

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

DOĞU-BATI İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA ORYANTALİZM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HAZIRLAYAN
GÜLBAHAR ATASEVER
0641050171**

**DANIŞMAN
DOÇ. DR. TURGAY UZUN**

**AĞUSTOS, 2009
MUĞLA**

T.C.
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOĞU-BATI İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA ORYANTALİZM

Hazırlayan
GÜLBAHAR ATASEVER

Sosyal Bilimler Enstitüsünde
Yüksek Lisans
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 08.09.2009

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 27.08.2009

Tez Danışmanı : Doç.Dr. Turgay UZUN

Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr. Ramazan GÜNLÜ

Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr. Nazmi ÜSTE

Enstitü Müdürü :

AĞUSTOS , 2009
MUĞLA

TUTANAK

Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 05.10.2009 tarih ve 437/45 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 25/4 maddesine göre, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yüksek lisans öğrencisi Gülbahar Atasever'in "**Doğu-Batı İlişkileri Bağlamında Oryantalizm**" adlı tezini incelemiş ve aday 27.08.2009 tarihinde saat 14:00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin KABUL... olduğuna oybirliği ile karar verildi.



Tez Danışmanı

Doç.Dr. Turgay UZUN

Üye

Yrd.Doç.Dr. Ramazan GÜNLÜ



Üye

Yrd.Doç.Dr. Nazmi ÜSTE



YEMİN

Yükseklisans tezi olarak sunduğum “Doğu-Batı İlişkileri Bağlamında Oryantalizm” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.



27/08/2009

Gülbahar ATASEVER

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.

Soyadı : ATASEVER

Adı : GÜLBAHAR

Kayıt No:

TEZİN ADI

Türkçe : Doğu-Batı İlişkileri Bağlamında Oryantalizm

Y. Dil : Orientalism in the Context of Relations Between East and West

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

(X)

O

O

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : Muğla Üniversitesi

Fakülte :

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Diğer Kuruluşlar :

Tarih : 27.08.2009

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı : UZUN Turgay

Ünvanı : Doç.Dr

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI:

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. Doğu-Batı, Oryantalizm ve Oksidentalizm
2. Oryantalizmin Doğu-Batı İmgesi
3. Edward W. Said Ekseninde Oryantalizm Tartışmaları ve Türkiye

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER :

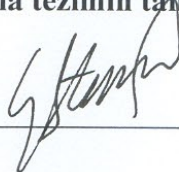
1. Doğu-Batı
2. İslam ve Hıristiyanlık
3. Oryantalizm ve Oksidentalizm
4. Edward W. Said

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstrakt ve thesaurus'ları kullanınız.

1. East-West
2. İslam and Christianity
3. Orientalism and Occidentalism
4. Edward W. Said

- 1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum
- 2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir (X)
- 3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir

Yazarın İmzası :



Tarih : 27/1/2009

ÖNSÖZ

Tarih boyunca kullanılan ve pek çok anlam ifade eden Doğu/Batı kavramları günümüze kadar gelen en belirgin evrensel dikotomilerden birisi olmuştur. Doğu/Batı, coğrafi bir ayrımlanmayı ifade etmesinin ötesinde çeşitli söylemler yoluyla üretilerek Doğu'nun ve Batı'nın bakış açılarını yansıtan oryantalizm ve oksidentalizm kavramlarını karşımıza çıkarmıştır. Her ikisi de Doğu ve Batı'yı açıklamada tam bir nesnellığe sahip olmamakla birlikte, oryantalizmin içerdiği akademik birikim ve oksidentalizmin karşı çalışma alanı olarak geliştirdiği savunmacı yaklaşım günümüzde Doğu/Batı ilişkilerini anlamamıza katkıda bulunmaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanması sırasında bilgi ve birikimleri ile manevi desteğini esirgemeyerek ihtiyaç duyduğumda daima yanımda olan değerli danışmanım Doç.Dr. Turgay Uzun'a; tez sürecim boyunca yardımlarını esirgemeyen değerli bölüm başkanım Prof.Dr. Atilla Göktürk'e, bir dönem çalışma arkadaşım olan ve sonsuz bilgi birikimi ile çalışmama katkı sağlayan Yrd.Doç.Dr. Bünyamin Bezci'ye ve çalışmamda yeni çözümler üreterek bana destek olan Yrd.Doç.Dr. Necdet Subaşı'ya teşekkürlerimi sunarım.

ÖZET

Oryantalizm hakkındaki tartışmalar kolonizasyonun serbestleşme süreciyle başlar. Edward W. Said, tartışma yaratan kitabı “Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları”nda kültürel emperyalizmi eleştirir. Said’in ifadesiyle, oryantalizmin özü Batı’nın üstünlüğü ile Doğu’nun geri kalmışlığı arasındaki yok edilemez ilişkiye dayanır. Diğer bir ifadeyle Said oryantalizmi, Batı’nın, aşağı olan Doğu’ya hegemonik bakışı olarak tanımlamaktadır. O’nun için Doğu ile Batı arasındaki ilişkiler tarih boyunca dondurulmuştur. Bazı yazarlara göre ise, oryantalizm, değişmeyen kavramları ve tarih boyunca inşa edilen aynı yapıyı içermez ve oryantalizmin tüm tarihi hegemonik olarak değerlendirilemez. Bu bağlamda, Said’in Doğu ve Batı’nın ikili karşıtlık oluşturduğu açıklaması doğru olmakla birlikte yetersiz görünmektedir. Bu nedenle, oryantalizmin farklı bakış açılarından değerlendirilmesi önem taşımaktadır.

ABSTRACT

The debate regarding orientalism launched by its critics in the period of decolonisation. Edward W. Said criticises cultural imperialism in his controversial book, "Orientalism: Western Conceptions of the Orient". In his words, the essence of orientalism based on the ineradicable distinction between western superiority and oriental inferiority. In other words, Said defined orientalism as the hegemonic view in the "west" of the inferiority of the "east". For Said, relations between east and west have been frozen throughout history. According to some authors, orientalism consists not of unchanging concepts, identically constructed through time and orientalism's own all history couldn't assessed as hegemonic. In this context, Said's explanation of the binary opposition of orient and occident should be seen as a true but inadequate. For this reason, orientalism assessments are importance from different points of view.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

ÖZET

ABSTRACT

GİRİŞ..... 1

BİRİNCİ BÖLÜM

DOĞU-BATI, ORYANTALİZM VE OKSİDENTALİZM

1. DOĞU-BATI: DOĞU-BATI, ÖTEKİLİK VE KURGUSALLIK.....	5
A) Doğu'nun Ötekileşme Süreci.....	7
B) Doğu/Batı Karşılaşmasında Tarihsel Süreç.....	12
II. DOĞU/BATI'DA TEMSİL SORUNU: İSLAM VE HİRİSTİYANLIK.....	16
A) İslam ve Hıristiyanlık Arasında Benzerlik ve Ayrışmalar.....	17
B) İslam ve Hıristiyanlığın Tarihsel Birlikteliği.....	20
C) İslam ve Hıristiyanlıktan Oryantalizme: İslam'ın Ötekiliği.....	23
III. TARİHSEL SÜREÇTE ORYANTALİST SÖYLEM.....	27
IV. OKSİDENTALİZM: BATI'YA VERİLEN DOĞULU KARŞILIK.....	36

İKİNCİ BÖLÜM

ORYANTALİZMİN DOĞU-BATI İMGESİ

I. KLASİK DÖNEMDE ORYANTALİZM.....	41
A) Oryantalist İdeoloji ve Geleneksel Dönemde Oryantalist Yanılsamalar.....	41
B) Sömürge Döneminde Oryantalizm.....	51
II. MODERN DÖNEM VE SONRASI ORYANTALİZM.....	56
A) Modern Dönemde Oryantalizm.....	56
B) Postmodern Dönemde Oryantalizm.....	59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ORYANTALİZM TARTIŞMALARI VE TÜRKİYE

I. ORYANTALİZME FARKLI BAKIŞLAR.....	65
A) Oryantalizme Kurgusal ve Tekdüze Yaklaşım ve Edward W. Said.....	67
B) Oryantalizme İndirgemeci Yaklaşım Eleştirisi.....	71
II. TÜRKİYE’DE MODERNLEŞME SÜRECİNDE ORYANTALİZM VE OKSİDENTALİZM.....	76
A) Osmanlı Döneminde Oryantalist Bakış.....	80
B) Cumhuriyet Döneminde Doğu/Batı Ayrımı.....	82
SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA.....	92

GİRİŞ

Bu çalışmada, esas olarak incelenmesi amaçlanan konu olan oryantalist söyleme Doğu/Batı'nın ortaya çıkışı ve İslam/Hıristiyanlık arasındaki ilişkilerden başlanarak açıklama getirilmeye çalışılmıştır. Bunun nedeni, oryantalist bilgi birikiminin oluşmasında bu olguların belirleyici olmasıdır. Bu nedenle, Doğu ve Batı'ya yüklenen anlamların nasıl bir tarihsel süreç geçirdiği bu ayrım üzerinden gidilen yolları ifade eden oryantalizm ve oksidentalizmin tarihteki yerinin saptanması açısından önemli hale gelmektedir.

Oryantalizm, Edward W. Said tarafından değerlendirilirken; onun sosyal, kültürel, politik ve ekonomik alanlardaki tüm bağlantıları irdelenmiştir. Said'in özellikle oryantalizmin bu alanlarla olan ilişkilerine dikkat çekmesi onun kurgusal, inşa edici ve ötekileştirici niteliklerine işaret etmektedir. O'na göre, oryantalizmin gelişme sürecinde Doğu konusunda oluşturulan kürsüler, verilen konferanslar, Doğu'nun sahip olduğu orijinal metinlerin tercümelemleri sonradan "öteki" olarak kavramlaştırılan Doğu'yu tanımaya hizmet etmiştir.

Önceleri sadece mekansal/coğrafi bir ayırmadan bahsedilirken on altıncı yüzyıldan itibaren Doğu'nun kültürel olarak ötekiliği öne çıkmıştır. Böylece Doğu, Batı'nın tarihsel zıttı ve kültürel dışarı olarak konumlanmış ve ondan ayrılmıştır. Feodalite, Rönesans ve Aydınlanma gibi dönemler Batı'yı Batı yapan unsurlar olarak işaretlenerek Doğu'yu tanımlamada klişe kavramlar kullanılmaya başlanmıştır. Doğu despotizmi, Doğu akli, Doğu egzotizmi, Doğu kadını ve Doğu mistisizmi gibi ifadeler bunlardan bazılarıdır. Böylece Avrupa'nın Avrupa olmayana olan üstünlüğü başlamış olmaktadır.

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, oryantalist söylem bir düşünceler seti olarak gelişmiş ve Batı kültürünün yayılmasına hizmet etmiştir. Said'in üzerinde durduğu temel mesele oryantalizmin kolonyal bağlantılarıdır. O'na göre oryantalizm, on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyılda özellikle İngiltere ve Fransa ve yirminci yüzyılda Amerika tarafından Doğu'nun üzerinde hakimiyet kuran bir yöntemin

adıdır. Sadece oryantalistler tarafından değil antropologlar, sosyologlar, tarihçiler ve filologlar tarafından da sorgulanan ve fikir yürütülen akademik bir disiplindir. Bu durum Said'e göre, oryantalizmin alanını daha da genişleterek hakim güçlerin kolonyal hedeflerine ulaşmalarına olanak sağlamıştır. Oryantalizm, büyük ölçüde Said'in oryantalizme olumsuz bir anlam yüklemesiyle kazandığı hegemonik niteliğini günümüzde farklı isimler altında devam ettirmektedir. Modern dönem tıpkı oryantalizmde Batı'nın Doğu'ya üstünlüğünde olduğu gibi, gelişmiş dünya imgesini içerir. Burada occident G7'ye, orient ise Üçüncü Dünya'ya dönüşmüştür. Yeni düzen Said'in fikirlerinin paralelinde gelişmektedir.

Oksidentalizm olgusu ise, oryantalizmin karşıt çalışma alanı olarak ifadelendirilmektedir. Oksidentalizm, oryantalizmin tersine dönmüş bir versiyonu olarak tanımlanabilir. Oksidentalizm, oryantalizmden devraldığı bilgiyi tersine çeviren bir yapıya sahip olarak sömürgecilik sonrası dönemden itibaren başlayan bir karşıtlık olarak gelişmiştir. Öte yandan, oryantalizmden ayrıldığı noktalardan en önemlileri, oksidentalizmde ötekileştirme sürecinin olmayışı ve onun savunmacı bir yaklaşıma sahip oluşudur.

Doğu/Batı kavramlarının ve özellikle oryantalizmin günümüze kadar nasıl bir süreç geçirdiğine ilişkin açıklamalara yer veren bu çalışmanın birinci bölümünde; ilk olarak, Doğu/Batı'nın kurgusal niteliği ve Doğu'nun ötekileştirilmesi ile her ikisinin tarihsel süreci değerlendirilmiştir. Ardından, Doğu/Batı'yı ifade eden dinler olan İslam ve Hıristiyanlığın Doğu/Batı ilişkileri üzerine etkisi ele alınmıştır. Son olarak, oryantalizm ve oksidentalizme giriş niteliğinde kavramsal açıklamalar yapılmıştır.

İkinci bölümde, akademik bir geçmişe sahip olan oryantalizm, dönemsel olarak değerlendirilerek tarihsel sürecin oryantalizm açısından neyi ifade ettiği tartışılmıştır. Bu bağlamda, klasik dönem ile modern dönem ve sonrası olarak ayrımı yapılan tarihsel dönemler günümüz de dahil olmak üzere oryantalizm ile ilişkili olarak değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde ise, ilk olarak, oryantalizme getirilen farklı bakış açıları değerlendirilerek Edward W. Said'e yöneltilen eleştirilere yer verilmiştir. Bazı yazarlar, onun ortaya koyduğu oryantalizm kavramının tekdüze, kurgusal ve ahistorik niteliğe sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Eleştiriler, Said'in geriye dönük bir tarih anlayışı nedeniyle oryantalizm bilimine dahil olan herkesi olumsuz anlamıyla oryantalist olarak yaftalamasına neden olduğu yönündedir. Ayrıca, Said'in öteki olarak Doğu'nun üstünlüğünün Batı tarafından bazı yüzyıllarda tanındığını göz ardı etmiş olması ve. metinde yoğunlaşması da olgunun sosyal boyutunu ihmal ettiği anlamına gelmiş ve eleştirilmiştir.

Bazı yazarlara göre, Doğu bilimi olarak adlandırılan oryantalizm sadece olumsuz anlamıyla kullanılan ötekileştirici ve hegemonyacı niteliklere sahip bir bilim dalı değildir. Oryantalizm, bilgi sağlama niteliğini belirli bir dönem korumuştur. Köklü akademik geleneği sayesinde, Doğu'nun modernleşmesine ve ulus kimliğini kazanmasına hizmet etmiştir. Ayrıca oryantalizmin temel niteliklerinden birisi olan "öteki" imgesi sadece Batı'nın Doğu'yu ötelemesinde değil kendi içerisinde tüm uygarlık ve devletlerde görülebilen bir husustur. Doğu ve Batı, tamamen homojen unsurlardan oluşmadığından ötekileştirme işlemine her an başvurabilmektedirler. Bu nedenle, oryantalizm hakkında yapılan tamamen ahistorik ve tekdüze açıklamalar ile çizilen saf Doğu imajı gerçekleri açıklamada yetersiz kalmaktadır.

İkinci olarak, Türkiye'de modernleşme sürecinde oryantalizm ve oksidentalizm alt başlığı ile Osmanlı dönemi ve Cumhuriyet döneminde öteki imgesi değerlendirilmiş ve bu dönemlerde var olan oryantalist ideoloji sorgulanarak bir Doğu ülkesi olarak nitelenen bazı ülkelerde de böyle bir sürecin yaşanabileceği anlatılmak istenmiştir.

Sonuç olarak, oryantalizmde öteki olarak konumlanan Doğu ile özne olarak değerlendirilen Batı hakkında var olan gerçekler ile yaratılan efsanelerin bütünleştiriliyor olması, mevcut olan bilgi birikiminin devamlı sorgulanmasına neden olmaktadır. Bu nedenle Southern'in ifadesiyle, "zayıf ve yetersiz temel üzerine büyük bir bina inşası"nın andıran oryantalizmin her aşamasının sorgulanması

gerekmektedir. Ayrıca, oryantalizm ve oksidentalizmin aşırı bir biçimde radikal bir gerçeklik olarak kalmalarının yerine onlar hakkında geliştirilen uzlaşmacı görüşlere yer vermek önem taşımaktadır. Bu konuda Turner, Doğu/Batı, İslam/Hıristiyanlık ve oryantalizm/oksidantalizm gibi ikiliklerin kaldırılması ve daha global düşünce tarzlarının benimsenmesini içeren görüşleriyle öne çıkmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DOĞU-BATI, ORYANTALİZM VE OKSİDENTALİZM

I. DOĞU-BATI: DOĞU-BATI, ÖTEKİLİK VE KURGUSALLIK

Doğu/Batı, tarih boyunca çeşitli söylemler¹ yoluyla üretilerek içeriği doldurulmuş iki kavramdır. Bu durum, her ikisinde gerçek olan ile kurgusal olanın aynı paydada bulunmasını getirdiği için ikisi arasında net bir ayırım yapmayı güçleştirmiştir. Hentch'in "*Hayali Doğu*" nitelendirmesi bu durumu kısaca özetlemektedir: "*Doğu Batı ikilisinin kökenlerinde, kurmaca ve gerçek sınıksız birbirine geçmiştir. Ve zamanla hayali olanla gerçek olanın payını ayırmak zorlaştıkça efsanenin kapladığı alan genişlemiştir. Temsil gücü kolektif belleğe kendini dayatmakta ve gerçek bir ağırlıkla geleceğin üstüne binmektedir. Böylece, derinlemesine tavırların oluşmasına katkıda bulunmakta ve bu nedenle de gerçeğe benzemektedir.*"² Yeğenoğlu da aynı fikre sahip olarak, Batılı öznenin oluşumu ve tesis edilmesinin kurgusal bir özelliğinin olduğunu, ancak bu konunun hayali karaktere sahip oluşunun onun gerçek olmadığı anlamına gelmediğini, tersine bunun, tabi kıldığı öznelerin bedenlerini kurması sayesinde maddi sonuçlar üreten bir süreç olduğunu ifade eder.³ Böylece kurgusallık, somut bir nitelik kazanarak Doğu ve Batı kavramlarında belirgin hale gelmiştir.

¹ Söylem: İleri doğru gitme, süreç ya da zamanın, olayların, eylemlerin bir araya gelmesi; akıl yürütme yetisi ya da rasyonelli düşüncenin söz ya da söyleşiyile üretilmesi; bir anlatı, öykü ya da açıklama, aşinalık ve bir konunun uzunca ele alındığı ya da işlendiği sözlü ya da analizdir. Ali Kemal Yıldırım, "Edward Said'in Şarkiyatçılık Düşüncesine Eleştirel Bir Bakış", Doğu-Batı, sayı.20, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2002, s.138.

² Thierry Hentch, *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, Çev. Aysel Bora, Metis Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 1996, s.18.

³ Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2003, s.12. Bu konuda Said, Şarkiyatçılığın akademik anlamı ile imgeleme yaratılmış anlamı arasındaki etkileşimin kesintisiz olduğunu söyler. Özellikle on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren ikisinin arasında dikkate değer ölçüde bir alışveriş olduğunu belirtir. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ünler, Metis Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2006, s.12-13.

Doğu/Batı ikiliği öncelikle, hem coğrafi hem de söylemsel alanlarda oluşan bu kurgusal niteliğinden dolayı büyük bir sorgulamayı hak etmektedir. İlk olarak, Doğu ve Batı terimlerinin ortaya çıkış noktaları ve kullanım alanlarına bakıldığında, Asya ile Avrupa'nın, Doğu ile Batı arasındaki sınırın, nerede başlayıp nerede bittiğinin cevabının çok net olmadığı görülür. Zira bu sınırlar tarih boyunca çok değişken bir özellik göstermiştir. Asya Asur dilinde “Doğu ülkesi” anlamına gelir. Asya ve Avrupa kelimeleri, Babil şehrinin her iki kısmını ifade eden asu (doğu) ve ereb (batı) sözlerinden türemiştir.⁴ Sonraları Ege Denizi'nin iki tarafını ayırmak için kullanılmıştır. Büyük İskender bu sınırı Hindistan'a kadar götürmüştür. Roma İmparatorluğu zamanında Roma şehri, dünyanın merkezi sayılmış, doğu tarafı için oriens, Batı tarafı için occiden tabiri kullanılmıştır. Roma İmparatorluğu devrinde Doğu, Batı'ya kıyasla “medenî ülke” manasında kullanılmaktaydı.⁵ Doğu/Batı'nın başlangıçta, dünyanın bölünmesinde önce Ege Denizi'nin referans noktası olarak alındığı, zamanla Yunan ve Roma, Akdeniz Havzası üzerinde de egemenlik kurduğunda dünyanın bölünmesinde Ege Denizi'ne ilaveten Karadeniz ve Akdeniz'in de belirleyici olmaya başladığı görülür.⁶ Bunun nedeni, İslam'ın hızlı ilerleyişiyle birlikte Akdeniz'in bir iç deniz olma özelliğini kaybederek bir sınır oluşturma potansiyelidir. Böylece Avrupa ve Asya'nın coğrafi belirlenimi başlamış olmaktadır.

Diğer taraftan, klasik coğrafi bir ayrımın ötesinde, Avrupa ve Asya'nın gerçek anlamda ne oldukları konusunu ve birbirlerinden ayrışma nedenlerini üretilen kurgulara ve birbirleri üzerinde kurulan egemenlik söylemlerine bağlamak mümkündür. Avrupa olgusu, Avrupa'nın kendisi tarafından yaratılmıştır. Fakat bu olgunun esas temelleri klasik antikitenin aracılığı olmaksızın yükselemezdi.⁷ En başından Avrupa düşüncesinin bir efsaneyle başladığını belirten Hentch, ütöpik bir Doğu/Batı ayrımına dikkat çeker. Bu ayrışmada Helen uygarlığı zamanla belirleyici

⁴ H.Sadi Selen, “Tarihte Şark ve Garp Mefhumları”, Belleten, sayı:27, s.543'den aktaran, Yücel Bulut, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, Marife, sayı:3, Konya, 2002, s.15.

⁵ W. Barthold, *İslam Mdeniyeti Tarihi*, s.3'den aktaran, Yücel Bulut, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, Marife, sayı:3, 2002, s.15.

⁶ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, Küre Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2006, s.25.

⁷ Hişam Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, Çev. Kemal Kahraman, İz Yayıncılık, 1.baskı, İstanbul, 1995, s.119.

rol oynayarak Avrupa'nın düşünsel geleneğinin oluşmasına yardım etmiştir. Asya'ya karşı hem kimliğinin eskiliğini, hem de modernliğinin evrensel karakterini bir temele oturtma olanağını sağlamıştır.⁸ Böyle yapay bir kendine mal etme düşüncesi, Doğu ile Batı'nın hem coğrafi hem de kültürel olarak ayrılmalarında bir başlangıca işaret etmektedir.

Doğu ve Batı terimlerinin kullanım keyfilğine ve coğrafi kurgusallığa birer örnek teşkil eden Christopher Columbus'un 1492'de yolculuğa çıktığında amacının Hindistan (Doğu) kıyıları olmasına rağmen Amerika (Batı)'yı keşfetmesiyle günümüzde Hindistan ve Çin'in Amerika'nın batısında kalmalarına karşın dünyanın doğusunda oldukları nitelendirmesi⁹ ile Japonya, Amerika, Kanada Batı iken, Doğu Avrupa ve Latin Amerika ülkelerinin Batı-dışı mekanı simgelemesi¹⁰ ve "Orta Doğu" teriminin Avrupa'ya göre oluşu (Hindistanlılar için aynı bölge Orta Batı ya da Batı Asya'dır)¹¹ hangi Doğu ve hangi Batı'nın kimlere göre Doğu ve Batı oldukları konusunda bir muğlaklığın varlığına işaret etmektedir. Bu nedenlerden dolayı, Avrupa ve Asya terimleri her ne kadar coğrafi¹² bir anlama sahip görünseler de tarih boyunca bu iki dünyanın sınırlarının ve bu arada da kendi aralarındaki sınırın sabit bir biçimde çizilememesi bu iki kelimenin tarihi anlamlar taşıdığını göstermektedir.¹³

A) Doğu'nun Ötekileşme Süreci

Batı, Doğu ya da başka mekanların hiçbiri basitçe reel coğrafi mekanlar değil, tarihsel ve söylemsel kurgulardır.¹⁴ Bu kurgunun işlevi, açıkça Batı'nın Doğu

⁸ Thierry Hentch, *a.g.e.*, s.22.

⁹ Keyman/Mutman/Yeğenoğlu, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İletişim Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1999, s.7.

¹⁰ H.B.Kahraman & E.F.Keyman, "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", *Doğu-Batı*, sayı:2, Doğu Batı Yayınları, 4.baskı, Ankara, 1998, s.78.

¹¹ Akbar S. Ahmed, *Postmodernizm ve İslam*, Çev. Osman Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul, 1995, s.117.

¹²Doğu ve Batı kavramları, ilkçağlarda Roma İmparatorluğu zamanında Roma'nın dünyanın merkezi sayılmasıyla bu şehir merkeze alınarak, Doğu tarafı için oriens (doğu) ve Batı tarafı için de occiden (batı) tabirinin kullanılmasıyla oluşturulmuştur. Haçlı seferleri zamanında Doğu denilince daha ziyade İslam dünyası anlaşılıyordu. Türkler Anadolu ve Balkanlar üzerinde hakimiyet kurduktan sonra Osmanlı İmparatorluğu da Doğu kavramının kapsamına girdi. W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s.3'den aktaran, Yücel Bulut, *a.g.e.*, s.24.

¹³ Yücel Bulut, *a.g.e.*, s.23.

¹⁴ Keyman/Mutman/Yeğenoğlu, *a.g.e.*, s.14.

üzerindeki hakimiyetini içselleştirici etkide bulunarak birbirini ötekileştirmekle sonuçlanır. Edward W. Said, Doğu ve Batı gibi kavramların doğal gerçekler gibi sabit olmayıp, ütopyik ve deneysel bir coğrafi belirleme karışımı olduğunu, her çağ ve toplumun kendine özgü bir şekilde ötekini, kendi ve ötekinin kimliğini üretmeye devam ettiğini söyler.¹⁵ Bu ifade, Batı'nın Doğu'yu nasıl ötekileştirmeye çalıştığını anlatmaktadır. Ötekileştirme süreci ve bununla bağlantılı olarak Doğu ile Batı arasındaki ayrılık Hentch'in ifadesiyle şöyle tanımlanmıştır: “*Coğrafi anlamda Akdenizli Doğu çok eskilerden beri Avrupa için en yakın ve en çok mücadele edilen bir ötekilik, tam anlamıyla öteki olmuştur; çünkü gerek coğrafi açıdan gerek hayali olarak hemen bitişiğindedir; zaman zaman gizemli, tehditkar, baştan çıkartıcı ya da itici, hem ıssız hem mahşer gibi, hem barbar hem zarif, kah şiddet dolu kah uyuşuk, bir sihir ya da öfke diyarı; ama hep mevcut ve daima öteki olmuştur.*”¹⁶ Ötekileştirme, kuvvetli olanın kendini “egemen özne” olarak yapılandırmasını, sonra da onu “nesne” durumuna indirgeyerek yönetmesini, kullanmasını, sömürmesini ve sürekli olarak onun “ötekiliğini” tarif edecek bir dil oluşturmasını gerektirmiştir.¹⁷

Doğu/Batı, Batı'nın sömürgeleştirme öncesine ve sonrasına dayanan, coğrafi olmaktan çok kültürel bir farklılığı temel alan, egemenlik kabulünü hayranlıkla ve ötekileştirmekle pekiştiren genel bir söylemdir.¹⁸ Keyman, Doğu/Batı'nın ötekileştirme sürecinin anlaşılabilmesi için çeşitli ötekilik yaklaşımlarını analiz etmiştir. Bunlardan ilki, ampirik/kültürel olarak ötekinin tanımlanmasıdır. Ampirik ve kültürel bir nesne olarak öteki, ancak tarihselliğinden ve özgüllüğünden kopartılarak ötekileştirilir. Bu süreç içinde farklı olan sabit bir kültürel kimliği olan bir referansa dönüşür. Daha somutta da farklı olan modern kimliğin ötekisi, özünde de modern öznenin sahip olduklarından yani rasyonaliteden, moderniteden, akıldan, ilerlemeden yoksun Batılı olmayan bir kültürel kod, denetlenmesi ve moderne dönüştürülmesi gereken bir nesnedir. Bundan dolayı öteki, ne olduğundan ziyade ne

¹⁵ Edward W. Said, *Oryantalizm Eleştirileri*, Çev. İ. Özkan, S. Şahin, Ş. Özden, İlbahar Yayınları, İstanbul, 2000, s.93–94.

¹⁶ Thierry Hentch, *a.g.e.*, s.75.

¹⁷ Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İletişim Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2005, s.11.

