çarpık ve bozuktur. Yapılan yamanın doğası ister laik, ister dinsel olsun önemli değildir, ortaya çıkan ikisinin arası olmaktadır. Ya söylem üzerine yamandığı zeminden ileride olacaktır ya da gecikmiş olacaktır, ancak hiçbir zaman gerçekliğe uygun olmayacaktır. Gerçeklik, ne modernlerin ortaya koydukları fikirlere uyacaktır, ne de gelenekçilerin kafasındaki görüntüye, uyum eksikliği iki durumda da kendini hissettirecektir (Shayegan, 1991: 86).

Shayegan, modernleşme sürecindeki İslam toplumlarında ortaya çıkan İslamlaşma çabalarının birer “yamalama” örneği olduğunu savunur. Ona göre, Üçüncü Dünya, Batılı tarzda “insan olma” sürecini yaşayamadığından, diğer bir ifadeyle “büyübozumunu” gerçekleştiremediğinden bütün tepkisi, bir çatlamanın dışı vurumları olarak “yamalı” bir takım öneriler olmaktadır. İslamlaşma, Batılılaşmadan kendisini koruyamamaktadır. Aynı tarihsel akışı yaşamayan iki dünya “...yüksek teknolojinin yanında en ilkel davranışlar, harabe kalıntılarının, arsaların ortasında düşünce mabetleri, süper marketler, dev mantarlar gibi biten gökdelenlerle” kendini gösterdiği gibi hiçbir zaman ikilemden kurtulamayacak ve “kültürel şizofreninin” en önemli beslenme kaynakları olacaktır (Shayegan, 1991: 101).

c. Çifte Yanılsama

Modernliğin ve özerk öznenin temayüzünü aşmış olan dinin kutsallığı ve yaşamanın haşmeti karşısında, özgürleşme, Doğu'da çifte yanılsamaya tercüman olur. Bir yandan, modernliğin etrafında dolanıldığı, onu parantez içine alıp altın çağın dikey noktasına kavuşulduğu zannedilir; öte yandan, bunu yaparken, vaktiyle yitirilmiş kimliğin sahiciliğinin tekrar parçası olunduğu zannedilir. Oysa işlemlerin ne biri ne diğeri başarılmakta ve ikirciliğin bulanık sularında kalınmaktadır. Bu çifte yanılsama, kendi üzerine kapanmadan kaynaklanır; bu bir kimlik katılaşmasıdır, kimlik tutulmasıdır (Shayegan, 2013: 45).

Çifte yanılsama bir toplumda yaşanan kimlik katılaşmasının kaçınılmaz sonucudur ve tercümesini “bilinçdışı bir Batılılaşma” ile “kültürel bir şizofreni”de bulur. Bir nevi otoyantalizmde entelektüellerin konumudur ki bunu ileriki bölümlerde inceleyeceğiz. Batılı değerler olumsuzlanırken, gayri ihtiyari Batılılaşılır ve Batı'nın yan ürünleri benimsenir; olduğu gibi kalmak istenirken gerçeklikten kopulur ve narsizmin halüsinasyon evresine yapışılıp kalınır. Zihinsel ve psikolojik tıkanmalara yol açıp sayıklamayı andırır bir dünya yansıtan da bu iki varlık parçasının birbirine uymazlığıdır. Varlığın iki yarısı aynı anda iki ayrı zamansallık içinde, iki farklı dalga boyunda yaşadığı için, bunları yamalamadan birleştiremeyiz. İki farklı kaynaktan iki görüntü dizisi alan bir alıcı tahayyül edin. Sonunda ekran üzerindeki görüntüler üst üste binecek ve görüntünün netliği bozulacaktır. Bizim gerçekliği algılayışımızda vuku bulan da aşağı yukarı işte budur; çünkü hala şeylere eski bakışa bağımlı olan, analogi yoluyla, sempati yoluyla düşünen bir varlık parçası vardır; hâlbuki zihin modern zamanların bilgisinden bize gelen yeni fikirleri tüketmektedir. Dünyanın büyüğü bozulmuş olduğundan simgeleri çözmemiz imkânsızlaşmıştır, zira “yazı ile şeyler birbirine benzemez olmuşlardır” artık. Birbirlerinin çehrelerinin karşılıklı olarak bozan iki bilgi biçiminin kavuşma noktasındayızdır. Bilincimizin fikirler konusunda gecikmesi vardır; onları dünyaya getiren sürece içsel olarak maruz kalmaksızın vekilleri aracılığı ile edinmişizdir yeni fikirleri. Temsil ettiğimiz dünya, felsefi altyapısı itibarıyla Hegel sonrasına aittir, fakat içeriği itibarıyla Galileo-öncesine aittir. Bu ikisinin karşılaştıkları noktada ise melezleşmelere ve her türden çarpıklıklaşmalara tanık olmaktayız (Shayegan, 2013: 46-47).

Meydana getirilen yanılsama bilginin sebep olduğu bir oluşum değil gerçekliğin kendisinin, insanların yaptığı faaliyetlerin sonucu oluşan bir durum olduğudur. İnsanlar

şeylerin gerçekte nasıl olduğunu gayet iyi bilirler, ama yine de bilmiyorlarmış gibi davranırlar, dolayısıyla bir çifte yanılısma söz konusu olur: o da gerçeklikle kurduğumuz, fiili ilişkilerimizi yapılaştıran yanılısamayı gözden kaçırmayı içerir.

6. İslam'da Canlandırma ve Reform Hareketleri

İlerleme ve kültürel kimlik ilişkisi başlığı altında Namık Kemal, Ataullah Bayezidof, Ali Ferruh gibi birçok İslam düşünürünün Renan'ın "İslam ve ilerleme" konusundaki tezine karşı çıkarken düştükleri çıkmazları açıklarken ilk olarak Doğulu aydınların savunmacı ve tepkici bir tutum takınmaları sonucu, modern İslam düşüncesinin önemli ölçüde Batıdan gelen kültürel ve psikolojik saldırılara karşı bir cevap olarak şekillendiğini; ikinci olarak da Batı'nın saldırılarının temelinde "problem tanımlarının" yattığını anlaşılamamış olmasını vurgulamıştık (Cündioğlu, 2007: 24). Ancak bu tuzaklara düşmeyerek Müslüman toplumları Batı tarzı medeniyet ile uyumlu kılabilmek için eğitmek ve değiştirmek gerektiğini savunan reformcu düşünürler de çıkmıştır. Bu düşünürlerden ilk bölümlerde geniş şekilde incelediğimiz Cemaleddin Afgani, "Müslümanların uyanışı, Müslümanlar arasında dinin yenileştirilmesi için bir hareket olmalıdır" demektedir (Sıddıki, 1990: 13). Afgani'ye göre, Batı'nın uyanışına baktığımız zaman, bu uyanışın ana sebebinin, Luther'den bu yana dindeki reform hareketinin olduğu görülmektedir. Müslümanlar arasındaki bu dini yenileşme hareketinin temel hedefi halk, hatta konu ile ilgili insanlar arasında kök salmış, aslında kaynakları İslami doktrin in doğasına zarar veren bir takım fikirlerin kökünden sökülmesi olmalıdır.

İslam modernizmini tanımlamak istersek: kesin çizgilerle olmasa da ana hatlarıyla kısaca; "İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete, selef in akide ve uygulamalarına dönmek, bunları ve bu kaynaklara dayanan topyekûn tarihî mirası ilmî ve rasyonel bir süzgeçten geçirdikten sonra günümüz hayat şartlarına göre yeniden yorumlayarak izah etmek ve uyarlamak" şeklinde tanımlamak mümkündür (Sönmez, 2002: 156-157). Başka bir ifadeyle; modern dünyanın meselelerini ve günümüz problemlerini İslam'ın ana kaynaklarının ışığında çözmeye çalışmaktır. Bu tanımlara taraftar olan veya bunları benimseyerek uygulayan kimselere de "İslam modernisti" denmektedir.

İslam'da Batılı reformasyondan farklı bir anlam taşıyan "din in yenilenmesi", "kemale ermiş din in aslının korunması" anlamına gelir. Batılı anlamda modernist reformasyonun geri planında daha mükemmele ulaşmaya yönelik bir ilerleme fikri yatar.

Bu anlayış kısaca insanın aklını ve bilimi kullanarak sürekli ileriye doğru gitmesi olarak açıklanabilir. Tarihin ilerici özelliğinin öncülü, insanoğlunun aklını ve bilimi kullanarak giderek evrene egemen olacağını, önce doğanın kör güçlerini denetimine alacağı sonra evrenin bir parçası olan toplumu da akla uygun (rasyonel) olarak düzenleyeceğini öngörmektedir (Şaylan, 2006: 30). Hâlbuki geleneksel İslam'da tecdit veya restorasyondan amaç, belli bir süreçte oluşmuş mükemmel modeli daha da ileriye götürmek değil, onu korumaktır, kısaca mevcut geleneksel yapıda herhangi bir değişiklik yapılmasına karşı çıkılmakta, mevcudun en iyiyi temsil ettiği düşünülmektedir. Tecdit, daha çok dine ilişkin teorik bir yenileştirme sayılmaktadır. Pratik boyutlu yenileştirme ise ihya ve ıslah kavramlarıyla ifade edilmiştir (Gencer, 2012: 135).

İslam modernizmini ortaya çıkarıcı yapılanma hareketinin omurgasını oluşturan düşünce, Kur'an'ın indiği devre dönüş hareketi değil, Kur'an'a dönüş hareketi olmasıdır. Yeniden yapılanmayı bir tür “bedevileşmek” olarak anlayanlar da vardır. Bunlara göre, yemekte çatal yerine parmak kullanmak, masada yemek yerine oturarak yerde yemek bir İslamileşme göstergesidir. Oysaki bu, Kur'an'a dönüş altında eski örflere dönüştür. Kur'an'a dönüş, modern davranış ve yaşantı kalıplarına duyulan öfkeyi tatmin için Kur'an'ın indiği devrin örflerini öne çıkarmak olarak algılanmamalıdır. Kur'an'a dönüş, Kur'an'ın dışında derlenip adına “din” denen eski ve yeni kabulleri dışlamaktır. Çağın akla, ilme evrensel gerçeklere, Kur'an'a ters düşmeyen tüm kavram, kurum ve kabulleri yeniden yapılanmanın makbulüdür (Öztürk, 1997: 44).

Mehmet Akif Ersoy 1920'li yıllarda, İslam adı altında hurafelerden ve uydurmalarından oluşan bir “sahte dinin” vücut bulduğunu ifade ederken, Safahat şiirinde şöyle demekteydi (Öztürk, 1997: 26-27):

Nebiye atf ile binlerce herze uydurdun

Yıktın da din-i mübîni yeni bir din kurdun.

Örfi kabullerle subjektif tespitlere dayanan bu “uydurulmuş dinden” vahyin dinine geçiş içinse şunu önermektedir:

Doğrudan doğruya Kur'an'dan alarak ilhamı

Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı.

İçtihadın önemine olan inançları sebebiyle modernist düşünürler, dinin akli yönüne, aklın dindeki rolüne, serbest düşünceye ve hür iradeye değer vermişlerdir. Geleneksel İslam hukukuna eleştirel yaklaşımları, meselelerin çözümünde yeni bir yöntem kullanma,

içtihad anlayışına yeni bir anlam verme arzusundan kaynaklanmıştır. Reşit Rıza'nın belirttiği gibi, “modernistlere göre İslam bir mantık dinidir ve şeriat-içtihad temelleri üzerine kurulmuştur. İctihat olmadan İslam'a ilahi bir din demek zordur. O halde içtihadı istemeyen kişi İslam'ın ve şeriatın temeline zarar vermektedir” (Hatiboğlu, 2010: 229).

Modernizm ile birlikte kullanılan kavramların başında akıl gelmektedir. Benzer şekilde, İslam toplumlarında modernizm öncesi dönemde de akla yer verilmekte ancak bu sınırlı alanlarda işlev görmekteydi. Akıl doğru ve yanlış tespitten çok nasları anlamada yardımcı bir rol üstlenmiştir. Modernist Müslümanların ortaya attığı, Kur'an ve sünnetin zahiri manaları olmamış, onların arka planında yatan gerçek gayelerinin tespitinden çıkarılacak yeni sosyal ve siyasal prensipler ve yeni bir hayat felsefesi çıkarma faaliyetlerini yürütmede en önemli fonksiyon akla yüklenmesi olmuştur. Bir anlamda modernizmin, hislerin ve hurafelerin esiri olarak değil aklın hâkimiyeti altında hedeflerine ulaşmasının gereğine dikkat çekilmiştir (Hatiboğlu, 2010: 230).

İslam din ve toplumsal yaşam tarzı olarak ilk ortaya çıktığı dönemde düşünmeyi ve fikir beyan etmeyi bazı nüfuzlu ve mevki sahibi şahısların tekelinden çıkarıp genelleştirmiş ve kamunun hizmetine açmıştır. İslam dininde, akıl sahibi her insan, kâinattaki namütenahi olayları ve bizzat kendi yaradılışındaki hikmet ve sebepleri düşünmek ve incelemek suretiyle gerçeğe ulaşmalıdır. Bu konu ile ilgili olarak Kur'an'ı Kerim'de elliden fazla yerde misaller verilmiş ve “düşünmek” ve “akletmek” emredilmiştir (Işık, 1967: 13) ancak daha sonraki dönemde içtihadın terk edilerek taklide yönelme hareketi düşünme ve akletme eylemini pasifize etmiştir. Mu'tezile anlayışının temelinde de İslam'ı akli deliller ile savunmak yer almıştır (Macit, 2004: 25). Mu'tezile düşüncesinin ilk düşünürü olarak kabul edilen Vasıl b. Ata'nın “Hakikat akıl ile bilinir” sözü ve akla yaptığı vurgular bu ekol içindeki akla yapılan vurguların ilk adımları olarak kabul edilir (Cengiz, 2012: 145). Ancak modern rasyonel akıl yeri ve yapısı itibarıyla Kur'an'da yer alan akli kullanmaktan farklı anlam taşımaktadır. Modern akıl beyin kabuğunun bir fonksiyonudur; yaptığı iş de hesap etmek, mantık yürütmektir. Beynin sağlam olması akıllı olmak için yeterlidir. Dindeki, gelenekteki akletme⁷ ise daha çok kalbin bir faaliyetidir; bu nedenle Kur'ani anlamda akledebilmek için sadece beynin sağlam olması yeterli değildir (Bekaroğlu, 1993: 168).

⁷ İslamda akıl konusunda daha detaylı bilgi için bakınız: Muammer Esen *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011 yılı 52:2 “Kur'an'da Akıl-İman İlişkisi” adlı makale, Ali Bulaç *Nuhun Gemisine Binmek* adlı eser.

Gelenek ve taklide karşı çıkmaları sebebiyle modernist reformcular genelde eğitim üzerinde ısrarla durmuş, klasik eğitim öğretim müesseselerinin ıslahı, pratik faydası olmayan ve devri geçmiş dersleri kaldırmak ve yerine günün ihtiyaçlarına cevap verecek dersler koymak için büyük gayret sarf etmişlerdir. Afgani ve Abduh'un Ezher'de, Ahmed Han'ın Aligarh Koleji'nde gerçekleştirmeyi hedeflediği hususlar hep bu amaca yöneliktir. Modernistler, İslam'ın saflaştırılmasına olan kesin ihtiyacın, Kur'an ve sünnetten hareketle yeniden yerine getirilmesinin gereğini savunmuşlardır. Muhafazakâr Müslümanların aksine modernistler, İslam mirasını modern dünyanın şartları ışığında yeniden yorumlama ve formüle etme yoluyla İslam toplumunun bir yenilenme sürecinden geçirilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu şekilde modernistler de modern öncesi ıslahatçılar da içtihad yoluyla reform ve yenilenme sürecinin gerekliliğini savunmuşlardır. Ancak modern öncesi ıslahatçıların içtihad çağrıları ile modernistlerin bu çağrıları arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Bunlar: öncelikle içtihad, modern öncesi ıslahat anlayışında Kur'an ve sünnetten çıkarılan delillere dayalı iken, modernist anlayışta, modern dünya ve ihtiyaçlar esas alınmıştır. İkinci olarak, modernistlerin içtihadta vurguları onu kendi görüş ve düşüncelerini açıklamada dikkate alınabilir bir yöntem olarak düşünmelerinden kaynaklanmıştır. Yoksa onların, önceki dönemde içtihadta yüklenen fonksiyonu aynı ile icra etmek gibi bir düşünceleri olmamıştır (Hatiboğlu, 2010: 234-235).

17., 18. ve 19. yy.larda İslam dünyasında meydana gelen reform hareketleri, topluma değil bireye özel bir vurgu yapan tasavvufa karşı İslam toplumunun toplumsal-ahlaki yeniden kuruluşunu ilgi merkezine yerleştirmiştir. Modern öncesi ıslahat hareketlerinin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: İlk olarak, bu ıslahat hareketleri tasavvuf anlayışının mutlak "dünyayı red" tutumları ile mücadele etmişlerdir. İkinci olarak, bu ıslahat hareketlerinin başat ilgisi cemiyet toplumsal-ahlaki yeniden kuruluşu ve düzenlenmesine olmuştur. Üçüncü olarak mahiyetleri icabı bu hareketler asıl ya da ilk İslam'ın ana özelliği olan hareketçiliği ve ahlaki dinamizmi, muhtelif derecelerde kuvvetlendirmişlerdir. Tümü siyasal olarak faaldiler; çoğu, ideallerini gerçekleştirmek için cihada başvurmuşlardır. Son olarak Kur'an ve sünnet çerçevesinde asli İslam'a dönüşü savunmuşlardır. Bu hareketin liderleri ne zaman Kur'an'a ve Sünnet'e dönüş çağrısı yapsa; kastettikleri şey, tarihin geriye doğru hareket etmesi gerektiğidir. Çünkü onlara göre ideal, geçmişteki belli bir zaman diliminde, yani 7. asır Arabistan'ında, tatbik edilmiştir (Rahman, 2010: 42-46).

Modernite kavramı Batı'ya özgüdür. Bu yüzden modern İslam düşüncesi de Batının tayin edici bir mevkide yer aldığı, iyisi ve kötüsüyle Batı ile hesaplaşmayı ihtiva eden bir düşünce akımı olarak karşımıza çıkar. Batı'nın özellikle felsefi, kültürel ve siyasi alandaki üstünlüğüne karşı modern İslam düşüncesinin verdiği cevapları şöyle sıralayabiliriz (Türköne, 1994: 127-128):

İslamiyet kuramı sadece vahye dayanarak değil akılla da temellendirilir. İslamiyet bütün modern gelişmelere açık bir dindir, çağın yeniliklerine kolaylıkla intibak ettiği gibi, ilerlemeyi emreder. İslamiyetin akla uygun bir ilerlemeyi emreden bir din olarak doğru bir şekilde kavranmasına engel olan, dinle karışmış ve kutsiyet yakıştırılmış geleneklerdir. Bu yüzden dini, geleneklerin boyunduruğundan kurtararak, asli biçimiyle yeniden hâkim kılmak gerekir. Batı tartışılmaz bazı üstün niteliklere sahiptir. Müslümanlar Batıyı üstün kılan bu nitelikleri alarak kendi toplumlarını ilerletmek zorundadır.

İslamda modernist düşüncenin önünde olan temel sorun iman ile akıl veya iman ile bilimsel düşünce arasındaki ilişkidir. Bu temel soruna Muhammed Abduh ve Seyit Ahmed Han tarafından verilen cevaplar hayli ilgi çekicidir ve her iki düşünürün farklı yaklaşımları söz konusudur. İkisi de iman ile akıl ya da İslam ile bilim arasında herhangi bir çatışmanın olmayacağını ve de İslam'ın dünyada olumlu bir rasyonel ve bilimsel bir güç olduğunu vurgular ve savunurken; klasik eğitilmiş bir âlim olan Abduh'un tutumu Ahmed Han'inkinden çok daha fazla temkinlidir. Abduh az çok Mu'tezile ekolünün akılcı ruhunu yeniden canlandırmaya çalışırken; Ahmed Han, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi ortaçağ Müslüman filozofların çok daha radikal eğilimini benimser (Rahman, 2010: 51). Fazlur Rahman'ın temsil ettiği modernleşme formülünde ise İslam dünyasının modernleşme sorunu, kayıtsız şartsız her yönüyle Batılılaşmak değil, Müslüman kalarak yahut İslam'la birlikte modernleşmektir (Ocak, 2007: 41). Türkiye modernleşmesine baktığımızda ise modern Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı sonrası temelleri atılırken laik temeller üzerine kurulma çabaları içinde dinî ve dünyevi otoriteyi temsil ettiği düşünülen halifelik lağvedilmiş; din, siyasî meşruiyet ve otorite kaynağı olmaktan çıkarılmıştır. 1925'te Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına ilişkin Kanun'un, 1926 yılında Türk Medenî Kanunu'nun laik yapıya geçişin önemli basamakları arasında yer almıştır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ilk anayasasındaki (1924) "devletin dininin İslam olduğu" ilkesi daha sonra çıkarılmış (1928) ve yerine yapılan bir değişiklikle Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin "laik" (1937) olduğu ilkesi konulmuştur.

Kısaca İslam modernizminin doğuşunun ana nedeni, daha önce belirttiğimiz gibi Müslümanların modern Batı düşüncesi ile yüz yüze gelmeleridir. Batı, 12. ve 13. yy.da gerçekleşen çeviri faaliyetlerinden itibaren, Doğu'nun bilim ve felsefe kitaplarına ve onlar aracılığı ile Eski Yunan düşüncesine ulaşmış, böylece düşünsel açıdan yeni bir sürece girerek, ortaçağın durağanlığını aşmış, köklü ekonomik ve düşünsel dönüşümü ifade eden “Rönesans, Reform, Coğrafi Keşifler, Sanayi Devrimi, Aydınlanma” vb. ile bilim ve düşün alanında atılıma geçmiştir⁸.

a. Modern Dönemde Kur'an Yorum Modelleri

Tarihsel süreç içerisinde oluşturulmuş İslam yani gelenek, modernistlerin dediği gibi eğer yozlaştırılmış ve özüne yabancılaştırılmış ise yapılması gereken şey tüm yeniden yapılanmacıların ortak olarak belirttiği şekilde, öze dönüş - Kur'an ve sünnete - aşamasının uygulanmasıdır. Burada öze kastedilen kavram, İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an ve sünnettir (Öztürk, 1997: 18).

Modernist yeniden yapılandırmacı kendi projelerini Kur'an'a monte etmek isteyen düşünürler, yeniden yapılanmaya yükledikleri görevleri icra etmek ve kendi projelerini Kur'an'a mal etmek için yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemler İslam'ın geleneksel Kur'an yorum modelini birçok konuda dışlamaktadır. Gelenekçi düşünürlere göre, “Kur'an 7. yy. Arapçasını kullanır; o kavramların içeriği, ya Kur'an'ı Kur'an'la yorumlama ya da erken dönem sözlüklerle yapılabilir. Bu anlamda Kur'an'ın kavramlarının doğru anlamı, olduğu dönemdeki Arapların anladığı anlamdır.” Yeniden yapılanmacıların savunduğu yaklaşım tarzında ise gelenekçilerin, “tarihsel öğeleri ön plana çıkaran lâfzî yorum anlayışları aşılmalıdır; çünkü bu sosyal değişim gerçeğini dikkate almamakta ve İslam'ı, tarihin belli dönemindeki kültürüne ve o kültüre uygun yorumuna mahkûm etmektedir. Bir başka deyimle İslam'ı Araplaştırmaktadır” (Aydın, 2012: 341-342). Ancak Kur'an'ın evrensel kılınması ve her döneme hitap edebilmesi için yaşanan dönemin koşulları ekseninde yorumlanması gerekir. Aksi takdirde 7. yy. anlayışı ile 21. yy. ihtiyaçları karşılanmaya çalışılır.

İslam modernizmi kavramını dünya meselelerini ve günümüz problemlerinin İslam'ın ana kaynakları ışığında çözmek şeklinde tanımladığımızda, İslam'ın ana kaynağı

⁸ İslamda çeviri hareketi ve yarattığı önemli değişim hakkında detaylı bilgi için bakınız: Mehmet Ulukütük *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* Güz 2010 1 (2) “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı” adlı makale, Necip Taylan *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi* adlı eser, Muharrem Akoğlu *Mihne Sürecinde Mu'tezile* adlı eser, Mahmut Ay *Mu'tezile ve Siyaset* adlı eser.

olan Kur'an'ın yorumlanması kavramı düşüncesi kazanmaktadır. Kur'an yorum modellerini kısaca incelersek: Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı yorum modeline göre şeriat (yönetim biçimi) bütün alanlarıyla Kur'an'ın ışığında yeni bir değerlendirmeye tutulmalıdır. Bunun yapılabilmesi içinse, Kur'an'ın sistemli ve kapsamlı bir yorumuna gidilmelidir. Kur'an'ın kastını tespit edebilmek için sağlam ve dürüst bir tarihsel yaklaşım kullanılmalıdır. Her şeyden önce Kur'an kronolojik bir düzlemde incelenmelidir. İncelemeyi yapanın öncelikle ilk vahiyleri incelemesi, sonradan ortaya konan tedbirler ve kurumlardan bağımsız olarak İslam hareketinin başlangıçtaki temel hedeflerine hakkında araştırmacıya doğru bir yaklaşım tarzı kazandıracaktır. Sonraki aşamada, Kur'an'ın hukuki bildirimleri, yasaları ile yasalardan beklenen amaçlar, hedefler arasında bir ayırım yapılması gerekir. Bu aşamada ise Kur'an'ın sosyolojik şartları, yani peygamberin hareket ettiği ve faaliyetler gösterdiği ortam kesinlikle göz önünde tutularak Kur'an'ın hedefleri anlaşılmalı ve belirlenmelidir (Rahman, 2010: 78-79). Bu yorum modelinin iki boyutu bulunmaktadır: İlki, Kur'an'ın oluştuğu döneme inmeyi ve tarihsel eleştirel yöntemle onun bütüncül hedeflerini bulmak ve İkincisi, Kur'an'dan elde edilen hedefler ışığında günümüz modern sorunlarına eğilmektir.

Hüseyin Atay'ın Kur'an yorum modeli ise Fazlur Rahman'ınkinden bir ölçüde farklı görünmektedir; ama amacı açısından aynıdır. O'na göre de, Kur'an'ın ayetlerini yeniden ele almalı ve çağa uygun bilgiler ışığında yorumlamalıdır; yani geleneğin sözel yorum anlayışının aşılması zorunlu bir yaklaşımdır. Aksi takdirde İslam düşüncesi hantallaşmış, çağın gerçekleri ile örtüşmeyen gelenekçi yapısından kurtulamayacaktır. Atay'ın kurguladığı modelde de geleneğe inilerek, sözelci ve akılcı yorum anlayışları ele alınmaktadır. Burada sözelci yorumla kastedilen rivayet, akılcı yorumla kastettiği ise dirayet tefsiridir. Sözelciler, sözün sözlük anlamına takılıp kaldıklarından dolayı bunlara zahiri (dış görünüşçüler) ve nasçılar (dogmacılar) da demiştir. Akılcılar ise sözü amacına göre yorumlamakta ve sözlük anlama takılıp kalmamaktadırlar. Atay, sözelci anlayışın savunduğu yorum anlayışını "ne dedi"; akılcıların yorum anlayışını ise "ne demek istedi" formülüyle ayırtmaya çalışır (Aydın, 2012: 345,349). Atay'ın yorum modeli, tıpkı Fazlur Rahman'ın modeli gibi Kur'an'ın sözel anlamını aşmayı, onun amaçlarına eğilmeyi öngörmektedir ve bu haliyle gelenekçi düşünürlerden bir kopuşu ifade etmektedir; ancak onun kopmaya çalıştığı, rivayetçi-sözelci geleneksel anlayıştır, buna karşın o, dirayetçi-akılcı-amaçsalcı geleneği diriltmeye çalışmaktadır.

Yaşar Nuri Öztürk'ün sistemsizliği savunan yorum modelinin ise iki boyutu vardır. İlk boyut, Fazlur Rahman ve Atay'da da karşılaşılan, amaç hükümlerle araç hükümleri ayırmaya yöneliktir ve bu daha çok İslam'ın muamelat kısmının yorumunda karşımıza çıkar. O'na göre amaç hükümler, zaman üstü ve evrenseldir; araç hükümler ise tarihsel ve yereldir (Öztürk, 1997: 25). İkinci boyut, muhkem (açık) ve müteşabih (yorumlanması gereken) kavramında odaklanır. O'na göre muhkem, Kur'an'ın tartışma yorum ve felsefe dışı tutulan temel dayanakları. Temel aksiyomlarını içerir. Kur'an'ın deyişle bunlar, kitabın anasıdır. Kur'an yorumlanırken bu ana ilkeler göz önünde bulundurulmalıdır. Müteşabih'e gelince o, anlam yönünden bir başkasına benzediği için kesin anlamını ortaya çıkarmada zorluk çekilen söz veya beyandır. Öztürk'e göre Kur'an'ın yüzde doksanı müteşabihtir ve bu durum Kur'an'ın zaman üstünlüğünün bir göstergesidir; çünkü bu sayede Kur'an, farklı anlam boyutları sergiler ve insan idrak ve faaliyetlerinin çeşitli yönlerine yanıtlar verir (Aydın, 2012: 350-351). Öztürk'e göre Kur'an'ın insanlığa gösterdiği dört temel adres onun modern hayatla çelişmediğini göstermektedir. Bu adreslerden birincisi "akıl" ikincisi "bilimdir", üçüncü adres "sünnettullah" ve son adres "maruf" denen, evrensel insanlık geleneği, insanlık değerleridir (Öztürk, 2007: 138-140).

b. İslami Aydınların Modernizme Yaklaşımları

İslam düşünürleri arasında moderniteye menfi yönde yaklaşanlara göre: modernite, sadece maddi olan ile ilgilenmeye yönelik bir hayat tarzıdır ve manevi varlık alanı ikincil bir konuma yerleştirilmiştir. Modernitenin, maddeye karşı aşırı yönelimi yüzünden doğayı da bir sömürü alanı olarak görmekte, saygı duymamakta, amaçlarını elde etme doğrultusunda tahrip etmektedir. Bu düşünce doğrultusunda modernite kutsaldan arındırılmış bir dünya kurmaya yönelmiş din karşıtı bir hareket olarak algılanmaktadır (Hocaoğlu, 1998: 284-285). Doğu'da moderniteye menfi yönde yaklaşan düşünürler, moderniteyi bir dayatma olarak algılamakta, Batı'nın siyasi, iktisadi, kültürel olarak öteki olarak tanımladıklarına hegemonya uygulaması, bir başka deyişle sömürgecilik inşası olarak görmektedirler. Bu grubu son bölümde oksidentalizmin tasnifini yaparken, "Batı'ya onun diliyle seslenme manevrası" başlığında detaylı olarak inceleyeceğiz.

Moderniteyi müspet olarak görenler içinse, İnsanın doğasında bir "ilerleme" yeteneği ve dürtüsü bulunmaktadır ve modernite de insanlığın ilerlemesindeki en önemli

aşamalardan biridir. Modernite, insanın fiziksel dünya içerisinde pasif konumda olmaktan çıkıp aktif hale gelmesi, eşyaya (fiziksel-dünya) egemen olması demektir. Modernite insanın değerini arttırmıştır, örneğin demokrasi gibi çok değerli bir mekanizma esas itibarıyla modernitenin ürünüdür. Modernitenin dini pasifize etmesi hususu modernitenin değil dinin bir kusurudur (Hocaoğlu, 1998: 287). Bu grup da son bölümde oksidentalizm tasnifinde “modernleşmeyi araçsallaştıran istenç” başlığında detaylı olarak inceleyeceğiz.

Günümüz Müslümanları, Afganistan’da, Pakistan’da, Orta Doğu’da ve Kuzey Afrika’da gelişmiş Batı’nın zaman zaman küçümseyerek yaklaştığı, istediği zaman iç savaşlar ve ekonomik müdahaleler ile şekil vermeye çalıştığı, ekonomik ve toplumsal gelişmesini tam olarak gerçekleştirememiş, birçok sorun içinde bocalamaktan yorulmuş bir dünya görüntüsü sergilemektedir. Mevcut cari görüntü vaktiyle Moğol istilasıyla Abbasi İmparatorluğunun yıkılması üzerine, İslam dünyasında siyasal gücü büyük ölçüde ele geçiren göçebe putperestliğin zaferi karşısında kendilerini müthiş bir karamsarlığın içinde bularak, kurtuluşu, önlerinde metafizik âlemin gizemli kapılarını açan tasavvufta gören ortaçağ Müslüman’ları ile bu defa da modernitenin şoku karşısında, artık yüksek düşünce boyutunu çoktan kaybetmiş tasavvufun sürrealist dünyası içinde cemaatleşen Müslümanlar arasında benzerlik oluşturmaktadır (Ocak, 2007: 38).

İslam dünyasının bugün karşı karşıya bulunduğu, modernite karşısında takındığı tavırları üç başlık altında toplayabiliriz (Ocak, 2007: 39-41). Bunlardan birincisi, modernite karşısında kaçış ve kurtuluşun olmadığını göremeyen, bu nedenle zaman zaman muhafazakârlığın sınırlarını aşan bir fanatizmin içine kapananlardır. Bu şekilde tepki oluşturmanın üç sebebi bulunmaktadır: Birincisi, modernite Batı’da doğduğu için, bu tip Müslümanlar onu Batı’nın emperyalizmi ile özdeşleştirip çektikleri acıları hesaba katarak olabildiğince uzak durmak istemektedirler. İkincisi, memleketlerinde gördükleri modernleşme hareketlerinin ve modernist programları uygulayan kadroların Batıcı karakterlerini algılamakta, bu kadroların İslamı dışlama eğilimi taşıdıklarını düşünmekte ve bu durumu bir çeşit dinsizlik olarak yorumlamaktadırlar. Üçüncü olarak da, modernizmin inançlarını, dolayısıyla dinsel kimliklerinin zarar vereceğini değerlendirmektedirler.

İslam dünyasının takındığı ikinci tavır modernleşmeyi salt anlamıyla, her bakımdan kendini Batıya benzetmekten ibaret görmektir, bu algı sonucu modernizmin yüzeye yansıyan sembolik ve dünyevi görünümünü kendi ülkelerinde uygulamakla

modernleşebileceğine samimiyetle inanan sayıları fazla olmayan ancak etkin elitler, bu tavrın taşıyıcılığı yapmaktadırlar.

Takınılan üçüncü tavır ise hem Batı'yı hem İslam'ı iyi bilen Müslümanların takındıkları tavidir. Bu hareket tarzını benimseyenler daha çok 19. yy. sonları ile 20. yy. başlarında Afgani, Abduh, Tunuslu Hayreddin Paşa, Sait Halim Paşa, Mehmet Akif Ersoy, Fazlur Rahman gibi ilk modernistlerin çizgisini izleyen entelektüellerdir. Bu grup, İslam dünyasının modernleşme sorununu sosyolojik, bilimsel ve düşünsel, kısaca kültürel planı ele alarak, İslam'ın özüne zarar vermeden, bir bilimsel program çerçevesinde çözmeye çalışır.

7. Batı Dışı Modernleşme Teorileri

Buraya kadar incelediğimiz kısımda Doğu'da modernleşme çabalarını açıklamaya çalışarak tarihi yapı içerisinde, Doğu'nun modernizm ile temasını görünür kılmaya çalıştık. Bir sonraki bölümün konusu olan oryantalizme geçmeden önce Batı dışı moderniteler kavramı üzerinde durarak, modernitenin tek bir yorumu bulunmadığı, Batı tarafından tek bir modernite kalıbı üzerinde yorum yapılarak Doğu'nun eleştirilmeye çalışıldığı ve bu yolla oryantalizm uygulamalarının geleceği uygun zeminin hazırlandığı düşüncesi izah edilmeye çalışılacaktır.

Modernleşme teorileri, her ne kadar kendi içinde modernleşme konusunda farklı deneyimlere sahip olsa da Batı'nın modernleşmesini büyük oranda kurumsallaştırdığı, hatta söz konusu modernleşmenin olumsuz yönlerinin kendisini gösterdiği, bu nedenle eleştirilmeye başlandığı 1950'li yıllarda, birçok Batı dışı toplum, Batı'yı model olarak modernleşmeye çalışmıştır. Böylelikle modernleşmenin zamansal olarak farklı yaşanması gibi, farklı toplumsal yapılarda farklı bir deneyim olarak şekillenmesi de modernizm ile ilgili tartışmaları alevlendirmiştir.

Modernleşmenin önemli bir bileşeni olarak tarif edilen ve gelişmişlik kategorisine endekslenen ilerleme düşüncesinin, Batı dışı toplumların ekonomik olarak sömürülmesinde kullanılan ideolojik bir kavrama dönüşmesi; Batı'da ise modernleşme teorilerinin düzen ve istikrara vurgu yaparak sistemi meşrulaştırması, farklı modernleşme teorileri arayışlarını beraberinde getirmiştir (Tuna vd.leri, 2011: 68). Modernite ve modernizasyon arasında Habermas'ın kastettiği anlamda esaslı bir farklılık vardır ve bu farklılık sadece Batılı toplumların değil, aynı zamanda Batılı olmayan toplumların da tarihsel evrimini

belirlemiştir⁹. Kısaca izah edersek, modernite bir projeye, modernizasyon ise bu projeyi mümkün kılan yapısal evrime işaret eder. Bu kapsamda bizim tezimizin vurguladığı önemli düşünce, Batı dışı toplumların, sadece modernleştikleri, ama modern olmadıkları yani ancak modernitenin kurumsal altyapısına eklenilebildikleri düşüncesidir. Batılılaşma, güçlü olan Batı'nın gücünü devam ettirmesi mantığından hareketle oryantalizm, sömürgecilik, kolonizasyon enstrümanlarıyla kapitalist pazarın büyümesini sağladığından, tarihsel evrimin Batı lehine olmak üzere eşitsiz gelişmesini içerir. Batı dışı toplumların, hangi şekilde adlandırılmış olursa olsun, yaşadıkları veya maruz kaldıkları “modern” uygulamalar, tarihsel olarak asla “çağdaş” pratikler olmamıştır. Bu anlamda Batılılaşma, “telafi edici” ideoloji ve “tarihsel gecikmişliğin” giderilmesinin bir aracı olarak kendisini kurmuştur (Çiğdem, 2002: 68).

Modernizmin aydınlanma, sanayi devrimi, bireycilik, eşitlik ve laiklik gibi Batılı değerler tarafından şekillendirilmiş bir kavram olduğu ve temelinde Batılı değerlerin yer aldığı kabul edildiğinde, Batı dışı toplumların modernleşmek için Batı'yı örnek almaları gerektiği gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, Batı dışı toplumlarında modernliği kuran ve devam ettiren, Batı toplumlarının geçirdiği dönüşümleri geçirmeleri gerektiği düşüncesi ileri sürülebilmektedir. Bu iddianın temelinde modernliğin evrensellik anlayışı yer almaktadır. Ancak, Batı dışı modernlik kavramının mümkün olduğu düşüncesinde olan düşünürler, modernliğin evrensellik iddiasına karşı çıkarak, son dönemlerde modernizm üzerine yapılan tartışmalarda, modernliğin kendini dönüştürdüğünü; katı, evrensel söylemlerin yeniden şekillendirmek zorunda kalındığı bir sürece girildiğini vurgulayarak modernliğin, “homojenleştirici pratiklerine ve benzeştirici stratejilerine” (Göle, 2011: 34) karşı eleştiriler getirildiğini belirtmektedirler. Batı dışı modernlik kavramı, modernliğin benzeştirici ve evrenselci anlayışına karşı geliştirilmiş ve temelde modernliğin yerelden hareketle ortaya çıktığı esası üzerine inşa edilmiştir.

Modernlik koşulsuz ve tüm yönleriyle evrenselleşmeye yönelik bir gelişme olarak anlaşılmalıdır. Çünkü modernizmin bir toplumda yaşanması o toplum içindeki aktörler arasında yaşanan çatışma ve gerilimleri sona erdirmemekte ve hatta sahip olduğu milliyetçilik gibi monolitik anlayışlar toplumlar ve medeniyetler arasındaki çatışma ve gerilimlerin kaynağı haline dönüşmesini araçsallaştırmaktadır. Tarihin sona ermesine izin

⁹ Modern, modernizm, modernleşme, modernite konusunda detayla bilgi için bakınız: Muammer Tuna vd.leri Modern Toplumun İnşası - Tarihsel ve Sosyolojik Bir Perspektif adlı eser.

vermeyen farklı, hatta çatışan modernlik yorumlarının varlığı tartışılabilir. Çoklu modernlik kavramının ayrıntılı biçimde anlaşılabilmesi için tekil toplumların entegrasyonu ve dünya toplumlarının evrenselleşmesi reddedilmelidir (Kaya, 2006: 17).

Geçtiğimiz yüzyıl içerisinde akademik çevrelerde modernleşmenin en çok tartışılan kavramların başında gelmesini sebebi, İkinci Dünya Savaşından sonra modernleşme eğilimlerinin Batı dışı ülke ve toplumlarda yaygınlaşmaya başlamış olmasıdır. Modernleşmenin temel varsayımlarından hareketle, farklı modernleşme modellerinin ortaya çıkması hatta giderek dünyanın bir anlamda farklı modernleşme modelleri bağlamında kutuplaşması, bu kavram üzerinde çok yoğun siyasi ve akademik tartışmaların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda modernleşmeyi en temel olarak iki esas üzerinden ele almak uygun olacaktır. Bir yandan Batı ve Batı dışı toplumların yaşadığı bir süreç/olgu olarak modernleşme, diğer yandan bu süreçten üretilmiş bir kavram ve teorileştirme olarak modernleşme. Modernleşme sürecine özellikle bu süreçte ortaya çıkan sorunların açısından bakıldığında; bu sürecin 20. yy.da, özellikle Batı dışı toplumlardaki toplumsal değişimleri anlamak açısından çok önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir (Tuna vd.leri, 2011: 1).

Batılı olmayan toplumların modernlik deneyimlerini, modernlik pratiğine ve modern bilginin üretimine taşıyıp taşıyamayacağı konusu son dönem düşünürler için bir tartışma konusu olmaktadır. Bu tartışmalara cevap üretmeye çalışan iki tez birbirine zıt iki ayrı düşünceye öncülük etmektedir. Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezi liberal dünya görüşünün ve piyasa ekonomisinin modern dünya içerisindeki zaferini işlemekte ve bunun sonucu olarak farklı görüşler arasındaki çatışmanın sona erdiğini ve sanayi toplumları arasında benzeşme ve homojenleşmeye yol açtığını ileri sürmektedir. Samuel Huntington'ın tezi ise tersine, küreselleşme sürecinin farklılaşma ve hatta "medeniyetler arası çatışmaya" götürdüğü üzerinde durmaktadır. İyi bir sentez yeteneği bulunan kişiler için her iki tezin bir arada ileri sürülmesi mümkün gözükmemektedir; "bir yandan liberal piyasa ekonomisinin kuralları küreselleşirken, öte yandan alternatif kimlik-kültür arayışlarının yükseldiğini" söyleyebiliriz. Liberalizmin zaferi tezi komünist Rusya'nın çöküşü ile zaten doğrulanmış olan bir önerme durumuna geçmiştir. Ancak medeniyetler çatışması yaklaşımı farklılaşma çizgilerinin ya da arayışlarının en azından Batı açısından sakıncalı, hatta bir tehdit olarak algılandığını göstermektedir (Göle, 2002: 56-57).

Huntington Batı ile modernlik arasında özdeşlik ilişkisi kalmadığını, diğer toplumların da modernleştiğini ama Batılılaşamadıkları için modern sayılamayacaklarını ileri sürmektedir. Hatta yazara göre Batı'nın dışında bir modernlik olamayacağına göre bu toplumlar potansiyel çatışma kaynağına dönüşmüşlerdir ve aşılamayacak medeniyet farklılığını temsil etmektedirler. Huntington Batı modernliğinin evrensel ve ilerlemeci ideallerini terk ederek, kendi coğrafyasına ve kabuğuna çekilmesi gerektiğini savunmaktadır. Yaklaşımlar her ne kadar birbirinden farklı da olsa ortak saptama modernliğin küreselleşmekte ve aynı zamanda yerelleşmekte olduğudur. Yani Batı'nın coğrafya, tarih ve kültürüyle tanım kazanmış modernlik deneyimi bugün farklı coğrafyalara açılmakta, yeni kültürel havzalarda yeşermekte, değişik dillerde yeniden anlatılmaktadır (Göle, 2002: 57).

Bu manada konuyu kısaca özetleyecek olursak, modernite ve Batı arasında karşılıklı olarak birbirlerini gerektirme durumu yoksa o zaman modernitenin değişik formlarına izin verilmesi mümkündür. Bu, modernitenin değişik formlarının neler olduğuna ve İslamcılığın Batılı olmadan modern olma ihtimalinin araştırılmasına kapı açmaktadır. Diğer yandan, eğer modernite kavramı ile Batı kavramı karşılıklı olarak birbirlerini gerektiriyorlarsa o zaman modern olmanın tek yolu Batılı olmaktır (Sayyid, 2000: 136) diyebiliriz.

Modernleşme farklı bir süreç olarak, toplumların ekonomik ve sınıfsal yapısıyla ilişki içindedir. Toplumların modernleşme sürecine katılım ve bu süreçte ilerleme biçimleri, o toplumların sosyal ve siyasal oluşumlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Örneğin İngiltere'nin modernleşme pratiği, bu sürece dâhil olan diğer toplumlara göre farklılık göstermektedir. İngiliz tipi bir modernleşme uzun bir ekonomik, sosyal ve siyasal gelişmenin sonucu olarak oluşmuş ve o toplumun sosyal tarihinin ürünü olarak şekillenmiştir. İngiltere'de modernleşme, kapitalizmin kendi evrimsel gelişimine uygun olarak toplumda da evrimsel bir gelişim izlemiştir. Oysa Fransa'da modernleşme, İngiltere'ye göre gecikmiş bir sosyal tarihin ürünü olarak ortaya çıkmış, bu yüzden o toplumun modernleşmesi farklı bir görünüm almıştır. Almanya'da modernleşme ve devlet düşüncesi teorik olarak inşa edilmiş, fakat bu düşüncenin taşıyıcılığını, burjuva sınıfının yapmaması sebebiyle, (birliğin sağlanmasından sonra bu süreçte) devletin bir aktör olarak devreye girmesi yoluyla, modernleşme devlet eliyle gerçekleştirilmiştir. Bütün bunların bir sonucu olarak farklı modernleşme ve buna bağlı olarak farklı Aydınlanma modelleri ortaya

çıkıştır (Tuna vd.leri, 2011: 72). Özetle modernleşme İngiltere’de “evrimci tarzda ve birey merkezli”, Fransa’da “devrimci bir tarzda ve kamu merkezli”, Almanya’da ise “siyasal bir tarzda ve devlet merkezli” olmak üzere farklı görünüm almıştır. Farklı modernleşme deneyimleri, söz konusu süreçleri tanımlayan farklı modernleşme teorilerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dolayısıyla inşa edilen modernleşme teorileri de farklılık göstermiştir.

Modernleşme şekillerinin Avrupa içinde bile değişik tarz ve merkezlerde ortaya çıkmış olması, modernleşmenin tek güzergâhlı, kültür dışı modernlik anlatımı yerine, modernliği çok güzergâhlı ve kültür-bağımlı yeni bir kavramsallaştırılmasını yaparak Batı dışı toplumları da kapsayan/içeren bir yapı teklifinde bulunmaktadır. Hatta Batı modernliğinin kendi içinde yaşadığı farklılıkları ortaya koyarak, tekçi bir modernlik anlatımını, Batı’nın merkezinden eleştirmekte, Batı modernliği diye bütünsel bir kategorinin neredeyse olamayacağını düşündürmektedir. Göle, bu yaklaşımın, modernlik anlatısını farklı kültürlerin ve tarihsel çizgilerin ışığında zenginleştirdiğini ve modernlik kavramına çoğulcu ve göreceli bir yaklaşım, sadece Batı merkezci yaklaşımları değil, aynı zamanda modernlik kavramının taşıdığı evrensellik iddiasını da tartışmalı kılacağını belirtmektedir (Göle, 2002: 58).

Modernitenin sosyal bilimciler arasında süregelen tartışmalarda kullanılan anlam ve içeriğine bakılacak olursa, bugün bile bu konuda net bir uzlaşma sağlandığı söylenemez. Ancak moderniteden bir “öz” olarak, bir de tarihî süreçleri kapsayacak anlamda bir olgu olarak bahseden düşünürler vardır. Meselâ, Anthony Giddens, modernlik kavramını “17. yy.da Batı Avrupa’da başlayıp, zamanla bütün dünyaya yayılan, yaşantı ve örgütlenme de ortaya çıkan yeni durum” diye tanımlarken (Giddens, 2010: 9), Eisenstadt’ın modernleşme tanımına yaklaşır. Giddens’e göre modernlik, süreç içinde gelişen yeni bir durumdur (Eisenstadt, 2007: 11-13). Eisenstadt ise modernleşmeyi tanımlarken bu duruma değil, “değişimin sürecine ve sonuçlarına vurgu yapmıştır”. Habermas’ göre, modernlik tarihî koşullarda kendisini yeniden var etme imkânına sahip olduğunu vurgulayan “özcü” bir yaklaşıma sahiptir. Modernlik, Giddens gibi, olgusal bir durum olarak görülse bile kendini sürekli yeniden yorumlayarak aşan bir özelliğe de sahiptir. O halde modernlik, bir yandan kendi içinde sürekli dönüşürken, bir yandan da toplumdan topluma farklılıklar arz eden yeni yorumlamalara uğrayabilmektedir. Bu düşünceler, günümüzde birçok modernlik biçiminden bahsedebileceğimiz, “Çoklu Modernlikler” yaklaşımını doğurmuştur.

Günümüzde modernlik, Doğu toplumlarının kendine özgü koşulları tarafından yeniden üretilmesini de içeren bir anlayışa dönüşmüştür (Yıldırım, 2012: 32-33). Bu yeni durum da modernliğin doğal yapısı olarak görülmektedir. Öyleyse modernliğin bir öznel birde nesnel yönü vardır. Modernlik bu yönüyle, özünü Batı'dan alarak gelişen ve toplumdaki topluma farklı süreçlerle işlenen yeni bir bilinç, kültür ve medeniyet anlayışıdır. Batı, "Hümanizm" ve "Bilimsel Akılcılık" gibi öz anlayışlardan yola çıkarak toplumsal gelişme süreçlerini yani modernleşmeyi yaşamıştır. Batı'nın dışındaki toplumlar ise, bu süreci kendi tecrübe ve tarihî birikimlerinin etkisi altında işleyerek geliştirecektir. Yani modernitenin özünde nesnel yönleri vardır, ama onun gelişim süreci her toplumda özeldir. Bu durum, modernleşme süreçleri için de geçerlidir. Örneğin, Göran Therborn, "Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar" başlıklı makalesinde, modernliği, "daha önce hiç ziyaret edilmemiş, ulaşılabilir ve tasarlanabilir bir geleceğin keşfi" olarak tanımlar. Şimdinin, önceden tasarlanmamış bir geleceğe açılması yeni bir kültür üretimi demektir. Modernlikte, ufuk açıcı yeni bir farkındalık durumu söz konusudur. Modernleşmenin gelişimi ve modernizm bu öz anlayışın ardından gelir. Therborn'a göre "modernliğin birbirine benzemeyen gelişim süreçleri vardır". Bu dört büyük sürecin ilki, öznel "Avrupalı devrim ya da reform kapısı"; ikincisi, "Amerika'nın Yeni Dünyaları"; üçüncüsü, "dışsal tehdit olarak ortaya çıkan, savunmaya yönelik modernlik çabaları" ve son olarak "işgal ve boyun eğdirme" yoluyla gelişen kolonici modernlik yoludur. Bu sınıflandırmada Osmanlı'nın modernleşme çabaları üçüncü yol kategorisinde ele alınmaktadır (Therborn, 1999: 62-70). Tarihçi Carter V. Findley'de, "çeşitli halkların modernliğe giderken izlediği yolları" Therborn'dan alıntı yaparak aktarır. Ancak Findley'e göre Batı dışındaki coğrafyalarda bu kültürel değişimler, mevcut toplulukların ve mekânların yeniden tasavvur edilmeleriyle gerçekleşmiştir (Findley, 2012: 185-187). Görüldüğü gibi burada, modernite ve modernleşme bu yönüyle daha çok batıya has bir zihniyetin ve yeni bir anlayışın dış dünyaya değişik yollarla aktarılması şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

"Çoklu modernlikler" nosyonu, modern dönemin özellikleri ve tarihi içinde genel söylem ve araştırmalarda uzun süreden beri yaygın ve geçerli olan bakış açılarına karşı çıkan modern dünyanın belirli bir bakış açısını ifade eder. Bu yeni nosyon, 1950'li yıllarda uzun süre egemen olan 'klasik' sanayi toplumu ve modernleşme teorilerinin bakış açısı ile Marx'ın, Durkheim'in ve Weber'in çalışmalarının tek bir okuma biçimine -klasik sosyolojik analizlerine karşı çıkmaktadır. Bu yazarların tamamı modern Avrupa'daki gelişmiş şekliyle

modernliğin, kültürel programın ve orada ortaya çıkan, temel kurumların, modern olan veya modernleşen bütün toplumları, modernliğin yayılması ve yaygınlaşmasıyla etkisi altına alacağını; böylelikle bu kurumların dünya çapında bir üstünlük sağlayacağını varsaymaktadır (Eisenstadt, 2000: 1). Eisenstadt, “modernleşen toplumlar birbirine benzeyecektir” ve “modernleşme sürecinde öncü olarak Avrupa düşüncesi” hakkındaki her iki varsayıma meydan okumaktadır.

Eisenstadt, modern dünyayı anlamının en iyi yolunun, başka bir ifade ile modernliğin tarihini ve doğasını kavramanın, sürekli yeniden kuruluş ve kültürel programların çoğul olarak yeniden yapılandırılması kavramını anlamak olduğunu söyler. Bunu takip eden ikinci bir nokta, öngörülen/sürmekte olan kurulumlar, gökten inmemektedirler; onlar farklı ekonomik ve kültürel bağlamları içinde, kültürel ve kurumsal formların her ikisinin de yeniden üretimine katkı sağlayan birey ve grupların katılımlarının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Eisenstadt, 2000: 2).

Batılı modernleşme, Batı Avrupa’daki olgusal gelişmelerin ortaya çıkardığı yeni bir insan ve medeniyet anlayışından doğarak yayılan bir süreçtir. Bu nedenle, modernleşme kuram ve modelleri, Batı’nın yaşadığı tarihî sürecin olgusal gerçeklerine ve Batı merkezli bir dünya görüşüne dayanmaktadır. Bu yönüyle kültür ve medeniyet açısından birbirinden farklılıklar gösteren toplumların gelişim süreçlerini, öznel bir batı ölçütüne ve dış tesirlere göre anlayıp açıklamanın imkânı yoktur¹⁰.

Modernlik, evrenselliği içerir, modernleşme ise, farklı ülkelerin tarih ve kültürlerinden yola çıkarak çizdikleri güzergâhın adıdır. Başka bir deyişle, modernleşme zaten kendi içinde çoğuldur. Bu nedenle yukarıda belirttiğimiz şekilde modernleşme, İngiltere’de “evrimci tarzda ve birey merkezli”, Fransa’da “devrimci bir tarzda ve kamu merkezli”, Almanya’da ise “siyasal bir tarzda ve devlet merkezli” olmak üzere farklı görünüm almıştır. Modernlik evrenseldir ama modernleşme daha yerel bir dokuya sahiptir”. Her medeniyet, kendine has bir modernlik anlayışından yola çıkmak zorundadır. Burada modernliği, insanî bilimlere dayalı yeni bir dünya görüşü, modernleşmeyi ise onun tarihî tecrübelerle ilerleyen süreci olarak değerlendirebiliriz. İlki, özünde bir evrensellik

¹⁰ Modernleşme hakkında detaylı bilgi için bakınız: Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer *Max Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar* adlı eser, Alain Touraine *Modernliğin Eleştirisi* adlı eser, Peter Wagner *Modernliğin Sosyolojisi* adlı eser, Tülin Bumin *Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza* adlı eser, Ahmet Çiğdem *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Modernleşme ve Batıcılık Cilt 3* adlı eserde “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon” adlı makale, aynı yazarın *Bir İmkân Olarak Modernite* adlı eseri.

taşıırken, ikincisi her kültüre göre öznel bir değişim çizgisi izleyerek günümüz modernliğine ulaşmaktadır (Baran, 2013: 71).