¹⁸ Arif Dirlik, *Global Modernite ve Sosyalizm: Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalite ve Çin Halk Cumhuriyeti*, Der. Veysel Batmaz, Salyangoz Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2006, s.43.

olmadığı açısından tanımlanır.¹⁹ İkincisi, varlık/varoluş üzerinden ötekilik tanımıdır. Bir varlık ve varoluş olarak ötekinin tanımlanmasında tarihsel bir varlık olarak ötekinin varlığı kabul edilmesine rağmen benlik/öteki karşıtlığı sürer ve söylemsel bir kurgu olarak özne, öteki ile bağlarını koparmaz. Ötekileşme sürecine içsel konumunu sürdürür. Üçüncüsü, söylemsel bir kurgu olarak ötekini açıklayan Said'in oryantalizmde temel aldığı düşünce şeklidir. Aydınlanma sonrası dönemde Avrupa kültürü kendi gücünü ve kimliğini, kendisini Doğu olarak tanımladığı kimlik konumuna karşı konumlandırarak kurmuştur. Oryantalizm, Batı'nın Doğu'yu söylemsel düzeyde kurarak ve Batı karşıtı geleneksel kimlik olarak üreterek kendi hegemonyasını dünya üzerinde kurma süreci ve dolayısıyla da farklı olanın ötekileştirilmesidir.²⁰

Ötekileştirme işlemi, pratik olarak eril/dışıl dikotomik ilişkisinde de mevcuttur ve ona benzetilebilir. Buradaki egemen öznenin varlığı daha somut ve hegemonik üstünlüğü daha belirgindir. Özne konumundaki Batı, toplumsal yaşamdaki eril ve dışılığı Doğu ve Batı'ya taşıyarak onları anlamlandırmıştır. Alloula'nın çalışması, Batı'nın harem üzerindeki örtüyü açmak ve onun sefahatini ortaya çıkarmak için istekli oluşunu ve harem Batı'nın burjuva kurallarına göre tekrar üretildiğini anlatır.²¹ Avrupalı, Doğu'ya cinsel bir eğilimle, sanki bir kadının ya da genç bir erkeğin içinde şekillenmişcesine yönelmiştir. Doğu metaforuna düşsel bir hareme girer gibi girmiş ve anlatılmaz özlemlerle dolmuştur.²² Bu düşünceye paralel biçimde, Kontny, Doğu/Batı sorunsalı arasındaki iktidar/güç ilişkisine benzer bir atıfta bulunarak, ötekileştirmenin somut iki nesnesi olan Doğu ve Batı olarak kullanılan kavramları ataerkil sistemdeki kadın-erkek ilişkisine benzetmektedir. O'na göre, erkek, kadını hem kendi iktidarını kanıtlayabildiği bir nüfuz alanı, hem de hayallerinin izdüşümleri için kullanabildiği beyaz bir perde olarak değerlendirmektedir. *“Her iki durumda da kadın, bir öteki ve bir özne olarak inkar ve imha edilir. Oryentalistler, bu izdüşümleriyle kendilerinde bastırılmış ve*

¹⁹ E. Fuat Keyman, “Globleleşme, Oryantalizm ve Öteki Sorunu: 11 Eylül Sonrası Dünya ve Adalet”, Doğu-Batı, sayı. 20, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2002, s.19.

²⁰ E. Fuat Keyman, a.g.m, s.20-21.

²¹ Malek Alloula, *The Colonial Harem*, 1986'dan aktaran, Gyan Prakash, “Orientalism Now”, *History and Theory*, Vol:34, No:3, Oct, 1995, s.210.

²² Rana Kabbani, *Avrupa'nın Doğu İmajı*, Çev. Serpil Tuncer, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1993, s.85-86.

yasak olanı, hayali kadın üzerinde yaşamaktadırlar. Böylelikle Doğu, binbir gece masallarına çevrilmiştir. Lüks, arzu, tembellik, hayalperestlik, mutlak iktidar, ihtişam ve sefahat bu tanımlamalardan bazılarıdır. Bu da ontoloji²³ nin bir boyutudur, zira bilinçaltı “öteki” gibi inkar edilmektedir. Öteki ile bilinçaltı özdeşleştirilmekte ve kişi böylece kendi yaşamında yasaklı veya imkansız olanın bu öteki tarafından yaşandığını hayal etmektedir. Ardından kendisine yasak olan eylemi işlediğini tahayyül ettiği insanı kendi yerine cezalandırır.”²⁴ Bir bakıma bu durum Batılının kendi yurdundaki sapkın ve normatif davranışı tanımlamaya hizmet eder.²⁵ Daha özelde, Batılı öznenin psişik dünyasına gönderme yaparak kendi korku, arzu ve fantezilerinin ifadesi olur. İşte bu ikilikleri oluşturan dil her zaman baştan çıkarıcı bir araç olmuştur. Dolayısıyla, herhangi bir dille kurulan “öteki” yabancı olduğu kadar cazip, yadırgatıcı olduğu kadar gizemli ve baştan çıkarıcı da olabilir. Giderek bu dili kullanan öznenin gizli arzu ve hayallerini de yansıtabilir.²⁶ Örneğin, Kabbani, Batılıların köle ticaretini ürkütücü bulmalarına karşın bu konudaki eserlere burjuva kamuoyunca gıptayla bakıldığını ve tutsak edilmiş güzellik imgesinin ataerkil hükümdarlığa ve daha çok da emperyalist zorbalığa uygun olduğunu ifade etmektedir.²⁷ Batı, bu metinlerden yola çıkarak ötekini ve örtük olarak da kendisini ötekinin zıttı olarak tasvir etmektedir.

Batı'nın Doğu'yu kendisinin zıttı olarak inşa etmesi dışsallık kavramını açığa çıkarmaktadır. Modern şehrin kimliğini yaratan şey dışarıda tutulanlardır. Batının kendisini düzenin, aklın, edebin, temizliğin, medeniyetin ve iktidarın yeri olarak tanımlaması için akıldışı, düzensiz, kirli, shevi, barbar ve ezik olanı kendi dışındaymış gibi temsil etmesi gerekir. Şehir, kendisini ortaya koymak, kendi benzersiz, saf kimliğini oluşturmak için “dışarı”ya gerek duyar. Şehir, kendisini modern olarak temsil edebilmek için, ötekini dışarıda tutan engelleri korumaya

²³ Ontoloji kavramı, oryantalizm açısından Doğu ve Doğulularla ilgili incelemelerdeki karşılaştırmacılığı ifade ederek Batı ile Doğu arasındaki eşitsizliği belirginleştirmiştir. Bu nedenle Doğu çoğunlukla karşılaştırmalı bir kapsam içinde yer alır. Yüksel Kanar, *Batı'nın Doğu'su: Avrupa Barbarlığının Küreselleşmesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006, s.47.

²⁴ Oliver Kontny, “Üçgenin Temelini Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine”, *Doğu-Batı*: sayı:20, Doğu Batı Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2002, s. 134–135.

²⁵ Ania Loomba, *Kolonyalizm Postkolonyalizm*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2000, s.182.

²⁶ Jale Parla, *a.g.e*, s.12.

²⁷ Rana Kabbani, *a.g.e*, s.99.

mecburdur. Bu bağımlılık, dışarısını, Şarklı olanı, paradoksal bir biçimde modern şehrin ayrılmaz bir parçası kılar.²⁸ Kısacası, Batı kendisini tanımlayabilmek için ötekine ihtiyaç duyar. Çünkü ötekilik olmadan kimlik olmaz. Aidiyet ya da kimlik, başkalık ve ötekilik ile tanımlanır ve anamlanır. Bütün kimlikler farklılıklarıyla beraber vardır. Kendisinin başkası olmayan hiçbir kültür ya da kültürel kimlik yoktur.²⁹

Hegel'in efendi/köle diyalektiğinin de gösterdiği gibi, ayrıcalıklı gibi görünen esir sahibi kişinin, bu ilişki içinde kendi bilincinin farkına varması mümkün olmayacaktır. Daha somut bir ifade ile esir sahibi kişi, sahip olduğu esir açısından ne saygın, ne gururlu ne de onur sahibi kişi değildir; çünkü kendi bilincinin farkına ancak karşısındaki kölesinin bilinci sayesinde ulaşabilmektedir.³⁰ Bu açıklama Doğu/Batı ikilemine uyarlandığında, Batıyı Batı yapanın paradoksal bir biçimde, dışarıda olan, kimliğinin ve iktidarının dışlanmış ama yine de ayrılmaz nitelikteki parçası olduğu görülecektir.³¹ Doğu/Batı çatışması bu yüzden onun diyalektik bir mantığa dayanmasıyla açıklanabilir. Bu mantık varlığın özünü kendinin dışında bir ötekinin içine yerleştirir ve varlığın ancak bir öteki ile bir bütün haline gelebileceğini söyler.³² Doğu olmasaydı eğer, Batı da olmazdı. Batı, Doğu'yu ötekileştirmek suretiyle başka bir deyişle, kendisinin tamamen zıddı olan bir Doğu icat ederek, "Doğu'yu Doğululaştırarak" kendisini tanımlar.³³ Doğu'yu tanımlamak için kullanılan tüm sıfatların karşısı Batı'yı ifade etmekte kullanılmıştır.

Doğu ve Batı'ya atfedilen zıtlıklar, Doğu/Batı ayrımında Batı'nın bilgisel gücü sayesinde ve onun tarafından Doğu ve Batı'nın sırasıyla edilgen ve etken bir rol üstlenmelerine yol açmıştır. "*Oryantalist anlatılar, İslam ile Batı arasındaki çift kutuplu yapıya dayanmaktadır. Bu ayrım peşinden tüm anlatıları ve söylemi şekillendirmektedir. Batı'nın bir tarihi vardır; ama İslam hanedanlar arasındaki*

²⁸ Timothy Mitchell, *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, İletişim Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2001, s.281-282.

²⁹ Yücel Bulut, *a.g.e.*, s.12.

³⁰ Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, İmge Yayınları, 1.baskı, Ankara, 1999, s.182.

³¹ Timothy Mitchell, *a.g.e.*, s.284.

³² Yıldız Akpolat, "Doğu-Batı Çatışması Ekseninde Modernleşme Kuramları ve Gelişme Yazını", *Tarihte Doğu-Batı Çatışması*, Sosyoloji Yıllığı, Kitap: 12, 2005, s.514.

³³ Yücel Bulut, *a.g.e.*, s.13.

salınımlardan ibarettir. Batı rasyoneldir, İslam dogmatiktir; Batı'da demokrasi vardır, İslam despotiktir. Bu ikili tipolojiler içinde İslam, tamamen olumsuz ve karşıt bir kavramsal kurgu üzerinden ifadelendirilmiştir."³⁴ Görüldüğü gibi, Batı kendisini Doğu'dan oldukça uzak bir tarihsellikte kurgulayarak ötekinin üzerinden kendi meşruluğunu oluşturmaya çabalamıştır.

Batı'nın ötekini, dolayısıyla kendisini inşa etme ve ötekinin karşısında bulunma kaygısı Turner'e göre asıl problemin, "orient" değil, "occident" olduğunu gösterir. O'na göre, daha sonra bu sorunlar ve endişeler orient'e transfer edilmiştir. Böylece orient, Doğu'nun bir temsilcisi değil, Batı'nın bir karikatürü haline gelmiştir.³⁵ Batı'nın ötekini tanımlayabilmesi, kendisinde örtük bir şekilde mevcut olan nitelikleri Doğu'ya yüklemesi anlamına gelmektedir. Örneğin, oryantalist tablolar Doğu'yu yansıtmaya görüntüsü altında Avrupa'yı tasvir etmektedir. Avrupa'nın toplumsal yasalarını ve burjuva ahlakçılığının katılığını sergilemektedirler. Dışbükey bir aynadaymış gibi, gözler Doğu'ya çevrilmişse de, onu üreten Batı'yı yansıtır.³⁶ Gerçekten de tüm anlatılar, Doğu'da mevcut olan her şeyin Batılının zihninde ikili bir karşılaşmaya konu olduğunu ve neticede Doğu'ya ait ne varsa Batılı için birer metin malzemesi yapıldığını göstermektedir. Bu metinler hem Doğu'yu hem de Batı'yı anlamlandırmakta kullanılmıştır.

B) Doğu/Batı Karşılaşmasında Tarihsel Süreç

Doğu/Batı ayrımında kurgusal niteliğin açıklanmasının ardından bu kurgunun ne zaman oluşmaya başladığı önem taşımaktadır. Kılıçbay, Doğu uygarlığına nazaran bir Batı uygarlığının gelişmesinin öyküsünün Roma İmparatorluğu'nun bölünmesiyle birlikte başladığını savunmuştur. Ancak bu ayrımında, herhangi bir amaç aramayarak on üçüncü yüzyıla damgasını vuran Haçlılar ile Doğu uygarlığının karşılaşmasının uygar olan ile uygar olmayanın karşılaşması olduğuna dikkati çeker. O'na göre, Roma'nın Doğu ve Batı olarak bölünmesi, adını koymakla beraber olgunun kendisini

³⁴ Salman Sayyid, "Oryantalizmden Sonra", Çev. Hakan Çopur, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006, s.69.

³⁵ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.63.

³⁶ Rana Kabbani, *a.g.e*, s.104.

meydana getirmemektedir.³⁷ İkinci kırılma noktası olarak görülen, sekizinci yüzyılda İslam'ın hızla yayılması, kopuş mitosu³⁸ olarak adlandırılır. Ancak o yıllarda bir Doğu/Batı çatışmasından söz etmek efsanelerin tuzağına düşmek demektir.³⁹ Çünkü yabancı olan hakkında sadece bir ötekilik fikri oluşmaya başlamasına rağmen, ikisinin kurgusal ayrımını ifade edebilmek için gerekli siyasal veriler henüz mevcut değildir. Fakat yine de Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ve İslam'ın doğuşunu takiben önceden kurulan Doğu/Batı ve sonra Asya ve Avrupa olarak gerçekleşen ikilik, yerini temelde dine dayalı bir dikotomiye bırakmış olmaktadır.⁴⁰

Üçüncü kırılma noktası olarak XI. ve XII. yüzyıl Haçlı seferlerinin bir karşıtlık düşüncesi yaratıp yaratmadığı konusunda Hentch, oldukça net olarak bu seferlerin sebebini dini ya da ticari bir kaygı olarak görmez. Üstelik İspanya ve Sicilya'daki Hıristiyanlar durumlarından hoşnut olduklarından bu seferlere bile katılmazlar. Söz konusu seferlerin sorumlusu papalıktır. Papa II. Urbanus'un çağrısı, 1071'de Malazgirt'te Bizans'ın uğradığı bozgunun ardından Bizans'ın kaybedilen toprakların geri alınması düşüncesi ile örtüşmesine rağmen her iki tarafın düşünceleri farklıdır. Papalık, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun dünyevi iktidarına karşı gücünü pekiştirmek istemekteydi. Bizans ise daha diplomatik düşünerek savaşı, olası son durum olarak görmekteydi.⁴¹ Anlaşılan o yıllarda Doğu/Batı'da tamamen ayrı bir Doğu ve tamamen ayrı bir Batı yoktu. Özellikle Batı, Doğu tarafını ifade eden ılımlı Bizans ile Batı'nın daha batısını ifade eden fanatik Batı arasında bölünmüş durumdaydı. Ve ötekileştirme işlemi, ikincisi ve onun da özelinde Papalık tarafından başlatılmak üzereydi. Hentch, bu yüzden tam bir bölünmenin olmadığını belirtmektedir. Haçlı Seferlerini organize eden güç olan Papalık, İslam hakkında sapkınlık imgesini kullanarak halka bu düşüncüyü benimsetmeye çalışmıştır. Ve bunda da başarılı olduğu söylenebilir. Haçlı Seferleri sırasında ortaya çıkan bu İslam tanımının halkın muhayyilesine dayanan popüler İslam olduğu söylenebilir. Onların

³⁷ Mehmet Ali Kılıçbay, "Fakir Akrahanın Talihi", Doğu-Batı, sayı:2, Doğu Batı Yayınları, 4.baskı, Ankara, 1998, s.61-62.

³⁸ Thierry Hentch, *a.g.e.*, s.36. Yazar'ın "kopuş mitosu" olarak adlandırdığı olgu, Doğu/Batı arasındaki ayrımın henüz efsane ve kurguların elinden kurtulamadığını açıklamak içindir.

³⁹ Thierry Hentch, *a.g.e.*, s.41.

⁴⁰ A. L. Macfie, *Orientalism*, Longman, first edition, London, 2002, s.16-17.

⁴¹ Thierry Hentch, *a.g.e.*, s.52.

gözünde Müslümanlar pagandır ve peygamberi de bir büyücüdür.⁴² Böylece Hıristiyanlık siyasileşerek kendini Batı Avrupa ile özdeşleştirmeye başlamıştır. Bu süreç Haçlı seferleriyle zirveye ulaşmıştır. Katıksız bir Batılı fenomen olan Hıristiyanlık sadece dini bir cemaatin adı değildir. Hıristiyanlık, siyasi bir bütünlük olmak istemiştir.⁴³ On iki ve on üçüncü yüzyıllarda ötekileştirme sürecinin bu şekilde başladığı kabul edilmesine rağmen, bugünkü anlamıyla Batı bilinçlenmesini, yani Batı'nın çeşitli üstünlük tecrübeleriyle kendini ispat etmesini ifade eden zihinsel anlamda tam bir kopuş henüz meydana gelmemiştir.

Batı zihniyetinde ancak on altıncı yüzyıldan itibaren oluşmuş bir Doğu/Batı karşıtlığından söz edilebilir.⁴⁴ Bu yüzyıllardan itibaren, Batı'nın Batı olarak kendisini ötekinden ayırmasının tarihi dönüm noktaları ile ilişkili olduğunu belirten Kılıçbay, bu aşamalardan başlıcalarının, Feodalite, Rönesans ve Aydınlanma olduğunu ifade etmiştir. O'na göre bu duraklardan geçiş süreci, Batı'nın kendisini Doğu'dan sıyırması ve ayrı bir var oluş alanı inşa etme macerasıdır.⁴⁵ Batı, çeşitli söylemler geliştirerek kendini ötekinin karşıtı olarak tanımlamanın yollarını aramıştır. Bu dönem, Doğu/Batı çatışmasının gerçek anlamda oluşmaya başladığı on altıncı yüzyıllardır. Daha öncesinde gerçekleşen en önemli iki olay olan 1492'de Amerika'nın keşfi ile İspanyol Emevilerinin (Avrupa'daki Müslümanların) ve Yahudilerin İspanya'dan kovulmaları bu yüzyılların hakim fikrine hazırlık nispetindedir. Böylece 1492, İspanya'nın içsel ötekileri (Mağribiler, Yahudiler) kovduğu, dışarıdaki ötekileri (Amerika kıtasının yerli halklarını) keşfettiği ikili bir hareketin sembolü olmuştur. Yavuz'un yerinde tespitiyle, 1492 yılı, Avrupa kültürünün Hıristiyan bir kültür olarak tasavvur edilmesini mümkün kılan bir bütünlleştirme veya merkezileştirme işleminin başladığı tarihtir. Daha önceki yıllarda Asya ve Avrupa coğrafi birer mekan olarak ayrımlansalar bile kültürel birer mekan olarak işaretlenmemişlerdir. Avrupa'nın kendisini kültürel bir kimlik olarak konumlandırabilmesi için "öteki"ne ihtiyacı olmuştur. Yavuz, "öteki"nin siyasal işaretlenmesi ile kültürel işaretlenmesi arasında bir ayırım yapar ve "öteki"nin siyasal

⁴² Hişam Cuayyıt, *a.g.e.*, s.21.

⁴³ Hişam Cuayyıt, *a.g.e.*, s.19.

⁴⁴ Mustafa Armağan, "Hayali Doğu'dan Hayali Batı'ya", *Doğu-Batı: 2*, Doğu Batı Yayınları, 4.baskı, Ankara, 1998, s.90.

⁴⁵ Mehmet Ali Kılıçbay, *a.g.m.*, *Doğu-Batı: 2*, s.62.

olarak işaretlenmesinin tarihini Mukaddes Roma Germen İmparatorluğu'na dayandırır. Ötekinin kültürel olarak işaretlenmesi ise 1492 ile başlar ve Hıristiyanlık, ideolojik/kültürel meşrulaştırım aracı olarak ortaya çıkar. Avrupalı öznenin kimliğinin inşasında “öteki” diye işaretlenenler ilk olarak Hıristiyan olmayanlardır.⁴⁶

Böylece on altıncı yüzyıldan itibaren Hıristiyan Avrupa, liberal Avrupa ve uygar Avrupa olmak üzere oluşmuş üç değişik Avrupa kimliği ortaya çıkmıştır. Bu üç süreçte Avrupa kendisini ötekine göre tanımlamış, yani Hıristiyan olmayana, özgürlükçü olmayana ve uygar olmayana göre kendi ayrıksılığını vurgulamıştır.⁴⁷ Bu üç süreçten ilki on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda yani Rönesans boyunca dönemin anahtar fikri olmuştur.⁴⁸ On yedinci yüzyılın sonlarına doğru Hıristiyan birlik kavramı siyasal içerikli terimlere ilişkin olarak kullanılmış, dine yapılan vurgu solarak belirsizleşmiştir. Avusturya'nın Türklere karşı 1571'de kazandığı İnebahtı Deniz Savaşı Avrupa'ya Türklerin yenilmez olmadığını göstermiş, Avrupa'nın kendi görüntüsünde değişime yol açmıştır. Doğu, Avrupa'nın kendi görüntüsü olarak tehdit altında oluşmuş bir imgeydi ve Avrupalılara onların siyasal anlamda zayıf, bölünmüş ve güvensiz olduklarını göstermekteydi. On yedinci yüzyıl boyunca Osmanlı Avrupa karşılaştırması yapan birçok yazar, iki dünya arasındaki karşıtlığı artık yalnızca bir dinler çatışması değil, siyasal ve toplumsal yaşamdaki farklılıkları da vurgulayarak kurmuşlardır.⁴⁹ On sekizinci yüzyıl boyunca Avrupa ile Avrupa olmayan dünya ayrımı birbirinden tamamıyla farklı, hatta karşıt toplumsal ve siyasal yapıları ve ayrı gelişme yolları olan iki ayrı öze gönderme yaparken Avrupa'nın Avrupa olmayana üstünlüğünü varsaymaya başlamıştır.⁵⁰

Bu anlatıların ardından, Doğu/Batı hakkında süregelen tartışma şöyle noktalanabilir: *“Doğu/Batı ikilemi kaçınılmaz olarak bir “ad verme” işlemi; diğer bir deyişle gözlemlenen veya yaşanan farklılığın bir tanıma oturtulmasıdır. Bu adım*

⁴⁶ Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, “Oryantalizm ve Hıristiyanlık”, Boyut Kitapları, 2.baskı, İstanbul, 1999, s.56-58.

⁴⁷ Aslı Çırakman, “Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem”, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006, s.109.

⁴⁸ Van Baumer, F. L., “The Conception of Christendom in Renaissance England”, *Journal of History of Ideas*, 6, s.132'den aktaran, Aslı Çırakman, “Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem”, s.110.

⁴⁹ Aslı Çırakman, “Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem”, s.111.

⁵⁰ Aslı Çırakman, “Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem”, s.112.

tarihsel olarak Batı tarafından atılmış ve Batı kendini kendi dışındaki bir çevre içinde tanımlarken, farklılığın ölçütünü de kendisi saptamıştır. Bu açıdan ayrımın öznel bir temele oturduğu ve Batı'nın maddi/manevi gereksinimlerine hizmet ettiği düşünülebilir."⁵¹ Doğu/Batı tartışmalarında varılacak son nokta, Doğu ile Batı'yı birbirinden zihni olarak ayıran çizginin de zaman içinde içerik değiştirdiği düşünülürse, evrensel bir Doğu/Batı ayrımının söz konusu olamayacağıdır.⁵²

II. DOĞU/BATI'DA TEMSİL SORUNU: İSLAM VE HİRİSTİYANLIK

Doğu ve Batı'yı açıklamada iki anahtar kavram olarak kullanılan İslam ve Hıristiyanlık büyük birliktelik sürecine sahiptir. Uzun yıllar boyunca Doğu'yu ifade eden İslam ile Batılı birliğin ön koşulu olarak oluşturulmaya çalışılan Hıristiyanlık arasında var olan birliktelik ve ayrışmalar onlara heterojen bir döngüsellik kazandırmıştır. Doğu/Batı arasında çizilen coğrafi sınırın hem sebebi hem de sonucu olarak nitelendirilebilecek olan İslam ve Hıristiyanlığın tarihsel süreçteki ayrımı, ikisinin birbirinden ayrışma ve bunun da ötesinde Hıristiyanlık tarafından öteki olarak görülen İslam'ın olumsuzlanmasının tarihini de ifade etmektedir. Kurgusal olarak başlayan ayrışmanın tarihsel olaylarda pratik yansımalarının da görülmesi üzerine İslam ve Hıristiyanlık, Doğu/Batı ayrımının dinsel izdüşümünü ifade eder hale gelmiştir. İslam ve Hıristiyanlık, Doğu/Batı ile öylesine iç içe geçmiştir ki, ikisi arasındaki etkileşim onların coğrafi bir orient/occident yörüngesinde değerlendirilmesini gerektirmiştir. Her ikisinin ortak özellikleri, benzerlik olarak düşünülen fakat tam da çatışmanın kaynağı haline gelen nitelikleri ve hem İslam'ın hem de Hıristiyanlığın ötekini nasıl ifadelendirdiği Doğu ve Batı ilişkilerini anlamak açısından yol göstericidir.

⁵¹ Etyen Mahçupyan, "Doğu ve Batı: Bir Zihniyet Gerilimi", Doğu-Batı: 2, Doğu Batı Yayınları, 4.baskı, Ankara, 1998, s.48.

⁵² Etyen Mahçupyan, a.g.m, s.49.

A) İslam ve Hıristiyanlık Arasında Benzerlik ve Ayrışmalar

İlk olarak, benzerlik algısının coğrafi iç içe geçmişlikte gizli olduğundan hareketle Doğu'nun aslında Avrupa'yı (ya da Batı'yı) tanımlamakta yardımcı olduğunu belirten Said, İslam'ın coğrafi olarak sadece Doğu'nun bir unsuru olmadığını, onun doğduktan kısa bir süre sonra Avrupa'ya nüfuz ettiğini ve onun üzerinde derin etkiler bıraktığını belirtir. Dolayısıyla bu anlamda “öteki” coğrafi olarak hiçbir zaman ayrı olmamış, hep Batı'nın arasında yer almıştır.⁵³ Bu birliktelik için Turner, İslam'a İspanya, Malta ve Balkanlar'da occidental (Batılı) bir din; Hıristiyanlığa ise, Kuzey Afrika ve bereketli Asya Hilal'inde oryantal bir din olarak atıfta bulunmanın mümkün olduğunu belirtir. O, bu açık hususun “orient” nosyonunun oryantalist söylemdeki temel belirsizliğini ortaya çıkardığını düşünmektedir.⁵⁴ Turner, böylece oryantalist söylemin temelinde yer alan orient/occident ve dinsel ayrışmaların yapaylığına dikkat çekmektedir. Franco Cardini'ye göre, “*Avrupa ve İslam arasındaki ilişkinin hala Hıristiyanlık ile İslam arasındaki (tarihsel) çatışmanın bir devamı veya yeni bir biçimi olarak düşünülüyor olması hatalı bir tezdır. Batı dünyasına özgü olan sekülerleşme süreci nedeniyle bugün Avrupa'nın Hıristiyanlıkla eşanlı görülmeleri artık imkansızdır. Bunun sebebi, Avrupa'nın yalnızca Hıristiyanlıklardan birisi olduğudur.*”⁵⁵ Zaten dinlerin evrensel olduklarını ifade etmeleri özünde böylesine dinsel/coğrafi sınırın mümkün olmayacağını akla getirmektedir. Hıristiyanlığın Avrupa ile özdeşleştirilmesi ne kadar kabul edilemez bir durumsa, Asya'nın İslam'a indirgenmesi de aynı şekilde kabul edilemez bir durumdur. Asya'nın tamamı Müslüman değildir, dahası Dar'ül-İslam, yani İslam ülkesi Asya kıtasının sınırlarının çok ötesine uzanır.⁵⁶

⁵³ Edward W. Said'in Oryantalizm adlı eserinden aktaran, Jack Goody, *Avrupa'da İslam Damgası*, Çev. Şahabettin Yalçın, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2004, s.36.

⁵⁴ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.60.

⁵⁵ Franco Cardini, *Avrupa ve İslam*, Çev. Gürol Koca, Literatür Yayınları, İstanbul, 2004, s.3.

⁵⁶ Franco Cardini, *a.g.e.*, s.4.

İkinci benzerlik vurgusu, her iki dinin ortak temel prensip ve kökenlere sahip olmaları konusundadır. Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti konusundaki temel meselelerde Hıristiyanlar ve Müslümanlar müttefik idiler.⁵⁷ İslam, Hıristiyanlık ile ortak Semitik-İbrahimi dini soyun boyutları olarak ele alınabilir. Bu iki din aynı zamanda, cihad ve haçlılık gibi ortak bir geleneğe sahip olan, karşılıklı sömürgeciliğin süreçlerini içerir.⁵⁸ Ayrıca genel itibariyle dinler ötekine karşı dışlayıcı bir tepki gösterirler. Bu durum dinlerin çoğunlukla ekümenik bir karaktere sahip olmasından ileri gelmektedir. Ancak bir benzerlik olarak ele alınan bu temel esaslar tarihsel alanda ikisi arasındaki pek çok çatışmanın kaynağını ifade etmiştir. İslam'ın Hıristiyanlığa karşı dini bir meydan okuma olarak algılanmasının nedeni, İslam'ın çok farklı ya da yepyeni bir din olması değildir. Aksine, İslam'ın mesajı, Kuran'da Musevi ve Hıristiyanların bazı inançlarını tenkit etmiş olsa da, hem Musevilik hem de Hıristiyanlık ile temel bakış açısı olarak önemli benzerlikler arz etmektedir.⁵⁹

İslam'ın Batı için kışkırtıcı görünmesinin nedenleri; İslam'ın Hıristiyanlığı tedirgin edecek kadar ona yakın oluşu, onun Yahudi-Helen⁶⁰ geleneklerine dayanması, rakipsiz askeri, siyasal başarısının oluşu, İslam'ın etki alanının merkezinin Avrupa'nın hemen yanı başındaki Yakındoğu denilen bölge oluşu ve onun kutsal toprakları kapsamasıdır. Yedinci yüzyılın sonundan 1571 İnebahtı savaşına değin, gerek Araplara ve Osmanlıya özgü biçimiyle, gerekse Kuzey Afrika ve İspanya'ya özgü biçimiyle İslam, Avrupa Hıristiyanlığına egemen olmuş ya da onu fiilen tehdit etmiştir.⁶¹ Bu nedenle, Batı'nın İslam'a gösterdiği ilginin kaynağı merak değil, Hıristiyanlığın karşısına tektanrıcı ve gerek kültürel gerekse askeri açıdan hatırı sayılır bir rakibin çıkmasından duyulan korkudur.⁶²

⁵⁷ Richard W. Southern, *Orta Çağ Avrupa'sında İslam Algısı*, Çev. Ahmet Aydoğan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001, s.54.

⁵⁸ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, s.121.

⁵⁹ İbrahim Kalın, "Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş", *Divan*, sayı: 15, İstanbul, 2003/2, s.4.

⁶⁰On altıncı yüzyıl Avrupa Rönesans'ına kadar Helenizm'in manevi ve kültürel mirasını üstlenen İslam'dı; Avrupa ise Helenizm ile ilişkisini kaybetti ve Helenizm'in özünü asimile etmeyi ve korumayı başaramadı. Sonra Rönesans Avrupa'sı Helenizm'i yeniden keşfetti ve onun dünya görüşüne yeni bir insan ve benlik kavramı kattı. İslam ise medenileşme değerlerine bir destek olan hümanizmi ve benliği ihmal etti. Hişam Cuayyıt, *a.g.e.*, s.85.

⁶¹Edward W. Said, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, s.84.

⁶² Edward W. Said, *Oryantalizm Eleştirileri*, s.146.

İslam dünyasının, fikir kaynağı olarak ve meydan okuyan bir varlık olarak iki yönlü etkisinin olduğu belirtilmesine rağmen⁶³ tarihi tecrübeler ikinci etkinin öne çıktığını göstermektedir. Bu nedenle İslam, sekizinci yüzyıldan beri Hıristiyan Avrupa için daima öteki olarak kalmıştır. Diğer ötekinin yani Yahudilerin onlara fiziksel olarak yakın oldukları doğrudur. Bu haliyle, Yahudiler belki ahlaki ve ticari bir tehlike olarak görülmüştür; ama hiçbir zaman siyasal ya da askeri bir tehdit olarak görülmemişlerdir. Fakat İslam sadece öteki olarak değil, aynı zamanda her anlamda Batı kadar güçlü olan bir varlık olarak görülmüştür.⁶⁴ Dolayısıyla, Batı Avrupa'nın kendisini Hıristiyan olarak tanımlaması ancak Yahudi ve İslami unsurlarla karşıtlık içerisinde düşünülebilir.⁶⁵ Batı tarafından İslam ilk önce Avrupa'yı tehdit edici felsefi bir güç ve dinamizmini paylaştığı ekonomik bir küre, daha sonra da ideolojik bir düşman ve felsefi bir modeldir.⁶⁶ Nitekim Hıristiyanlığın başat karşıt kutbunu temsil etme ve ona yönelik bir tehdit oluşturma işlevini her şeyden önce İslam yerine getirmiştir.⁶⁷

İslam'ın, Batı'ya meydan okuyan bir din olarak ele alınması, Doğu/Batı'ya ithaf edilen nesne/özne ikiliğinin İslam ve Hıristiyanlığın açıklanması için de benzer bir ötekilik söylemi geliştirildiğini doğrulamaktadır. Bu iki gelenekten birini diğeri açısından görmek kaçınılmaz olarak birinin güçlü diğerinin zayıf taraflarını görmeyi getirmiştir.⁶⁸ Bu süreç içerisinde İslam, tıpkı Doğu gibi pratik anlamda ötekilik olarak tanımlanmış olumsuz bir nesne konumundadır. Böylece, Batı'nın ve dolayısıyla Hıristiyanlığın yaptığı ötekileştirme işlemi teorik bir coğrafi ve düşünsel ayırmalamanın ötesine geçerek tarihsel anlamda sistematikleşmiştir. Hıristiyanlığın İslami kimlikle devam eden çatışmasının kaynağını anlayabilmek için Avrupa'nın dönüşümünü sağlayan devir ve olayları incelemek gerekmektedir. Batı, bu tarihsel olayların güdümünde kendini ötekinden ayırmış ve bir ötekilik kurgusu oluşturmaya çalışmıştır.

⁶³ Marshal G. S. Hodgson, *Dünya Tarihinde İslam*, Çev. Ahmet Kanlıdere, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1997, s.97.

⁶⁴ Jack Goody, *a.g.e.*, s.32-33.

⁶⁵ Jack Goody, *a.g.e.*, s.34.

⁶⁶ Hişam Cuayyıt, *a.g.e.*, s.154-155.

⁶⁷ Ania Loomba, *a.g.e.*, s.29.

⁶⁸ Marshal G. S. Hodgson, *a.g.e.*, s.60.

B) İslam ve Hıristiyanlığın Tarihsel Birlikteliği

İslam ve Hıristiyanlık arasındaki tarihsel süreç, İslam'ın ortaya çıktığı yüzyıl olan yedinci yüzyıldan başlayarak açıklanabilir. İlk evre ortaçağ olarak belirlendiğinde, Southern'in ortaçağ dönemiyle ilgili olarak "Ortaçağ boyunca bulunamayacak en önemli şeyin tarafsız, akademik ve medeni araştırma ruhunun olmadığı"⁶⁹ şeklindeki açıklaması dikkate alındığında ötekini anlama konusuna iyi bir başlangıç yapılmadığı görülmektedir. Nitekim Batı, ortaçağ boyunca kendi dar ufkuna hapsolmuş, dengeli ve makul bilgilere dayanan bir İslam görüşü ortaya çıkaramamıştır.⁷⁰ 1100'den önceki Batılı yazarlar din olarak İslam hakkında gerçek manada hiçbir şey bilmiyorlardı. Onlar için İslam, Hıristiyanlığı her taraftan tehdit eden sayısız düşmandan yalnızca birisiydi.⁷¹ Ortaçağda İslam, bazen farklı bir din olarak değil, Hıristiyanlıktan sapmış bir fırka olarak görülmüş ve İslam peygamberinin daha önce Hıristiyan olduğuna dair çeşitli fikirler ortaya atılmıştır.⁷² İslam, bedensel ve maddeci olarak görülmüş ayrıca saldırganlık, kuvvet ve yıkıcılıkla ilişkilendirilmiştir. İslam'ın varlığı, kendine has antik meşruiyet bilincine sahip, ama dini çoğulculuğa alışkın olmayan Hıristiyan totaliter anlayışına bir meydan okuma olarak görülmüştür.⁷³ Bunun sebebi, İslam peygamberinin "dünyevi" ve Hıristiyan peygamberinin ise "uhrevi" doğasının birbiriyle çatışmış olmasıdır. Onlara göre, İslam peygamberinin cinsel arzulara ve politik güce olan düşkünlüğü takipçilerini baskı altında tutmak ve Hıristiyanlığa zarar vermek için kullanılmıştır.⁷⁴ İslam'ın ortaya çıkışı ile Haçlı Seferleri arasındaki dönemde oluşturulan öteki hakkındaki hayale dayalı kötü söylemler bu devri "*cehalet çağı*" yapmaktadır.⁷⁵

Bu çağda, Hıristiyanlık ile İslam arasındaki uzun mücadelenin en şaşırtıcı ve paradoksal biçimde daha az aşikar olan başarısızlıklarından birisi, Hıristiyanlığı önyargılarını yumuşatmaya ya da hiç değilse düşmanın kurgusal tasavvurunu düzeltmeye sevk etmemiş olmasıdır. İki yüzyıllık Haçlı mücadelesi, her iki tarafı da

⁶⁹ Richard W. Southern, *a.g.e.*, s.13.

⁷⁰ Hişam Cuayyıt, *a.g.e.*, s.20.

⁷¹ Richard W. Southern, *a.g.e.*, s.23.

⁷² Jack Goody, *a.g.e.*, s.111.

⁷³ Hişam Cuayyıt, *a.g.e.*, s.23-26.

⁷⁴ İbrahim Kalın, *a.g.m.*, s.10.

⁷⁵ Richard W. Southern, *a.g.e.*, s.43.

birbirine daha da düşman yaparak ve birbirine dair daha az önyargısız ve yahut cahil olmaksızın sona ermiştir.⁷⁶ Sonuçta, bir yandan İslam'ın bir din olarak kendi teolojik dayanak noktaları, diğer yandan da İslam topraklarının kısa bir zaman içinde genişlemesi, ortaçağda İslam karşıtı duyguların şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.⁷⁷ Ortaçağda doğrudan bir temas ve bilgi edinilebilecek kaynakların olmaması, Batı'da İslam'a ve onun peygamberine karşı düzmece bir tarih yazımının doğmasına neden olmuştur.⁷⁸ Bu dönemdeki İslam'ı yorumlama çabaları gelecek dönemler üzerinde etkili olan başlangıç düşünceleridir. Özellikle sapkınlık söylemi ortaçağ İslam tasavvurunun niteliğini belirlemiş ve Rönesans sonuna kadar bu alandaki en belirleyici unsur olmaya devam etmiştir.⁷⁹

Southern, bir sonraki yüzyılı “*akıl ve umut çağı*” olarak nitelendirerek on ikinci yüzyılın ortalarına doğru İslam'ın ne olup ne olmadığı hususunda akli başında makul görüşlerin geniş ölçüde yaygınlaşmaya başladığını belirtir.⁸⁰ Avrupa dışındaki müttefiklerin var olduğuna duyulan inançsızlık, Avrupa içinde derin nedenlere dayalı ihtilaflar, harici düşmanlara özellikle de büyük düşman İslam'a görece bir kayıtsızlık yeniçağın işaretleri olarak gösterilebilir.⁸¹ Bu yüzyılda, sayıları gitgide artan birçok düşünür için din kurumu insanların değerlendirilmesinde en temel ölçüt olmaktan çıkmış durumdadır.⁸² Bu durumun nedeni, Hıristiyan Batı'nın kendi üzerine düşünme ve kendisini ıslah etme isteğinden kaynaklanmıştır. Olumsuzluklar, Batı'nın kendi zaviyesinden sergilenmeye devam edilmekle birlikte sosyal, siyasi, askeri, kültürel ve idari başarılar incelenerek onlardan dersler çıkarılmaya, Batı'nın içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulma çabasında bu örneklerden istifade edilmeye çalışılmıştır.⁸³

On dördüncü yüzyılın ardından, Hıristiyanlık, Batı dünyasındaki gücünü kaybetmeye başladığında ruhban sınıfının dışında kalan ve Hıristiyanlığın geleneksel

⁷⁶ A. L. Tibawi, “İngilizce Konuşan Oryantalistler: İslam'a ve Arap Milliyetçiliğine Yaklaşımlarına Dair Bir Eleştiri”, *Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler içinde*, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998, s.50.

⁷⁷ İbrahim Kalın, a.g.m, s.4.

⁷⁸ İbrahim Kalın, a.g.m, s.6.

⁷⁹ İbrahim Kalın, a.g.m, s.5.

⁸⁰ Richard W. Southern, *a.g.e*, s.43.

⁸¹ Richard W. Southern, *a.g.e*, s.77.

⁸² Thierry Hentch, *a.g.e*, s.90.

⁸³ Yücel Bulut, *a.g.e*, s.59.

İslam tenkitlerini artık önemsemeyen pek çok kimse, İslam'a Hıristiyanlığın teolojik ve coğrafi sınırlarının ötesinde kayda değer bir kültür ve medeniyet havzası olarak atıfta bulunmakta bir beis görmemiştir. Batı Avrupa'da bilindiği kadarıyla, İslam medeniyeti, Hıristiyanlığın tek doğru ve evrensel hakikat olduğu yönündeki iddiasını reddetmek için Hıristiyanlığın karşısına bir örnek olarak konulmuştur. Bu durum, Rönesans Avrupası'nın İslam hakkındaki tutumunun izah edilmesine de yardımcı olmaktadır. Rönesans İslam'dan bir din olarak nefret etmesine karşın ona bir medeniyet olarak hayranlık duymuştur.⁸⁴ Öz olarak bu dönemin anahtar kelimesi objektifliktir.

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, Batı'nın dini şuuru artık İslam'la savaş halinde değildi.⁸⁵ Artık zararlı kökenlerine karşın bir din olarak İslam'a ilişkin olumsuz yaklaşımlar şiddetini yitirmiş ve hatta ameli ya da ibadete ilişkin konularda saygı bile duyulmaktaydı.⁸⁶ Özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyılın genişleyen dünya resminde İslam'ın varlığı artık Ortaçağ'da olduğu gibi bir tehdit olarak algılanmıyordu. Dış dünyayla karşıtlığın keskinliğini azaltan Hıristiyanlıktaki bölünmeler, İslam'ın yanı sıra başka Hıristiyan olmayan sistemlerin tanınması, Avrupa'nın artan zenginliği, büyük Türk İmparatorluğu'nun yavaş yavaş gerilemeye yüz tutması, dünyaya dair daha seküler bir bakışın ortaya çıkması ve Yeni Dünya'nın keşfi İslam'ı giderek daha az korkulacak şey olarak göstermek üzere bir araya gelmiş etkenler olmuştur.⁸⁷

Bu yüzyıllarda gelişen seküler düşünce, gerek entelektüel spekülasyon gerek pratik politikalar bakımından kendini Hıristiyan inançlarının baskısından kurtararak yeni bir dünya görüşü açmıştır.⁸⁸ Bu dönemde, aydınlanma düşünürleri kilisenin karanlığını, entelektüel tiranlığını ve özgür düşünce üzerine uyguladığı baskıyı eleştirdiler. İnsan aklının kullanılması gerektiğine olan inanç bilimsel gelişmelere kapı aralayarak mevcut düşünceleri ve kavramları, yeni gelişen insanlık ve sosyal organizasyon kavramlarını sorgulamalarına ve tüm toplum ve kültürlerin

⁸⁴ İbrahim Kalın, a.g.m, s.7.

⁸⁵ Hişam Cuayyıt, a.g.e, s.27.

⁸⁶ Yücel Bulut, a.g.e, s.59.

⁸⁷ Richard W. Southern, a.g.e, s.21.

⁸⁸ Hişam Cuayyıt, a.g.e, s.27.

diğerlerinden farklı olduğunun vurgulanmasına olanak tanıdı. İslam'ı rasyonel ve toleranslı bir inanç olarak gören Aydınlanma düşünürleri İslam'a daha objektif yaklaşımlar getirdiler. Kısacası, İslam'a aydınlanmacı bakış önceki dönemlerden daha az düşmanca ve daha az dehşetli bir öngörü kazanmıştır.⁸⁹ Rönesans tarihçilerinin inatla Şark'ın bir düşman olduğuna hükmederlerken, on sekizinci yüzyıl tarihçilerinin Şark'ın özelliklerine karşı biraz temkinli davranarak, biraz da doğrudan doğruya Şark kaynaklarıyla uğraşmaya çalışarak onunla yüzleştikleri ifade edilebilir.⁹⁰ On sekizinci yüzyıl Aydınlanma devri Doğu'ya bakışların değiştiği, İslam'ın peşinen yargılanmadığı bir dönemi imler.⁹¹ On sekizinci yüzyıl, daha önceki çağların İslam dünyasına yönelttikleri itham ve suçlamaları ciddi olarak gözden geçirme imkanını vermiştir.⁹²

C) İslam ve Hıristiyanlıktan Oryantalizme: İslam'ın Ötekiliği

İslam ile Hıristiyanlık arasında yüzyıllar boyunca süren inişli çıkışlı ve büyük ölçüde gerilimli ilişkiler ağı, Batı'nın Doğu üzerinde süregelen akademik ve akademik olmayan çeşitli çalışmaları yoluyla, oryantalizm ile bilimsel bir nitelik kazanmıştır. Bir inanç olarak İslam'ın ve sosyo-kültürel bir sistem olarak İslamiyet'in incelenmesine yüzyıllardır Batılı bilim adamlarının araştırma konuları, bakış açıları ve vardıkları sonuçların belirlediği belirli bir perspektif hakim olmuştur. Bunun için aynı kavramsal çerçeve içinden farklı yaklaşımlar olarak –teoloji, tarih, filoloji, sosyoloji gibi- İslam üzerinde çalışmalara katkıda bulunan çeşitli disiplinler düşünmek mümkündür. Bu perspektif ya da kavramsal çerçeve “oryantalizm” olarak adlandırılabilir.⁹³

Oryantalizm ve oryantalistin psikolojisi Avrupa'nın kaderini örnek bir durum olarak gösterir. Ve böyle yaparak, İslam'ı, Batı'yla karşılaştırma sınırları içine hapseder. Artık İslam tarihi kendi iç dinamiğine göre açıklanamaz, Batı tarihinin ters

⁸⁹ Zachary Lockman, “Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism”, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s.63.

⁹⁰ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, s.127.

⁹¹ Thierry Hentch, *a.g.e.*, s.139.

⁹² Maxime Rodinson, *a.g.m.*, s.174.

⁹³ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, s.16.

yüz edilmiş bir imajı olarak görülür. Oryantalist bilgi İslam'ın toplumsal yapısının incelenmesi açısından birkaç önermeye dayanır. Birincisi statik tarih, İslamlaştırılmış toplumların yapısı ve Batılı Hıristiyan kültürün dinamik evrensel özelliği arasında çelişen bir karşıtlık kurmaktır. Bu karşıtlığın önemli özelliği, Hıristiyanlığın türdeş ve aynı tarzda ilerici ve dinamik, Müslümanlığın ise sürekli olarak statik olduğudur.⁹⁴ Batı, İslam'ı gelişmeye müsait olmayan monolitik bir yapı, farklılık ve çeşitliliği olmayan tek bir öze sahip, Hıristiyan kültürden kopya edilmiş özgünlüğü olmayan bir din olarak algılamakta, İslam halklarını ise karikatürize etmektedir.⁹⁵ Batı oryantalizmi tarafından İslam, güçlü bir düşman, yakın doğunun ürettiği sapkın ve egzotik bir yapı ve içine dönük bir kitle, yeniden yapılanmayı becerememiş bir medeniyet ve modern çağa fanatik hatta intiharvari bir tepki olarak görülmektedir.⁹⁶ Hıristiyan çevrelerinde İslam'ı, Hıristiyan kültürü üzerindeki bir parazit ya da Hıristiyan inancının bir yan mezhebi olarak kategorize etmek gerekli görülmüştür.⁹⁷

Oryantalistler, İslam uygarlığının tarihini, dokuzuncu ve on ikinci yüzyıllar arasında altın çağ ve onu izleyen bir çöküş ya da duraklama çağı olarak görmekte ve İslam toplumunun çöküş sürecini ise, İslam kültürünün özünde var olduğu söylenen bir sakatlık ile açıklamaya çalışmaktadırlar.⁹⁸ Bu bakış açısı İslam'ı geçmişte belirli bir dönemde yükselişe geçen ancak sonrasında düşüş eğilimi içine girerek yok olma aşamasına gelen bir öğreti olarak nitelendirmektedir. On dokuzuncu yüzyıl oryantalistleri, Batı düşüncesini, siyasi din fikrine, dinin ve siyasetin İslam'ı saldırgan, düşman, patlayıcı bir kuvvet haline getirmek için birleştiği bir yapıya karşı duyarlı hale getirdiler. Trajik zamanlarda savunma, mücadele ve çarpışmayı vurgulaması itibarıyla İslam'ın harekete geçme gücünden kaynaklanan bir korku, tekerrür eden bir tehdit olarak, siyasi İslam nosyonuna neden olmuştur.⁹⁹

⁹⁴ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, s.17.

⁹⁵ Edward Said'in Times dergisinde çıkan makalesinden aktaran, Edward Said, *Oryantalizmin Eleştirileri*, Çev. İ. Özkan, S. Şahin, Ş. Özden, İlkbahar Yayınları, İstanbul, 2000, s.31.

⁹⁶ Gordon E. Pruet, "İslam ve Oryantalizm", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi* içinde, Çev. Muhib Bedirhan, İnsan Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1989, s.61-62.

⁹⁷ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.46.

⁹⁸ Huricihan İnan, "Osmanlı Tarihi ve Dünya Sistemi: Bir Değerlendirme", *Toplum ve Bilim* 23, s.11-12'den aktaran, Adem Çaylak, *a.g.e.*, s.33.

⁹⁹ Hişam Cuayyıt, *a.g.e.*, s.170-171.

Doğu ve onun simgesi olarak görülen İslam'ın teoride Batı için yorumlanarak olumsuz klişelerle açıklanması İslam dininin egemen olduğu bölgelerde uygulanan sistemlerin de Batı tarafından olumsuzlanmasını getirmiştir. Nitekim oryantalizm İslam'ın durağanlaşmasını açıklayan nedenlerin bir listesini sunmaktadır. Bu liste, tipik olarak özel mülkiyetin olmayışını, genel bir köleliğin varlığını ve despotik yöneticilerin bulunmasını içerir. Oryantalistlerin eleştirdikleri diğer nokta, İslam'ın Müslümanlar üzerindeki psikolojik etkisi ile ilgili olup İslam'ın boyun eğme tutumu ve kaderciliğin kabulünü beslemesi niteliği üzerinedir. Onlara göre, İslam inancı, toplumsal düzeni değiştirmek ya da yöneticinin siyasi despotizmine karşı koymak için hiçbir güdü doğurmamıştır. Hıristiyanlığın tersine, İslam adaletsiz yönetime karşı koymak hakkını, yeterli hukuki bir doktrin olarak geliştirememiştir.¹⁰⁰

İslam'a atfedilen bu tür genellemeler nedeniyle, Müslümanların tarihi İslam'ın bir yansıması olarak kabul edilmiştir. Hanedanlık veya saltanatların İslam'ın siyasi teşekkülleri olduğuna inanılmış ve İslam, halk kültürüyle karıştırılmıştır. Oysa bunlar İslami siyasi davranış biçiminin tezahürleri değildir. Gerçekte, Müslümanlar kendilerini İslam tarihiyle sadece Peygamberin hayatı sırasında tatbik olunabilen kadarıyla özdeş saymışlardır. Peygamberin söyledikleri ve hükümleri dört arkadaşı tarafından taklit edilmeye çalışılmış, onlardan sonra ise hanedanlar yönetime geçmiş, İslam'ın değil bireylerin iktidarı söz konusu olmuştur.¹⁰¹ Bu nedenle, İslam dininin yaşandığı ülkelerde var olan yanlış uygulama ve politikaların bireylerden kaynaklanmasından dolayı İslam'ın din dışı yorumlarla reformasyona tabi tutulması gerekmemektedir. Çünkü İslam'a inananlara göre, İslam dini ve Kuran'ın değiştirilmeyecek ilahi unsurlar taşıdıkları düşüncesi sabittir.

Hermeneutik (yorumbilim) yöntemi olarak adlandırılan, bir metnin ezoterik anlamının olduğu varsayımı altında metinlerin yorumlamaya tabi tutulması, Batı'da Kitab-ı Mukaddes'in ilahi bir kelam olmadığı, sonrakilerin etkin bir tarzda bu kutsal metnin ifadelerine karıştıklarının Hıristiyanlarca kabul edilmesi ön verisinden yola

¹⁰⁰ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, s.17-18.

¹⁰¹ Asaf Hüseyin, "Oryantalizmin İdeolojisi", *Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi* içinde, s.24-25.

çıkılarak uygulanmıştır.¹⁰² Ayrıca, Hermeneutiği özelde Kitab-ı Mukaddes'in yorumlanması konusunda kullanan uzman olan Flacius, Kitab-ı Mukaddes'in karanlık bir metin olduğu ve herkesin bunu anlama güç ve yetkisine sahip olmadığı yönündeki açıklamaları reddetmek için hermeneutik bilimini kullanmıştır.¹⁰³

Hermeneutik bilimi yoluyla İslam'ın din olarak reddedilişi ya da en azından Hıristiyanvari yorumlarla tekrar üretilmeye çalışılması ve yorumlanması Asaf Hüseyin'e göre gerçek İslam'ın yanında bir de “*oryantalistlerin İslamı*”nı yaratmaktadır.¹⁰⁴ Oryantalistlerin asıl meselesi, genellikle ya Kuran'da İslam öncesi Arap adetleri ve geleneklerinden ödünç alınmış veya taklit edilmiş fikirleri bulmaya çalışmak ya da Kuran'ın Hıristiyanlık ve Musevilikten türetildiğini ispat etmektir.¹⁰⁵ İslam bu görüşlere göre ne aşkın olarak önemli ne de tarihi olarak orijinaldir.¹⁰⁶ Oryantalistlerin hermeneutik bilimini sahip oldukları önyargıları güçlendirmek için kullanmaları durumunda bunun, İslam/Hıristiyanlık ilişkileri için bir açılım sağlamayacağı açıktır. Öte yandan, Doğulu toplumlar tarafından İslam'ın ilahi bir kelam olmadığı konusunda herhangi bir söylem geliştirilmediğinden, hermeneutik biliminin ortaya çıkış amacına uygun olarak yine Doğulu toplumlar tarafından hermeneutiğin İslam'a entegre edilebileceği düşünülemez. Kaldı ki, İslam'ın tarih boyunca çeşitli uygulamalara sahne olduğu görülmektedir. Bunun anlamı, Batı'nın hermeneutik'ine karşılık İslam'da içtihadın İslam dininin ileri gelenleri için her zaman zaten açık olduğudur.

Son olarak, İslam ve Hıristiyanlığın, teorik, coğrafi ve tarihsel konumlarının aynı anda hem birbirlerine yaklaşımlarının itici gücünü oluşturduğu hem de aralarındaki benzerliklerin ikisini rakip hale getirerek birbirlerinden uzaklaşmalarına yol açtığı söylenebilir. Bu durumun tersine döndürülebilmesi için, aralarındaki aynılıkların ve iç içe geçmişliklerinin vurgulanması gerekmektedir. Turner'in uzlaşmacı tespitiyle, Hıristiyanlık kökeni itibariyle bir Sami ve İbrahimi kökenli din

¹⁰² Şehmus Demir, *Kuran'ın Yeniden Yorumlanması: Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2002, s.155.

¹⁰³ Şehmus Demir, *a.g.e*, s.144-145.

¹⁰⁴ Asaf Hüseyin, *a.g.m*, s.23.

¹⁰⁵ Asaf Hüseyin, *a.g.m*, s.26.

¹⁰⁶ Gordon E. Pruet, *a.g.m*, s.73.

olduğu için “oryantal din” olarak görülebilir ve İslam da, İspanya, Sicilya ve Doğu Avrupa kültürünün vazgeçilmez bir boyutu olması nedeniyle occidental olarak kabul edilebilir.¹⁰⁷ Teolojik etnik kökenliğe bir çözüm, Hıristiyan, Yahudi ve İslam geleneklerini, ahenk içinde global kültür için temel oluşturan bir dinsel temanın varyasyonları olarak birleştiren bağlantı ve aynılık noktalarını vurgulamak olacaktır.¹⁰⁸ Müslüman Doğu ile Hıristiyan Batı arasındaki karşılaşmalar daha çok fetih, cihad ve kutsal savaş gibi kavramlar açısından ele alınmakla birlikte kültürel olarak Doğu’nun Batı üzerinde keskin bir etkisi olmuştur. Yakın Doğu’daki şehirlerde farklı inançlara mensup topluluklar iç içe yaşamışlardır; İspanya’da Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler uzun yıllar boyunca yan yana yaşamışlardır.¹⁰⁹ Bu nedenle, İslam’ın ortaya çıkışını, Hıristiyan Avrupa’ya el koyması olarak görmemek gerekir, zira Hıristiyanlık da aynı şeyi Yahudilik için yapmıştır. Bu üç dinin de var olmaya hakkı vardır ve bu genel anlamda hiçbiri öteki olarak değerlendirilemez.¹¹⁰ Çünkü ötekilik söylemi şüphesiz ki, Southern’in deyişiyle “*bilinmeyen dünyanın bilinen dünyaya öykünerek biçimlendirilmeye çalışılması*”¹¹¹ getirmiştir.¹¹¹ Bu bakış açısı ise büyük ölçüde etnosentrik¹¹² olabileceğinden toplumlar ve onların dini sistemleri karşılıklı uzlaşmacı fikirler ışığında değerlendirilmelidir.

III. TARİHSEL SÜREÇTE ORYANTALİST SÖYLEM

Oryantalizm kelimesi ilk olarak, Orta Doğu’yu, Kuzey Afrika’yı ziyaret etmiş, duyduklarını ve gördüklerini veya hayal ettiklerini çoğunlukla romantik ve aşırı bir tarzda resmetmiş, çoğunlukla Batı Avrupalı ressamların oluşturduğu bir resim ekolü anlamına gelir.¹¹³ On sekizinci yüzyıl oryantalizmini ifade eden bu

¹⁰⁷ Bryan S. Turner, *a.g.e.*, s.46.

¹⁰⁸ Bryan S. Turner, *a.g.e.*, s.85

¹⁰⁹ Jack Goody, *a.g.e.*, s.115.

¹¹⁰ Jack Goody, *a.g.e.*, s.32.

¹¹¹ Richard W. Southern, *a.g.e.*, s.39.

¹¹² Partha Chatterjee’ye göre, “etnosentrik” kelimesi öteki kültürlerin öne çıkan kültürler tarafından kendi rasyonalite standartlarına göre yargılamaya çalışıp onları irrasyonel ilan etmek anlamına gelmektedir. Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, Çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 1996, s.37.