Avrupa'nın farklı parçalarında bile, modernliğin ana özelliği olan ulus-devletlerin çok farklı formülasyonları ortaya çıkmıştır. Örneğin Fransa'da hegemonik, kuzey ülkelerinde İngiltere ve Hollanda'da daha çok plüralistik model benimsenmiştir. Şimdi bizler, hem kültürel hem de kurumsal olarak, modernlik düşüncesinin kendisini yeni bir dünyaya taşımasından ve adım adım bütünüyle Batı dışında gerçekleşen, büyük çaptaki dönüşümden dolayı şaşırmalı mıyız? Eisenstadt, farklılığın sadece modernleşme süreci içinde varsayıldığını hâlbuki modernliğin kendisinin gerçek parçası olduğunu söyler. Modernliğin, daha doğru bir ifade ile modernliklerin doğasındaki değişme, -analitik çözümlerinde dile getirdiği bir husus olarak- Eisenstadt'ın düşüncesinde aynı derecede önemlidir. Küreselleşme modern, ulusal ve devrimci devletlerin ideolojik çizgilerini, kurumsal-sembolik yapılarını çarpıcı bir biçimde değiştirmiştir (Eisenstadt, 2000: 16).

Eisenstadt, modernleşmeyi, Batı dışındaki toplumlarında kendi özgün deneyimleri ile üretebilecekleri bir durum olarak ele almıştır. Nitekim modernleşmenin salt Batılılaşma olarak anlaşılmasına karşı çıkmış onu bir medenileşme projesi olarak ele almıştır. Bu noktada modernleşmeyi salt laiklik, demokrasi gibi büyük kavramlar altında ele almak onu tanımlamada yetersiz geldiğini, bu bağlamda modernleşmenin ilerleme ekseninde değil “medenileşme ve gelişme” ekseninde tartışılmasını önermiştir. Bu bağlamda Wagner'e göre çoklu modernleşme teorisi modernleşmenin farklı versiyonları olduğunu kabul etmekte, buradan hareketle onu farklı sosyal, siyasal ve entelektüel aktörler tarafından geliştirilebilen bir durum olarak kavramakta ve onun çoklu yorumuna imkân vermektedir. Buna göre modernleşme, her toplumun kendi özgün koşullarından hareketle kurabildiği ve yeniden üretebildikleri bir süreç olarak anlam kazanmaktadır. Kısacası çoklu modernlik teorisi, modernleşmenin farklı ülkelerde farklı yorumlanabileceğini ileri sürer ve Batı modernleşmesinin, modernleşmenin biricik formu olduğu anlayışını reddeder (Tuna vd.leri, 2011: 106).

Batı modernliği ile geç modernlik arasındaki ayrılıklar incelenerek Batılı olmayan toplumlardaki modernleşmelerin artık basitçe Batılılaşma olarak anlaşılmayacağı vurgulanmalıdır. Daha ziyade, toplumların modernliğe dönüşümlerinde özün sorgulanması ve sorunsallaştırılması temel dinamiklerdir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Batı'nın yükselişinden önce hâlihazırda bazı Doğu toplumlarında Dünyayı ve özbenliği

yorumlamada elle tutulabilir çalışmalar vardı ki bu çalışmalar toplumların ve medeniyetlerin kendi özünü dönüştürücü kapasitelerini belirleyen çalışmalardı. Batı dışı modernleşmeler basitçe Batılılaşma olarak anlaşılabilir; çünkü Doğu'daki özü sorgulama, modernleşmenin öznelerinin Batı modernlik modelini kopyalamasına izin vermemiştir. Kuşkusuz Doğu'nun kendi benliğini sorgulamasının radikalleşmesinde Batı'nın yükselişi temel bir konum edinmiştir. Gerçekten sosyal farklılık insan eylemleri için bir önkoşul olduğundan Doğu'daki modernliklerin ortaya çıkışı kaçınılmaz biçimde farklı olmuştur (Kaya, 2006: 24,63).

Batı dışı modernlik kavramı, Batıyı merkezden kaydırarak modernlik üzerine Batı'nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretmeye çalışmaktadır, yani yerel olguların analizinin evrensel bir dil kazandırabileceğine işaret etmektedir. Batı dışı toplumları ikinci el modernite anlatısıyla çözümlenmek yerine, Batılı olmayan toplumları modernite sorunsalının merkezine taşıyarak, yalnızca bu toplumlar üzerine “yerel bilgi” üretmekle kalmayıp, modernliğin kendisine yeni bir okuma anlayışı getirmektedir (Göle, 2002: 59).

Batı-dışı modernleşmenin mümkün olup olmadığını araştırılırken Doğu kendisine şu soruları sorması gerekmektedir: Kendimiz kalarak modernleşmemiz, Batı'nın ekonomik, politik ve askeri hegemonyası altına girmeden modernleşmemiz, Batı'nın yaşadığı acı tecrübeyi tekrar etmeden modernleşebilmemiz, Maddi tabiata, ekolojik dengeye zarar vermeden modernleşebilmemiz, “Ötekiyi” ötekileştirip şeytanlaştırmadan (ulusal ve küresel düzeyde) başkalarını sömürmeden modernleşebilmemiz mümkün mü? (Bulaç, 2007: 1). Açıktır ki, bu sualler Batı-dışı modernleşme seçeneğinin varlığını dolaylı yoldan kabul etmektedir.

Batı dışı modernlikler kavramı tarihsel farklılığı yansıtmaktadır: Batı dışı modernlikler, geç modernlikler olduğu için bu deneyimler modernliğin önceki modelleriyle bir veya aynı olamaz. Başka bir deyişle, Batı dışı modernlikler dünyanın farklı yorumlarıdır. Tarihsel olarak farklı başlangıçlar farklı modernlikleri gün ışığına çıkarmaktadır ve farklı sosyal bağlamlar modernleştirici devletlerin Batı modernlik modelini basitçe kopyalamalarına izin vermemektedir. Rusya, Çin, Japonya ve Türkiye örneklerinde görüldüğü gibi Batı modernliğinin alternatifleri olarak tek bir Batı dışı modernlik yoktur. Batı dışı modernlikler bazı temel özellikleri paylaşıyorlar da onların özgül bağlamları birbirinden farklılıklarını da göstermektedir. Bu deneyimlerin hepsi güçlü

devleti modernleşmenin ana aracı olarak görmüştür, ama iyi hayat yorumları birbirinden farklıdır (Kaya, 2006: 65).

Batı-dışı modernlik kavramını diğer modernlik kavramını dışlayıcı değil hatta tersine Batı-dışı modernlik kavramını daha iyi anlamanın yolu diğer modernlik kavramları ile ilişkilendirmek ve birbirleriyle eklemlenmektir. Her kavram kendi içinde sınırları olmakla beraber, her biri farklı kurumsal açılımlar getirmektedir. Çoklu modernlikler yaklaşımı tekçi ve kültür-dışı modernlik anlatımlarının aşılmasını sağlamakta; yerel modernlik mekân, zaman ve kültür bağımlı, modernliğin daha bir içerden yerli okumasını yapmaktadır. Batı-dışı modernlik kavramı modernliğin çoklu, yerel, alternatif anlatımları üzerine temellendirilmelidir (Göle, 2002: 59). Batı-dışı modernlik kavramında, Batılı olmayan toplumların modernliği aktarma, resmetme, hatta yeniden besteleme biçimleridir, yoksa modernliğin dışında kalmaları ya da karşıtı olmaları sözkonusu değildir. Kavramın en önemli zayıf noktası Batı modernliğini sorgulamadan bütüncül bir kategori olduğunu varsaymasıdır.

İKİNCİ BÖLÜM ORYANTALİZM

I. Oryantalizm Kavramı

İlk bölümde inceldiğimiz şekilde Avrupa’da yaşanan Rönesans ve Reformun bir sonucu olarak ortaya çıkan Aydınlanmanın ürünlerinden olan bilim ve akıl, bireyin özgürleşmesi ve özerkleşmesine ortam hazırlayarak, sadece Avrupa’nın değil, tüm insanlığın gelişmesine kalıcı bir katkı sağlamıştır. Ancak dünya sorunlarını dünya yöntemleri ile çözmeye anlamında Batı’nın gerisinde kalan Doğu toplumları, dönemin gerektirdiği değişimleri gerçekleştirilemeyerek Batı’nın sömürgesi konumuna düşmüşlerdir. Bu durum neticesinde Batı toplumları, Doğu’yu kendi yaşam tarzı ve amaçları doğrultusunda şekillendirmeye ve kurgulamaya başlayarak, nasıl olması gerektiğini belirleme ve Doğu’nun yerine konuşma hakkını kendilerinde görmüşlerdir.

Bu bölümde Doğu’nun, Batı tarafından nasıl şekillendirildiğini, karikatürize edildiğini, metinlerin ve söylemlerin alanı haline getirildiğini açıklamaya çalışacağız.

A. Oryantalizmin Gelişimi ve Yarattığı İzler

Dünya tarihi, farklı olanların birbirleriyle ilişkisinin tarihi değildir, hem ontolojik hem de epistemolojik olarak bir zıtlık içine yerleştirilmiş kültürel bütünlüklerin gelişmişliğinin ya da az gelişmişliğinin tarihidir. Dünya tarihi, modern anlamı içinde, Batı’nın ulus-devlet kapitalizm ve rasyonalite temelinde hareket eden medeniyet anlayışının bir öyküsüdür. Ulus devletin kurulmasının ve küreselleşmesinin, kapitalizmin az gelişmişliği geliştirme misyonunun, modern benliğin ve kartezyen cogito’nun rasyonel bireyi olan erkeğin tarihi, modern dünyanın öyküsüdür. Diğer bir deyişle modern dünya tarihi, “bir tarafta Batı modernitesi diğer tarafta geleneksel Batı-dışı alanın ‘karşıtlığının’ söyleme dönüştürülmesidir”. Said, Batı dışı kültürler olarak kodlanan toplumların “geleneksel toplum” kategorisinde hapsedilmesini, “öteki” olanın denetlenmesi ve modern olana dönüştürülmesi gereken bir “kültürel nesne” olarak kurulmasını farklılıkların tarih içinde dondurulması olarak tanımlar ve Batı modernitesinin dünya üzerindeki kültürel liderliğini ve hegemonyasını meşrulaştırmayı amaçlayan bu tarih okuma anlayışına “oryantalizm” adını verir (Kahraman-Keyman, 1998: 75-76).

1. Oryantalist Kimdir? Oryantalizm Nedir?

Genel anlamıyla oryantalist, Yakın, Orta ve Uzak Doğu'yu dili, edebiyatı, uygarlığı ve dinleriyle bir bütün olarak incelemeye çalışan Batılı bilim adamlarını tanımlamak için kullanılan bir isimdir (Zakzuk, 1993: 8). Oryantalistleri, İslami araştırmalarda kusur arayanlar ve objektiflik gayretinde olmakla birlikte hata yapanlar şeklinde iki gruba ayırmak mümkündür. Başka bir ifadeyle oryantalistlerin amaçlarının Doğuya duyulan merak, akademik araştırma, misyonerlik ve emperyalizm gibi geniş bir yelpazeye yayıldığını ifade etmek gerekmektedir.

“Oryantalist” kelimesinin temeline indiğimizde, kelimenin ilk defa İngiltere’de 1779 yılında Edward Pocock’la ilgili bir deneme yazısında, Fransa’da ise 1791 yılında “orientaliste” olarak kullanıldığını görmekteyiz. 1838 yılında da “orientalisme” kelimesi *Dictionnaire de l’Academie Française* adlı sözlükte bir madde başı olarak yer almıştır. Başlangıçta bu terim, hem Yakındoğu’yu hem de Uzakdoğu’yu içine alan Doğu ile ilgili çalışmalar için kullanılmıştır. 1795 yılında Paris’te “Ecole Speciale des Langues Orientales Vivantes” adlı bir şarkiyat merkezinin kurulması, daha çok ekonomik ve diplomatik alanlardaki ihtiyacı karşılamaya yönelik olmuştur (Endress, 2003: 173-174).

Kelime olarak kullanımı yukarıda açıklanan tarihlere rastlansa da, oryantalizmin tarihi Doğu ve Batı’nın varlığı kadar eskidir. Oryantalizmin bugün tanıdığımız çeşitli biçimleri ve özellikleri kazanması tarihi bir sürecin ürünüdür. Oryantalizm, “orijinal anlamıyla Batılı olmayan ülkelerin kültür, dil, gelenek ve dinlerine dair meraktan ve bazen de zaruri haber alma ihtiyacından doğan araştırma ve incelemeler” olarak ortaya çıktığı değerlendirilmektedir (Soykut, 2002: 42). Oryantalizmin bir bilim dalı, bir söylem, bir siyasi ideoloji ya da bir dünya görüşü olarak değerlendirilebilmesi tanım aralığındaki olguları genişletmiş ve oryantalizmin temelini “biz-onlar” düalizmine dayandırmıştır (Kontny, 2002: 121). Bu tanıma göre oryantalizm, kendini Batı denilen bir siyasi-kültürel oluşuma ait hisseden birinin, Doğu olarak betimlediği bir oluşumun öğeleri hakkında konuşmasıdır. Bu bağlamda Doğu kavramı, Avrupa’da özellikle 18. yy.dan itibaren geliştirilen modern temelli sömürgecilik söylemlerinden üretilen bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır.

Wallerstein’e göre oryantalizm, “köklerini bazı Hıristiyan keşişlerin kendilerine Hıristiyanlık dışı toplumların dinlerini, dillerini öğrenerek dini metinlerini daha iyi anlama görevini verdikleri, bir bilgi tarzıdır” (Wallerstein, 2012b: 191-192). 19 ncu yy’a

gelindiğinde oryantalistler, “Hıristiyan-Pagan” ayrımı yerine kısmen “Batılı-Doğulu” ya da “modern-modern olmayan” ayrımı yapmaya başlamışlardır. Böylelikle, toplumsal yapıda kutupsallıklardan oluşan uzun bir hat ortaya çıkmıştır¹: Askeri toplumlar-sanayi toplumları, feodalizm-kapitalizm/sosyalizm (Marx), Gemeinschaft-Gesellschaft (Tönnies), mekanik dayanışma-organik dayanışma (Durkheim), geleneksel otorite-rasyonel hukuki otorite (Weber).

Oryantalizm, “öteki olanı ya da farklılığı ‘Batı-dışı’ bir nesne olarak kurgulayan ve temsil eden bir söylem” olarak da tanımlanmaktadır. Oryantalizmi modernitenin küresel hegemonyasının söylemsel oluşumunu kuran tarih anlayışına verilen isim olarak da kurgulamak mümkündür. Batı’nın tarihine karşı farklı olanın tarihsizliği; Batı’nın, “ben” olarak üstlendiği özne konumuna karşı farklı olanın genelleştirilmiş antropolojik bir “kültürel nesne” konumuna indirgenmesi; Batı’nın tarih, akıl, gelişme temelinde hareket eden medeniyetine karşı ötekinin geri kalmışlığını simgeleyen, gelişmeye kapalı gelenekselliği. Oryantalizmin söylemsel düzeyde kurduğu bu tarih okuma anlayışı, dolayısıyla dünya tarihinin Batı medeniyeti ile özdeşleştirilmesi, bize modernitenin yalnızca Batı’ya ait olmadığını, esas itibarıyla kuruluşundan bu yana “küresel hegemonik proje” olarak işlev gördüğünü anlatmaktadır. Bu bağlamda modern dünya tarihi, Batı epistemik ve normatif ayrıcalıklı özne konumunun ve tarihsel gelişmenin evrensel gönderim noktası olma işlevini görmesinin tarihidir (Kahraman-Keyman, 1998: 76).

Turner’a göre oryantalizmin dayandığı temel önermelerden ilki, Doğu toplumlarının statik tarihi ile Batı kültürünün dinamik evrimsel özelliği arasında çelişen bir karşıtlığın kurulmasıdır. Oryantalizmin dayandığı ikinci temel önerme, Doğu’nun niçin durağan/statik bir yapıda olduğunu açıklayan, özel mülkiyetin olmayışı, genel bir köleliğin varlığı ve despotik yöneticilerin varlığını içerir. Oryantalist önermenin üçüncü boyutu Müslüman psikolojisi ile ilgilidir. Oryantalist argüman olarak İslam’ın psikolojik etkisi, boyun eğme tutumunu, kaderciliğin kabulünü desteklemektedir. Oryantalizm anlayışına göre İslam inancı toplumsal düzeni değiştirmek ya da yöneticinin siyasi despotizmine karşı koymak için hiçbir güdü doğurmamıştır. Son olarak, Doğu’nun Batılı tarihi çizgide akılcı, demokratik ve sanayileşmiş bir topluma doğru gelişmesinde başarısız olması, İslam’ın kendi iç özüne başvurularak açıklanmıştır. İslamlaştırılmış tarih, yeniliği engelleyici bir

¹ Konu hakkında detaylı bilgi almak için bakınız: Muammer Tuna vd.leri, *Modern Toplumun İnşası (Tarihsel ve Sosyolojik Bir Perspektif)* adlı eser.

özelliğe sahip olan -despotik, kaderci, hareketsizlik gibi- bir etos'un varlığı tarafından bölünmüştür ve bu İslamiyet'in değişmez bir özelliğidir. Oryantalizmin ana önermesinin altında yatan bilgi, "İslamiyet'in atıl, Hıristiyanlığın ise dinamik olarak karakterize edildiği bir bilgidir" (Turner, 1991: 17-19). Böyle bir bilgi üzerine kurulu olan oryantalist söylem, Batı'nın biricikliğini ve eşsiz oluşunu vurgulamakta ve Batı-Doğu karşıtlığını ve farklılığını ön plana çıkarmaktadır. Bu düşünce doğrultusunda İslam'a yaklaşıldığında oryantalizmin dört ana esası olduğu görülmektedir: Birincisi, Batı ile Doğu arasında "mutlak ve sistemik bir fark"ın varlığı. İkincisi, Doğu'nun temsilinde, modern oryantal gerçeklerden ziyade metinsel yorumlara dayanılması. Üçüncüsü, Doğulu olanın değişmezliği, tek biçimliliği ve kendini tanımlama yetisine sahip olmaması ve son olarak Doğunun, korkulacak veya kendisine efendilik yapılacak olan, olarak tanımlanmasıdır (Sayyid, 2007: 68).

Said'in *Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu* adlı eserinde ele alınan biçimiyle oryantalizm, üç farklı fakat birbirini tamamlayıcı anlamda kullanılmaktadır. Öncelikli olarak, "Doğu" araştırmalarını, yani oryantal toplum ve kültürlerin araştırılması ile ilgilenen Batılı üniversitelere özgü, bir kurum, disiplin ve faaliyetler setini tanımlayan "akademik çalışmalardır". İkinci olarak, Doğu denen şey ile Batı denilen şey arasında köklü bir ayrım oluşturan özel bir epistemoloji ve ontolojiye dayalı bir "düşünce biçimidir". Son olarak Doğuyu tasvir etmek ve denetlemek amaçlı, Doğu ile uğraşacak tüzel bir "kurumlaşmadır" (Okumuş, 2002: 253). Oryantalizmin mantığında, kendini üstün gören ve bu üstünlüğünü korumak isteyen, aynı zamanda sömürgeciliğin askeri ve ekonomik amaç ve kurumlarıyla da beslenen egemen kültürün başka bir kültürü eşiti olarak anlayıp değerlendiremeyeceği anlayışı vardır.

Foucault'nun kuramsal analizini sürdüren Said, bütün egemen kültürlerin kendilerine uygun bir "iktidar" söylemi yarattığı ve bu söylem içerisinde kendilerinden başka kültürleri istedikleri gibi yansıttıkları düşüncesinden hareket etmektedir. Bu çarpık yansıtma gerçekte bir kültürün diğer bir kültüre egemen olma yollarından biridir. Bu manada oryantalizm, "Avrupa'nın yaşantısında özel bir yeri olan Doğu'yu tanımlama çabasıdır" (Parla, 1985: 11). Doğu yalnız Batı'yla komşu olmakla kalmayıp, aynı zamanda Batı'nın en büyük, en zengin, en eski sömürgesidir. Dil ve uygarlıkların kaynağı, kültürel rakibi, kendinden başkasının yani "öteki"nin en derin ve ısrarlı simgesidir. Oryantalizm, Doğu'yu Batı'nın kültürel ve ideolojik kurumları, bu kurumların yarattığı sözcükler,

imgeler ve doktrinlerle bezenmiş bir söylem yoluyla algılamaktır. Bu söylemi kuran ve sürdüren batıdır. Batı bu söylem sayesinde “Doğu hakkında gözlemler yaparak, Doğu’ya ilişkin görüşleri onaylayarak, Doğu’yu tarif ederek, kâğıt üzerinde onu üreterek, kısaca Doğu’ya egemen olarak” sarsılmaz otoritesini kurmuştur.

Turner, toplumsal gelişme nosyonunu kavramlaştırırken üç olgu üzerinde durmaktadır. İlk olarak, toplumsal gelişme topluma içsel olan niteliklerin sonucudur. İkinci olarak, bir toplumun tarihsel gelişmesi evrimsel bir ilerlemedir ve son olarak, toplumun bir “anamlı bütünlük” olduğu, yani toplumun bütün kurumlarının ana özün ifadesi olarak şekillendiğidir. Bu savlar oryantalizme, demokrasi ve endüstrileşmeye doğru dinamik bir ilerleme içinde olan Batı toplumu ile ataletsiz ve başlangıcından bu yana düşüş halinde bulunan İslam toplumu arasında ideal bir dikotominin ortaya konabilmesi imkânını sağlamaktadır (Turner, 1984: 129-130). Bu kavramsallaştırma sonucunda, Doğu toplumları bir yokluklar kümesine gönderme yapılarak tanımlanabilmektedir: Orta sınıfın yokluğu, kentin yokluğu, siyasi hakların yokluğu, devrimlerin yokluğu. Bu eksik özellikler, İslam uygarlığının neden kapitalizmi yaratamadığını, neden modern kişiler ortaya çıkaramadığını ve neden kendini laik ve radikal bir kültüre dönüştüremediğini açıklamaktadır.

Batı bu olgulara dayanarak gerçek olmaktan ziyade, hayali sosyo-kültürel özellikler ve farklılıkları ortaya atıp, sonra bu farklılıklar nedeniyle “Batı’nın ötekilerden” farklı olduğunu öne sürmektedir. Samuel Huntington’ın terminolojisi ile söylenecek olursa, Batı’ya “geri kalanlardan” ayıran bu olgulardır ve bu özellikler modern (Batı) toplumunu kendi geçmişinden ve diğer toplumların bugünkü konumlarından da ayırmaktadır (G.Frank, 2010: 44). Keza oryantalizmin üslubu, Batılı araştırmacının, kendi medeniyeti dışındaki medeniyetleri incelemesinde söz konusu olan yaklaşım biçimini açığa çıkarır ve onun tarafgirliğini ortaya serer.

a. Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi

Oryantalizm çalışmaları önce Arapçayı ve İslamiyet’i araştırmakla başlamıştır. Batı sömürgeciliğinin Doğu’da gelişmesinden sonra ise oryantalizm, bütün Doğu dillerini, örf ve adetlerini medeniyetlerini, Doğu ülkelerinin coğrafyasını, burada yaşayanların gelenek ve göreneklerini, konuştukları dillerin en meşhur lehçelerini araştırma şekline girmiştir (Sibai, 1993: 37). Bazı araştırmacılar, oryantalizmin başlangıcını Müslümanlarla Bizanslıların karşılaştığı Mute Savaşı (629) ve Tebük

Gazvesine (630) dek götürürken; bir grup araştırmacı da Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında dini ve siyasi sürtüşmelerin başlangıcı olan Haçlı seferlerine dayandığı görüşündedir. Selahaddin Eyyübî Kudüs'ü feth edince (1187) Kudüs Patriği birçok şöhretli haçlı şövalyesi ile birlikte duydukları üzüntüyü halka göstermek için siyah giyinerek Avrupa şehirlerini dolaşıp ahaliden yardım ve aman dilerler. Onların bu davranışları Doğu'ya karşı Batı'da bir bakış açısı medya getirmiştir (Sönmezsoy, 1998: 28).

Diğer bazı araştırmacılara göre Hıristiyan Batı'da oryantalizmin resmen ortaya çıkışını, 1312'de toplanan Viyana Konsülü'nün çeşitli Batı üniversitelerinde birkaç Arap Dili kürsüsünün kurulmasına dair karar çıkarmasıyla başlatıldığına işaret etmektedir. Rudi Paret ise Avrupa'da İslam ve Arap araştırmalarının, Kur'an'ın ilk defa Latinceye çevrildiği, ilk Latince-Arapça sözlüğün yazıldığı 12. yy.da başladığı görüşündedir (Zakzuk, 1993: 8-9). Yukarıda belirtilen açıklamalardan da anlaşılacağı gibi oryantalizmin başlangıcı için kesin bir tarih belirlemek güçtür.

Dirlik ise oryantalizmin tarihsel olarak "Avrupa merkezilikle" birlikte doğduğunu belirtmektedir. Avrupamerkezciliğin tarihsel sonucu, Avrupa olmayanın aradaki yüzlerce yıllık etkileşim itibarıyla Avrupa'nın gelişmesinde oynadığı rolün hafızalardan silinmesi ve tam aksi bir şekilde diğer ülkelerinin tarihlerinin Avrupa tarihinden uzağa itilmesi olmuştur. Avrupamerkezciliğin2 ortaya çıkışı ayrıca tarihsel olarak dünya üzerinde Batı egemenliğinin ve sömürgeciliğinin hüküm sürmeye başladığı zamanlara da rastlamıştır. Avrupamerkezcilik, Avrupa'nın dışında kalan dünyayı en azından kültürel olarak "boş" ya da "onda olmayanlar" nedeniyle geri kalmış ve bundan dolayı da Avrupa'nın müdahalesine muhtaç bir dünya olarak temsil ederek kolonyalizm amacına hizmet etmiştir. Avrupa'nın dünyaya verdiği de, verdiklerinin karşılığında aldığı da kendi geçmişine dair imgeler olmuştur (Dirlik, 2010: 206-207).

Oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması 18. yy.ın son çeyreğinden itibaren ve asıl olarak 19. yy.da gerçekleşmişse de Batı'nın Doğu'ya olan ilgisinin tarihi ve Doğu hakkındaki düşüncesinin oluşum süreci Doğu ve Batı'nın varlığı kadar eskidir. Dolayısıyla, Batı'nın Doğu'ya ilişkin topyekûn düşüncesini belirleyen

2 Avrupamerkezcilik kavramının ötekileştirme, modernleşme ve oryantalizm üzerine yaptığı etki hakkında detaylı bilgi için bakınız: Samir Amin, *Avrupa-merkezcilik Bir İdeolojinin Eleştirisi* adlı eser, Bernard Lewis *Çatışan Kültürler, Keşifler Çağında Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler* adlı eser, Partha Chatterjee *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası* adlı eser, Kaan Durukan *Doğu Batı İkilemine Dört Bakış: Montesquieu, Fanon, Galeano, Said* adlı eser, Paul Harrison *Üçüncü Dünyanın Batılılaştırılması* adlı eser.

özelliklerin, Doğu ile Batı arasındaki ayırmda yattığı söylenebilir (Bulut, 2002: 15). Diğer bir önemli hususta Thierry Hentsch'in de belirttiği gibi, Doğu ile Batı arasında karşıtlığın tarihini ne kadar geriye götürürsek götürelim, bu karşıtlığın iki kutbu aynı yaşta olmadığıdır (Hentsch, 2008: 24).

Oryantalizmin tarihi arka planına baktığımızda, dört ana dönemden bahsedebiliriz (Davutoğlu, 2002: 41-45): Birincisi, 1784'te Asiatic Society'nin Kalküta'da kurulmasına kadar olan dönemdir. Kalküta'da kurulan bu "Asya Çalışmaları", Hastings'in idaresi esnasında oraya giden İngiliz entelektüellerinin oluşturduğu çalışmalara kadar olan bu dönem, oryantalistlerin daha edilgen, İslam medeniyetinin ve Doğu medeniyetinin daha etken görüldüğü bir dönemdir. Bu dönemde oryantalizm çalışmalarındaki temel motivasyon başka bir kültürü hatta kendi üzerinde egemen bir kültürü tanımaktır.

Bu ilk dönemde, oryantalizmin İslamiyet karşısındaki tutumunu belirleyen iki eğilim vardır: Birincisi, İslam'a halk efsanelerinden ve hurafelerden oluşan kalın bir sis tabakasının arkasından bakan, sübjektif ve tarafgir bir mücadele yolu izleyen tutum. İkincisi ise birinciye nispetle bilimsel objektifliğe bir derece daha yakın ve İslam dinini, tabiat, tıp ve felsefe bilimlerinin beşiği olarak gören eğilimdir. Ancak hurafelerden ibaret olan birinci eğilim, daha uzun ayakta kalarak kendinden sonraki dönemlerin kurucu ögesi olmuştur (Yıldırım, 2003: 23-24).

İkinci dönem, 1780'den İkinci Dünya Savaşı'na kadar olan dönemdir. İlk ivmenin başlaması 1780'de, ancak oryantalizmin zirveye ulaşması 19. yy.dadır. Bu yüzyıl aydınlanmanın üzerinde modern tarih düşüncesi, Avrupa merkezli tarih, Avrupa merkezli felsefe, Avrupa merkezli düşünce yapısının oluşma dönemidir (Davutoğlu, 2002: 42). Bu dönemde kurumsallaşma başlamıştır. İlk önemli oryantalist merkezler, bu dönemde kurulmuş, böylelikle entelektüel zemin hazırlanmış, kurumsallaşma tamamlanmıştır. Artık tarihin Avrupa merkezli aktığı bir zihniyet, bir akademik anlayış içinde var olan oryantalist çalışmalar, tarihin gerisinde kalan ve bu tarihin edilgen unsuru olan alanları yönlendirmek üzere harekete geçen büyük oryantalist kongreler toplanmaya başlanmıştır. Bu dönemin temel amacı, oryantalizmin kolonyalizmle işbirliği yapması, sömürgecilikle birlikte yürümesidir.

Silvestre de Sacy'nin 1795'de Paris'te "Ecoles Des Languages Orientales'i" kurmasıyla Bilimsel oryantalizmin başladığı düşünülür. Bilimsel oryantalizmin uygulanışı ile kazanılan muhteşem bilgiler askeri amaçlara hizmet edecek; Doğu formüleştirecek,

şekil verilecek, kimlik ve tanım kazandırılacak; Batı için önemi belirlenecek ve Avrupa'ya bağlı rolü irdelenmiş olacaktı. Bu tür meraklar ve çıkarlar bir sürü çeviriler, sözlükler, seyahat kılavuzlarının yayınlanmasını sağlamıştır. Yapılan tüm çalışmaların amacı Doğu'nun daha kolay anlaşılabilir hale gelmesini sağlamak olmuştur (Hüseyin, 1989: 19).

17. ve 18. yy.larda temelleri atılan Doğu çalışmaları, 19 ncu yy.da büyük artış gösterdi. Bu dönemde Batı üniversitelerinde İslamiyet kürsüleri kuruldu, on binlerce kitap ve makale yazıldı, birçok dergi yayımlandı, master ve doktora tezleri hazırlandı. Bu dönemde Avrupa'nın birçok ülkesinde İslam toplumlarının her yönüyle ilgilenen cemiyetler kuruldu. 19 ncu yy.ın sonlarından itibaren oryantalizmin aktüel meselelerini müzakere etmek amacıyla dönemin bilim ve düşün merkezlerinde birçok kongre tertip edilerek bu kongrelerde sunulan raporlar ciltler halinde yayımlanmıştır (Yücel, 2013: 22-23).

Oryantalizmin üçüncü dönemi İkinci Dünya Savaşı sonrası ve 11 Eylül saldırıları sonrasıdır. 1980'lere kadar olan dönemde dekolonizasyon denilen, kolonilerde anti sömürgeci faaliyetler başlamıştır. Ancak oryantalizmin esas siyasallaşması, 1980'lerde başlar. İslam'ın bir anlamda tekrar yükselişe geçişinden, siyasal alanda, ekonomik alanda, kültürel alanda bir canlanma hissedilmesinden itibaren 80'li yıllarda yeni bir oryantalist nesil çıkar. Bu dönemde İslam'ın medeniyet birikimini incelemeye dönük faaliyetlerden ziyade, doğrudan İslam toplumlarının siyasal, sosyal dinamiklerini incelemeye dönük bir oryantalist çizgi başlamıştır (Davutoğlu, 2002: 43).

Son dönem olan içinde yaşadığımız yıllar 11 Eylül saldırılarından sonra günümüze kadar gelen dönemi kapsamaktadır (Davutoğlu, 2002: 44). 11 Eylül öncesi var olan ancak sonrasında, bir ihtiyaç olarak değeri hızla artan, ötekiyi bilme sürecinde ortaya çıkan bilgi anlayışının temel hareket tarzı, diğer uluslar, diğer bölgeler ve diğer kültürler hakkında çeşitli ampirik bilgilerin biriktirilmesi olmuş ve bu bilgi birikiminin otomatik olarak ötekinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı varsayılmıştır. Bu anlayışın neticesinde, farklı kültürler arası diyalog anlayışı var olan sistemin içinde sıkışarak sonuçta mevcut sistemin devlet merkezci hegemonik dilini kabul etmek zorunda kalmıştır (Keyman, 2006: 120).

İçinde yaşadığımız bu dönemi tanımlarken Vaclav Havel, “Kültürel anlaşmazlıklar tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar çoğalmış ve tehlikeli hale gelmiştir” biçiminde gözlemde bulunmakta ve Jacques Delors ise “gelecekteki çatışmalar

ekonomik ve ideolojik sebeplerden değil, kültürel faktörlerden kaynaklanacaktır” diyerek bu görüşü paylaşmaktadır (Huntington, 2005: 26). Bu dönemde en tehlikeli çatışmalar medeniyetler arasındaki fay çizgilerinde yer almaktadır. Bu nedenle medeniyetler çatışmasına geliştirilecek bir alternatif, etkili olabilmek için hem kültür sorunuyla ilgilenmek hem de farklılıklar arasında bir arada yaşama sorununa çözüm bulmak zorundadır. Ancak bu sorgulama, dolayısıyla modernitenin sorunsallaştırılması bize yaşadığımız 11 Eylül’den sonraki dünyanın gerisinde farklılıkların bir arada yaşama olasılığını arama imkânını verecektir (Keyman, 2006: 120).

Küresel anlamda dünyayı etkisi altına yeni oryantalizm söyleminde Doğu, Batı’dan farklı, tekinsiz bir yer olarak temsil edilmektedir, bunun da filmlerin mekânlarına dahi yansımakta olduğu görülmektedir. Filmlerde kapalı yerlerin, hapisanelerin, hücrelerin, yıkıntıların, terk edilmiş binaların mekân olarak kullanıldığı, ancak filmsel anlatılarda mekânlar dışında da karma karışık, anlaşılmaz bir dünyanın ortaya çıktığı algılanmaktadır. İran’ın yaşamını, kültürünü, dinini eleştiren filmler de oryantalist söylemlerden nasibini almaktadır: *Kızım Olmadan Asla* (Brian Gilbert 1991) adlı filmin vizyona girişi Amerika’nın Ortadoğu’yu ötekileştirme politikasına denk düşmektedir. Körfez Savaşı yıllarına denk gelen film anlatısının, dönem politikası ile uyum içerisinde olduğu görülmektedir. İranlı bir erkekle büyük bir aşkla evlenerek Tahran’a yerleşen Amerikalı kadın, iki farklı kültürün (Doğu/Batı) farklılıklarına dayanamamakta, zamanla İranlı eşinin baskıları yüzünden mutsuz olmaya başlamaktadır. Böylece İran ve Amerikalı karakterler bağlamında karşıtlıklar kurulurken Doğu, yobaz, baskıcı, Müslüman, despot gibi ögeler ile tanımlanmaktadır. Buna ek olarak, tarihten kaynağını alarak, Doğu ve Batı uygarlıklarını sinemaya yansıtan *Büyük İskender*, *300 Spartalı* gibi filmlerde de oryantalist söylem, tarihe yayılan Doğu/Batı düalizmi çerçevesinde, Doğu’nun despot, bağınaz, geri, köleci vb. gösterilmesini sağlayarak Batı ideolojisini üretmeye devam etmektedir (Yiğit, 2008: 241).

b. Oryantalizmin Kaynakları

Oryantalizmin kaynağını “ontolojik” bir problem olarak sorgulayıcı tarzda incelediğimizde, özellikle 1780’den sonraki çalışmalarda kendini ortaya koyan temel varsayım tarihi yönlendiren bir öznenin var olduğudur. Bu özne geçmiş tarihe de derinliğine gitmekte, tarih bu özne etrafında akmaktadır. Buna karşılık değişmeye direnen

bir Doğu da bulunmaktadır (Davutoğlu, 2002: 45-46). Bu noktadan oryantalist çalışmaların etkisine baktığımızda, bir grup insanın tarihin dışına itildiğini görmekteyiz. Tarihin dışına itilenler kendileriyle yabancılaşmaya başlamaktadırlar. Ancak yabancılaşmanın tek başına dışarıdan bir kurucu tarafından kurgulanması ve gerçekleştirilmesi bir noktaya kadar gerçekleştirilebilir görülmektedir. Yabancılaşmanın özsel bir şekil alması için bunu içsel olarak kurgulanması gerekmektedir. Batı dışı toplumlarda modern oryantalizmin kurgulanarak uygulanmaya başlamasını ve bu toplumların özsel bir şekilde nasıl kendi kendileri ile yabancılaştıklarını bu bölümün sonunda otooryantalizm konusunu açıklarken detaylı bir şekilde izah etmeye çalışacağız.

Davutoğlu ontolojik kaynağın yarattığı, toplumların kendi kendilerine yabancılaşmaları sorununu çözenin bir yolu olarak “kendi kendimizi algılama biçimimizi değiştirmek” yaklaşımını teklif etmektedir. Yani Batı’nın beni nasıl algıladığından veya benim Batı’yı nasıl algıladığımdan daha önemli olan konu, bizim kendimizi nasıl algıladığımız ve Batının kendini nasıl algıladığı konusudur. Batılılar bu algılama biçimini değiştirmedikçe ve kendileri lehine bütün insanları tarih dışına itme yanlısını düzeltmedikçe, bu algı değişikliğinin gerçekleşmesi çok zor gözükmektedir (Davutoğlu, 2002: 48). Bu konu ile bağıntılı olarak, Meltem Ahıska’nın *Radyonun Sihirli Kapısı, Garbiyatçılık ve Politik Öznellik* adlı eserinde belirttiği gibi: “Zizek’e göre ‘ben’, başkalarının (hegemonik söylemde simgesel olarak önemli sayılan gösterenler ya da hâkim gösteren tarafından belirlenen kişilerin) beni nasıl gördüğünü düşündüğümüdür. Dolayısıyla hem ‘ben’ hem de ‘öteki’nin bakışı sanaldır. Benlik hiçbir zaman ‘gerçek ve sanal’ arasındaki mesafeyi kapatamadığı için kendine özdeş bir kimlik kurmasına imkân yoktur. Bu özdeşleşmede benlik, hem yerinde olmamasıyla, yani kendi dışına çıkmış olmasıyla, hem de sanal döngüdeki bilinemez olanla ilişki içinde kurulmuştur. Benlik, hiçbir zaman bilemeyeceği bir nesneye öykünür” (Ahıska, 2005: 83-84). Bu bağlamda Ahıska’nın yaklaşımına göre: Türkiye’de modernleşme arzusundaki milli seçkinler için ego-idealinin sanal bakış açısını Batı oluşturur. Türklük bu anlamda Batı’nın “bizi” nasıl gördüğünü düşündüğümüzdür. Bu sanal bakış açısı Türk kimliğini kurmaktadır. Bu özdeşleşmede bilmeme işlevseldir; aslında Türk kimliğinin ne olduğunun ve Batı’nın Türk’e nasıl baktığının bir türlü tam olarak bilinmemesi, modernleşme, Batılılaşma üzerine konuşan, yazan bütün seçkinlere ve aydınlara Türk kimliğinin yeniden ve yeniden tarifleme, bunun üzerine konuşma/yazma imkânı vermektedir.

Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm* adlı çalışmasında bilginin önemini kısa ancak vurgulayıcı şekilde şöyle özetlemektedir: “Ben farkı biliyorum, öyleyse ben kontrol ederim” (Turner, 2003: 79). Bu anlayış bizi Foucault’nun bilgi-güç denklemine götürmektedir. Foucault, bilginin soyut ve dışarıda bir şey olarak algılanamayacağı ve doğrudan güç konfigürasyonu ile izah edilebilecek olan, bir anlamda sonuç olduğu kanaatinde. Bu kavramı oryantalizme aktardığımızda şu anlam ortaya çıkmaktadır: Gücü elinde tutan bilgiyi de üretir ve o bilgiye dayanan yeni bir insan tipini de üretir.

Çizgisel zaman anlayışı öylesine bilgi üretmiştir ki, tarihin sonunda olan medeniyet geriye dönüp bütün medeniyetleri belirlediği gibi zaman anlayışımızı, zaman idrakimizi de değiştirmiştir. Batının zaman idrakinde, sonda olan ve hâkim olan Batı, bütün zamanı geçmişe ve geleceğe dönük olarak belirleme kudretine de sahiptir. Aslında tarihin sonu kavramı bunu yansıtır, Batılı insanın bir merkezden insanlığın tarihini biçtiği için oryantalist bir tanımlama olarak görülebilir (Davutoğlu, 2002: 48).

Oryantalizmin “aksiyolojik” kaynağı olarak ortaya çıkan kavram, oryantalizmin yarattığı bilgi paradigmasının bireylerin değerlerine yansımalarının nasıl olduğunu açıklamaktadır. Yaratılan yeni bilgi yepyeni kavramlar ortaya koymaktadır ama bu kavramlar çoğu zaman incelenen medeniyetin o kavramları nasıl kullandığına bakmaksızın tercüme zorlukları da dâhil olmak üzere, yeni bir anlayış alanı, yeni normlar ve kategoriler oluşmaktadır. Tercümelerde doğal olarak meydana gelen bu uygulamalar, bazen de bilinçli olarak yeni kategorilerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Örneğin, İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan kategorileşmeler gibi, beş tane referans arka arkaya zikredildiğinde, bu, artık bir kişinin yaptığı yorum, bir kişinin geliştirdiği analitik çerçeve olmaktan çıkıp, o disiplinin, İslam düşüncesinin temel kategorisi haline gelmektedir. Sonuçta bu alanda araştırma yapanlar bu kategoriler etrafında düşünmeye ve bu kategorilerin çerçevesi dışında kurgu yapamamaya başlamaktadır. Bu yaklaşımın ortaya çıkardığı başlı başına bir değerler alanı bulunmaktadır ve bu zihni imajlar kendi kendine yabancılaşmayı destekleyecek şekilde aksiyomlar üretmektedir (Davutoğlu, 2002: 49).

“Siyasal” kaynak noktasında Said’in *Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu* adlı eserinde ele aldığı ve kullandığı ilişki öne çıkmaktadır. Gramsci, bu konuyu Marksist bir perspektifle ele alarak, Kapitalist sınıfın kendi entelektüellerin üreteceğini belirtir. Entelektüel, kapitalizmin menfaatleri doğrultusunda bir egemenlik alanının oluşmasına

yardımcı olur. Oryantalizm de bir anlamda kendi entelektüelini üretmektedir ve üretilen entelektüel o sömürgeci dönemde bir ara unsur olarak belli bir siyasal misyon da üstlenmiştir. 19. yy. Batı sömürgeciliği bu anlamda Batı tarih yazımıyla paralel seyretmiştir. Örneğin, Darwinizm biyolojik bir konu iken, Sosyal Darwinizm haline getirilerek bütün tarihi ve sosyal gelişmeleri, Batı insanından oluşan bir süreç algılatılmaya başlamıştır (Davutoğlu, 2002: 49).

c. Oryantalizm ve Tarih Kavramı İlişkisi

Avrupa'nın uzun bir tarihsel süreç içinde geliştirdiği öteki algısı, öncelikle dini, siyasi ve ekonomik alanda geliştirilerek anlamlandırılmıştır. Bu süreç doğal olarak Avrupamerkezcilik görüşünün de kuvvetlenmesine sebep olmuştur. Avrupa, kapitalizmin dünya ölçeğinde yaygın ve belirleyici olmaya başladığı andan itibaren dünyayı fethetme hedefini kendisine amaç edinmiştir (Subaşı, 2003: 16). Sartre şöyle demektedir: “Kendi kültürünün bilinçli aklileştirilmesi insanlığın nihai anlamıdır” ve bunu da yapan, becerebilmiş olan ve başaran Avrupalı Batılı insandır (Batmaz, 2006: 22).

Üç farklı Batı tarihinin yazımı sivilinden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, “ilerlemeci kuram” olarak adlandırılacak tarihin lineer ve kronolojik yazılma stilidir. İkinci tip tarih yazımı “eleştirel kuram” olarak adlandırılabilir. Bu kuram aklın ve toplumun bugünkü durumunu hem eleştiren hem de koruyan diyalektik bir yöntem önerir. Üçüncü tip tarih yazımı “sorunsallaştırıcı” bir niteliktedir. Bu stil temelde eleştirel kuram gibi hareket ederken, hem ilerleme modelinin hem de eleştirel kuramın özne ile doğayı uyumlu hale dönüştüren toplum modelinin modernist hareket tarzlarını, ilerleme ve uyum nosyonlarını sorunsallaştırarak, bir yapı-çözümü işlemine sokar. Bir söylem olarak Batı'nın ve daha genelde küresel modernitenin sorunsallaştırılmasını amaçlayan Foucault, Derrida ve Said'in tarih anlayışları bu kapsamda değerlendirilebilir ve ilk iki tarih kuramına göre farkı şu noktadan kaynaklanmaktadır: Batı modernitesini meşru kılan ilerlemeci toplum modeli ve bu modelin eleştirel kuram tarafından eleştirisi modernitenin küresel niteliğinin özünü kuran Batı dışı kimliklerin ve kültürlerin “ötekileştirme” sürecini göz ardı etmektedir ve böylece ikisi de Avrupamerkezcilik kuramları olarak modernite projesini korumaktadırlar. Diğer bir deyişle, her iki kuram içinde de modernitenin sömürgeci yapısı, modernitenin kurulma sürecine “içsel olmayan” bir unsur olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle de, sömürgecilik ya da emperyalizm gibi olgular indirgemeci bir

tutum içinde politik ya da ekonomik dışa yayılma süreçleri olarak düşünülür. Said'in belirttiği gibi, "sömürgeciliğin bu tür indirgemeci düşünülüşü bu kuramları belli oryantalist yargılar içeren bilgi üretim tarzlarına dönüştürmektedir". İlerleme ve uyum nosyonlarının sorunsallaştırılması ve akıl nosyonunun tarihselliğe açılması, bu anlamda bu kuramların Avrupamerkezci niteliklerinin ortaya çıkma olasılığını getirirken aynı zamanda Avrupa merkezciğe karşı geliştirilebilecek alternatif söylemlerin kurulma süreçleriyle ilgili ipuçları da vermektedir (Kahraman-Keyman, 1998: 81).

Modernitenin küresel tarihi 15. yy.a kadar geri çekilirken 1430-1498 arası Afrika kıyılarının Portekizler tarafından araştırılması ve 1492-1502 arası Columbus'un yenedünyaya gezileri önemli tarihsel olaylar sergilemektedir. Bu tarihsel olaylar farklı kimlik ve kültürlerin ötekileştirme sürecini kurarken akıl döneminde de "dışsal-kurucu"lardır. Farklı medeniyetlerle karşılaşma, Batı medeniyetini üstün, diğer medeniyetleri vahşi ve barbar olarak temsil ettiği zaman sonuç hem bu karşılaşmanın kanlı bir işgale dönüşmesi hem de farklı medeniyetlerin farklılığını tanıma gibi bir olasılığın ortadan kaldırılması olmaktadır. Bu çerçevede, modern kimliğin akıl ile hareket eden akılcı özne olarak (tarihsel ve söylemsel olarak) kurulması ile farklı medeniyetlerin barbar olarak ötekileştirilmesi arasındaki ilişkiselliği görme olasılığının ancak Batı modernitesinin tarihinin sorunlaştırılması ile ortaya çıkabileceğini söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, kimlik/fark ve benlik/öteki ilişkisinin sorunsallaştırılması: sermaye dönemini niteleyen modernitenin küreselleşmesi savının gerisindeki saklı Avrupamerkezci eğilimi sergiler; bu eğilimden kopmanın ön koşulunun, akıl dönemine küresel bir perspektiften yaklaşma olduğunu gösterir. Aynı zamanda bize, niçin Batının bir coğrafi mekân olarak değil, bir dil, bir söylem olarak ele alınması gerektiği hakkında bir gerekçe verir (Kahraman-Keyman, 1998: 82).

Oryantalizmin tematik ve sorunsal düzeylerde işleyişinden üç önemli sonuca vardır, birincisi, "sorunsal düzeyde" oryantalist söylem belirli bir zamana ait olmayan bir özselcilikle bir Doğu imgesi üretir. Burada özselcilik kavramıyla tamamen Batı-merkezci kodlarla kendini inşa eden ideolojik bir söyleme atıf yapılarak Doğu'nun değişmeyen bir öze sahip olduğuna vurgu yapılmaktadır. Doğu kendisini değiştirme yetisinden yoksun bir şekilde tarihte sabitlenmiş ve donmuş olan bir özün görünümünü niteleyen bir nesneye dönüşür. İkincisi, "tematik düzeyde" Doğu'nun özcü bir tarzda betimlenmesi Doğu-Batı karşıtlığını içeren bir epistemolojik ve ontolojik sisteme yerleştirilir. Böylece Doğu,

sorunsal düzeyde pasif özne olarak kabul edilen, tematik düzeyde hakkındaki bilgi üretilen bir “bilgi nesnesi” haline gelir (Keyman, 2006: 127). Avrupa’nın, Avrupalı-olmayan halklarla tarihsel karşılaşmasında, ikincinin nesneleştirilme tarzı incelendiğinde, uygulanan oryantalizm neticesinde, belirli olguların seçilerek, belirli soruların sorulmayarak, tarihe belli bir yönden yaklaşarak, toplumsal düzen sorununu temel kuramsal meseleleri olarak inceledikleri Avrupalı-olmayan toplumların siyasal yapısı üzerine tipik imgeler uydurma eğiliminde oldukları görülmektedir (Asad, 2008: 133). Üçüncü olarak, oryantalist söylemin gerek sorunsal gerekse tematik düzeylerdeki işleyişi sadece “öteki”nin imgesinin değil aynı zamanda bizatihi modern benliğin tarihe giriş açısından ayrıcalıklı bir nokta olarak kurulmasının “ön koşulunu” oluşturur. Said, bu nedenle Doğu kavramının, modern Batı benliğinin egemen rasyonel özne olarak kurulmasının “ön koşulu” olduğunu ileri sürer. Doğu’nun pasif, irrasyonel, değişime kapalı olarak gösterilmesi, Batı aklının ve bilgisinin hegemonyasının kurulma sürecine içseldir (Keyman, 2006: 127).

Oryantalizm kavramını ortaya koyma çabamız içerisinde, oryantalistin ve oryantalizmin tanımsal kavramlarını ortaya koyduktan sonra oryantalizm çalışmalarının niteliği ve tarihsel gelişimi, oryantalizmi yaratan ve sürdüren kaynaklar izah edilmeye çalışılmıştır. Şimdi, Batı’nın Doğu’yu sömürgeleştirme çalışmalarının ana aracı olan oryantalizmin nasıl kullandığı ve kullanılmaya devam edildiği açıklanmaya çalışılacaktır.

2. Oryantalizm Paradigmasında Doğunun Somutlaşması

Oryantalizm, araştırmanın konusunu tanımlamaktan ziyade araştıran özneyi ifade etmektedir. Bu haliyle Doğu’nun ruhunu yansıtmaktan daha çok Batı’nın gerçekleştirmek istediği düşüncesini ortaya koymaktadır. Batı kendinde olmayanı hâkimiyeti altına almak amacıyla, bilgi-güç bağlantısından hareket ederek, ötekini daha çok anlamak istemiş, bu amaçla bir araya getirdiği bilgi ile oryantalizmi var etmiştir. Oryantalizm daha öncede vurguladığımız şekilde Avrupa merkezci anlayışın bir ürünü olarak Avrupa üstünlüğü esasına dayalı Batı sömürge kültürünün bir çıktısıdır. Batı düşüncesi kendi ile öteki, Batı ile Batılı olmayan, Avrupa ile Avrupa-dışı, klasik dünya ile yenedünya ve kadim zamanlar ile modern zamanlar arasındaki güç ilişkisinin nasıl olacağını tanımlayan bir eylem gücünü ortaya koymaktadır (Hanefi, 2007: 79-80).

Doğu üzerine geliştirilen bilginin, fantezilerden ve mitlerden ayrı olarak düşünülmemesi ve hatta bugün bile oryantalizme ait düşüncelerin bir coğrafyaya veya

mekâna sabit kılınamaması; Batı, Batılılaşma, Batılı olma gibi kavramların tarihsel ve söylemsel yapılar olduğunu ortaya koymaktadır (Kahraman ve Keyman, 1998: 78). Bugün, Batı olarak adlandırılan kavramın, Batı Avrupa’da ortaya çıktığı söylene bile, Japonya, Amerika, Kanada Batı iken, Doğu Avrupa, Balkanlar Batılı olmaya çalışan Batı-dışı bir mekânı simgelemektedir. Coğrafi olarak paradoksal gözükse de bu nitelendirme, neyin batısı ya da neyin doğusu sorusunu gündeme getirirken, aynı zamanda Batı’yı bir coğrafi referansla sınırlamanın da kendi içinde bir anlam taşımadığını göstermektedir.

Batı’nın bir düşünce tarzı, bir dil, bir söylem olarak ele alınması ve bu dilin ya da söylemin kullanıma sokulduğu mekanizmaların ortaya çıkarılması durumunda, bir söylem olarak Batı, toplumları nitelendirme ve onları farklı kategoriler içerisine yerleştirme işlevini görmektedir. Hem akademik hem günlük dilde ürettiğimiz Batılı ve Doğulu kavramları bu işlemin bir sonucudur. Aynı zamanda, Batı bir imajı ya da imajlar setini simgelemektedir. Farklı kimliklerin, toplumların, kültürlerin hem görsel hem de sözel dil içinde temsilini içermektedir. Diğer taraftan, Batı’nın toplumları karşılaştırma modeli, işlevini de yaptığı gözlemlenmektedir. Batı’nın taşıdığı anlamlar, toplumlar arası benzeşimi ve farklılıkları anlamının egemen ölçütleri olarak kullanılmakta, toplumlar arası farklılıklar Batılılığa yakınlık ya da uzaklık derecesine belirlemektedir. Azgelişmişlik, geleneksellik, gericilik, romantizm, vahşi, barbar gibi kavramlar Batılı olan-olmayan ve Batı’ya uzaklık derecelerini tanımlaması, karşılaştırma modelinin taşıdığı yargılayıcı niteliği ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Batı’nın bir dil, bir söylem olarak nasıl kimliğe ait, belli bir bilgi tarzını ürettiği anlaşılabilir (Kahraman ve Keyman, 1998: 79).

Eğer kimlik, fark ile ilişki kurulmuş tarihsel ve söylemsel bir kurgu ise ne Batı’nın coğrafi bir gerçekliğe tekabül ettiği ne de Doğu-Batı karşıtlığının coğrafi bir mesafeyi simgelediği söylenebilir. Batı’ya verilen anlamın ve kimliğin ancak Batılı olmayana gönderimle kurulabileceği, bize Doğu-Batı karşıtlığının esasında bir ilişkisellik olduğunu hem de Batı’nın taşıdığı anlamların ve kimliğin ancak Doğu’yu simgeleyen anlam ve kimliğin üretimiyle mümkün olabileceğini gösterir. Bu anlamda, Doğu diye adlanan, Batı’nın kimliğinin kurulma sürecine içsel bir kurgudur. Oryantalizm olarak adlandırdığımız bu süreç, Batı dışı farklı kimliklerin ve tarihlerin “Doğu” kurgusu altında ötekileştirilmesini ortaya çıkarırken, Batı modernitesinin tarihini küresel tarihe dönüştürür. Küresel tarih Batı modernitesinin dünya üzerindeki farklı kimlikleri ötekileştirerek kurduğu hegemonyanın tarihidir. Stuart Hall’un “Batı ve Gerisi” söylemi olarak

adlandırdığı bu hegemonyanın gördüğü işlev, Batı gerisindeki dünyanın ötekileştirilmesiyle Batı kimliğinin dünya tarihini okuma ve yazmada ayrıcalıklı bir konuma getirilmesidir (Kahraman-Keyman, 1998: 79). Değişik Avrupa kültürleri homojen Batı olarak, geri kalanların tamamından farklıdır, benzer bir şekilde geri kalanlar kendi aralarında farklar olsa da Batı'dan tümüyle farklı oldukları için aynı olarak temsil edilirler. Kısaca, temsil sistemi olarak söylem, dünyayı basitçe ikiye böler: Batı ve geri kalanı (Bilici, 2011: 5).