¹¹³ Bernard Lewis, “The Question of Orientalism”, *New York Review of Books*, s.50.

açıklama tarihçilere göre faydacılığın kültürel üstünlüğünden daha sempatik bulunmaktadır. Oryantalist kelimesi bu dönem boyunca, Doğu ile ilgilenenler ve bilim adamlarının genel olarak pozitif tanımlaması ile hayat bulmuştur. O dönemde, kendilerinin oryantalist olduklarını düşünen ressamlar arasında oryantalizm kelimesi, henüz değer yüklenmemiş bir terim olarak kalarak ideolojik bir bakış açısı ve suistimal edilmiş eleştirel bir iddiadan ziyade estetik bir anlamı ifade etmiştir.¹¹⁴

Oryantalizm, geç on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda Asya dillerinde yazılmış olan metinler üzerindeki filolojik çalışmalara dayanan akademik bir disiplindir.¹¹⁵ Oxford İngilizce Sözlükte, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından başlayan sömürsüzleştirme periyoduna kadar pek değişmeden kalan veya çok az değişen süreçte, Doğu toplumlarıyla ilgili karakter, tarz, nitelik, kurumlar, İslam'a bakış, Batı emperyalizminin bir ögesi, düşünce biçimleri, Doğu ve Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayırım olarak ifade edilir.¹¹⁶ Ayrıca, zencilerle ilgili açıklamalar, ideolojiler, Filistinli Araplar, kadınlar ve diğer pek çok dışlanan kişi ve topluluklar da bu tanıma dahildir.¹¹⁷

Oryantalizm, bir bilim dalı, bir söylem tarzı (discourse)¹¹⁸, bir siyasi ideoloji ya da bir dünya görüşü olarak değerlendirilebilir. Ama en geniş tanımıyla oryantalizmin temeli, “biz/onlar” düalizmine dayanır. Oryantalizm, kendini batı (occident) denilen bir siyasi-kültürel oluşuma ait hisseden birinin doğu (orient) olarak betimlediği bir oluşumun öğeleri hakkında konuşmasıdır.¹¹⁹ Kısacası, bir zamanlar Doğu'yla ilgili, bilimsel olduğu varsayılan bir bilgi bütünü anlamına gelen

¹¹⁴ John M. Mackenzie, *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester University Press, 1995, s.3.

¹¹⁵ Edmund Burke & David Prochaska, “Rethinking the Historical Genealogy of Orientalism”, *History and Anthropology*, Vol.18, No.2, June 2007, s.140.

¹¹⁶ Said'in epistemolojik ve ontolojik ayırımı, oryantalizmi bir stereotipleştirmenin ve basit bir kültürel önyargının ötesinde bir düşünce üslubu olarak tanımlamayı ve A.Abdel Malek'in katkısıyla öne çıkan düşünsel ya da felsefi boyutu ifade eder. Mahmut Mutman, “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”, *Modernleşme ve Batıcılık*, cilt no:3, İletişim Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2002, s.191.

¹¹⁷ A. L. Macfie, *a.g.e*, s.4.

¹¹⁸ Bir metin bir süre sonra belli bir bilgiyi üretmekle kalmaz. Tanımlar görüldüğü bir gerçekliği yaratmaya da başlar. Zaman içinde bu bilgi ve gerçeklik bir gelenek haline alır. Said'e göre, Foucault'nun “söylem” (discourse) dediği şey bu gelenektir. Hasan Bülent Kahraman, “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, *Doğu-Batı* sayı: 20, Doğu Batı Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2002, s.164-165.

¹¹⁹ Oliver Kontny, *a.g.m*, s.121.

bu sözcük, bugün Batı'nın iktidarı ile bilgisi arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir.¹²⁰ Oryantalizm, egzotik orient'i, ulaşılabilir bilgi sistematik tablosu içinde sunan alıntılardır, bu nedenle Batı hakimiyetinin tipik bir kültürel ürünüdür.¹²¹

Oryantalist terimi, İngiltere'de 1779'a doğru ve Fransa'da 1799'da ortaya çıkmıştır. "Orientalisme" terimi 1838 tarihli *Dictionnaire de l'Academie Française*'de yer almaktadır. Bu dönemde, oryantalizm, Doğu'yu araştırmaya adanmış özel bir bilim dalı fikri olarak destek toplamıştır. Doğu'nun belirli bir halkını veya bölgesini ele alabilecek derecede ihtisaslaşmış uzmanlar olmadığı için oryantalizm kavramı daha çok derinlikte bir araştırmaya ve aynı zamanda geri çekilme ve kısıtlamaya işaret etmektedir.¹²² Said, Batı'nın, Doğu uygarlıklarına karşı nasıl davrandıklarını göstermek ve Doğu'yu betimleyici tüm Batı girişimlerini ayırt edebilmek için "oryantalizm" kavramını kullanmıştır.¹²³ O, farklılıkların tarih içinde dondurulmasını, Batı dışı kültürler olarak kodlanan ilişkilerin geleneksel toplum kategorisine hapsedilmesini ve "öteki" olanı denetlenmesi ve modern alana dönüştürülmesi gereken bir "kültürel nesne" olarak kurulmasını temsil eden ve bu nedenle Batı modernitesinin dünya üzerindeki kültürel liderliğini ve hegemonyasını meşrulaştırmayı amaçlayan tarih okuma anlayışını "oryantalizm" olarak değerlendirir.¹²⁴

Said'in şarkiyatçı epistemolojiyi kültürelci olarak nitelemesi ile kültürel özcülük hem mekansal hem de zamansal olarak homojenleştirilmiştir. Oryantalist ideoloji, mekansal olarak belli bir toplumun içinde bulunan farklılıkları yadsır ve sahip oldukları ortak karakteristikler nedeniyle "şarklı" damgası yiyen Asyalı toplumların arasındaki farklılıkları da yok sayar. Zamansal olarak homojenleştirici olmasının nedeni, zamana bağlı olarak üretilen ve yeniden üretilen yaşamsal bir deneyim olan kültürün yerine zaman dışı kültürel bir öz koymasındır. İşte,

¹²⁰ Ussama Makdisi, "Edward Said ve Ortadoğu Tarihyazımı", Çev. Elçin Gen, Toplum ve Bilim, sayı.99, 2004, s.25.

¹²¹ Bryan S.Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.45.

¹²² Maxime Rodinson, "Oryantalizmin Doğuşu", Çev. Ahmet Turan Yüksel, Marife, sayı:3, Konya, 2002, s.179.

¹²³ Roger Scruton, "İslam and Orientalism", The American Spectator, May 2006, s.11.

¹²⁴ H.B.Kahraman & E.F.Keyman, "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", s.76.

şarkiyatçılıkta tarihin yerine kültür konulduğu için bu toplumlar fosilleşmiş kalıntılara dönüşür.¹²⁵

Oryantalizmin hegemonya boyutuna değinen Said'e göre, oryantalizm, Doğu ile Batı arasında yapılan ontolojik ve epistemolojik bir ayrıma dayalı bir düşünme tarzıdır. Doğu ile Batı arasındaki temel bir ikili karşıtlığı, başlangıç noktası olarak alan Said, "Doğu, onun insanları, gelenekleri, aklı, kaderi vs." hakkında özcü ifadelerde bulunan her yazıyı oryantalist kabul etmiştir. Oryantalizm, Doğuyla uğraşan ortak bir kurumdur ve bu kabaca on sekizinci yüzyılın sonlarını takiben gelen sömürge çağında Doğu'ya egemen olan, Doğu'yu yeniden yapılandıran ve onun üzerinde otorite kuran gücü elinde bulundurur.¹²⁶ Oryantalizm, Doğu ile ilgilenen çoğul bir kurum olarak tanımlanıp analiz edilebilir. Oryantalizm, Doğu ve Batı arasındaki düzensiz ilişki içinde üstünlük ve otoriteye sahip olan tarafından tanımlanan metin ve teorilerden oluşur.¹²⁷ Oryantalizmin görevi, Doğu'nun sonsuz karmaşasını anlaşılabilir tipler, karakterler ve kurumlaşmalara indirgemektir.¹²⁸ Oryantalizm bu türden bir indirgeyicilik yaparak bir şeyi yoktan var etmekten çok nesneyi bir şeyi olmayana dönüştürmektedir.¹²⁹

Oryantalist için Doğu sadece akademik çalışma ve keşif alanı değil, tekrar inşa edilen ve üzerinde iktidar sahibi olunabilen bir alandır. Oryantalizmin akademik ilgisi Batı'nın yararı için pratik bir uygulama alanı düşüncesi ile birleşmiştir.¹³⁰ Oryantalizm, içerdiği faydacı ve tüm alanları kapsayıcı niteliği ile açıklanacak olursa şöyle ifade edilebilir: "*Oryantalizm, jeopolitik bir duyarlılığın estetik, akademik, ekonomik, sosyolojik, tarihsel ve filolojik metinlere dağıtılmasıdır; sadece temel*

¹²⁵ Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 1. baskı, İstanbul, 2005, s.164.

¹²⁶ James Clifford, "Oryantalizm Üzerine", *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, Ed. Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s.139.

¹²⁷ Michael Haldrup, Lasse Koefoed; Kirsten Simonsen, "Practical Orientalism Bodies, Everyday Life and The Construction of Otherness", *Geografiska Annaler Series B: Human Geography*, 2006, Vol. 88 Issue 2, s.175.

¹²⁸ Bryan S. Turner, "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", "Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi içinde", s.37.

¹²⁹ Mutlu Binark, "Oryantalist Söylem ve Japonya: Meiji Dönemi (1868-1912) Japon Kadın Hareketi Tarihini Okumak", *Kültür ve İletişim*, Güz, 1998, s.73.

¹³⁰ M. Faruk Zein, *Christianity, İslam and Orientalism*, Saqi Books, first published, London, 2003, s.166.

coğrafi bir ayrımın üstünde düşünmek değil, akademik buluşlar, filolojik yeniden inşalar, psikolojik çözümlenmeler, doğa ve sosyoloji tanımlamaları aracılığıyla gerek yarattığı gerekse sürdürdüğü tam bir çıkarlar dizisi üstünde de durmaktadır. İfade ettiğinin ötesinde, zaten oldukça açık olan bir farkı, bazen kontrol etmeye, yönlendirmeye, hatta içermeye yönelik bir amaçla, anlamaya dönük belli bir istenç ve yönelimdir. Her şeyin ötesinde, ham politik söylemle doğrudan ve tekabül eden bir ilişki içine girmeyen bir söylemdir. Fakat üretilen ve çeşitli iktidar türleriyle eşit olmayan etkileşimi içinde var olan, siyasal iktidarla, entelektüel iktidarla, kültürel iktidarla, ahlaki iktidarla karşılıklı etkileşimi içinde biçimlenen bir söylemdir.”¹³¹

Oryantalizm tanımlamalarından yola çıkarak, oryantalist söylemin tarihsel süreç içinde geçirmiş olduğu anlam ve içerik değişikliği şöyle kategorileştirilebilir: Oryantalizm, bir düşünme biçimi ve uzmanlık alanı olarak örtüşen birkaç alanı içermektedir. İlk olarak, Avrupa ve Asya arasındaki değişken tarihsel ve kültürel ilişkiyi; ikinci olarak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitli Doğu kültürlerinin ve geleneklerinin incelenmesinde uzmanlaşılmasına yol açmış olan Batı’daki bilimsel disiplini ve üçüncü olarak da dünyanın Doğu olarak isimlendirilmiş olan bölgesi hakkındaki ideolojik varsayımları, imgeleri ve hayali resimleri içermektedir. Batı’yı Doğu’dan ayıran çizgi oryantalizmin bu üç cephesinin ortak paydası olarak gösterilebilir.¹³²

Oryantalizmin tarihsel sürecine bakıldığında, on dördüncü yüzyılın başlarında (1312) Viyana Kilise Konseyi tarafından oryantal dillerin ve kültürlerin anlaşılmasını teşvik etmek amacıyla bir dizi üniversitede kürsü kurulduğu görülür.¹³³ 1312’de Viyana’daki Kilise Konseyi, etkili misyonerlik çalışmalarının mümkün hale gelebilmesi ve İslam inancının yanlışlığı ile Hıristiyanlığın doğruluğunun saptanabilmesi için Paris, Oxford, Bologna, Avignon ve Salamanca’da Arap, Yunan, İbrani ve Süryanice kürsülerinin kurulması konusunda ikna olmuştur. Ancak, bu karar uygulanamaz ve on dördüncü yüzyıl sonları ile on beşinci yüzyıl başlarında

¹³¹ Hasan Bülent Kahraman, “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, s.162-163.

¹³² Edward W. Said, *Oryantalizm Eleştirileri*, s.38-39.

¹³³ Bryan S.Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.67., Bu kürsü ile Batı’da resmi biçimiyle Şarkiyatçılığın başladığı kabul edilir. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s.59.

İslam'ın askeri ve ideolojik korku yaratacağı düşüncesi de yok olma aşamasına gelmiştir.¹³⁴ İlk Arapça kürsüsü Paris'te College de France'da 1539 yılında Guillaume Postel için kurulmuştu.¹³⁵ Bundan sonra 1599 yılında Leiden'de bir Arapça kürsüsü açılmış ve burada sadece Arapça eğitimi değil, İslam dünyasında yasak olan matbaa eğitimi de verilmeye başlanmıştır.¹³⁶ On altıncı yüzyılda, ötekini tanımaya yönelik faaliyetler artmış ve Batılı düşüncede yaşanan çeşitli gelgitlerin yazına aktarılmasını beraberinde getirmiştir. Siyasi ve ekonomik ilişkilerin gelişmesi, Doğu'yu gezen seyyah ve misyonerlerin sayılarındaki artış ve Avrupa'da Hıristiyanlığın ideolojik birliğinin ve hakimiyetinin sarsılışı; on altıncı yüzyılda Müslüman Doğu hakkında daha objektif bilgilerin derlenmesine imkan tanımıştır. Bu yönetime paralel olarak, on altıncı yüzyılda Doğu'ya yapılan bilgi toplama yolculuklarının sayısında önemli bir artış gözlenmiştir. Amaç, gidilen bölgenin gerek insanların örf adetleri ve kurumları, gerekse o bölgenin bitki ve hayvan toplulukları hakkında olabildiğince bilgi toplamaktır.¹³⁷

Önceleri hayali bir kurguyla karışık olarak din üzerinden bir ayrıma tabi tutulan Doğu, bu dönemlerin ardından özellikle on yedinci yüzyıldan itibaren Doğu'nun yenilmez olmadığı düşüncesinin yerleşmeye başlamasıyla politik bir boyut kazanmıştır. Bu yüzyıllardan itibaren, Doğu artık yok olmuş ya da ne olduğu belirsiz bir varlık haline geçmiştir. Doğu hareketsiz bir ayna konumuna indirgenmiş ve seyir konumundan çıkararak tartışma ve düşünce malzemesi haline gelmeye başlamıştır.¹³⁸ On yedinci yüzyıl Avrupalısı için “Doğu Seyahati”, kolektif bir kimlik olarak ele alınan kendi kimliğini az çok bilinçli olarak doğrulamayı hedeflemektedir. Kendinden emin olmak için farklılığa doğru gitmek, kültürel bir mesafeyi sağlamlaştırmak ve bu arada, bu mesafenin onu icat eden uygarlığa yararlı olduğunu, Avrupa'nın ilerlediğini, önde olduğunu, kısacası modern olduğunu kanıtlamak için fiziksel mesafeyi yok etmek söz konusudur.¹³⁹ Doğu ve Batı'nın bu birlikteliği Batı'nın kendisini öncelemesinin ardından Doğu'ya sahip olmaya başlamasının

¹³⁴ Zachary Lockman, *a.g.e.*, s.39.

¹³⁵ Yücel Bulut, *a.g.e.*, s.60.

¹³⁶ Jack Goody, *a.g.e.*, s.112.

¹³⁷ Yücel Bulut, *a.g.e.*, s.59.

¹³⁸ Yücel Bulut, *a.g.e.*, s.76.

¹³⁹ Thierry Hentch, *a.g.e.*, s.125-126.

sinyallerini vermektedir. Bu aşama, geleneksel, hayal ürünü, mitik Doğu düşüncesinin yerini emperyal hedeflere bıraktığı döneme işaret eder. Öyle ki, bilgi toplama Batı'nın Doğu'ya nüfuz etmesinin başlıca nedenlerinden biri haline gelmiştir.¹⁴⁰

Batıyı bilgilendirmek ve Doğu'nun anlaşılmasını kolaylaştırmak için çeşitli çeviriler, sözlükler, ansiklopediler yayınlanmaya başlanmıştır. Bu yüzyılda, d'Herbelot tarafından Doğu kitaplığı ya da genel olarak Doğu halkları, tarihleri ve gerçek ya da masalsı gelenekleri, dinleri, mezhepleri ve politikaları, bilimleri ve sanatları hakkında her şeyi içeren Genel Sözlük (1697) adı altında Doğu hakkında çıkan tüm bilgilerin ansiklopedik bir özeti yapılmıştır.¹⁴¹ Bu dönemde ortaya konulanlar ertesi yüzyıl için büyük bir akademik birikim sağlayacaktır.

Oryantalizmin ikinci aşaması olarak nitelendirilebilecek olan Batı'nın Doğu üzerindeki hakimiyetinin hissedilir derecede arttığı modern oryantalist dönem on sekizinci yüzyılın sonlarına karşılık gelir. “On sekizinci yüzyıla gelene değin oryantalistin uğraş alanı kendisinden farklı bir “öteki” yaratmak ve öteki kültürü öğrenmek olmuştur. Ancak on sekizinci yüzyılın sonlarında, Batı ötekine karşı uygarlaştırıcı bir misyon yüklendi ve oryantalist Batı'nın üstünlüğünü vurgulamak, bu üstünlüğün dünyanın geri kalan bölgelerine yayılmasının gerekli olduğuna inandırmak için Doğu'nun farklılıklarını ortaya dökmenin, bu farklılıkları incelemenin ve Doğu'nun zenginliklerini edinebilmenin ideolojisi haline geldi. Avrupalı Şarkiyatçılık araştırma merkezlerinin ilk kapsamlı çalışmalarının yayınlanması da bu yıllara rastlamıştır. İngiliz Kraliyet Asya Araştırmaları önce 1784'de Bengal'de kuruldu, sonra 1821'de Paris Asiatic Society, 1823'te Royal Asiatic Society oluşturuldu. İngiltere'nin dünya hegemonyası mücadelesinde en önemli rakibi olan Fransa da aynı yıllarda Doğu'yu bilhassa Yakın Doğu'yu denetimi altına almak amacıyla tanıma uğraşı içine girdi. Napolyon Bonapart, 1798'de İskenderiye'ye çıktığında yanında mühendis, teknisyen, arkeolog ve dil bilimcilerden oluşan 165 kişilik bilim adamı grubu da vardı, Fransa'nın ilk *Institute d'Egypt*

¹⁴⁰ Jack Goody, *a.g.e.*, s.55.

¹⁴¹ Thierry Hentch, *a.g.e.*, s.117.

Kahire’de bunlar tarafından kuruldu, ilk Description l’Egypt böylece yayınlandı.”¹⁴² 1833’de Oxford’da Sanskritçe kürsüsü ve aynı yıl Doğulu Çalışmaları Çeviri Kurumu kurularak 1829 ve 1834 yılları arasında özellikle Hintçe olarak elliden fazla çeviri yayınlandı.¹⁴³ 1842’de Amerikan Oriental Society kuruldu. Rusya’nın on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren batılılaşması belirli oryantalist çalışmaların gelişmesine sebep olmuştur.¹⁴⁴ Doğulu toplumlara ait bilgi, filoloji çalışmaları ve Doğu dillerinde yeterliliğin gelişmesi ve kurumsallaşması bu ve benzeri kurumlar vasıtasıyla gerçekleşmiştir.¹⁴⁵

1850’lere gelindiğinde Doğu’yu aynen tasvir eden “dünya sergileri”¹⁴⁶ ve Şarkiyatçılık kongreleri¹⁴⁷ yapılmaya başlanmış; Doğu, bir izleyici topluluğu karşısında bakılacak, tasvir edilecek ve incelenecek bir teşhir nesnesi haline getirilmiştir.¹⁴⁸ Mitchell’in tespiti, oryantalist seyyah ve yazarların kendilerini dünyadan ayrı tutarak dünyayı bir temsil nesnesi olarak kurabilecekleri veya kendilerini bu nesne dünyanın içinde kaybedip onu doğrudan tecrübe etme arzusu içinde olabilecekleri, bu ikisinin ise yalnızca dünya sergilerinde bir arada mümkün olabileceği şeklindedir.¹⁴⁹ Bu yıllarda Batı dünyasında, Dünya Fuarları ile Batı dışındaki coğrafyaların kültürel hazineleri ve gündelik yaşantıların etnografik kurgular için sunulmaya başlanması ile “ırksal oryantalizm”in temelleri atılmıştır.¹⁵⁰ On dokuzuncu yüzyıla karşılık gelen bu dönem, Batı’nın dünya üzerindeki egemenliğini kesinleştirmesine paralel olarak Avrupa’nın bu yeni konumuna uygun

¹⁴² Recep Boztemur, “Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm”, Doğu-Batı: sayı:20, Doğu Batı Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2002, s.139-140.

¹⁴³ A. L. Macfie, *a.g.e.*, s.31.

¹⁴⁴ Maxime Rodinson, *a.g.m.*, s.179.

¹⁴⁵ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, s.107. Said, modern oryantalist çalışmalardaki yükselişe büyük Doğu imparatorluklarının Avrupa ülkeleri tarafından ele geçirilmesi arasında dikkat çeken bir paralellik görmektedir. Edward W. Said, *Oryantalizm Eleştirileri*, s.147.

¹⁴⁶ Dünya sergilerinden kastedilen, dünyanın bir sergiymiş gibi tasavvur edilip kavranmasıdır. Ardi ardına eklenen sergiler öylesine gerçeğe uygun, öylesine kapsamlı bir hale gelmişti ki, Mısırlılar hariç hiç kimse bunların vaat ettiği “gerçek dünya”nın aslında var olmadığını fark edemedi. Timothy Mitchell, *a.g.e.*, s.41-45.

¹⁴⁷ İlk Şarkiyatçılık kongresi 1873’de Paris’te yapılmıştır.

¹⁴⁸ Timothy Mitchell, *a.g.e.*, s.35.

¹⁴⁹ Timothy Mitchell, *a.g.e.*, s.66.

¹⁵⁰ Kajima Shlgeru, “İki Tür Oryantalizm: Dünya Sergilerinde Fransa ve İngiltere”, s.20-29’dan aktaran, Mutlu Binark, *a.g.m.*, Kültür ve İletişim, s.76.

yeni bir yapılanmanın içine girdiği, yeniden şekillendirdiği bir yüzyıl olmuştur. Sosyoloji, antropoloji, iktisat, felsefe gibi bilimlerin bu yüzyılın ürünleridir.¹⁵¹

Bu yüzyılda geleneksel oryantalizmden ticaret ve siyasetin birlikte gelişerek sömürgeci faaliyetlerin yoğunlaştığı yıllara geçiş Asaf Hüseyin'in ifadeleriyle şöyle özetlenebilir: “Misyoner çıkarlarla ticari çıkarların on yedinci yüzyılda çakışmaya başlamasıyla İngiltere, Fransa, Almanya, Portekiz, Hollanda ve İspanyolular kişiler Müslüman ve gayri Müslim topraklarda ticari şirketler kurmaya başladılar. Müslüman ülkeler ana ilgi odağını oluşturuyordu. Avrupalı ticaret şirketlerinin siyasi boyut kazanması için uzun zaman geçmesi gerekmedi. Bu bölgelerdeki kullanılmamış hammaddelerin talan edilmesi işi, tekelleşme ve karın devamlılığı için siyasi kontrolü gerekli kılıyordu. Avrupalıların bu ülkelerdeki ekonomik ve siyasi çıkarları gelişirken bir taraftan da bunların kültür, dil ve dinleri hususunda ilgileri de artmaya başladı. Gezinlerin ve ilim adamlarının yazdığı yazılar her yanı kaplamaya başladı.”¹⁵² Tüm bu girişimlerin amacı, yaygınlaşan fetihler ve sömürgeciliğin çıkarlarını karşılamak içindir. Yeni sömürge toprakları elde edildikçe sömürgeciler yeni kültürler, yeni dinler ve kendilerine yabancı olan fikirlerle karşı karşıya gelmişlerdir. Batılı olmayan bu halkları kontrol edebilmek için dinleri ve kültürleri konusunda daha fazla bilgiye ihtiyaçları olmuştur. Bu ihtiyaç ise çağdaş oryantalizm tarafından karşılanmıştır.¹⁵³

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, oryantalist düşünce var olan klişeleriyle tamamen Batı kültürünü kuşatarak Batı kültürünün gerekli bir parçası olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl oryantalist bakış açısının, Doğu toplumları ve İslam toplumuna ilişkin kültürcü ve değişmezlik varsayımları ikinci dünya savaşı öncesi ve yirminci yüzyılın ilk yarısında modernleşmecilik adı altında yeniden oluşturulmuştur.¹⁵⁴ Bu siyasal gelişmecilik yaklaşımı, toplumları karşılaştırmalı olarak modernlik ve geleneksellik kategorileri çerçevesinde naif bir ayrımla karakterize eder. Bu ikili

¹⁵¹ Yücel Bulut, *a.g.e.*, s.86.

¹⁵² Asaf Hüseyin, *a.g.m.*, s.18-19.

¹⁵³ Asaf Hüseyin, *a.g.m.*, s.19-20.

¹⁵⁴ Adem Çaylak, *Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen: Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, Vadi Yayınları, 1.baskı, Konya, 1998, s.35.

tasnifte geleneksel toplumlar, amaçsızlığın ve yeniliğin düşmanı olarak lanse edilir.¹⁵⁵

Sonuç olarak, geleneksel dönemde, dinin ağırlıklı olarak rol oynamasına ve öteki hakkında inişli çıkışlı algı değişimleri yaşanmasına rağmen on altıncı yüzyıldan itibaren gelişen siyasal ilişkilerle birlikte ötekinin ötekiliği daha çok artmış ve görünürde seküler düşüncenin öne çıkmasına rağmen öteki, çizginin kesinlikle dışında bir yere yerleştirilmiştir.

IV. OKSİDENTALİZM: BATI'YA VERİLEN DOĞULU KARŞILIK

Oksidentalizm, kısaca Doğu'nun Batı'ya bakışı olarak tanımlanabilirse de oryantalizmden farklı olarak Doğuların ve Batıların oksidentalizme yükledikleri anlamlar farklıdır. Doğulu akademisyenlerce oksidentalizm, oryantalizme karşıt olarak gelişmiş Doğu'ya ait bir düşünce sistemidir. Oksidentalizm, Doğu'da Batı'yı Batılı olmayan bir dünya görüşünden yola çıkarak geliştirebilecek bir karşı çalışma alanıdır.¹⁵⁶ Ayrıca, oryantalizmin tam tersi bir konumda olarak Doğu yerine Batı imgesinin biçimlendirilmesi olarak da ifade edilebilir.¹⁵⁷ Oksidentalizm oryantalizmde olduğu gibi, kendiliğinden ortaya çıkıp gelişen uzun akademik bir sürece sahip olmadığı için ondan devraldığı bilgiyi tersine çeviren bir yapıya sahip olarak sömürgecilik sonrası dönemden itibaren başlayan karşıtlık olarak tanımlanabilir.¹⁵⁸

Oksidentalizm, “ben” olarak Batı ile “öteki” olarak Doğu arasındaki ilişki tarzını düzelterek Doğu'yu “ben” Batı'yı ise “öteki” haline getirmektedir. Hanefi'nin yerinde tespitiyle, oryantalizmde merkez olan Batı'ya ayrıcalıklara sahip birincil, çevreye yani Doğu'ya ise marjinal bir konum atfedilmesi oksidentalizmde bu ilişkinin tam tersine evrilerek ilişkinin taraflarının rollerini tam tersine çevirmeye

¹⁵⁵ Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam*, s.165'den aktaran, Adem Çaylak, *a.g.e.*, s.35.

¹⁵⁶ Hasan Hanefi, “Oryantalizmden Oksidentalizme”, Çev. Hakan Çopur, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006, s.81.

¹⁵⁷ James G. Carrier, *Occidentalism: Images of the West*, Oxford University Press, 1995, s.6.

¹⁵⁸ Alim Arlı, *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yayınları, İstanbul, 2004, s. 62.

yardım edecektir.¹⁵⁹ Bundan amaç, Doğu'nun ve Doğulunun şarkiyatçılığın söylediği gibi olmadığını ifade etmektir. Fakat burada iki durumla karşılaşılır: Birincisi, bir bilme ve yönetme aygıtı olarak şarkiyatçılık herhangi bir bilgiyi her zaman kendi antropolojik ve söylemsel yapıları içinde hazmedip bu bilgiyi dönüştürdükten sonra kullanır. Ters çevirme o yüzden kolaylıkla gerçekleşemez. İkincisi ise, ters çevirmenin her zaman milliyetçi ve fundamentalist eğilime dönüşebilme ihtimalidir.¹⁶⁰

Bazı yazarlara göre, oksidentalizm, oryantalizmin aynadaki sureti olarak tanımlanarak, oryantalizmin düşmanları tarafından terörize edilmiş bir tablo olarak tasvir edilmektedir.¹⁶¹ Oksidentalizmin bu şekilde tanımlanmasının nedeni, oksidentalizmin, -kökensiz oluşları, açgözlü, gözden düşmüş kozmopolitliğe sahip oluşları- nedeniyle Batı'yı temsil eden büyük şehirlere, Batılı aydınlanmadaki akıl ve bilime, yerleşmiş burjuvalara ve kendisiyle çatışılması gereken putperestliğe karşı düşmanlık beslemesinden dolayıdır.¹⁶² Bu eleştiri, oryantalizmin karşısına büyük ölçüde habis ve fundamental bir Doğu çıkarmaktadır. Ayrıca, oksidentalizm, eski bir fenomen olarak sekülerizmin, kozmopolitliğin ve paranın sembolü olan şehirleri eleştiren on dokuzuncu yüzyıl Alman Romantikleri tarafından kullanılmıştır. Bu nedenle, bazı yazarlar oksidentalizmin kökeninin Batı olduğunu ve Batılı olmayan ülkelerin oksidentalizm kavramını Batı'dan devşirmiş olduklarını ileri sürerler.¹⁶³

Öte yandan, oryantalizm ve oksidentalizm arasındaki çeşitli farklılıklar tam olarak birbirlerinin aynadaki suretlerini yansıtmadıklarını ortaya koymaktadır. Garbiyatçılık olarak Türkçeleştirilebilecek oksidentalizm sözcüğünün, oryantalizm kadar açık bir anlama sahip bir kavram olmadığını belirten Arlı'ya göre, Said'in oryantalizmi açıklarken kullandığı akademik bir disiplin, bir düşünce üslubu ve tüzel bir kurum olması oksidentalizm için düşünülemez. Akademik bir disiplin olarak düşünülememesi oksidentalizmin oryantalizmde olduğu gibi Viyana Konsili'ne kadar

¹⁵⁹ Hasan Hanefi, "Oryantalizmden Oksidentalizme", s.81-82.

¹⁶⁰ Mahmut Mutman, "Şarkiyatçılık/Oryantalizm", Modernleşme ve Batıcılık içinde, s.196.

¹⁶¹ I. Buruma and A.Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, Penguin, 2004, p.5.

¹⁶² I. Buruma and A.Margalit, *a.g.e.*, s.11.

¹⁶³ David T. Jervis, "Orientalism, Occidentalism and American Policy in The Middle East", Review Essay, *Journal of Third World Studies*, Vol. XXI, No.2, 2004, s.294-295.

götürülebilecek oryantalist akademik sürece sahip olmaması ile tüzel bir kurum olmaması bilimsellikten yoksun olmakla bağlantılı olarak çeşitli kavramlaştırma, imaj gibi unsurlardan yoksun olmasıyla açıklanabilir. Oksidentalizmin düşünce üslubu da farklı olup, sistematik bir iç işleyişinden ve mantıksal bütünlüğünden söz etmek imkansızdır.¹⁶⁴ Oksidentalizmi oryantalizmden ayıran noktalardan bir diğeri de, “ötekileştirme” ediminin oryantalizmdeki haliyle mevcut olmayışıdır. Çünkü ötekileştirme Parla'nın ifadesiyle, “bir öteki yaratıp onun yerine konuşmak olarak tanımlandığı takdirde ötekileştirilenlerin hiç konuşamayanlar olması gerekir” ki oksidentalizmde öteki konumunda olan Batı'nın Doğu'daki gibi bir ötekileştirme sürecine tabi tutulamayacağı açıktır.

Oksidentalizmin tarihsel olarak konumlandırılabilmesi tek nokta, Batı dışı kültürlerin aydınlarının Batı'yla ilgili gözlemlerine, anti sömürgeci söyleme ve kendi kültürel özelliklerine atıflar üzerinden kalkarak varılan Batı ile ilgili söz yapılarıdır. Batı dışı dünyada oksidentalizm, ancak oryantalizme verilen tepkici ve savunmacı cevaplarla kendini göstermektedir.¹⁶⁵ Oryantalizmde Batı'nın üstünlüğünden hareketle tanımlanan Doğu, oksidentalizmde yerini Doğu'nun üstünlüğüne değil, onun savunmacı görüşüne bırakmıştır. Oksidentalizmin sadece savunmacı karşıt söylemler geliştirmesi onun Batı üzerinde sömürgeci olmayan doğasından kaynaklanmaktadır. Hanefi, oksidentalizmin amacını üçüncü dünyadaki Batılılaştırma eğilimlerine karşı bir denge oluşturmak olarak ifade eder.¹⁶⁶

Oksidentalizm hakkında Doğu'dan yükselen söylemler, pratikte oryantalizmde olduğu gibi etnosentrik söylem kalıpları içerirse sürecin tersine dönmesinin bir anlamı kalmayacaktır. Oryantalizmin eleştirisinde görülen sorun, gelişmeci anti-Batıcılık şeklinde ortaya çıkan tuhaf bir yerli muhafazakarlığı biçiminin hücumuna karşı korunmasız bırakmasıdır. Demode olmuş bir oryantalizm, aynı derecede önyargılı bir oksidentalizmle değiştirmek istenmemektedir. Bunun için oryantalizme alternatif olarak dört gelişme süreci önerilebilir; eski düşünsel ortodoksluğun istenmeyen özcülüğünden koruması için İslam'ı evrensel öz olarak

¹⁶⁴ Alim Arlı, *a.g.e.*, s. 59-60.

¹⁶⁵ Alim Arlı, *a.g.e.*, s. 62.

¹⁶⁶ Hasan Hanefi, “Oryantalizmden Oksidentalizme”, s.83.

görme nosyonunu terk etmek, ikincisi, İslam'ı dünya sistemi ile karşılıklı etkileşiminin global konteksi içinde görmek ki bu ayrım Doğu/Batı, Kuzey/Güney ayrımının sınırlamalarından kaçınılmasını sağlar. Üçüncüsü, sosyolojinin kendi ulusalcı ve toplum merkezci perspektiflerinden kurtulması gerekliliğidir. Son olarak, antropolojik bakış, egemen Batı kültürlerinin ayrıcalıklı konumunu bozmak için, Avrupa kültürünün ötekiliğine de çevrilmelidir.¹⁶⁷

Oksidentalizm ile ilgili diğer bir tartışma noktası sömürgecilikle ilgilidir. Sömürgeciliğin hem oryantalizm hem de oksidentalizm için geçerli bir teşvik nesnesi olup olmadığı konusunda çeşitli iddialar vardır. Oryantalizm Orta Doğu'yu kolonileştirmede öncüydü, özellikle İngiliz oryantalizmi onları, Anglo-Sakson vesayetine ihtiyacı olan geri kalmış ülkeler olarak tanımlamaktaydı.¹⁶⁸ Bazı yazarlar ise, sömürgeciliğin sadece Batılı toplum ve düşüncenin tekelinde olmadığını, post kolonyal reformcuların bunu gördüklerini bu yüzden sömürgeciliğin oksidental düşüncenin gelişimi üzerinde büyük bir etki yarattığını düşünmektedir.¹⁶⁹ Bu tartışmada asıl olan, kolonyalist düşüncenin her iki akımda ne şekilde ele alındığıdır. Sömürgecilik, oksidentalist düşüncüyü harekete geçirmesine rağmen nesneleştirme edimi yalnızca kendisinin savunmacı mekanizmalar üretmesine yardımcı olmuştur. Zaten oksidentalizm bizzat kolonyal dünyada Batı'nın üstünlüğüne karşı verilmiş bir yanıttır. Kolonileşmenin serbestleşmesi ve yeni dünya ilişkilerinin ortaya çıkması ile birlikte gelişmeye başlamıştır.¹⁷⁰

Özetle, bu bölümde, Doğu/Batı ikilemi ve dinsel ayrılıkların ortaya çıkış süreci ile bir kavram olarak oryantalist ideoloji ve oksidentalizm açıklanmıştır. Doğu/Batı kavramları ve onları ifade eden dinler arasındaki kırılmaları açıklayabilmek için başlangıç aşaması olarak geleneksel dönem ele alındığından daha çok geleneksel dönemi içeren bir resim ortaya konulmuştur. İlk olarak, üzerinde durulan Doğu/Batı ikilemi ve Doğu ile Batı'nın zihinsel inşasında rol oynayan İslam

¹⁶⁷ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.159-160.

¹⁶⁸ D. Little, *American Orientalism: The United States and the Middle East Since 1945*, s.10'dan aktaran, David T. Jervis, a.g.m, s.295.

¹⁶⁹ I. Buruma and A. Margalit, *a.g.e*, s.40.

¹⁷⁰ John L. Esposito, & J. Obert Voll, *Makers of Contemporary İslam*, Oxford University Press, US, 2001, s.88.

ve Hıristiyanlık dinleri üzerine yapılan tartışmalarda ötekilik düşüncesinin hakim olduğu görülmektedir. Bu düşüncenin paralelinde gelişen oryantalist ideoloji de yine farklılık söylemleri üzerine kurulmuş bir paradigmayı ifade etmektedir. Daha önce de birçok kez ifade edildiği gibi, oryantalist ideoloji, Doğu'yu ötekileştirerek kendisini ve ötekini özne/nesne sorunsalı içerisinde kurgulamıştır. Batı'nın, öteki olan Doğu'ya her farklı yaklaşımı onun ötekiliğini vurgulayacak bir nitelik arz etmiştir. Bu durum, Batı'nın çeşitli temsilleri kullanarak ötekini kurması olarak anlaşılmıştır. Oryantalist ideoloji, ötekinin kurgulanması için hegemonik bakış açısı ve bilgi/iktidar birlikteliğine ihtiyaç duymuştur. Oryantalist söyleme alternatif olarak geliştirilen oksidentalizm ise, savunmacı bir niteliğe sahip olarak "Batılı öteki"ne bir karşı duruşu ifade etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

ORYANTALİZMİN DOĞU-BATI İMGESİ

I. KLASİK DÖNEMDE ORYANTALİZM

A) Oryantalist İdeoloji ve Geleneksel Dönemde Oryantalist Yanılsamalar

Bu bölümde, Doğu ve Batı'nın nesne/özne olarak ayrışması dönemler itibariyle incelenecektir. Oryantalist ideoloji bilindiği gibi, genel anlamda ikili tipolojiler geliştirerek bunlar arasındaki farklılıkları konu edinir. Bu türden farklılaşmalar söz konusu kavramlar arasında süregelen etkileşimin üzerini örterek birbirlerine karşı bir tür yabancılaşma yaratır. Oryantalizmin özünü oluşturan özne ve nesne ayrımı bu türden yabancılaşmayla iç içe geçmiştir. Edward W. Said, Doğu hakkında çeşitli temsillerin kuruluşunu Doğu'nun Batı için anlaşılabilir kılınması ve Batı'nın emperyal faaliyetlerine uygun hale gelebilmesi için oryantalist çalışmaların söylem alanı tarafından yaratıldığını belirtir.¹ Doğu; Batı bilgisi, Batı bilinci ve daha sonra Batı imparatorluğunu içeren bir güçler seti tarafından tanımlanan temsilin sistemi olarak ortaya çıkar.² Doğu ile ilgili metinler büyük ölçüde Doğu'da yaşayan insanların hayatını tanımlamakla ilgili değil, tam zıttı olan Batılıların karakteristik özelliklerini rapor etmekle ilgilidir. Kendi kimliklerini kuran Batılılarla olan ilişkilerinde Doğu ötekidir ve genellikle Batının iyi özelliklerini doğrular.³

Oryantalizm, uygar Batı ve uygar olmayan Doğu olarak ayrılan ikircikli bir yapıya sahiptir.⁴ Oryantalizmin özü, Batı'nın üstünlüğü ile Doğu'nun ikinci planda

¹ Arran E. Gare, "Understanding Oriental Cultures", *Philosophy East and West*, Vol.45, No.3, July, 1995, s.310.

² Edward W. Said, *Orientalism*, s.320-322'den aktaran, Arran E. Gare, "a.g.m", s.310.

³ Arran E. Gare, "a.g.m", s.310.

⁴ Herb Swanson, "Said's Orientalism and The Study of Christian Missions", *International Bulletin of Missionary Research*, Vol.28 No.3, s.107.

kalması arasındaki yok edilemez ilişkiye dayanır.⁵ Bir sistem olarak oryantalizm, Batının ilerlemeci yönlerini açıklarken aynı zamanda Doğu'nun sosyal durağanlığını da ifade etmiş oluyordu.⁶ Aslında, birçok durumda yazılmaya çalışılan Doğunun tarihi değil, Batının tarihinin bir tersi, ya da onun Doğu'daki suretidir. Oryantalist söylem açısından ele alındığında Batı, kendi tarihini, zamanını ve kısaca kendini, Doğu ile arasındaki farka dayanarak, yani Doğu'yu tarihten, sivil toplumdan, kentsel yapılardan, bireysellikten yoksun diye damgalayarak kurmuştur.⁷ Böylece oryantalizm ikili zihinsel imgeler yaratarak hem kendisinin hem de ötekinin konumunu tespit etmiştir. Buradan hareketle, oryantalizmin sahip olduğu ikili düşünce tarzında ilkin nesne olarak ifade edilen Doğu açısından oryantalizmin ne anlama geldiği ve onu nasıl kurduğu, ardından ise özne olanın kendisini nasıl inşa ettiği açıklanabilir.

İlk olarak, geleneksel oryantalizmin Doğu ve Doğulu tasavvuru; özne veya nesne olup olmaması oldukça fark eden “öteki” ile vurgulanmış; Doğu ve Doğulu, araştırmanın nesnesi olmuştur. Araştırmanın bu nesnesi, alışlagelmiş olarak pasif, hiçbir şeye karışmayan, yalnızca tarihi bir özelliğe sahip, her şeyden önce kendisi hakkında karar veremeyen, aktif olmayan ve özerklikten uzak bir karakter sergilemektedir.⁸

Doğu hakkında geliştirilen bu tür söylemlerin analizini yapabilmek için oryantalizmin sürekliliği ve kapsayıcılığını vurgulamak önemli hale gelir. Doğu hakkında herhangi bir beyanda bulunmuş tüm yazar ve düşünürler oryantalizme katkıda bulunurlar. Çünkü hepsi Doğu ile Batı arasında öze ilişkin bir fark ve de çoğunlukla Batı'nın Doğu'ya üstünlüğünü varsaymışlardır. Said'in gizil (latent) oryantalist diye nitelendirdiği Doğu tahayyülcüleri Aeschylus'tan Dante'ye, Marx'dan Nerval'e kadar kapsayıcıdır. Gizil oryantalizm Batı'nın Doğu'ya üstün

⁵ Minjeong Kim and Angie Y. Chung, “Consuming Orientalism: Images of Asian/American Women in Multicultural Advertising, *Qualitative Sociology* Vol: 28, No: 1, Spring 2005, s.73.

⁶ Bryan S. Turner, “Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi”, “Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi, Çev. Muhib Bedirhan, İnsan Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1989, s.37.

⁷Mahmut Mutman, “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı'ya Karşı İslam”, Der: Keyman/Mutman/Yeğenoğlu, *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, s.44.

⁸ Enver Abdülmelik, “Krizdeki Oryantalizm”, *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, Ed. Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s.46.

olduğunu varsayımsal düzeyde vurgular. Öte yandan açık (manifest) oryantalizm gizil oryantalizmle örtüşür ve ayrıklığı vurgulanan Doğu'yu incelemeye tabi tutar. Akademik bir disiplin olarak oryantalizm, yani açık oryantalizm aslında gizil oryantalizmin varsayımlarını bilimsel önermeler ve kuramlar olarak yeniden dolaşıma sokar. Açık oryantalistler Batı'nın Doğu'ya üstünlüğünü vurgulamak için bilerek ve isteyerek Doğu ile Batı arasındaki farkları irdelerler ve ayırt edici özellikleri vurgularlar.⁹ Latent oryantalistler ise bilinçaltı kurgusundan yola çıkarak Doğu'yu tanımlarlar ve açıkça Doğu'nun Batı karşısındaki geriliğini kabul eden açık oryantalistler ile örtüşürler. Bu türden bir işbirliği birbirleri arasında yaptıkları alıntı ve tekrarlar sayesinde ötekinin nesneliliği her zaman ifade edilmiş olur.

Bu örtük içeriğin devamlılığını sağlayan mekanizma, “oryantalizmin alıntılavıcı doğasıdır”. Oryantalizmin sistematik bir simgesel evren olarak kurulmasını mümkün kılan şey, basitçe değişik temsillerin Doğu denilen ortak coğrafi bir bölgeye yaptıkları göndermelerin bir bütünlük oluşturması değildir. Doğu kültürüne ilişkin betimlemeler çeşitlilik arz etse de, aslında bunlar daha önceki betimlemelerin ya doğrudan tekrarı ya da yeniden işlemeden başka bir şey değildir. Bu anlamda her metin bir diğeri için başvurulacak bir kaynak işlevi görmektedir. Değişik metinler, birbirlerine göndermede bulunmaları ve daha önce yazılmış metinleri alıntılarları sayesinde, Doğu'nun sistematik bilgisinin oluşmasına katkıda bulunurlar.¹⁰ Edebi yazının çoğunluğu sahip olduğu imgeleri ve tekrarlarıyla ötekinin nesneleştirilmesine katkıda bulunmuştur.

Batı'nın öteki ile ilgili imgelemi açıklanmaya çalışıldığında, oryantalist metinlerin belirli Doğu klişelerini kullanarak birbirlerini tekrar tekrar ürettikleri görülür. Örneğin, William Beckford'un (1760-1844) Doğu'ya hiç gitmeden, yalnızca

⁹ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ünler, Metis Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2006, s.218, Aslı Çırakman, “Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem”, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006, s.106.

¹⁰ Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2003, s.96. Hatta bazen, kendi notlarını kaybettiklerinde, kaynak belirtmeden çeşitli alıntıları alıp birleştirdikleri bile oluyordu. Gezginlerin söylediklerinin sorgulanmadan kabul edilmesi, Avrupalıların Ortadoğu üzerine yazdıklarının pek çoğunda görülen tarih dışı yaklaşımı perçinliyor. Ancak, bugün büyük ihtiyaç duyulan farklı türlerden bilgi sadece bu yazarlar tarafından kaydedilmiş olduğu için son derece temkinli yaklaşmak gerekse de bu eserleri kullanmayı öğrenmek zorundayız. Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, Çev. Zeynep Altok, Türk Tarih Vakfı, İstanbul, 2001, s.16.

Doğu hakkındaki metinlerden yararlanarak yazdığı “*History of the Caliph Vathek*” (*Halife Vathek’in Öyküsü*); masalların işlediği, -kıskançlık, aşk, intikam, entrika, ihanet, harem kuralları, sapkın cinsel ilişkiler, diri diri gömme vb.- temaların bir karışımından oluşmaktaydı.¹¹ Biçimsel Doğu fantezilerinden oluşan Hugo’nun şiirlerinin temel esin kaynağı Byron, Chateaubriand ve Delacroix’nun tablolarıdır. Hugo da önsözünde “*Les Orientales*”in yaşantıdan değil şarkiyatçı metinlerden esinlendiğini itiraf eder.¹² Delacroix’nun “*Sardanapalus’un Ölümü*” (1827) adlı tablosu, Doğu gezisi gerçekleşmeden önce yapılmıştı.¹³

Napolyon için bile Mısır’ın, önce zihninde, ardından da fetih hazırlıklarında, ampirik gerçekliğe değil de metinlerden devşirilmiş düşünceler ve söylemler alanına ait deneyimler aracılığıyla gerçeklik kazanan bir tasarı oluşu, Said tarafından metinler ile sömürgecilik arasındaki bağın ilk adımı olarak görülür.¹⁴ Flaubert¹⁵ için de benzer takıntılı temalar kullanmak alışkanlık olmuş; Doğu, harem, prens ve prensesler, köleler, peçeler ve cinsel özgürlük ile ilişkilendirilmiştir.¹⁶ Benzer biçimde Victor Hugo’nun 1825’de yazdığı “*Les Orientales*” (Doğu Şiirleri) adlı eserinde halk imajında gelişen ve uzun süre devam eden Romantik Doğu imajı bütün esaslarıyla yer almaktadır. Bunlar renk cümbüşü, görkem ve vahşi gaddarlık, harem ve saray, kesik başlar ve çuvallar içinde İstanbul Boğazı’na atılan kadınlar, gök mavisi kubbelerin yuvarlaklığı, beyaz minareler, odalıklar, harem ağaları, vezirler, hurma ağaçları altındaki çeşmeler şeklinde tasvir ediliyordu. Batılılar bizzat Doğu’ya gittiklerinde aradıkları imaj buydu; gördüklerini insafsızca seçip ayırıyorlar

¹¹ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, s.83. Jale Parla, Vathek’in, Byron’a ve Byron’dan sonra gelen romantiklere Doğu temalarının kullanılmasında öncülük ettiğini düşünmektedir. Öykünün kısa bir tanıtımı için ayrıca bkz. Jale Parla, *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İletişim Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2005, s.37-41.

¹² Jale Parla, *a.g.e.*, s.56.

¹³ Rana Kabbani, *Avrupa’nın Doğu İmajı, Avrupa’nın Doğu İmajı*, Çev. Serpil Tuncer, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1993 s.94-95.

¹⁴ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, s.90.

¹⁵ Behdad, Flaubert’i yalnızca gözlem yapan, geniş bir perspektife sahip gözlemleyici bir emperyalist olarak tanımlar. Ayrıca yazar, Flaubert’in Doğulu kıyafetler giymesini Avrupalılığı gizleyen bir çeşit oryantal maske ve kültürel bir travestilik belirtisi olarak tanımlar. Ali Behdad, *Kolonyal Çözülme Çağında Oryantalizm*, Çev. Sibel Erduman & Berkay Ersöz, Çiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2007, s.94-96.

¹⁶ Edward W. Said, “On Flaubert”, *Orientalism a Reader*, Ed. Alexander Lyon Macfie, New York University Press, New York, 2000, s.109.

ve zihinlerine önceden yerleşen tablo ile uyuşmayanları yok sayıyorlardı.¹⁷ Flaubert için gerçek seyahat, düşsel olanı doğrulamaya hizmet ediyordu.¹⁸

Ressamların çok azı gördüklerini mitleştirilmeden resimleyebilmişti. Avrupa'ya Avrupa'nın istediklerini sunmuşlardır.¹⁹ Nitekim birçok Avrupalı ressam bize Doğu haremlelerinden erotik, gizemli, lezzet-ölüm ilişkisini konu alan, sonsuz şehvet içeren tablolar armağan etti ama hiçbirisi bu haremlemin içini görmemişti. Bu tablolarda, haremdeki Doğulu kadın padişahın özel mülkiyeti olmaktan çok Batılı burjuva erkeğin zümresel mülküymüş gibi bir izlenim edinilebilir.²⁰ Tüm bu anlatılar düşsel olan ile gerçek arasında doğru olmasa bile kurulmaya çalışılan bir bağ olduğunu göstermektedir.

Bir taraftan da “Modern Şark”ın hiç mi hiç metinlere benzememesinden ötürü duyulan bir hayal kırıklığı da vardır.²¹ Nerval, Kahire'den arkadaşına yazdığı mektupta, “*sana gerçekten buradaki sahneyi gözünde canlandırarak tasvirler yollamak isterdim, ama en has Şark kahveleri Paris'te var*” diyordu. Çünkü Paris'te biriktirilen metinler sonucunda oluşan büyük Doğu merak ve modasıyla açılan Şark kahveleri, Nerval'in yerinde gördüğü asıllarından daha gerçek gibi geliyordu. Dolayısıyla, bunlar, aslında kendileri bir hayal oldukları halde, gerçek Doğu'yu bir hayal olarak üretiyor, oraya gidenlerin temsille aslı, teşhir nesnesiyle gerçeği, ya da metin ile dünyayı birbirinden ayırmalarını engelliyordu.²² Bu türden yanlı gözlemler ve öteki hakkında oluşturulan klişeler ötekini anlatan sabit imgelemlerli sistemlere dönüşmüştür.

“Doğu Despotizmi” bunlardan birisi olup Doğu'nun Batı temsilinde vazgeçilmez egemen bir kavram olarak kullanılmıştır. On sekizinci yüzyılda öteki hakkında ortaya atılan kavramlardan birisi olan despotizmi değerlendiren Hentch,

¹⁷ Maxime Rodinson, “Oryantalizmin Doğuşu”, Çev. Ahmet Turan Yüksel, Marife, sayı:3, Konya, 2002, s.179.

¹⁸ Rana Kabbani, *a.g.e.*, s.91.

¹⁹ Rana Kabbani, *a.g.e.*, s.102.

²⁰ Oliver Kontny, “Üçgenin Temelini Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine”, “Doğu-Batı: sayı:20, s. 134.

²¹ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s.110.

²² Yüksel Kanar, *Batı'nın Doğu'su Avrupa Barbarlığının Küreselleşmesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006, s.28.

onun İslam'a yönelik eski önyargılar yarışında fanatizmi de geride bıraktığını belirtir.²³ Doğu Despotizmine dair siyasi bir kuramın gelişmesi, bütün Avrupa'da mutlakiyetçi devletlerin ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Özellikle Fransa'da on yedinci yüzyıl boyunca güçlü yasal bir hükümetin ve "L'empire du Turc"ün keyfi despotik yönetiminin özellikleri üzerine çeşitli tartışmalar olmuştur. İlk olarak XVI. Louis'in hocası olan Bossuet, kraliyet ailesinin yasal mutlakiyetçiliği ve keyfi güç arasında bir ayırım yapar. O'na göre, keyfi yönetimin sebepleri genel kölelik, özel mülkiyetin yokluğu, yöneticinin buyruğu altındakiler üzerinde mutlak gücü ve keyfi kanun koyma olmak üzere dört tanedir. Bu geleneğe en önemli katkı 1748'de yayınlanan Montesquieu'nun "Kanunların Ruhü" adlı kitabından gelmiştir.²⁴

Bu kitapta Montesquieu, sıcak iklimlerin bir özelliği olarak despotizm imgesiyle Doğu'ya özel olarak sadece Asya'da karşılaşıldığını belirtir. Asya sıcak iklim bölgesiyle uyumlu olduğundan oradaki tüm ülkeleri despotik olarak tanımlar. Türkiye, İran, Hindistan, Çin, Kore ve Japonya bu ülkelere dahildir. Sıcak iklim bu ülke insanlarını bir araya toplar, bu durum ise onları köle haline getirir, soğuk iklime sahip ülkelerdeki cesaret ve kahramanlık özellikleri ise onların özgürlüklerini sürdürmelerine katkıda bulunur.²⁵ Nicolas Boulanger, on sekizinci yüzyılda Asya ülkelerinde despotizmin gerekliliği konusuna katkı sağlayarak tek faktörün iklim olmadığı onun yanında putperestliğin de despotluk imgesinin yerleşmesinde etkili olduğunu belirtmiştir. Putperestlik olarak tanımladığı şey ise monarkların görülebilir tanrılar olduğudur. Doğu ile Batı arasındaki önemli farklılığın sebebi olarak her türlü şeyin Doğuların düşüncesini kolaylıkla değiştirebileceği için onları köle yaptığı ve tam tersine Batıların rasyonel kararlar alabildikleri gösterilmektedir.²⁶

Montesquieu ayrıca o zamana kadar gördüğü devlet sistemlerinin ayrımını yapar. Montesquieu'nun önerdiği cumhuriyet, monarşi ve despotizm sıralamasını

²³ Thierry Hentch, *Hayali Doğu*, s.147.

²⁴ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, s.19-20.

²⁵ Aslı Çırakman, "From Tyranny to Despotism: The Enlightenment's Unenlightened Image of The Turks ", *Middle East Study*, USA, 2001, s.57. (Baron de Montesquieu, *The Spirit of The Laws*, 1749'den aktaran, Thomas Nugent, New York and London: Hafner Publishing Company, 1966, s.264).

²⁶ Aslı Çırakman, a.g.m., 58, (Nicolas Boulanger, *The Origin and Progress of Despotism*, trans. John Wilkes, London and Amsterdam, 1764, s.1-2).

anlamlandırmak için despotizm karşılaştırmacı bir unsur olarak kullanılmıştır. Bu üç terimde gücün konumunun ne olduğunu belirtip onu sorgulamıştır: Cumhuriyet yönetimi bir kitle veya toplumun bir kesiminin üstün gücün sahibi olduğu rejimi ifade ederken, monarşi tek bir kişinin hükümet etmesi fakat kurucu kanunlar tarafından bunun mümkün olduğu rejimdir. Despotik hükümette her şeyin doğrudan yöneticisi tek kişidir, kurallar yoktur, ülke ilgili kişinin istek ve kaprisleriyle yönetilir.²⁷ Despotik hükümet kendisine pasif bir saygı gösterilmesini gerektirir; birey, hükümdarın isteklerine karşı kör körüne bağlanan biridir.²⁸ Böylece despotik güç kendi kendisine yeterli hale gelir. Korku ve kör bir itaatle yönetilen hükümet kanunlara gereksinim duymaz ve değişim veya gelişim eğilimi yoktur.²⁹

Marx ve Engels tarafından Doğulu toplumları incelemek üzere kavramlaştırılan “*Asya Tipi Üretim Tarzı*” da oryantalist yaklaşımın karakteristik özelliklerini sergilemektedir. Bu kavram, Çin, Hindistan, İran ve Ortadoğu toplumlarını incelemek ve bu toplumsal yapılarda meydana gelen değişim-gelişmelerin Batı toplumlarının gelişmelerine benzemediğini vurgulamak için ortaya konmuştur. Kuşkusuz Doğu toplumları, Marx’ın 1850’lerden itibaren geliştirmekte olduğu ilkel-feodal-kapitalist-sosyalist toplumsal gelişme aşamaları sistemi içerisinde yer almamaktaydı. Doğulular, “öteki” olduklarından farklıydılar ve farklı bir toplumsal gelişme dizgesi içerisinde değerlendirilmeliydiler. Böylece Asyalı toplulukları ve ekonomileri incelemek üzere geliştirilen yaklaşım, Doğu ve Batı toplumsal yapılarının kaçınılmaz olarak birbirine zıtlığını vurgulayan oryantalist bakıştan çok büyük ölçüde etkilenmiştir.³⁰

Modern Avrupa düşüncesinde merkezi bir role sahip olan Batı ile dünyanın geri kalanı arasındaki keskin ayrım Max Weber’de de ayırt edilebilir. Weber’in Doğu toplumu sosyolojisini, Doğu’nun basit bir şekilde, Batı rasyonalitesinin pozitif

²⁷ Inge E. Boer, “Despotism From Under The Veil: Masculine and Feminine Readings of The Despot and The Harem”, *Culturel Critique*, No: 32, Winter, 1995-1996, s.45.