Zaten kimlik dediğimiz alanda önemli olan husus ne bizi biz yapan özelliklerimiz, ne de diğer toplumlarda gözlemlediğimiz ve yadırgadığımız bize aykırı niteliklerdir. Kimlik yaratma, benzemediğine veya benzememesi gerektiğine inandığımız diğer toplumlarla aramızda kültürel bir boşluğun yaratılması olarak tanımlanabilecek bir olgudur. Bu boşluk tehdit edilmediği sürece kendi özelliklerimizin genel ve yüzeysel bir ritüelin parçası olarak algılandığı, koruyucu boşluğun daralma sürecine girdiği durumlarda ise yaratılan kimlik üzerinde katılaşıma ve onları hiçbir esneklik kaldırmayan kalıplara dönüştürme gözlenmektedir (Mahçupyan, 1998: 46). Her iki durumda da kimlik derinlik kazanmakta ve toplumun bireyleri arasında kültürel zenginliği paylaşmaktan kaynaklanan bir birliktelik yaratma şansını yok edilerek sosyo-psikolojik ihtiyacımıza cevap veren bir araca dönüşmektedir.

Günümüzde, Müslümanlara yönelik üç farklı yaklaşım dikkat çekicidir (Uluç, 2009: 311). Bu yaklaşımlardan birincisinde, Müslümanların kendi kültürlerini terk ederek Batı'ya entegre olmaları ile Avrupalı kültürün egemenliğini tesis etmeleri düşüncesi bulunmaktadır. Bu yaklaşım Müslümanların, Avrupa toplumunun meşru bir parçası olduğunu reddetmekte ve Avrupa'nın tümüyle bütünleşmiş yurttaşları olacağı zamanı ertelemektedir. Bu yaklaşımın yarattığı kültürel melezeleşme ortamında zayıf olanın baskı altına alındığı, sindirildiği, yok edilmeye çalışıldığı çeşitli hiyerarşik boyutların varlığı ve en önemlisi eşitsizlik taşıdığı unutulmamalıdır (Atılgan, 2012: 164). Bu anlamda dışlayıcılık değil, soğuruculuk söz konusu olmakta, üstün ülkeler ve üstün sınıflar farklı kültürlerden devşirdiği figürleri, sembolleri, temaları, özellikleri kendi eklentisi haline getirdiği takdirde yaşam hakkı tanımaktadır.

İkinci yaklaşım, Müslümanların Protestolarının İslamofobi açısından değerlendirilmesidir. Diğer bir deyişle, Müslümanların protestoları siyasal bir durum olarak kabul edilmemekte, bu protestoların gerçeğin yanlış yorumlamaları, yanlış

anlamalar ve/veya çılgın mollalar tarafından yapılan yönlendirmeler olduğu düşünülmektedir. Burada, saf, temiz, ılımlı kitleleri baştan çıkararak eski aşırılıkçı sömürge hikâyesi ortaya çıkmaktadır. Sonucu yaklaşım da ise Müslüman protestolarını Avrupalıların fundamentalizmine bir tepki olarak değil, Müslüman fundamentalizmi olarak yaftalamaktır. Bu yaklaşım, Batının Müslümanların protestolarına odaklanmak yerine, tıpkı İngiliz basının yaptığı gibi, protestocuların pankartlarına odaklanmayı kendilerine yöntem seçmeleri olarak kendini göstermektedir.

3. Oryantal Nesne Olarak Doğu

Oryantalist metinler yalnızca bilgi üretmekle kalmayıp aynı zamanda gerçekliğin kendisini de üretebiliyorsa bu metni üreten öznenin, bu üretimde hiçbir etkinliği bulunmayan nesne üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurmasıyla mümkün hale gelir. Bütünüyle edilgen olan bu nesne, üzerinde istenildiği gibi hükümler verilen, istenilen kalıba sokulabilen ama bütün tasarruflara karşı hiçbir etkinliği olmayan, pasif bir varlıktan başka bir şey değildir.

Said'in yaptığı oryantalizm tanımına baktığımızda: Doğu ve Batı arasında yapılan epistemolojik ve ontolojik ayırım tarifini görürüz. Yani burada eşitsiz bir ilişkiden, bir güç ayırımı içinde belirlenen bir kültürel farktan söz edilmektedir. Burada önemli olan husus, ayırımın Batı tarafından yapılmasıdır. Oryantalizm "Doğulular, Batılılardan aşağıdadır" demekle başlamaz, Doğuyu bir bilgi nesnesi, bir bilme, inceleme ve yönetme nesnesi olarak varsaymakla ve ileri sürmekle başlar. Doğu diye bir yeri işaretleme, evrensellik kuran bir işaretlemedir. Bu işaretleme Batı tarafından, epistemolojik ve ontolojik bir ayırım yaratacak şekilde kendi konumunu, özelliklerini ve hasletlerini evrensel kılan bir hareket olarak yapılır. Oryantalizmi, düz ve basit anlamıyla ırkçı bir ideoloji olmaktan çıkarıp, inceltmiş, sofistike, bilimsel, felsefi, kültürel ve entelektüel normlara uygun ve o normları oluşturucu kılan bir emperyal söylem haline getiren bu işaretlemedir. Mutman bunu, güç ile yapılabilecek bir işaretleme, damgalama; epistemolojik ve ontolojik bir şiddet olarak tanımlar (Mutman, 2002b: 110). Yapılan hareket, Doğu'yu bilinen ve yönetilen nesne kılarken, Batı'yı bilen ve yöneten özne yapar.

Oryantalizm odaklı düşünce merkeze alındığında öteki Doğu olarak işaretlenmektedir: Batı'dan farklı, ama ondan aşağı, barbar ve ilkel bir Doğu imgesi. Bu işaretlenme, Avrupa'nın kendi kimliğini inşa etmesinin tarihi ile örtüşmektedir (Yavuz,

2002: 59). Başka ifadeyle, Doğu'nun öteki olarak kurulmasının tarihi, Batılı öznenin kendini merkeze çekmesiyle kurgulanan oryantalist tarih olmuştur. Öteki olarak işaretlenmiş olana, öznenin özelliklerinin tam tersi özellikler atfedilir. Böylece öteki, bir yandan öznenin kıyaslandığı bir öge haline getirilir, diğer yandan ise, öznenin radikal olarak farklı olan olarak kalır. Hâkimin aynı zamanda savcı da olduğu bu duruşmada, öteki suçlu olarak doğar: O, öznenin sahip olduğu özelliklerden yoksundur fakat aynı zamanda radikal farkından dolayı öznenin istikrarlı dünyasına bir tehdit oluşturmaktadır (Yeğenoğlu, 2003: 15).

Doğunun bir bilgi, inceleme ve yönetme nesnesi haline getirilmesi ve bu kurgunun işleyişi problematik ve duruş olmak üzere iki düzeyde ele alınabilir. Problematic düzeyde geleneksel ve modern oryantalist söylem özne ve nesne olup olmasının büyük önem taşıdığı öteki ile vurgulanmış Doğu ve Doğuluyu, araştırmanın nesnesi olarak düşünür. Araştırmanın bu nesnesi, alışlagelmiş olarak, pasif, edilgen, yalnızca tarihi bir özelliğe sahip, kendisi hakkında karar veremeyen ve özerklikten uzak bir karakter sergilemektedir. Bu Doğulu veya nesne, nihai noktada felsefi olarak kendisine yabancılaştırılmış, yani başkaları tarafından konumlandığını, anlaşıldığını, tanımlandığını ve harekete geçirildiğini kabullenilecektir (Abdülmelik, 1998: 14-15).

4. Gizli, Açık ve Modern Oryantalizm

18. yy. dan itibaren gelişmeye başlayan akademik bir disiplin olarak oryantalizm anlayışı, tarih, filoloji, antropoloji disiplinleriyle pekişmiştir. Oryantalizm disiplini erken oryantalist yani 18. yy. öncesi çalışmalardan zihniyet olarak pek farklı değildir. Sadece kapsamı, yöntemleri ve faaliyet alanı gelişmiştir. Oryantalizmin bu tipine “açık oryantalizm” denmektedir. Bu kategorideki oryantalistler Batı'nın diğer kültürlerle üstünlüğünü vurgulamak için bilerek ve isteyerek Doğu ile Batı arasındaki farkları incelemişlerdir. Gizli oryantalizm kapsamında ise oryantalizm bir düşünce biçimi olarak ve Doğu ile Batı arasında yapılan varlıksal, bilgisel ayrımları kurgulamaktadır. Kategoriye sadece oryantalist akademisyenler değil, Doğu hakkında herhangi bir beyanda bulunmuş olan her türlü yazar ve düşünür dâhil olmaktadır. Farklı isimleri bir araya getiren unsur hepsinin Batı ile Doğu arasında öze ilişkin bir fark olduğunu varsaymış olmalarıdır. Bu oryantalistlere gizli oryantalist denmesinin bir nedeni de bilmeden ve istemeden ya da farkında olmadan Doğu ile Batı arasındaki farkı vurgulamış olmalarıdır. Son olarak

oryantalizm Doğu'yla bir ilgilenme, içli dışlı olma biçimidir ki buna modern oryantalizm denmektedir. Bu akım 18. yy.ın geç döneminde başlamıştır. Modern oryantalizm bir hükmetme, yeniden yapılandırma, Doğu'yu ve Doğuluları çeşitli pratikler ve kuramlarla temsil etme biçimidir. Bu pratiklere örnek olarak Doğu'yu öğrenme, gözleme, yazma, düşünme, öğretme, oraya yerleşme ve kolonize etme çabalarını verilebilir (Çırakman, 2002: 191-192).

Oryantalizmin oluşumundaki asıl etmenin, Doğu coğrafyasının Batı'dan geri kalmış olduğuna dönük inanç olduğunu belirtir. Bu geri kalmışlık algısı ve anlayışı oryantalizmin bir siyasal doktrine dönüşümünü de hazırlamıştır. Bütün bunlar, Said'in yorumuna göre açık oryantalizmdir (manifest Orientalism). Said, gizli ve açık oryantalizm arasındaki farkı şöyle açıklar: Bilinçsiz ve hatta dokunulmaz bir olumluluk, gizli oryantalizm; toplum, diller, edebiyat, tarih, sosyoloji ve benzerleri hakkında belirtilmiş görüşler, açık oryantalizmdir. Oryantalizmin görünür içeriği Doğulu toplumlar, diller, edebiyatlar, tarih, sosyoloji vb. hakkında ileri sürülmüş çeşitli görüşlerdir; oysa gizli oryantalizm neredeyse bilinçdışı ve kesinlikle dokunulamaz bir olumluluğa işaret eder (Said, 1998: 281). Başka bir deyişle gizli oryantalizm, rüyaların, imgelerin, arzuların, fantezilerin ve korkuların yer aldığı bilinçdışı alanı yansıtır. Bu nedendir ki oryantalizm aynı anda hem sistematik bilgi üretimini hem de bilinç dışı arzuları ve fantezileri anlatır; Doğu'nun aynı anda hem bilgi nesnesi hem de arzu nesnesi olduğunu gösterir (Yeğenoğlu, 2003: 31).

Örtük içerik, seyyahlara, yazarlara tarihçilere ve antropologlara eldeki herhangi bir somut meseleyi değerlendirebilmek için konuşma kapasitesi sağlar (Said, 1998: 301). Başka bir deyişle gizli oryantalizm, kısmen Doğu üzerinde kurucu nitelikli iktidar arzusunun içsel tutarlılığı nedeniyle bir kuşaktan diğerine aktarılır (Yeğenoğlu, 1996: 111). Bu sürekli, tutarlı, sistematik ve eklemlenmiş oryantalizm bilgisi bir söylemsel alan kurar, diğer bir deyişle Doğu'ya ait herhangi bir somut ayrıntının anlam ifade etmesini sağlayan bir metinsel tasvir oluşturur.

Örtük içeriğin sürekliliğini sağlayan mekanizma oryantalizmin alıntılایıcı doğasıdır. Oryantalizmin sistematik bir simgesel evren olarak kurulmasını mümkün kılan şey, basitçe değişik temsillerin Doğu denilen ortak coğrafi bir bölgeye yaptıkları göndermelerin bir bütünlük oluşturmasıdır. Doğu kültürüne ilişkin betimlemeler çeşitlilik arz etse de, aslında bunlar, daha önceki betimlemelerin ya doğrudan tekrarı ya da yeniden

işlenmesinden başka bir şey değildir (Yeğenoğlu, 2003: 96). Burada kast edilen daha önce yazılmış olan her metnin daha sonraki metinler için bir kaynak işlevi görmesidir. Yazılan her yeni metnin, daha önce yazılmış metinleri alıntılarının sayesinde, Doğu'nun sistematik bilgisinin oluşması sağlanmaktadır.

Gizli ve açık oryantalizm Batı'nın Doğu hakkında edindiği bilgiyi ve onun temsilini yansıtırken modern oryantalizm bu iki alanı kapsayıp Batı'nın Doğu üzerinde kurduğu kültürel ve siyasal hegemonyasına yeni bir bakış açısı ve boyut kazandırmıştır. Bu noktada modern oryantalizm, oryantalizmin kendi için tutarlılığını ve süreç olarak devamlılığını gösterir. Yüzyıllar boyunca kurulan Doğu imgesi ve bu yolla edinilmiş bilgi, Doğu'nun sadece ekonomik ve kolonyal anlamda elde edilmesine değil aynı zamanda kültürel ve zihin yapılarının değiştirilerek Batı'ya hizmet edecek yönde küreselleşmesine de hizmet etmektedir. Bu nedenle oryantalizm bir bilgi/iktidar ilişkisi olarak tanımlanır. Öte yandan emperyalizme ve sömürgeciliğe taban oluşturan oryantalizmin Doğu'su Batılıların yarattığı bir imge olduğu için ve Batı'da yazılan metinler aracılığıyla algılanıp tasavvur edildiği için bir söylem olarak da incelenmelidir (Çırakman, 2007: 107). İmgeler gerçeği yeniden üretmekten çok, izleyende farklı etkiler bırakmak amaçlıyorsa, bir yanılgılar yumağı sunmaktadır (Bilici, 2011: 3).

Oryantalizmi betimleyen gizli, açık ve modern kategorileri birbirine bağlıdır ve örtüşür; verili gerçekliğin hepsini kapsar. Hiçbir dönem ve hiçbir düşünür dışarıda kalmaz. Oryantalizmi Foucault'cu anlamda bir bilgi/iktidar ilişkisi olarak yeniden tanımlayan Said, bize düşünce biçimlerinin ve derin önyargıların nasıl oluştuğunu, siyasal, askeri amaçlara eklenerek küresel iktidar ilişkilerine nasıl dönüştüğünü göstermektedir (Çırakman, 2007: 107).

5. Oryantalizmde Hegemonya, Söylem, Güç, İktidar Kavramı

Foucault'ya göre bütün fikirler ve bilgi alanları belli bir bilgi kodunun yasaları tarafından yapılandırılır ve belirlenir. Bu kod ve yasalar iktidar ve egemenliği belirler. İktidarın işleyişini, "bazılarının başkaları üzerindeki eylem kipi" olarak tanımlayan Foucault, iktidar kavramını bireyin kendi başına özgürlüklerinden vazgeçmesi, hakların devretmesi, sahip olduğu bireysel gücü birkaç kişiye emanet etmesi olarak değil, önceden var olan ya da durmadan yinelenen bir rızanın ürünü şeklinde var olabileceğini ifade etmektedir. Kısaca bir iktidar ilişkisini tanımlayan, doğrudan ve aracısız olarak başkaları

üzerinde değil; başkalarının potansiyel ya da fiili, gelecekteki veya şundaki eylemleri üzerinde eylemde bulunan, bir eylem kipi olmasıdır. Şu halde iktidar, kendisini doğrudan bir eylemle kabul ettirmek yerine, aynı eylemi yönlendirerek, o eylem üzerinde ikinci bir eyleme giderek kabul ettirmeye çalışır. Bir bakıma eylemin görüntüsünü değiştirerek, iktidar sahibinin istediği kalıba sokarak ve deyim yerindeyse şiddetin dozunu değil, biçimini farklılaştırarak yapar. İktidar böylece şiddet görüntüsünden uzaklaştırılarak bir “yönetim” sorunu haline getirilir. Bu anlamıyla yönetmek, başkalarının mümkün eylem alanını yapılandırmaktır (Foucault, 2011: 73-75). Dolayısıyla iktidar, elde edilen, koparılan veya paylaşılan, korunan ya da elden kaçırılan bir şey olmaktan çıkmaktadır. İktidar yoluyla oluşan ilişkiler, yerel çatışmaların içinden geçen ve onları birbirine bağlayan genel bir güç çizgisi oluştururlar, tabii aynı zamanda da yeniden dağıtım, aynı çizgiye getirme türdeşleştirme, diziler halinde düzenleme, aynı odakta birleştirme gibi işlemlere yapmaya girişirler. Büyük egemenlikler, tüm bu çatışmaların yoğunluğunun sürekli desteklediği hegemonik sonuçlardır (Foucault, 2012: 70).

Said, iktidara ilişkin bu genişletilmiş tanımını kullanarak kolonyal otorite hakkındaki dar ve teknik bir kavrayıştan uzaklaşabilmiş ve kolonyal otoritenin oryantalizm hakkında bir “söylem” üreterek yani, edebi sanatsal üretimde, politik ve bilimsel eserlerde ve daha özgül olarak da oryantalizm incelemelerinde belirgin olan düşünme yapıları yaratarak, nasıl iş gördüğünü gösterebilmiştir. Said’in temel tezi şudur: Oryantalizm ya da Doğu incelemesi nihai olarak, gerçeklik hakkında, tanıdık olan (Avrupa, Batı, Biz) ile yabancı olan (Oryant, Doğu, Onlar) arasındaki iki kutuplu bir karşıtlığı geliştiren yapısıyla politik bir vizyondur (Loomba, 2000: 68).

Daha önce üzerinde durduğumuz şekilde, Said oryantalizmi bir akademik disiplin, bir düşünce üslubu ve tüzel bir kurum olarak üç farklı düzeyde tanımlamıştır. Dikkatimizi Doğulu toplumlar ve kültürlerle ait bilgi ile emperyalist ve sömürgeci güçler arasındaki kurumsal ve tarihsel ilişkiyi çeken bu yaklaşım, Said’in oryantalizm sorununu pozitivist epistemolojik eleştirinin ötesinde ortaya koymasına yardımcı olur. Said, Foucault’yu izleyerek, oryantalist kuruluşu bir bilgi/iktidar aygıtı olarak kurar. Eğer, oryantalist bilgi sömürgeci/emperyalist ekonomik ve politik güçlerle ilişkili ise, bunun birinci anlamı, bu güçlerin Doğu’nun ve Doğulunun bilgisini üretmeksizin buldukları konumu elde edemeyecekleridir; ama eşanlı ikinci bir anlamı da, bu gücün sağladığı

toplumsal bağlam ve kurumsal ağ olmaksızın böyle bir bilginin üretilmesinin imkânsızlığıdır (Mutman, 1996: 28-29).

Oryantalizme süreklilik kazandıran, güç veren şey, Gramsci'nin kültürel yönlendirme anlamında kullandığı kültürel hegemonyadır. Avrupa'nın kültürel hegemonyası, Avrupa kimliğinin, Avrupalı olmayan halklar ve kültürlerden üstün olduğu düşüncesine dayanır. Oryantalizm bu açıdan Avrupa idesi ile yakından ilişkilidir; Avrupalıları Avrupalı olmayanlardan ayıran kolektif bir kavramdır (Kula, 2012: 4).

Gramsci'nin devletin hegemonyadaki yeri konusunda yapmış olduğu tanımlardan birincisinde hegemonya (yönetim) sivil topluma, zorlama (egemenlik) devlete aittir yani bir karşıtlık mevcuttur. Egemen sınıf, toplum yoluyla hegemonya, devlet ve hukuksal iktidarı yoluyla ise doğrudan egemenlik uygular. İkinci tanımda ise devlet sivil toplumu içerir; sivil toplumu kuşatır, yani "Devlet: politik toplum + sivil toplum"dur, başka bir deyişle devlet kendini zorlama zırhıyla korunan hegemonya biçiminde gösterir, değişik biçimler altında her yerde var olan hegemonya sivil toplumla sınırlanmaz. Üçüncü ve son olarak Devlet ve sivil toplum özdeşdir; böylelikle, rıza ve zorlama devletle birlikte yer alır, hegemonya da devlet aygıtlarından ayrılamaz (Anderson, 1988: 45-58). Olgun kapitalist toplumları çözümlemeye, en yararlı görünen tanım, ikinci tanım gibi gözükmemektedir. Hegemonya hem sivil toplumda hem de devlette ifade edilir, yine de özel hegemonik aygıtların devletten hatırı sayılır özerkliği bulunur (Carnoy, 2001: 260). Loomba'ya göre de, hegemonyanın zor ve rızanın bir birleşimi yoluyla başarıldığını ileri süren Gramsci'nin bu fikrine bir katkı olarak, Althusser, modern kapitalist toplumlarda zor kullanma işlevini düzenli ordu ve polis gibi devletin baskı aygıtları tarafından yerine getirildiği. Rızayı kazanma işlevinin ise okullar, kilise, aile, medya ve politik sistemler gibi devletin ideolojik aygıtlarınca yerine getirildiğini savunmuştur (Loomba, 2000: 52). Bu ideolojik aygıtlar, sistemin değerlerini benimsemek üzere ideolojik olarak koşullanmış özneler yaratarak sistemin yeniden üretilmesine yardımcı olur.

Said'in oryantalizm konusundaki yaklaşım ve çalışmalarının önemi hegemonya kavramının oryantalizm sürecine taşınmasında yatmaktadır. Said, Gramsci'nin görüşlerini tekrarlayarak, kültürün sivil topluma ait olduğunu belirttikten sonra kültürün bir onay süreci olduğunu vurgular. Totaliter olmayan toplumlarda daima belli kültürler ötekiler üzerinde baskın olacaktır. Aynı şekilde bazı düşünceler de bir toplumda ötekilerden daha etkili olacaktır. Gramsci'nin hegemonya diye tanımladığı şey bu kültürel önderliğin

biçimidir (Said, 1998: 19). Bu temelden hareketle Said, oryantalizme, gücünün kalıcılığını sağlayan esasın hegemonya ve yürürlükteki kültürel hegemonyanın olduğu, Doğu'nun, bir Avrupa fikrinin kendisinden daha farklı bir şey olmadığı ve tıpkı Avrupa fikrinin 'Biz' Avrupalıları 'O' Avrupalı olmayanlara karşı tanımlayan bir kolektif kimlik bilinç olması gibi işlevler üstlendiğini belirterek, Doğu-Batı kesişimine ve hangi düzeylerde Doğu'nun Batı'yı temellendirdiğine vurgu yapar.

Bu niteliğiyle, Avrupa kültürünü Avrupa içinde ve dışında hegemonik hale getiren kilit nokta "Doğu" olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü Avrupa kimliği bütün öteki Avrupalı olmayan insanlar ve kültürlerle kıyasla daha üstün kılınmış olmaktadır. Bu arada Doğu'nun geri kalmışlığı vurgulanarak da, Avrupa'nın ileriliğinin ikinci bir hegemonya düzlemi inşa edilmektedir. Said buna "pozisyonel üstünlük" demektedir (Said, 1998: 19). Said'in muhakemesi içinde oryantalizmi bir söyleme dönüştüren de budur. Said, söylem kavramını da Foucault'dan devşirmiştir. Buna göre bir metin bir süre sonra belli bir bilgiyi üretmekle kalmaz, tanımlar görüldüğü bir gerçekliği de yaratmaya başlar. Zaman içinde bu bilgi ve gerçeklik bir gelenek halini alır. Bir süre sonra, herhangi bir yazarın özgünlüğünü aşacak biçimde, kimi metinlerin kendisinden kalkılarak üretilmesine yol açacak olan şey söylemin/geleneğin bu maddesel mevcudiyetidir (Kahraman, 2002: 164-165). Yani özneyi, tarihi ve bilgiyi birleştiren kavram söylemdir. Çünkü söylem bir açıdan onları değişik diziler içine yerleştirip dağıtırken bir başka bakımdan da hem dizilerin oluşumuna ilişkin kuralları tanımlar hem de diziler arasında ilişkiyi kurarak gerek bu ilişkinin özelliklerini gerekse sınırlarını oldukça açık çizgilerle belirler ve aktarır. Bir başka deyişle söylemin seçici, tanımlayıcı, belirleyici ve aktarıcı özellikleri vardır (Doltaş, 2009: 51). Söylemsel bilgi hangi önermelerin kabul edilip, hangilerinin dışlanacağına sınırlarını çizer ve en genel düzeyde, dilde anlam söylemsellik sayesinde oluşur. Dil pratiklerini içeren iktidar yalnızca anlamın oluşma sürecinde değil, aynı zamanda oluşmuş söylemlerin toplumsal pratiklerde uygulanması sürecinde kaçınılmaz olan bir boyuttur. Doğruluğun, dolayısıyla da bilginin söylemsel formasyonlarla örtüşük olması, söylemsel formasyonların da yapısal bir iktidar ilişkisi içermesi bilgiyi dolaylı da olsa iktidara bağımlı kılar (Deveci, 1999: 27-28).

İngiltere, Afrika kıtasının büyük parçalarını sömürgeleştirirken, ırkçılık, beyaz insanın siyah insan üzerinde hâkimiyetini meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Siyahlık kavramına son derece yoğun bir anlam yüklenmiş, beyaz ve siyah, temizlik ve kirlilik,

iffetlilik ve günah, fazilet ve alçaklık, güzellik ve çirkinlik, hayır ve şer, Tanrı ve Şeytan'ı ifade eder olmuştur. Bu tür damgalamalar yoluyla Afrika'nın istilacıları aklanırken, barbar Afrika, onun yer altı zenginliklerinin sömürüsü ve köle ticareti için sadece bir mazeret işlevi görmüştür (Hüseyin, 2006: 84).

Dirlik ise söylem olarak oryantalizmin bir güç ilişkisi olduğunu vurgulamaktadır: “İlerlemenin zirvesinde bulunan Avrupalılar, Doğuluların kim olduklarını bu kıtanın yerlilerinden daha iyi bilecek konumdaydılar zira tarihsel anlayışları çok daha fazlaydı ve kuşatıcıydı, bu bağlamda oryantalistler sadece Doğu hakkında konuşmakla kalmamış, Doğu adına da konuşmuşlardır” (Dirlik, 2010: 208).

Foucault'nun perspektifinde, söylemden bağımsız bir analiz bulunmamaktadır. Modern dünyanın doğasını yaşarken, bizler tarihi olarak: söylemler hakkında söylemlerin yapılanmasına ve söylemleştiren şeyleri duyma görevine zorlanırsınız (Turner, 1991: 121). Oryantalist söylem, ilahiyat, edebiyat, filoloji ve sosyoloji alanlarında ifadesini bulan ve aynı zamanda bütünlük arzeden bir çözümleme çerçevesi olarak kaşımıza çıkmaktadır. Böylece yapı, sömürgeci ilişkilerin bir tezahürü olmaktan öte gerçek bir siyasi güç odağı da oluşturabilmektedir. Oryantalizm, mantıklı Batılı ile tembel Doğulu karşıtlığı çerçevesinde örgütlenmiş bir karakterler, tipolojiler bütünü yaratmıştır. Oryantalizmin görevi, Doğu'nun mevcut sonsuz karmaşasını anlaşılabilir tipler, karakterler ve kurumlaşmalara indirgemektir. Yaratılan söylemsel kurgu zaman içerisinde öyle bir megalomaniye dönüşmüştür ki “Biz, Doğulular hakkında bilgiye sahiptik ve onlar hakkında konuşuyorduk. Oysa onlar ne kendilerini kavrayabiliyorlar ne de bizim hakkımızda konuşabiliyorlardı” denecek noktaya gelinmekteydi. Yaratılan farklılığın sonucu olarak, oryantalist söylem karşısında oksidentalizm gibi bir söylemin varlığından söz etmek hayal haline gelmekteydi. Karşılaştırmaların yapıla geldiği toplumun rasyonalite, ilerleme, demokratik kurumlar, ekonomik gelişme gibi bir takım vazgeçilmez özellikleri vardı ancak bu özellikler tam da karşılaştırmanın hakkında gerçekleştiği toplumlarda olmayan özelliklerdi” (Turner, 1989: 37). Vazgeçilmez özellikler olarak sunulan hasletlerin, Batılı toplum yapısının belli başlı niteliklerini oluştururken aslında alternatif sosyal yapıların eksikliğinin nerede olduğunu da gösteriyordu: Aydınlanma sonucu kurgulanan modernizm. Bir sistem olarak oryantalizm Batının ilerlemeci yönlerini açıklarken aynı zamanda Doğunun sosyal durağanlığını da ifade etmiş oluyordu.

Oryantalist söylemde anahtar kavram olarak keşif sözcüğü ön plana çıkmaktadır. Batı keşfeder, bilinmeyi ortaya çıkarır. Keşfedilen, keşfeden karşısında her zaman edilgendir. Keşfetmek bir üretilimdir, bir şey keşfedilir ve adam edilir. Özneye göre eğilip bükülür. Her metin, önceden işaretlenmeyi, şekle şemale girmemiş olanı işaretlediği oranda varlık alanında yer edinir (Süphandağı, 2004: 67). Bu şekilde söylemsel düzeyde var edilen Doğu, herhangi bir icattan farksızdır. Doğu'nun metinsel üretimi de yapı itibarıyla bir makine üretmekten farklı değildir. Doğu toplumları hakkında üretilen bilgi, sürekli ve yapısal biçimde, Batılı emperyal kurumlar ve güçler ağı içine sokulur, bu ağ içerisinde yeniden üretilir veya dolaşıma sokulur. Bu bilgiler giderek sömürgeci, kurumsal, siyasal, toplumsal ve ekonomik ağ içinde yeniden oluşabilir hale gelir (Mutman, 2002b: 109). Oryantalizmin işlediği bilgi, öncelikle Doğunun kendi hakkında bilgi üretmekten yoksun olduğu bilgisidir. Kapitalist modernlik tüm geleneksel ilişkileri çözen ve yeni pratikler ile ilişkiler üreten, daha önce tarihte görülmemiş devasa, küresel bir güçtür. Kapitalizm geleneksel yerel kodları ve ilişkileri çözer; değişim değeri denilen soyut güç dünya vatandaşlığı adına bireyleri yersiz-yurtsuzlaştırır ve bölgesizleştirir. Ama bu değişim değeri üretilime dayandığı, üretimde bir disiplin ve kumanda sistemi gerektirdiği için, kapitalizm aynı anda çözdüğü ilişkileri yeniden örme, yeniden yurtlaştırmak ve bölgeleştirmek zorundadır. Aslında oryantalizm bu yeniden-örmenin küresel bir kertesinden başka bir şey değildir ve esas mantığı Batılıyı özerk ve hükümlan özne olarak kurmaktır (Mutman, 2002a: 191). Sanki Doğu'ya ve Doğuluya gereksinimi olmadan var olabilen, kendini kuran ve kendine yeterli bir varlık. Ama paradoksal bir biçimde bu özne ancak Doğu'yu ve Doğuluğu bilerek ve yöneterek yani onun bilgisini ve hakikatini üreterek var olabilir.

Oryantalizm aslında Batılı öznenin kendini saklayarak Doğu'yu kurma yolu ya da söylemidir. Batının kendinin zıttı olan bir ötekini üretmesi, kendi adına ortaya çıkmadan önce kendini evrensel bilgi öznesi kılarak; yaratılan söylemsel yerin boşluğu ve yansızlığı kesinleştikten sonra ortaya çıkarak zaten güvenceye aldığı bir söylemsel mekâna hâkim olmasıdır. Bu anlamlama ya da işaretleme operasyonu, Batı ile Doğu arasındaki bir farklılık olasılığını mutlak bir zorunluluğa dönüştürür ve ona bir yön verir (Mutman, 1996: 32-33). Batılı özne Doğuya göre konumlanır ve yönetilir, bu işlem, basitçe Batıyı güç ya da merkez olarak üretmez; asıl gerçekleştirdiği, bu gücü dilin içine yerleştirerek evrensel bir bilgi konumu olarak üretmesidir.

Nesneler söylemsel kuruluşları bağlamında sadece zihinsel bir olay olmayıp, sahip oldukları maddi özelliklerinin de eklemledikleri gerçek bağlamlar içinde onları anlamlı kılan söylemlerin bir parçası olarak işlev görürler. Yani söylem kendi başına dilsel bir eylem değildir ve dilsel eylem dilsel olmayan eylemle birlikte bütünlük oluşturduğunda değer kazanmaktadır (Laclau ve Mouffe, 2008: 173-174). Ancak burada önemli olan her bütünlüğün yani her söylemsel kuruluşun, aynı zamanda hegemonik bir kuruluş olduğu argümanıdır. Bu anlamda oryantalist önerme olan, onlar zayıf, yoz ve duygusal olurlar; kendi kendilerini idare edemezler önermesi ile Batılı emperyalist veya sömürgeci bir eylem olan sömürgeleştirme ile anlamlı bir bütünlük oluşturur ya da diğer bir deyişle karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler. Bu yüzden oryantalizm hem bir emir hem de bir düzen, yani Batı ile Doğu arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrımın disiplini olarak görülmemektedir (Mutman, 1996: 41).

Sömürgeci/oryantalist metin, yani Batı hegemonyasının üretimi, Gramsci'nin soğurma diye adlandırdığı, aynı anda hem kurulan hem de yok edilen bir farklılık meselesi olarak görülmektedir. Soğurma nosyonu, Batı'nın yalnızca bir hiyerarşi değil, aynı zamanda nerdeyse görünmez ve her zaman işbaşında olan bir karşılaştırmalı farklar çizelgesi kurduğunu gösterir (Mutman, 1996: 43-44). Bu çizelgenin mantığı bir boş yer varsayar, bu yer evrensel olarak nitelendirilmek üzere terk edilir; bir başka deyişle, Batı kendi ismini hegemonik hale getirmek için siler. Farklılık, böylece yalnızca Batıya göre değil, Batının basitçe işgal ettiği bilim, demokrasi, ilerleme, akıl vb merkezi bir konuma göre kıyaslanır. Bu sadece reddedilmesi olanaksız değil, aynı zamanda tuhaf bir biçimde güçlendirici bir konumdur. Batı ile Doğu arasındaki ayrım Doğu'nun işaretlenişi, damgalanışıdır. Oryantalizm dışına çıkararak, Doğulu toplumların kavramsallaştırılmalarını tersine çevirmeyi, tarihlerini, üretim biçimlerini, politik yapılarını yeniden yazmayı denediğimizde, muazzam güçlüklerle karşılaşmamızın sebebi Mutman'a göre budur. Çünkü bize tarihsel olarak verili olan, zaten hegemonize edilmiş bir farktır. Birçok durumda, yazılmaya çalışılan Doğu'nun tarihi değil, Batı'nın tarihinin bir tersi ya da onun Doğudaki suretidir. Oryantalist söylem açısından baktığımızda, Batı kendi tarihini, zamanını ve kısaca kendini, Doğu ile arasındaki farka dayanarak, yani Doğu'yu tarihten, sivil toplumdan, kentsel yapılardan, bireysellikten vb. yoksun diye damgalayarak kurmuştur. Bir toplumun en aykırı sayılan özelliği vurgulanarak reddedilmesi sağlamaya çalışmak, bir yöntem olarak ortaya çıkmaktadır. Kendine özgü bir dünyanın oluşumu,

sadece hemcinsleriyle özdeşleşmekle değil, aynı zamanda yabancı olanın olumsuzlanmasıyla da gerçekleşmektedir (Öztürk, 2000: 11).

6. Sömürgecilik ve Oryantalizm İlişkisi

Rönesans'tan bu yana dünya tarihi nasıl Avrupamerkezciliğin etkileri olmadan düşünülemezse, Avrupa düşüncesi de sömürgeciliğin tesiri olmadan kurgulanamaz (Young, 2000: 191). Güç ve bilgi birlikteliğinin tehlike ve yapıcılık içeren paradoksal gücü, Batı edebiyatının en eski temalarından biri olarak ortaya çıkmaktadır. Ortaçağ Avrupa'sında Kilise'nin resmi bilimi dışında bilgi yasaklanmış ve aydınlanma çağına kadar, yasak bilgiye öykünen bir dizi Faust cehennemi boylamıştır. Rönesans'ta bile Rabelais'nin ölümsüz eserinde baba dev Gargantua kendinden de devasa oğlu Pantagruel'e "vicdansız bilgi ruhun ölümüdür", uyarısında bulunarak bilgiyi bir güç aracına dönüştürmemesini öğütlemektedir (Parla, 2001: 69). Ne var ki, Doğu hakkında bilinçli ve maksatlı üretilen bilgi Batı'da vicdani bir değerlendirmeye konu olmamıştır. Bunun nedeni, kanaatimizce sömürgecilik neticesinde elde edilerek Avrupa'ya aktarılan kaynağın büyüklüğüdür.

Doğu, Batı'nın sömürgesi olduğu sürece, zaten kurulu olan efendilik-kölelik ilişkisi Doğu'ya ilişkin metinlerin kasıtlı ya da bilinç dışı güdülerle üretilmesiyle pekiştirilecektir. 17. yy.dan itibaren misyonerlik kılığındaki oryantalizm vasıtasıyla İngiltere, Fransa, Almanya, Portekiz, Hollanda, İtalya ve İspanya sömürgeciliğinin çıkarları birbirleri ile çatışmaya başlamıştır. Marc Ferro bu konuyu *Sömürgecilik Tarihi* adlı eserinde şöyle açıklamaktadır:

“Oryantalizmde sömürgecilik ve misyonerlik sırası ve zamanı geldiğinde neredeyse aynileşmektedir. 16 ncı ve 17 nci yy.larda olduğu gibi, sömürgeci ideal ile misyoner eğilim birbirinin içine girdiğinde ortaya çıkan yenilik yalnızca bir anlam kaymasından ibarettir: Hıristiyanlaştırma düşüncesi artık kendini bir uygarlaştırma göreviyle özdeşleştiriyordu, zira uygarlık ancak Hıristiyan olabilirdi. Cezayir piskoposu Monsenyör Lavigerie bu topraklara 'eski bir barbarlığın karanlıklarından ve karmaşasından yeni bir Fransa doğuracak olan... büyük Hıristiyan eserine katkıda bulunmak için' geldiğini söylemiştir. Sömürgecilik bir halkın farklı topraklarda kendini çoğaltma gücünü oluştururken, emperyalizmin ilk hedefleri, uygarlaştırmak, sömürgeleştirmek, kültürünü egemen kılmak ve yayılmak olmuştur” (Aktaran Kanar, 2006: 111).

Oryantalizm, sömürgeleştirilen Doğu ülkeleri üzerinde güce dönüştürülmüş bilgi yoluyla sağlanan ve onlar üzerinde kurulan iktidarı temsil eder. Bu şekilde tesis edilen sömürge hükümetleri, egemen devletlerin yerine getirdiği işlevlerin aynısını yerine getirmişlerdir. Mülkiyet haklarını garanti altına alma, sınır geçişlerine dair kararlar alma, siyasi katılım biçimlerini düzenleme, işyerleri ile ilgili kararları yürürlüğe koyma ve çoğunlukla sömürgelede hangi türden üretimlerin yapılacağı ya da tercih edileceğine yönelik kararlar alma sıralanabilecek fonksiyonlardır. Ancak bu kararları alan idarecilerin büyük çoğunluğu yerel halktan değil, sömürgeleştirilen güç tarafından gönderilen kişiler olmuştur. Sömürge güçleri kendi otorite iddialarını ve mevkilerin merkez ülkelerden gelen kişilere dağıtılmasını bir dizi iddiaya dayanarak meşrulaştırmıştır bunlar: yerel halkın kültürel olarak aşağı olması, akli yetersizlik içerisinde olması ve sömürge yönetiminin icra etmekte olduğu “uygarlaştırıcı” role dair yönetimin kendini meşrulaştırması sayılabilir (Wallerstein, 2011: 104). Modern dünya uygarlarının, uygar olmayan bölgelere ardı sıra yaptığı müdahaleler, dört temel meşrulaştırıcı gerekçe üzerine kurulmaktadır: ötekilerin barbarlığı, evrensel değerleri çiğneyen uygulamalara son verme, öteki zalimler arasında kalan masumları koruma ve son olarak evrensel değerlerin yayılmasının olanaklarını yaratma (Wallerstein, 2007a: 20).

Batı kendisine öteki ülke ve milletlere karşı onları “uygarlaştırma göreviyle” yükümlü kılan bir söylem kurgulamaktadır. Ancak bu yükümlülük, bir isteğe cevap olarak doğmamış, hiç kimse gelin bizi uygarlaştırın dememiştir. Aksine böyle bir isteğe bile akıl erdiremeyecek kadar geri oldukları kabul edilen ülke ve milletlerin ilerlemesi için gönüllü bir sorumluluğu üstlenenler Avrupalılar olmuş ve her nedense uygarlaştırma yöntemi olarak sömürgeleştirme seçilmiştir (Kanar, 2006: 120). Bu yüce bir ideali gerçekleştirmek için Avrupalı devletler hizmet yarışına girmiş, Doğuyu kimin uygarlaştıracağı konusunda birbirleriyle çatışmış, sömürge paylaşımı için aralarında savaşlar yapmışlardır.

Oryantalizmin kurumsal olarak yükselişinin Asya ve Afrika’da sömürgeciliğin yayılmasıyla ilişkili olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Avrupalı olmayan halkların kültürlerinin ve konuştukları dillerinin öğrenilmesi ve anlaşılması sadece bu halkları kontrol etmek için gerekli değil aynı zamanda onları her alanda ele geçirip kategorize ederek uygarlıkları hakkında bilgi edinmek ve yerlilerin kendileri hakkında ancak Avrupa bilimi sayesinde bilgi edinmelerini güvence altına alınması için gerekliydi. Bu ise sömürge yöneticilerini metropol ülkelere bağlayan başka bir kanal sağlıyordu. 20. yy.ın ikinci

yarısından itibaren modern sömürgeciliğin öneminin iyice ortaya çıkmasından sonra Avrupa'nın kültür hâkimiyetinin muhafaza edilmesinde bu bağ giderek daha büyük önem kazanmıştır (Bernal, 2003: 111).

Modernizmin hiçbir radikal farklılığı barındıracak yeri ve dolayısıyla toleransı bulunmamaktadır. Ancak kendisinden onaylı, kendisinin otoritesine bağlı ötekilere hoşgörüsü olabilir. Üstelik ötekilere karşı hoşgörüsüzlük, onun için ahlaki bir yükümlülük de yaratmaktadır. Örneğin Spinoza şöyle demektedir, “eğer ben doğruyu biliyorsam ve sen cahilsen, senin düşüncelerini ve yolunu değiştirmek benim ahlaki görevimdir, böyle yapmaktan geri durmak zulüm ve bencillik olur” (Spinoza'dan Aktaran Bauman, 2003b: XIV). Avrupalı sömürgecilerin sömürgeciliklerini anlaşılır kılmak ve haklı çıkarmak için sömürgeleştirdikleri ötekileri aslında adam ettiklerini, uygarlaştırdıklarını, kalkındırdıklarını, tarihin rayına oturttuklarını savunurken başvurdukları “beyaz adamın yük(ümlülüğü)” (white man's burden) açıklaması bunun bir örneğidir. Aynı şekilde ABD'yi kuranların Kızılderili ötekileri yok sayarak ve yok ederek Batı'ya ilerleyişini, “kaderin kendi omuzlarına yüklediği bir görev” (manifest destiny) olarak açıklamaları da bir başka örnektir. Kendi kendilerine böyle bir görev atfetmeleri onların tarihin/aklın öznesi olarak, yani hükümlan özne olarak kurgulandıklarının bir başka göstergesidir (İlter, 2006: 2). Modernizmin temelinde, farklı olana hoşgörülü olmak, ötekini kendi haline bırakmak, kendini ötekine, ötekiliğe açmak diye bir şey bulunmamakta, ötekini asimile etmek, evcilleştirmek, öteki olarak dışlamak, yok etmek bulunmaktadır. Onun için modernizmle, emperyalizm ve sömürgecilik tarihi arasında bir bağlantı kurulmasında şaşırtıcı bir anormallik bulunmamaktadır. Dirlik'in de işaret ettiği gibi, modernizm teleoloji üzerinde değil, öteki ve ötekilik üzerinde uygulanan zor bir yol üzerinde temellenmektedir. Ötekiyle olan ilişkinin bu ifade edilmiş şekline bakarak, modernizm metninin tek bir kültürel doku yaratma gayesinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Avrupalılar tarafından kaleme alınmış Doğu hakkındaki yazıların çoğunluğunun belli bir amaç doğrultusunda, söylemsel bir metinleştirmeye tabi tutulmuş olması, dünyaya ilişkin bilginin Batı zihniyeti temel alınarak genişletilmesi amacını taşımaktadır ama bu yalnızca kolonici görüşlere hizmet eden bir bilgi olarak ortaya çıkmıştır. Hatta bugün bile, koloni çağının bitmesine karşın, bu temele dayalı oldukça belirgin biçimlerde hala bizimle birlikte varlığını devam ettirmektedir (Kabbani, 1993: 165-166).

Emperyalizm ve sömürgeciliğin nasıl kurgulandığını, bu kavramların barındırdığı olumsuzlukların nasıl amlandığını anlayabilmek için ideoloji, hegemonya, söylem kavramlarının barındırdığı içeriğe bakmamız gerektiğini açıklamıştık. Sömürgeciliğin Batı dillerindeki karşılığı olan “kolonileştirmenin” olumsuz çağrışımlar taşıması, bu tanımların ideolojik olmasından kaynaklanır. Koloni oluşturma kavramını, yeni topraklarda bir topluluk oluşturma süreci olarak tanımladığımızda, zorunlu olarak orada daha önce zaten bulunan toplulukları bozma ya da yeniden oluşturma süreci anlamı ortaya çıkmaktadır ve aynı zamanda ticaret, pazarlık, savaş, soykırım, köleleştirme ve isyanlar dâhil olmak üzere kapsamlı bir pratikler silsilesini de içerir. Sömürgecilik gerçekte 15. yy.dan başlayarak çeşitli Avrupa devletlerinin dünyanın geniş alanlarını keşif, fetih, ilhak ve iskân etmeleriyle ortaya çıkan siyasal ve ekonomik süreç ya da olguyu tanımlamaktadır. Batı Avrupa ülkelerinin kapitalizmin eşiğinde, dünya üzerindeki doğal zenginliklerin, hazır servetlerin ve ucuz emek depolarının yağmalanması, sömürgeci kıta olarak Avrupa’da sermaye birikimini hızlandırmıştır (Loomba, 2000: 20). Sömürülen kıtalar olarak Asya, Afrika ve Latin Amerika’da ise yerel kaynak ve kültürlere, tarih, din, dil ve örgütlenme deneyimlerine zarar vererek, bu halkların uzun süre boyunduruk altında tutulmasına, yoksulluğa, geriliğe, kendi kültür ve medeniyet kanalları ile ilerleme ve modernleşme süreçlerini özgürce yaşayamamalarına yol açmıştır. Gerçeğin böyle olmasına rağmen, Doğu’nun geri kalmışlığını, onun akılcılıktan yoksun olması, kendi kendisini yönetememesi, durağanlığı ve ilerlemeye yatkın olmaması gibi özelliklerle tasvir eden bir ideolojik söylem yoluyla, Batı asıl amacını örtmeye çalışmıştır (Kanar, 2006: 121). Sömürgeleştirilen ülkelerde, Batı modelinde üretim endüstri merkezlerinin kuruluşu, Doğu toplumlarında kolonizasyon öncesi yapıların ve toplumun yıkımı ile neticelenmiştir. Yapılan yatırımlar, meydana gelen endüstriyel atılımlar tamamıyla Batılı kurumlar doğrultusunda gerçekleşmiştir. Bu ülkelerde, parçalanmakta olan geleneksel yapıların yerini, gelişmiş kapitalist organizasyonlar alamamış ve sömürgeler kapitalist Batı toplumlarının ihtiyaçlarına göre yönlendirilmiştir.

Wallerstein kapitalizm tarifini yaparken, sermayeyi elinde tutanın dur durak bilmeyen ve ilginç bir biçimde kendine dönük olan bu gitgide daha çok sermaye biriktirme hedefi ve bu nedenle, hedefine ulaşmak için başka kişilerle kurmak zorunda olduğu ilişkilere dikkat çekmektedir (Wallerstein, 2012a: 16). Kapitalizm, kapital yaratımının en üste çıkarılmasının kendisiyle ödüllendirildiği tek üretim tarzıdır. Her tarihsel sistemde bir

kısım üretim kullanım için, bir kısım üretim ise mübadele içindir; yalnızca kapitalizm de, tüm üreticiler birincil olarak ürettikleri mübadele değeri için ödüllendirilir ve buna aldırmadıkları ölçüde cezalandırılır. Ödüller ve cezalar, pazar adı verilen bir yapı aracılığıyla dağılır (Wallerstein, 2007b: 143)

Batı kapitalizmi kırsal ekonomilerin asırlık yapılarını parçalayarak ve metropollerin ihtiyacı olan ihraç edilebilir gıda maddelerinin yoğun üretimini empoze ederek toplumların kendi yağları ile kavrulmalarını sağlayan ekonomilerini yıkmış ve mal dolaşım alanını genişletmiştir. Öte yandan Hindistan örneğinde görüldüğü gibi plantasyon için köylülerin topraklarını hızlı bir biçimde istimplâk etmek ve yerli üreticilerin üretimleri ile endüstriyel ürünler arasında rekabet meydana getirmek, yok oluşa doğru giden büyük el emeği rezervinin meydana gelmesi için gerekli şartları oluşturmuştur. Bu tip kapitalist etkinliklerin, daha özel bir ifadeyle geleneksel toplumları kuşatan bu tür bir sistem pazar ekonomisi çarkının daha iyi işlemesi için kaçınılmaz olan uyumlu mülkiyet ilişkileri meydana getirmesi kolaydır; şöyle ki bu tür sistemler kapitalist sisteme payanda (destek temin eden) uyumlu yapılar olmuşlardır (Zhar, 1999: 23-24).

Açıkça yaşanan hoşnutsuz bir durum varken, insanlar bunun tersinin doğru olduğuna inandırılabiliriyorsa, sorun, ideolojinin gerçek ya da yanlış olup olmaması değil, nasıl olup da bu ideoloji içinde yaşanıldığıdır. Daha önce de değindiğimiz gibi, Gramsci, hegemonya kavramını bu sorulara yanıt bulmaya çalışırken formülleştirmiştir (Anderson, 1988: 42). Hegemonya, zor kullanma ve rızanın bir birleşimi aracılığıyla başarılan iktidardır. İktidarın hem güç kullanarak hem de üçkâğıtçılık yoluyla sağlanabileceğini öneren Machiavelli'nin fikirlerini inceleyen Gramsci, yönetici sınıfların yalnızca güç ya da zor kullanarak değil, aynı zamanda yönetilmeye gönüllü olarak boyun eğen öznelere yaratarak tahakküm kurduklarını savunmuştur. Rızanın yaratılmasında ideoloji hayati bir rol oynar, ideoloji belli fikirlerin aktarıldığı daha doğrusu, doğru kabul edildiği kanaldır. Hegemonya yalnızca dolaysız manipülasyon ya da öğreti aşılması yoluyla değil, halkın ortak duyusu kullanılarak başarılanır (Loomba, 2000: 48).

Bhabba'nın işaret ettiği gibi sömürgelerin modernitenin dışında tutulması, onların mekânsal uzaklıklarının zamansal bir uzaklık haline getirilmesi, Aydınlanma modernitesinin ve bunun bağlı olduğu rasyonel "insan" evrensel kategorisinin inşa edilmesinde asli unsurdu (Lewis, 2006: 373-374). Evrensel özne kolonilerde tahakkümü büyük ölçüde baskı ve zor kullanarak temin ettiğinden, bu süreç kimi zaman

kolonileştirilmiş olanların rızasını içermeyen bir süreç olarak analiz edilebilir. Ancak son yıllarda yapılan çalışmalar, insafsızca zor kullanılmasının kısmen gönüllü ve gerçekçi, kısmen de suni bir rızayla birlikte yürüdüğünü ortaya koymuştur. Gramsci'nin hegemonya kavramı mütehakim gruplara ait fikirlerin ve pratiklerin yönetilenlere dayatılmasından ziyade, tahakküm altına alınanlara ait fikirlerin ve pratiklerin dönüştürülerek mütehakim grupların fikirleri ve pratiklerine dâhil edildiğini vurgular. Böylelikle kolonyalist söylemle oryantalist söylem hep iç içe yürür (Loomba, 2000: 51). Oryantalist söylemin oluşturduğu geri kalmışlık, kendi kendini yönetememe gibi kalıplaşmış alanın meydana getirdiği boşluk, kolonyalist yönetimin meşrulaştırılmasını sağlayan düşünce kalıplarıyla doludur. Bu söylemler, öteki dünyaları değersizleştirirken, Batı dünyasının değerlerini evrensel kılma işlevini görür.

Sömürge yapısının en büyük eleştirmenlerinden Franz Fanon *Yeryüzünün Lanetleri* adlı eserinde toplumsal yapıyı sömürenler ve sömürülenler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Sömürge yönetiminin komprador, burjuvazi, yabancı güçle ittifaka girmiş kabile yöneticileri, dini liderlik gibi feodal özellikli geleneksel güç odakları, yoksulluk, cehalet veya siyasal bilinç yoksunluğundan dolayı radikal eğilimlere yatkın fakat yine aynı sebepten sömürgeci otoriteyle de işbirliğine açık, şehirlerin çevresindeki gecekonduarda yaşayan proletarya bu karmaşık tablonun unsurlarıdır. Bunlara, Batılı değerlere göre eğitilmiş ama çatışan iki kültür arasında kimliksiz kalmış yerli aydınlar veya sömürgeci yönetiminin izlediği politikalara tepki duyarak gitgide “siyahlaşan” beyazlar gibi vurucu örnekler eklenebilmektedir (Fanon, 1965: 45, 49, 54-55).

Sömürgeciliğe karşı mücadeleyle bağımsızlığın kazanılması mutlak zafer, her şeyin sonu olmamıştır. Devrimin motoru olarak tanımlan köylüler, mücadelenin başarıya ulaşmasından sonra sessizce sahneyi terk etmiş ve iktidar milli bir burjuvazinin elinde tekelleşmiştir. Orta sınıfın zayıflığı, alt yapının ve bilgi birikiminin azlığı, uluslar arası baskılar arzu edilen büyük atılımın gerçekleşmesini engellemiştir. Aslında pek çok şey, bu arada özellikle iktisadi yapı aşağı yukarı aynı kalmıştır. Sömürgeci gücün kovulmasıyla kazanılan bağımsızlık pek çok alandaki başarısızlıklarla ağır ağır uzaktan kumanda bir sömürgeciliğe geçişi sağlamıştır. Eski kolonyal güç, artık fiziki anlamıyla orada olmasa da, iktidarını büyük ölçüde tekrar kurmuştur. Fanon'un vurguladığı hususlar, sömürge geçmişi olan çok sayıdaki toplumun tarihinde ufak tefek farklarla gerçekleşmiştir (Durukan, 2010: 47-48). Çağımızda doğrudan klasik sömürgecilik büyük ölçüde sona ermiştir; ancak

modern oryantalizmin kurguladığı yeni sömürü yapısı ise her zaman olduğu yerde varlığını sürdürmektedir. Emperyalizm olsun sömürgecilik olsun, basit bir birikim ve ele geçirme ediminden ibaret değildir. Her iki kavram da bazı ülke ve halkların tahakküm altına alınarak ve tahakküm uygulanarak, bağlantılı bilgi biçimlerinin gerektirdiği hatta bizzat istediği düşünceleri de içeren etkileyici ideolojik oluşumlar tarafından desteklenmekte ve harekete geçirilmektedir.