²⁸ Aslı Çırakman, a.g.m., s.57.

²⁹ Aslı Çırakman, a.g.m., s.57.

³⁰ Recep Boztemur, “Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm”, *Doğu-Batı*: sayı:20, Doğu Batı Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2002, s.140-141.

unsurlarının eksikliğini hissettiği bir değerlendirme sistemi oluşturur.³¹ Weber'in İslam toplumuyla ilgili görüşünün merkezinde özellikle bilim, hukuk ve sanayi alanında olmak üzere, Batı toplumunun rasyonel ve sistematik karakteri ile Doğulu uygarlıkların özellikle de İslam uygarlığının keyfi, istikrarsız siyasi ve ekonomik koşulları arasında bir karşıtlık vardır.³²

Weber ve Marx, İslam toplumlarının geri kalmışlığını anahtar kurumların yokluğuna bağlamaktadır. Feodal Avrupa'da arazi mülkiyetinin korunması ve özerk şehirlerin ortaya çıkışı burjuva ve kapitalizmin gelişmesine olanak sağlamıştır. İslam topraklarında ise, devletler büyük ölçüde askeri güçler tarafından yönetiliyor olup, bürokrasi tüm sosyal ve ekonomik hayata bağlıydı ve toplumsal kaynak büyük ölçüde toprağa bağımlıydı.³³

Oryantalizmin gerekli gördüğü halde, Doğu'da olmayan sivil toplumun yokluğu meselesi de onu tanımlamaya yarayan araçlardan biri olmuştur. Bu terimle Doğu toplumsal yapısı, kişiler ile devlet arasında aracılık yapan sivil toplum kurumlarını geliştirememiş bir dünya olarak karakterize edilir. Sivil toplum eksikliğine yapılan bu vurgu siyasal anlamda demokrasinin ve ekonomik anlamda kapitalist gelişmenin Batı dışı toplumlarda rastlanamayacağı imasını içinde taşır.³⁴ Görüldüğü gibi, Doğulu toplumların niteliklerinin belirli sistemler dahilinde olumsuzlanarak açıklanmaya çalışılması Doğu'nun nesne olarak ötekileştirilmesine katkıda bulunmuştur.

Oryantalizmin ortaya koyduğu ikinci imgelem kendisi hakkındadır. Hanefi'ye göre, oryantalizm, araştırmanın konusunu tanımlamaktan ziyade araştırılan özneyi ifade etmektedir.³⁵ Oryantalizm daha çok occidental toplumun temel özellikleri

³¹ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, s.111.

³² Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam*, s.27.

³³ Zachary Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, s.86-87. Asya tipi üretim biçimine ilişkin Marksist nosyon ve Weber'in patrimonyalizm (hanedancılık) kavramları ortak varsayımları paylaşmaktadır. Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2003, s.20.

³⁴ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.47.

³⁵ Hasan Hanefi, "Oryantalizmden Oksidentalizme", Çev. Hakan Çopur, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006, s.79.

hakkında soruları gündeme taşımaktadır.³⁶ Bu bağlamda oryantalizm, Batı'nın tarihini "öteki"nin tarihi yoluyla yazma girişiminden başka bir şey değildir. Oryantalistlerin Doğu'ya ilişkin anlatıları, Batı'nın kökenini destekleme çabasıdır.³⁷ Doğu ne kadar pasif ne kadar barbar ve despotik addediliyorsa Batı tam aksine etken, soylu ve demokratiktir.

Öte yandan, Batı'da zaman zaman görülen çelişkiler Doğu üzerinden aktarılıp Batı için yorumlanmaktaydı. Batı kendisinde var olan olumsuzlukları gösterebilmek için edilgen olan ötekiyi kullanmıştır. Batı tarafından Doğu'nun nesneleştirilmesi için ortaya atılan siyasal düşünceler aynı zamanda bazen Batı'nın olumlanması bazen de kendisinde var olan olumsuzlukları görüp toparlanması için de değerlendirilebilmiştir. Oryantalizmin bu boyutu oryantalizmin temel konusunun her zaman orient olmadığını gösterir.³⁸

Nitekim söz konusu metinlerde Batılılar tarafından çeşitli endişeleri dile getirmek için yazılanlar Doğu'dan çok onları ilgilendiriyordu. İranlıların gelenek ve göreneklere üzerine yazma kisvesi altında Montesquieu 1721'de yayınlanan "İran Mektupları"nda esas itibarıyla Avrupalıların gelenek ve göreneklerini tartışıyordu. Düşüncelerini hayali İranlı yorumcuların ağzından söyleyerek koruyucu bir kalkan edindi ve bu sayede kendi dünyasına toplumsal bir eleştiri yöneltme imkanına sahip oldu.³⁹ Ayrıca *Doğu Despotizmi*⁴⁰ kavramı aracılığıyla hem Batı monarşilerinde potansiyel olarak var olan despotluğa Doğu toplumları aracılığıyla işaret ederek uyarılarda bulunmak hem de Doğu'da despotizmin varlığını göstererek Avrupa'nın

³⁶ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.82.

³⁷ Salman Sayyid, "Oryantalizmden Sonra", Çev. Hakan Çopur, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006, s.69.

³⁸ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.82.

³⁹ İmmanuel Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği: İktidarın Retoriği*, Çev. Sinan Önal, Aram Yayınları, İstanbul, 2007, s.44.

⁴⁰ Montesquieu'nun ünlü kitabı "*Kanunların Ruhunu*" (1749) Avrupa merkezci anlayışı dile getirmiştir. Siyasal rejimlerin iklim ve coğrafya gibi sabit etkiler altında şekillendiğini düşünerek her topluma ve rejime uygun ahlaki ilkeler çıkarırsar. Asya'nın değişmez gerçeği (sıcak iklim ve düzlük alan gibi kıstaslardan çıkarsanarak) kölelik; Avrupa'nınki ise (soğuk iklim ve dağlık alanlardan çıkarsanarak) özgürlüktür. Bu nedenle Avrupa anayasal monarşi veya cumhuriyet gibi rejimlerle yönetilmeye layık iken Asya despotizmle yönetilmeye layıktır. Aslı Çırakman, "Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem", s.112-113. Montesquieu'nun ortaya attığı "*Doğu Despotizmi*" kavramı, tüm Avrupalı düşünürler tarafından kabul edilmemekle birlikte on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda çeşitli biçimleriyle yaşamış ve geliştirilmiştir. Zachary Lockman, a.g.e, s.48.

ilericiliğini ve aydınlanmışlığını ispatlamak istemektedir.⁴¹ Bu anlamda despotizm imgesi, Avrupalı düşünürlerin özellikle kendi ülkelerindeki siyasal düzenden hoşnutsuzluklarını ve şikayetlerini dile getiren bir yazın stratejisinin bir ürünüdür. Özellikle Fransa gibi sansür uygulanan ülkelerde Doğu Despotizminden bahsetmek aslında mutlakiyetçi ve keyfi yönetimleri eleştirmenin korunaklı bir yol olmuştur.⁴²

İslam'ın Hıristiyan kilisesini eleştirme amaçlı kullanımı da bu düşünce paralelindedir. Örneğin, Voltaire'nin eserlerinde İslam, ömrü boyunca amansız bir mücadele içinde olduğu kilisenin şahsında somutlaşan insan ilerlemesinin önünü tıkayan, akıldışı ve geleneksel güçlerin hışmından korunmak amacıyla kullanılmaktadır. Başka bir deyişle, Voltaire İslam'ı eleştirirken aslında, kiliseyi eleştirmektedir.⁴³ Özellikle, on sekizinci yüzyılda aydınlanma filozofları İslam'ı ve onun peygamberini Kilise'nin temsil ettiği anlayışın eleştirilmesinde bir araç olarak kullanmışlardır.⁴⁴

Ötekini ve öteki üzerinden kendini tanımlama süreci içinde Doğu/Batı ayırımına ulaştıracak nitelikler, bir başka deyişle, Doğu'yu Doğu ve Batı'yı da Batı yapan unsurlar tarihin ideolojik atmosferinden çok etkilenmiştir. Batı'nın hegemonik sayılabilecek özneliği Modern Şarkiyatçılığın yüzyılı olan on sekizinci yüzyıl sonları ile on dokuzuncu yüzyıllarda eşanlı olarak ortaya çıkan siyasal akımlarla daha çok pekişmiştir. “Doğu'nun ötekiliği düşüncesi” her dönemin hakim ideolojisine kolaylıkla entegre olmuştur. On altıncı yüzyıldan önce düzenli bir oryantalist düşünce kalıbından bahsetmek mümkün değilse bile özellikle on sekiz, on dokuz ve yirminci yüzyıllarda bu dönemlerin öne çıkan düşünce akımlarının oryantalist ideoloji ile uyum içinde olduğu görülür.

⁴¹ Yücel Bulut, *a.g.e*, s.82.

⁴² Aslı Çırakman, “Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem”, s.113.

⁴³ Yücel Bulut, *a.g.e*, s.80., Jocelyne Cesari- John Esposito, *İslam'dan Korkmalı mı*, Çev. Ayşe Meral, Birey Yayınları, İstanbul, 1999, s.14.

⁴⁴ Yücel Bulut, *a.g.e*, s.72.

B) Sömürge Döneminde Oryantalizm

Oryantalizmi açıklarken kullanılan en önemli anahtar kavramlardan birisi de onun kolonyal bağlantılarıdır. Batı'nın Fichte'nin terminolojisi içinde, "Ben benim" 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 kalmışlığı simgeleyen, gelişmeye kapalı gelenekselliği; oryantalizmin söylemsel temelde kurduğu bu tarih okuma anlayışı, dolayısıyla dünya tarihinin Batı medeniyetiyle özdeşleştirilmesi, modernitenin yalnızca Batı'ya içsel olmadığını, esas itibarıyla kuruluşundan bu yana "*global bir hegemonik proje*" olarak da işlev gördüğünü anlatmaktadır.⁴⁵ Oryantalizmde yaratılan çeşitli düalitelerden dolayı hegemonya ile oryantalizm arasındaki işbirliği de böyle bir ilişkiden yola çıkarak açıklanabilir.

Oryantalizmin temelini oluşturan özne/nesne sorunsalı daha başından bir hegemonik süreç için uygun zihinsel geleneğe sahip olmuştur. Said, oryantalizmi Doğu'nun ötekiliğine Batı'nın hegemonik bakışı olarak tanımlamıştır. Bu bakış açısı üstün olan ile ikincil olan arasındaki hegemonik ilişkiyi savunur; kültür, dil, ideoloji, sosyal bilimler, medya ve politik söylem de buna dahildir.⁴⁶ Bu alanlarda yaratılan düaliteleri kavramlaştıran oryantalizm için Boztemur şu açıklamayı yapmıştır: "*Oryantalist determinizm, Batı toplumlarını tek bir bütün olarak ele almayı gerektirmekte, toplumsal yapılarıdaki farklılıkları göz ardı etmekte, Doğu'nun kimi nesnel özelliklerinin bir bütün olarak Batı'da bulunduğu varsayılan niteliklerin mutlak zıttı olarak ele almaktadır. Örneğin, Batı'nın değiştiği daha doğrusu geliştiği varsayılarak Batı toplumlarına dünya tarihi içinde ayrıcalıklı bir konum verilirken, Doğu değişmeyen dolayısıyla gelişmeyen bir yapı olarak tarih dışına itilmiştir.*"⁴⁷ Oryantalizm, Doğu'nun geriliği karşısında Batı kimliğinin üstün olduğu fikrini

⁴⁵ Calhoun, C, "Critical Social Theory", Oxford, Blackwell,1997'den aktaran, H.B.Kahraman & E.F.Keyman, "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", s.76.

⁴⁶ Peter Marcuse, "Said's Orientalism: A Vital Contribution Today", Blackwell Publishing, Editorial Board of Antipode, 2004, s.809.

⁴⁷ Recep Boztemur, a.g.m, s.145.

sürekli tekrarlayan yapısıyla Avrupa kültürünü hegemonyacı kılan şeydir. Dolayısıyla oryantalizm ve hegemonya birbirini beslemişlerdir.⁴⁸

Doğu gelişmiyorsa ya da toplumsal gelişmeye kapalıysa, o zaman dışarıdan, üstelik mutlaka Batı'dan bir müdahale kaçınılmaz olmaktadır, böylece oryantalist düşünce, Doğu toplumlarının gelecekteki gelişmeleri uğruna hem kendine, hem dış müdahalelere meşru bir ortam hazırlamaktadır.⁴⁹ Oryantalizmin Doğu'yu, sahip olduğu olumsuz niteliklerden dolayı müdahale edilmesi gereken bir nesne olarak görmesi Batı'nın söylemlerinden kaynaklanmaktadır. Hegemonik düşüncenin oluşmasında söylemsel bilgi ağının oluşumuna dikkat çeken Said'e göre; Batı, Doğu'yu bir bilgi nesnesi olarak incelemekten çok üretmiştir. Bu üretimin dolaşıma sokulduğu Şarkiyatçılık alanı, Doğu hakkında uydurulan söylemler, bu söylemlerin içerdiği klişeler, bu söylemlerin edebiyattan tarihe, siyaset teorisinden askeri uygulamalara kadar genişleyerek Batı emperyalist düşüncesinin kılıfını ve meşruiyetini oluşturmuştur.⁵⁰

Oryantalizmin ortaya çıkışını sömürgeciliğin doruk noktasında olduğu döneme yerleştiren Said, Foucault'nun iktidar ve bilgi arasında kurduğu ilişkiyi⁵¹ Doğu'nun temsiliyeti sorunsalına taşır ve Batılı bilgi ile onun iktidarı arasındaki yakın bağları gösterir.⁵² Oryantalizm, Foucault'nun bilginin açıkça gücün bir ifadesi oluşunu imleyen söylem kavramı ile Gramsci'nin elitlerin kontrolü ellerinde bulundurmasını ifade eden kültürel hegemonya kavramını içerir. Bununla birlikte Foucault'nun söz ettiği kavramın dahili bir alanı kapsamaması ve Gramsci'nin de tezinde Avrupa bağlamında yer alan sınıflara atıfta bulunduğu göz önünde bulundurulursa Said, Gramsci'nin hegemonya ilkelerini emperyal alandaki ırksal temsil ve kontrol sistemine transfer etmiştir. Yeni oluşturulan oryantalizm kavramında Doğu, Batı tarafından kendi kullanımı için kurulmuş mitik bir yapıya

⁴⁸ Yüksel Kanar, *a.g.e*, s.129.

⁴⁹ Recep Boztemur, *a.g.m*, s.145.

⁵⁰ Jale Parla, *a.g.e*, s.10.

⁵¹ Foucault'ya göre iktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirlerini içerimler; karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olmadığı gibi iktidar ilişkileri varsaymayan ve oluşturmayan bilgi de yoktur. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden, Osman Akinhay, Ayrıntı Yayınları, Seçme Yazılar 2, 1.baskı, İstanbul, 2000, s.18.

⁵² Meyda Yeğenoğlu, *a.g.e*, s.20-21.

dönüşmüştür.⁵³ Batı, Şark hakkında çeşitli bilgileri toplayarak bir gerçeklik üretip, bu gerçekliğin gerçek Doğu olduğu konusunda hem kendini hem de Şark'ı ikna ederek bilgiyi sömürgecilik süreciyle iktidara taşımıştır. Bilgi ile iktidar arasındaki söz konusu ilişki sömürgeci girişimleri hem meşrulaştıran hem de idame ettiren bir ilişki olarak tanımlanmaktadır.⁵⁴ Bu ikisi arasındaki ilişkinin siyasi arenada görülebilmesi için Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesini beklemek gerekecektir. Bu süreç ötekinin müdahale edilebilir bir nesne olarak ortaya çıkışının başlangıcıdır.

Said, oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki uyum süreci ile ilişkili olarak kurumsal oryantalizmin ortaya çıkış aşamasını, Napolyon'un Mısır'ı işgal ettiği tarihten başlayarak, ilişkilerin çeşitli aşamalarını, sömürgecilik dönemi ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın geliştirdiği modern oryantalist bilimlerin tahlili de dahil olmak üzere incelemiştir.⁵⁵ Emperyalizme basamak olan oryantalizmle, bilimsel araştırmacı bir süreç olan oryantalizmi birbirinden ayırmayı hedefleyen çabalara rağmen Napolyon'un 1798'de Mısır'a girmesiyle yeni şekline kavuşan genel emperyalist gidişattan oryantalist çıkarların ayrı tutulması imkansızdır.⁵⁶ Napolyon'un Mısır'a girişi ile birlikte, o güne değin eski gezginlerin, araştırmacıların, fatihlerin serüvenleri aracılığıyla, ikinci elden bilinen bir Şark ülkesi, bir bilinmezlik diyarı olmaktan çıkıp, Fransızların bilgisel birikiminin bir dalı haline getirilmeye çalışılmıştır.⁵⁷ Napolyon'un ardından oryantalizmin dilinin kökten değiştiği, betimleyici gerçekçiliğinin yetkinleştiğini, sadece bir temsil biçemi olmakla kalmayıp dilin bir yaratma aracı haline geldiğini de iddia edilmektedir. Bu tarihten sonra, İslami Şark, Müslümanları İslam olarak, tarihlerini de tarih olarak

⁵³ John M. Mackenzie, *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester University Press, 1995, s.4-5.

⁵⁴ Ussama Makdişi, "Edward Said ve Ortadoğu Tarihyazımı", *Toplum ve Bilim*, sayı: 99, 2004, s.25.

⁵⁵ Edward W. Said, *Haberlerin Ağında İslam*, Çev. Alev Alatlı, Babil Yayınları, İstanbul, 2000, s.51. (Aynı yazarın "*Oryantalizm*" adlı eserinden alıntılanmıştır).

⁵⁶ Edward W. Said, *Oryantalizm Eleştirileri*, Çev. İ. Özkan, S. Şahin, Ş. Özden, İlkbahar Yayınları, İstanbul, 2000, s.96.

⁵⁷ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s.93. Napolyon'un Mısır seferi, Müslüman topraklarda Fransız Devrimi'nin yeni ilkelerinin yayılmasına olanak verdi; bu, kafirler dünyası ile İslam dünyası arasındaki duvarı delen ve Müslümanların düşünce ve davranışlarını derinden etkileyen ilk Avrupalı düşünce hareketiydi. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, 4.baskı, İstanbul, 2002, s.29.

göstermeyen, sadece oryantalistlerin gücünü imleyen bir kategori olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁸

Oryantalizm, on dokuzuncu yüzyılda kendini bütünüyle gözler önüne sermiş ve Avrupa'yı gelişmenin merkezine ve zirvesine yerleştirip, dünyayı zamansal ve mekansal olarak Avrupa'daki gelişmeye göre değerlendirip düzenlemiş olan Avrupamerkezci bir dünya anlayışıyla bir bütünlük oluşturuyordu.⁵⁹ Bu zamandaşlık inkarı on dokuzuncu yüzyıl Batı söyleminin kalbinde yatan unsurdur. Bu süregiden evrimci bir zaman akışı boyunca farklı yerlerdeki kültürleri ve halkları işaretlemiş ve daha az gelişmiş toplumları yeniden tanzim edip yönetmek suretiyle bu farkın ortadan kaldırılması, modern sömürgeciliğin görünüşteki gerekçesi olmuştur.⁶⁰ Bu açıdan oryantizm, bu ve ertesi yüzyıl boyunca hem Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ayırım üzerine bina edilmiş bir düşünce tarzı olarak bilim geleneği şeklinde hem de egemenliğin hizmetinde bir kuruluş olarak ortaya çıkacaktır. Ernest Renan'dan Sylvestre de Sacy ve Louis Massignon'a kadar, bu teori ve onun uygulaması, geçmişten miras kalan tüm yapıların o dönemdeki bilimsel dilde yeniden ifade edilmesini sağlamıştır.⁶¹

Bu yüzyıllarda siyasi anlamıyla Batı'nın net bir ötekilik yaratma çabası Batı'nın ve Batılı düşüncenin kimliğini oluşturan modernleşme, kapitalizm ve sömürgecilik gibi kavramlar ile yakından ilişkilidir. Avrupa emperyalizmi ve sömürgeciliğini doğrulayıp meşrulaştıran Avrupa merkezci bakışın yörüngesine "uygarlık"ı koyan Çırakman, on dokuzuncu yüzyılda Doğu'nun ne kadar Doğululaşıyorsa Avrupa'nın da o kadar Avrupalılaştığını anlatır.⁶² On dokuzuncu yüzyıl boyunca bu kavramdan hareketle Avrupa, kendisini tek ve evrensel uygarlıkla bütünlemiş ve Doğu ile Batı arasındaki çizgiyi derinleştirmiştir. Batı, Doğu'yu genellikle kendisine bir hayli açık olan coğrafi bir gerçeklik olarak kullanmak ya da onu gözlemleyip onun tam tersi konumuna yerleştirerek kendisini tanımlamak

⁵⁸ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, s.97.

⁵⁹ Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 1. baskı, İstanbul, 2005, s.167.

⁶⁰ Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York, 1983, s.144-147'den aktaran, Ussama Makdisi, "Osmanlı Oryantalizmi", s.277.

⁶¹ Jocelyne Cesari & John Esposito, *a.g.e.*, s.16.

⁶² Aslı Çırakman, "Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem", s.115.

yoluyla ifadelendirmiştir. Ötekiliğin bir müdahale malzemesi haline gelmesi ve egemen olma sorununun gerçekten ortaya çıkması bu yüzyıla rastlar.⁶³ Doğu, merakla incelenen, kendisiyle entelektüel oyunlar oynanan basit bir ötekilik olmaktan çıkarak modern Avrupa tarihinin akışı içine girmiş ve Batı'nın bir sorumluluğu haline gelmiştir.⁶⁴ Avrupalılar bu yeni dönemde, kendilerini vaktiyle saygın bir durumda iken artık zayıf ve bitap düşmüş Doğu'ya ışık ve özgürlük götürme misyonuyla donatmaktadır.⁶⁵

Görüldüğü gibi, oryantalizm sadece bir düşünce tarzı değil, kolonyal dünya görüntüsünü kavramlaştırmanın bir yoludur.⁶⁶ Öyle anlaşılıyor ki, sömürgecilik devreye girdiğinde öteki hakkında oluşturulan imgeyi biçimlendiren şey, artık ne ona karşı duyulan meraktır, hatta ne de o çok iddialı onu dönüştürme isteğidir, düpedüz Avrupalının elindeki ona egemen olma ve onu sömürme gücüdür.⁶⁷ Bu gücün oluşturulmasında oryantalizm, sömürgeciliğe Doğu hakkında yarı gerçek yarı hayali olarak ürettiği akademik bilgiyi sağlama konusunda katkıda bulunmuştur. Oryantalizm bu anlamıyla düşünsel ve politik alanda varlık gösteren bir sömürgeci özne örneği oluşturmaktadır. Oryantalist söylem, teoloji, edebiyat, felsefe ve sosyoloji aracılığıyla ifade edilen önemli ve sürekli bir analiz çerçevesidir ki, bu çerçeve yalnızca emperyalist ilişkilerin ifade edildiği bir alan değil, aynı zamanda gerçek bir siyasi güç alanı olmuştur.⁶⁸

⁶³ Thierry Hentch, *a.g.e.*, s.160.

⁶⁴ Thierry Hentch, *a.g.e.*, s.171-172.

⁶⁵ Yücel Bulut, *a.g.e.*, s.91.

⁶⁶ Carol A. Breckendridge and Peter van der Veer, *Orientalism and The Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Ed. Carol A. Breckendridge and Peter Van Der Veer, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993, s.6.

⁶⁷ Thierry Hentch, *a.g.e.*, s.172.

⁶⁸ Bryan S.Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.45.

II. MODERN DÖNEM VE SONRASI ORYANTALİZM

A) Modern Dönemde Oryantalizm

Modernitenin oryantalizmin nesne konumuna yerleştirdiği “öteki”ne bakışı en az oryantalist ideoloji kadar kurucu ve hegemonik olmuştur. Modernitenin niçin hegemonik bir mantığa sahip olduğu modernite ve Aydınlanmanın eleştirisini yapan Nietzsche’nin “*yaşam enerjisi*” kavramıyla açıklanabilir. O’na göre büyük atılım ve dönüşümün belirleyicisi aslında biyolojik bir süreçtir. Bu biyolojik öge, yani insanın yaşam enerjisi insanın bilgi edinme sürecinin de kaynağıdır. Bazı insanların yaşam enerjisi çok yüksek bazılarının ki ise marjinal düzeyde olabilmektedir. Buna göre de, üstün insan olarak nitelenen ve deha sayılan kişilerin yaşam enerjisi tarih yapmakta veya bir başka deyişle insanoğlunun büyük atılımlarına kaynaklık etmektedir. Bu çözümlemeye göre modernleşme, yaşam enerjisi üstün olan seçkin bireylerin yönlendirip, gerçekleştirdiği bir dönüşüm olarak nitelenmektedir. Bu nedenle, Nietzsche’ye göre bilgi ya da bilime dayalı olarak kurulan toplumda, Aydınlanma projesindeki iyimser öncüllerin aksine yabancılaşma, anarşi, vahşet ve acımasızlık da egemen olacaktır.⁶⁹ İkinci olarak, üstünlük ideolojisinin tutarsızlığı ve modernitenin eleştirisi için yine insan doğasından açıklama getiren Nietzsche’ye göre evrenin bir tek değil sayısız anlamı vardır ve bu durumda bilginin tek bir gerçekliğin temsili olduğu tezi tutarsızdır. O’na göre, doğru bilgi görelidir, gerçeğin temsili diye bir şey olamaz, onun yerine yorumlar vardır. Her insan kendi güdülerinden kaynaklanan yorumun diğerleri tarafından bir norm olarak kabul edilmesini istemektedir. İşte bu, yabancılaşmanın, vahşetin ve baskının nedenidir. Her güdü insanları baskı altına almayı ve onları nesneleştirmeyi gündeme getirmektedir.⁷⁰

Modernite için kaçınılmaz bir mantıksal durum olan bu nesneleştirme işleminde modernite, sömürgecilik ve Batıcı dinsel dogmalarla birlikte hareket etmiştir. Sömürgeciliğin, Batılı olmayan kültürlerin bakışlarını Avrupa’ya doğru çevirmesi ve onlara Batı gibi olmayı dayatması hem sömürgeciliğin hem de Hıristiyanlığın medenileşme misyonunun araçları olarak görülmesini getirmiştir.

⁶⁹ Gencay Şaylan, *Postmodernizm*, İmge Yayınları, Ankara, 1999, s.96.

⁷⁰ Gencay Şaylan, *a.g.e.*, s.97-98.

Öteki'nin kurtuluşu Hıristiyanlığın kabulünde ve Avrupa'nın üstünlüğünün benimsenerek, bu ideal modele mümkün olduğunca yaklaşılmasına bağlıdır. Sömürgeciliğin ve Hıristiyanlığın idareyi teslim aldığı yerlerde modernite, öteki için bir "seküler kurtuluş teorisi" haline gelmiştir.⁷¹

Böylece modernite, sömürgeciliğin ardından kültürel ve siyasi anlamıyla dışlanan bir öteki yaratma eylemine girişmiştir. Modernite, sınırları saptama yetkisini Batılı toplumlara vererek öteki ile Batı arasına net bir çizgi çizmektedir. Modernitede öteki dünyalar dışlanmış, hor görülmüş ve marjinalleştirilmiştir. Son kırk senenin modernleşme programları, geleneksel toplumu, kültürü ve ortamı bu süreç içinde yok ederek, üçüncü dünyadaki sömürge öncesi bağımlılıkları sömürge sonrası az gelişmişliklere dönüşmek zorunda bırakmıştır.⁷²

Oryantalizm ile modernitenin mantığı bu açıdan hemen hemen benzerdir. Oryantalizmde üretilen düalitelerden birisi olan özne/nesne ikilemi modern zamanda da Batı'nın üstünlüğü çizgisiyle uyum içindedir. Güçlü olan Batı tarihe yön vermekte ve gücünün ölçüsünde onu yorumlamaktadır. Modern dönem tıpkı oryantalizmde - Batı'nın Doğu'ya üstünlüğünde- olduğu gibi gelişmiş dünya imgesini içerir. Burada occident G7'ye, orient ise Üçüncü Dünya'ya dönüşmüştür. Yeni düzen Said'in fikirlerinin paralelinde gelişmektedir.⁷³

Ötekinin kendisini tanımlayan özneye olan bağımlılığı açısından pek bir fark bulunmayan bu dönemde Batı'nın gücünün ve öncülüğünün ifadesi olan modernitenin Batı-dışı toplumlar tarafından içselleştirilmesi söz konusu olmuştur. Bu süreç, hem Batılı hem de Batı-dışı toplumlar açısından ayrı ayrı değerlendirilebilir: Batı-dışı toplumların modernleşme sürecine vermiş oldukları cevap esasen kendi gelişmelerinin Batı toplumlarının değişim kodlarına tabi hale gelmeleridir. Bu durum, Batı-dışı toplumların Batı toplumlarınca hem oryantalize edilmesine hem de Batı-dışı

⁷¹ Ziyaüddin Serdar, *Postmodernizm ve Öteki: Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi*, Çev. Gökçe Kaçmaz, Söylem Yayınları:3, İstanbul, 2001, s.49. Yazar, "Seküler Kurtuluş Teorisi" kavramını Ashis Nandy, *Traditions, Tyrannies and Utopias, Essays in Politics of Awareness*, Oxford University Press, 1987'den alıntılanmıştır.

⁷² Ziyaüddin Serdar, *a.g.e*, s.24-25.