“Emperyal otoritenin temeli, sömürgece yaşamın sömürgecinin zihniyetiydi. İmparatorluğu kalıcı kılan etmen, sömürülenin ikinciliği kabullenmesiydi”. İmparatorluğun kalıcılığı, hem egemenlik kuranlar hem de uzak ülkelerde egemenlik altına alınanlar tarafından sağlanıyordu; buna karşılık taraflardan her birinin bu ortak tarih konusunda kendi perspektifleri, tarih anlayışları, duyguları ve gelenekleri ile yapılmış bir dizi yorumu oluyordu. Bugün Cezayirli aydınının ülkesinin sömürge geçmişiyle ilgili anıları Fransa'nın köylere yönelik askeri saldırılarında, kurtuluş savaşı sırasında tutsaklara yapılan işkencelerde ve 1962'de kazanılan bağımsızlığın övüncünde yoğunlaşırken, Cezayir olaylarına karışmış ya da ailesi Cezayir'de yaşamış Fransız aydınında, Cezayir'i yitirmiş olmanın verdiği üzüntü, Fransızların sömürgeleştirici misyona karşı daha olumlu bir tavır, hatta gül gibi geçinen “biz” ile “onlar” arasındaki ilişkiyi “bozguncularla” komünistlerin bozmuş olduğu duygusu görülür (Said, 2010: 48-49).

Bu hususun yanı sıra sömürgeciliğin coğrafi ve tarihsel olarak homojen bir yapıda kurgu gösterdiğinden bahsedilemez. Fransız ve İngiliz sömürgecilikleri arasında farklar olduğu gibi ırkçılığın da farklı biçimleri mevcuttur. Örneğin, asimile etmek üzere oluşturulan Fransız sömürgeciliği, eşitlikçi Aydınlanma varsayımı olan insanların aynılığı üzerine temellenmiştir. Dolaylı hâkimiyete dayanan İngiliz sömürgeciliği ise fark ve eşitsizlik varsayımı üzerine kuruludur (Yeğenoğlu, 2003: 44-45). Thierry Hentsch'e göre de sömürgecilik anlayışında Manş'ın iki yakasında yöntem ve karakter farkı vardır: Soğuk ve işbilir kişiliğiyle Britanyalı taklit edilemeyeceğini düşünür ve İngilizlerin yaşama biçimini benimsemeye gayret eden yerliyi, kendisinin berbat bir kopyasından başka bir şey olarak görmez; Fransız ise olanca çabasıyla onu kendine benzetmek ve ona kalıcı bir biçimde kendi kültürünün damgasını vurmaya çalışır (Hentsch, 2008: 194).

7. Modern Oryantalizm, Kendi Kendini Oryantalize Etme

Bu bölümde şu ana kadar oryantalizmin Batı düşüncesinde nasıl oluşturulduğu, Doğu'nun nasıl nesneleştirildiği; oryantalizmin hegemonya, söylem, iktidar kavramlarını kullanarak klasik sömürgecilik olgusunu nasıl yarattığını ve hayatiyetini sürdürdüğünü inceledik. Şimdi, son yıllarda modern oryantalizmin uygulamaya konulması ile oluşturulan otooryantalizm kavramı üzerinde durulmasının günümüz dünyasının anlamlandırılmasına katkı sağlayacağını değerlendirmekteyiz.

Batı toplumlarının yaşamış oldukları modernlik ve Batı dışı toplumların yaşamış oldukları modernleş(tir)me süreci içerisinde, oryantalizm bir hedef değişikliği yapmıştır. Modernleşme öncesi, çalışmamızda birinci dönem olarak belirtilen dönemdir ve bu dönemde Doğu(lu), henüz Foucault'nun belirttiği şekilde iktidar söyleminin nesnesine dönüştürülmemiş, akademik, bilimsel bir çerçeve içerisinde inceleme nesnesi olarak ele alınmaktadır. Modernleşme sonrası yaşanan ise Doğu'nun, Batılı özne tarafından, bilgi ve iktidar nesnesine dönüştürülme halidir (Çifci, 2013: 15).

Kendi kendini oryantalize etmek bireylerin ve toplumların kendilerini, kendilerine ait olmayan fikirler aracılığıyla anlamaları ve anlamlandırmalarıdır. Bireylerde ve toplumlarda kendilerine ait yanlış bilincin oluşumunda edebiyat, toplumlararası ilişkilerle birlikte medyanın da yadsınamaz önemde rolü bulunmaktadır. Yaşanan süreç kendine yabancılaşma ve kendi kendisinin ötekisi haline gelme sürecidir (Uluç, 2009: 204). Bireylerin, toplumların kendi inanışlarına ve toplumsal pratiklerine yükledikleri anlamların genel geçerlilik ile çeliştiğini düşünmeleri ve kendi farklarının yine kendileri tarafından mahkûm edilmesi şeklinde de ifade edebileceğimiz kendi kendini oryantalize etmek aynı tarihi taşıyan öznelerin birbirlerini öteki olarak gördükleri ve davrandıkları garip durumu işaret eder.

a. Otooryantalizm Nedir

Otooryantalizmi kısaca kendi kendini oryantalize etme, bireylerin ve toplumların kendilerini, kendilerine ait olmayan fikirler aracılığıyla anlamaları ve anlamlandırmaları süreci (Yazar, 2013: 5) olarak tanımlayabiliriz. Yaşanılan bu süreç sonucunda bireyler ve toplumlar kendi kendilerine yabancılaşmakta ve kendi kendilerinin ötekisi hâline gelmektedirler. Batı modern dönemde uyguladığı oryantalizm çalışmalarında

oldukça başarılı sonuçlar elde etmiş ve sonuçta Doğulu toplumlar kendilerinin evrensel manada farklı olduklarının kabulü noktasına gelmişlerdir.

Otooryantalizmin en tehlikeli yönü kuşkusuz, insanların kendilerine yükledikleri, yanlış kimlikler sonucu yaşadıkları toplumdan yabancılaştırdıklarında ortaya çıkmaktadır (Fontana, 2003: 131). Aydınlanma Projesi ile Batı, Doğu'yu sistemli bir öteki söylemi ile kuşatma çabasına girişmiştir. Montesquie, hatta Marx Doğu'yu öteki olarak görmüş, Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) teorisi ile Doğu'nun Batı'dan farklı bir öteki olduğunu göstermeyi amaçlayan teorik bir kavram kurgulamışlardır. Batı, Doğu toplumlarını zihnen öteki olarak tanımlarken, Doğu toplumları daha da ileri giderek kendilerini öteki olarak tanımlamaya başlamışlardır. Batı, ötekisini nasıl anlıyorsa, Doğu'da de kendisini onların (Batılıların) anladığı gibi, anlamaya başlamıştır³ (Turna, 2002: 234).

Otooryantalizm, modern-ulus devletlerin oluşması sırasında iradi olarak modernleştirici liderler tarafından, post-kolonyal dönemde ise modern kolonyalistler ile temas halindeki entelektüeller tarafından kolonyalizm sonrası uygulanan bir politik strateji olarak göze çarpmaktadır. Yani post-kolonyal düşüncenin yarattığı aydın kesimde ve post-kolonyal devlet pratiklerinde oryantalizm içselleştirilmiştir (Bezci vd. 2012: 141). Bu doğrultuda modernleştirici liderler tarafından inşa edilen otooryantalizm, modernist bir içselleştirme süreci sonucunda meydana gelmiştir.

Sonuç olarak Doğu(lu)nun kurgulanmasında, Batı(lı) biricik rol oynamamış, bu sürecin kurgulanmasında Batı kadar da Doğu'nun kendi payı olmuştur (Keyman vd.,1996: 14). Belki de içinde yaşadığımız dönemde otooryantalizm fenomeninin dışında oryantalizm diye bir uygulamanın varlığı söz konusu bile değildir (Bezci vd., 2012: 142). Modernleşme dinamiklerinin uluslar tarafından hayata geçirilmesi sırasında oryantalizmin içselleştirilmesi bugünkü anlamda oryantalizmin bir hegemonya-güç ilişkisine dönüşmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Medeniyet temelli oryantalizm genellikle devletler ve geniş kültürler arasındaki ilişkileri tanımlamak için kullanılır. Fakat o aynı zamanda kendi kendini daha

³ Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) hakkında detaylı bilgi için bakınız: Bryan S. Turner *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm* adlı eser, aynı yazarın *Oryantalizm Kapitalizm ve İslam* adlı eser, Fuat Ercan *Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik* adlı eser.

içeride de sahneler. Bu bağlamda otooryantalizmi ifadelendirirken oryantalist literatürdeki sıralamayı ters olarak şu şekilde sıralama yapmak mümkündür (Çifci, 2013: 28):

Akademik oryantalizm: özne Batı(lı) – inceleme nesnesi Doğu(lu),

Oryantalizm: özne Batı(lı) – nesne (yine) otantik Doğu(lu),

Otooryantalizm: özne Batı(lı)laş(tırıl)mış Doğu(lu) – nesne otantik Doğu(lu).

Bu sıralama tarih yazımı içerisinde her ne kadar böyle değerlendirilmese de, otooryantalizmin bir modernleşme metodu olarak, taşıyıcı elitler tarafından kullanılması, bu sıralamayı mümkün kılmaktadır.

James Carrier, oryantalizmin toplumlar arasında sadece bir çizgi çizmeyip, toplumların kendi içlerinde de bunu yaptığını ve bu sürecin Doğu ve Batı arasındaki sınırdan kendinden emin olarak duran toplumlarda özellikle göze çarptığını ifade eder (Carrier, 1995: 22-23). Bundan dolayı, içsel olarak nesneleştirilen, kara çalınan ve özcüleştirilen bir kültürel ve etnik yapıdaki coğrafyada işleyen ulus-devletler için oryantalist söylemlerin yerelleştirilmiş oluşumlarını özellikle tahlil etmeye ihtiyaç vardır (Zeydanlıoğlu, 2009: 197). Böyle bir analiz, eşit olmayan içsel iktidar ilişkilerinin sürdürülmesinde oryantalizmin bir ülke içerisinde nasıl işlev gördüğünü ve aynı zamanda Batılı güçlerin geniş jeopolitik çıkarlarını nasıl desteklediğini de ortaya çıkarır.

Türkiye, Gökalp'ten beri (daha öncesinde de ama Gökalp'le birlikte bir bütünsel teori olarak) otooryantalizmi gönüllü olarak kabul etmiştir. Bu kabul ediş doğal olarak şizofrenik bir hale doğru evrimleşmiştir. Bir yanda Tanzimattan bu yana modern yapılar içinde akan bir tarih, diğer yanda ilkel üretimin feodal eskil yapısı; bir yanda kent, bir yanda köy; bir yanda arabesk, diğer yanda Türk popu; bir yanda laiklik, diğer yanda dinsel köktencilik (Batmaz, 2006: 41). Bu şizofrenik yapı, daha önce üzerinde detaylı olarak durduğumuz gibi Shayegan'ın belirttiği küresel kapitalizmin bizzat oluşturduğu yapıdır. Bu şizofreni, Doğu-Batı ikilemi olarak empoze edilmektedir.

Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam* adlı eserinde bir anekdot paylaşmaktadır:

“Genç bir ozan hatırlıyorum: Beyoğlu'nda bir pastanede, yumruğunu göğsüne vura vura: Ben, Türk olmak istemiyorum. Çevremde gördüğüm her şey kızgın bir demir dehşetiyle etime yapıyor. Sanatımla ve duygulanma gücümle başka ve Batılı bir ortama aidim Ben” demektedir. Avrupa kültüründen sürülmek! Kendi ülkesinden, kendi geleneklerinden, kendi halkından sürgün edilmek değil, ama Avrupa kültüründen sürgün edilmek!(Yavuz, 1993:66)

Bu Aijaz Ahmad'ın *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyatta Edward Said* adlı eserinden yola çıkarak belirttiği gibi, tipik bir sömürge entelektüel tavrıdır. Said, sömürge entelektüellerinin kendilerini Avrupa kültürü ile tanımlayarak ve sömürgeci ülkeyi anavatan sayarak, her zaman Avrupalı hâkimiyetin kültürel perspektifiyle yazdıklarını belirtir. Aijaz daha sonra, Said'in sömürge entelektüellerini veciz bir biçimde tanımlayan şu sözlerini de aktarır: kendini sömürge ve/veya Batılı olmayan halkların karşıt deneyimlerinin anlatıcısı saysalar da, eserlerinde Batı kültürel geleneğinin dışında duran adam anlayışı yoktur (Ahmad, 1995: 231).

Dirlik'e göre, oryantalizme atfedilen işaretleme ya da yönetme, hükmetme, yönlendirme eylemleri ve öznellik nesnellik konumlandırmasında otooryantalizmin hegemonyası, oryantalist hegemonyayı doğurmuştur. Nitekim kolonyalizm nesnesi konumunda olan toplumlardaki ya da iradi modern toplumlardaki taşıyıcı elitlerin Batıcılık-modernlik hastalığına tutulmuş oldukları görülmektedir. Modernleş(tir)me sonrasında oluşan ve dünya genelinde algılandığı anlamıyla oryantalizm uygulamasının, otooryantalizm başka bir şey değildir (Çifci, 2013: 30). Sonuç olarak otooryantalizm şu şekilde anlatılabilir, oryantalizmin modernleş(tir)me dinamikleri yoluyla içselleştirilen bir ürünü olan otooryantalizm, oryantalizmin bütün risklerini taşımakta ve genellemeleri içselleştiren, onlara (onların argümanlarıyla) karşı koyan veya onları yeniden üreten hileli bir uğraştır.

Oryantalizm, Batılı iktidarların emellerine hizmet etmişse, bunun nedeni Avrupalıların oryantalizmden Doğu'nun gerçek ve ideolojik fethini meşrulaştırmakta yararlanabilme gücüne sahip olmalarıydı. Oryantalizm, modernizm sonucunda bir dönüşüm geçirmiş durumdaysa bu onun önermelerinin postkolonyalizm tarafından ortadan kaldırılışı dolayısıyla değil, Batı ile işbirliği yapan, küresel kapitalizm içindeki Doğu toplumlarının yeni gücünü olumlamak adına, Doğu'nun oryantalistçi temsillerinin, otooryantalizm vasıtasıyla yüceltmesi sonucu gerçekleşmiş bir dönüşüm olmasından kaynaklanmaktadır (Dirlik, 2010: 36). Said, modern oryantalizm dediği kavramı Napolyon'un 1798 Mısır seferi ile beraber başlatmıştır (Said, 1998: 67). Biz çalışmamızda bu başlangıç tarihini 1784'te Asiatic Society'nin Kalküta'da kurulması olarak tanımladık (Davutoğlu, 2002: 42). Bu tarihten önceki (klasik, geleneksel) oryantalizm anlam kaymasına uğramamış bir vaziyette Batılı araştırmacıların oluşturmuş oldukları akademik bir disiplin olarak göze çarpmaktadır.

Dekolonizasyon döneminde bağımsızlığını elde eden ülkeler, günümüzde giderek hâkimiyeti artan sürdürülebilir kalkınma söylemine uygun olarak şekillenen paradigmaların etkisi altında kalarak; modernizmin gösterdiği ilerleme, modernleşme, kalkınma, yolunda ilerleyerek, kendi toplumlarında da refaha ve mutluluğa ulaşılacağı düşüncesini taşımakta olan komprador aydınlarının etkisiyle, uluslar arası ekonomik sistemin tahriplerine karşı toplumlarını koruyamayacakları görülmektedir (Spivak, 2010: 67). Doğu toplumlarının modernleşmeden anladıkları ve uygulamaya koydukları değerlerin kendi toplumlarına yabancı olması (Doğan, 2012: 99) burada kilit öneme haizdir. Nitekim bu yabancılık oryantalizmin, daha doğrusu otooryantalizmin ontolojik tabanını oluşturmaktadır.

Modernleşme ve oryantalizmin kesişmesinde kilit unsur, modernleşmenin Batı dışı toplumlara geçişinde rol alan taşıyıcı elitlerdir. Yani üstünlük algısını ilk kabul eden kişilerdir. Bu bağlamda, Dünyanın Batılılaşma gayretlerinin beraberinde getirdiği yapısal-kurumsal-siyasal modernleşme çabaları, bu taşıyıcı elitler aracılığıyla ilerlemiş ve ilerlemektedir. Dirlik'e göre burada dikkat edilmesi gereken; oryantalizmin sözlük anlamından bir hegemonya söylemine dönüşmesindeki ana etkenin Batı olmadığıdır. Nitekim otooryantalizm olduğu anda ya da diğer bir deyişle bu taşıyıcı elitler kendi değerlerinin Batının değerlerinden daha değersiz olduğuna inandıkları ve bu manada politika üretmeye çalıştıkları anda oryantalizmin hegemonik karakteri ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda temas bölgeleri kavramsallaştırması, söz konusu taşıyıcı elitlerin kendi değerlerinden şüpheye düşmeleri ve Batılı değerlerle kendi değerlerini mukayese etmeye başlamaları açısından önem arz etmektedir. Hatta Ebru Yetişkin Spivak ile yaptığı mülakatta şu vurguyu yapmaktadır:

“Türkiye’de düzenlenen ve postkolonyal kavramlara atıfta bulunan tartışmaların yapıldığı bir konferansta madunun ‘madunluğun duyulmasına ve yurttaşlığa eklenmesine yardımcı olmaktan çok’, milliyetçi ve elitist bir bakış açısıyla düşünüldüğünü, sözümona âlimlerin, ileri sürdükleri savlar yoluyla, hiyerarşik olarak kendilerini ‘yardıma ve kurtarılmaya ihtiyacı olanlara’ göre daha üst bir yerde konumlandıklarına ve yukarıdan çözüm önerilerinde bulduklarına tanık oldum” demektedir (Yetişkin, 2010: 75).

Modern paradigma içerisinde Batı’da yer alan bir ülkenin diğer Batılı ülkelerden daha az modernlik algısına sahip olduğu için oto oryantalist tezin nesnesi olması muhtemeldir. Doğuluların derecelenmesi, diğer bir deyişle Bakic ve Hayden’in

“sürekli çoğalan oryantalizmler” diye adlandırdığı kavram, oryantalizmin dayandığı orijinal ikiliğin bir yeniden üretim modelidir. Bu modelde, Asya, Doğu Avrupa’dan daha Doğu ya da daha ötekidir; Doğu Avrupa’nın kendi içinde bu derecelendirme işi en Doğulu olarak algılanan Balkanlarla yeniden üretilir. Balkanlar içinde de benzer şekilde hiyerarşiler kurulur (Bakic ve Hayden, 2007: 356-357). Bu bağlamda oto oryantalist kavram her hangi bir toplumda ortaya çıktığında; sürekli bir yeni öteki yaratacaktır.

b. İç Ötekilik ve Kolonyalist / İradi Modernist Tasvir Ayrımı

Ötekinin inşası aslında bir “oto”nun (kendinin) inşasıdır. Yani ne öteki dışarıdadır ne de oto içeridedir. Kimliğin inşası kendi (oto) ile ötekinin ilişkisi olarak tanımlanabilir. Kimlik inşası sürecinde kendilik ötekine karşı bir iddia olarak ortaya çıkar. Kendilik kuralları, normları inşa eder. Bu bağlamda merkez güçlüdür, mademki öteki çevreyi oluşturur dolayısıyla öteki daha az güçlü bir pozisyonda bulunur ve kendine ait olan normlarından ayrılma uzaklaşma meydana gelir (Bezci vd. 2012: 147). Oto oryantalizasyon ekseninde Doğu ve Batı arasındaki ilişkiye bakıldığında, çevreyi temsil eden Doğu’da oluşturulan norm kalıplarının otooryantalizmin çıkarlarını gerçekleştirme anlayışı içinde sonuçlandığı görülmektedir. Meryem Cemile’nin, İslam memleketlerindeki eğitim faaliyetlerini incelemesinde, Doğunun eğitim programlarda Batı’nın, yenilmez mutlak galip bir güç olarak empoze edildiğini belirtmektedir (Cemile, 2011: 21). Böylece Batı uygarlığının ve düşüncesinin yenilmez ve egemen olduğu telkin edilmekte, İslam’ın egemen olduğu kültürel alanların da her vesile ile hakir görülerek horlandığı iddia edilmektedir.

Akademik bir nesnelikten, bir güç söyleminin nesnesine dönüşen Doğu(lu)nun bu nesneleştirme işini kendi kendine yürüttüğünün söylenmesi, otooryantalizmin temel çıkış noktasıdır (Çifci, 2013: 35). Bu bağlamda Iwabuchi’ye göre, dâhili ötekilik olarak adlandırılan kavramın ortaya çıkması, kendi (oto)’da yaratılan başkalaşma ile beraber meydana gelmektedir. Bu manada Dirlik, kendi değerlerinin yanlış temsili ve günlük kültürel dönüşümünün, dâhili-iç ötekilik mefhumunu ortaya çıkardığını belirtmektedir.

Otooryantalizm, milliyetçilik boyutuyla bir başka dünyaya muhalif bir kültürel direnci üretirken, diğer boyutuyla “içerideki dünyalara” karşı muktedir bir kültürel baskılamayı tatbik edecektir. Bu kültürel baskılama zorlayıcı olabileceği gibi barışçıl da

olabilir. Örneğin Gandhi'nin Pakistan ayrılıkçılığına karşı, hiçbir şey yapmayıp sadece açlık grevine gitmesi de özünde kültürel bir baskılamadır (Öğün, 2000: 42). Dirlik'e göre iç ötekiliğin oluşması durumunu, modernleş(tiril)menin paradokslarından bir tanesi olarak almak ve temas bölgesinde oluşan ontolojik ve epistemolojik kabullerle oluşturulan tarihe zıt kültürlerin olumsuz sonuçları olarak görmek, oto oryantalist mantığın yarattığı sonuçların görülmesini sağlayabilir. Bu anlamda, temas halindeki taşıyıcı elitlerin edinmiş olduğu Avrupa-merkezci öznelik hastalığı, tarihin inkârını da beraberinde getirecektir. Nihayetinde ise otooryantalizm, yaratmış olduğu taşıyıcı elitlerin, yeni elitlere dönüşmesiyle, Güney Doğu Asya ve Doğu'daki mevcut imtiyaz ve güç hiyerarşilerini meşrulaştırmaya hizmet edecektir (Bezci vd. 2012: 147). Sonuç olarak otooryantalizmin yarattığı güç hiyerarşisi içinde sürekli bir dâhili öteki üretecektir. En nihayetinde ise ortaya çıkan bu iç ötekilik, otooryantalizm kavramını meydana getirmektedir.

Kolonyalizm ve kolonyalizm sonrasında ya da moderniteye eklemleme çabaları sonucunda oluşan otooryantalizm ortamı ve küreselleşen veya küresel modernite eksenine giren dünya toplumlarının genel sorunsallarından bir tanesi olarak görünen otooryantalizm kavramı, kolonyalizmi ve moderniteyi işaret etmektedir (Dirlik, 2006a: 61). Burada önemli olan husus oryantalist post kolonyal aydınlar ve post kolonyal devlet pratiklerinde içselleştirilmiş olmasıdır. İçinde bulunduğumuz dönemde, oryantalist teorinin önderliğini oto oryantalist uygulamaları yapmaktadır (Bezci vd., 2012: 145).

Dirlik'in küresel modernite olarak resmettiği algı dünyası: Avrupa merkezilik sonrası moderniteyi gösteren; moderniteden miras alınan zaman ve mekan kavramlarını bulamaç haline getiren bir duruma gönderme yapmaktadır (Dirlik, 2006a: 61). Modernite başlangıcından bu güne küreselleştirici bir karakter ortaya koymaktadır; fakat küresel manada modernitenin bugüne kadar tesis edilememiş olması, bir ironi olarak yine kapitalist modernitenin çıktılarında olan sömürgecilik ve oryantalist kavramları tarafından engellenmiştir. İkinci Dünya savaşı sonrası sömürgeleştirilenlerin seslerini yükseltmelerine yol açmış ve Avrupa merkezli modernite söyleminin görünmezliğe ve geriliğe ittiği toplumların, modern toplumlarla birlikte, mekânsal ve zamansal birlikte yaşamaları olgusunun kabul edilmesi gerektiğinin yolunu açmıştır (Dirlik, 2006a: 83).

Bu duruma göre Dirlik'in işaret ettiği bulamaç halindeki zaman mekan algısını biraz olsun gidermek için; oryantalist ve dolayısıyla otooryantalizm kavramlarını

anlamlandırırken; kolonyalizm ve iradi modernlik ayrımının yapılması uygun görülmüştür. Otooryantalizmin en yaygın olarak iki farklı senaryoyla ortaya çıktığı görülmektedir. Birincisi, kolonyalizmin uyanışı içerisinde kültürel kendi kendini tanımlama, Batılı kültürel hegemonyaya karşı koyma yoluyla hissedilen, başlıca Doğulu niteliklerin devlet merkezli şeyleşmesine neden olması. İkincisi ise, Batılı ve ulusal aşırı sermayenin hala kolonyalist bakış veya metropoliten bakış tarafından yönetilmesi ve kontrol edilmesinin cezp edici olması halidir. Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi senaryolardan bir tanesi iradi modernist otooryantalizmi işaret ederken, diğeri ise kolonyalist otooryantalizmi işaret etmektedir. İradi modern toplumlarda meydana çıkan otooryantalizm, kolonyalist otooryantalizmden daha sancılı olduğu söylenebilir. Nitekim oto oryantalist felsefe, kimliksizleştirme ya da evrensel kimlikle otantik kimliğin yer değiştirmesi olarak düşünülürse, iradi modelde bunun daha baskın olduğu görülecektir (Bezci vd. 2012: 146). Çünkü kolonyalist tasvir içerisinde temas bölgeleri zorunlu bir şekilde oluşurken ve taşıyıcı elit denilen kesimin varlığı da yine zorunlu bir şekilde meydana çıkarken, iradi modernist tasvirde; hem temas bölgeleri ve hem de taşıyıcı elitler iradi olarak gün yüzüne çıkmaktadır (Çifci, 2013: 34-35).

Dirlik bu konuda şu örneği vermektedir: “Yeni Çinli kimliğinin üretiminde temel olan merkezi olayın yani sosyalist devrimin, yok sayılarak Çin modernitesinin yeniden yazımıdır”. Kapitalizme doğal eğilimi ile tanımlanmış bir Çinli kimliği 20 nci yy.da kapitalizme karşı en büyük devrimlerden birinin tarihini siler. Bu devrim şimdi en temel Çinlilik değerleri ile uyumsuz bir sapma olarak görülmektedir. Daha önce Maoocular’ın doğal olarak devrimci ve anti-emperyalist bir Çinli kimliği inşa etmesi gibi, Güney Çinli kapitalizmi şimdi, doğal olarak kapitalist bir Çinli kimliği inşa etmekte kullanılacak malzemesiyle karşı-devrimci bir rejim sunmaktadır (Dirlik, 2006b: 280).

c. Temas Bölgeleri ve Taşıyıcı Elitler

Temas bölgesi, Doğulu insanların coğrafi ve tarihsel olarak yaygın bir şekilde Batı ile bağlantıya geçtikleri ve süre giden ilişkiler oluşturdukları, genelde baskı ve tehdit durumlarını ve radikal eşitsizlik ve zorlu anlaşmazlıkları içeren bölgedir. Geleneksel devlet entelektüellerinin, coğrafi yakınlık münasebetiyle ya da eğitim, ticaret, sürgün, esirler, elçiler ve eğitimciler yoluyla Batılı kültürle, taşıyıcı elitlerin (yerli, önder-elit-aydın-seçkin) etkileşim halinde oldukları eylem sahaları olarak adlandırılabilirler. Diğer yandan

temas bölgeleri kavramı, kolonyal güçlerin konumlandığı bir toplumda, bu toplumun önde gelenlerinin kolonyal güçlerle etkileşim halinde oldukları “iletişim bölgeleri” olarak da tanımlanabilir (Çifci, 2013: 20). Temas bölgesi kavramına kısaca, Doğulu elitlerin kendi toplumlarına taşıyacakları düşünceyi teslim aldığı mekanlar diyebiliriz.

Oryantalizmi Avrupa modernliğinin kendi başına yarattığı bir ürün olarak görmek yerine, Avrupalıların Avrupalı olmayanlarla karşılaştığı, Avrupa modernliğinin hem alternatif modernlikler üretip hem de modernlik söylemine ötekilerin katılmasıyla onların meydan okumalarına maruz kaldığı temas bölgelerinin bir ürünü olarak görmek daha mantıklıdır. Dirlik de bu mantık doğrultusunda temas bölgelerini “kolonyal çatışmaların vuku bulduğu uzam; coğrafi ve tarihsel olarak ayrılmış insanların birbirleriyle temasa geçtikleri ve baskı, asli eşitsizlik ve sert çekişmeleri de kapsayacak biçimde süregelen ilişkiler kurdukları uzam” olarak tanımlamaktadır. Ancak temas bölgesini bir egemenlik bölgesi olarak algılamak yanlış olacaktır. Bu bölgeler her ne kadar eşit şartlarda olmasa da değiş tokuş alanları olarak düşünülebilecek alanlardır ve bu alanlarda yapılan faaliyete kültürötesileşme denebilmektedir. Alt dereceli veya marjinal gruplar, onlara egemen ya da metropoliten kültür tarafından aktarılan malzemeler arasında seçimi bu alanlarda yapmakta ve onları kendi yapılarına uydurmaktadırlar (Dirlik, 2010: 209). Batılılaştırılmaya çalışılan halklar her ne kadar egemen kültürün yaydığı her şeyi anında kontrol altına almasalar da belli ölçülerde onları ne şekilde özümseyeceklerini ve onlardan nasıl yararlanacaklarını tayin edebilirler.

Son iki yüzyıldır Batılılar kendilerini dünyanın efendisi olarak görmüş ve bu düşünceye Doğu olarak tanımlanan bölgedeki taşeronlarını da inandırmışlardır. Üçüncü dünyanın komprador aydınları bu düşüncenin gönüllü taşıyıcıları olmuşlar, Batının gösterdiği ilerleme, modernleşme, kalkınma, yolunda yürüyerek kendi toplumlarında refaha ve mutluluğa ulaşılacağından kuşku duymamışlardır. Doğu'nun kompradorlaşmış egemen seçkinleri ki Partant bu gruba kapitalistleri, devlet bürokrasisini, aydın denilen diplomalarını, medya çalışanlarını, büyük toprak zenginlerini dâhil etmektedir, yapmış oldukları işlevler karşılığında emperyalizmle kurdukları ilişki karşılığında çıkar sağlamaktadırlar. Bu kişiler, kendi ülkesi sömürüldükçe, insanları yoksullaştıkça, doğal çevre tahrip oldukça zenginleşen bir azınlık gruptur (Partant, 2002: 14).

Bugün, Doğu ülkelerin ekonomik, politik, toplumsal yapısını kemiren ne kadar dengesizlik varsa bunların tamamının tohumu kolonyalizm döneminde atılmıştır.

Kolonyalistler, İkinci Dünya Savaşı sonrası dekolonizasyon döneminde sömürgeleri terk ederken, menfaatlerini sağlayacak mekanizmaları da oluşturmuşlardı (Harrison, 1990: 10). Bu mekanizma içinde var edilen yerli entelektüeller, Batılı düşüncenin gönüllü savunucuları olmuşlardır. Kıstas alınan Batı olduğunda, bu kapsamın dışında kalanlar ötekileşmektedir. Dolayısıyla otooryantalizm merkezde olanın hiçbir emek harcamadan yerel bireylere kendi kendilerini ötekileştirme hamlesi olmaktadır (Gürses, 2012: 1284). Bu bağlamda otooryantalizm, aynı tarihi taşıyan öznelerin, birbirlerine öteki muamelesi yaptıkları tuhaf bir yabancılık olarak ortaya çıkmaktadır. Oto oryantalist entelektüeller, Batılı oryantalistlere benzer düşünce yapılarıyla yabancılaşmış sömürge entelektüeli şeklini almışlardır (Yavuz, 1993: 65). Bu manada oto oryantalist entelektüel bilinç ayniyetini kaybetmiş ve kimiksizleşmiş (Yavuz, 1993: 27) bir yapıya dönüşerek, kimlik krizine tutulmuş, kendi geçmişini öteki, ötekini de kendi olarak tanımlamaya başlamıştır (Yavuz, 1993: 44). Doğu ülkelerini şaşkına çeviren, onları amansız bir telkin ve hipnoz altında tutan yerli entelektüeller gerçekte kendi ülkelerinin çıkarlarını değil, zengin modernlerin gönüllü pazarlamacılığını üstlenmişlerdir. Eğitim ve medya aktörleri ile aydınlar modern Truva atı kimliğiyle fonksiyon görmektedirler (Bulaç, 2012a: 34).

d. Otooryantalizmin Araçları

Otooryantalizmin ortaya çıkabilmesi ve bu varlığını devam ettirebilmesi için bazı araçlara ihtiyaç vardır. Bu araçlar otooryantalizmin söz konusu toplumda içselleştirilmesinde temel alınacak nirengi noktalarıdır. Modernizmle ortaya çıkan bu araçların incelenmesi otooryantalizmin söz konusu toplumsallıklarda ortaya çıkış sürecini ve modernizmle olan karmaşık bağlantısını ortaya koyacaktır.

(1) Ortaya Çıkarıcı Araçlar (İcatçı)

Otooryantalizmi ortaya çıkaran ve icatçı araçlar olarak kavramsallaştırılan araçlar, genel itibarı ile Avrupa dışında bulunan toplumların modernleşme hattına girmeleri ile beraber ortaya çıkmaktadırlar. Temas bölgesi elitleri, otooryantalizmin icatçı araçlarının da temel iticisi konumundadır. Bu olgu, varlığını bizatihi modernite ve modernleş(tir)me ikilemine borçludur. Modernite ve modernleşme öncesinde, özellikle İslamiyetin doğuşu ve öncelikle Doğu toplumlarında yayılması sonucunda; Batı Hıristiyanlığı ve Doğu Müslümanlığı karşılıklı temas bölgeleri

oluşturmuşlar ve zaman zaman etkileşim içine girmişlerdir. Ancak bu etkileşim içinde bir işaretleme mefhumu söz konusu değildir. Nitekim İbn-i Haldun yazılarında, zamanın Batı toplumlarındaki hayatını “temizlikten yoksun olma, kir pis içinde yaşama” gibi günlük yaşama ait eylemlerle değerlendirmiştir. Bu durumu, “söz konusu toplumdaki bireylerin bir zamana, yere ait oldukları ya da bir dine mensup oldukları veyahut da herhangi bir şeye (dil, renk, cinsiyet vb.) sahip oldukları için yaşıyorlar” şeklinde yorumlamamıştır. Ancak daha önce belirttiğimiz şekilde modernite-modernleşme ikilemi, “işaretleme” mantığını beraberinde getirmiştir. Bu anlamda modernleşmeden sonra, günlük yaşama ait olgular ya da siyasal-kültürel-felsefi-teknik eylemler daha modern olma ya da daha az modern olma şeklinde işaretlenmiş ve bu eylemlere anlam yüklenmeye başlanmıştır (Bezci vd., 2012: 148).

Dirlik’e göre, temas bölgelerinde “sirkülasyon” halinde olan taşıyıcı elitlerin, kendi toplumlarından “bir birim zaman önce modernleşme” eksenine girmeleri, modern değer-norm-kurumları ile kendi toplumsal değer-norm-kurumlarını mukayese etmeleri nihayetinde modern, Batılı değer norm kurumlarının daha üstün olduklarına inanmaları durumunu ortaya çıkarmaktadır (Çifci, 2013: 37-38). Siyasal-toplumsal-kültürel ve de günlük yaşama ait Doğu-Batı mukayesesi, ilk şüphe, ilk hayranlık ve ilk özenti, temas bölgelerinde başlamaktadır.

Temsili bir pratik olarak, otooryantalizm, zaman zaman birini ya da birilerini ayrıcalıklı kılmaktadır. İşte bu ayrıcalık tanınan ya da ayrıcalıklı olduklarına inanan kesim otooryantalizmi icat eden temas bölgelerinde oluşmaktadır. Bu bağlamda otooryantalist paradigmanın temas bölgesinde oluşan elitler tarafından içselleştirilmesi ve modernliğe giden yolda bir retorik olarak kullanılması söz konusu olmaktadır (Bezci vd, 2012: 147-148). Bu bağlamda, bu önermeden hareketle bu düşüncenin Said’in ileri sürdüğü gibi sadece Avrupa-Amerikan modernitesindeki bir problemin ve Avrupalıların (sözde) Asya inşası içerisindeki oryantalizm kurgusunun bir sonucu değil, otooryantalizmin bir sonucu olduğu söylenebilir.

Ortaya çıkarıcı araçların bir diğeri olan entelektüel canlanma eylemi, temas bölgelerindeki elitlerin değer, norm, kurum taşıyıcılığına başlamadan önce, kendi kendilerine sormuş oldukları: “Ülkem için yanlış olan nedir?” sorusu başlatmaktadır. Nitekim hem iradi modernist tasvir içerisinde bulunan toplumlarda hem de kolonyalist tasvir içinde bulunan toplumlarda, entelektüeller bu soruya cevap aramaya koyulmuşlar,

ulusun liderleri ve ahlak bekçileri olarak kendilerine biçtikleri yeniden canlandırılmış rollerin peşinde koşmuşlardır. Verilen cevapta ise, Batılı değerlerin alınması ve kurumların inşası ile bu anlamda politika oluşturulması gelmiştir (Çifci, 1013: 40-41).

Oryantalizmi temas bölgesine konumlandırarak olursak oryantalizmin temsillerinin yaratıldığı süreçleri daha sağlıklı bir şekilde anlayabiliriz. Bu konum bize oryantalizm ile iktidar arasındaki farklı ilişkileri de göstermektedir. Chen Xiomei oryantalizm ve oksidentalizm her ikisi de farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelebileceğini ifade etmektedir. Xiomei'nin de ileri sürdüğü gibi, oksidentalizm (Oryantalizmin aynadaki görüntüsü) bir bağlamda baskıcı devlet ideolojisine karşı bir eleştiri kaynağı işlevi de görmektedir (Dirlik, 2010: 210).

Temas bölgelerinde oluşan entelektüel canlanmanın en önemli tarafı olarak modern kurumların enerjisini açığa çıkarma, şahsiyeti ve kişiselliği düzenleme ve yeniden biçimlendirme görünmektedir. Entelektüel canlanmada en önemli öge, bir değer hiyerarşisinin oluşmaya başlaması ve Batılı değerlerin üstünlüğünün kabul edilmesidir. Entelektüel canlanma sırasında, taşıyıcı elit olarak adlandırılan kesim Batı'da yaratılan entelektüel araçları benimserler. Burada entelektüel canlanma içinde bulunan aydın, Batı'nın hegemonyasını kabul etmiş ve Batı'nın gücüne gönüllü olarak teslim olmuş Doğulu özneyi oluşturmaktadır (Bezci vd, 2012: 150). Bu doğrultuda toplumsal otantisitenin gerçeklerini yansıtmayan politikalar üretilir ve entelektüel canlanmada rol oynayan taşıyıcı elit olarak isimlendirilen kesim her halükarda ayrıcalıklı bir özne konumuna gelir. Burada dikkat edilmesi gereken husus; bu kesimin Batı-merkezli değerleri bir ideoloji olarak kullanmasıdır.

Otooryantalizmin icatçı araçlarından kültürel özcülük ve toplumsal homojenite kavramı, Batı egemenliğine karşı seferberlik amacına hizmet edebilir; ancak bunu yaparken ayrıca oryantalizmin tarihsel varsayımlarını içselleştirerek Batı'nın ideolojik hegemonyasını da pekiştirir. Aynı zamanda ulusun içindeki farklılıkları yok ederek içsel hegemonyanın ekmeğine yağ sürer (Dirlik, 2010: 212). Dirlik'e göre otooryantalist paradigmayı icat eden araçlardan bir tanesi olan kültürel öz ve homojenite varsayımları, diğer araçlar gibi modernleş(tir)me orijininden hareket etmektedir. Bu bağlamda kültürel öz varsayımı da özsel olarak Doğu'ya ait olan toplumlarda birtakım paradoksları beraberinde getirmektedir (Çifci, 2013: 42). Nitekim kültürel özcülük her ne

kadar ilk aşamada homojeniteyi sağlasa da, daha sonraları oryantalizmin tarihsel varsayımlarını içselleştirerek Batılı ideolojik hegemonyayı pekiştirecektir.

19. yy.dan itibaren modernliğin geçmişi koruma anlamında ikircikli bir tavır sergilediği görülmektedir. Bu yüzyılda ortaya çıkan yeni teknolojiler ve medya, bilginin saklanması için bulunmuş en uygun alanlar olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda kültürün korunması, hakikatin bekçiliğinin yapılması anlamına gelmektedir. Ancak korumaya yönelik bu hassasiyet beraberinde bir çelişki de oluşturmaktadır. Bir yandan koruma işleminin kendisi kültürel doku içindeki farklı yorumları, nesneleşmiş ve standartlaşmış bilgilerde sabitleyip yok etmeye çalışırken doğru düşüncenin homojenliği sağlanmakta, ancak bir yandan da koruma çabası içinde gözden kaçan, denetlenemeyen farklılıkları da koruma tehlikesi oluşturmaktadır (Ahıska, 2005: 65).

Ahıska, modernlik içinde özellikle arşivlerle geçmişi koruma konusunda yaşanan bu çelişkinin Türkiye’de modernliğin önemli alanlarından biri olan “radyoculuk” pratiğini de şekillendirdiğini iddia etmektedir. Gecikmiş modernliğin temsilcileri Batıdan çıkardıkları birçok dersin yanı sıra bu alanda da dersler çıkararak koruma meselesine daha dikkatli yaklaşmışlardır. Türkiye’de arşivlerin yok edilmesi, geçmişin içerdiği yorumlama çeşitliliğini yok etmek, milli hakikatin yekpareliğini oluşturmak için bir strateji olarak değerlendirilebilir. Buna göre, geçmişin mirasçıları, geçmişi imgelemde sabitlemek ve tekleştirmek üzere geçmişin çoğulluğunu yok edip, yokluk temelinde bir anlatı oluşturmuşlardır. Arşivleri yok ederek arşivleri korumuşlardır. Böyle bir değerlendirme bizi Türkiye’deki radyo tarihinin bir biçim olarak modernlikten belirgin olarak sapmadığı sonucuna götürebilir, geçmişin korunması, geçmişin temizlenerek bugünden ayrıştırılması modern bir tavidir.

Arşiv belgesi eğer değerini bir kronolojideki yerinden ve geçmişteki olayla yakınlık ve meşruluk ilişkisinden alıyorsa, o zaman arşivlerin yok edilmesi belli bir tarihin yükünden kurtulma çabasını gösteriyordur. Türkiye örneğinde tarihin yükü, evrensel bir modele göre daha aşağı konumu ima etmektedir. Eğer arşiv belgesi her zaman bir iktidar söylemi içinde yaşatılıyor ve anlam kazanıyorsa, o zaman bu türden bir kaydın yokluğu da iktidarı, söylemlerin ötesinde ve arkasındaki pratiklerle ilişkisini gündeme getirecektir. Sonuç olarak eğer arşiv belgesi politik öznelliğin bir ötekine göre sabitlenmesine destek oluyorsa, o zaman arşiv kaydının yokluğu ben ve öteki ilişkisini sürekli kayan alanlarda kuran pragmatik bir politik öznelliğe işaret etmektedir. Belirli

teknikleri, imgeleri ve ezilmişlikten gelen bilinç yaralarını sadece direnç ya da savunmacılık amacıyla değil, toplumu idare etmek, toplum içindeki eşitsizlikleri, çatışmaları yok saymak için kullanan ve bu kullanımını meşrulaştırmak içinde kendi ötekilerini yaratan bir iktidar söylemini incelerken Garbiyatçılık önemli bir çerçeve olmaktadır (Ahıska, 2005: 71,74).

Kültürel özcülüğün meydana çıktığı bütün toplumlarda tek tip bir yaşam halkası oluşturulmakta ve diğer bütün farklılıkları da bu halka içine dâhil etmek gayesiyle hareket edilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu halkanın Avrupa merkezli olarak oluşturulmuş olmasıdır. Diğer yandan Avrupa merkezli olan bu halka, ilgili toplum içerisindeki yalnızca bir toplumsallığın kökenini/tarihini, yalnızca bir toplumsallığın ismini, o toplumdaki dini öğretilerden yalnızca bir tanesini ve yine o toplumda en fazla konuşulan ortak dili homojenleştirici bir araç olarak ihtiva edecektir. Böylelikle halka içerisine dâhil olan değerlerin oluşturduğu bir hâkim öz icat edilecektir (Bezci vd, 2012: 151). Bu hâkim öz varsayımı, kendi dini, etnik, filolojik kimliklerini terk etmek istemeyen alt-ikincil toplumsallıkları ise kimliksizliğe sürükleyecektir. Bu arada kalma durumu, otooryantalizmin yaratmış olduğu kimliksel bunalımlar olarak değerlendirilebilir.

Ulus-devlet, heterojenliği yok sayarak ulusu bölünmez bir topluluk/cemaat olarak kurgulamıştır. Modernitenin bir ürünü olarak ulusal egemenlik, yönetici elitin sınıf çıkarlarını ulusal sadakate dayanarak meşrulaştırmak için buna zorunludur. Bu politik süreçte devlet meşruiyetini sağlayacak bir siyasal topluluk yaratmaktadır. Modern ulusun kendine özgü yanı bu noktada toplanmamaktadır. “...toplulukların bir yurttaşlar cemaati şeklinde bütünleşmesi... ve bunun aracı olan devletin eylemini bu cemaatle meşru kılması...” (Sarıbay, 2000b: 217).

Kültürel özcülük ve homojenite varsayımları, farklı toplumlar içinde bulunan farklı kültürel değerler gerçeğini radikal bir şekilde reddetmektedir. Bu doğrultuda farklılıkların bastırılması iç hegemonyanın oluşturulması için zorunlu görülürken, aynı zamanda otooryantalizm algısı meydana getirilmektedir. Tek bir etnik köken, tek bir tarih, tek bir dil, tek bir dini inanç homojenleştirici araçlar olarak oto oryantalizasyon paradigmasının vazgeçilmez unsurları arasında bulunmaktadır (Çifci, 2013: 43). Bu bağlamda kültürel özcülük ve homojenite iddiaları, en nihayetinde ulus devlet, otonomi, temsil kavramlarının oluşması için temel teşkil edecek ve oto oryantalist paradigmayı tescil aşamasına getirecektir.

Otooryantalizmin icatçı araçlarından ulus devlet kavramında ise, Batı dışı ülkelerce benimsenen Batı merkezli milliyetçilik anlayışı, oto oryantalist paradigmanın icadına son şeklini vermiş ve Üçüncü Dünya ülkelerinde; öncelikle temas bölgelerinde taşıyıcı elitlerin içselleştirdikleri Batılı değerler, ardından gelen Batı-tipi entelektüel canlanma, sonrasında kültürel öz düşüncesinin ortaya çıkması ve nihayetinde siyasal-sosyal-ekonomik ilerleme ve kalkınma için zorunlu görülen ulus, ulusal otonomi ve temsil tezleri ortaya çıkarmıştır. Bu doğrultuda iradi modernist tasvir içerisinde olan toplumlarda milliyetçi ideolojiler, kolonyalist tasvir içerisinde olan toplumlarda ise melez milliyetçilikler meydana gelmiştir (Bezci vd, 2012: 152).

Dekolonizasyon sürecine giren ülkelerin milliyetçiliğinin çözümlemesini yapan Partha Chatterjee'nin milliyetçilik kuramında temel sorunun bağımsızlık kazanmak yolunda milliyetçi söylem vasıtasıyla yürütülen sömürge karşıtı mücadelenin oryantalist söylemle bağlarını koparmayı başarıp başaramadığı olarak belirtmektedir. Chatterjee oryantalist söylemin gerek sorunsal gerekse tematik düzeylerde işleyişinin milliyetçi bir düşünce için de geçerli olabileceğini ileri sürerek, Batı sömürgeciliğine karşı temel direnme biçimi olarak kabul edilegelen milliyetçi söylemin aslında oryantalist bir ürünü, oryantalist tarafından üretilen kategorilerle işleyen tersyüz edilmiş bir oryantalist olduğunu belirtir. Chatterjee, sorunsal düzeyinde milliyetçi düşüncenin nesnenin hala oryantalist söylemin kurduğu Doğu olduğunu önerir. Fakat bu sefer Doğu pasif ve katılmayan bir öznenen ziyade, aktif katılan, egemen ve özerk bir özne olarak hareket eder. Chatterjee için milliyetçi düşüncenin oryantalist işleyişini sergilemek, kültür, iktidar/bilgi ve değişim arasındaki ilişkiyi göstermek demektir. Milliyetçi düşüncenin çelişkili niteliğinin merkezinde, aslında, temsili yapısı milliyetçi düşüncenin reddetmeye çalıştığı iktidar yapısına tekabül eden, bilgi çerçevesi içerisinde hareket etmesi yatar. Üçüncü dünya milliyetçiliği Batı modernitesine içsel, bu moderniteden türemiş bir söylemdir. Batı modernitesi gibi, üçüncü dünya milliyetçiliği de devlet ve devlet egemenliği temelinde topluma bakar, farklılıklara değil bütünselliğe destek verir, homojen bir ulusal kimlik anlayışına sahiptir ve modernleşmecidir. Bu anlamda, milliyetçilik modernite-karşıtı niteliğini söylemsel düzeyde görünür kılmaya çalışırken, özünde moderndir ve modern kavramlarla konuşur. Bu çelişkili algılanan nitelik bir çelişki değil, aksine üçüncü dünya milliyetçiliğinin Batı modernitesinden türemiş bir söylem olarak hareket tarzını niteleyen bir olgudur (Keyman, 2002: 29-30).

Milliyetçilik, Batı dışında olan toplumlara Avrupa modernitesinin politik kültürünün takdimini kolaylaştırmıştır. Dipesh Chakrabarty, Avrupa emperyalizmi ve Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinin hep beraber “politik cemiyetlerin en arzu edilir formu olarak ulus-devletin evrenselliğini” başardıklarını belirtir. Dirlik, *Postkolonyal Aura* adlı eserinde, oryantizmin pasif nesnelere olmaktan ziyade milliyetçi oryantistler, Batı modeline muhalefet anlarında dahi, otantiklik hakkındaki meşru talepleri ve kendi ulusallığının biçimlendirilmesinde Avro-Amerikan metod ve kavrayışlarını mevzilendirmeleri yoluyla “kendi kendilerini Şarklılaştırmışlardır” demektedir. Bundan dolayı, Partha Chatterjee, sömürgeci tahakkümün temeli olan, “modernlik” kavramının kabul edilmesi yoluyla, “Doğulu” milliyetçilikler Oryantalist mirası güçlendirmiş ve sürdürmüşlerdir sonucuna varmaktadır. Sonuç olarak, İslam dünyasında ve başka coğrafyalardaki postkolonyal milliyetçi elitler, ilerleme ve modernlik teleolojisinden kaynaklanan meşruiyet yoluyla, milliyetçi ve otoriter içsel uygarlaştırma misyonlarını yerine getirirken büyük oranda oryantist varsayımlarla hareket etmişlerdir. Ulusal tarihin kavramsallaştırılması, Avrupa’nın uygarlaştırma vazifesine temelden destek vermiş olduğu ulusun geçmişine dair Avrupa-merkezli tasarımları yeniden üreten, milliyetçi mitsel orijinin yaratılmasında anahtar ögedir (Zeydanlıoğlu, 2009: 197-198).

Ulus devlet oluşumunda Üçüncü Dünya ülkelerinde farklı farklı cereyanlar olsa da; hepsi de hemen hemen aynı süreci takip etmişlerdir. Diğer bir deyişle aslında oto oryantist girişim, ulus devlet anlatılarını bir uçtan diğer uca oluşturmak için bütünleşmiş bir bileşendir. Nitekim öncelikle geleneksel geçmişin bir bütün olarak reddi, antropolojik olarak bir köken arayışı, topluma ismi verilen ulusun edebiyat ve sanat eserleri ile kutsanması, ulus devlet ile vatandaşları arasında moral bir bağ kurulması, ilgili ulusun dünya üzerinde her hangi bir özelliğinden dolayı yegâne olarak temsil edilmesi, aidiyet hissinin oluşturulması için mitolojik destekler ve son olarak taşıyıcı elitlerin toplum için neyin yanlış ya da neyin doğru olduğuna karar verecek kurucu kadroya dönüşmesi gibi pek çok olay meydana gelmiştir (Çifci, 2013: 45). Yaratılan Doğu imgeleri, Doğuların kendilerine ait oto oryantist söylemlerle kolonyal süreç içinde ne şekilde birleşmiş olursa olsun, Batılı düşüncelerin yarattığı etkilerden ayrı değildir. Böyle kabulün sonucu, Doğu gelenekleri kavramını şüpheli hale getirecektir. Dirlik de, bu geleneklerin aslında icat edilmiş gelenekler oldukları, Doğular ile Avrupalılar arasındaki temasın olduğu noktada,

oryantalistlerin Doğu ile ilgili algılayışlarına, Doğuların kendilerini algılayışlarından çok daha fazla şey borçlu oldukları sonucunu doğurduğunu belirtmektedir (Dirlik, 2010: 194).

Ulus devlet ve otooryantalizm kavramlarına; “Ulus devlet, otooryantalizmi tescillemiştir” önermesiyle yaklaşılabilir gibi, “otooryantalizm, ulus devlet anlatılarını pekiştirmek için bir strateji olarak kullanılmıştır” önermesi ile de yaklaşılabilir. Bu doğrultuda stratejik olarak kullanılan otooryantalizm, hâkim öz dışında kalan yerli halkları kendi kültürlerinden soyup onları uygarlaştırmak misyonu ile hareket etmeye başlayabilir. Bu bağlamda ulus devletin başarısı, icat edilen hâkim öz halkası içerisine dâhil edilemeyen diğer (dinsel/etnik/dilsel) toplumsal organizmaların varlığı ile ters orantılıdır. Nitekim parçacı bir bakış açısı ile mercek altına alındığında ekonomik kalkınma, ilerleme ve siyasal istikrar açısından ulus devletin muhteşem bir yapısalılık olduğu ve her duruma ve koşula uygunluk göstererek sürekli kendini yenilediği ve yeniden yapılandığını söylenebilir (Bezci vd, 2012: 154).

(2) Devam Ettiren Araçlar: Sürdürücü Araçlar

Bu araçların başta belirtilmesi gerekeni, hâkim özün normlaşması yani, yasalardır. Hukukun oryantalist bir algıya sahip olması, pek çok farklı şekilde açıklanabilir. Ancak hukukun oryantalistleşmesi hususunu geç-modernleşen toplumlarda dört aşama ile açıklamak daha anlamlı olacaktır (Çifci, 2013: 49-51). Birinci aşama, Üçüncü Dünya Devletlerinde, hem tek ulus, hem tek dil, hem de tek dini öğreti üzerinden ilerleyen Batı merkezli milliyetçi paradigmanın Doğu toplumlarında bir değer haline ge(tiri)lmesi, bunun akabinde bu değere göre kurumların oluşturulması hukukun oryantalistleşmesine ve dolayısıyla otooryantalizmin devamına katkıda bulunmuştur. İkinci aşama, pek çok Doğu toplumunda yasa ve anayasaların üst-yapısal bir değişiklik ile direkt Batıdaki devletlerden kopyalanıp alınmasıdır. Bu duruma Türkiye, Japonya ve Çin örnek olarak gösterilebilir. Bu manada yapılan değişiklikler de otooryantalizmin devamlılığını sağlamıştır.

Üçüncü aşama, modern bir ulus devlet kuran ve Batılı değerleri merkezi olarak kabul eden toplumların hâkim öz mefhumunun meşruiyetini sağlamak için ve geri dönüşün imkânsızlığını bilişsel sistemlere işlemek için ve henüz icat edilmiş değerler hiyerarşisinin ilelebetliği için yapılan kendi (geleneksel) geçmişlerinin kanunsuz olarak

nitelendirilmesidir⁴. Oto oryantalist paradigmanın devamlılığını sağlayan son aşama ise, hâkim öz ve homojenite varsayımlarının son durağı olan ulus devletlerin toplumsal anlamdaki sınırlarını çizen anayasaların “hâkim öz halkası” içindeki bireylerin hak ve özgürlüklerini korurken, hâkim öz dışındaki birey ve grupların hak ve özgürlüklerini korumak şöyle dursun, onları tanımadıkları ve hatta pek çok toplumda asimilasyona/entegrasyona tabi tuttıkları gerçeğidir. Bu doğrultuda hukuksal anlamda yasaların anayasaya aykırı olması düşünülemeyeceğinden yapılan bütün yasalarda ve güdülen bütün politikalarda bu oryantalist algının varlığı sezilebilir⁵.

Sürdürücü araçların bir diğer unsur popüler güçlendiriciler, yani televizyon, sinema, gazete ve modadır. Fikirlerin, bilgilerin vs. yazıyla, konuşmayla veya diğer araçlarla mübadelesi, taşınması, aktarılması, paylaşılması demek olan haberleşme de kitle üretiminin konusudur. Haberleşme sanayinin kitle üretimi sayesinde kapitalist kültür küresel çapta yaygınlaşmaktadır. Oto oryantalist düşüncenin haberleşmeyle başlaması bir yana, haberleşmenin düşünceyi kısıtlaması, belirlemesi durumu ortaya çıkmaktadır. Çağımızda kitle haberleşmesi bir noktada, düşünen insandan çok, kitle haberleşme araçlarını ellerinde bulunduranların istediği gibi düşünen insanı yaratmaktadır, bu hâkimiyet geliştikçe hedef toplumların özgün düşünme ve kendi düşünce geleneğini devam ettirme özgürlüğü tehlike altına girmektedir (Doğan, 2012: 56-57).