⁷³ Peter Marcuse, *a.g.m.*, s.810.

toplumların kendi kendilerini oryantalize etmelerine yol açmıştır.⁷⁴ Bunun anlamı, öncü toplumların dayattığı kültür kodlarının karşılığının zaten kendi kültürümüzde var olduğuna dair zihinsel kurgulamanın varlığıdır. Böyle bir kurgulama İslam üzerinden yapıldığında örneğin, demokrasinin, kapitalizmin, sosyalizmin, postmodernizmin bir tasavvur olarak İslamiyette izlerine rastlanabileceği iddialarını akla getirmektedir. Çünkü böylece din, din olmaktan çıkarılarak Batı-dışı toplumların kültür kodlarının meşrulaştırım araçlarına dönüştürülmekte, dışsal değerlemeler hakim konuma geçirilmektedir. Sadece modernite sanal bir doğa kazanmamakta, modernitenin Batılılaşma şeklindeki tezahürü toplumun kendi kültür kodlarını temsil ediyormuşçasına içselleştirilerek, sözde otantik hale getirilmektedir. Kısacası modernite üretilmemekte tüketilmektedir.⁷⁵ Bu bir anlamda, modernliğin Batı-dışı toplumlar bakımından ontolojik değil epistemolojik temelde inşa edilmek zorunda kaldığını ifade eder. Batı toplumlarında kapitalizmin özsel olarak var olan maddi temeli, Batı-dışı toplumlara sembolik kodlar şeklinde yansımıştır. Örneğin, Batı-dışı toplumlarda üretimin simgesi olarak fabrika olgusundan çok, fabrika fikri tutmuş ve önemsenmiştir. Aynı şey, üniversite, parlamento vs. için de söylenebilir. Neticede, Batılılaşma doğrultusunda üreticilik tutkusu tüketimci bir arzuya dönüşmüştür.⁷⁶

Sömürgeci ve modern dönemde geçerli olan Batılıların Batı-dışı toplumlarla ilgili olan her şeyden uzak durmaları ve onları kötümeleri anlayışının yerine postmodern dönemde onların olan şeylerin Batılılara mal edildiği söylenebilir. Bu kendine mal etme işlemi sonucunda, Üçüncü Dünya'ya ithal edilen ürünler masumiyetlerini, içeriklerini ve anlamlarını kaybederler. Batılı ürün kaşesine sahip bu ürünler yerliler tarafından tüketilirken “yerli kültürlerin ne kadar aşağılık olduğu” fikri kabul ettirilir. Böylece, “geleneksel ürünler, yerliler için Batı tarafından işlendiğinde daha değerli olur” miti yaygınlaşır.⁷⁷ Bu mit sadece sanayi ürünlerinin değil yaşam tarzlarının ihracında da yaşanır. Örneğin, homoseksüelliğin metalaşarak Doğu toplumlarına transferi sonucunda, homoseksüellik kibirli bir zorlama, kinik bir piyasa uygulaması, Batı'nın kültürel saldırganlığının genişletilmesi olarak görülür.

⁷⁴ Ali Yaşar Sarıbay, “Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980’ler Türk Modernitesi”, Der. E. Fuat Keyman, *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, Everest Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2002, s.304.

⁷⁵ Ali Yaşar Sarıbay, a.g.m, s.312-313.

⁷⁶ Ali Yaşar Sarıbay, a.g.m, s.304-305.

⁷⁷ Ziyaüddin Serdar, a.g.e, s.164-165.

Emperyalizmin parlamasıyla birlikte asırlardır azınlık olduğu için sorun olmayan bir grup birdenbire sorun olur.⁷⁸ Yerlilerin aslen kendilerinin olan ürünleri/yaşam tarzlarını Batı'dan işlenmiş olarak satın aldıklarında kapıldıkları düşünce biçimi kendi kendini oryantalize etmenin/ettirilmenin farklı bir boyutu olarak değerlendirilebilir.

Kısaca, Batı-dışı toplumlar hiçbir zaman gerçek anlamıyla modernitenin temsilcisi olamayarak “ikincil bir modern kodlama çabası”nın öznesi olmuşlardır. Batı-dışı toplumların bu niteliği onların kendi kendilerinin oryantalistleşmesiyle sonuçlanmıştır. Ayrıca bu durum, öteki kültürlerin benimsenmesiyle özne olarak kabul edilen dışarısının “ikincil modern” (Batı-dışı) hakkında konuşmasına, değerlendirme yapmasına açık hale gelmelerine ve bilhassa Batı'nın üstünlüğünün kabulüyle birlikte kendinde olandan uzaklaşılmasına, geleneklerinin sekülerleşmesine neden olmuştur. Gelenekler sekülerleşerek kendilerini dışarıya göre anlamlandırmaya başlamışlardır. Bu gelişme bir yönüyle Batı-dışı toplumların kendilerini anlamlandırabilmek için dışarısının kelimelerine ihtiyaç duyulduğunun ve dolayısıyla bir nevi “dilsel otokrasi” yoluyla dışa bağımlı hale geldiğinin göstergesi sayılabilir.

B) Postmodern Dönemde Oryantalizm

Bu dönemdeki oryantalist ideolojinin konumunu değerlendirmeye geçmeden önce ilk olarak postmodern söylemin ne anlama geldiği, hangi alanlarda hissedilir ölçüde öne çıktığı ve bir tepki olarak nasıl geliştiğinin açıklanması faydalı olacaktır. Bilindiği gibi, modern sonrası dönem olan postmodern dönem, modern döneme nazaran kaynaştırıcı ve kimlikleri yok edici bir niteliktedir. Postmodernite, muzaffer bir pozitif bilimin kesinliklerinden genelleştirilmiş bir belirsizliğe geçişi karakterize etmektedir.⁷⁹ Postmodernlik, klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden bilimsel açıklamanın

⁷⁸ Ziyaüddin Serdar, *a.g.e.*, s.168.

⁷⁹ Abel, Jeanniere, “Modernite Nedir?”, Çev. Nilgün Tural, *Etudes*, 1990, s.499-510, , Der. Mehmet Küçük, *Modernite versus Postmodernite*, s.105.

başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır.⁸⁰

Postmodern söylem, etimolojik açıdan modern sonrası düşünce akımı olarak modernitenin yadsınması anlamına gelmekte ve pek çok alanda etkinlik göstermektedir. Genel olarak bakıldığında postmodern düşünür ya da kuramcılar, postmodernitenin bir devam olmadığını, tarihsel zaman içinde yeni ve geçmişten kopuk farklı bir aşama sayılması gerektiğini ileri sürmektedirler.⁸¹ Postmodern söylem, estetik anlayış ve ölçüsünden toplum düzeni ya da işleyişine, toplumla ilgili kuramsal çözümlere ve bilim felsefesine kadar uzanan çok geniş bir alanda ortaya çıkan yeni yaklaşım ya da tartışma biçimlerini kapsamaktadır.⁸²

*“Postmodernizm, daha çok modernitenin boğucu kuşatmasına, onun enstrumentalist akılcılığına, sürekliliğin yabancılaştırıcı düşüncesine, doğrusal ilerlemeciliğe ve seçkinci kültür fikrine karşı büyük bir tepkiydi. Postmodernizm, kendini tamamen insan düşüncesi üzerine temellendiren, akıl yürütmenin en belirleyici yön haline geldiği ve Avrupa medeniyetini, kültürünü, toplumunu, diğer tüm medeniyetlere, toplumlara, kültürlere, düşünce ve davranış biçimlerine karşı evrensel bir ölçütmüş gibi kabul ederek onları betimlemeye çalışan on sekizinci yüzyıl Avrupa Aydınlanmacılığına karşı bir isyan şeklinde gelişmiştir. Postmodernizm mutlak akılcılığa, Avrupa'nın ırkçı kültür ve medeniyet fikrine karşı bir kalkış yapmakta ve tüm sınıfları ve ırkları temsil etmenin yollarını aramaktadır.”*⁸³ Bir başka deyişle, postmodern söylemi epistemoloji alanında ortaya çıkan radikal bir eleştiri, hatta total bir yadsıma olarak nitelemek mümkün görünmektedir. Postmodern söylem, modernite çağını her yönü ile sorgulamaktadır.⁸⁴ Postmodernizme göre, modernitenin özellikle nesnel bilginin varlığı, değiştirilemez gerçekler gibi dogmatik düşünce şeklini eleştiren postmodern düşünürler göre herhangi bir toplumsal olguyu açıklamak iddiasında olan kuram,

⁸⁰ Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1. baskı, 1999, s.9.

⁸¹ Gencay Şaylan, *a.g.e.*, s.103.

⁸² Gencay Şaylan, *a.g.e.*, s.40.

⁸³ Ziyaüddin Serdar, *a.g.e.*, s.18.

⁸⁴ Gencay Şaylan, *a.g.e.*, s.128.

aslında daha önce inşa edilmiş metinlere yönelik bir yapıştırma ve montajdan başka bir şey olmayacaktır.⁸⁵

Postmodernizm hakkında yapılan tanımlamalar, onun bilimi sonsuzluğa atarak dünyayı her türlü kimlik, yafta ve işaretten arındırıcı özelliğine vurgu yapmaktadır. Postmodernizmin alt ve üst kültürler arasındaki ayrımı bulanık hale getirdiği söylenebilir.⁸⁶ Buradan hareketle, postmodernizm ile oryantalist arasındaki ilişkileri değerlendirmek için bir başlangıç yapılabilir. Oryantalist metinlerde tıpkı postmodern söylemde olduğu gibi genel anlamda gerçek ile kurgunun iç içe geçmiş olduğu görülür. Oryantalizm bilindiği gibi, Batı tarafından yalnızca akademik olarak oluşturulmuş bir bilim dalı değildir; ayrıca romantik ve realist yazarlar tarafından Doğu hakkında yaratılan tüm hayal ürünü anlatıları da içinde barındırır. Bu nedenle, gerçek ile efsane ve kurgusal bir arada bulunmaktadır.

İkinci olarak, postmodernizmin en önde gelen görecelilik, öznellik, bilinemezlik ve iç içe geçmişlik ilkeleri oryantalist metinlerdeki nesne/özne ayrımının kesinliğine izin vermemektedir. Postmodernizme göre belirleyici bir toplum kuramı mümkün değildir. Postmodernizmin bu özelliği, oryantalist metinlerin kimlik inşa edici özelliğinin sorgulanabilirliğine izin vermektedir. Bu nedenle, oryantalist metinlerin “öteki”ni değerlendirerek kuram oluşturması postmodern teoriye aykırıdır. Bu nedenle, anti-oryantalizm postmodernizmin bu boyutuyla birliktelik içerisindedir.

Diğer taraftan, eşitlik ve çoğulculuğu içinde barındırmasına, misyonsuzluk anlayışına ve kitleselliğine rağmen postmodernizmin çeşitli paradoksları vardır. Şaylan’a göre bu durum şöyle ifade edilebilir: “*Postmodernizmin paradoksu toplumun kendisini yeniden üretilip üretilmeyeceğidir. Postmodernizmin öne sürdüğü yeni bir bilgi ve bilim anlayışı dendiği zaman o bilgi anlayışına göre biçimlenen bir insan ve toplum tipi söz konusu olmaktadır; bu toplum yine geçerli bilgi anlayışı içinde kendini yeniden üretecektir. Eğer bilgi anlayışı her türlü doğruluk temsilinin*

⁸⁵ Gencay Şaylan, *a.g.e.*, s.192.

⁸⁶ Bryan S.Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.27.

*yadsınması ve çok sayıda birbirine karşıt bilginin aynı anda var olabilmesi gibi ilkelere dayanacaksa bu bilgi anlayışının geçerli olduğu toplum kendini nasıl üretebilecektir; bu durumda kuramın doğruluğu iddiası sadece yaygınlığı ve etkinin kapsamını belirleyecek bir metafor olarak düşünülmelidir.”*⁸⁷ Bu nedenle, postmodernizm, kulağa hoş gelen çoğulculuk düşüncesinin ardına gizlenerek büyük ölçüde Batılı devletlerin propaganda aracı haline gelebilmektedir. Postmodern bakışın ya da postmodernizmin adeta kültürel bir hegemonya haline geldiği düşüncesi birçok düşünür ve akademisyen tarafından paylaşılmaktadır.⁸⁸

Serdar, postmodernizmi sömürgecilik ve modernitenin doğal uzantısı ve devamı olarak görmektedir. Ona göre postmodernizm, Batı kültürünün yeni emperyalizmi olma noktasında bir yeniliktir.⁸⁹ Postkolonyalizm ve postmodernizm “süreklilikler ve kopukluklar” anlamını vermektedir. Burada vurgulanan şey, bir “öte” değil, eski sömürgeci uygulamalarının yeni tarz ve biçimleridir.⁹⁰ Dirlik, bu anlayışı destekleyerek II. Dünya savaşı sonrasında ortaya çıkan modernleşme teorisine dikkat çeker. Bu teori, üzerinde Avrupamerkezciliğin derin izlerini taşımaya devam etmektedir. Aradaki fark, Avrupalı olmayan ve modern öncesi toplumların durumlarının artık tarihsel noksanlıklarına göre değil tarihi fazlalıklara göre tanımlanmasıdır. Bu fazlalık ise “*gelenekleri*”dir. Bir toplumun geleneksel toplum olarak damgalanmasına yol açan ve onun modernliğe doğru ilerleyişini engelleyen, geçmişin bir biçimde onun üzerinde bırakmış olduğu yükür.⁹¹

Postmodernizm, Batı-dışı toplumların sahip oldukları gelenekleri ters yüz etme işiyle ilgilenmektedir. Batılı olmayan geleneklerin ilahi temelleri onu Batı’dan farklı kılıp öteki yapan yegane unsurdur. Postmodernizm hem bu yenilikleri hem de tarihi kendine göre şekillendirmeyi amaçlar. Postmodern projenin hedefi, “*dünyayı kutsaldan arındırma*”dır.⁹² Buradan hareketle postmodernizm, tüm fikir, gelenek ve toplumları kuşatıcı görünümünün ardında oryantalist ideolojinin kelimeleriyle ifade

⁸⁷ Gencay Şaylan, *a.g.e.*, s.36-37.

⁸⁸ Gencay Şaylan, *a.g.e.*, s.88.

⁸⁹ Ziyaüddin Serdar, *a.g.e.*, s.8.

⁹⁰ Edward W. Said, *Oryantalizmin Eleştirileri*, s.152.

⁹¹ Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, s.167.

⁹² Ziyaüddin Serdar, *a.g.e.*, s.9.

edersek, ötekinin yaşam alanını kendisi inşa ederek ötekinin sahip olduğu nitelikleri topyekün ortadan kaldırma çabasında olan bir akım niteliğine dönüşmüştür. Örneğin, küresel kültür tamamıyla Batılı değerleri öne çıkararak Batı-dışı toplumların geleneklerini egzotik ve marjinal oldukları için kabul etmiştir. Bu durum, ötekiliği tamamen ortadan kaldırma amacını güden postmodernizmin Batı-dışı toplumlara pratik yaşam alanında ikincil bir rol vermesiyle ötekiliklerinin devam etmesine katkıda bulunmuştur.

Sömürgeciliğin çözülerek üçüncü dünyacılığın yükselişe geçtiği postmodern dönemde en azından teorik olarak nispeten daha çok kuramsızlık ve daha az ötekilik hali mevcut olmuştur. Bundan dolayı bu dönemin özelliği olarak oryantalist ideolojinin kesin kriterlerinin eleştirisi için uygun bir ortam olduğu söylenebilir. Ancak postmodern dönem tartışmalarında görüldüğü gibi mevcut globalik kültürel hegemonyanın oluşmasını engelleyememiştir. Şu durumda herkesin ve her toplumun özne olmasına rağmen bu öznelere bazıları evrenselleşemeyerek “marjinal özneler” halinde kalmışlardır. Öznenin marjinalliği, özne olarak dışarıdan ötekine bir değer atfedilmesi durumunu ifade eder. Günümüze kadar gelen tüm bu oryantalist sürecin ardından ötekinin nasıl özneleşeceği sorusuna verilecek cevap, postmodernizmin teorileri ile birlikte marjinal nesnelere üstünlüğünün sağlanması arasında kurulacak olan bağıntıda gizlidir.

Ayrıca, oryantalizme karşıt olarak geliştirilen oksidentalizmin Doğu’da ortaya çıkan bir söylem olduğu görüşü postmodern dönemin bir yansıması olarak kabul edilebilir. Postmodern dönem bilindiği gibi, evrensel akla ve evrensel bilgi birikimine karşı çıkmaktadır. Her alanda evrenselliğin yadsınması bir anlamda Batı merkeziliğinin yadsınması ve bir tür üçüncü dünyacılığın öne çıkarılması anlamına gelmektedir.⁹³ Hegemonik ilişkilere olan karşıtlığın yükselmesi, üçüncü dünyacılığın çözülüyor oluşu ve akültürsüzleşme postmodern dönemin temel varsayımlarının somut bir göstergesi niteliğindedir. Kısaca, oksidentalizmin Doğulu niteliği postmodernizmin varlığına bir kanıt olarak düşünülebilir.

⁹³ Gencay Şaylan, *a.g.e.*, s.77.

Görüldüğü gibi, her dönemde öne çıkan farklı düşünce yapıları için ayrı bir oryantalizm değerlendirmesi yapılabilmektedir. Geleneksel dönem, sömürgeci dönem ve modern dönemin genel özelliği, Batılı hegemonyanın sağlamlaştırılması yönünde olduğundan oryantalist ideolojinin mantığına katkıda bulunduğu ifade edilebilir. Geleneksel dönem, özne/nesne ayrımı yoluyla ötekini ifadelendirmiş, sömürgeci dönem yine ötekilik anlayışını devam ettirerek bir adım daha ileri gidip ötekini egemenliği altına almıştır. Modern dönemde, özne öteki ile arasına daha net bir çizgi çekerek kendisini ötekinden ayırmıştır. Postmoderniteye kadar tüm süreç özünde ikilik barındıran hakim görüşü radikalleştirmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ORYANTALİZM TARTIŞMALARI VE TÜRKİYE

I. ORYANTALİZME FARKLI BAKIŞLAR

İlk iki bölümde, var olan bir Doğu/Batı gerçekliğinin ötesinde Batı'nın imgeleminde yarattığı hayali bir Doğu kurgusu ve tarih boyunca değişen Doğu/Batı ilişkileri ile oryantlizmin kısaca özne/nesne ikiliği oluşturan ve bir öteki yaratarak onu anlamlandıran niteliği üzerinde duruldu. Said'in Marx'dan ödünç aldığı Doğu'nun ve Doğuluların kendilerini temsil edemeyecekleri ve temsil edilmeleri gerektiği düşüncesinin oryantlizmin felsefesini büyük ölçüde yansıttığı kabul edildi. Oryantalizmin, öteki hakkında geliştirdiği nesneleştirici imgeye ilave olarak onun hegemonik ve etnosentrik bakış açısını yansıttığı on dokuzuncu yüzyıl versiyonu ile oryantlist çalışmalarda öteki olarak kabul edilen Doğu ve İslam hakkındaki bilgilerin yanlış yorumlanması oryantlizmin eleştirisinde öne çıkmıştır.

Said'in oryantlizme karşı olmasının nedeni, "Oryantalizmin, Doğu toplumları, kavimleri ve dilleri üzerine yapılan çalışma şekli olduğundan değil, bir düşünce düzeni olarak insan gerçeği açısından özel şeylerin değişimini eleştirel olmayan bir şekilde içeriksel gidişata yaklaştırmasından dolayıdır." O'na göre bu, sürekli Doğu gerçeğinin varlığını ve basit şekilde Doğu'yu uzaktan denetleyen Batı'yı ilham etmektedir.¹ Oryantalizm, özellikle on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyılda İngiltere ve Fransa'da ve yirminci yüzyılın son döneminde Amerika'da uygulama alanı bulmuştur. Abdülmelik için de oryantlizm, Batılı kolonizasyonun güvenliğini sağlamak ve Üçüncü Dünya olarak adlandırılan bölgelerin köleleştirilmesi için emperyalizm ögesini kullanan bir ideolojidir. Turner için

¹ Edward W. Said, *Oryantalizm Eleştirileri*, Çev. İ. Özkan, S. Şahin, Ş. Özden, İlbahar Yayınları, İstanbul, 2000, s.96.

Doğu'nun sahip olduğu tutum ve inançlar ile ekonomik, sosyal ve coğrafi alanının sorgulanmasını içerir.²

Bu yazarların genel olarak ulaştıkları sonuç, akademik bir disiplin olarak oryantalizmin kusurlu bir yapısının olduğu ve oryantalizm hakkında radikal bir reforma ihtiyaç duyulduğudur. Ayrıca, oryantalizmin emperyalizme hizmet ettiği, İslam/Doğu klişesini yarattığı ve bu klişelerin köklerinin geçmişte aranması gerektiği konusunda hemfikirdirler.³ Bu bakış açılarının paralelinde önceki bölümde dönemsel değişikliklerin oryantalizmin temel düşünce tarzını çok da fazla aşındırmadıkları ve genel olarak oryantalist ideolojiyi destekledikleri öngörüldü. Paris'te toplanan 29. oryantalistler kongresinde “oryantalizm” terimi yerine “Kuzey Afrika ve Asya Konulu Uluslararası Beşeri Bilimler Kongresi” teriminin kullanılma kararı alınması sosyal bilimlerin oryantalizmin bir uzantısı şeklinde düşünülebileceğinin bir kanıtı olarak düşünülebilir.

Oryantalizm hakkında beliren genel perspektif tek bir açıdan doğrulanmış olmakla birlikte alternatif bakış açılara da ihtiyaç olduğu kesindir. Dirlik'in açıklamaya çalıştığı, oryantalizmin bir nesne mi yoksa bir tür ilişki mi olduğu, başka bir ifadeyle Doğu'nun, kendi hakkında oluşan düşünceye kaynaklık edip etmediği sorusu ve Lewis'in, Said'in, oryantalizmi tarihsizleştirerek tek bir düşünce kalıbına indirmediği fikri oryantalist söylemi tartışılır kılan açıklamalardır. Oryantalizmde söylenenler Said'in ifadesiyle, A.L Tibawi, Abdullah Laroui, Enver Abdülmelik, Talal Esad, S.H.Alatas, Fanon, Cesaire, Panikkar ve Romila Thapar tarafınan daha önceden ifade edilmişti.⁴ Ayrıca Said'in Foucault'nun çalışmasına atıfta bulunduğu söylem kavramını kullanmadan önce Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (1978) adlı çalışmasında Orta Doğu hakkındaki çalışmaların oryantalist sanat, tarih ve din çalışmalarıyla ilişkili olduğunu belirterek tartışmaya açan ilk kişi olmuştur.⁵

² A. L. Macfie, *Orientalism*, Longman, first edition, London, 2002, s.6.

³ A. L. Macfie, *a.g.e.*, s.84-85.

⁴ Edward W. Said, *Oryantalizm Eleştirileri*, s.43.

⁵ Edmund Burke & David Prochaska, “Rethinking the Historical Genealogy of Orientalism”, *History and Anthropology*, Vol.18, No.2, June 2007, s.141.

Görüldüğü gibi, oryantalizm eleştirisi Said'in çalışmasının 1978'te yayınlanmasından çok öncesine dayanır. Onun çalışması hem kendinden önceki tartışmayı içine almış hem de yeni bir tartışma başlatmıştır. Çünkü öteki tartışmaların çoğu Marksist çerçevede biçimlenmişken ve evrenselci bir eleştiri getirirken, Said, materyalist analizden kaçınarak, edebi eleştirel metodolojiyi uygulamaya ve Doğu diye adlandırılan kategoriye özel bir analiz sunmaya çalışmıştır.⁶ Said, oryantalizmin ne olduğu konusunu bilgi/iktidar eksenli hegemonya kavramından yola çıkarak tartışmaya açmış ve oryantalizmi söylemsel ve sistemli bir proje olarak değerlendirmiştir. Said'in bu düşüncelerinin farklı bir perspektif sunduğu ve post kolonyal çalışmalar için bir açılım sağladığı bir gerçektir ve oryantalizmden bahsedildiğinde akla ilk gelen yazarlardandır. Bu nedenle, oryantalizmin eleştirisinde görülen eksiklik ve yanlıklar daha çok onun ekseninde tartışılacaktır.

Said'in eseri hakkında yapılan eleştiriler, Clifford, Inden, Hourani, Gran, Talal Asad, Ernest J. Wilson III gibi zaman zaman eleştiresel de genel olarak oryantalizmin geçerliliğini kabul edenler ile Lewis, Geertz, Butterworth, Beckingham, Richardson, Mackenzie gibi oryantalizmin geçersiz sayılması için pek çok sebebin olduğunu düşünenler ve Jalal Al-'Azm, Kopf, Aijaz Ahmad, al- Bitar ve Halliday gibi Said'in çalışmasını beğenen ve sadece bazı yönlerini sorgulayanlar arasında bölünmüştür.⁷ Said'e yöneltilen eleştiriler iki ana başlık altında toplanabilir. Bunlardan ilki, onun oryantalizmi kurgusal ve tekdüze olarak ele aldığı yönündeki eleştiri, diğeri ise, oryantalizmi ve oryantalistleri tek bir kalıp içinde inceleyerek Batı'yı indirgemeci bir yaklaşımla sunmasıdır.

A) Oryantalizme Kurgusal ve Tekdüze Yaklaşım ve Edward W. Said

Said'in eserlerine yönelik olarak çok iyi bilinen bazı standart eleştiriler vardır.⁸ Bunlardan ilki, Said'in oryantalizm kavramını tekdüze, kurgusal ve ahistorik olarak incelemiş olmasıdır. David Kopf, Said'in oryantalizmi açıklama stratejisi olan

⁶ Fred Halliday, "Oryantalizm ve Eleştirmenleri", Oryantalizm Tartışma Metinleri, Ed. Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s.83.

⁷ A. L. Macfie, *a.g.e.*, s.108-109.

⁸ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2003, s.20.

oryantalizmin bir yapı, tarihsel ve düşünsel bir gelenek ve bir kurgu olarak ele alışını eleştirir. O'na göre, oryantalizm, somut tarihsel bir gerçeklik, ideoloji ve sosyal bilimler setidir. Oryantalizm, tarihsel olarak ortaya çıkmış ve Said'in kişisel kavrayışının dışında gelişmiştir. Onun söylem kavramından tamamen bağımsızdır. Tarihsel oryantalizm, kendi içinde farklılıkları olan, zamanla değişen ve hiçbir zaman tekdüze olmayan tarihsel bir gerçekliktir. O'na göre Said'in oryantalizm kavramı tarihi kesinlikten, kavrayıştan ve incelikten yoksundur.⁹

S.Jalal Al-Azm, Said'in orient ile occident arasında fundamental bir ontolojik farklılık bulunduğu, ikincisinin kesin bir avantaja sahip olduğu ve Batı'nın topluluk, kültür, dil ve mentalitesinin Doğununkinden üstün olduğu söylemi ile oryantalizmin yapısal bir fenomen ve organize edilmiş bir hareket olduğu düşüncesini değerlendirerek Said'in sistematik düşünceden yoksun olduğu ve bunun sonucunda oryantalizm fenomenine ne bir tarih koyduğu ne de tarihsel kökenini yorumladığı eleştirisinde bulunur. Ayrıca, onun geriye dönük bir tarih anlayışına sahip olduğunu belirtir.¹⁰ Bu durum, Said'in, oryantalizmin tarihi geçmişini keyfi olarak yeniden düzenlemesi anlamına gelmektedir. Hatta ülkeleri, kişileri ve yazıları da keyfi olarak belirlemesi tarihi gerçeklikleri göz ardı etmesine neden olmaktadır. Örneğin Lewis'e göre, Chateaubriand ve Nerval'in çalışmaları Batı'nın kültürel formu ile bağlantılı olmasına rağmen oryantalizmin akademik geleneği ile bir ilişkisi yoktur.¹¹

Çırakman'a göre Said, oryantalizmi tarih-aşırı bir söylem olarak sunmanın kaçınılmaz bir sonucu olarak Batı'yı tarihsiz, sabit ve homojen bir olgu olarak sunmaktadır. Said, siyasal iktidar ve oryantalist söylem arasındaki sıkı bağları açığa çıkarmak niyetinde olmasına rağmen Batı'nın niyet ve çıkarlarının hangi tarihsel koşullarda ve nasıl oluştuğu, tanımlandığı, kabul gördüğü ve nihayet Avrupa'yı nasıl ve neden ortak çıkarlar etrafında birleşmiş egemen bir güce dönüştürdüğü konusunda sessiz kalmaktadır. Basitçe, Avrupa'nın her zaman egemen, üstün ve güçlü

⁹ David Kopf, "Hermeneutics Versus History", *Journal of Asian Studies*, 1980, s.497-500, *Orientalism, A Reader*, Ed.Alexander Lyon Macfie, New York University Press, New York, 2000, s.196-199.

¹⁰ Sadık Jalal al-'Azm, "Orientalism and Orientalism in Reserve", *Khamsin*, 8, 1981, s.5-26, *Orientalism, A Reader*, Ed.Alexander Lyon Macfie, s.218-219.