Bu konuya Türkiye yaşanmışlığından örnek verirsek: teknolojinin yarattığı yeni yer ve zaman mefhumu içinde Türkiye’de radyoculuk, milli kültürü tanımlamak, sürdürmek ve bekçiliğini yapmak görevini üstlenen seçkinlerin değişik kaygılarını bir araya getirmek açısından önemli bir işlev yerine getirmiştir. Radyo, başka bir kültür aracı ile birleştirilemeyecek gibi görünen alt toplumların kesişiminde bir bağlantı noktası görevi görmüştür. Ahıska bu hususun kavramsallaştırmasını şu şekilde yapmaktadır: Radyo, Batı modernliğini ve medeniyet gelişimini bizzat teknolojik seslenme biçimiyle temsil etmeye çalışırken, aynı zamanda sadece millete ait sayılan milli-kültürel mesajların da yayılma aracı olarak görülmüştür. Seçkinler sahip oldukları Batılı değerleri ve yaşam biçimini modernliğin ölçütü olarak radyo üzerinden yaymayı hedeflemiş, Türk toplumuna modern değerleri aşılacak kamusal alanı yeniden düzenleyecek bir araç

⁴ Bu aşamanın Türkiye’de uygulandığı yönünde, radyo arşivlerinin yok edilmesi konusunda detaylı bilgi için bakınız: Meltem Ahıska *Radyonun Sihirli Kapısı, Garbiyatçılık ve Politik Öznellik* adlı eser.

⁵ Detaylı bilgi için bakınız: Yusuf Çiftçi *Self Oryantalizm ve Türkiye’de Kürtler* adlı eser.

olarak radyoyu kullanmışlardır, radyonun esas önemi bireylerin özel hayatlarında, evin mahreminde seslenme imkânına sahip olmasında yatmıştır (Ahıska, 2005: 103-104).

Otooryantalizmin sürdürücü araçları olarak ifade ettiğimiz; hâkim unsura ait televizyon, sinema ve moda gibi araçların kullanımının toplumda sosyal bir rahatlatma görevi üstlendiği düşünülmektedir. Hâlbuki otooryantalizm stratejisi rahatlatmaktan ziyade baskıcı ve engelleyici bir özellik göstermektedir. Bu doğrultuda yaratılan baskı ve engelleyici politikalar ikinci temas bölgesinin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve ulus içindeki farklı dinsel/ırksal/kültürel anlayışları sivirtmiştir. Nitekim ulus içindeki farklı grupları temsil iddiasıyla ortaya çıkan pek çok yapılanma ikincil bir self oryantalist paradigmanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır (Bezci vd, 2012: 159).

Türkiye’de kitle haberleşme araçları cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren bürokrasinin kontrolüne alınmış özellikle radyo özel bir öneme sahip olmuştur. Türk müziği uzun müddet radyo programlarından çıkarılmış fakat radyonun dinleyici kitlesi bulamaması üzerine Türk musikisine izin verilmiştir. Bunun yanında radyolarda dini program yayınlama yasağı ise daha uzun süre devam etmiş, ancak 7 Temmuz 1950’de yasa kaldırılıp bazı dini yayınların yapılabilmesi sağlanmıştır. Kitle iletişim araçları, Batı ülkelerinde çoğulcu yapıya uygun bir çerçeveye oturtulmuşken, Türkiye gibi Batı dışı ülkelerde belli bir görüşe şartlanmaya yöneltmişlerdir. Gücü elinde bulunduran bürokrasi, kitle haberleşme vasıtalarını kitlenin duyuş ve düşünüşü doğrultusunda değil, otooryantalizmin bir aracı olma doğrultusunda kullanmıştır. Böylece kitesiz kitle haberleşme araçlarının hâkimiyeti, Türkiye gibi Batı dışı toplumlarda bürokrasinin iktidar yolunda en önemli ve tesirli kurumlaşması olmuştur (Doğan, 2012: 61-62).

Kanaatimizce oryantalizm ve onun modern versiyonu olan otooryantalizm konusunda vurgulanması gereken husus, oryantalizmlerin coğrafi Batı’ya ait bir kavram olmadığı ve toplumlar üzerinde modernizm sonrası gelişen bir süreç olduğudur. Doğu kavramı içinde Osmanlı’yı ele aldığımızda, kuruluş ve yükselme devrinde hiçbir toplumu, devleti, bölgeyi ötekileştirmemiş açık veya örtük bir biçimde kolonyalizm uygulamamıştır. Ancak 18. yy.ın başında itibaren gerileme çağıyla birlikte Batı değerleri ile devlet yapısını entegre edici reformları uygulamaya başlaması, modernist uygulamaları devlet yapısında ve toplum yapısında pratiğe dökmesi sonucu oryantalist düşünceler ve uygulamalar göstermeye başlamıştır.

“Osmanlı modernleşmesi çok etnili ve çok dinli bir devletin geri kalmış taşrasını yeniden tanzim ve disipline eden gelişmiş imparatorluk merkezindeki dünyevi itaat kavramı aracılığıyla, kurulu dini itaat söyleminin yerini aldı”. Bu da Osmanlı oryantizminin doğuşuna giden yolu açmıştır (Makdisi, 2007: 273). Osmanlı oryantizmi ile tanımlanan kavramla 19. yy. Osmanlı reform döneminin ürünü olan bir dizi karmaşık tutum ve düşünce kastedilmektedir. Bu dönem açık ve örtük bir biçimde Batı’yı ilerlemenin, Doğu’yu ise geri kalmışlığın hâlihazırdaki sahnesi olarak kabullenmekteydi. Ortaya konan düşünce ve tutumların oryantist yaklaşım olarak tanımlanmasının sebebi ise ilk olarak, bu tutumlarının başlangıcından itibaren Batı oryantizminin siyasi ve sömürgeci pratiklerine direnirken, bu oryantist yapının temelinde yatan ilerleme ve zaman mantığını benimseyerek davranış geliştirmiş olmaları. İkinci olarak, imparatorluk tebaasını araştırmak, disipline etmek ve geliştirmek çabası aracılığıyla Osmanlı reformunun, Batılı sömürgeci idarecilerin kendi sömürge halklarını temsil etmelerine benzer bir tarzda, imparatorluk içinde modern öncesi bir tasavvur yaratmış olması ve bu süreçte imparatorluğun görece durgun etnik ve ulusal gruplarının Osmanlı modernitesi içine taşınarak modern Osmanlı-Türk yapısına eklenmesi ile sonuçlanmış olmasıdır. Bu dayanışma Araplar, Ermeniler, Kürtler, Bulgarlar vb. gibi Müslüman olan ve olmayan halklar üzerinde Osmanlı-Türk yönetimini haklılaştıran medeniyetçi ve zamansal bir söylem içinde açık ve örtük olarak çerçevelenmiştir (Makdisi, 2007: 273-274). Osmanlı 19 ncu yy. da yaptığı reformlar neticesinde daha geniş bir modernlik kültürünün parçası haline geldiğini değerlendirmiş, 1856’da imzalanan Paris anlaşması ile Avrupa devletlerinin bir parçası olarak sayıldıktan sonra, dünya uygarlık sahnesinin eşit bir oyuncusu olarak tanımlanma çabası içine girmiştir. Birleştirici Osmanlı fikri imparatorluğun çevresi üzerindeki idari ve siyasi kontrolünü oldukça sıkılaştırması resmi milliyetçiliğin doğuşunun habercisi olmuştur.

Osmanlı oryantizmi, Batı’nın oryantist tarzda Osmanlı’nın durağan statik yapıda olduğu söylemine, imparatorluğun merkezi olan İstanbul’la onun taşrası olan bölgelerle arasındaki zaman farkını, taşranın durağanlığını vurgulayarak cevap vermeye çalışmıştır. Bu şekilde imparatorluk içinde Doğular kurgulanarak, imparatorluğun kendisini Doğulu olmaktan çıkarmaya çalışmıştır. Osmanlı imparatorluğunda 19. yy.da yapılan reformların görünüşteki amacı, genelde bürokraside yer alan modern aydınların, modern İstanbul’u imparatorluğun geri kalanından ayıran, çevresel ve zamansal yarığın

mevcudiyetinin farkına vararak bu yarığın kapatılması yönünde çabaları olmuştur. Osmanlı'da yapılan oryantalist yaklaşımlara örnek olarak, Lübnan'ın incelenerek haritalandırılması, Balbek'de ünlü Roma tapınaklarının uygar Osmanlı tarafından keşfedilmesi, Müze-i Hümayun 1869'da İstanbul'da kurulması, Fenike ve Helenistik döneme ait kazılar yapılması ve antika eser ihracı yasaklanması verilebilir. Ayrıca Sabri Paşa Arabistan'da yapmış olduğu antropolojik çalışmada Arabistan'daki değişik yollar; şehirler ve kasabalarla ilgili geniş coğrafik ve topoğrafik bilgiler; aşiretlerin demografik yapıları; mevcut anlaşmazlıklar, ittifaklar, savaş teknikleri hakkında bilgiler bulunmaktaydı.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM OKSİDENTALİZM

I. Oksidentalizm Kavramı

Rönesans, reform ve keşifler neticesinde yeni bir ideoloji ve yaşam algısı yaratan Batı, kurgusunun hayatiyetini “oryantalizm” kavramını araçsallaştırarak önce epistemolojik alanda öteki olarak tanımladıklarını anlamlandırmakta, daha sonra ontolojik alanda dünyadaki varlığını şekillendirmekte ve son olarak sömürgecilik kavramını mantıksal zemine oturtmakta kullanmıştır. Avrupamerkezci düşünce anlayışı ile keşfedilen topraklara giden “medeni Avrupalı” kaynaklarını sömürdüğü “yerel toplumların” sahip oldukları geleneksel üretim yapılarının yanı sıra modernleştirme yoluyla sosyal yapılarının da yok olmasına sebep olmuştur.

Tarihin doğal akışı içinde geleneksel yaşantılarını damıtarak elde edebilecekleri sosyal ve kültürel oluşumları, Batı'nın ürettiği kolonizasyon mantığı sürecinde yok edilen geçmişin soylu toplumları, kaybettikleri değerlerin yerine henüz kendi özlerini de ihtiva eden toplumsal bir yapı oluşturamamış ve kapitalist düşüncenin köleleri konumuna dönmüşlerdir. Şimdi, kişiliksiz nesne konumuna indirgenmiş olan Doğunun, kendine ait özü de içinde barındıran, benliğini yeniden kurma çabası sonucu Batı ve Batı'nın oluşturduğu toplumsal yapıya karşı verdiği düşünsel mücadele açıklanmaya çalışılacaktır.

A. Oksidentalizmin Gelişimi ve Yarattığı İzler

Batı evrensel manada üstünlüğünü Batı dışı toplumlara kabul ettirerek, oryantalizm düşüncesini uygulamaya koymasına ile Doğu'da üç farklı düşünce taraftar bulmuştur: birinci hareket tarzını benimseyen Doğu'nun fikir önderleri, mevcut İslam anlayışı ile Batı düşüncesi arasında bağnazlık zırhı içinde bir set oluşturmuştur. İkinci hareket tarzında ise Doğulu aydınlar, Batılı düşüncüyü benimseyerek onu savunma yolunu seçmişlerdir. Sonuncusunda ise Batının üstünlüğünü kabul etmekle beraber karşıt görüşler üretmeyi, Batının meydan okumalarına karşı durmayı benimseyerek Batı ile etkileşime girmeyi, evrensel değer olarak kabul edilen kavramlarla her alanda hesaplaşmayı, akıl yoluyla üretilen Batılı düşüncüyü İslami yapıya uyarlayarak aklın kullanımını ön planda tutmayı esas kabul etmişlerdir.

Bu noktadan sonra Doğu toplumlarının Batı'yı ötekileştirmesi veya içselleştirmesi ve hatta Doğu toplumlarının kendi aralarındaki ilişkileri, bu üç farklı yaklaşımdan birinin taraftarı olmak veya karşıtı olduğu düşüncenin yaşam tarzından uzaklaştırılması çabası tarafından şekillendirilmiştir. Bu yaklaşımı daha da ileri götürerek bu üç düşünceden birinin benimsenmesinin veya reddedilmesinin bireylerin dünya görüşlerini, dolayısıyla yaşam tarzlarını belirleyen önemli faktörlerden birisi haline geldiği söylenebilir.

Batı'nın uygulamaya geçirdiği oryantalizm düşüncesi ve pratiği karşısında Doğu toplumlarının verdiği tepki şekillerinden biri, kendi geleneksel yaşam tarzını savunmak, Batıya karşı durabilmek ve onun vaat ettiklerinin tümünü ret etmek olmaktadır. Bu düşüncenin karşıtı olarak oluşan tepki henüz yeni bir duruş şekli olduğundan yönü, amacı, talebi henüz tepkiyi verenler tarafından da tam olarak belirlenerek ortaya konabilmiş değildir. Bu bölümde yapılacak olan çalışma oksidentalizmin nasıl bir duruşa sahip olduğu, tercih edilen duruşun geleneksel yapı ve değişen dünya yapısı ile çelişip çelişmediğinin ortaya çıkarılarak uygulanabilirliğinin incelenmesi olacaktır.

1. Oksidentalizm Nedir

Oksidentalizm, terim olarak birçok anlama gelmektedir, ancak bu tanımların hepsi ortak bir temel düşünceye dayanmaktadır, o da oksidentalizmin her ne kadar oryantalizmin sahip olduğu donanımına sahip olmayan ve hali hazırda belirsiz veya problemlili bir disiplin olarak görülse de, Batının yazılması, kurgulanması, yaratılması pratiği; Batı'yı kurma, temsil etme denemesi olduğudur. Oksidentalizm söylemi, Batının Hindistan'da uyguladığı hegemonya veya Amerika'nın Japonya'da uyguladığı kültürel kolonizasyon gibi birçok olumsuz örnekten dolayı İslamcı, Batı karşıtı duygu ve davranışlara dönüşmüştür. Bu bakış açısında, oksidentalizm Doğu ve Batı arasında kültürel diyalogu teşvik edeceğine, yeni bir ötekinin yaratılmasında rol oynamakta ve üçüncü dünya ülkeleri üzerinde Batı hegemonyasına tepki oluşturarak Batı karşıtı hareketlere kaynaklık etmektedir. Buruma ve Margalit bu algılama tarzını Japonların Pearl Harbour'da, El Kaide örgütünün eylemlerinde ve son dönemde görülen İslami cihad örgütlerinin yaptığı faaliyetlerde fikirsel temel olarak kullandığını belirtmektedir. Ancak bu olumsuz yaklaşımlara karşı Carrier ve Venn oksidentalizmi, Said'in oryantalizmi kullandığı şekilde ontolojik olarak algı, temsil ve söylem olarak daha geniş anlamda ele almaktadırlar (Hutchinson, 2011: 6-7).

Xiomei Chen belki de oksidentalizmin en anlaşılır tanımını yapmaktadır: “Kendi Batılı ötekisini oluşturan, Batılılar tarafından sömürüldüğü ve yapılandırıldığı zaman bile Doğu'nun kendine mal etme sürecinde aktif ve kendine özgü yaratıcılığına izin veren bir söylemsel pratik” (Chen, 1995: 4-5). Bu tanım, Batılı ötekinin kurulması, hâkim siyasi söylemin karşıtı olarak bu kurgunun politik amaçla kullanımı ve son olarak bir çeşit öznenin kurgulanması şeklinde üçlü bir vurgu ihtiva etmektedir..

Coronil bu tanıma ek olarak oksidentalizmi, kutuplaşma yaratan temsil tarzı ve Doğu'nun ötekileştirmesini ve Batı hakkında yaratılan hiyerarşi olarak tanımlayarak, Oksidentalizmin esasları olarak şu hususları belirlemektedir (Coronil, 1996: 56-57):

- Toplumlara birbirlerinden ayrı gruplar içinde tasniflemek,
- Bu tasnifleme faaliyetini tarihsel geçmişlerine göre gerçekleştirmek,
- Mevcut farklardan hiyerarşiler üretmek,
- Mevcut temsilleri etkisiz hale getirmek ve böylece,
- Toplumlara hissettirmeden mevcut asimetrik güç ilişkilerini yeniden üretmek.

Oksidentalizm pozitif ve hayali olarak ikiye ayrılabilir. Pozitif oksidentalizm yapısalcılarda görülmekte ve yaptığı işlem 19.yy. evrimciliğinin köklerinden üretilen bir skala üzerinde Doğu ve Batı arasındaki farkları zamansal ölçek üzerine yerleştirmektedir. Batı ve Doğu'nun farklılığını sebebi, Doğu'nun bu günün Batı'nın geçmişi olarak algılanmasında yatmaktadır. Bunun aksine hayali oksidentalizm farklılığı ortaya koymak için zaman skalasına ihtiyaç duymamaktadır. Doğu ve Batı toplumları genelde eşit olarak görülmesine rağmen birçok açıdan birbirleri ile kıyas edilemezlerdir. Bu tür oksidentalizmde evrensel olarak geçerli, ilkeler bulunmamakta, tüm ahlaki ilkeler kültüre ve bireysel tercihe göreli olduğu, tüm ahlak ilkelerinin bir kültürün veya toplumun uzlaşmaları bağlamında geçerlilik kazanmakta, ahlaki bir ilkenin geçerliliğini belirleyen şey bireysel tercihler olmaktadır (Jouhki, 2006: 60-61).

Oksidentalizm, Doğuyu bir Batılı olarak söylemleştiren anlamında oryantalistin tam karşıtı, Batıyı bir Doğulu olarak yeniden inşa edip söylemleştiren kişi (Yavuz, 2007a: 373) olarak tanımlanmaktadır. Kısaca oryantalist nasıl Batılı gözlüklerle Doğu toplumlarına bakmak anlamına geliyorsa oksidentalizmde tersine, Doğu'nun gözlükleriyle Batı toplumlarına bakmak anlamına gelmektedir.

Turner ise oksidentalizmi kısaca Buruma ve Margalit tarzında, zararlı Batıcılık olarak tanımlamaktadır. Bu tanım Batı'ya ilişkin her şeyin toptan reddedilmesi anlamına gelmektedir (Turner, 2003: 24). Yani, Turner İslam toplumlarının modernizm karşısında verdiği tepkiler gruplamasında, birinci grubu algılamakta ve ona göre araya set koyucu tanım geliştirmektedir. Akbar Ahmed'den alıntılama yapan Turner, "Son on yıl boyunca, Asyalı ve Afrikalı âlimlerin oryantalizme gösterdikleri şiddetli tepkinin, onlarda bir tür oksidentalizm yarattığını, bunun ise oryantalizmin özdeşleştirildiği sömürgeciliğin reddi olduğu kadar, Batının egemenliğindeki evrensel uygarlığa karşı bir başkaldırının ifadesi (Ahmed, 1995: 204)" olduğunu iddia etmektedir. Bizim de incelediğimiz gibi Asaf Hüseyin, Kabani gibi Doğulu aydınların çoğu Batılı oryantalizme kuşku ile yaklaşmaktadır. Radikal aydınlar, Batılı çalışmalarının top yekûn reddedilmesini talep etmektedirler.

Oksidental kavramı "Batıya özgü" anlamında kullanıldığında, oksidentalizm kavramının da Batıcılık/Batı bilim anlamına geleceği aşikârdır. Ancak burada sözü edilen Batı bir coğrafya olmaktan çok, köklerini Helenistik kültürden alan "Batı düşüncesini" ifade etmektedir. Kendini Doğu'ya ait gören bir öznenin, ben ve öteki ikileminde Batı'ya ait olduğunu düşündüğü öznenin kültürünü, siyasetini, dinini kısaca bütün birikimlerini değerlendirmeye almasına oksidentalizm denmektedir (Polat, 2006: 76). Bu tanım doğrultusunda, oksidentalizm oryantalizmin zıddı olarak tanımlanabilmekte ve bir zamanlar Doğu'dan Batı'ya intikal eden medeniyetin yeniden Doğu'ya dönüşü temel alınmaktadır.

İslam dünyasında uzun süren sömürge döneminden sonra bağımsızlık hareketleri gerçekleştirilmiştir. Ancak bu hareketlerde bağımsız kalan sadece topraklar olmuş, beyinlerin işgali ise halen devam etmiştir. Tonnesson, "Batının, kültürel hegemonyası veya kültürel emperyalizmi diyebileceğimiz bir kavramın var olduğuna inandığımızda, oryantalizmin onun edebiyat, sosyal bilimler, güzel sanatlar vs. alanındaki biçimi, oksidentalizmi ise Batıdan bu emperyalizm ve hegemonyaya karşı durma, bir nevi Batı ile olan hesabı kapatma olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedir" (Tonnesson, 2007: 357). Diğer bir deyişle, Batının uyguladığı oryantalizme Arapların verdiği pozitif cevap olarak tanımlamaktadır (Tonnesson, 1994: 17).

Oksidentalizm, yalnızca köktenci ve İslami gruplarda değil, Uzak Doğu toplumlarında da post kolonyal dönemde geliştirilen anti-Batıcı bir yaklaşım olarak

tanımlanabilmektedir. Bu yaklaşım sahipleri sadece Batı kültürüne karşı değil aynı zamanda zehirli saydıkları materyalist yaklaşıma da karşı olmuşlardır (Fruma, 2011: 161). Batı tarafından kurgulanmış olan materyalist düşüncenin, modernizm ve onun ürünlerinden olan kolonyalizm düşüncesinin de ürünü olduğu düşünüldüğünde bu karşı çıkış zaten maddenin doğası gereğidir. Anti-Batıcı bir anlayış içerisinde olup da onun ürünlerinin taraftarı olmak zaten mantık dışı bir düşünce tarzı olacaktır.

Oksidentalizm, kolonyalizm, kapitalizm ve emperyalizm tarafından değiştirilmiş olan modernitenin belirli bir yörüngesinin tekrar yapılandırılmasını açıklayan düşünce sistemine işaret etmektedir. Oryantalizmi bağımsız değişken, oksidentalizmi buna göre bağımlı değişken olarak ele aldığımızda kapitalizmin ve modern dünya sisteminin her yeni tavır alışı (siyasal, askeri, toplumsal, ekonomik vs.), bağımlı değişkeninde savunmacı zihniyet ile simetrik olarak yeni tavır alışına sebep olmaktadır (Venn, 2000: 19). Bu yeni tavır alışlar, oksidentalist söyleminde dilinin sürekli mutasyona maruz kalmasına ve dönüşmesine sebep olmaktadır. Ancak düşünce ve söylem üretimi sistemin ihtiyacından dolayı kendiliğinden olmayıp sadece merkeze göre yeni bir konum alma olduğundan çoğunlukla bir önceki söylem ve düşünce ile çelişmektedir. Bu bilinç bölünmesi birinci bölümde detaylı şekilde incelediğimiz Shayegen'in imlediği, kültürün kimliksizleşmesi kavramını yaratmaktadır. Böylelikle, oksidentalist söylem, kültürel şizofreninin bir ürünü haline gelmekte, söylem bir yanıyla direnişçi, bir yanıyla savunmacı bir yapıya bürünmektedir. Bu bağlamda, geline nokta oksidentalizm tüm hayatini, oryantalizmin kavram sistemi içinde korumacı bir psikoloji ile konumlanarak kazanmaktadır (Arlı, 2009: 69). Cari oksidentalist söylem, bir tepkiden ve gündelik toplumsal sorunlarla ilgili derinliksiz bir söylem alanı yaratmaktan başka, bir işlev yüklenmemektedir. Bunun yanında, oksidentalizmi tanımlayan yazarların, uzun vadede oksidentalizm kavramının alternatif kullanımlarının kapsamlı incelemelerini ihmal ettiklerinden, oksidentalizm teorisi parçalı bir yapı özelliği göstermektedir (Coronil, 1996: 56).

Buruma ve Margalit, oksidentalizmi milliyetçi özcülüğün belirlediği bir kavram olarak Doğu'da, Batı'nın emperyalizm ve sömürgeciliğine karşı bir tepki olarak oluşan milliyetçilik üzerine kurulduğunu ifade etmişlerdir (Larry, 2006: 9). Oksidentalizmin ana yaklaşımı her toplumun sadece kendi içinden yetişen bireyler tarafından algılanabileceği yani Japonların Japonlar, Çinlilerin Çinliler tarafından anlaşılabilirdir. Doğuların

dilini kültürünü dahi anlamayan, o çevrede doğup büyümemiş yabancıların bunu başaramayacağıdır. Bu bakış açısında hem oryantalizmin hem de oksidentalizmin izledikleri yol çıkmaz bir sokağa açılmaktadır. Her iki yaklaşımda da karşılıklı iletişim ve etkileşimi sağlayacak hiçbir yaratıcı düşünce bulunmamaktadır (Larry, 2006: 14). Diğer bir deyişle her ikisi de ötekileştirmeyi esas alarak, kendi kimliğini kurgulamak için diğerinde kusur bulan ve küçümseyen bir yapı özelliği göstermektedir.

Modernizm kavramının ihtiva ettiği her türlü olguyu reddetmek kapsamında ortaya çıkan oksidentalizmin ortaya koymaya çalıştığı düşünce temelinde, Doğunun veya Doğulunun oryantalistlerin kurguladığı söylemsel yapı formunda olmadığıdır. Oksidentalistler tarafından ortaya koyulan bu karşı çıkış iki şekilde ortaya çıkmaktadır: birincisi, bir bilme ve yönetme aygıtı olarak kurgulanan oryantalizmin, herhangi bir bilgiyi her zaman kendi antropolojik ve söylemsel yapısı içinde işleyip, dönüştürdükten sonra kullanmasıdır, bu nedenle oksidentalizmin gerçekleştirmek istediği ters çevirme işlemi kolaylıkla gerçekleşmemektedir. İkincisi ise Doğu toplumları tarafından uygulanan ters çevirme işleminin her zaman milliyetçi ve fundamentalist eğilime dönüşebilme, ihtimalinin varlığıdır (Mutman, 2002a: 196). Oryantalizm, Batılı olmanın günahı ile Batılı olmayanın masumiyeti şeklinde ve hiçbir özeleştirisi yapılmadan anlamlandırıldığında bu durum ortaya çıkabilmektedir (Yıldırım, 2002: 148-149). Bir önceki bölümde oto oryantalizm kavramı açıklanırken bu konu hakkında detaylı bilgi verilmiştir.

Oryantalizm ile oksidentalizm arasında bazı ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Farklılıkların ilki iktidar düzeyindedir. Foucault'nun iktidar bilgi diyalektiği itibarıyla düşünüldüğünde oryantalizm başarıyı elde etmiş olanın söylemiyken, oksidentalizm, mağdurun, yenilmişin ya da haksızlığa uğrayanın söylemi haline gelmiştir. Bunun yanında oksidentalizm asla oryantalizmin akademik ve kurumsal içeriğine sahip olamamış, oryantalist disiplinin müthiş birikimi karşısında, ona muadil bir birikim oluşturamamıştır. Dışarıdan algılanışı çoğunlukla yüzeysellik, bölük pörçüklük arz etmektedir. Etnografya, antropoloji biyoloji vb. bilim dallarında oryantalizme karşı fikir üretmezken teoloji, mitoloji, ahlak ve edebiyat alanında yapılan çalışmalar mevcuttur (Öğün, 2000: 75-77).

Oksidentalizm, tıpkı oryantalizm gibi, Doğu ile Batı arasında köklü bir ayrım oluşturan özel bir epistemoloji ve ontolojiye dayalı bir düşünce modeli olarak da tanımlanabilmekte, Batılı toplumların ve kültürlerinin araştırılması ile ilgili ilmi akademik faaliyetleri de kapsamda ele alınabilmektedir (Öztürk, 2007: 48). Epistemolojik ve

ontolojik modelin oluşturulması düşüncesi ortaya çıktığında doğal olarak oksidentalizmde oryantalizmin de kendileri dışındaki toplumları ötekileştirmede aynı yolu kullandıklarını görülmektedir (Dervin ve Gao, 2012: 557). Batıya ait bilgilerin toplanması, depolanması, işlenmesi, organize edilmesi, sınıflanması, dağıtılması ve kullanımı ötekileştirme kavramının gereği olarak icra edilmektedir. Bunun yanında, Coronil, oksidentalizmin de oryantalizm gibi Doğu Batı arasında bir farkın kabulüne dayalı olarak kurgulanmış, Doğu ve Batı arasında yaratılan bu ayrımın diyalektik bir süreç sonunda kimlik yaratımının bir sonucu olduğunu belirtmektedir (Coronil, 1996: 56).

Ötekinin tartışılması Said'in oryantalizm ve Chen Xiomei'nin oksidentalizm kavramlarında esas sorunu teşkil eder. Said oryantalizmi temelde Doğu üzerinde iradeli bir doktrin olarak betimler ve Doğu'nun farklılığının onun güçsüzlüğünden kaynaklandığını iddia edildiğini vurgular. Chen'de oryantalizmi benzer şekilde Batı dünyasının baskın otoritesi olarak tanımlar. Ancak Çin oksidentalizmini tanımlarken, temel söylemin yerel politikaya hizmet edecek şekilde kendi halkının iç baskılanmasını ihtiva ettiğini de belirtir (Kus, 2008: 102). Bu tanıma göre kimlik oluşturmak için, oryantalizm zorlayıcı (itici), oksidentalizm teşvik edici (çekici) bir yapı oluşturur. Bu anlamda oryantalizm Doğu'yu dışarıdan, kişisel ve toplumsal yapısını Batı beklentileri doğrultusunda araştırırken, oksidentalizm Batı'ya dışarıdan bakarak sömürgecilik ve moderniteyi algılamaya yönelik bir inceleme yapar.

Xiaomei Chen, Doğu ve Batı düşüncesi ve kültürünün karşılıklı olarak birbirlerinden ödünç aldıkları nüveler ile inşa edilmiş olsalar bile, mevcut Doğu düşüncesinin Batı'nın "kafasızca inşa edilmiş ücra bir karakolu" rolünde yer almadığını belirtmektedir. Çin'de veya herhangi bir Doğu toplumunda oryantalizme tepkisel olarak oksidentalizm eşlik etmiştir ki bu söylem pratiği, Doğu'nun kendi Batılı ötekisini inşa mal etme sürecine aktif olarak ve kendi yaratıcılığı ile katılmasına yol açmıştır (Findley, 1999: 4-5).

2. Oksidentalizmin Soykütüğü

Doğu-Batı karşıtlığı üzerine kurgulanan ötekileştirme süreci modern Batı algısının evrensel anlamda düşünce yapısına egemen olması ile ortaya çıkmıştır. Bu nedenle oksidentalizmin kavramsal arka planının tarihini dinler ya da medeniyet havzaları arasındaki çatışmalara, Yunan ve Roma medeniyetine karşı Pers medeniyetinin bakışına

kadar geri götürmek gerçekçi olmayacaktır. Türdeş bir ontolojik ve epistemolojik temele oturtulabilen her iki söylem biçimi ötekini üretmektedir. Daha somut bir ifade ile oryantalizm söylemi bizzat oksidentalizm söylemin varlık nedenine dönüşmektedir. Bu yönüyle oksidentalizm ile oryantalizm arasında birinci dereceden bir soy bağının varlığını rahatlıkla ileri sürebiliriz (Kılıç, 2007: 127). Oksidentalizm, Batı'yı ben, Doğu'yu öteki olarak konumlandırılan ilişkiyi ters yüz ederek, Doğu'yu ben, Batı'yı da öteki olarak inşa eder. Ben ile öteki veya öteki ile ben arasındaki ilişkinin eşit bir ilişki olması beklenir; bunun zıttı durumda hâkim-madun ilişkisi diğer bir deyişle hiyerarşik bir ilişki meydana getirilmiş olur.

Oksidentalizmin ve oryantalizmin özcülük talepleri toplumların farklılığından kaynaklanan bir durum değildir. Aksine özelleşme-kimlik inşası sürecinde yaratılır. Bu süreçte toplumlar arası ve toplum içindeki siyasi ilişkiler, toplumların özüne ait tavırlarını ve yorumlarını şekillendirir (Carrier, 1995: 8). Bunun yanında oksidentalizm, oryantalizmden farklı bir “ontolojik” düzlemde var olur. Oryantalizm, geçen bölümde de incelediğimiz şekilde Doğu'yu “ne olduğu” şeklinde değil “ne olması” gerektiği şekilde kurgularken, oksidentalizmin ontolojik inşasında Doğu, Batı hakkında bir takım yapılar inşa etmeye çalışsa da bu çaba, tarihselliklerinin farklı gerçekleşmesi sebebiyle, Doğu tarafından Batıya uygun görülen imge, hayal olarak ortaya çıkar (Yavuz, 2007c: 112-113).

Hanefi, *Oksidentalizm Bilimine Giriş* adlı eserinde Arap-İslam dünyasının oryantalizmi kendi medeniyetlerini anlamada bir kaynak olarak görmekten çok, çalışma konusu yapması gerektiğini ileri sürmüştür (Wahyudi, 2007: 341). Bu bağlamda oksidentalizm cevap niteliğinde bir proje olarak ortaya çıkmakta ve hedefi, Arap entelektüel geleneğini oluşturmak amacıyla Batılıların Doğu'yu nesneleştirmesine benzer bir tarzda, Doğu'nun da Batı'yı nesne haline dönüştürmesi olarak saptanmaktadır. Hanefi düşüncesini, “şu ana kadar hep Batı öğretmen, biz de öğrenci olduk ve bu süreç Batıyı araştırma nesnesi değil de bilgi kaynağı olarak gördüğümüz sürece devam edecek” diyerek belirtmekte devamında ise “Araplar, laboratuvarlarda farelere uygulandığı gibi, Batı'yı değersiz hale getirmeyi öğrenmelidir” demektedir. Hanefi, Fukuyama'nın “tarihin sonu” tezine karşılık, “Doğu olarak imgelenen toplumlar için tarihin sonunun gelmediğini, hatta belki de daha yeni başladığını” belirtmektedir. Eklektik tarih anlayışı içinde Batılıların ortaçağ dedikleri zaman dilimi, Araplar için ilk çağ, içinde yaşadığımız dönem ise Arap Rönesans'ı olarak tanımlanabileceğini belirtmektedir. “Müslüman halklar ve klasik İslam

kültürleri önceden tayin edici öznelardı ve Avrupalılar o dönemde edilgen konumdaydı. Modern zamanlarda ise roller değışti, Batı etken, araştırıcı özne konumundayken, Müslüman dünya nesne konumuna dönüştü”. Oksidentalizmin güç kazanması ile birlikte Hanefi’ye göre roller tekrar değışecek, özne-nesne ilişkisi tekrar yön değıştirecektir (Hanefi, Erişim 2014: 2). Oksidentalizm ontoloji modernite mantığının tarihsel düzlemde tekrar yürürlüğe sokulması olarak algılanabilir.

Oksidentalizm, gücün ve bilginin karşılıklı olarak birbirlerini ördüğü ve bu kombinasyonun varlığı ile kendi kodlarında yeniden üretmesinde ve Batı’nın Doğu’ya tahakkümünde kullanılan oryantalist düşünce, tavır ve pratiğin karşısında tıpkı Batı’nın yaptığı gibi Doğu’nun özneleştirilmesi Batı’nın nesneleştirilmesi olarak tanımlanabilir (Yavuz, 2007c: 115). Güç-otorite-bilgi yapısında hegemonik, dayatıcı tanımlayıcı Batı söylemi, uygulaması ve pozisyonu, oksidentalizmde kendi formlarında ama aynadaki görüntüleri olarak yeniden konumlandırılır.

Oryantalizm ve oksidentalizm arasında, gerek tarihsellikleri gerek sosyolojileri itibarıyla simetrik bir analize imkân veren tarihsellik ilişkisi bulunmadığını daha önce vurgulamıştık, aynı zamanda oryantalinin kendi güç, bilgi, öteki ilişkisini inşa ederken güçlü bir ekonomi, ideoloji, askeri yapı, teknik ve düşünsel anlayışa sahip olduğuna müşahede etmekteyiz. Oksidentalizmin kendini hissettirmeye başladığı döneme ve řu an ki konjonktüre baktığımızda oksidentalizmin ortaya koyduğu iddiaların, Doğu’nun řu an sahip olduğu yapı itibarıyla bir hayal kalmaya mahkûm olduğunu görmekteyiz. Teoriyi uygulamaya dönüştüreceğ güçten uzak olan oksidentalizm, oryantalinle aynı düşünsel bağlamlarda uygulaması bulunmayan, kötürüm bir söylem tarzı olduğu görülmektedir. Hatta "epistemolojik" çerçeve olarak oksidentalizm düşüncesinin "irfan" geleneğinin özünü temsil eden Doğu kültürü için aşırı tepkisel boyutta tavır göstermekte olduğu yani Batı’nın geçmişte yaptığının ve halen yapmakta olduğunun aynısını onun bu tavrını meşrulaştıran bir yapı ile aynı kalıplarda ve formlarda ona geri bildirimlerde bulunarak karşı çıktığı bilginin şekline büründüğünü görmekteyiz.

Ancak geçen yüzyılın ortalarından itibaren Doğu’nun sömürge toplumları dekolonizasyon sürecinde, geleneksel yapılarını modernizm ile harmanlamaya çalışarak, Batı’nın empoze ettiği statik toplum yapısı dışında araştıran özne olma gayretine girmişlerdir. Hanefi bu yaklaşımı řu sözleri ile desteklemektedir: Batıyı "bilen özne" yapan "düşünüyorum, öyleyse varım" (cogito ergo sum) artık üçüncü dünyada "çalışıyorum;

öyleyse varım” (studio ergo sum) ile yer değiştirmektedir. Bu bağlamda oksidentalizm, Doğu’da Batıyı Batılı olmayan bir dünya görüşünden yola çıkarak geliştirilebilecek bir karşı çalışma, araştırma alanı olarak tanımlanmaktadır (Hanefi, Erişim 2014: 2).

Buruma ve Margalit’in *Düşmanlarının Gözünde Batı: Garbiyatçılık* adlı eseri incelendiğinde, Batı gözüyle oksidental değerlerle ilgili bir sınıflamanın yapıldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, geleneksel ve sosyal değerlerin Doğu için önemli olduğu kavramıdır. Batı ise köksüz, hırslı ve sapkın insanların bulunduğu günahkâr ve kozmopolit şehri geleneksele tercih eder. İkincisi, kahramanlıklar ve fedakârlıklar Doğu için ebedi değerlerdir ancak Batı sadece kâr arayan kapitalist burjuva tüccarların kurduğu ticareti, fedakârlığı ve kahramanlığı idealleştiren cesarete tercih eder. Manevi, dini olan faktörler Doğu’nun özünü oluşturur, Batı ise sadece maddi, ampirik ve rasyonel alana değer verip manevi alanı yok sayması üçüncü sınıflama değeridir. Son olarak ise hayır ve güzellik Doğu’nun ideal etik ve estetik değerlerindedir, Batı ise kötü ve değersiz olanı tercih eder.

Batı tarafından kurgulanmış olan oryantalizm, Doğu yaşantısını düşük ve ucuz olarak söylemleştirerek kurulan kolonyal sistem tarafından Doğu’nun sömürülmesini sağlamışsa, oksidentalizm de Batı’yı şer ve kötülükle özdeşleştirip, olumsuzlaştırır (Yavuz, 2007c: 117). Ruhsuz, sefil, para düşkünü, savruk ve hissiz topluluk olarak tanımlanan Batı, tarihin derinliklerine uzanan bir düşmanlık olarak algılanır. Diğer bir deyişle, oksidentalist söylem değerleri inşa ederken statikleştirilen ve nesneleştirilen Batı’nın olumsuzluklarına vurgu yaparak gerçekleştirir. İnsanlığı yücelten değerler Doğu’da her zaman ve her şartta varken, öteki olan Batı’da her zaman ve her ortamda negatifiyle var olan bir durumu imgeler.

Oryantalizm-oksidantalizm gibi kökeninde tek bir düşünce dünyası oluşturan kavramsal dikotomiler, zihin dünyamızda kavramsal bir savrulmayı beraberinde getirmektedir. Oryantalizmin ötekileştirici kategorik tutumu karşısında, onunla aynı özelliklere sahip olan oksidentalizm patolojik bir reflekse işaret etmektedir (Kılıç, 2007: 134). Reflekse dayalı olması nedeniyle, bir bilinç durumundan yoksun olan bu tutum, oryantalizmin taşımış olduğu ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik özellikleri ihtiva etmektedir.

Tablo 1: Oksidentalizm ve Oryantalizm Analizi

	ORYANTALİZM	OKSİDENTALİZM
BİLGİ ANALİZİNİN ÖZELLİĞİ	Ötekini İnceler	Batının Temel Varsayımlarını İnceler
SÖMÜRGENİN KONTROLÜ İÇİN BİLGİNİN ROLÜ	Ötekiliğin Kurulması, Medeniyetin Meşrulaştırıldığı Batı Kontrolü	Kimliksizliğin Oluşturulması, Diğer Kültürler Üzerinde Sözde Evrensellik Kurma
ÖZNEİN KURUMU	Doğu: İlkel, Tembel, Mantıksız	Evrensel: Bireyci, Rasyonel, Objektif
ARAŞTIRMA STRATEJİSİ	Doğunun Pozisyonunun Batı Tarafından Analizi	Batının Kendi Kendini Analiz Etmesi
TEMEL VARSAYIM	Batı Kontrolüne Dayalı, Batı ve Doğu Farkı.	Homojenite ve Evrensellik Batının Kontrolünü mümkün kılar

Kaynak: Frenkel, 2014: 5

3. Oksidentalleşirken, Oryantalleşmek mi?

Oksidentalizm kelimesi, bir yandan ne kadar Batılılaşacağımızı gündeme getirirken, diğer yandan Batı'yı yakından tanıyarak, onu eleştirerek, daha doğrusu onu içten tahrip edecek bulguları elde ederek ona karşı durma gücünü ortaya çıkarmaktadır. Bugüne kadar İslam dünyasında Batı'ya karşı sergilenmek istenen tablo Batı'nın teknolojisini alıp, kültürünü ret şeklinde olmuştur; ancak bir uygarlığın teknolojisini alıp kültürüne kapıyı kapatmak irrasyonel ve imkansız bir yaklaşım olduğundan, Batı kültür yapısının ve dünya algısının Doğu toplumlarına sirayet etmesinin önüne geçilememiştir. Batının teknolojik üstünlüğü, ekonomik hâkimiyeti İslam dünyasının ilerleme dediği kavramın tam da kendisini oluşturmaktadır. Küresel anlayışın gereği olarak tüm toplumlarla birlikte İslam dünyasının kullandığı teknoloji de Batı ürünü olduğu için sürekliliği Batı tarafından sağlanmaktadır. Bu bağlamda Hanefi'nin, "Batı'yı bilginin kaynağı olarak kabul etmekten vazgeçip, bilginin nesnesi yapmamız gerekiyor" (Aktaran Aydın, 2006: 372) ifadesi sadece imaj çalışması olarak algılanabilecek bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Batı sadece bir bilgi birikimi değildir, aynı zamanda bir metot, bilimsel kurucu zihniyet ve iradedir. Batının ürettiği teknolojiden, bilgiden uzak kalmak, modernliği öğrenmiş az da olsa yaşamış veya deneyimlemiş toplumlar için hayatı, yaşamayı zorlaştırmak ve hatta hayatı yaşanmaz hale getirmek demektir.

Oryantalizm ve oksidentalizmin aynı düzlemde yer almadığını, aralarında asimetric ve hiyerarşik güç ilişkisi bulunduğunu daha önce belirtmiştik. Bunu destekleyici bir yaklaşım olarak oksidentalizm düşüncesinin Avrupa ve Amerika’da koloni oluşturulmasına, sömürgecilik faaliyetinin gerçekleşmesine hizmet etmemiş olmasını ve oryantolizmin cesaret, saldırganlık ile Batı ruhunu simgelerken, oksidentalizmin zayıflık, savunmacılık ile özdeşleştirilmiş olmasını gösterebiliriz (Ernst, 2007: 28). Oksidentalizmin bir tepki olarak algılanan şekliyle kendisini var eden oryantolizist söylemin hiçbir şekilde simetric bir karşılıklılık içerisinde bulunmadığını önemle vurgulamak gerekmektedir. İşgale, sömürmeye gelen ülke halklarının baktıkları yer ile bir anda kendilerini bir saldırıya maruz gören ve asırlarca bu ilk saldırının etkilerini bir türlü atlatamayan yerli halkların baktıkları yer eşit bir göz hizası değildir (Aktay, 2007: 427-428).

Hanefi, oryantolizmi merkezin, oksidentalizmi ise çevrenin yarattığı bir olgu olarak görmekte ve bu denklemin zaman içinde oksidentalizm biliminin gelişmesiyle tersine çevrilebileceğini inanmaktadır. Batı tarafından kurgulanan ben ve öteki kavramının ters yüz edilerek tanımlamanın kurgulanacağı inancıyla, oryantolizmdeki Doğu’yu karikatürize etme eğilimi de tersine çevrilecektir. Oksidentalizm kendi yükselişi arzusuyla içsel yaratıcılığın ürettiği imajların gelişimine yardımcı olacak şekilde ötekinin karşı imajlarını üretecektir (Wahyudi, 2007: 345).

Hanefi’nin Batı’yı bir inceleme nesnesi olarak ele alma projesinin köşe noktaları bulunmaktadır, bunlar: oryantolizme mukabil oksidentalizmin ne olduğunu ortaya koymak, Avrupa’nın dışlamacı yapısından uzak durmak ve nakilcilikten özgünlüğe geçişi sağlamak, Avrupa bilincinin oluşum ortamını inceleyerek, oksidentalizmin, Doğu üzerinde tatbik ettiği süreçlerin benzerlerini bu sefer Batı için “Doğulu özne” tarafından, Batı’nın uyguladığı yöntemlerle, Batıyı inceleme konusu yapmak, Avrupa akılcılığını yeniden keşfetmek ve son olarak, Avrupa bilincinin geleceğini ortaya çıkarmaktır. Bu köşe noktalarının oluşturulması ile gerçekleştirilmek istenen amaç rolleri değiştirmek, uşakları efendi, talebeleri öğretmen olarak kurguyu yeniden yapmaktır (Aktaran Polat, 2006: 78). Bu kurgunun gerçekleşmesi durumunda meydana gelecek olan, kin veya öç alma duygusu ile hareket eden bir Doğu’nun varlığıdır. Medeniyetler arası ilişkilerde oryantolizmin uygulanması ile iletişimin manüpüle edildiği bir ortamda, insanlığı daha yüksek bir seviyeye taşımanın yolu, Batı’nın yanlısını tekrarlayarak, Doğu ve Batı arasında nesne-

özne yapısının ters yüz edilmiş, amacı ayrılık ve kin tohumları ekmek olan bir yapı kurmaktan geçmediği kanaatindeyiz.

Hanefi üçüncü dünya ülkelerinin, oksidentalizmi tesis amacı olarak, Batı ile arasındaki güç dengesini tekrar kurabilmek için ben duygusunu ve öteki kavramını yeniden kurgulaması ihtiyacı olarak belirtirken, Buruma oksidentalizmi çeşitli varoluşları ile Batı karşıtlığı olarak tanımlamaktadır. Ancak bu tutumları ile Hanefi de ve Buruma da Doğu Batı dikotomisine dayanarak bir siyasi duruşu sergilemektedirler (Ulinuha, 2011: 79-81).

Oksidentalizm düşüncesinin temelinde ben ve öteki arasındaki ikili tarihsel bağ ve bendeki aşağılanma duygusu ile ötekiindeki büyüklük duygusu arasındaki mücadeleyi ortadan kaldırmak isteği yatmaktadır. Ancak Hanefi'nin ve Hanefi doğrultusunda oksidentalizmi yorumlayan diğer oksidentalistlerin eserleri incelendiğinde, oksidentalizm kavramının oryantalizm söylemlerinin içinde geliştiği görülmektedir. Oksidentalizm konusunda hemen her tanım oryantalizme bağlı kalınarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Oksidentalizmin, oryantalizm gibi bilgi temelinde bir söylem yaratamadığı gibi oryantalizm en az yedi yüz yıllık bir akademik mirasa sahipken, oksidentalizmin böyle bir akademik disipline sahip olmadığını kolaylıkla tespit edilebilmektedir. Oryantalizmin Doğu hakkında fikirler, imajlar, kavramlar üreten cemiyet, dergi, kongre, üniversite kürsüleri vs.lere sahipken oksidentalizmin böyle bir kurumsallaşmayı gerçekleştirmediği aşikârdır. Turner'da bu gerçeği, "Doğu, Batıyı anlamaya çalışmadığı, onun hakkında konuşmadığı halde, Batı Doğu hakkında sürekli incelemeler yapmakta ve fikirler, imgeler, imajlar üretmekte" diyerek ortaya koymaktadır. Doğu'da farklılık anlamında oryantalizm lisanına eşit bir oksidentalist söylem, oryantalizmle aynı tarihsellik içinde kurgulanmamıştır (Turner, 2003: 45). Söylem olarak incelendiğinde oksidentalizmin ancak bir düşünce üslubu olarak algılanabileceği görülmektedir. Oksidentalizmin tarihsel olarak konumlandırılabilmesi yegâne noktanın, Doğu aydınlarının, Batıyla ilgili gözlemlerine, anti-sömürgeci söyleme ve kendi kültürel özelliklerine atıflar üzerinden kalkarak ulaşılan Batı ile ilgili söz yapılarıdır. Coronil'in de belirttiği gibi "bu üç yapının dayandığı temel, modern oryantalizmin kolonyalizm ile olan ilişkisidir" (Coronil, 1996: 55). Oksidentalizm, oryantalizme karşı kendini ancak tepkici ve savunmacı bir şekilde ifade etmeye çalışmakta, Batı'ya dair söylem biçimi, sömürgecilikle mücadele mantığı içerisinde şekillenmektedir. Sonuç itibarıyla, oryantalizm ve oksidentalizm arasında, gerek kurguları gerek sosyolojileri itibarıyla simetrik bir analize imkân veren tarihsellik ilişkisi bulunmamaktadır. Çünkü esas

olarak bu iki söylem, aynı tarihsel yaşamların ürünü değildir. Oksidentalizm, Doğu toplumlarının modernizm ile yüzyüze gelmeleri ile birlikte öteki kavramını yaşamsal pratiklerde uygulamaya koymalarından sonra Doğu literatürüne eklenen bir kavram olmuştur.

Buraya kadar oksidentalizm kavramının ne olduğunu, bugüne kadarki oksidentalistlerin hangi düşünce yapılarını oluşturmaya çalıştıklarını ortaya koymaya çalışan tanımlayıcı bir yapı üzerinde çalıştık. Bundan sonraki kısımda düşüncemizin temelini oluşturan oksidentalizm nasıl tasnif edilmeli sorusuna cevap arayacağız.

4. Modern Dünyada Oksidentalist Kurgu

Modern toplum yapısı içinde yaşarken, bir veya birden fazla toplumun varlığını kabul ettiğimiz ve bu kabulden hareketle kavramları tanımladığımız anda her toplumun bir “öteki”sinin de var olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Çünkü birden fazla toplum demek, kendini “öteki”nden ayrı tutarak özel bir kimlik oluşturmuş bir grup insanın varlığını gerektirir. Burada önemli olan bu ötekileştirmenin, kendi ile öteki arasında çizilen sınırın niteliğinin ne olduğudur.

Doğu'nun tarihsel bağlamı dikkate alınarak “ötekilik” kavramı incelendiğinde, mümin kâfir zıtlığı, daha geniş perspektifte Darül İslam ve Darül Harb ya da ümmet ve cahiliye gibi zihinsel ve toplumsal gerçeklik içindeki ayrımlar söz konusu olmaktadır. Merkez aldığı Tanrı anlayışı İslam kültürüne “öteki” hakkında gereken bilgiyi vermiş, onun kendini Batılı gibi “ötekini” anlayarak tanımlamasına fırsat tanımamıştır (Subaşı, 2003: 18). Kuşkusuz bu İslamiyetin özcülükten uzak bir tavır sergilediği anlamına değil, “ötekilerin hakikatinin” Müslümanları epey bir süre ilgilendirmediği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda oryantalizme karşı oksidentalizm olmayışının nedeni de Doğu ve İslam kültürlerinin masumiyetine ve onların türdeş, kapalı ve özsel birimler olarak tanımlanmalarına ya da ilişkilerinin tarihsel pratikler sonucu Batı'dan yana dağılmış olmasına değil, Doğu'nun Batı'yı 19. yy.a değin ötekileştirmemiş olmasına bağlanabilir (Sayın, 1997: 33). Başka bir deyişle, İslam düşüncesinde ulaşılacak nokta bellidir, bu sebeple başka bir toplumu ötekileştirerek nesne konumuna yerleştirme olgusu modernizmle tanışana kadar ortaya çıkmamıştır.

Batı modernizminin amacı yalnızca ötekini anlamak değil, öteki üzerinden kendi kimliğine ulaşarak araya sınır koymaktır, çünkü her sınır; içerisi ile dışarısı, biz ve onlar

arasındaki farkı belirleyen araç görevi üstlenmektedir (Sayın, 1997: 32). Başka bir deyişle ötekini anlama isteği temelde bir sınır çekme isteği, farklılıkları ötekileştirerek kendi kimliğini bulma isteğidir. Bu düşünce doğrultusunda oksidentalizm kurgusunun tarihselliğine baktığımızda, oksidentalizmin 19. yy.a kadar var olmamasının nedeni kanaatimizce, Doğu'nun bu tarihe kadar tam anlamıyla modernizmle tanışmamış, modernleştirilmemiş ve buna bağlı olarak Batı'yı veya bir başka istikameti ötekileştirme ihtiyacı duymamasında yatmaktadır. Geçtiğimiz bölümde de bahsettiğimiz gibi, Osmanlı'nın kendi Doğu'sunu yaratması ve öteki olarak tanımladığı toplumlara oryantalist düşünceyle yaklaşmaya başlama tarihi, Tanzimat Fermanı (1839) sonrasında, yani modernleşme yoluna girmesi sonrasında denk gelmektedir.

Tanzimat Fermanı'nın açıklandığı dönemin özüne ve ruhuna uygun olan Osmanlı oksidentalizmi, "Avrupa nasıl bu kadar ilerledi, buna mukabil biz nasıl bu kadar geri kalabildik" şeklinde formüle edilmektedir (Aktay, 2007: 430). Osmanlı'da, doğası itibarıyla aşağılık kompleksli, Batı'ya hayranlık ve aslında Batı-merkezli bir hegemonik ilişkinin içselleştirilmesine dayalı bir refleks ortaya çıkan oksidentalist yaklaşım sonucu Batı'yı öğrenmek, keşfetmek, oradan kendinde olmayan kavramları alıp getirerek tanıtmak ve uygulamak üzere devlet tarafından gönderilen Osmanlı aydınlarının anlattıkları ve ilk uygulamaları Osmanlı'daki oksidentalizmin modern nüvelerini oluşturmuştur.

Alev Alatlı, "Doğu-Batı şeklinde bir ayırımın dayanağının, bu iki kümenin düşünce sistemlerindeki, yani parametrelerindeki, doğru-yanlış cetvellerindeki farklılık" olduğunu belirtmektedir. Batı zihniyetini şekillendiren parametreleri, doğru yanlış cetvellerini tanzim eden, eski Yunan'dır. Demokritos'un evreni atomlar ve boşluktan ibarettir, Eflatun'un dünyası keskin üçgenlerle doludur, Aristo'nun mantığı siyah-beyaz kurallarla belirlenmiştir: bir şey ya A'dır, ya da A değildir. Hem A'dır, hem de A değildir olamaz. Modern Batı bilimi, dünyanın siyah-beyaz olduğu ve bu niteliğinin değişmezliği esasına dayalıdır. Hem davacıya, hem davalıya "Haklı" olduğunu söyleyen, ikisinin birden haklı olamayacağına işaret eden mahkeme kâtibine "sen de haklısın" diyen Hoca Nasrettin'in Batılı düşünce tarafından anlaşılamayacağı bir gerçektir. Bu bağlamda Doğulu düşünce biçimi Batı kurgusuna göre karışık kafalar, yanlış ölçümler, kötü tasarımlar, özensiz gözlemler, bilgisayara yüklenmesi imkânsız veriler olarak ortaya çıkmaktadır (Alatlı, 1998: 97).

Ancak, ortaçağın bitiminde Yunan felsefesini yeniden keşfediş (Rönesans) sadece Hıristiyan dünyasında yaşanmamıştır, İslam felsefesinin de en önemli kaynaklarından biri Yunan felsefesidir ve Batı Aydınlanmasının temellerini oluşturan Rönesans'ın felsefi temeli, Yunandan aldığı felsefe düşüncesini kendi hikmet anlayışı ile harmanlayarak yeni bir yapı oluşturan Müslüman felsefe anlayışıdır. Gazali, Farabi, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd, İbn-i Haldun, Aristo'nun düşüncesi ile yoğrulmuş, İslam'ın algılamasını da, İslam'ın düşüncesini de Aristo mantığı ve bilimi yönlendirmiştir. Daha 7. yy.da Mu'tezile mezhebi oluşmuştur ve bu mezhep mensupları akla ters düşen ayet ve hadisleri akıl yoluyla yorumlama, akılla imanı uzlaştırma yolunu seçmişlerdir.

Kendi felsefe yapısını oluşturarak, kendini gerçekleştirmeye başlayan İslam kültürü, aydınlanmış modern Batı'dan farklı olarak diğer kültürlerin hakikatlerini zaten bildiği inancına sahiptirler. Konuyu bir başka açıdan izah edersek, İslam'ın merkez aldığı Tanrı anlayışı İslam kültürüne zaten öteki hakkında gereken bilgiyi vermiş bu sayede Doğu'nun, Batılı gibi kendini ötekini kullanarak kurgulamasına gerek kalmamıştır. Kur'an'da Kafirun suresinde “De ki: Ey kâfirler, Sizin taptıklarınıza ben tapmam. Siz de benim taptığıma tapıcılar değilsiniz. Ben asla sizin taptıklarınıza tapacak değilim. Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır” denmektedir. Böylelikle Kur'an “ötekileri”, Müslümanlardan farklı konumlandırmış ve onları İslam ümmetinden farklı ümmetler olarak kurgulamıştır, bu bağlamda Müslümanların ötekileri anlamaya, algılamaya, kurmaya veya kurgulamaya ihtiyaçları yoktur, çünkü ötekinin tanımı hazır olarak zaten verilmiştir (Sayın, 1997: 33). İslam kimliği Laclau'nun vurguladığı tarzda bir “kurucu dışarısına” ihtiyaç duymamış, sadece verili olanın korumaya çalışmıştır. İslam kültürü uzun yıllar boyunca kendisini içsel ve asli olarak kurgulayan bir yapı olarak kalmış, kendi merkezini kendi içinde taşıdığını değerlendirmiştir, bu nedenle “ötekini” anlamaya ve onunla anlaşmaya ihtiyaç duymamıştır. Nitekim bu korumacı anlayış içinde “değişmezliğini” tarihin rastlantısallıklarına karşı korumak amacıyla Gazali'den sonra içtihat kapısı kapatılmıştır¹. Bu bağlamda Müslümanlar kendilerini dışarıdan gelen etkilere karşı korunması gereken organik bir bütün olarak tanımladığı için içtihat kapısını kapatarak taklide yönelmişlerdir.

1 İslamda içtihat kapılarının kapanması konusunda detaylı bilgi için bakınız: İbrahim Hatiboğlu *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni* adlı eser, Ömer Mahir Alper *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı: 14, Yıl: 2006 “Hilmi Ziya Ülken'in İslam Felsefesini Yorumu: İslam Felsefesi Tarih Yazımına Bir Örnek” adlı makale, Muammer Esen *Afgani Kelami ve Felsefi Görüşleri* adlı eser.

Yukarıda da belirttiğimiz şekilde, 19. yy.da Batıyla/modernizmle irtibata geçilmesinden sonra “kimliğini” öteki üzerinden kurgulaması gerektiğini öğrenen İslam kültürü kendi kimliğini paradoksal şekilde Batı modernizmi karşıtlığı ile kurgulamıştır. Bu sebeple, Batı modernizminin bağımsız bir İslami hareket düşüncesi yaratılması olanaksızdır, kurucunun reddidir. Kendiyle hesaplaşmak isteyen İslamiyet’in yola modernizmi sorgulayarak koyulması gerekmektedir. Bu bağlamda İslami diriliş hareketinin modern bir hareket olarak tanımlanması gerekmektedir. Çünkü sorduğu sorular ve verdiği yanıtlar ancak modernizm bağlamında anlaşılabilir. Bu anlamda İslamcılık bir iktidar savaşı vermektedir. 19 ncu yy.dan bu yana Batı’nın reformunun ve teknolojisinin devralınacağı bir arzu ve bilgi nesnesine dönüştürerek onu anlamak istemesi Nietzsche’nin “güç istemi” kavramını hatırlatmaktadır.

Hanefi, “güç istemi” ile ilişkili olarak oksidentalizmi, üçüncü dünya’da sömürsüzleşme süreçlerini tamamlamak üzere ikame edilmiş bir yaklaşım biçimi olarak tanımlarken, ulaşmak istediği asıl nokta: Askeri, ekonomik ve siyasal sömürsüzleşmenin, kültürel ve bilimsel sömürsüzleşme olmaksızın her zaman eksik kalacağını vurgulamaktır (Hanefi, 2007: 80). Sömürülen ülkeler özgürlüklerinden önce veya sonra bilimsel nesne olmaya devam ettiği sürece sömürsüzleşme hala bitmiş sayılmaz. İnsanlar ve toplumlar arasında güç ilişkilerine bağlı olarak daimi bir çalışma konusu ve çalışmayı yapan özne yoktur. Roller daha önce de belirttiğimiz gibi sürekli değişmektedir.

5. Oksidentalizmin Tasnifi

Birinci bölümde İslam düşünürlerinin moderniteye yaklaşımlarını incelerken bu yaklaşımların olumlu ve olumsuz olarak iki yönde gerçekleştiğini belirtmiştik. Moderniteye olumsuz yönde yaklaşanlara göre: insan, geleneksel yapı içerisinde var olan bilgi ve varlık kavramlarını temelden değiştirerek, yaratan özne konumuna dönüşmüş, bunun sonucunda yeryüzü insan öznenin egemenliğine devredilmiştir. İnsan öznenin sadece maddi olan ile ilgilenmeye yönelik düşünce tarzı, manevi varlık alanını ikincil bir konuma yerleştirilmiştir. Bu düşünce doğrultusunda modernite, kutsaldan arındırılmış bir dünya kurmaya yönelmiş din karşıtı bir hareket olarak algılanmaktadır. Tarih, tarihi yönlendirme gücüne sahip olan bu Batılı özne etrafında akmakta, buna karşılık değişmeye direnen Doğulu nesne birey, Batılı öznenin işaretlediği alanda var olabilmektedir. Sonuçta modernite Batı’nın siyasi, iktisadi, kültürel olarak öteki olarak tanımladıklarına hegemonya

uygulaması, bir başka deyişle kolonyalizmin inşası olarak kendini göstermiştir. Moderniteyi olumlu olarak görenler içinse: İnsanın doğasında bulunan ilerleme yeteneği ve güdüsü sayesinde insanoğlu doğaya hükmedebilmekte, medeniyetler kurabilmektedir. Bu gelişme modernizmin sahip olduğu akılcı, evrensel, pozitivist, insan merkezli, ulusalcı özellikleri içinde barındıran düşünce tarzı ve ilerlemeci tarih anlayışı sayesinde sağlanabilmektedir. insanın fiziksel dünya içerisinde pasif konumda olmaktan çıkıp aktif hale gelmesi, eşyaya (fiziksel-dünya) egemen olması demektir. Modernite insanın değerini arttırmıştır, örneğin demokrasi gibi çok değerli bir mekanizma esas itibarıyla modernitenin ürünüdür. Modernitenin dini pasifize etmesi hususu modernitenin değil dinin bir kusurudur.

Modernizme karşı bu kadar uç noktalarda yaklaşımlara sahip olan Doğu düşünürlerinin ürünü olan oksidentalizm kavramının tanım ve tasvirleri doğal olarak birbirinden çok ayrı noktalarda gerçekleşmiş ve gerçekleşmektedir. Literatür incelendiğinde oksidentalizmin birçok tanımının ve tasnifinin üretildiğini görmekteyiz. Bu tanım bolluğunun sebebi, bize göre de Mevlana'nın *Mesnevi* adlı eserinde körler ve fil hikâyesinde anlatıldığı şekilde tanımı yapanın nerede durduğu ve tanımlananın neresine baktığı ile ilişkilidir. Biz de sahip olduğumuz bakış açısından oksidentalizmi: "Doğu'nun kendi Doğuluğundan kaçarak modern Batılı olma serüveninde, Batı'nın dayattığı evrensel, monolitik ve homojen yaşam tarzlarını çeşitlilik, çoğulluk ve heterojenlik adına parçalayarak var oluşunu sürdürmesi" olarak tanımladık.

Oksidentalizmi, oryantalizmin bağımlı değişkeni olarak tanımlayıp, tarihselliğini modernizm ile karşılaşmasından sonrasına konumlandığımız zaman, eşyanın tabiatı gereği, içinde bulunulan dönemde yapılacak olan tasnif ve tanım bize göre modernizmin merkeze alınarak yapılmasını gerektirecektir. Bu bağlamda oksidentalizm kavramını iki ana kanalda tasnif etmenin uygun olacağı kanaatindeyiz: İlk olarak, Arap seçkinlerinin Batı'ya onun diliyle seslenme manevrası ve ikinci olarak sahip olduğu gelişme arzusu doğrultusunda modernleşmeyi araçsallaştıran istenç.

a. Batı'ya Onun Diliyle Seslenme Manevrası

Geleneksel olanın karşısına modernliğin çıkışı yıkıcılıkla birlikte var olmuştur. Modern toplumun inşası dinsel mitlerin, geleneksel değerlerin ve daha önceki bütün üretim ve tüketim ilişkilerinin yıkılmasını gerektirmiştir. Modernleşme süreci

toplumu belirli bir hiyerarşi içinde disiplin altına alma sürecine dönüşmüş, disipline edilen Batı toplumu yıkıcı etkileri ile değişimi farklı biçim ve hızlarda yaşayan Doğu toplumlarını etkilemeye başlamış sonuçta kapitalizme özgü mantıkların belirleyici olması temel düşünce olmuştur. Bu mantık ise sonuçta, insanın özgürleşmesi, toplumun yetkinleşmesi, insan ile doğa arasında kurulması gereken dengeli ilişkilerin yerine kendi toplumsal doğasını disipline edemeyen insan biçimi ve toplumsal yapı ortaya çıkarmıştır. Aydınlanma kendisine rağmen, kendi özbilincinin bütün izlerini acımasızca yok etmiştir. Sistemin hiyerarşik yapılanmasından kaynaklanan güç ilişkileri ile birlikte insanların ve doğanın sürekli sömürülmesine yol açan sistem artık zenginlik değil de risk üreten bir toplumsal makineye dönmüştür (Bauman, 2003a: 30).

Bu gerçeği algılayabilen Batılı entelektüellerin de varlığı ile Batı'nın gücünün yıkıcılığa dönüştüğünde kötücül bir güç olduğu fikri, sadece Doğu'ya ait bir fikir olmaktan çıkarak Avrupa toprağında oldukça sağlam köklere sahip olmuştur. Oksidentalizm, bu yönüyle aydınlanma karşıtlığının bir parçası ve aynı zamanda endüstrileşmeye bir tepki şeklinde de kendisini göstermiştir. Marksistler ve aşırı sağdaki gruplar bu fikrin çekiciliğine kapılmışlardır. Oksidentalizm, rasyonalizme, soğuk, mekanik Batı'ya, makine uygarlığına ve sekülerizme karşı bir karşı çıkış olduğu kadar, bireyselleşmeye karşı da bir duruş olarak şekillenmiştir (Buruma, 2004: 280). Doğuda ise oksidentalizmi yaratan Avrupa sömürgeciliğine verilen tepkidir. Bugün de küresel kapitalizmin hem Doğu'da hem Batıda yarattığı olumsuz ortam aynı sonuca yol açmaktadır.

Chen Xiao Mei daha önce de bahsettiğimiz ünlü makalesinin başlığında yer alan “oksidantalizm”, Çinli'nin Batı'yı, oryantalizmin Doğu'yu şeyleştirmesine benzer şekilde şeyleştirilmesi anlamına gelir. Chen'in oksidentalizmi kullanış şekli, oryantalizmin aynadaki görüntüsü gibidir ve oryantalizmi bir öncül olarak kabul eder. Chen kendisine kalkış noktası olarak aldığı “He Sang” adlı TV dizisi açık bir şekilde Çin'le ilgili tasvirlerinde Batı'yı konu alan oksidentalizmi, oryantalizmle birleştirir (Dirlik, 2010: 205).

Oksidentalizm, bir şekilde ilişkisel bir yapı içerisinde oluşmuş ve belli tarihsel andaki mevcut egemenlik ilişkileri içinde “kenarın merkeze” ya da “kenarın kenara” karşı bir tepkisi olarak ortaya çıkmıştır (Öğün, 2000: 39-40). Batı'da ortaya çıkan oksidentalizmin, belli olaylar haricinde ana hedefinin modernizm veya bir başka dünya ile hesaplaşma gibi ana sorunsala bağımlı değilken, Doğu'da, özellikle İslam coğrafyasında

ortaya konulan oksidentalist anlayış modernizm ve onun kültürel kaynağını tanımlayan Batı ile hesaplaşmak şeklinde kendini anlamlandırmaktadır.

Batının gücünün, modern çağda ortaya çıkan “düşünüyorum öyleyse varım” epistemolojik projesinden kaynaklandığını daha önce belirtmiştik. Bu bağlamda Batı geri kalan her şeyi bilinen bir nesneye dönüştürerek, bilen özne olma rolünü çok iyi oynamıştır. Batı izleyendir, ötekiler ise izlenen nesnelere dönüşmüştür. Hanefi’ye göre yine de rolleri değiştirmek mümkündür, “ötekiler de bilen özne olabilirler ve Batıyı bilinen nesne konumuna getirebilirler” (Hanefi, 2004: 276). Batı oryantalizmi yaratmış olduğuna göre, Batı’nın dışındakiler de Batı denen kavramı, kaynaklarını, hangi dönemlerden geçtiğini, yapısını ve gelecekte alacağı hali incelemek için oksidentalizmi kullanabilir. Diğerinin tuttuğu aynada kendini görmek; diğer kültürlerin başına geldiği gibi bir nesne haline getirilip, tarihe konu edilmek Batının algılarında değişiklik yaratabilir.

(1) Batının Kutsaldan Uzak Maddi Yapısı.

Mevcut kapitalist sistemin olası seçeneklerin en iyisi olduğunu ileri süren Batılı düşünürler üç pragmatik varsayımsal iddiada bulunmaktadır: Maddi bolluk ve konfor; liberal politik yapıların varlığı; ortalama yaşam süresinin uzaması. Bunların her biri, daha önce bilinen bütün tarihsel sistemlerde karşılaştırma yapılarak öne sürülmektedir. Diğer yandan mevcut tarihsel sistemimizin faziletlerine karşı kanıtlar, bu üçlü listenin neredeyse tam tersini ortaya koymaktadır. Kapitalistlerin maddi bolluk ve konfor gördükleri yerde, eleştirenler bunu yalnızca azınlık için var olduğunu ileri sürerek keskin bir eşitsizlik ve kutuplaşmanın var olduğunu; kapitalistlerin liberal politik yapılar gördükleri yerde, eleştirenler karar verme süreçlerine anlamlı bir popüler katılımın bulunmadığını; kapitalistlerin daha uzun yaşam süresi gördükleri yerde, eleştirenler ciddi bir biçimde daha alt bir düzeye düşürülmüş yaşam kalitesinin varlığını görmektedirler (Wallerstein, 2005: 60). Bunun yanında kapitalist Batıyı eleştirenler, Batının hali hazırda mevcut üstünlüğünü onun kültürünün maddiliğinden kaynaklandığını belirterek, Batı’nın ilerleme, refah ve özgürlüğü bireysel anlamda başarmasını Batı’nın akli kültürünün merkezine yerleştirmesine bağlamaktadırlar. Batının tanımlayıcı kültürü, bilimi, teknolojisi ve ilerleme aşkı olmuştur ancak kültür sadece yaşamın maddi yanlarından oluşmamakta manevi yönleri de bulunmaktadır ve Batı Aydınlanması’nın bu maneviyata yapacak katkısı bulunmamaktadır (Chatterjee, 1996: 129).

Batının kutsaldan uzak maddi yapısı düşüncesi temelde İslami düşünceyi merkeze oturarak, Yahudi ve Hıristiyan toplumlar için, oryantlizmin uyguladığı yaklaşımın bir benzerinin uygulanmasıdır. Bu dinlere ait toplumların tahrif edilmiş bir inanç sistemine sahip oldukları ve dolayısıyla cahiliye toplumlarından oldukları, bu dinlerde kutsallığın sadece Allah'a ait olmadığı, O'na eş putlar bulunduğu, bu putların teslis akidesiyle veya Allah'a oğulluk isnadıyla teşekkül edilmiş olduğu, Allah'ı, İslam'ın kurguladığından farklı bir şekilde tasavvur ettikleri düşüncelerini söylemleştirmektedirler.

Seyyid Kutup, inşa ettiği ötekileştirme kurgusunda çemberi çok daha geniş tutarak, kendisinin inandığı doğrultuda İslamiyeti yaşamayan Müslümanları da cahiliye çerçevesi içinde değerlendirerek, laikleri de bu grup içinde tasnif etmektedir. Bu kapsamda sadece Batı değil, İslam dışı tüm toplumlar öteki konumuna itilmektedirler. *Yoldaki İşaretler* eserinde Kutup, “Komünist toplumun Allah kavramını inkâr ederek her şeyi madde veya tabiat dedikleri fonksiyonel güce indirgediği” (Kutup, 1980: 104-110) düşüncesini dile getirmektedir. Bu doğrultuda komünist toplumda, bireyler için en önemli güç ekonomi ve üretim vasıtaları olmakta ve sosyal idare de gücün Allah'ta değil partide olması yönünde kurgu oluşturulmaktadır.

Modern bilimde evren imgesi mekanik kurgulanmıştır ve bu kurgu deneyimleri sınamaya, genellemelerden geleceğe ilişkin tespitlere ulaşmaya imkân tanımaktadır. Akılcılık, sadece aklın dünyayı kavrayabileceğine inanır. Bu da doğal olguları anlamının tek kaynağının bilim olduğu düşüncesine bağlanır. Başka bilgi kaynağı özellikle din (vahiyssel bilgi), akılcılar tarafından reddedilir. Oksidantalizmin gözünde ise kendini beğenmiş Batı, aklın, insanın bilebileceği ve bilinen her şeyi çözümlenecek bir yeti olduğuna inanacak kadar kendini beğenmiş olduğundan, akılcılık günahının suçlusudur (Buruma, Margalit, 2009: 76-77). Tanrı'nın yerini alan akıl, insanı maddi bir nesneye indirgeyen yeni bir otoriter gücü ifade etmektedir. 20. yy.da materyalist dünya görüşü, kapitalist toplumun araçları olan doğabilimlere ve tekniğe öncelik vererek kendi varlığını sürdürmekte ve böylece artık gelenek yerine otomasyonlaşma, amaca uygunluk, bilişim son sözü söylemektedir. Bu düşünce temelde, Tanrı'nın yerini ve işlevini alabilecek yeni otoriter ideolojilerden ve olgulardan (para, madde, ırk, akıl gibi) sakınılması, fikren uzak durulması gerektiğini savunmaktadır (Hanefi, 2000: 82).

Batının ilerlemeci bir bakış açısının çıkış noktası gözlem olması nedeniyle modern birey sadece dışa dönük bir bakışla çevresine yönelir ve çevresindeki

ilişkilerin işleyiş yollarını anlamak ve tanımak için uğraşır. Bunda amaç, bütün ilişkileri idare eden temel bir yasaya ulaşarak, tüm nesnelere kesin birincil nedenini olmasa da, buna insan zihni ile en fazla yaklaşabilecek açıklama getirmeye çalışmaktır. İnsan zihninin kapasitesi dışında kalan herhangi bir şeyi onun kapsamına almak, insandan ötede ya da ileride bulunan herhangi bir şeyi ele almayı imkânsızlaştırır. Bu durumda Tanrı aklileştirilmeli ve insancılaştırılmalıdır (Northbourne, 2000: 15). Böylelikle geleneğin dönemi kapanarak, din bir ideolojiye dönüşebilmektedir.

Geleneğin dönemini kapatarak, dini ideolojiye dönüştüren toplumlarda insan ile evren arasındaki uyum bozulmakta ve bu kopma neticesinde insanoğlu kendi yaradılışına ters düşmeye başlamaktadır. Batı'nın bugün, almış olduğu bütün ilmi desteklere ve madde medeniyetinin bütün kolaylıklarına rağmen, mutsuz, parçalanmış, şaşkın, boşlukta, bunalım içinde, uğursuz bir azap içinde olmasının sebebi yaşanan bu kopmadır. Batı insanı mutsuzluktan, bunalımdan, şaşkınlıktan, ızdıraptan kurtulmaya çalışmaktadır. İçinde bulunduğu gerçeklerden, uyuşturucu, alkol, hızlı yaşam, sapık bir eğlence anlayışı gibi yollarla çözüm bulacağını düşünmektedir. Bütün maddi refah, bol üretim, kolay hayat, bolca boş vakte sahip olmalarına rağmen, modernizm yükselip arttıkça çöküntü, bunalım, şaşkınlıkta beraber fazlalaşmaktadır. Başta Amerika ve İsviçre olmak üzere medeni ülkeleri gezenler, oralarda maddi refah, mal mülk ve bataklığa yuvarlanma derecesinde cinsel isteğe şahit olmaktadır. Kişisel ve toplumsal hastalıklar, cinsel sapıklıklar, toplumsal boşluklar, hastalıklar, çılgınlıklar, sapık suçlar ve insanın hafızasının alamayacağı boş bir hayat kendini gösterecektir (Kutup, 1998: 33-34). Batı, sadece Doğulunun gözüyle görülebilecek, güneşi plastik gibi gösteren Batı ismi ile kaplıdır. Doğulu gözlerle Batıya bakan, onun gerçeklerini daha da net görmektedir (Pakdil, 2014: 23).

Ahmet Mithad, “Avrupa medeniyeti usanç verici sosyal kanunlar, bir takım adab-ı muaşeret kaideleri koymuştur. Zaten makine medeniyetinin süratinden zihinleri yorulan insanlar, huzuru medeniyet âleminden kaçıp tabiatın sonsuzluğuna sığınmakta bulmaktadırlar” demektedir (Okay, 2008: 60-61). Burada Mithad, medeniyetin toplumları yoran, medeniyetin karşısında doğanın üstünlüklerini ortaya koyan düşünceler aktarmaktadır. Hatta Avrupa’da yaptığı seyahat esnasında şahit olduğu gibi, henüz medeniyetin girmediği yerleri anlatırken buralarda yaşayan insanların daha mutlu olduklarını belirtmektedir.

Avrupa'ya yaptığı seyahatte sokaklarda çok sık heykelle karşılaşan Pakdil heykel mefhumu ile Batı simgeciliği arasındaki ilişkiyi şu şekilde kurmaktadır:

“Taş heykel olunca taşlıktan çıkıyor; insanda olmuyor. Taş insanın yerini alamaz ki! Anımsamanın, saygı duymanın taşla bir ilgisi yoktur. Heykel saçmalığın taşlaşmasıdır; ilkelliğin de simgesi. Ama Batılılar, akıl alamaz bir bağınazlıkla koruyorlar bu simgeyi. Heykele saygı duyula duyula Tanrı inancı bitebilir insanın içinde. Çünkü saygı taş kesilirse, insan kolaylıkla aşamaz önündeki engeli. Heykel düşüncesinin kökeninde, ne biçimde ve ne orana olursa olsun, bir put vardır. Put, Tanrı düşüncesinin karşıtıdır. Tanrı düşüncesi içimize dolmadan kendi kendimizi aşamayız; kendi kendini aşmadan da bunalımlardan kurtulma olanağı yoktur insanın” demektedir (Pakdil, 2014: 25).

Aynı seyahat yazısında, “İstanbul’da ne kadar güvercin varsa, belki Paris’te o kadar köpek vardır. Güvercin, bir sevincin, bir yükselişin, bir umudun simgesiye; köpek de, yalnızlığın, korkunun, savunma gereğinin belirtisidir” (Pakdil, 2014: 51) şeklinde tasvirde bulunur. Batının oryantalizm uygulayarak bu zamana kadar karikatürleştirdiği Doğu objelerini, ters taraftan nasıl karikatürleştirileceğinin örneklerini gösteren Pakdil, Doğulunun aynasını Batı’ya tutarak karikatürleştirilebilecek birçok kavramın da Batı’da bulunduğunu göstermektedir. Burada amaç rollerin tersine çevrilmesiyle, Batı öteki haline gelirken, Doğu’nun koparıldığı benliğe iade edilmesidir. Batılılar oksidantalizmi modernliğin temel değerlerine yönelik bir tehdit olarak algılıyorsa, Batı dışındakiler de oksidantalizmi sömürgeci Batı’ya karşı kullanılabilir bir donanım olarak değerlendirmektedirler. Hanefi örneğinde görüldüğü gibi oksidantalizmi aracılığıyla, çökmekte olduğu iddia edilen saldırgan Batı’ya karşı gerekli bir söylem yaratılmaya çalışılmaktadır.

(2) Sömürgecilik

Oksidentalizm düşüncesi, Batı’nın kurgularından olan üç dünya ideolojisini de reddetmektedir. Birinci ve ikinci dünyalar kendilerine içsel olan özelliklerle tanımlanırken, üçüncü dünyayı dışsal olarak, sömürgeci ilişkilerle kurulmuş bir alan olarak kurgulanmaktadır. Bu tanımlamada üçüncü dünyayı oluşturan toplumların sahip olduğu kültürel ve tarihsel yapılar yokmuş gibi davranılmaktadır. Yapılan bu uygulama da bize küresel tarihin ayrıcalıklı bir statüye getirilmiş birinci dünyanın tarihinden başka bir şey olmadığını göstermektedir (Keyman, 1996: 101).

Sömürgecilik tarihi boyunca Batı, gittiği her yere uygarlık, kültür ve Hıristiyan hidayetini götürdüğünü söylemiş, bunun barbar ve vahşi kavimleri uygarlaştırmanın, onları tarih sahnesine çıkartmanın mümkün olan tek yolu olduğunu öne sürmüştür. Ama Kenyalı Kamkenyatta'nın deyişiyle, Batılı insanın ilk gittiği Afrika topraklarında elinde sadece İncil varken ve sonraları İncil'i yerlilere verip onların toprağını aldıysa, Batı kültürünün ve uygarlığının girdiği her yer doğal, maddi ve beşeri kaynakları da beyaz adamın kontrolüne girmiştir. Bu kontrolün sürekliliği için tarihin en baskıcı rejimleri bu bölgelerde kurulmuştur, bu uğurda milyonlarca insan öldürülmüş veya köle olarak Avrupa'ya ve Amerika'ya götürülmüştür. Batı'nın kendini merkeze alarak yaptığı bu tarihsel ayırım, gerçekte sömürgelerde işlediği kanlı cinayetlere, sömürü ve yağmalara sözde meşru gerekçeler taşımak dışında bir değer taşımamaktadır (Bulaç, 2012a, 66).

Ali Bulaç, De Gaulle, "Batı, sömürgeciliğin karlı olmaktan çıktığını görmüş ve böylece sömürgelere siyasal bağımsızlık vermeyi kabul etmiştir" demektedir. Ancak sömürge döneminde Batı lehine kurulan dengenin koruması ve uluslararası düzeyde pekişerek sürmesi için, bu kez, eski sömürgelerin yeni ideoloji ve siyaset şekilleriyle bunu kabullenmelerini sağlamıştır. Bu postkolonyal anlayışta artık, bir kısım güç odaklarının kendi iradelerini isteklerini ve öngörülerini kabul ettirdikleri ve kendi egemenliklerine, irade ve isteklerine pratik kazandıracak bir takım coğrafyaları, toprak parçalarını, yani ülkeleri nüfuz alanlarına ayırıp paylaştırdıkları görülmektedir (Bulaç, 2011: 168-169). Yeni sömürgecilik de denilen bu dönem, modernizmin eski sömürgelerde ve Batı dışı bütün toplumlarda lineer çizgiyi Batının gerisinden ve ancak onun gösterdiği yön ve biçimlerde izleme taraflısı aydın, devrimci ve bürokrat, asker bir kuşağın fiilen Batı ve görünürde bağımsızlık adına her şeye el koydukları ve otoriter yöntemlerle geleneksel toplumları tepeden tırnağa seferber ettikleri bir dönem olarak karşımıza çıkar (Bulaç, 2012a: 41).

İslam kavramının Batı uygarlığı için bir tehdit oluşturup oluşturmadığı sorusu günümüzde Batı'yı meşgul eden kavramlardan biridir. Komünist düşüncenin ve demir perde ideolojisinin açıklık (Glasnost) yaklaşımıyla kendisini yerle bir ederek cari ideolojiden çekilmesinde sonra, öteki olarak savaşacağı bir düşman yaratma zorunluluğu duyan Batı, Batılı hayat tarzı karşısına tehdit olarak İslam ve İslam medeniyetini koymuştur. Ancak bu düşüncenin aksine Müslümanlar fundamentalistler de dâhil temelde dürüst, barış yanlısı, dinine düşkün insanlar olarak gören yaklaşımlar da mevcuttur.

Batılıların Doğu toplumlarına uyguladıkları insanlık dışı sömürgeci yaklaşımlar, Doğu insanının tahammül sınırının ötesine geçmiştir. Doğuyu düşman olarak seçen, yaratan ve ortaya çıkaran Batıdır, Bugün içinde yaşanan, Batı'nın psikolojik olarak işlevsiz kalan Sovyetler Birliğinin yerine koyacak bir "ötekine" ihtiyacının giderilmesidir (Lewis, 2003: 34).

Doğu dünyası tümünden Batı'yı reddetmediği gibi, düşmanlık ötekileştirilenlerin yalnızca Müslüman bölgelerinden de kaynaklanmamaktadır. Belli temel kültürel, ahlaki, toplumsal ve siyasal inanç ve özlemleri Batı'yla paylaşan azımsanmayacak Müslüman nüfusu bulunmaktadır. Müslüman topraklarda önemli oranda bir Batılı kültürel, ekonomik, diplomatik mevcudiyet söz konusudur ve bu ülkelerin bazıları Batı'nın müttefikidir. Ama Batı'yı endişelendiren, geren ve her şeyden önce şaşırtan bir nefret dalgası da mevcuttur (Lewis, 2003: 33). Bu şaşkınlığın temelinde, düşünmekten uzak olan çocuk halkların nasıl olup da Batı sömürgesinin farkına vardığı noktasında oluştuğu kanaatindeyiz. Bu nefret sık sık belli çıkarlara, eylemlere, politikalara ve hatta ülkelere düşmanlık düzeyini aşmış genelde Batı medeniyetinin reddi haline gelmektedir. Bu noktaya Batı'nın ne yaptığından çok ne olduğuna, uyguladığı ve savunduğu ilkeler ve değerlere bakılarak gelinmektedir. Söz konusu değerler ve ilkeler baştan kötü olarak, onları destekleyen ve kabul edenler de "Allah'ın düşmanları" olarak görülmektedirler.

(3) Ahlaki Değerler ve Hayat Algısı

Arap seçkinlerinin Batı'ya onun diliyle seslenme manevrası bağlamında oluşan oksidentalizm içindeki Batı görüşü, karşıtı olan oryantalizmdeki olumsuz özelliklere benzer şekilde, insanı hedeflemeyi göz ardı etmiştir. Oryantalizm içinde yaratılan söylemler, Batılı olmayan insanları olgun birer insan olarak görmekten uzaktır ve onları çocuk zekâlı varlıklar olarak görür ve daha önemsiz bir topluluk muamelesi yapar. Bu manada kurgulanan oksidentalizm de en az bu kadar indirgemecidir, oryantalizm görüşünü sadece ters yüz eder. Bütün bir toplumu ya da uygarlığı ruhsuz, sapkın, paragöz, köksüz, inançsız, duygusuz, parazitler topluluğuna indirgemek entelektüel yıkıcılığın bir türüdür. Öteki kavramı, kendi düşüncesi dışındakileri insan olarak görmekten uzak dikotomik bir güce dönüşüyorsa, ister oryantalist, ister oksidentaliste olsun insanların yok edilmesine yol açacaktır.

Ötekinin ben üzerinde kurduğu baskıyı ve benin uğradığı kayıpları dikkate aldığımızda, Batı şeklinde somutlaşan ötekini reddetmek son derece doğal ve anlaşılabilir. Batılılaşma faaliyeti arttıkça ben ve öteki arasında gerçek bir diyalog kurmanın zemini yok olacak, gelenek ve asaleti savunma refleksi artacaktır (Hanefi ve Cabiri, 2011: 97). Bunun neticesinde oluşacak oksidental bakış açısında, Batı refaha, hayvani arzulara, bencilliğe ve güvenliğe olma duygusuna bağımlı bir burjuva toplumu şeklini alacaktır. Doğu'nun ötekileştirdiği toplum, yaşamı ölümden daha çok önemseydiği için, doğası gereği korkaklardan oluşan bir toplum olacaktır (Buruma, 2004: 283).

Çağımızda dünya iki yapıya bölünmüştür. Bunlardan birincisi teknolojiyi üreten ve ihraç eden etken dünya, diğeri ise onları ithal eden, tüketen ve eskiten edilgen dünyadır. Bu tiyatronun sahnesi ise küresel pazardır. Silahları ise Batı'nın bir ürünü olan uluslar arası kuruluşlardır –UNESCO, FAO, UN, ECAFE. Bu kuruluşlar aslında Batı'nın Doğu'yu sömürmek için kılık değiştirmiş sahte oyuncularıdır (Ahmed, 2000: 38). Burada dikkat edilmesi gereken nokta Doğu'nun teknolojiyi üretmiyor olmasıdır. Bu durumda Doğu'da Batı gibi teknolojinin gereklerine göre hareket etmek zorunda kalmakta ve bunun doğal sonucu olarak Doğu devletleri kültürlerini ve günlük hayatlarını teknolojiye göre şekillendirmek zorunda kalmaktadırlar. Teknolojiyi yaratan Batı insani iki ya da üç yüz yıllık kademeli dönüşüm seyrinden sonra geleneksel yapısının değişime uğramasıyla bugünkü yapısına ulaşmıştır. Ancak teknoloji ile yeni tanışan Doğu toplumları, üç yüz yıllık tarihsel boşluğu bir anda dolduramamaktadır. Doğu, teknoloji ve onun tarihsel saldırısı karşısında tarihi ve kültürel kimliğini koruyamamaktadır.

Yeğenoğlu, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* adlı eser içinde yer alan “Peçeli Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark” adlı makalesinde, Said'in örtük oryantizminin, erkeksi bir dünya kavranışını cesaretlendirdiğinden bahsederken, oryantizmin kendisine ve konu ettiği şeye nasıl cinsiyetçi gözlüklerle baktığını şu şekilde ifade etmektedir: “Doğu ve cinsellik arasında adeta sabit biçimde sürekli kurulan bir ilişki bulunmaktadır”, “Doğulu kadın sadece doğurganlıkla değil aynı zamanda cinsel vaat, yorulmaz şehvet, sınırsız arzu, derin üretken enerjiler sunan varlık” (Yeğenoğlu, 1996: 112-113). Kurulan oryantist söyleme, karşı söylem olarak Carter V. Findley, *Ahmed Mithad Efendi Avrupa'da* adlı eserinde, 1889'da Paris'te yapılan oryantizm kongresine Osmanlı tarafından gönderilen Ahmed Mithad Efendi'nin hatıralarından şu kesiti aktarmaktadır:

“Çalgılı kahvehane Bizim Beyoğlu’ndaki Konkordiya tiyatrosu gibidir, sahne üzerinde bir takım hanendeler... Bunları temaşaya daldığım sırada sağ kulağıma hafif bir tüy ile mesh olduğumu hisseyledim. Başımı çevirip de sağ cihetten arkama baktığımda üç dört karının oturduğunu ve birinin yıldırtığını ve kulağıma değdirmiş olduğu tüyünde henüz elinde bulunduğunu gördüm. Ne kadar bedime gitti” (Findley, 1999: 19).

Ahmed Mithad’ın yaptığı bu tasvir, Yeğenoğlu’nun aktardığı Doğulu kadın imgesinin aynadaki karşıtı gibi durmaktadır ve oksidentalizmin kurguladığı daha büyük bir söylem kalıbına uymaktadır: “Batı dışıdır ve Doğu için en büyük tehlikesi ‘şehvi’ oluşudur”.

Modernizmin etkisiyle Batı toplumlarında ahlaki değerler tamamen yok olup gitmiş, insanı hayvanlık damgasını taşımaktan ayıracak her türlü münasebet tarzları görülmez olmuştur. Modern toplum gayri meşru cinsel ahlaka, anormal cinsel ilişkilere ve ahlak dışı ilişkilere göz yummaktadır. Toplumu etkileyen Batılı aydınlar, toplumu oluşturan bireylere cinselliği yaşamamanın kötü bir şey olmadığını, asıl kötülüğün bir kadının kendi özgürlüğünü namus kavramı için yok etmesi, cinsel arzularını bastırması olduğunu vurgulamaktadırlar. Bütün kamuoyu yapıcıları bu düşünceleri toplumlarına aşlamak için güçlerinin harcamaktadırlar (Kutup, 1980: 136).

Batı dünyası, ilim yoluyla sağlık ve bedensel hastalıkları tedavide başarılar elde etmişlerdir. Fakat bütün bunların kendi yaşantılarına olumlu yönde etkisi olmamış, mutluluğu yakalayamamışlardır. Sadece yaşam tarzlarının getirisi olarak mutsuz, huzursuz ve korku içinde yaşamışlardır. İnsanın varoluş amacında modern insan düşüncesi ile İslam düşüncesi kıyaslandığı zaman, modern medeniyetin, insan bilincini uçurumlara sürükleyen, insana ait değerleri ve sevgileri alçaltan bir lanet çemberi içinde yer almışlardır. Batı’da artık insanın varlık amacı olarak görülen yeni Tanrılara tapılmaktadır: Mal tanrısı, lezzet tanrısı, şehvet tanrısı, üretim tanrısı. Bu toplumlar insanın varlık gayesini anlamadıkları için kendilerini bulamamaktadırlar. Diğer cahiliye toplumları da aynı durumdadır (Kutup, 1998: 35-36). Kutup Amerika seyahati esnasında kendi ile birlikte Amerika’da bulunan Doğu’luları da eleştirmektedir: “Burada bulunduğum yıllarda bazı Müslüman kardeşlerim yargılanan davalıların gibi dini inanç savunusuna başvurdular. Bense tersine, ister en alkışlanan dini inanç, isterse baştan çıkmış ve sefih toplumsal, ekonomik ve ahlak koşulları biçiminde olsun, Batılı Cahiliye’yi (putataparlık) itham ederek saldırı durumuna geçtim” demektedir (Irwin, 2008: 318).

Çin'in afyon savaşında sahip olduğu düşük teknolojisi ve yetersiz bilgisi ile Batı karşısında aşağılanmasına tanıklık eden Japonlar Batılı sömürgeci güçlerin üstünlüklerinin kaynağı olarak fikir ve teknolojilerinin dikkatle incelenmesine ve onlara benzemeye çalışılması gerektiğinin farkına varmışlardır. Bu duruma düşmemek için 1862-1912 yılları arasında imparator Meiji döneminde “uygarlık ve aydınlanma” sloganı ile Batılı olan ne varsa, Japon entelektüeller tarafından incelenerek bünyeye alınmıştır. Avrupalı giyim tarzı, Prusya anayasası, İngiliz deniz savaş stratejileri, Alman felsefesi, Amerikan sineması Fransız mimarisi ve daha pek çok şey Batıdan alınarak kendi yapılarına uyarlanmıştır. Uygulanan gönüllü modernleşme sayesinde Japonya sömürgeleşmemiş ve bölgesinde büyük bir güç haline gelmiştir (Buruma vd., 2009: 9-10). Ancak yaşanan self modernizasyon sonucunda, Japonya'da toplumsal çözülme yaşanmaya başlamıştır: kırsaldan şartların çok ağır olduğu şehirlere büyük bir göç yaşanmış, iş bulamayan erkekler orduda kendilerine yatacak yer ve yiyecek yemek bulurken kadınlar genelevlere satılmışlardır. İşte 1942'de Kyoto'da yapılan konferans toplumunun çözülmesini ve Batı uygarlığının çok çabuk bünyeye alınmasından dolayı Japon toplumunun bir nevi hazımsızlığını ortaya koyan ve bu sorunlara çözüm arayan bir konferans olmuştur.

Kyoto'da konferans için bir araya gelen bir grup seçkin Japon akademisyen ve entelektüel modern Batı olarak tanımlamıştır. Katılımcılar arasındaki genel yargı, geleneksel kültürün maneviyatçı ve kutsal olduğu, buna karşılık batı uygarlığının sığ, köksüz ve yaratıcı gücü tahrip edici olduğuydu (Buruma ve Margalit, 2009: 9). Bu konferansta Batı imajı, “Batılılaşmanın, Japon ruhuna bulaşan bir hastalık” olarak tanımlanmış ve uzmanlaşmanın, Doğu'nun manevi kültürünün bütünlüğünü parçaladığı değerlendirilmiştir. Modern kötülüğün kaynağı olarak, Avrupa'daki dinsel reformlar, Rönesans ve doğal bilimlerin ortaya çıkışı ile 19 ncu yy. ekonomik liberalizmi belirlenmiştir. Bu manada oksidantalizm Batı'ya ilişkin belirgin bir fikre karşı açılan bir savaştır ve ne yeni ne de İslami aşırı uçlara özgü bir durumdur. Günümüzde cihat için savaşanlar Batılıları insani değerlere sahip varlıklar olarak görmemektedir, onlara göre Batı, kanser hastalığının insan vücudunu deforme ettiği gibi insanlık maneviyatını ve güzel hasletlerini tahrip etmektedir (Buruma, 2004: 279).

1940'ların sonunda Mısır devleti tarafından görevli olarak Amerika'ya gönderilen Kutup, Amerikan toplumunu şu şekilde tasvir etmiştir: Amerikan toplumu, bitkin düşene kadar maddi kazançlar için çalışmak ve emek harcamaktan, halsiz kalana

kadar maddi tat ve lezzetleri son damlasına kadar emmekten başka bir şey bilmemektedir. Amerikalı yaradılışı gereği savaşçıdır, mücadeleyi sever. Harp ve mücadele duygusu kanında vardır. Avrupa'daki memleketlerinden emperyalizm ve birbirleri ile yarış fikriyle Amerika'ya gelmiş orada önce ayrı gruplar halinde birbirlerini öldürmüş sonra hep birlikte toprakların asıl sahibi olan Kızılderilileri öldürmüşlerdir. İlk önce İngiltere ile savaşmış sonra Kuzey ve Güney olarak tekrar birbirleri ile savaşmışlardır. Evrensel boyutta ise dünya savaşları Kore Savaşı vs. savaşların hep içinde yer almışlardır. Tarihi geçmiş savaşlarla dolu olan bir millet barışsever adını sadece sözde taşımaktadır. Eski Yunan'da günümüze kadar Batı yaşayış tarzı içinde insanları düşman olarak görmediği hiçbir dönem olmamıştır (Altun, 2011: 47-48). Amerika özelinde Batı eleştirisi yapan Altun, Batı'nın ahlaki değer ve hayat algısının çok düşük seviyede olduğunu belirterek, Doğu'nun hayat ve insanlık hakkındaki görüşünün doğasından kaynaklanan evrensel düşüncesini algıladığımızda, Doğu'daki sosyal yapının ana çizgisini de kavrayabileceğimizi belirtmektedir. Doğu'da mevcut olan yapı, düşünceyi, hareketi, kalp ve vicdanı da kapsamaktadır.

Amerikalılar hedonist bir toplumdur. "Amerikalı cinsel yaşamında evlilik ve ailevi ilişkilerinde ilkindir. Bedenin istekleri ve gereksinimleri üzerine ilişkiler kurar alakalar belirler". Amerikan toplumu ırkçıdır (Altun, 2011: 49). Kutup'ta ten renginin koyu olması nedeniyle orada birçok sıkıntı çekmiş ve bu sorunu yaşamıştır. Amerikalıya göre, "Beyaz adam yarı ilah, siyah adam (Araplar dâhil) yarım insan"dır. Beyaz adam olarak kendilerini yeryüzündeki bütün insanların efendisi saymaktadırlar. Nazileri ırk ayırımında bir örnek olarak tanıtırken, Amerikan toplumunun, özellikle Müslüman zencilere karşı Nazilerden daha vahşi davranmalarının üzeri örtülmektedir.

Amerikan (Batı) toplumu tüm teknik ve sanayi gelişmişliğine rağmen aslında ilkel bir toplumdur. Batı ilkelliğinin özellikle din, sanat, cinsellik ve sporda gözlendiğini iddia eden Kutup bu söylemini şöyle örneklendirmektedir: "Amerikalılar dinin içini boşaltarak sadece eğlence ve gösteriş için dine ilgi duyulduğunu belirtmektedir. Kiliseler yapmak, kilise cemiyetleri kurmak, kiliselerin faaliyetlerini ilan biçimleri, kiliseler arası yarışlar, kiliselerdeki sapık programlar, genç delikanlıları kiliseye çekebilmek için genç kızları kullanmak, kiliselerde kız erkek karışık müzik ve dans eğlenceleri düzenlemek, kilise içinde çirkin ve kötü fiillerin işlenmesi için uygun ortam hazırlama ve en önemlisi, kiliseye insanları çekerken kullanılan yolda ve kilise içinde olup

bitenlerde din adamlarının rızası ve desteği”. Amerikalılar sanat zevkinde ilkel, bu ister sanatsal zevklerinde, isterse de sanat olaylarında olsun birdir. Sporu ele alışlarında, desteklemelerinde, kahramanlarını övme ve yüceltmelerinde ilkeliğin en alt düzeyindedirler. Onlar ilkel ve vahşidirler. Sporcuların çoğu vahşi, sert ve hayvani olmadıkça beğeni kazanamaz. Sporculardan akan kandan başkası Amerikalıları etkilemez. Sadece kas gücüne güvenen sporcuyla ilgilenirler. Temiz şahsiyetli oyuncuların onların nezdinde kıymeti yoktur. Sakin oyuncuya asla önem vermezler. Amerikalılar yeme içme yönünden de zevke ihtiyaç duyulan her konuda olduğu gibi eksiktirler. Amerikalıların kökeni olarak da, “Amerikalıların dedelerini ya kanunsuz biri, ya maceraperest, ya da bu iki sıfatı da üzerinde taşıyan kişilerdir” (Altun, 2011: 51-54).

Meriç’e göre de Batı, bütün zaferlerini yamyamlığına borçludur. “Eski Yunan kölelikle, modern Avrupa sömürgecilikle yükselmiştir. Bu düşman bir medeniyettir ve biz bambaşka ölçüleri olan çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin çocuklarıyız”. Batılı kavramları kültürel fark temelinde sorgulayan Meriç, Batı’nın “kaypak, karanlık, samimiyetsiz” kültür terimine karşı “irfan” terimini, medeniyet-kültürü aynı bütünün parçaları olarak birleştiren “umrani” teklif eder ve Batılılaşmayı bir istila girişimi kapsamında görerek Avrupa’nın tanzimattan beri Türk aydınında mukaddesi, yani İslamiyeti öldürme peşinde olduğunu vurgular (Bora, 2002: 265).

Batı uygarlığının ilmi, fenni, endüstrisi, kişi çalışması ve özgürlüğü varsa İslam uygarlığının da vardır. Tanzimatçı Batıcıların Avrupa’nın sandığı medeniyet aslında Müslümanlardan alınmadır; çünkü onların Hıristiyanlığı batıl olduğundan o bir uygarlık yaratamaz, ancak karanlık yaratabilir. Ne zaman ki Hıristiyanlar Müslümanlıktan uygarlık almaya başladılar, o zaman karanlıklardan kurtulmaya, ilerlemeye başladılar (Berkes, 2007: 64). Ahmed Mithad’da bu hususla ilgili olarak “her iki medeniyetin maddi ve manevi yönleri vardır. Doğu medeniyeti ferdi ve sosyal ahlak üzerine çok eğilmiş, buna mukabil maddi terakkiyi ihmal etmiştir. Batı ise maddede inanılmaz derecede tekâmül göstermiş, fakat ahlaken gittikçe çökmüştür” demektedir (Okay, 2008: 53).

(4) Kötülük Merkezi Kentler

Batıda meydana gelen endüstri devrimi sonucunda, şehirlerde endüstri merkezleri kurulmuş ve şehirleşme bir istihdam zorunluluğu sonucu meydana gelmiştir.

Böylelikle fabrikalarda çalışmak isteyen köylüler kente göç etmiş ve şehirleşen halk kentte bir şekilde iş gücüne katılmıştır. Başka bir ifadeyle, köyden kente göç eden insanlar kentin kamusal alanına dâhil olmuş ve cemiyet yapısına entegre olmayı başarmıştır. Ancak Doğu'da topraktan kopuş Batı'nın bir taklidi olarak gerçekleşmiş, bu husus kapitalist toplumlar tarafından pazarını genişletebilmesi için, teşvik edilmiş yeri geldiğinde dayatılmıştır. Hükümetlerce, şehirlere göç eden insanlara ne iş, ne ev, ne barınak, ne de koruma sağlanabilmiştir. Bunun anlamı bir bakıma kentin kamusal alanına entegre olamayan, cemaat yapısından cemiyet yapısına dönüşümünü sağlayamayan ve kent içinde de cemaat yapısını sürdüren köylü zihniyetli kentli toplum yapısının oluşması olmuştur.

Batıda geleneksel kentlerin merkezinde tapınak (Hıristiyanlıkta kilise) saray ve pazar yer alırken 18. yy.da endüstrinin gelişmesiyle, kentlerde fabrikalar, sonraları fabrikaların ürettikleri ve üretimin organizasyon birimleri merkeze alınmıştır. Endüstri ticari kentleri yaratmış, hemen arkasından disiplin ve sıkı düzeni de kurmuştur. Günümüzde modern kentlerin görünürdeki özgür fakat gerideki sıkı düzenlerinde ulaşım, iş, uyku yer almakta, kentlerin temel malzemesi demir, çimento ve cam olan, gündüz boşalan, gece dolan bloklar, kibrit kutusu gibi evler, insana ve doğaya aykırı bir biçimde peşpeşe sıralanmaktadır (Bulaç, 2012a: 156).

Buna karşın, kırsalın ilkel aletleri ilkel düşünce biçimini ortaya koyar. Güneş ve ay tutulmaları esnasında bakır leğen çalmak; nazardan, hastalıklardan, afetlerden sakınmak için özel duaları, tılsımları okumak gibi davranışlar, batıl inançların ortaya konduğu davranış kalıplarıdır. Elbette teknoloji ile birlikte bu tür davranış kalıpları terk edilmelidir. Fakat bu tür batıl inançları olan halk, şehirlere yığınlar halinde gelmiş, köyde karasaban kullanan halkla şehirde iş makinesi kullanan halk hiçbir mantalite değişikliği olmadan hayatlarını devam ettirmeye çalışmışlardır. Arabaların aynalarında sallanan mavi boncuklar, Kur'an ayetleri; taksi ve dolmuşlarda bereket artırıcı tılsımlar, işyerlerinde asılı dualar ve "bu da geçer", "bu güven bize rızkımız hatırına verilmiştir" gibi sözlerle doludur (Ahmed, 2000: 80-82).

Uğurları, tılsımları, asılı olan duaları ile kent yaşamında kendisini korumaya yetmeyen kırsal insanı, makineye ayak uyduramadığı durumda kazalara karışmaya başlamış ve dayanma gücünü zorlayarak ve bir suçluya, olumsuz bir kişiliğe ya da fırsatçı bir yapıya bürünmüştür. Özellikle İslam ülkelerinde nüfusun yüzde doksanı oldukça çapraşık olsa da hala dini kıstaslara göre yaşamakta, toplum içinde gelir seviyesi

düştükçe dini inançlara bağlılık artmakta bu da hayatı onlar için çekilir hale getirmektedir. Hâlihazırda dünyada başarının ve mutluluğun tadına varamayan bu insanlar cennette, dinde ve öteki dünyada mutluluğu beklemektedirler. İnsanların bu davranışı Derrida'nın "différance" kavramındaki erteleme, öteleme mantığı ile benzeşim içinde olduğu dikkat çekici bir ayrıntıdır.

Doğu'da yaşanan şehirleşme mantığı ile Batı'da yaşanan şehirleşme mantığı aynı düzlemde gerçekleşmemiştir. Bugün Doğu, şehirleşiyor ve şehirleşmenin gerektirdiği yaşam tarzına alışıyor, gecikmiş olan bu hareket ister istemez kanserli bir büyüme görünümünde gerçekleşmektedir. Doğu'da şehirler her yerde zarar ve ıstırap verici tümörler gibi büyümektedir. Bu tümörün uzantıları hastalığı bulaştırmak üzere kırsal kesimlere ulaşmaya çalışmaktadır (Ahmed, 1988: 46). Doğu'nun yarı şehir medeniyeti, birbirini izleyen kuşakların temel atma, üst yapıyı kurma, süslemeleri ekleme, genişletme vb. gibi çalışmalar üzerine kurulu değildir. Doğunun sözde şehir medeniyeti, gecekondü kiremitleri üzerinde ve el arabası ekonomisi üzerinde durmaktadır.

Kibir, imparatorluk kurma, laiklik, bireysellik, paranın gücü ve çekiciliği bu kavramların hepsi günah dolu insanların şehir fikri ile bağlantılıdır. Onların yok edilmesi miti, insanoğlunun ticaret yapmak, servet biriktirmek, bilgi elde etmek ve rahatlık içinde yaşamak için şehir kurlmalarından bu yana var olmuştur. Tanrının gücüne meydan okumak, bağımsız davranabileceğimiz düşüncesi, kibir yüzünden ceza göreceğimiz korkusu pek çok dinde ortak olarak bulunur. En eski mitlerden biri Babil ve onun büyük kulesi ile ilintilidir (Buruma vd., 2009: 20). Babil halkı, on dördüncü yüzyıl Floransa'sı yurttaşları ya da yirmi birinci yüzyıl New Yorkluları dünyevi ün tutkusu peşinde koşmuşlar ve kendilerine başı göklere erişecek bir kule inşa ederek nam yapma hayaline kapılmışlardır.

Ahmed Mithad Efendi de Batı'daki sosyal yapıyı şöyle tasvir etmektedir: "Paris hanelerinin için de yaşananlara gelince, gazete istatistikleri doğumların üçte birinin gayri meşru olduğunu gösteriyordu. Birçok aile çocuklarını sütinelere veriyordu. Gerçekçi romanlarda anlatılan aile ilişkileri korkunçtu. Gayri meşru doğanlara Fransız aile hayatının en basit rahatlığı bile çok görülüyordu. Dinsiz yetişiyorlardı" (Findley, 1999: 54).

Bugün de oksidentalist yaklaşımın şehir kavramı pek değişikliğe uğramamıştır. Onlara göre büyük kent insanlık dışı, sapkın hayvanların toplandığı şehvetin

sömürdüğü bir yer olarak görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, şehirler tam anlamıyla ruhlarını yitirmiştir. El Kaide'nin İkiz Kulelere yaptığı saldırıyı da bu mantalite içinde düşünmek gerekir. Bu saldırı hem fiziksel hem manevi anlamda Doğu'nun Batıyla savaşının bir parçası olarak New York'a, Amerika'ya, Amerikan düşüncesine ve en önemlisi temsil ettiği Batıya hem gerçek hem sembolik bir saldırıdır. Planlanarak yapılmış olan bu saldırı eski bir mite işlev kazandırmıştır: “günah şehrinin yok edilmesi”.

Çin oksidentalizminin lideri olan Mao Batı emperyalizmi ile savaşmaktaydı ve aynı zamanda Çin geleneklerinin de yıkıcısıydı. Ancak onu en özgün kılan konu şehirle olan savaşı olmuştur. Şehir proletaryasının destekçisi Komintern'in ve Çinli komünist yoldaşların öğütlerine karşın Mao, kırsal Çin'i harekete geçirip şehrin kırsala karşı zaferini tersine çevirmeye karar vermiştir. Özellikle Şanghai, Batı emperyalizminin, kapitalist çürümenin, yozlaşmış şehirlinin, lüks düşkünlüğünün, kültürel yapaylığın ve ahlak yozlaşmasının sembolü kabul edilmiştir. Bu davranış şekline Kızıl Kimerlerin Phnom Penh'de, Taliban'ın Kabilde yaptığı yıkım, El Kaide'nin İkiz Kulelere yaptığı saldırıda olduğu gibi gerçek olduğu kadar sembolik de olan bir intikamdı. Phnom Penh Kızıl Kimerlerin gözünde kötücül, yapay, kapitalist, etnik bakımdan karışık, Batılı, soysuz ve kolonyalist bir yerd. Şehir insanlarına insanca davranılmazdı çünkü onlar ruhlarını yitirmişti. Sistematik katliamlarla ve kötülük dolu şehri ezerek eski topraklarına safiyeti ve fazileti yeniden kazandıracaktı. Taliban'ın Kabil'e saldırma nedeni orasını Allah'ın şehri haline dönüştürmektir. Her türlü Batılılaşma işareti, Batılı saç modelleri ortadan kaldırılmalı kadınların çalışması engellenmeli ve kamusal alandan çekilmeye mecbur bırakılmalıydı. Müzik, televizyon, uçurtma uçurmak, satranç, futbol yasaklanmıştı. Tek kanun şeriatı ve Kabil altı kişiden oluşan “Şura” ile yönetilmeye başlanmıştı ve içlerinden hiçbiri Kabilli değildi. Hiçbiri daha önce bir şehirde bile bulunmamıştı (Buruma vd., 2009: 38).

(5) Batı'nın Dine Yaklaşım

Batı ilerlemeyi hep çatışmada görmüş, tarih boyunca kendisine ters düşecek bir Zeus aramıştır. O saldırmalı, yıkmalı ve cezasını da beraberinde taşımalıdır. Batı, Tanrı düşmanlığı düşüncesinin dayanağını, kendi Tanrılığından ve kendi eliyle kurduğu tanrılaştırmalardan alır. Batı felsefesi Prometheus'cu bir tabiattadır. Bilimi de ateş hırsızlığı olarak algılar. İslam'ın bilime yaklaşımında ise İdris Peygamber örneğine

bakmak gerekir. İslam'a göre ilk olarak kalem ile yazı yazan ve elbise diken İdris peygamberdir. İnanışa göre İdris peygambere göklerin esrarı açılmış Tanrı, O'nu diri iken göğe yükseltmiştir. İslam anlayışı içinde insanla, insanüstünün daha ileri bir hayata varırken çatışmaya değil, ihsana dayalı bir münasebetler zinciri kurmuş olduğu görülmektedir (Özel, 1992: 54). İnsanın bilgilenecek değer kazanmasını ateşi çalmakta gören bakış açısı ile aynı zenginliği kalemle yazı yazmaya atfeden bakış açısını birbiriyle uzlaştır görmek mümkün değildir. Bir peygambere göklerin esrarının açılması şaşılacak bir durum değilken, Prometheus'un akıl sahibi oluşu onun Gök'le temel çatışmasının da başlangıcıdır.

Kutsal kitabın ilk inmeye başladığı günlerden itibaren Yahudiler, Müslümanlara karşı amansız bir savaşa girişmiş, her türlü hile ve düzene başvurmuşlardır (Kutup, 1988: 88). Yahudiler özellikle dini değerlere karşı haince rol içinde yer almıştır, ateist, materyalist anlayışın arkasında bir Yahudi "Marx", hayvani cinsellik anlayışının arkasında bir Yahudi "Freud", ailenin yıkılması ve toplumdaki kutsal bağların çözülmesi arkasında bir Yahudi "Durkheim" yer almıştır (Lewis, 2003: 74). Yahudiler daima perde arkasından dövüşmeyi hile ve dolap çevirmeyi isteyen bir toplum olmuştur. Siyonist hareketten sonra başlayan Hıristiyan misyoner faaliyetleri, siyonizmin maşası olarak İslam dünyasında faaliyetlerini sürdürmüştür. Kurgulanmış olan bu iki "öteki" İslam'a ve Müslümanlara karşı elele savaşmışlardır. İslam kültürünü bertaraf etmek için, "Hakkı batıla karıştırmışlardır". Kendi kutsal kitapları orijinalliğini yitirmişken Kur'an'a el ve dil uzatarak onu da kendi kitapları konumuna getirmek istemişlerdir. Ahmed Mithad'da bu görüşte olup, "Batılıların İslam'a bakışları da objektif değildir, Mesela Hıristiyanlar İslam dininin kılıç kuvvetiyle, Hıristiyanlığın ise söz kuvveti ile yayıldığını iddia etmişlerdir. Hâlbuki Hıristiyanlığın Avrupa'da yayılması kılıç kuvvetiyle olduğu gibi, yalnız Haçlı seferleri bile bu iddianın aksini ispata kâfidir" demektedir (Okay, 2008: 285).

Yahudi ötekinin, İslam ve Müslümanlığa yapmış oldukları kötülükleri şöyle sıralamak mümkündür (Kutup, 1988: 106-107): İslam yeni doğarken İslam devletine karşı putperest Arap kabileleri kışkırtmıştır. İslam içinde dedikodular çıkartmış ve Hz. Osman'ın şehit edilmesini sağlamışlardır. Hz peygamberin hayat hikâyesi ve hadislerini yalan ve iftiraya boğmuşlardır. Osmanlı Devletini parçalayan, Abdülhamit'i tahttan indiren, İslam halifeliğini sona erdiren, Müslümanlara karşı başlatılan savaşları her yerde destekleyen para ve silah yardımıyla bulunan Yahudi'dir.

Mithad, “Hıristiyanlık inanç yapısının aydınlanma sonrası yapılan tenkitler sonucu eski otoritesini kaybederek yıkılmaya başlaması neticesinde insanlık, namus ve ahlak anlayışlarının da çökmesine neden olduğunu” belirtmektedir. Paris’i bizzat gördüğü 1889 yılından sonra yazdığı satırlarda medeniyetin merkezi sayılan Paris’te dinsizliğin meydana getirdiği sonuçları şöyle sıralamıştır:

“Bu hakikatin en parlak bir şekilde müşahede olunduğu yer Paris’tir. Orada miktarı yüz binlerce tadat olunan bir sınıf halk Protestanlığı’nda, Katoliğin de ötesine geçerek dinin bil’külliye haricine çıkmışlar Draper’in tarifi veçhiyle taassubun hadimi olan tefelsüf mertebesine varmışlardır. Fakat halleri ne olmuş biliyor musunuz? Kendilerinde yalnız din kalmamış değil! Onunla beraber ırz namus dahi kalmamış. Beni nev’ine rahm ü şefkat dahi kalmamış. Hatta kendi nefslerine bile merhamet ve gayret-i siyanet kalmamış. Zira nev-i beşerden hiçbir firkanın malına canına ırzına riayet olmadığı gibi kendi canlarına bile riayetleri olmayıp başları sıkılır sıkılmaz itlaf-ı nefis ile kendi ceza-yı sezalarını tayin edivermek bu esafilin âdeti olmuş, Maazallahü Teala bunlar güya merkez-i medeniyet-i âlem addolunan nefis-i Paris şehrinde vahşet-i sahiha ve hakikiye ile tevahhuş etmişler” (Okay, 2008: 308).

Batı’da din büyük oranda duygusallaştırılmış, beşerileştirilmiş, saptırılmış ve hatta çarpıtılmıştır; zaman zaman da profan ideolojilerle aynı amaç için yani refahı artırmak için yarışan bir çeşit idealizm veya ideolojiye indirgenmiştir. Durum öyle bir hal almıştır ki artık dinin amacının refah değil, kurtuluş olduğunu ve insan tabiatına veya geleceğe inanmanın Allah inancıyla bir ilişkisi olmadığını belirtmek zaruret haline gelmiştir (Northbourne, 2003: 21).

Putperestlik gücünü putlardan değil puta tanınan üstünlükten alır. Hıristiyan toplumun peşinen putperestliğe karşı temelli bir savaş verememiş olması, onu ancak görünüşte kaldırmış olması, kilisenin ilk zayıfladığı zaman, putperestliğin ateizm kılığına bürünerek su yüzüne çıkmasının sebeplerinden başlıcasıdır. Kilise Hıristiyanlığı Avrupa topraklarında hükümran kılabilmek için bütün Roma Tanrı ve Tanrıçalarının tapınak ve ziyaret yerlerini muhafaza etmiştir (Özel, 1992: 120-121). Dolayısıyla Avrupa’da doğan teknoloji medeniyeti Hıristiyanlığa olan bağlılık gevşer gevşemez putperest köklerine sahip çıkmıştır. Dinin yerini bilimin tutacağı düşüncesi, Batıda ki çarpık gelişmenin ürünüdür.

İslam, iki çeşit kültürün varlığını kabul eder: İslami düşünce temellerine dayalı İslam kültürü ve çeşitli metotlara dayanmakla birlikte netice itibarıyla bir tek temele, değer ölçülerine Allah'a dayanmayan, beşer düşüncesini daha üstün tutan cahiliye düşüncesi. Temelinde yıkıcılık ve fesat olan günümüz cahiliyesi yeryüzünde Allah'ın hâkimiyetine tecavüz esası üzerine kuruludur. Kutup'un küçümseyici bir ifade ile cahiliye/neocahiliye olarak gördüğü Batı örneğinde olduğu gibi Ehl-i kitap da bu tanımın içine girmektedir. Onlar da Allah'ın yer ve göklerdeki hâkimiyetini kabul etmektedirler, Allah'ın otoritesini göz ardı eden beşeri yapıları meşru kabul etmeleri onları Ehl-i Kitap olmayan diğer insanlardan ayırmış olmamaktadır (Kayacan, 2007: 221).

Batı medeniyetinin ruhi iskeleti olduğu varsayılan Hıristiyanlık “mutlak (evrensel) ahlak” temeli üzerine kuruludur. Bu nedenle modern Batı medeniyetinin köklerini Hıristiyanlıkta değil, Avrupa'yı doğuran eski Romalıların hayat anlayışlarında ve düzenlerinde aramak gerekir. Roma, zevk, sefahat ve aristokrasinin sembolüdür. Zühdün ve tevazuun karşısındadır. Güç kullanmanın ve iktidarın yüceltilmesi hatta ilahlaştırılması da Roma mirasının unsurlarıdır. İnanç konusunda ise sıradan bir Romalı için din ya semavi addedilen mevhum güçlere sığınmak ve yıldızların insan karakteri ve kaderi üzerinde etkili olduğuna inanmak ya da gizli, hayal unsuru şer güçlere ibadete yönelmektir. Roma'nın iktidara ve dine bakışındaki bu çarpıklık, onu “hidayete erdirmek isteyen” Hıristiyanlığı da etkisi altına almıştır. Günümüz Batı toplumlarında Hıristiyanlığın sadece bazı şekli ibadetlerde ya da törenlerde kendisini gösterebilmesinin ve sosyal hayatta bir etkinlik kazanamamasının nedeni de Hıristiyanlığı kendi din algısı doğrultusunda dönüştürüp kurumsallaştıran Roma mirasıdır (Kayacan, 2007: 222).

Dini yaklaşım konusunda bir diğer eleştiri de tarihçi ve gazeteci olan ve Suriye'de iki defa Eğitim Bakanlığı yapmış olan Kürt Ali'den gelmiştir. Oryantalistlerin düşünsel hegemonyasına meydan okuyan ve 1931'de Leiden'de düzenlenen uluslar arası oryantalistler toplantısına katılarak İslam'ın Batılı bilginlerce yanlış temsil edildiğine tanık olan Kürt Ali, Oryantalistlerin yanlış düşünceler içinde olmalarının başlıca nedeni olarak, Hıristiyanlığın İslam'dan üstün olduğu inancında olmalarında görmüştür (Irwin, 2008: 312).

b. Modernleşmeyi Araçsallaştıran İstenc

Oksidentalizm düşünce ve politika tarzlarını tespit etmek suretiyle, oryantalizm bugün yeni sömürgecilik biçimleri içinde beslenerek süren hegemonyasını da yeni gözle bakabilme imkânı sunmaktadır (Ahıska, 2010: 189). Ancak oksidentalizm sözcüğü kullandığı zaman, Batının modernlik ideolojisi ile temasın sonucu oluşan savaşın etkileri hemen algılanabilmektedir. Oksidentalizmin bugün en belirgin ve ilk akla gelen çağrışımı Batı-karşıtlığıdır, ancak akademik anlamda bakıldığında ikircikli bir kavram olarak etiketlenen oksidentalizmin özellikle 11 Eylül sonrası İslami hareketlerle ilişkilendirilerek kullanıldığını görmekteyiz. Ancak Batı oksidentalizmi modernliğin temel değerlerine yönelik bir tehdit olarak görüyorsa, Doğu'nun da oksidentalizmi sömürgeci Batıya karşı kullanılabilir bir donanım olarak değerlendirmesi makul kabul edilmesi gereken bir olgudur.

Arap aydınları ve yöneticileri Emeviler döneminden itibaren sonradan Müslümanlığı kabul eden ve Arap milliyetinden olmayan toplumları ikinci sınıf Müslüman olarak kabul etmiş, diğer ırktan toplumları Müslümanların sahip olması gereken haklardan mahrum bırakmayı hedeflemişlerdir. İslam tarihini incelediğimizde de İslam toplumunun geri kalma sebeplerinden birisi olarak bu ikiliklerin yaratılmış olması hususunu görmekteyiz. Bu yaklaşım Ülken'in vurguladığı biçimde İslam'ın içindeki Türkler, İranlılar, Hintliler olarak değil de, Türk İslam'ı, İran İslam'ı, Hint İslam'ı anlayışlarının varlığı ile daha açık şekilde ortaya konmaktadır (Alper, 2006: 127). Emeviler döneminde Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkarak Emevi anlayışına karşı verdiği savaşın temelinde de Arap milliyetçiliği, Arap soyluluğuna karşı oluşan bu tepki yatmaktadır.

Doğu'nun, Batı'ya onun diliyle seslenme manevrası şeklinde tanımlanan oksidentalizm kavramı üç yaklaşım tarzı ile şekil bulmaktadır: İlki "karşılıklık" ölçütüne göre, orada olanın burada da olduğunu iddia etmektir, örneğin "bizde felsefe geleneği yoktur" söylemine karşılık, İbn-i Rüşd'ü, İbn-i Sina'yı Latince adlarını belirtilerek "bizde felsefenin özü vardı" tezi ile cevap verilmesidir. İkincisi, orada olanın, burada olanla ilişkilendirilmesidir. Yukarıda belirtilen tez daha da ileri götürülerek, İslam felsefe okullarının ve filozoflarının Batı'nın Batı olmasındaki önemini vurgulanmasıdır. Batı'nın kendi silahıyla vurulması olarak ifade edilebilecek üçüncü tavrda ise öz Batı'nın keşfi ve bu özün aslında Batı ve Doğu arasındaki bütün sorunları çözdüğünü iddia etmektir (Öğün, 2000: 77-78).

Doğu ve Batı kavramlarının tanımları, durulan yer ve bakış açısına göre değişkenlik gösterdiğinden, bu sözcükleri nihai ve kesin bir ifadeyle anlamlandırmak oldukça zor gözükmektedir. Kelimelerin etimolojik anlamlarına indiğimizde, Doğu/Şark kelimesi doğmak, ortaya çıkmak ve aydınlanmak gibi esas anlamlar etrafında doğuşu ve aydınlığı sembolize etmektedir. Batı/Garb sözcüğü de uzaklaşmak, kaybolmak gibi anlamlar çerçevesinde yok oluşun, kayboluşun ve karanlığın sembolü olarak algılanmaktadır (Küçük, 2007: 183). Sühreverdi'nin *Kıssatü'l-Gurbetü'l-Garbiyye* (Batıya Yolculuğun Hikâyesi) adlı eserinde Batı; “nesnelere âlemi, karanlık veya zulmet adını verdiği ve içinde bulunduğumuz fizik âlemdir. Doğu ise ruhun asıl vatanı olan ve fiziki âlemdeki varlıkların ebedi orijinlerinin bulunduğu ve nurlar âlemi adını verdiği metafizik âlemdir. Dolayısıyla ruh, Doğu'dan Batı'ya doğru bir seyahat geçirmektedir” (Suhreverdi, 1997: 91-94). Benzer biçimde İbn-i Sina'nın yazmış olduğu *Risaletü't-Tayr* (Kuşların Öyküsü) adlı kıssada da öyküye konu olan kuşun Batı'dan Doğuya yapmış olduğu yolculuk ruhun beden ülkesinden asli vatana yapmış olduğu seyahat anlatılmakta ve sonunda ruhun, gerçeği görerek geri dönüşü dile getirilmektedir (Sina, 1997: 123-128).

Doğu Batı kavramları, Batı dünyasınınca siyasal ekonomik ve kültürel bir karşıt olarak görülmeden, Doğu modernizmle karşı karşıya gelmeden önce, Doğu'da Batı kavramı maddenin, aklın, görünürlüğün, bedensel hazların, nefsin, sürgünün, şehrin, yabancılaşmanın vb. karşılığı olarak kullanılmıştır. Ancak bu kullanımlarda siyasal iktisadi ya da kültürel bir ötekileştirme zihniyeti hâkim değildir. Doğu'nun Batı'yı ötekileştirip, bir karşıt olarak görmesi, tamamen düşüncede ve insanın “kâmil insan” yolundaki serüvenine ilişkindir. Soyuta yakın duran, gönlün, sezginin, aşkın, kalbin vatanı olarak dile gelen Doğu'nun, ötekileştirme zihniyeti de bu sıfatlarına paralel bir biçimde olmuştur. Bu farklılık, iki dünya arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrılığı gün yüzüne çıkardığı gibi, her iki kutuptaki tarihi akışın, kendi sütunları üzerinde geliştiğini göstermektedir. Bir başka deyişle Batı eleştirisi bağlamında sözü edilen düşüncelerin simetrisi Doğu için de geçerlidir. Düşüncede olsun, pratik düzlemde olsun, bu iki kutbun gittikçe yaklaşması, birbirini bütünleyen iki zorunlu karşıt olarak “kâmil insanı” ortaya çıkaracak bir mekanizmayı üretmesi gerektiği açık iken, iki kutup birbirinden uzaklaşarak her biri kendi kulvarındaki en uzak noktaya çekilmektedir. Doğu bu uzaklaşmanın fitri bir uzaklaşma olmadığını, tam tersine bu uzaklaşmanın, iyinin zıddı olarak “ötekileştirilen” ve “kâmil insan” olmak yönündeki tuzakların bütünü simgeleyen, kin, nefret, şehvet, kibir gibi

nefsi arzuları temsil eden beşer tabiatının Batılı yönünden kaynaklandığını düşünmektedir. Batı ise, kutsalı ve vahyi dışladığına göre, Doğu'nun söylemin de yine aklına göre değerlendirerek, dolayısıyla evrende özne konumunda bulunduğunu iddia ederek, Doğu'nun, Batılı'nın düş ve fantezilerine karşılık gelen söylem olduğunu kabul edecektir (Süphandağı, 2004: 26-27).

Oksidentalizm, muhtemelen mevcut uluslararası politik konjonktür nedeniyle Batı karşıtlığı olarak yaygınlaşan anlamı, daha önceki Batıcılık anlamındaki kullanımlarının üstünü örtmektedir (Ahıska, 2010: 191). Buruma ve Margalit'in *Düşmanların Gözünde Batı: Garbiyatçılık* eseri yayınlanmadan önce oksidentalizm, Batıcılık anlamını göstermek için kullanılan bir kavramdı. Örneğin Chen, Çin'de oksidentalizmden bahsederken bu kavrama Batıcılık doğrultusunda olumlu bir anlam yüklemişti; yazara göre oksidentalizm yerleşik düzene bir karşı söylem imkânı sağlıyordu. Venn ise oksidentalizmi, "Dünyanın modern olması ve Avrupa'nın Batı olması ile yani Aydınlanma ile ilişkilendirmekteydi. Venn'e göre, Batı modernitesi aşamalı bir şekilde ayrıcalıklı bir konuma gelmişti" (Venn, 2000: 8). Venn, moderniteyi değerlendirirken üç noktanın üstünde durmuştur: modernite, tarihte başka hiçbir dönem, dünyanın hemen her köşesinde bu derecede yaygın ve etkili olmamıştır; modernite, tümü seküler olan anlatılar temelinde meşruiyet kazanmış tek tarihsel dönemdir ve son olarak modernitenin dönemselliği kapitalizmin, kolonyalizmin ve modernitenin eşzamanlı olarak doğumuyla belirlenmiştir (Kahraman, 2001: 12). Bizim de tanımlarından istifade ettiğimiz Couze Venn ve Fernando Coronil gibi düşünürler çalışmalarında daha farklı bir kuramsal hat üzerinden oksidentalizmin Batı'nın tarihsel olarak kurgulanmasını ve gösterilmesini açıklamak üzere kullanıldığını görmekteyiz.

Doğu, Batılı özne tarafından kurulan negatif bir önermeyle (özne olmayan), ötekinin kendi tarihi ve öznelliğinin bulunmaması gerekir. Spivak'da Ahıska'nın ele aldığı bu açmazı "Can The Subaltern Speak?" adlı makalesinde şu şekilde yorumlamıştır: "Doğu bir özne kuramı içinde üretilir. Doğu kavramı, bu anlamda Batı'nın yaşantısal çoğulluğunu ve karmaşıklığını içermez. Doğu'nun ayrı ama bağlantılı konumu ancak Batı ve Doğu'nun temsillerinin bozulmasıyla ortaya çıkabilir". Doğu ve Batının kurgularının birbirinin içine geçmiş eşitsiz tarihleri Batılı özne tarafından bir iktidar söylemi içinde temsil edildiği oranda, Doğu bir hiçlikten öteye gidemeyecektir. Doğu'nun bu konumundan kurtulup konuşmaya başlaması bir yandan Doğu-Batı temsilini bozan ama bir yandan da onu taklit

eden bir alan yaratacaktır (Ahıska, 2005: 9). Dolayısıyla oksidantalizm, Batı karşısında öteki sayılan Doğu'nun, kendi Doğululuğundan kaçma ve Batılı olma serüvenin yansıtır.

Oryantalizmin temel yaratıcısı ve kaynağı olarak görülen Avrupamerkezci bakış açısının bugün gelmiş olduğu yapıya baktığımızda, Avrupamerkezcilikle ilişkilendirdiğimiz birçok kavramın artık küresel manada toplumların birer unsuru haline geldiğini görmekteyiz. Bu nedenle, “Avrupa ve ötekiler” diye bir şeyden bahsetmek insanları yanlış konulara yönlendiren bir manipülasyondan başka bir şey olmayacaktır. Küresel yapılardan gündelik iktisadi uygulamalara, devlet oluşumlarından evde yürütülen işlere, kalkınma ideolojilerinden tüketici kültürlerine, feminizmden politikada ırk ve etnik kimliğin merkezileşmesine kadar her yerde avrupamerkezciliğin yansımalarını görmek mümkündür. Bunlar aynı zamanda, toplumu kuramsallaştırmaktan tarihi anlamaya kadar, tüm dünyayı düşünüş biçimlerimizde mevcuttur. Doğu'daki modernci bir tarihselciliği reddetme çabası bile kendi tarihselliğine ilişkin bir öz-bilinçlilik tarafından konumlandırılmıştır (Dirlik, 1998: 260). Başka bir deyişle modernliğe karşı çıkış dahi ancak modernliğin kavramları üzerinden yapılabilmekte, onun yaratmış olduğu kavramlar sayesinde söze ve dile yansıtılabilmektedir.

Batı metafiziğini yapısöküme uğrattığı felsefesinde Derrida, metafizik söylemi karakterize eden ikili bir yapı tanımlar ve ötekini fark olarak tanımlanabilecek şekilde ortaya koyar. İkili bir yapı, terimlerden birini ayrıcalıklı kılarak bu terimin kendisini “ötekisinden” farklılaştırmasını mümkün kılar. Terimlerden birine tüm terimler sisteminden ayırt edilerek olumlu bir değer atfedilir ve bu ayrıcalıklı terim “ötekini” kendisinin olumsuz veya kendisine ait olarak kabul etmediği tüm özelliklerin toplamı olarak kurar. İkili bir yapıda üçüncü bir terim veya iki terim arasında aracılık eden başka bir terim olamaz. Terimlerden birisine mantıksal öncelik ve olumlu değer atfedilirken, diğeri ilk terimin olumlu özelliklerinin yokluğuyla tanımlanır. Böylece ikinci terime kendi başına var olma hakkı tanınmaz; o basitçe birinci terimin olumsuzlanmasıdır. Derrida, bu ikili yapıyı yapısöküme uğratmak için iki aşamalı bir strateji uygular. İlk aşama değersiz kılınan veya ikincil konumdaki “öteki” terimin değerli kılınması için terimler arasındaki hiyerarşinin tersine çevrilmesidir. Ancak bu yeterli olmayacaktır; çünkü tersine çevirme, birinci terime hâkimiyet kuran yapıyı bozundurmaktan uzaktır ve ikili yapının kendisini sorunlaştırmadan yerinde bırakmaktadır. Yapının kendisini ortadan kaldıracak ikinci aşama gereklidir: Bu da yerinden oynatma yöntemidir. Yerinden oynatma, ikincil terimin hâkim

olan terimin tam kalbine yerleştirilmesini gerekli kılar. Öznenin ötekine bağımlılığını ortaya çıkarmak ancak yerinden oynatma sayesinde mümkündür. Ancak yapıyı tersine çevirip, aynı özneyi tekrar tesis etmek, aynı hükümler, özerk arzuyu bu seferde ezilmiş, hegemonya altındaki ikincil terim için arzu etmesi tehlikeli sonucunu doğurur. Özneliğin kuruluşuna ilişkin yapı, ikincil terimin hiçbir zaman hâkim olan terimin olduğu gibi bir özne olamayacağını ifade eder (Yeğenoğlu, 2003: 16-17). Bunun anlamı ikili yapı formlarının her ne şekilde tesis edilirse edilsin ötekilik üreterek bir egemen özne ile hegemonya uygulananın “öteki” nesnenin varlığını gerektirir.

Batı toplumları tüm dünyada tek tip medeniyet, tek tip insanlık var etme düşüncesinde ısrar ettikçe, tek bir hâkim uygarlığın varlığının yanında gelişme dereceleri farklı olmakla beraber diğer uygarlıkların varlığını inkâr ettiği sürece, Doğu ile Batı arasında bir uzlaşma olmayacağı bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Dünyada birbirinden çok ayrı özelliklere ve geleneklere sahip uygarlıklar bulunmasına rağmen, modern Batı uygarlığı kendisini biricik yapan özelliklere sahip olduğuna inanmaktadır (Guénon, 2010: 8). Ancak tarihin akışı içinde yükselen ve yok olan medeniyetler bize göstermiştir ki bir uygarlık diğer uygarlıklardan her yönden üstün olamaz, çünkü bir insanın ve toplumun gücü her alanda, aynı anda ve aynı şekilde baskın olmasına olanak vermemektedir.

İslam toplumlarının moderniteye karşı yaklaşımlarını incelerken, moderniteye müspet yaklaşım gösterenler için insanın doğasında bir ilerleme yeteneği ve dürtüsü bulunduğu ve modernitenin insanlığın ilerlemesindeki en önemli aşamalardan biri olarak kabul edildiği şeklinde yaklaşımların varlığını incelemiştik. Bu yaklaşımlara göre modernite, insanın fiziksel dünya içerisinde pasif konumda olmaktan çıkıp aktif hale gelmesini, eşyaya (fiziksel-dünya) egemen olmasını ve insanın değerini arttırdığını, demokrasi gibi çok değerli bir mekanizmanın esas itibarıyla modernitenin ürünü olduğunu incelemiştik. Modernliği, daha önce hiç ziyaret edilmemiş, ulaşılabilir ve tasarlanabilir bir geleceğin keşfi olarak tanımlayarak, modernlikte ufuk açıcı yeni bir farkındalık durumu söz konusu olduğunu vurgulamıştık.

Bu bağlamda düşünerek oksidentalizmi pozitif anlamda evrensel bütünleşme yolu olarak algılayarak tanımlayan düşün insanların varlığından söz edebiliriz. Bu kişilere en iyi örneklerden biri Singapur’da dışişleri bakanlığı da yapmış olan George Yong-Boon Yeo’dur, Yeo oryantalizmi Said’in yaptığı şekilde alçaltıcı bir bağımlılık

olarak tanımlamamış, “Batının Doğu’dan iyi olduğu konuları çekip alması şeklinde tanımlamıştır”. Yeo’ya göre oksidentalizm süreci olarak, şu an da yaşanan da bu sürecin tersine işleyişidir: “Doğu (Asya) Batının bilimde, sanatta ve düşün hayatında daha iyi olduğu konuları almaktadır” (Yeo, 1991: 5). Oksidentalizm, oryantalizmin tersi olarak Batılılaşmayı tanımlamaktadır, çünkü Batılılaşma, Doğu’nun kaybetmiş olduğu karakteri, merkezi ele geçirmiş olan Batıdan seçmecî bir anlayış içinde, özünden vazgeçmeden alma ve kendine mal ederek eksikliklerini gidermeyi önermektedir.

Chih-yu Shih’de aynı şekilde, Konfüçyan ve Şinto inançlarına ait dünya algısında bütün insanların “merkez” olarak kurgulanan ve kendilerini ona göre ayarlayarak kurguladığı yere ulaşma potansiyeli bulunduğunu vurgulamaktadır. Şu an ki konjonktüre göre Batı merkezin sahibidir ve Doğu toplumları kendilerini bu yapıya göre konumlandırmalıdır (Shih, 2014: 2-6). Buradaki ana düşünce, Doğu toplumlarının geçmişteki konumlarını tekrar ele geçirmek için, merkezde olanın ulaşılması gereken olduğunu kabul etmeleri ve merkeze göre kendilerine geri besleme uygulayarak düzeltme vermeleri gerektiğidir.

Çalışmamızın ilk bölümünde, İslam’ın modernizm ile ilişkisini görünür kılmaya, modernitenin tek bir yorumunun bulunmadığına, Batı tarafından tek bir modernite kalıbı üzerinde yorum yapılarak Doğu’nun eleştirilmeye çalışarak oryantalizme zemin hazırlandığı düşüncesini vurgulamaya çalışmıştık. Bu amaçla Batı dışı modernlik kavramı üzerinde durmuş; bu kavramı modernliğin benzeştirici ve evrenselci anlayışına karşı geliştirilmiş, yerel hareketle ortaya çıkan, Batı dışındaki toplumların da kendilerine özgün deneyimleri ile üretebilecekleri bir durum olarak tanımlamıştık. Batı dışı modernlik kavramı, Batı’yı merkezden kaydırarak modernlik üzerine Batı’nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretmeye çalışmaktır. Başka bir deyişle, dünyanın farklı yorumlarıdır ve tarihsel olarak farklı başlangıçlar farklı modernlikleri gün ışığına çıkarmaktadır.

Batılılaşma ve Batılılaşma birbirlerini tamamlayan kavramlardır ve Batılılaşma hareketinin sürükleyicisi Batılılaşma birey ve kurumlarıdır. Batılılaşma en azından başlangıç kavrayışı olarak Batı teknolojisinin ürünlerine sahip olmakla yetinmektedir. Oysa Batılılaşma Batı’nın tüm kurumlarının tutarlı bir biçimde benimsenmesi ve aktarılması anlamına gelmektedir. Çünkü Batı gelenekten kopuş olduğu için, kendini inşa süreci içinde Doğulu unsurları temizleyerek ortaya çıkmaktadır. Batılı olmak isteyen Doğulu bir toplum, öz olarak Doğulu kalmaya ve ancak cilada Batılılaşmaya kalkışırsa, ortaya Batılılaşma değil,

bugün de yaşamakta olduğumuz kültürel şizofreni çıkmakta ve yapılan işlem geleneğin üzerine modernin yamalanmasından öteye gidememektedir. Bu düşünce Osmanlı imparatorluğunun son dönemlerinde Sakallı Celal'in "Biz, Doğu'ya doğru giden bir geminin içinde Batı'ya doğru koşmaya çabalayan zavallıyız" sözünü hatırlatmaktadır. İslam dünyasına sonradan sokulmuş cahiliye dönemi kader anlayışının modern döneme yansması gibi duran bu söz, statükoyu koruyan ve ne yaparsak yapalım ilerlemenin sağlanamayacağı, kadercı bir anlayışın getirisi olan değişmezliği ortaya koyan hatta dayatan bir anlam taşımaktadır. Batı dışı modernlik düşüncesinin var olma mücadelesi, Dirlik'in belirttiği gibi modernizmi, modernizmin kavramları ile eleştiren bir aydın toplumuna karşı verilecek bir mücadeledir (Kılıçbay, 2004: 63).

Modernizmin sorgulandığı bugünlerde kendini Batı modernizminin ötekisi ve modernist Batı'yı kendinin ötekisi olarak konumlandıran İslamcılık, Avrupa'nın kültürel özcülüğünü yeniden üretme ve onaylama süreciyle karşı karşıya kalabilir. Nitekim Huntington'ın *Medeniyetler Çatışması* adlı eserinde kültürlerin çatışmasından söz etmesi rastlantısal değildir. Ötekileştirme sürecinden kopulmadığı sürece, farklı kültürler birbirlerini dışlamaya ve ötekileştirmeye zorunlu olacak; kendi farklılık politikalarını yaratmak isteyen her türlü İslami hareket modernizmin tuzağına düşerek bu ötekileştirmede yer alacaktır. Başka bir deyişle İslamiyet kendini oryantalizmin konumlandığı şekilde konumlandırmamalıdır. Kültürler hiçbir zaman kapalı ve özerk bütünlükler oluşturmamıştır ve oluşturamazlar. Kendisiyle özdeş, sabit ve türdeş bir kültür düşüncesi olanaksız olduğu gibi kültürleri böylesi hayali bir modele uydurmaya zorlamak oldukça tehlikelidir (Sayın, 1997: 35). Çünkü kapalı bütünlükler olarak kurgulanan kültürler nedeniyle dinsel, etnik ve cinsel temizleme örnekleri kaçınılmaz görülmekte; yaşamsal pratikler, söz konusu modele uydurulmaya çalışılmaktadır. Bu yüzden bu kültürel temizlemelere fırsat tanıyan 18. yy. dili ve oryantalizmin kültür ve metin anlayışı ile bizim de karşı çıktığımız Batıya onun diliyle seslenme manevrasından uzaklaşarak kültürlerin metinlerin özünü değil, onların işleyişini oluşturan katmanları çözümlenmeye çalışmamızın siyasi açıdan savunulabilecek tutum olduğu kanaatindeyiz.

İster Batı'da, ister Doğu'da olsun, kendine sadık ve sabit bir kültür düşüncesi olanaksızdır, çünkü kültür denilen şey, sürekli bir anlamlandırma süreci içinde gerçekleşen bir süreklilikten başka bir şey değildir. Bir yandan bir kültürü oluşturduğu düşünülen katmanları çözümlerken öte yandan aynı katmanların başka kültürlere nasıl katlandığını

göstermek; özerk ve ayrı olduğu düşünülen kültürlerin birbirlerinden nasıl etkilendiğini, birbirlerine nasıl dikişlendiğini kanıtlamaktadır (Sayın, 1997: 36). Başka bir deyişle, salt farklılık ve salt özdeşlik deneyiminden uzak bir biçimde kültürlerin aralarında girdikleri zaman oluşturdukları üçüncü kavrama işaret ederek, kültürlerin birbirine çevrilebilirliğini göstermek, modernizm ile birlikte ve yan yana, iç içe yaşamak adına girişilebilecek en doğru çabadır.

Oksidentalizmin modernizm merkeze alınarak tarafımızca yapılmış olan tasnifinin kısa özeti Tablo 2’de gösterilmektedir.

Tablo 2: Oksidentalizm Tasnifi

OKSİDENTALİZMİN TASNİFİ			
OKSİDENTALİZM	ARAP SEÇKİNLERİNİN BATI'YA ONUN DİLİYLE SESLENME MANEVRASI OLARAK OKSİDENTALİZM	BATI'NIN KUTSALDAN UZAK MADDİ YAPISI	İslami anlayışı merkeze oturtturarak Doğu'nun, Yahudi ve Hıristiyan toplumlara oryantlizmin Doğu'ya uyguladığı söylemsel yaklaşımın bir benzerini uygulamasıdır
		SÖMÜRGEÇİLİK	Batı'nın Doğu'yu sömürgeci ilişkilerle kurulmuş bir alan olarak tanımladığını, Doğu'yu oluşturan toplumların sahip olduğu kültürel ve tarihsel yapıların yok hükmünde kabul edildiğini, küresel tarihin ayrıcalıklı bir statüye getirilmiş Batı'nın tarihinden başka bir şey olmadığı savını güttüğünü göstermektedir.
		BATI'NIN AHLAKİ DEĞERLERİ VE HAYAT ALGISI	Oryantalizm içinde yaratılan söylemler, Batılı olmayan insanları olgun birer insan olarak görmekten uzaktır, onları çocuk zekâlı varlıklar olarak görerek, daha önemsiz bir topluluk muamelesi yapar. Bu manada kurgulanan oksidentalizm de en az bu kadar indirgemeci bir anlayış içerisinde, oryantlizm görüşünü sadece ters yüz ederek, bütün Batı toplumunu ruhsuz, sapkın, paragöz, köksüz, inançsız, duygusuz, parazitler topluluğuna indirgemektedir.
		KÖTÜLÜK MERKEZİ KENTLER	Büyük kent insanlık dışı, sapkın hayvanların toplandığı, şehvetin sömürdüğü bir yer olarak aksettirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, şehirler tam anlamıyla ruhlarını yitirmişlerdir.
		DİN	Batıda din büyük oranda duygusallaştırılmış, beşerileştirilmiş, saptırılmış ve hatta çarpıtılmıştır. Zaman zaman da profan ideolojilerle aynı amaç için yani refahı artırmak için yarışan bir çeşit idealizm veya ideolojiye indirgenmiştir.
	DOĞU TOPLUMLARININ SAHİP OLDUĞU GELİŞME ARZUSU DOĞRULTUSUNDA MODERNLEŞMEYİ ARAÇSALLAŞTIRAN İSTENÇ		Oryantalizmi Said'in yaptığı şekilde alçaltıcı bir bağımlılık olarak yorumlamadan, pozitif anlamda Batının Doğu'dan iyi olduğu konuları çekip alması şeklinde tanımlayarak, oksidentalizmi de oryantlizmin tersi olarak tanımlamaktadır. Batılılaşma, Doğu'nun kaybetmiş olduğu karakteri, merkezi ele geçirmiş olan Batıdan seçme bir anlayış içinde, özünden vazgeçmeden alma ve kendine mal ederek eksikliklerini gidermeyi önermektedir. Doğu toplumlarının geçmişteki konumlarını tekrar ele geçirmek için, merkezde olanın ulaşılması gereken olduğunu kabul etmeleri ve merkeze göre kendilerine geri besleme uygulayarak düzeltme vermeleri gerekmektedir.

6. Oksidentalizme Karşı Eleştiriler

Batı'ya onun diliyle seslenme manevrası olarak oksidentalizmi tanımlayarak kavram, olgu ve ilişkileri bu gözle yorumladığımızda, Batı'ya karşı yaratılan ve merkeze yerleşen bir oksidentalist Doğu'lu “Ben” kavramının ortaya çıktığını görmekteyiz, merkezdeki Doğulu “Ben”, Batı'yı, Batılının bakışı açısı ile görerek, onu laboratuvar faresini inceler gibi inceleyerek, bugüne kadar yapmış olduklarının bedelini ödetecektir.

Bu bedelin ödetilmesi oryantalizmin kullanmış olduğu yolların kullanılması ile gerçekleştirilecektir. Bu yaklaşımın şu andaki öncüsü olan Hanefi, Arapların, dört halife döneminden sonra, Emeviler dönemi ile birlikte uygulamaya geçtiği, İslam ümmeti içinde diğer ırklara karşı “Arapları yücelten” tavrının bir örneğini bu defa evrensel manada sergileyerek, Batı tarafından yapılan yanlışa, Doğu’nun da bir başka yanlışı ile cevap vermesi gerektiği savunmaktadır. Daha öncede vurguladığımız gibi, bu tarzda yapılan bir yaklaşım oryantalizmi bağımsız değişken olarak belirlerken, oksidentalizmi bağımlı değişken olarak tanımlayacaktır. Bu doğrultuda, bağımsız değişken olarak atanan oryantalizmin her yeni tavır alışı bağımlı değişken olan oksidentalizm kavramında savunmacı zihniyet ile yeni tavır alışlara sebep olacaktır. Bu yeni tavır alışlar, oksidentalist söylemin dilinin sürekli değişime uğrayarak kontrolün Doğulu aydınlarda olmadığı, yeni tepkisel değişimlere sebep olacaktır. Bu manada oksidentalizm ne akademik bir disiplin ne de tüzel bir kurum yapısı sergileyebilecek sadece gündelik toplumsal sorunlarla ilgili derinliksiz bir söylem alanı yaratmaktan başka, bir işlev yüklenemeyecektir.

Oksidentalizmin temel yaklaşımı olarak, Batı’yı bilginin kaynağı olarak görmekten vazgeçip, onu bilginin nesnesi haline dönüştürme düşüncesi uygulamada naif bir yaklaşım tarzı olacaktır. Doğu tabii ki her güçlü medeniyet gibi Batı’yı inceleyebilir, bilginin konusu yapabilir. Ancak bu yaklaşım Doğu’nun sahip olduğu sorunlara çözüm üretmekten uzak kalacaktır. Çünkü Batı sadece bir bilgi birikimi değil, aynı zamanda bir metot, bilimsel zihniyet ve iradedir. Doğu, Batı’yı ne tarzda inceleyeceğine karar verene kadar Batı Mars’ta yaşam alanları araştırıp, evreni merceği altına almaya başlamıştır. Oksidentalist düşünce bağlamında bizim değerlerimiz bize yeterli, bizim Batı’ya ihtiyacımız yoktur sözleri sadece duygusal ve cari durumun vahametini yerel halktan gizlemek için geliştirilebilecek söylemlerdir (Aydın, 2007: 372). Bugün Doğu toplumları bağlamında, İslam dünyası herhangi bir konuda devrim yaratacak bir teknoloji geliştirememişken, Batı toplumları hem insan haklarının korunması, hem demokrasi alanında Doğu’yu eleştirerek yargılayabilir konumunu korumaktadır. Bu bağlamda, Batı’yı bir bilgi nesnesi haline getirme söylemi Doğu’nun düşünce yapısında herhangi bir pozitif ilerleme sağlamayacaktır.

Oksidentalizmin kurulma aşamasında kültürel milliyetçi bir söyleme bürünmesi onun ilksel bağlar temelinde toplumu homojenleştirici bir işlev görmesine yol açabilir. Bu özelliği ile oksidentalizm, oryantalizm ile örtüşen bir mahiyet kazanabilir: geçmiş

özelliklerden vücut bulan bir kültürel kimlik imajı, aslında Batı-dışı yerli toplumların Arif Dirlik'in deyimiyle kendi kendilerini oryantalize etmeleriyle sonuçlanabilir. Kapitalizmin gelişmesine İslam dininin özelliklerinin engel olduğuna dair oryantalist iddia karşısında, aslında İslam'ın ticarete dayanan bir ekonomiyi meşrulaştırdığı ve dolayısıyla kapitalizme engel bir mahiyet arz etmediği şeklinde yeniden oryantalize edici olan karşı bir iddiaya başvurulmuş; ya da Sosyalizmin ideolojik olarak yükseldiği bir dönemde "İslam sosyalizmi" formülüyle aynı şekilde kendi kendini oryantalize etmeye yönelinmiştir. Nihayet "İslam reformcuları" olarak tanınan Afgani'den Abduh'a kadar birçok entelektüelin modernleşme karşısında başvurduğu çarenin de aynı mahiyette olduğunu vurgulamak gerekir (Sarıbay, 2000a: 11).

Modern Batı ile etkileşime giren bütün toplumlar kabul etse de etmese de modernliğin ürettiği süreçlerin içinde yer almakta hatta daha önce de belirttiğimiz gibi modernleşmeyi ancak modernizmin araçları ile eleştirebilir konuma gelmektedir. Oksidentalizm, içinde yaşadığımız ana modern Batı'nın etkisini vurgulamakta ancak modernizmin yarattığı bu girdaptan nasıl çıkacağımız konusunda bize bilgi vermemektedir (Kutluer, 2007: 451). Modernin bir parçası olmadan üretilen yaklaşımlar oryantalizmin mantığını aşamamaktadır.

Doğu ve Batı şeklinde yapılan çifte karşıtlıklar, ötekini nesneleştirip statikleştirmeye çalışır ki bu gayret karşılıklı bir çabayı ortaya koyar. Statikleştirilen öteki, aynı zamanda statik ve statükocu diğerinin varoluşunu kesinleştirir. Yani oryantalist söylemin merkezini Batı'nın eşsizliğini ve yüceliğini vurgulamak için Doğuyla farklılığını detaylandırma oluşturur. Batı'nın ifade etmeye çalıştığı kavram ötekinin olumsuzlanması ile netlik kazanmaktadır. Oksidentalizm de benzer şekilde Batıyı tepetaklak olarak ancak statik şekilde kurgular. Batının söylemleştirdiği Doğu zorbalığı, acımasızlığı, gizemliliği, egzotikliği, şehveti vb. imgeleri, Doğu'nun, Batı'yı maddeciliğe, çürümüşlüğe, sömürgeciliğe, emperyalizme, makineleşmeye, ahlaksızlığa ve Tanrı tanımazlığa sabitlemesidir (Yavuz, 2007c: 119-120). Burada oksidentalizm için uygun olmayan yaklaşım Müslüman bir toplumun yasaklanmış olsa da diğer bir toplumu ötekileştirme ve dikotomiler kurmada ikilemlerin inşasında Batı'dan hiç de geri kalmayacak söylemler üretebilmesidir.

Bu eleştirilerin yanı sıra günümüzde oksidentalizmin en güçlü savunucusu olarak görülen Hanefi'nin oksidentalizm anlayışına, Wahyudi'nin, Mahmud Emin Âlim'in,

Salah Kansuva'nın ve Ali Harb'in getirdikleri eleştirileri şöyle sıralayabiliriz: Oksidentalizmin de oryantalizmin ben-öteki ayırımından hareket etmekte ve onun metodolojisini kabul etmektedir; tersinden oryantalizmin tuzağına düşmektedir; İslam'ı dinamik görürken, Batıyı statikleştirmektedir; oksidentalizmi bilim olarak ortaya koyarken, bilimsel olmayan ifadelerle başvurmakta; kavramlarını ortaya koyarken Batı kökenli kavramları kullanarak, oryantalist bir tavırla İslam'a yukarıdan bakmaktadır (Wahyudi'den Aktaran Metin, 2013: 151).

Hanefi "Ben" kavramını Batı merkeziliğinden ayrılmanın bir aracı olarak ortaya koyarken, aslında kendi merkezizet anlayışını gizleyerek Batı'yı kendi iradesine boyun eğdirmeye çalışmaktadır. Onun "Ben" kavramını "öteki"nden kurtarmak isteğinde aslında "öteki"ni baskılamak eğilimindeki düşüncesi görülmektedir. Hanefi, Üçüncü Dünyada bir Arap-İslam merkezizetçiliği kurgulamaya çalışmakta ve nihai amaç olarak da kendi kurguladığı ırkçı ve dinsel İslami merkezizetçi yapısını dünyadaki tüm "ötekilere" dayatma isteği yatmaktadır. Aynı paralelde, Hanefi'nin maksadı ırkçı bir yaklaşım ile tersten oryantalizm versiyonu oluşturmaktır. İçinde yaşadığımız küresel dünyada oksidentalizmi yukarıda tanımlanan tarzda algılayarak uygulamasına geçmek, çelişkiler ve savaşların modern haritasıyla ilgili nesnel anlamayı yok saymaktır. Bu tarz bir uygulama Arap-İslam dünyasını, evrensel dünyadan izole edebilir ki, bu da peşi sıra geri kalmayla, artan bağımlılıkla sonuçlanabilir, hatta oksidentalizm, ironik bir şekilde, medeniyetsel özgürlük adıyla, medeniyetsel Batılılaşmanın başka bir formu haline gelebilir (Wahyudi, 2007: 346).

Oksidentalizmin eleştirdiğimiz bu kısırlılığının nereden kaynaklandığını incelediğimizde, şu an uygulanmakta olan oksidentalizm kavramlarının açılımsız olduğunu görmekteyiz. Çünkü oksidentalizm, küçümseyici anlamları konu dışına alırsa, savunmacı konumu itibarıyla dar görüşlülüğü ve içe kapanmayı yüceltmektedir. Tabiatı gereği muhafazakâr bir formdadır. Oryantalizm daima açılımcı-keşifçi bir yapı içerisinde formlaşırken, oksidentalizm hiç bir zaman hedeflerini kendi belirleyen muzaffer bir savaşçı konumuna gelemeyecektir.

SONUÇ

Bu çalışmanın amacı, oksidentalizmi farklı bakış açıları ile ele almak suretiyle kavramın birçok anlamının var olduğunu ortaya koymak ve bu bağlamda modernizm ile oksidentalizm arasında mevcut olan korelasyon doğrultusunda, oksidentalizm olgusunun bir tasnif denemesini yapmaktır. Araştırma neticesinde elde ettiğimiz sonuçları şöyle ortaya koyabiliriz:

Öncelikle yapılan literatür incelemesi neticesinde oksidentalizmin birçok tanımının ve tasnifinin üretildiği tespitinde bulunduk, bu tanım bolluğunun sebebinin tanımı yapanın nerede durduğu ve tanımlananın neresine baktığı ile ilişkili olduğu sonucuna varıldı. Oksidentalizmin, mevcut uluslararası politik konjonktür nedeniyle Batı karşıtlığı olarak yaygınlaşan anlamının, daha önceki Batıcılık anlamındaki kullanımlarının üstünü örttüğü düşüncesine ulaşıldı. Buruma ve Margalit'in *Düşmanların Gözünde Batı: Garbiyatçılık* eseri yayınlanmadan önce oksidentalizmin, Batıcılık anlamını göstermek için kullanılan bir kavram olduğu, aynı doğrultuda Chen'in, Çin'de oksidentalizmden bahsederken bu kavrama Batıcılık doğrultusunda olumlu bir anlam yüklediği saptandı.

Biz de oksidentalizmi: “Doğu'nun kendi Doğuluğundan kaçarak modern Batılı olma serüveninde, Batı'nın dayattığı evrensel, monolitik ve homojen yaşam tarzlarını; çeşitlilik, çoğulluk ve heterojenlik adına parçalayarak var oluşunu sürdürmek” şeklinde tanımladık. Oksidentalizmin tarihselliğini Doğu'nun modernizm ile karşılaşmasından sonrasına konumlandığımızda, yapılacak olan tasnif denemesi doğal olarak, modernizm kavramını konunun merkezine yerleştirmektedir. Bu düşünce doğrultusunda oksidentalizmi iki ana kanalda tasnif etmenin uygun olacağı düşüncesi tarafımızda hâsıl olmuştur: İlk olarak, Arap seçkinlerinin Batı'ya onun diliyle seslenme manevrası olarak oksidentalizm ve ikinci olarak Doğu toplumlarının sahip olduğu gelişme arzusu doğrultusunda modernleşmeyi araçsallaştıran istenç olarak oksidentalizm.

Hasan Hanefi önderliğinde, Batı'ya onun diliyle seslenme manevrası olarak anlam bulan oksidentalizm kavramı, Batı'ya duyulan öfke ve oryantlizmin aynadaki yansıması tarzındaki yaklaşımı beş alt başlık dâhilinde, Batı'yı ötekileştirerek Doğu'yu yüceltmektedir. Bunlar: İlk olarak, “Batının kutsaldan uzak maddi yapısı” olarak şekillenen düşünce temelinde, İslami anlayışı merkeze oturtarak Doğu'nun, Yahudi ve Hıristiyan toplumlara oryantlizmin Doğu'ya uyguladığı söylemsel yaklaşımın bir benzerini uygulamasıdır. İkinci olarak “Sömürgecilik” başlığı altında, Batı'nın Doğu'yu sömürgeci

ilişkilerle kurulmuş bir alan olarak tanımladığını, Doğu'yu oluşturan toplumların sahip olduğu kültürel ve tarihsel yapıların yok hükmünde kabul edildiğini, küresel tarihin ayrıcalıklı bir statüye getirilmiş Batı'nın tarihinden başka bir şey olmadığı savını güttüğünü göstermektedir. Üçüncüsü, “Batı'nın ahlaki değerleri ve hayat algısı” anlayışıdır. Oryantalizm içinde yaratılan söylemler, Batılı olmayan insanları olgun birer insan olarak görmekten uzaktır, onları çocuk zekâlı varlıklar olarak görerek, daha önemsiz bir topluluk muamelesi yapar. Bu manada kurgulanan oksidentalizm de en az bu kadar indirgemeci bir anlayış içerisinde, oryantalizm görüşünü sadece ters yüz ederek, bütün Batı toplumunu ruhsuz, sapkın, paragöz, köksüz, inançsız, duygusuz, parazitler topluluğuna indirgemektedir. Dördüncü başlık olan “Kötülük merkezi kentler” anlayışına göre, büyük kent insanlık dışı, sapkın hayvanların toplandığı, şehvetin sömürdüğü bir yer olarak aksettirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, şehirler tam anlamıyla ruhlarını yitirmişlerdir. El Kaide'nin İkiz Kulelere yaptığı saldırıyı da bu anlayış içinde düşünmek gerekir. Planlanarak yapılmış olan bu saldırı eski bir mite işlev kazandırmıştır: “günah şehrinin yok edilmesi”. Son başlık olarak “Dine yaklaşım”da ise, Batıda din büyük oranda büyük oranda duygusallaştırılmış, beşerileştirilmiş, hatta çarpıtılmıştır. Zaman zaman da profan ideolojilerle aynı amaç için yani refahı artırmak için yarışan bir çeşit idealizm veya ideolojiye indirgenmiştir. Durum öyle bir hal almıştır ki artık dinin amacının refah değil, kurtuluş olduğunu ve insan tabiatına veya geleceğe inanmanın Allah inancıyla bir ilişkisi olmadığını belirtmek zaruret haline gelmiştir.

Batı'yı kendinin ötekisi olarak konumlandıran oksidentalist zihniyet, Avrupa'nın kültürel özgülüğünü yeniden üretme süreciyle karşı karşıya kalma tehlikesini içermektedir. Ötekileştirme sürecinden kopulmadıkça, farklı kültürler birbirlerini dışlamaya ve ötekileştirmeye zorunlu olacak, kendi farklılık politikalarını yaratmak isteyen oksidentalist hareket tuzağa düşerek bu ötekileştirme kurgusunda yerini alacaktır. Kültürler hiçbir zaman kapalı ve özerk bütünlükler oluşturamamıştır ve oluşturamazlar. Kendisiyle özdeş, sabit ve türdeş bir kültür düşüncesi olanaksız olduğu gibi kültürleri böylesi hayali bir modele uydurmaya zorlamak oldukça tehlikelidir. Çünkü kapalı bütünlükler olarak kurgulanan kültürler nedeniyle dinsel, etnik ve cinsel temizleme örnekleri kaçınılmaz görülmekte; yaşamsal pratikler, söz konusu modele uydurulmaya çalışılmaktadır.

Doğu toplumlarının sahip olduğu gelişme arzusu doğrultusunda modernleşmeyi araçsallaştıran istenç anlamında kurgulanan oksidentalizm anlayışını incelediğimizde;

Dirlik'in de vurguladığı gibi, oryantalizmin temel yaratıcısı ve kaynağı olarak görülen Avrupamerkezci bakış açısının bugün gelmiş olduğu noktaya baktığımızda, Avrupamerkezcilikle ilişkilendirdiğimiz birçok kavramın artık küresel manada toplumların birer unsuru haline geldiğini görmekteyiz. Bu nedenle, “Avrupa ve ötekiler” diye bir şeyden bahsetmenin, insanları yanlış konulara yönlendiren bir manipülasyondan başka bir şey olmayacağı kanaati tarafımızda hâsıl olmuştur. Küresel yapılardan gündelik iktisadi uygulamalara, devlet oluşumlarından evde yürütülen işlere, kalkınma ideolojilerinden tüketici kültürlerine, feminizmden politikada ırk ve etnik kimliğin merkezileşmesine kadar her yerde Avrupamerkezciliğin yansımalarını görmek mümkündür. Bunlar aynı zamanda, toplumu kuramsallaştırmaktan tarihi anlamaya kadar, tüm dünyayı algılama biçimlerimizde mevcuttur. Doğu toplumlarındaki modernci bir tarihselciliği reddetme çabası bile kendi tarihselliğine ilişkin bir öz-bilinçlilik tarafından konumlandırılmıştır. Başka bir deyişle modernliğe karşı çıkış dahi ancak modernliğin kavramları üzerinden yapılabilmekte, onun yaratmış olduğu kavramlar sayesinde söze ve dile yansıtılabilmektedir.

Oksidentalizmi pozitif anlamda tanımlayan düşün insanlarından Yeo oryantalizmi Said'in yaptığı şekilde alçaltıcı bir bağımlılık olarak yorumlamayarak, “Batının Doğu'dan iyi olduğu konuları çekip alması” şeklinde tanımlamıştır. Şu an da oksidentalizm adına yaşanan da bu sürecin tersine işleyişidir: “Doğu Batının bilimde, sanatta ve düşün hayatında daha iyi olduğu konuları almaktadır”. Oksidentalizm, oryantalizmin tersi olarak Batılılaşmayı tanımlamaktadır, çünkü Batılılaşma, Doğu'nun kaybetmiş olduğu karakteri, merkezi ele geçirmiş olan Batıdan seçmecî bir anlayış içinde, özünden vazgeçmeden alma ve kendine mal ederek eksikliklerini gidermeyi önermektedir. Konfüçyan ve Şinto inançlarına ait dünya algısında bütün insanların “merkez” olarak kurgulanan ve kendilerini ona göre ayarlayarak kurguladığı yere ulaşma potansiyeli bulunduğunu vurgulanmaktadır. Şu an ki konjonktüre göre Batı merkezin sahibidir ve Doğu toplumları kendilerini bu yapıya göre konumlandırmaları gerekmektedir. Buradaki ana düşünce, Doğu toplumlarının geçmişteki konumlarını tekrar ele geçirmek için, merkezde olanın ulaşılması gereken olduğunu kabul etmeleri ve merkeze göre kendilerine geri besleme uygulayarak düzeltme vermeleri gerektiğidir.

Ancak unutulmamalıdır ki modernizm düşüncesi nüfuz ettiği toplumun temel, geleneksel değerlerini revize etmeye çalışmaktadır. Bu düşüncenin doğal sonucu olarak da

Doğu modernleşirken, kendi gelenek ve değerlerinin bazılarında ödün vermesi gerektiğinin bilincinde olmalıdır. Çünkü Batı'dan alınan maddi kültür toplumun mevcut manevi kültürünü değiştirmektedir. Modernizmin temel kavramlarından biri olan rasyonalist düşünce anlayışı, vahiysele düşüncenin bir kenara bırakılarak merkeze akli ve bilimi koymayı gerektirmekte; dolayısıyla otorite, dini olmaktan çıkarak aklileşmektedir. Bu da geleneksel din anlayışı ile bağdaşacak bir düşünce değildir.

Bugün evrensel manada kullandığımız akıl ve mantık ifadeleri, aydınlanmacı bakış açısının ortaya koymuş olduğu aklın sınırları ile sınırlandırılmış, formatlanmış bir akıldır. Ancak bu aklın da ulaşmadığı alanlar vardır: Her rasyonel olmayan kavram irrasyonel değildir ya da her mantıklı olmayan(nonlogical), mantıksız(illogical) değildir. Çünkü algı mekanizması olarak aklın ulaşabildiği alanlar vardır, hakkında konuşabildiği alanlar vardır, bu alanlar rasyonel alanlardır. Bir de aklın ulaşamayacağı aklın dışında kalan alanlar vardır, bu alanlar da nonrasyonel alanlardır yani bu alanlar rasyo ile gidilemeyecek alanlardır. Bu alanlara aklın aydınlanmacı bakış açısı ile ulaşmamak onların olmadığı anlamına gelmez. Nonrasyonel alanlardır fakat mantıksız, akıl karşıtı alanlar değildir. Modernist bakış açısı aydınlanmacı bakış açısının ortaya koyduğu zihinsel dönüşüme ve yaşam tarzına işaret eder. Bu düşüncenin sacayaklarını kapitalizm, rasyonalizm, hümanizm ve sekülerizm olarak sayabiliriz ancak ne İslam'da ne de Hıristiyanlıkta bu kavramların karşılıkları bulunmamaktadır.

Sonuç olarak, gelişme arzusuna sahip Doğulu ve Batılı toplumlarda yer alan entelektüel ve aydınlara düşen görev her alanda sorgulamaya devam etmektir, bu çalışmada yapılan da bir sorgulama çabasıdır.

KAYNAKLAR

- ABDULHAMİD, Muhsin (1991), **Cemaleddin Afgani Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler**, Birinci Baskı, çev.: İbrahim Sarmış, Fecr Yayınları: 23, İstanbul.
- ABDUH, Muhammed (1986), **Tevhid Risalesi**, Birinci Baskı, çev.: Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları: 2, Ankara.
- ABDÜLMELİK Enver, “Krizdeki Oryantalizm”, **Krizdeki Oryantalizm – Eleştiriler**, Birinci Baskı, Yöneliş Yayınları: 46, 1998, İstanbul.
- AFGANİ Cemaleddin-ABDUH Muhammed (1987), **EL-URVETU’L-VUSKA (1884) Büyük Kurtuluş Mücadelesi**, Birinci Baskı, çev.: İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık: 64, İstanbul.
- AHİSKA, Meltem (2005), **Radyonun Sihirli Kapısı, Garbiyatçılık ve Politik Öznellik**, Birinci Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.
- AHİSKA Meltem, “Şarkiyatçılık/Garbiyatçılık: Modernliğin Çıkmazı”, **Edward Said Anısına, Barbarları Beklerken**, Birinci Baskı, Ed: Müge Gürsoy Sökmen, Başak Ertür, 2010, Metis Yayınları, İstanbul.
- AHMAD, Aijaz (1995), **Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat**, Birinci Baskı, çev.: Ahmet Fethi, Düşünce Dizisi: 32, Alan Yayıncılık: 160, İstanbul.
- AHMED, Akbar S. (1995), **Postmodernizm ve İslam**, Birinci Baskı, çev: Osman Ç. Deniztekin, Düşün: 8, Cep Kitapları: 123, İstanbul.
- AHMED, Celali Ali (2000), **Batılılaşma Hastalığı, Batıdan Gelen Veba**, Birinci Baskı, çev.: Fatmanur Altun, Yöneliş Yayınları, İstanbul.
- AHMED, Celali Ali (1988), **Garpzedeler**, Birinci Baskı, çev.: B. Tuna, Düşünce Dizisi: 11, Nehir Yayınları: 22, İstanbul.
- AKSAKAL Hasan, “Türk Modernleşmesinin Ambivalent Doğası: Modernleşme, Milliyetçilik, Medeniyet İlişkisi Üzerinden Türkiye’yi Okumak”, **Türk Cogitosu ve Modern Türkiye’de Politik Yaşam**, Birinci Baskı, Ed: Hasan Aksakal, Ayışığı Kitapları: 57, 2013, İstanbul, ss. 39-66.
- AKTAY Yasin, “Her Karşılaşmanın İki Yanı Vardır”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl: 6, Sayı: 3, Kış 2007, ss. 427-436.
- ALATLI Alev, “Doğu-Batı, İçi Boş bir Tasnif”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl:1, Sayı: 2, Doğu Ne? Batı Ne?, 1998: ss. 97-101.
- ALPER Ömer Mahir, “Hilmi Ziya Ülken’in İslam Felsefesini Yorumu: İslam Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 14, Yıl: 2006, ss. 123-146.
- ALTUN, Fatmanur (2011), **Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler, Seyyid Kutup**, Dördüncü Baskı, İlke yayıncılık: 77, İstanbul.
- AMİN, Samir (2007), **Avrupa-merkezcilik Bir İdeolojinin Eleştirisi**, İkinci Baskı, çev. Mehmet Sert, Nemesis Kitaplığı: 18, Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul.

- ANDERSON, Perry (1988), **Antonia Gramsci, Hegemonyya Doğu/Batı Sorunu ve Strateji**, Birinci Baskı, çev. Tarık Günersel, Düşünce Dizisi: 16, Alan Yayıncılık, İstanbul.
- ARLI, Alim (2009), **Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin**, İkinci Baskı, Türk Düşünce Tarihi Türk Modernleşmesi: 2, Küre Yayınları, İstanbul.
- ASAD Talal, “Avrupalı-Olmayan Yönetimin İki Avrupalı İmgesi”, **Antropoloji ve Sömürgecilik**, Birinci Baskı, çev: Ayşe Karınca, Derleyen: Talal Asad, Ed: Sibel Özbudun, Antropoloji Dizisi, Mart 2008, Ütopya Yayınları: 159, Ankara, ss.119-141.
- ATILGAN Gökhan, “Kültür”, ”, **Siyaset Bilimi, Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler**, İkinci Baskı, Haz. Gökhan Atılğan, E. Attila Aytekin, 2012, Yordam Kitap, ss. 155-168.
- AYDIN Hasan, “İslam Modernizmi: Türkiye’deki Yansımaları ve İşlevleri”, **EKEV Akademi Dergisi**, Yıl: 10, Sayı: 27, Bahar, 2006, ss. 37-50.
- AYDIN Hasan, “Postmodern İlişkiler Bağlamında Din, Bilim İlişkisi”, **Postmodern Çağda İslam ve Bilim**, Birinci Baskı, Yay. Haz.: Nalan Mahsereci, Bilim ve Gelecek Kitaplığı: 4, 2008, İstanbul, ss. 47-62.
- AYDIN, Hasan (2012), **Gazzali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri**, Birinci Baskı, Yay. Haz: Baha Okar, Bilim ve Gelecek Kitaplığı: 28, 7 Renk Basım Yayın, İstanbul.
- AYDIN Mehmet, “Doğu-Batı Rekabeti ve Oksidentalizmin Yükselişi”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl: 6, Sayı: 3, Kış 2007, ss. 367-372.
- BAKIC-HAYDEN, M., “Sürekli Çoğalan Oryantalizmler: Eski Yugoslavya Örneği”, **Oryantalizm Tartışma Metinleri**, Birinci Baskı, Ed.:Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, 2007, Ankara, ss. 355-374.
- BARAN Murat, “Avrupa’da Gelişen Modernlik ve Modernleşme Anlayışları ve Bu Anlayışların Türkiye’ye Yansımalarına Tarihi, Sosyolojik Açından Bir Bakış”, **Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/11 Fall 2013**, p. 55-79, ANKARA-TURKEY
- BATMAZ Veysel, “Arif Dirlik’i okumak: Global Ekonomi Politik, Radikal Geçmişler ve Türkiye, **Global Modernite ve Sosyalizm, Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalite ve Çin Halk Cumhuriyeti**, Birinci Baskı, çev: Veysel Batmaz, Ed.: Ali Şimşek, Yay. Haz.: Güneş Ayas, Salyangoz Yayınları, 2006, İstanbul, ss. 61-91.
- BAUMAN, Zygmunt (2003a), **Modernlik ve Müphemlik**, Birinci Basım, Yay. Haz. Çiçek Öztekin, çev. İsmail Türkmen, İnceme Dizisi: 184, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BAUMAN, Zygmunt (2003b). *Intimations of Postmodernity*. London ve New York: Routledge, This edition published in the Taylor & Francis e-Library.
- BAYRAKDAR, Mehmet (2011), **İslam Felsefesine Giriş**, Sekizinci Baskı, Kaynak Eserler Serisi: 16, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

- BEKAROĞLU Mehmet, “Bir Anahtar Kavram Akıl”, **I nci İslam Düşüncesi Sempozyumu, Bildiriler-Tartışmalar**, Yay. Haz.: Mehmet Bekaroğlu, Beyan Yayınları, 1993, ss.161-171.
- BERKES, Niyazi (2007), **Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler**, Üçüncü Baskı, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- BERNAL, Martin (2003), **Kara Atena**, İkinci Baskı, çev. Özcan Buze, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- BEZCİ Bünyamin ve ÇİFTÇİ Yusuf, “Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite ve/veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme”, **Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)**, Cilt/ Volume:7, Sayı/Number:1 Yıl/Year:2012, ss. 139-161.
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan (1985), **Din Sosyolojisi**, Birinci Baskı, Filiz Kitabevi, İstanbul.
- BİLİCİ İbrahim E., “Oryantalist Seyahatnamelerde Türk İmgesi Üzerine İnceleme: Alexander William Kinglake’in Seyahatnamesi ‘Eothen’ Örneği”, **Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi**, Sayı: 2, Eylül 2011.
- BORA Tanıl, “Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık Cilt 3**, İkinci Baskı, Gen. Yay. Ynt.: Murat Belge, Ed.: Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İletişim Yayınları: 805, 2002, İstanbul, ss. 251-268.
- BOURDIE, Pierre vd. (2010), **Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, Dördüncü Baskı, çev.: Nazlı Ökten, Politika Dizisi: 96, İletişim Yayınları: 940, İstanbul.
- BULAÇ, Ali (2011), **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları** Birinci Baskı, Yay. Yön: Yahya Ayyıldız, Düşünce, Çıra Yayınları: 211, İstanbul.
- BULAÇ, Ali (2012a), **Din ve Modernizm**, Altıncı Baskı, Ed.: Umut Hasanoğlu, Düşünce, Çıra Yayınları: 285, İstanbul.
- BULAÇ, Ali (2012b), **Nuhun Gemisine Binmek**, Dördüncü Baskı, Çıra Yayınları: 277 Düşünce, İstanbul.
- BULAÇ Ali, “Batı Dışı Modernleşme Mümkün mü?”, **Zaman Gazetesi**, 23 Mayıs 2007, İstanbul.
- BULUT, Yücel (2010), **Oryantalizmin Kısa Tarihi**, Üçüncü Baskı, Yay. Haz. Fahrettin Altun, Küre Yayınları, İstanbul.
- BULUT Yücel, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Kış 2002, ss.13-38.
- BUMİN, Tülin (2012), **Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza**, Cogito-49, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- BURUMA Ian, “Oksidentalizmin Kökleri”, **Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi**, çev. Ali Kaftan, Sayı: 40, Yaz 2004, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss. 278-285.
- BURUMA Ian, MARGALIT Avishai (2009), **Garbiyatçılık – Düşmanlarının Gözünde Batı**, Birinci Baskı, Ed. Şeyda Öztürk, çev. Güven Turan, Cogito-170, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

- CANATAN, Kadir (1995), **Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme**, Birinci Baskı, İnceleme Araştırma Dizisi: 56, İnsan Yayınları: 123, İstanbul.
- CARNOY Martin, “Gramsci ve Devlet”, **Praksis Dört Aylık Sosyal Bilimler Dergisi**, çev. Mehmet Yetiş, Üçüncü Sayı, Yaz 2001, ss. 252-278.
- CARRIER James G. (1995) , “Occidentalism: Images of The West (Introduction)” Edited by James G. Carrier, Clerandon Press Oxford.
- CEMİLE, Meryem (2011), **İslam ve Oryantalizm**, Birinci Baskı, çev.: Faruk Yılmaz-Ahmed Deniz, Berikan Yayınevi, Ankara.
- CENGİZ, Yunus (2012), **Mu'tezile'de Eylem Teorisi**, Birinci Baskı, Ed. Enes Durmaz, Düşün Yayıncılık, İstanbul.
- CHATTERJEE, Partha (1996), **Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası**, Birinci Baskı, çev. Sami Oğuz, Politika Dizisi: 19, İletişim Yayınları, İstanbul.
- CHEN, Xiaomei (1995), **Occidentalism: A Theory of Counter Discourse in Post Mao China**, New York, Oxford Universty Press, pp. 4-5.
- CORONİL Fernando, “Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories”, **Cultural Anthropology**, Vol. 11, No. 1, (Feb., 1996), pp. 51-88.
- CÜNDİOĞLU Dücan, “Sahtekarlığın Tarihi: Bilim+Siyaset: Oryantalizm”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl:6, Sayı: 3, Kış 2007, ss. 7-42.
- ÇIRAKMAN Aslı, “Oryantalizm ve Edward Said”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Oryantalizm-I, Yıl: 5, Sayı 20, Yıl: 2002, ss. 189-208.
- ÇIRAKMAN Aslı, “Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem”, **Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu 9-10 Aralık 2006**, Birinci Baskı, Ed. Lütfi Sunar, İ. B. B. Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Md.lüğü Yay., 2007, ss. 105-118.
- ÇİFCİ, Yusuf (2013), **Self Oryantalizm ve Türkiye'de Kürtler**, Birinci Baskı, Yay. Yönt.: Üzeyir Tekin, Siyaset: 41, Orient Yayınları: 76, Ankara.
- ÇİĞDEM Ahmet , “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık Cilt 3**, İkinci Baskı, Gen. Yay. Ynt.: Murat Belge, Ed.: Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İletişim Yayınları: 805, 2002, İstanbul, ss. 68-74.
- ÇİĞDEM, Ahmet (2010), **Bir İmkân Olarak Modernite**, Üçüncü Baskı, Politika Dizisi: 26, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÇİĞDEM, Ahmet (2011), **Aydınlanma Düşüncesi**, Yedinci Baskı, Politika Dizisi: 22, İletişim Yayınları, İstanbul.
- DAVUDOĞLU, Ahmed (1989), **Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri**, Dördüncü Baskı, Yay. Haz.: Şevket Gürel, Huzur Yayın-Dağıtım, İstanbul.
- DAVUTOĞLU Ahmet, “Tarih Metodolojisi ve Geleneğin Yeniden Yorumlama Sürecindeki Önemi”, **İslam, Gelenek ve Yenileşme**, Yayın No: 220, Sempozyum/Paneller: 1, 1. Uluslar arası Kutlu Doğum İlmi Toplantısı, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1996, İstanbul

- DAVUTOĞLU Ahmet, “Batıdaki İslam Çalışmaları Üzerine”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Kış 2002, ss.39-52.
- DERVIN Fred, GAO Minghui, “Keeping Up Appearances Before the ‘Other’? Interculturality and Occidentalism in the Educational TV-Program ‘Happy Chinese’”, **Front. Educ. China** 2012, 7 (4): pp.553–575.
- DEVECİ Cem, “Foucault’un İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayırıştırılmazlığı”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Yıl:3, Sayı: 9, Kasım, Aralık, Ocak 1999, Ankara, ss.23-40.
- DİRLİK Arif, “Avrupamerkezcilikten Sonra Tarih Var Mı? Küreselcilik, Sömürgecilik-Sonrası ve Tarihin İnkârı”, **Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi**, çev. Kenan Erçel, Sayı: 15, 1998, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss. 251-274.
- DİRLİK Arif, “Üçüncü Dünya Hayaleti”, **Global Modernite ve Sosyalizm, Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalite ve Çin Halk Cumhuriyeti**, Birinci Baskı, çev: Veysel Batmaz, Ed.: Ali Şimşek, Yay. Haz.: Güneş Ayas, Salyangoz Yayınları, 2006a, İstanbul, ss. 61-91.
- DİRLİK Arif, “Bir Paradigma Olarak ‘Çin Kapitalizmi’ Üzerine Düşünceler”, **Global Modernite ve Sosyalizm, Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalite ve Çin Halk Cumhuriyeti**, Birinci Baskı, çev: Veysel Batmaz, Ed.: Ali Şimşek, Yay. Haz.: Güneş Ayas, Salyangoz Yayınları, 2006b, İstanbul, ss. 261-289.
- DİRLİK, Arif (2010), **Postkolonyal Aura Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi**, İkinci Baskı, çev: Galip Doğduaslan, Yay. Haz: Ali Şimşek, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- DOĞAN, D Mehmet (2012), **Batılılaşma İhaneti**, Otuz Dördüncü Baskı, Yazar Yayınları: 1, Ankara.
- DOLTAŞ Dilek, “Söylem ve Yazın”, **Söylem Üzerine**, Üçüncü Baskı, Gen. Yay. Yön.: Levent Gönül, ODTÜ yayıncılık, 2009, Ankara, ss. 48-55.
- DONOHUE John-ESPOSİTO John (1991), **Değişim Sürecinde İslam**, Birinci Baskı, çev: Ali Yaşar Aydoğan-Aydın Ünlü, Kaynak Eserler Dizisi: 6, Kaynak Yayınları: 64, İstanbul.
- DURUKAN, Kaan (2010), **Doğu Batı İkilemine Dört Bakış: Montesquieu, Fanon, Galeano, Said**, İkinci Baskı, İnceleme-Araştırma: 19, Everest/Alfa Yayınları, İstanbul.
- EISENSTADT, S. N., “Multiple modernities”, **Daedalus**, Vol. 129, No. 1, (Winter, 2000), pp. 1-29
- EISENSTADT, S. N. (2007), **Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim**, Birinci Baskı, çev. Ufuk Coşkun, Doğu-Batı Yay., Ankara.
- ENDRESS Erdhard, “Avrupa ve İslam: Bir Bilim Tarihi”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, çev: İsmail Hakkı Özsoy, Sayı: 11, 2003/2, ss. 165-184.
- ERCAN, Fuat (2012), **Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik**, Altıncı Baskı, İnceleme/Araştırma: 104, Bağlam Yayınları, İstanbul.

- ERNST Carl W., ‘The West and Islam?’: Rethinking Orientalism and Occidentalism”, **7th Tun Razak Lecture**, 9 August 2007, at the University of Malaya in Kuala Lumpur, pp.23-34.
- ESEN, Muammer (2006), **Afgani Kelami ve Felsefi Görüşleri**, Birinci Baskı, Araştırma Yayınları: 32, Ankara.
- ESPOSITO, John L. (2003), **Kutsal Olmayan Savaş (İslamcı Terör)**, Birinci Baskı, çev: Nuray Yılmaz, Ertan Yılmaz, Yay. Haz.: Harun Özgür Turgan, Oğlak Bilimsel Kitaplar, İstanbul.
- FANON, Frantz (1965), **Dünyanın Lanetlileri, Birinci Kitap Ulusal Bilincin Serüvenleri**, Birinci Baskı, çev.: Ali Uzunisa, İzlem Yayınları 27, Toplum Sorunları Dizisi: 5, İstanbul.
- FINDLEY, Carter V. (1999), **Ahmed Midhat Efendi Avrupa’da**, Birinci Baskı, çev.: Ayşen Anadol, Yay. Haz.: Hamdi Can Tuncer, Tarih Vakfı Yurt yayınları: 74, İstanbul
- FINDLEY, Carter V. (2012), **Dünya Tarihinde Türkler**, Üçüncü Baskı, çev: Ayşen Anadol, Timaş yay., İstanbul
- FONTANA, Josep (2003), **Çarpıtılmış Geçmişe Ayna, Avrupa’nın Yeniden Yorumlanması**, Birinci Baskı, Yay. Haz. Gökçe Çiçek Çetin, çev. Nurettin Elhüseyni, Avrupa’yı Kurmak Dizisi: 1, Literatür Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2012), **Cinselliğin Tarihi**, Dördüncü Baskı, Ağır Kitaplar Dizisi: 14, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- FOUCAULTİ, Michel (2011), **Özne ve İktidar**, Üçüncü Baskı, çev: Işık Ergüden – Osman Akınhay, Yay. Haz: Ferda Keskin, Seçme Yazılar: 2, Ayrıntı Yayınları: 307, İstanbul.
- FRANK, Andre Gunder (2010), **Yeniden Doğu Asya Çağında Küresel Ekonomi**, Birinci Baskı, Ed.: Mehmet Ördemci, çev.: Kamil Kurtul, İmge Kitabevi, Ankara.
- FRENKEL Michal, “Decolonizing Organization Theory: Between Orientalism And Occidentalism”, The Hebrew University of Jerusalem Yehouda Shenhav Tel Aviv, Israel, <http://www.mngt.waikato.ac.nz/ejrot/cmsconference/2003/proceedings/postcolonial/Frenkel.pdf>, Erişim: 13.07.2014
- FRUMA Zachs, “‘Under Eastern Eyes’: East on West in the Arabic Press of the Nahda Period”, **Studia Islamica**, nouvelle édition/new series, 1, 2011, pp. 159-183
- GENCER, Bedri (2012), **İslam’da Modernleşme 1839-1939**, İkinci Baskı, Yay. Haz: Harun Ak, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- GIDDENS, Anthony, (2010), **Modernliğin Sonuçları**, Dördüncü Baskı, çev: E. Kuşdil, Ayrıntı yay., İstanbul.
- GÖLE, Nilüfer (2011), **Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine**, Dördüncü Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.
- GÖLE Nilüfer, “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık Cilt 3**, İkinci Baskı, Gen. Yay. Ynt.: Murat Belge, Ed.: Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İletişim Yayınları: 805, 2002, İstanbul, ss. 56-67.

- GÜLTEKİN, Mehmet Bedri (1998), **Gelenek ve Gelişme**, Birinci Baskı, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- GÜRSES Mürsel, “Meşrutiyet Dönemi Gezi Kitaplarında Oto-Oryantalist ve Oksidentalst Söylemler”, **Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature of Turkish or Turkie**, Volume 7/1, Winter 2012, p. 1269-1303.
- HANEFİ, Hasan (2000), **İslam Kültüründe İnsan ve Tarih, Eleştirel Bir Bakış**, Birinci Baskı, Çev: Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları: 36, İstanbul.
- HANEFİ Hasan, “İslam ve Batı: Çatışmam mı Diyalog mu?”, **Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi**, çev. Ali Kaftan, Sayı: 40, Yaz 2004, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, ss. 269-277.
- HANEFİ Hasan, “Oryantalizmden Oksidentalizme”, **Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu 9-10 Aralık 2006**, Birinci Baskı, Ed. Lütfi Sunar, İ. B. B. Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Md.lüğü Yay., 2007, ss. 79-90.
- HANEFİ Hasan, EL CABİRİ Muhammed Abid (2011), **Doğu Batı Tartışmaları**, Birinci Baskı, çev: Muhammed Coşkun, İlim Yurdu Yayıncılık, İstanbul.
- HANEFİ Hasan, “From Orientalism to Occidentalism” **Der Begriff Fortschritt in Unterschiedlichen Kulturen**, Goethe Institute, Erişim 17.07.2014, www.fortschritt-welweit.de.
- HARRISON, Paul (1990), **Üçüncü Dünyanın Batılılaştırılması**, Birinci Baskı, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul.
- HATİBOĞLU, İbrahim (2010), **İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni**, Birinci Baskı, İnceleme Araştırma Dizisi: 233, İz Yayıncılık, İstanbul.
- HENTSCH, Thierry (2008), **Hayali Doğu, Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı**, İkinci Baskı, Yay. Haz. Sosi Dolanoğlu, çev. Aysel Bora, Metis Yayınları, İstanbul.
- HOCAOĞLU, Durmuş, “2000’li Yıllara Girerken İslam Düşüncesinin Ömürdeki Problemler ve Çözüm Önerileri, **İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I**, Birinci Baskı, Yay. Haz: İlyas Çelebi, Editör: Hasan Lütfi Ramazanoğlu, İlmi Toplantılar: 1, Rağbet
- HUTCHINSON, Rachael (2011), **Nagai Kafu’s Occidentalism: Defining the Japan Self Occident**, Published by State Universty of New York Press, Albany.
- HUNTINGTON, Samuel P. (2005), **Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması**, Dördüncü Baskı, çev.: Mehmet Turan-Y. Z. Cem Soydemir, Minerva 01, Okuyan Us yayınları, İstanbul.
- HÜSEYİN, M. Muhammed (2004), **Modernizmin İslam Dünyasına Girişi**, Üçüncü Baskı, çev: Sezai Özel, Siyasi Düşünce: 2, İnsan Yayınları:28, İstanbul.
- HÜSEYİN, Asaf (2006), **Batı'nın İslamla Kavgası**, İkinci Baskı, çev. Mesut Karaşahan, Araştırma İnceleme: 7, Pınar Yayınları, İstanbul.
- HÜSEYİN Asaf, “Oryantalizmin İdeolojisi”, **Oryantalistler ve İslamiyatçılar, Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, Birinci Baskı, Ed: Asaf Hüseyin, Robert

- Olson, Cemil Kureşi, çev: Bedirhan Muhib, *İnceleme Araştırma*: 24, İnsan Yayınları: 24, 1989, İstanbul, ss. 15-35.
- IRWIN, Robert (2008), **Oryantalistler ve Düşmanları**, Birinci Baskı, Ed. Dürrin Tunç, çev. Bahar Tırnakçı, Tarih: 44, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- İLTER Tuğrul, “Modernizm, Postmodernizm, Postkolonyalizm: Ben-Öteki İlişkileri ve Etnosantrizm”, **Küresel İletişim Dergisi**, sayı 1, Bahar 2006, ss. 1-15.
- İŞCAN, Mehmet Zeki (1998), **Muhammed Abdüh’un Dini ve Siyasi Görüşleri**, İkinci Baskı, Çağdaş İslam Düşüncesi: 11, Dergâh Yayınları: 182, İstanbul.
- İŞİK, Kemal (1967), **Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri**, Birinci Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- JASCHKE, Gotthard (1972), **Yeni Türkiye’de İslamlık**, Birinci Baskı, çev: Hayrullah Örs, Özel Dizi: 10, Bilgi Yayınları, Ankara.
- JOUHKI, Jukka (2006), **“Imagining the Other. Orientalism and Occidentalism in Tamil- European Relations in South India”**, Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä.
- KABBANİ, Rana (1993), **Avrupa’nın Doğu İmajı**, Birinci Baskı, çev. Ayça Gürdal, *İnceleme/Araştırma*: 21, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- KAHRAMAN Hasan, Bülent KEYMAN Fuat, “Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Doğu Ne? Batı Ne?, Yıl: 1, Sayı 2, 1998, ss. 75-88.
- KAHRAMAN Hasan Bülent, “İçselleştirilmiş Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Oryantalizm-I, Yıl: 5, Sayı 20, Yıl: 2002, ss. 159-188.
- KAHRAMAN Hasan Bülent, “Avrupa: Türk Modernleşmesinin Xanadusu”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Avrupa, Yıl: 4, Sayı 14, Yıl: 2001, ss. 10-30.
- KARAMAN, Hayreddin (2003), **Reşid Rıza Gerçek İslam’da Birlik**, Birinci Baskı, Bütün Eserleri Dizisi: 14, İz Yayıncılık: 404, İstanbul
- KANAR, Yüksel (2006), **Batı’nın Doğu’su (Avrupa Barbarlığının Küreselleşmesi)**, Birinci Baskı, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- KAYA, İbrahim (2006), **Sosyal Teori ve Geç Modernlikler Türk Deneyimi**, Birinci Baskı, Yay. Haz.: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara.
- KAYACAN Murat, “Seyyid Kutub’un Batı’yı Okuma Biçimi”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl:6, Sayı: 3, Kış 2007, ss. 217-246.
- KEDDİE, Nikki (1997), **Cemaleddin Efgani, Siyasi Hayatı**, Birinci Baskı, çev. Alâeddin Yalçınkaya, Bedir Yayınevi, İstanbul.
- KEYMAN E. Fuat, MUTMAN Mahmut, YEĞENOĞLU Meyda (1996), **Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark**, Birinci Baskı, Araştırma İnceleme Dizisi, İletişim Yayınları, İstanbul.
- KEYMAN E. Fuat, “Globalleşme, Oryantalizm ve Öteki Sorunu: 11 Eylül Sonrası Dünya ve Adalet”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Oryantalizm-II, Yıl: 5, Sayı 20-II, Yıl: 2002, ss. 11-33.

- KEYMAN E. Fuat, “Edward Said ve Bir Modernite Eleştirisi Olarak Oryantalizm”, **Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu 9-10 Aralık 2006**, Birinci Baskı, Ed. Lütfi Sunar, İ. B. B. Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Md.lüğü
- KILIÇ Muharrem, “Zihinsel Bir Patoloji: Medeniyet Algımız Açısından Oksidental Söylemin İmkânsızlığı/Köksüzlüğü”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl:6, Sayı: 3, Kış 2007, ss. 123-134.
- KILIÇBAY Mehmet Ali, “Doğu’nun Batı’yla İmtihanı”, **Doğu-Batı Kışkıncısında Türkiye**, Birinci Baskı, Derleyen-Ed. Seyfi Öngider, Yay. Haz. Selma Sürücü, Güncel Dizisi: 13, 2004, Aykırı Yayıncılık, İstanbul, ss.57-70.
- KOLOĞLU Orhan, “İslam’da Değişim”, **İslam ve Modernite**, Birinci Baskı, Der: Gönül Pultar, Ed: Necla Feroğlu, Mayıs 2007, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss.185-210.
- KONTNY Oliver, “Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine”, ”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Oryantalizm-I, Yıl: 5, Sayı 20-I, Yıl: 2002, ss. 121-139.
- KULA, Onur Bilge (2012), **Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi**, İkinci Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- KURBANOV, Şamil (2011), **Cemaleddin Afgani ve Türk Dünyası**, Birinci Baskı, Azericeden Sadeleştiren: Sevinç Ahundova, Doğu Kitabevi, İstanbul.
- KUS Edward, “Chinese Identity: Mao’s Post-revolutionary Legacy or the West’s Evil Capitalist Love-child?” Cross sections | Volume IV 2008, ss. 101-112.
- KUTLUER İlhan, “Hangi Oksidentalizm”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl: 6, Sayı: 3, Kış 2007, ss. 437-452.
- KUTUP, Seyyid (1980), **Yoldaki İşaretler**, Dördüncü Baskı, çev.: İsmail Nuri, İhya Yayınları: 1, İstanbul.
- KUTUP, Seyyid (1988), **Yahudi İle Olan Savaşımız**, İkinci Baskı, çev.: Abdülhamit Dağdeviren, Seyyid Kutup Serisi: 2, Arslan Yayınları, İstanbul.
- KUTUP, Seyyid (1998), **Din Bu**, Dördüncü Baskı, çev.: Furkan Hocaoğlu, Özgün Yayıncılık, İstanbul.
- KÜÇÜK Ahmet, “Kur’an’da Doğu-Batı ve Aydınlanmanın Kaynağı”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl: 6, Sayı: 3, Kış 2007, ss. 181-196.
- KÜÇÜKALP, Kasım (2010), **Nietzsche ve Postmodernizm**, Birinci Baskı, Yay. Haz. Emel Uğur, Felsefe: 2, Kibele Yayınları, İstanbul.
- LACLAU Ernesto, MOUFFE Chantal (2008), **Hegemonya ve Sosyalist Strateji**, Birinci Baskı, çev: Ahmet Kardam, Ed: Berna Akkıyal, İletişim Yayınları, İstanbul.
- LARY Diana, “Edward Said: Orientalism and Occidentalism”, **Online Journal of the CHA**, 2006 REVUE EN LIGNE DE LA S.H.C. New Series, Vol. 17, issue 2/Nouvelle Série, Vol. 17, numéro 2.
- LEWIS, Bernard (2000), **Müslümanların Avrupa’yı Keşfi**, Birinci Baskı, çev: İhsan Durdu, Ayışığı Kitapları, İstanbul.

- LEWIS, Bernard (2003), **İslam'ın Krizi**” İkinci Baskı, çev.: Abdullah Yılmaz, Yay. Haz.: Oğuz Ergun, Literatür Yayınları: 98, İstanbul.
- LEWIS, Bernard (2011), **Çatışan Kültürler, Keşifler Çağında Hıristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler**, Beşinci Baskı, Yay. Haz. Hamdi Can Tuncer, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- LEWIS, Reina (2006), **Oryantalizmi Yeniden Düşünmek: Kadınlar, Seyahat ve Osmanlı Haremi**, Birinci Baskı, çev: Beyhan Uygun-Aytemiz, Şeyda Başlı, Yay. Yön.: Cahit Akın, Araştırma İnceleme: 26, Kapı Yayınları: 85, İstanbul.
- LOOMBA, Ania (2000), **Kolonyalizm/Postkolonyalizm**, Birinci Baskı, çev. Ahmet Küçük, İnceleme Dizisi: 149, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- MACİT, Yüksel (2004), **Mu'tezile'den Aforizmalar**, Birinci Baskı, Felsefe ve Hikmet Dizisi: 38, İnsan Yayınları. İstanbul.
- MAKDİSİ Ussama, “Osmanlı Oryantalizmi”, **Oryantalizm Tartışma Metinleri**, Birinci Baskı, Ed.:Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, 2007, Ankara, ss. 271-315.
- MAHÇUPYAN Etyen, “Doğu ve Batı: Bir Zihniyet Gerilimi”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Yıl: 1, Sayı 2, 1998, ss. 45-55.
- MANZUR, Perviz (1990), **İslam ve Batı Denemeler**, çev: Yusuf Ziya Cömert-İhsan Durdu, Düşünce Dizisi: 15, İnsan Yayınları: 62, İstanbul.
- METİN, Abdullah (2013), **Oksidentalizm – İki Doğu İki Batı**, Birinci Baskı, Açılım Kitap: 43, Politika: 6, Pınar Yayınları, İstanbul.
- MUTMAN Mahmut, “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batıya Karşı İslam”, **Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark**, Birinci Baskı, Ed: Mahmut Mutman Meyda Yeğenoğlu E. Fuat Keyman, Araştırma İnceleme Dizisi, İletişim Yayınları, 1996, İstanbul.
- MUTMAN Mahmut, “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Modernleşme ve Batıcılık Cilt 3**, İkinci Baskı, Gen. Yay. Ynt.: Murat Belge, Ed.: Tanıl Bora-Murat Gültekingil, İletişim Yayınları: 805, 2002a, İstanbul, ss. 189-211.
- MUTMAN Mahmut, “Şarkiyatçılık: Kurumsal Bir Not”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Oryantalizm-II, Yıl: 5, Sayı 20-II, Yıl: 2002b, ss. 107-118.
- MÜCAHİD, Huriye Tefik (2012), **Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce**, çev.: Vecdi Akyüz, İnceleme Araştırma Dizisi: 27, İz Yayıncılık: 111, İstanbul.
- NORTHBOURNE, Lord (2000), **İlerlemeye Farklı Bir Bakış**, İkinci Baskı, çev.: Deniz Özer, Düşünce Dizisi: 12, İnsan Yayınları: 12, İstanbul.
- NORTHBOURNE, Lord (2003), **Modern Dünyada Din**, Üçüncü Baskı, çev.: Şahadeddin Yalçın, Alternatif Düşünce Dizisi: 21, İnsan Yayınları: 139, İstanbul.
- OCAK Ahmet Yaşar, “İslami Bilimler ve Modernleşme Sorunu”, **İslam ve Modernite**, Birinci Baskı, Der: Gönül Pultar, Ed: Necla Feroğlu, Mayıs 2007, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss.37-60.

- OKAY, Orhan (2008), **Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Mithad Efendi**, Dördüncü Baskı, Türk Edebiyatı İnceleme: 46, Orhan Okay Bütün Eserleri: 2, Dergah Yayınları: 385, İstanbul.
- OKUMUŞ Ejder, “Güncelliğini Yitirmiş Bir Oryantalizmden Global Sosyolojiye Geçiş İmkânı”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Kış 2002, ss. 253-260.
- ÖĞÜN Süleyman Seyfî, “Yerlici Kültüralizm: Kıyaslamalı Bir Değerlendirme”, **Global ve Yerel Eksende Türkiye**, Birinci Baskı, Derleyenler: E. Fuat Keyman – Ali Yaşar Sarıbay, Dizi no: 25, Alfa Yayınları: 717, 2000, İstanbul, ss. 39-87.
- ÖZEL, İsmet (1992), **Üç Mesele, Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma**, Dördüncü Baskı, Telif Eserler: 2, Çıdam Yayınları, İstanbul.
- ÖZLEM, Doğan (2010), **Tarih Felsefesi**, Birinci Baskı, Ed. Derya Önder, Say Yayınları, İstanbul.
- ÖZTÜRK, Ali Osman (2000), **Alman Oryantalizmi**, Birinci Baskı, Yay. Haz.: Yasin Aktay, Toplum Dizisi: 42, Vadi Yayınları: 112, Ankara.
- ÖZTÜRK Mustafa, “Oksidentalizm Bağlamında Afgani-Abduh Ekolü”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl:6, Sayı: 3, Kış 2007, ss. 43-71.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1997), **Dinde Yeniden Yapılanmak**, İkinci Baskı, Yeni Boyut: 26, İstanbul.
- ÖZTÜRK Yaşar Nuri, “İslam, Batı ve Ortadoğu”, **İslam ve Modernite**, Birinci Baskı, Der: Gönül Pultar, Ed: Necla Feroğlu, Mayıs 2007, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss.125-146.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (2012), **Batı Sömürgeciliği ve İslam Dünyası**, Üçüncü Baskı, Yeni Boyut: 39, İstanbul.
- ULINNUHA Roma, “Occidentalism in Indonesia: A Study of Intellectual Ideas of Mukti Ali and Nurcholis Madjid and Contemporary Legacy”, **ESENSIA** Vol XII No. 1 Januari 2011.
- ULUÇ, Güliz (2009), **Medya ve Oryantalizm Yabancı, Farklı ve Garip... Öteki**, Birinci Baskı, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1993), **Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, Yay. Haz: Gülseren Ülken, Dördüncü Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul,
- PAKDİL, Nuri (2014), **Batı Notları**, Beşinci Baskı, Edebiyat Dergisi Yayınları: 3, Bakanlıklar, Ankara.
- PARLA, Jale (1985), **Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik**, Birinci Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- PARLA Jale, “Hayali Doğu, Oryantalizm”, **Atlas Aylık Coğrafya ve Keşif Dergisi**, Sayı: 96, Mart 2001, ss.48-71.
- PARTANT, François (2002), **Kalkınmanın Sonu**, İkinci Baskı, çev. Fikret Başkaya, Özgür Üniversite Kitaplığı: 35, Türkiye ve Ortadoğu Vakfı Yay, Ankara.

- PAŞA, Muhammed Mahzuni (2010), **Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları**, İkinci Baskı, çev: Âdem Yerinde, Yay. Haz.: Mustafa Demiray, Arap Gözüyle Osmanlı: 5, Kalsik Yayınları, İstanbul.
- POLAT Ahmet Fethi, "Hanefi'nin Oksidentalizmi, Temaşaya Değmez Bir Tulûat mıdır?", **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl:6, Sayı: 3, Kış 2007, ss. 71-107.
- RABİ, İbrahim M. Abu (2003), **Modernlik ve Çağdaş İslam Düşüncesi**, Birinci Baskı, Yay. Haz: Vezir Meydan, çev.: Ünal Çağlar-Fahrettin Altun-Özgür Oral-Nurcan Hınık Yavuz, Seçmeler: 3, Yöneliş, İstanbul.
- RAHMAN, Fazlur (2004), **İslami Yenilenme Makaleler I**, Üçüncü Baskı, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- RAHMAN, Fazlur (2010), **İslami Yenilenme Makaleler III**, İkinci Baskı, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- SAİD, Edward (1998), **Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu**, Dördüncü Baskı, Tercüme Eserler: 2, İrfan Yayıncılık, İstanbul.
- SAİD, Edward (2010), **Kültür ve Emperyalizm**, Üçüncü Baskı, çev: Necmiye Alpay, Hil Yayın, İstanbul.
- SARIBAY Ali Yaşar, "Postmodernite ve Kültür Olarak İslam Kültürel bir Çözümleme", **İnci İslam Düşüncesi Sempozyumu, Bildiriler-Tartışmalar**, Yay. Haz.: Mehmet Bekaroğlu, Beyan Yayınları, 1993, ss.93-106.
- SARIBAY Ali Yaşar, "Yirmibirinci Yüzyıla Doğru Global Kapitalizm, Oryantalizm, Yerlililik: Teorik Bir Çerçeve", **Global ve Yerel Eksende Türkiye**, Birinci Baskı, Derleyenler: E. Fuat Keyman – Ali Yaşar Sarıbay, Dizi no: 25, Alfa Yayınları: 717, 2000a, İstanbul, ss. 7-17.
- SARIBAY Ali Yaşar, "Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam", **Global ve Yerel Eksende Türkiye**, Birinci Baskı, Derleyenler: E. Fuat Keyman – Ali Yaşar Sarıbay, Dizi no: 25, Alfa Yayınları: 717, 2000b, İstanbul, ss. 213-231.
- SAYIN Zeynep B., "Filoloji ve İslam: Yeni Bir Kültürel Okumaya Doğru", **Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi**, Sayı: 95, Mart 1997, ss: 31-37.
- SAYYİD, Salman (2000), **Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu**, Birinci Baskı, çev: Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz, Yay. Haz.: Ercan Şen, Toplum Dizisi: 45, Vadi Yayınları, Ankara.
- SAYYİD Salman, "Oryantalizmden Sonra", **Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu 9-10 Aralık 2006**, Birinci Baskı, Ed. Lütfi Sunar, İ. B. B. Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Md.lüğü Yay., 2007, ss. 65-78.
- SHAYEGAN, Daryush (1991), **Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni**, Birinci Baskı, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul.
- SHAYEGAN, Daryush (2013), **Melez Bilinç**, Birinci Baskı, çev: Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul.
- SHIH Chih-yu, "The West That Is not Western: Self-identification in the Oriental Modernity", **www.zo.uni-heidelberg.de**, Erişim: 17.07.2014, pp.1-18.

- SİDDİKÎ, Mazharuddin (1990), **İslam Düşüncesinde Modernist Düşünce**, Birinci Baskı, çev: Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Çağdaş İslam Düşüncesi, Dergah Yayınları, İstanbul.
- SİBAÎ, Mustafa (1993), **Oryantalizm ve Oryantalistler Yararları ve Zararları**, Birinci Baskı, çev: Mücteba Uğur, Beyan Yayınları: 182, İstanbul.
- SİNA İbn-i, “Kuşların Öyküsü- Risaletü't-Tayr”, **İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (1)**, Birinci Baskı, Derleme, Çev.: Derya Örs vd., Edebiyat: 17, İnsan Yayınları: 207, 1997, İstanbul, ss. 123-128.
- SOYKUT Mustafa, “Tarihi Perspektiften İtalyan Şarkiyatçı ve Türkologlar”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Oryantalizm-I, Yıl: 5, Sayı 20-I, Yıl: 2002, ss. 41-85.
- SÖNMEZ Mustafa, İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilsisi (Afgani ve Abduh’un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış), **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** Hakemli Dergi, Yıl: 2002, Sayı: 18. ss. 153-178.
- SÖNMEZSOY, Selahattin (1998), **Kur’an ve Oryantalistler**, Birinci Baskı, Fevri Yayınları: 55, Ankara.
- SPIVAK C. Gayatri, “Akademik Özgürlüğü Cins-Kimlikli Postkolonyallik İçinde Düşünmek”, **Toplumbilim Altı Aylık Dergi**, Ed.: Ali Akay, Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı, Sayı: 25, Ekim 2010, Bağlam Yayınları, Ankara, ss. 67-75.
- SUBAŞI, Necdet (2003), **Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme**, Birinci Baskı, Yay. Haz.: Ercan Şen, Toplum Dizisi: 60, Vadi Yayınları: 183, Ankara.
- SUBAŞI Necdet, “Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği”, **İslam ve Modernite**, Birinci Baskı, Der: Gönül Pultar, Ed: Necla Feroğlu, Mayıs 2007, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss.61-98.
- SUHREVERDÎ Şehabuddin, “Ruhun Yolculuğu- Kıssatü'l-Gurbetü'l-Garbiyye”, **İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (1)**, Birinci Baskı, Derleme, Çev.: Derya Örs vd., Edebiyat: 17, İnsan Yayınları: 207, 1997, İstanbul, ss. 81-109.
- SÜPHANDAĞI, İsmail (2004), **Batı ve İslam Arasında Oryantalizm**, Birinci Baskı, Ed: A. Kadir Süphandağı, Oryantalizm: 1, Gelenek Yayıncılık: 73, İstanbul.
- ŞALGUNİ, M. Rıza (2005), **İslam ve Modernizm**, Birinci Baskı, çev: Derviş Okan, Halkların Tarih-Kültür Dizisi: 14, Sorun Yayınları, İstanbul.
- ŞAYLAN, Gencay (2006), **Postmodernizm**, Üçüncü Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.
- ŞELEŞ, Ali (2013), **Cemaleddin Afgani Görüşler, Tartışmalar, Değerlendirmeler**, Birinci Baskı, çev: Mehmet Çelen, İnceleme Araştırma Dizisi: 278, İz Yayıncılık, İstanbul.
- THERBORN, Göran, “Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar”, **Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm**, İkinci Baskı, Der. A. Topçuoğlu, Y. Aktay, Vadi yay., Ank. Eylül 1999, ss. 62-70.
- TUNA, Muammer vd.leri (2011), **Modern Toplumun İnşası (Tarihsel ve Sosyolojik Bir Perspektif)**, Birinci Baskı, Detay Yayıncılık, Ankara.

- TURNA B. Babur, “Şarkiyatçılığı Anlamak: Edward Said’in Şarkiyatçılık’ı Üzerine Notlar”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Oryantalizm-I, Yıl: 5, Sayı 20, Yıl: 2002, ss. 219-245.
- TURNER, Bryan (1984), **Marks ve Oryantalizmin Sonu**, Birinci Baskı, çev.: Çağatay Keskinok, Kaynak Yayınları: 39, İstanbul.
- TURNER Bryan S., “Oryantalizm ve İslam’da Sivil Toplum Meselesi”, **Oryantalistler ve İslamiyatçılar, Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi**, Birinci Baskı, Ed: Asaf Hüseyin, Robert Olson, Cemil Kureşi, çev: Bedirhan Muhib, İnceleme Araştırma: 24, İnsan Yayınları: 24, 1989, İstanbul, ss. 35-61.
- TURNER, Bryan S. (1991), **Oryantalizm Kapitalizm ve İslam**, Birinci Baskı, çev. Ahmet Demirhan, İnceleme-Araştırma: 32, İnsan Yayınları, İstanbul.
- TURNER, Bryan S. (2003), **Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm**, İkinci Baskı, Ed. Erhan Güngör, çev. İbrahim Kaplıkaya, Sosyal Bilimler: 1, Anka Yayınları, İstanbul.
- TÜRKÖNE, Mümtaz’er (1994), **Cemaleddin Afgani**, Oku-Düşün Serisi: 14, Çağdaş İslam Düşünürleri Dizisi: 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 136, Ankara.
- TONNESSON Stein, “Oryantalizm, Oksidentalizm ve Ötekini Tanımak”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, çev. Necmeddin Güney, Yıl: 6, Sayı: 3, Kış 2007, ss. 357-365.
- TONNESSON Stein, “Orientalism, Occidentalism and Knowing About Others”, NIASnytt., No:2, 1994, pp. 14-18.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2005), **Ütopistik Ya Da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimler**, İkinci Baskı, çev.: Taylan Doğan, Yay. Haz.: Bülent Birer, Aram Yayıncılık: 41, İstanbul.
- WAHYUDİ Yudain, “Hanefi’nin Mukaddime Fi İlmi’l İstigrab’ına Arap Dünyasının Cevabı”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Çev.: Doğan Kaplan, Yıl:6, Sayı: 3, Kış 2007, ss. 341-355.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2007a), **Avrupa Evrenselciliği İktidarın Retoriği**, Birinci Baskı, çev.: Sinan Önal, Aram Yayıncılık: 13, İstanbul.
- WALLERSTEIN, Immanuel vd. (2007b), **İrk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler**, Dördüncü Baskı, çev.: Nazlı Ökten, Yay. Haz. Sosi Dolanoğlu-Semih Sökmen, Metis Yayınları, İstanbul.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2011), **Dünya-Sistemleri Analizi Bir Giriş**, İkinci Baskı, çev.: Ender Abadoğdu-Nuri Ersoy, Yay. Haz.: Taylan Doğan-Ömer F. Kuran, bgst Yayınları, İstanbul.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2012a), **Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık**, Altıncı Baskı, çev.: Necmiye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2012b), **Bildiğimiz Dünyanın Sonu, Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim**, Dördüncü Baskı, çev.: Tuncay Birkan, Yay. Haz.: Bülent Somay-Semih Sökmen, Metis Yayınları, İstanbul.
- VENN, Couze (2000), **Occidentalism, Modernity and Subjectivity**, Sage Publications, London.

- YAVUZ, Hilmi (1993), **Modernleşme, Oryantalizm ve İslam**, İkinci Baskı, Yay. Haz.: Sultan Polat, Düşün Yazıları Dizisi: 10, Boyut yayınları, İstanbul.
- YAVUZ Hilmi, “Oryantalizm Üzerine Bir Giriş Denemesi”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 3, Kış 2002, ss.53-65.
- YAVUZ Hilmi, “Oksidentalizm Üzerine Notlar”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl:6, Sayı: 3, Kış 2007a, ss. 373-375.
- YAVUZ Hilmi, “İslam Terakkiye Mani midir?”, **İslam ve Modernite**, Birinci Baskı, Der: Gönül Pultar, Ed: Necla Feroğlu, Mayıs 2007b, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss.171-184.
- YAVUZ Şevket, “Takdirden Tahayyüle: Dinin Kadastrolaşması ve Varlığın Ötekileştirilmesi Bağlamında Oksidentalizmi Yeniden Düşünmek”, **Marife Bilimsel Birikim Dergisi**, Yıl:6, Sayı: 3, Kış 2007c, ss. 107-122.
- YAZAR U Can, “Komedi, Kisvesi Altında Türk Kimliğine Oryantalist Saldırıları”, **Akademik Bakış Dergisi**, Sayı:38 Eylül–Ekim 2013, Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, İktisat ve Girişimcilik Üniversitesi, Türk Dünyası, Kırgız–Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü, Celalabat–KIRGIZİSTAN, <http://www.akademikbakis.org>.
- YEĞENOĞLU Melda, “Peçeli Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark”, **Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark**, Birinci Baskı, Ed: Mahmut Mutman Meyda Yeğenoğlu E. Fuat Keyman, Araştırma İnceleme Dizisi, İletişim Yayınları, 1996, İstanbul, ss. 107-161.
- YEĞENOĞLU, Melda (2003), **Sömürgeci Fanteziler, Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark**, Birinci Baskı, Yay. Haz.: Semih Sökmen, Metis Yayınları, İstanbul.
- YEO George Yong-Boon (1991), **Keynote Speech by BG (Res)**, Singapore Government Press Release, Release No: 21/Aug 03-1/91/08/12.
- YETİŞKİN Ebru, SPIVAK Gayatri C., “Madun, Gramsci, Guha, Spivak, Gayatri C. Spivak ile Mülakat”, **Toplumbilim Altı Aylık Dergi**, Ed.: Ali Akay, Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı, Sayı: 25, Ekim 2010, Bağlam Yayınları, Ankara, ss. 75-81.
- YILDIRIM Ali Kemal, “Edward Said’in Şarkiyatçılık Düşüncesine Eleştirel Bir Bakış”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Oryantalizm-II, Yıl: 5, Sayı 20-II, Yıl: 2002, ss. 139-154.
- YILDIRIM, Ergün (1995), **Türkiye’nin Modernleşmesi ve İslam**, Birinci Baskı, İnceleme Araştırma Dizisi: 83, İnsan Yayınları: 174, İstanbul.
- YILDIRIM, Ergün (2012), **Hayali Modernlik: Türk Modernliğinin İcadı**, İkinci Baskı, Doğu Kit., İstanbul.
- YILDIRIM, Suat (2003), **Oryantalistlerin Yanılguları**, Birinci Baskı, Yay. Haz.: Faruk Tuncer, Sosyal Bilimler Dizisi: 6, Ufuk Kitapları: 33, İstanbul.
- YİĞİT Zehra, “Hollywood Sineması’nın Yeni Oryantalist Söylemi ve 300 Spartalı”, **Selçuk İletişim Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 3, 2008, Selçuk Üniversitesi, Konya, ss. 236-249.

- YOUNG, Robert (2000), **Beyaz Mitolojiler Tarih Yazımı ve Batı**, Birinci Baskı, çev: Can Yıldız, İnceleme Araştırma: 94, Bağlam Yayınları: 147, İstanbul.
- YÜCEL, Ahmet (2013), **Oryantalistler ve Hadis**, Birinci Baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 285, İstanbul.
- ZAKZUK, Hamdi (1993), **Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı**, Birinci Baskı, çev: Abdülaziz Hatip, Yayın No: 8, Işık Yayınları, İzmir.
- ZEYDANLIOĞLU Welat, “Beyaz Türkün Yüku: Oryantalizm, Kemalizm ve Türkiye’de Kürtler”, **Toplum ve Kuram Dergisi**, çev.: Alişan Şahin, Sayı: 2, Güz 2009, ss. 195-211.
- ZHAR, Renat (1999), **Sömürgecilik ve Yabancılaşma**, Birinci Baskı, çev: Bayram Doktor, İnceleme-Araştırma: 127, İnsan Yayınları: 276, İstanbul.



ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Tacettin Gökhan ÖZÇELİK		
Doğum Yeri ve Yılı	Akşehir / 1969		
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		
ve Düzeyi	İyi		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1983	1987	Maltepe Askeri Lisesi / İzmir
Lisans	1987	1991	Kara Harp Okulu / Ankara
Yüksek Lisans	1998	2001	Akdeniz Üniversitesi S.B.E. İ.İ.B.F. İşletme Antalya
	2005	2007	Selçuk Üniversitesi S.B.E. İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi Konya
Doktora	2011	2015	Uludağ Üniversitesi S.B.E. İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	1991	2009	Türk Silahlı Kuvvetleri
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	-		
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-		
Yayımlar:	-		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	tgozcelik@hotmail.com		
	Tarih		
	İmza		
	Adı Soyadı		