¹¹ Bernard Lewis, "The Question of Orientalism", *New York Review of Books*, 1982, A. L. Macfie, *Orientalism*, s.11.

pozisyonda olduğunu varsaydığı için Said'in Batı anlayışı da kaçınılmaz olarak tekdüze, tutarlı ve tarih-aşırdır.¹² Said, oryantalizmi Batı'nın üstünlüğü ve Doğu'nun geri kalmışlığı arasındaki köklü fark olarak tanımlayarak ve oryantalizmin Doğu'ya olan bu bakışını Homer'den Aeschylus'a ve Bernard Lewis'e kadar tüm Batılılara indirgeyerek eleştirdiği oryantalizmin özcü (essential)¹³ ve indirgemeci özelliklerini kendisi de kullanır. Said, geçmiş zamanı, kültürleri, politik bakışı, disiplinleri, dilleri ve dinleri oryantalizm bağlamında anlatarak bu fenomeni tek tipleştirir.¹⁴

Bu tekdüze anlayış, Said'in Fransız oryantalizmini kuvvetle eleştirirken Alman ve İngiliz oryantalizmleri bağlamında çok zayıf kalmasında da görülür.¹⁵ Onun, Alman şarkiyatçılarından söz etmemesinin nedeni Almanya'nın Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da sömürge elde etmemesidir. Yani Alman şarkiyatçılarından söz ettiği takdirde oryantalizmin sömürgeciliği teşvik ettiği tezi ile bağdaşmayacağından Almanları incelemeksizin geçmiştir.¹⁶ Geçmişe bakıldığında aslında birçok oryantalizm biçemi olduğu ve çok sayıda farklı geleneği bir tek oryantalist gelenek içine sığdırmanın yetersiz kaldığı görülmektedir.¹⁷

Mackenzie, Batılılar arasında da ötekileştirme eyleminin var olduğuna dikkat çeker. Örneğin on sekizinci yüzyıl boyunca ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında İngiltere'nin "öteki" imgesi Fransa'ydı ve yüzyılın geri kalan kısmında Fransa, Rusya, Almanya ve Sovyetler Birliği olmuştur. Bu nedenle Said'in oryantalizm değerlendirmesi istikrarsız bir ele alış, heterojen ve bütünüyle seçmecidir.¹⁸ O, sadece teori ve pratiğin bilinçli ya da bilinçsizce inşa edilmiş biçimi olarak Batılı

¹² Aslı Çırakman, "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi", *Doğu-Batı*, sayı: 20, Doğu Batı Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2002, s.200-201.

¹³ Toplumlar hakkında özcü anlayış homo Sinicus, homo Arabicus ve homo Africanus gibi çeşitli etnik tipolojileri ifade etmekte kullanılır. Hatta bazen yalın bir ırkçılığa dönüşebilir. Enver Abdülmelik, "Orientalism İn Crisis", 1963, A. L. Macfie, *a.g.e*, s.76.

¹⁴ İrfan Khawaja, "Essentialism, Consistency and İslam: A Critique of Edward Said's Orientalism", *İsrael Affairs*, Vol.13, No.4, October, 2007, s.694-695.

¹⁵ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.20.

¹⁶ Ahmet Ulvi Türkbağ, "Şark'a Dair: Miladın 24. Yılında Şarkiyatçılık", *Doğu-Batı*, sayı: 20, Doğu Batı Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2002, s.215.

¹⁷ Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, s.20.

¹⁸ John Mackenzie, "Edward Said and the Historians", 1994, A. L. Macfie, *a.g.e*, s.11.

emperyal güçlere hizmet eden oryantalist söylemin doğasını tanımlamakla ilgilenmiştir.¹⁹

Ayrıca, Said'in oryantalist söylemde fikirlerin dönemsel değişimlerini göz önüne almaması da bu geleneğin tektipleşmesine katkıda bulunmaktadır. Çırakman'a göre, XVI. yüzyıl Avrupa'daki Osmanlı imajı ile –ki bu imaj çoğu zaman Osmanlıların Avrupa'ya göre ekonomik, siyasi ve kültürel olarak üstün olduğunu kabul eder- XVIII. Yüzyıl Osmanlı imajı arasında çok büyük farklar olduğu görülür. Ancak Said, bu farkları göz ardı etmiştir. Çünkü tarihsel değil metinsel analiz yapmaktadır. Onun için fikirlerin nasıl ve ne zaman oluştuğu, hangi koşullar altında değiştiği veya gündemden düştüğü değil de, metinler boyunca fikirlerin ne kadar tekrarlandığı ya da varsayılan söylemsel bütünü nasıl doğruladığı ve zenginleştirdiği önemlidir.²⁰ Çırakman, söylemin tarihsel bağlamdan ayrı düşünülmemeyeceğini belirterek, Doğu hakkında tek bir sabit imgelem olamayacağını, nitekim Aydınlanma döneminde Avrupa'nın Avrupalı olmayana karşı geliştirdiği ikircikli tutumun daha önceki yıllarda görülmediğini vurgulamaktadır. Said'in kullandığı retrospective (geriye dönük) yeniden oluşturma yöntemi bu tür tarihsel gelişmeleri göz ardı etmektedir.²¹

Said'in oryantalizmin dogmaları olarak sıraladığı tekdüze ve kalıplaşmış ifadeler Batı'yı ve Batılı anlayışın tümünü kapsayıcı olarak ele almaktadır. O'na göre, *“Bu dogmalardan ilki, akılcı, gelişkin, insani, üstün Batı ile sapkın, gelişmemiş, aşağı Şark arasındaki mutlak sistemleşmiş farklılıktır. Diğeri, modern Şark'ın gerçeklerinden çıkarsanmış dolaysız kanıtlardansa Şark'a dair soyutlamaların, özellikle de klasik bir Şark uygarlığını temsil eden metinlere dayalı soyutlamaların daima yeğlenir olmasıdır. Üçüncüsü, Şark'ın ezeli, ebedi, tekbiçimli ve kendini tanımlamaktan aciz olduğu dogmasıdır. Dördüncü bir dogma, Şark'ın eninde sonunda ya korkulan bir şey ya da edilgenleştirilerek araştırma ve geliştirmeye, mümkünse doğrudan doğruya işgal edilerek denetim altına alınması gereken bir şey*

¹⁹ A. L. Macfie, *a.g.e.*, s.12.

²⁰ Aslı Çırakman, *a.g.m.*, s.201.

²¹ Aslı Çırakman, *a.g.m.*, s.203.

olduğudur.”²² Said’in dogma olarak nitelediği bu argümanlar, her ne kadar oryantalist ideolojiyi kurmakta etkili olsa da onları oryantalizmle özdeşik ve hiç değişmeyecek dogmalar olarak nitelemek ve oryantalizme kalıplaşmış ve değiştirilemez nitelikte anlamlar yüklemek Doğulu toplumların kendilerini hiçbir zaman temsil edemeyeceklerini kabul etme noktasına gelmeye neden olabilecektir. Bu da oryantalizmi eleştirirken farklı türden bir oryantalist yanılgı içerisine düşmek demektir. Ayrıca Said’in Marx’tan aktardığı “*Onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir*” sözünün Marx tarafından Fransız köylüsünün - tam olarak sınıf olamadıkları için köylülerin başkaları tarafından temsil edilmeleri gerektiği-düşüncesini vurgulamak için kullanıldığı göz önünde bulundurulursa Said’in Marx’a atfının Doğuluları kapsar şekilde düşünme yanılgısı içine girilebilir.²³

Marx’tan alıntılanarak anlamlandırılan, Doğu’nun kendisini temsil etmekte yetersiz kaldığı fikri oryantalizmin temel fikri olan özne/nesne ikilemine işaret eder. Bu ayrım özellikle de öznenin tekçi doğası, Said’in tezinde bir ön varsayım olarak kabul edilmiş ve özne durumunda olan Batı, oryantalizmi meydana getirmiştir. Bu fikrin kökeni ile nasıl ve niçin oluştuğu sorgulanabilir. Onun bu sorgulamaya verdiği cevap, bu fikrin boş bir uzaydan türetildiği ve oryantalizmin doğasının açıklanmadığı, gereksiz yere tekrarlandığıdır. Said’in özne/nesne ikiliğinin felsefi anlamda Hegel’in efendi/köle diyalektiğinden ayrıldığını belirten Richardson Hegel’in, tezinde, efendi ile kölenin birlikte etkileşim içinde var oldukları ve bu ilişkide birbirlerine gereklilik duyduklarını ifade ettiğini belirtir.²⁴

B) Oryantalizme İndirgemeci Yaklaşım Eleştirisi

Said’e yöneltilen bir başka eleştiri, onun metinde yoğunlaşması ve metinciliğidir. “Metinsel pratikler” üzerindeki sınırlayıcı bir odaklanmayla lisanın ve anlamın sosyal boyutunu inkar etmiş ve içeriğin isnad edilen maddeciliği ile sosyal

²² Edward W. Said, *Şarkiyatçılık, Batı’nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ünler, Metis Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2006, s.314-315.

²³ Karl Marx, Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i, s.138’den aktaran, Nilgün Tural, “Edward Said’in Oryantalizmi Nasıl Okunuyor?”, *Doğu-Batı*, sayı. 20, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2002, s.120.

²⁴ Michael Richardson, “Enough Said”, *Anthropology Today*, August 1990, s.16-19, *Orientalism, A Reader*, Ed.Alexander Lyon Macfie, New York University Press, New York, 2000, s.212-213.

ilişkilerin maddeciliğini birbirine karıştırmıştır.²⁵ Said, söylem analizi yaparken oryantalisti, yani Doğu hakkında yazan kişiyi toplumsal ve siyasi bağlamından kopardığı için değişen bakış açılarını, değişen imgeleri, zaman içinde kaybolan veya ortaya çıkan farklı önyargıları görememiştir. O'na göre, oryantalistin perspektifine şekil veren tek gerçeklik Avrupa hegemonyasıdır ki, bu da söylemsel bir olgudur. Çırakman'ın haklı olarak belirttiği gibi, bu durumda Doğu ile ilgilenen herkes oryantalist söylem tarafından sahiplenildiğinden, Doğu'yu çalışan herkes oryantalist, yani oryantalist söylemin bir parçası olur.²⁶ Nitekim Gabrieli, oryantalizmin, Doğu'nun sömürüsü ve boyun eğdirilişi üzerine kurulduğunu kabul etmekle birlikte temel motivasyonun sadece ekonomik ve politik olmadığını, tarih, dil, literatür ve dinin de araştırma konusu yapıldığını belirtir. Edward Browne, Louis Massignon ve Leone Caetani gibi pek çok oryantalist Doğu kültür ve topluluğuyla ilgilenmeyi kolonyal güç pratiklerinden ayırmıştır.²⁷

Diğer eleştiri noktası, Said'in, şarkiyatçılığın, epistemolojik varsayımları nedeniyle yabancı bir kültürü kavrama aracı olarak duygudaşça özdeşleşmeye gereksinim duyduğunu belirtmesidir. Bu ifade, şarkiyatçının yabancı bir kültürü anlama sürecinde bir ölçüde “*Şarklılaşma*”ya ihtiyaç duyduğu anlamına gelmektedir; böylelikle şarkiyatçı “öteki”yi “ben”in toplumundan uzağa iterken aynı zamanda ona yaklaşmaktadır. Dirlik, Çinlileşmiş Batı (Çin'deki Cizvitler), Araplar gibi yaşamaya çalışmış Lawrence, İngiliz Şarkiyatçılığının kurucusu William Jones örneklerini vererek ben ve öteki ya da özne/nesne ilişkisinin tamamen ortadan kalkmasa da nasıl bulanık hale geldiğini anlatır.²⁸ Dirlik, özne/nesne ilişkisindeki özne rolünü Doğulu bir toplum olan Çin toplumuna vererek Paul Cohen ve John Schrecker'in ortaya attığı “Çin merkezli tarih” kavramını değerlendirir. Çin tarihinin, diğer ülkelerin tarihiyle arasına açık bir metodolojik çizgi çizişiyle ve Çin tarihinin ancak ona içkin olanlara göre kavranabileceğini öne sürüşüyle şarkiyatçılığın epistemolojik yöntemlerinden geri durmadığını belirtir.²⁹ Çin merkezli tarihin oluşmasında Avro-

²⁵ Bryan S. Turner, *a.g.e.*, s.23.

²⁶ Aslı Çırakman, *a.g.m.*, s.202.

²⁷ Francesco Gabrieli, 1965, A. L. Macfie, *a.g.e.*, s.104-105.

²⁸ Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 1. baskı, İstanbul, 2005, s.169.

²⁹ Arif Dirlik, *a.g.e.*, s.170.

Amerikalı şarkiyatçı algılamaların ve yöntemlerin yirminci yüzyılda Çinlerin kendilerine dair imgelerinde ve geçmişi algılayışlarında belirgin bir bileşen olarak ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle milliyetçilik kavramına ulaşan Dirlik, milliyetçiliğin zamansal ve mekansal algısında şarkiyatçılık ile örtüştüğünü belirtmiştir. O'na göre, “*Ulusal topraklar boyunca tüm farkları homojenleştirip geçmişteki farklı zamansallıkları silmek adına kendini belli bir efsanevi kökene dayandırarak zamana yüklediğinde, tarihin tümü ulusun doğuşunun tarihi haline gelir. Bu işlem sırasında birtakım özellikler ulusun simgesi haline getirilirken ulusal ben imgesiyle tutarsızlık arz eden diğer özellikler, dışarıdan zorla içeri sokuldukları gerekçesiyle silip süpürülür. Bu metonimik indirgemecilik konusunda milliyetçiliğin, şarkiyatçılığın kültürel metotlarıyla, bu kez ulusal ölçekte olmak üzere ortak çok yönü vardır.*”³⁰

Dirlik ayrıca, milliyetçilik ve dolayısıyla Çin tarihi tarafından şarkiyatçılığın hayali coğrafyası da dahil olmak üzere onun imgeleri, kavramları ve ölçütlerinin de kullanıldığını ifade etmektedir.³¹ Yani, Doğulu toplum oryantalizmde pasif bir nesne konumunda olmak yerine oryantalist algı ve metotları ulus devlet içerisine yerleştirmek ve gelenekler hakkındaki iddiaları meşrulaştırmak yoluyla kendi kendini oryantalize etmektedir.³² Said'in “*Şark'ın kendi Şarklaştırılışına katılışı*” olarak nitelediği bu durum, Doğu'nun oryantalizmin imgeleri ve öğretileri karşısında bir düşünsel boyun eğişini vurgulamaktadır.³³ Doğu toplumları bu şekilde oryantalist mirası desteklemiş olmaktadır. Bu analiz göstermektedir ki, Doğulu toplumlar, eleştirdikleri oryantalist söylem kalıplarını kendileri için gerekli olan indirgemeci yaklaşımlarda kullanmaktadırlar. Elbette ki bu durum, indirgemeci yaklaşımın olumsuz yönünü ortadan kaldırmamakla birlikte Batı'yı eleştirirken Doğu'nun da gözden geçirilme gereğini ortaya koyar.

³⁰ Arif Dirlik, *a.g.e*, s.174-175.

³¹ Arif Dirlik, *a.g.e*, s.175.

³² Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Oxford: Westview Press, 1997, s.111'den aktaran, Welat Zeydanlıoğlu, “The White Turkish Man's Burden: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey”, *Chapter in Neo Colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities*, edited by Guido Rings and Anne İfe, Cambridge Scholars Publishing, 2008, s.157.

³³ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, s.339.

Said'in Doğu ile Batı arasındaki bilgi/iktidar/hegemonya ilişkilerine getirmiş olduğu yaklaşım da eleştirilmiştir. Mutman'a göre, bilgi, iktidar ile kaçınılmaz olarak ilişki içerisinde değildir ve kimsenin özel bir niyetle emperyal bir iktidara hizmetkar olması gerekmemektedir. Doğu, Orta Doğu veya Asya toplumları hakkında üretilen bilgiler sürekli ve yapısal biçimde Batılı emperyal kurumlar ve güçler ağı içine sokulur, bu ağ içinde üretilir veya onun tarafından dolaşıma sokulur. Böylelikle giderek bu emperyal, kurumsal, siyasal, toplumsal ve ekonomik ağ içinde oluşabilir hale gelirler. Onların böyle olmaları zorunlu olarak yanlış olmaları anlamına gelmez; bu durum daha ziyade doğrunun doğru olarak masumiyeti hakkında kuşkulandırıcı bir görünüm arz edebilir. Hatta bu bilgilere çoğu kez düzeltilebilirlik atfedilebilir. Nitekim yarının şarkiyatçıları bugünün şarkiyatçı dogmalarını eleştirebilecektir.³⁴ Eski oryantalistler olarak gösterilen Hamilton Gibb, Bernard Lewis, Arthur Alberry gibi oryantalistler ile Barbara Metcalf, Lois Beck, John Esposito gibi post oryantalistlerin arasında fark olduğu; dengeli ve tarafsız çalışmalarıyla öne çıktıkları ve çıkacakları söylenebilir. Güçlü bir iddia da şarkiyatçılık ile oksidentalizm arasındaki çatışmaların yok olacağı bir ortam oluşturacakları konusundadır.³⁵

James Clifford'un iyi ve kötü oryantalizm arasında yaptığı ayrım da sözü edilmeye değerdir. O'na göre, Doğulular hakkında ırkçı stereotipler değil olumlu terimler içinde konuşan veya Doğu hakkında bilimsel bilgi üreten bir oryantalizm de vardır.³⁶ Clifford'un işaret ettiği türden bir oryantalist tavrın var olduğu kabul edilmekle beraber bu olumlu, sevecen tavrın kendisinin sorunsuz olmadığı ve hatta çoğu kez ırkçılığın saklanmış ve bilinçdışı bir kertesine olabileceği unutulmamalıdır.³⁷

Said tarafından açıklanan oryantalizmin aldığı eleştirilerin ötesinde ılımlı ve tarafsız oryantalistlerce ifade edilen, oryantalizmin olumlu yönlerinin var olduğu ancak zamanla kaybolduğu düşüncesi de önemlidir. Oryantalizmin bilgi sağlayıcı

³⁴ Mahmut Mutman, "Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not", Doğu-Batı, sayı. 20, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2002, s.107.

³⁵ Akbar S Ahmed, *Postmodernism and İslam*, Çev. Osman Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul, 1995'den aktaran Bryan S. Turner, *a.g.e.*, s.32.

³⁶ James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century of Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge and Londra, 1988, s.261-263'den aktaran Mahmut Mutman, "Şarkiyatçılık/Oryantalizm", *Modernleşme ve Batıcılık*, cilt no:3, İletişim Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2002, s.193.

³⁷ E. Fuat, Keyman, a.g.m, s.193.

niteliğine değinen Rodinson, on sekizinci yüzyılda gelişen akademik oryantalizmin teorik bilgiyi aktarmada başarılı olduğunu belirtir. Ancak ertesini yüzyıldan itibaren bu görevin tacirler, seyyahlar, diplomatlar ve ekonomistlerin fiili gözlemlerine bırakılması ve bilim adamlarının önyargılarının etkisinde kalmaları dolayısıyla oryantalizmin bilgi sağlama özelliğini yitirdiğini de ekler.³⁸ Arap ve İslam çalışmalarında özellikle eski uygarlıkları anlama, Doğulu elyazması eserleri bir araya getirme, pek çok önemli çalışmayı yayınlama, oryantalist kongreler düzenleme, pek çok Asya ve Afrika ülkesinde ulus bilincinin kazanılmasına katkıda bulunma gibi özelliklerinden dolayı oryantalizmin çok değerli bir çalışma alanıdır. Ancak, oryantalizmin çeşitli önyargılardan etkilendiği bir gerçektir. Bu önyargılar misyonerler, yöneticiler, seyyahlar ve koloni liderleri tarafından oluşturularak sahip olunan bilgi birikimi ötekini kolonize etmek ve köleleştirebilmek için kullanılmıştır.³⁹

Oryantalizmin, eski uygarlıkların tekrar keşfedilmesine katkıda bulunduğu ve böylece dile dayalı özne ve oryantal kültürlerin zengin örnekleri sayılan bu uygarlıklara hayat hakkının sağlandığı düşünülebilir.⁴⁰ Bu bağlamda, Hindistan’da kurulan İngiliz oryantalizmini değerlendirildiğinde, Bengal, Hindu ve Hint kültürel Rönesans⁴¹’ın başlangıç noktası olarak görülmektedir. Bengal’de kurulan “Asiatic Society of Bengal”’in Hindistan’da bölgesel dil ve literatürün ilk modernleşmesi, tarihi bilincin ortaya çıkması, modern dünyada yeni kimliklerin araştırılması ve modern gerekliliklere uygun olarak Hint geleneklerinin tekrar yapılandırılması sonucu Hint modernleşmesine katkı sağladığını ifade etmektedir.⁴² Bugün Uzak Doğu’dakiler de dahil, tüm çeşitlendirmeleriyle birlikte dünyada hüküm süren ekonomik, sosyal ve siyasal sistem Avrupa’nın ürünüdür ve emperyalizm olarak bilinen ekonomik, askeri ve siyasal baskı yoluyla yayılmıştır.⁴³ Said’in varsayımında ise,

³⁸ Maxime Rodinson, “Oryantalizmin Doğuşu”, Çev. Ahmet Turan Yüksel, Marife, sayı:3, Konya, 2002, s.180-181.

³⁹ Enver Abdülmelik, “Orientalism İn Crisis”, 1963, A. L. Macfie, *a.g.e.*, s.76.

⁴⁰ A. L. Macfie, *a.g.e.*, s.103.

⁴¹ Yazar, Rönesansı, sosyal ve din reformu, kültürel ve politik milliyetçilik, asketik kapitalizm ruhu ve rasyonalizm, bilimsellik ve sekülerizm gibi entelektüel olguların birleşimi olarak tanımlamaktadır. David Kopf, *a.g.m.*, s.501.

⁴² David Kopf, *a.g.m.*, s.501.

⁴³ Fred Halliday, *a.g.m.*, s.101.

fikirler egemenlik bağlamı içinde veya doğrudan egemenliğin hizmetinde üretildikleri için geçersiz kabul edilmektedir.⁴⁴

II. TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME SÜRECİNDE ORYANTALİZM VE OKSİDENTALİZM

Oryantalizmin Batı'nın Doğu'ya bakışını anlatan akademik bir bilgi bütünü olduğu şeklindeki tanım, belirli bir döneme kadar olumlu anlamıyla kullanılmış; bu dönemin ardından sömürgeci düşünceyle iç içe geçtiğinden dolayı olumsuz bir anlam yüklenip eleştirilemeye başlanmıştır. Oryantalizmin olumsuzlanmasının ardında yatan temel sebep onun ötekileştirici olma fonksiyonudur. Bu niteliğini, Doğu ile Batı arasında kurmuş olduğu biz/onlar dikotomisi ile kurmuş ve öteki olarak nitelendiği Doğu hakkında çeşitli dışsallaştırıcı bakış açıları geliştirmiştir. Doğu, durağan, estetikten yoksun, akıldışı gibi ifadelerle nitelendirilerek daima Batı'nın kültürel dışarısını temsil etmiştir. Oksidentalizm ise, oryantalizme verilebilecek bir cevap niteliğinde gelişmiş ve hedefi ekseriyetle kendisini olumsuz tanımlamalardan arındırmak olmuştur. Oksidentalizm'e göre, Batı'nın iddia ettiği gibi, modernizm, demokrasi ve gelişmişliğin sembolü yalnızca Batı değildir. Ayrıca Batı, kalabalık şehirlerin, toplumsal çöküşün ve maneviyatsızlığın simgesi olarak görülür. Bu düşünceler, Doğu'nun kendi modernitesini kendisinin yaratmasını gündeme getirmiştir. Diğer taraftan ise, Doğu, modernliğin transferini Batı'dan Yavuz'un ifadesiyle sadece metonimik olarak yani parçasal düzeyde yaparak kendi kendini oryantalize etmiştir.⁴⁵ Bunun nedeni, modernliğin bir bütün olarak kavranamaması ve kendi ötekilerini yaratmasıdır. Böylece, Doğu'da oksidentalizm ile başlayan modernleşme teorisi kendini oryantalize ederek sürmüştür.

Oryantalizm ve oksidentalizm kavramları, Batılı olmayan toplumların Batılılaşma ve modernleşme teorileri ile birlikte ele alınabilir. Oryantalizmin sadece Batı'dan Doğu'ya aktarılan bir güç ve söylem ifadesi olmadığını onun aynı zamanda

⁴⁴ Fred Halliday, a.g.m., s.99.

⁴⁵ Hilmi Yavuz, "Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?", Modernleşme ve Batıcılık, cilt no:3, İletişim Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2002, s.217.

Doğu tarafından içselleştirilerek pragmatik bir istekle Doğu toplumlarının modernizasyon aracı yapıldığı söylenebilir.⁴⁶ Bu durum, kolonyalizmin inişe geçtiğinin düşünülmesine rağmen oryantalist temsilin sürdürülmesine ve tüm dünyada pratiklerinin devam etmesine izin vermektedir.⁴⁷ Ulus devletlerde ortaya çıkan oryantalizmin yerel oluşumunu ifade eden belli coğrafi, etnik ve kültürel yapıların öteki olarak işaretleniyor olması sorgulanmalıdır.⁴⁸ Modernleşme, Batı-dışı toplumlarda oryantalizmin temel kavramı olan ötekiliğin oluşmasında itici güce sahiptir. Söz konusu ötekilik söylemi, bu toplumlara modernliği getirenler ile toplumun geri kalanı arasında oluşmaktadır. Ulusal elitler, içselleştirilmiş oryantalizmi⁴⁹ ulusun inşası için kullandıklarında yerel olan, modernite ve ilerleme projesinin düzenleyici ve bilimsel hedefini temsil edenin ötekisi olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁰

Ötekileşme süreci, modernleşme süreci boyunca Batı-dışı toplumlar açısından tepeden inmece bir anlayışa işaret etmektedir. Batı-dışı toplumlarda modernlik, kendiliğinden bir süreç olmaması sebebiyle yeni bir itici güce ihtiyaç duymaktadır. Geleneksel bir yapı içerisinde varlığını idame ettiren toplumun çoğunluğunun modernleşme süreci için “itici bir güç” olmaması, sürece yeterli katkıyı vermemesi, bu tip toplumlarda “yol göstericiler”e daha fazla görev düştüğünün ifade edilmesine sebep olmaktadır.⁵¹ Modern devletin niteliğini kavrayabilmiş bu toplum kesimlerinin müdahalesi modernleşme kuramına göre, geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş aşamasında zorunludur ve geçiş gerçekleşinceye kadar demokrasi sorununu askıya almak, yani otoriter siyasi rejimlere katlanmak gerekmektedir.⁵² Dolayısıyla, Batılılaşma ideali, modern getirenlerin devletçi ve otoriter yaklaşımıyla

⁴⁶ Meltem Ahıska, “Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern”, *The South Atlantic Quarterly* 102:2/3, Spring/Summer, 2003, s.366.

⁴⁷ Welat Zeydanlıoğlu, a.g.m, s.158.

⁴⁸ Welat Zeydanlıoğlu, a.g.m, s.156.

⁴⁹ İçselleştirilmiş Oryantalizm, Kemalizmin içinde doğduğu topluma ve kendisini üreten koşullara Batılı bir oryantalist muhakeme ve mantıkla yaklaşması sürecidir. Hasan Bülent Kahraman, “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, *Doğu-Batı* sayı.20, Doğu Batı Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2002, s.184.

⁵⁰ Nevzat Soğuk, “Reflections on the Orientalised Orientals”, *Alternatives* 18, 1993, s.374’ten aktaran, Welat Zeydanlıoğlu, a.g.m., s.158.

⁵¹ Eisenstadt, S. N., *Modernization: Protest and Change*, Englewood Cliffs N. J., Prentice Hall, 1966, s.55-75’den aktaran Muharrem Sevil, *Türkiye’de Modernleşme ve Modernleştiriciler*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s.65.

⁵² Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s.14.

özdeşleştirilmektedir.⁵³ Batı-dışı toplumların modernleşme aşamasında ortaya çıkan bu türden baskıcı tutumlar, modernleştiriciler ile gelenekçiler arasındaki gerilimi perçinlemiştir. Bu durumun neticesinde modernleşmeye meydan okuyan, otantik görünüm altında bir direniş kültürü gelişmiştir. Tepeden dayatılan modernleşme, kaçınılmaz olarak nesnesini, yani mevcut yerli kültüre bağlı kalanları politize ederek onların kültürünü ancak tortusu kalmış bir söyleme dönüştürmüştür.⁵⁴ Modernleştiriciler ile onların bir türevi haline gelen geri kalan kesim arasında yaşanan söz konusu ayırım, az gelişmiş ülkelerde moderni kurma çabaları sırasında ortaya çıkan en görünür oryantalist düşünce biçimidir.

Sözü edilen bu ayrımcı-ötekilik yaklaşımının temel mantığı zaman kavramıyla açıklanmaktadır. “Modernliğin ideolojik bir zaman anlayışı vardır ve ötekilerle ilişkisinde ötekileri kendisiyle aynı ilerleme düzeyini ve zamanı paylaşamayanlar yani çağdaş olmayanlar olarak tanımlar. Batı, ötekiyle ilişkisinin tanımına ideolojik bir zaman kavramı atfeder ve aralarındaki uzaklığa zaman ve mekan içinde mesafe olarak kurgulayarak Batılı olmayanlara çağdaş, kendisiyle eşzamanlı olma hakkı tanımaz.”⁵⁵ Batılı ile Batı-dışı toplumlar arasındaki bu ayırım, Batı-dışı toplumlar içindeki ötekiliği ifade eden kesimlere uyarlandığında onlar, zaman-dışı toplum kesimleri haline gelerek geleneksel olanı ifade eder halde yeniden üretilmektedirler. Bu nedenle, Göle’nin ifadesiyle, Batı-dışı toplumlarda gelenek ile modernlik arasında özel bir kopukluktan, süreksizlikten söz etmek mümkündür. Geleneksel toplum klişesinin aksine, bu toplumların gelenekselliksizleştirildikleri söylenebilir. Batı-dışı ortamlarda, gelenek ve modernlik birbiriyle örtüşmeyen ya da zayıf bir tekabüliyet gösteren uyumsuz parçacıklar olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁶

Öte yandan oksidentalizm, Doğu toplumlarının oryantalizmin aksine kendi Batısını oluşturma ve modernliği Batı’nın tekelinden kurtarıp kendi modernliğini

⁵³ Çağlar Keyder, “1990’larda Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s.38.

⁵⁴ Çağlar Keyder, a.g.m, s.38.

⁵⁵ Fabian Johnes, *Time and the Other, How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983’den aktaran, Nilüfer Göle, “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, *Modernleşme ve Batıcılık*, cilt no:3, İletişim Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2002, s.61.

⁵⁶ Nilüfer Göle, a.g.m, s.65.

tesis etme gayreti⁵⁷ olarak tanımlandığında, modernleşme sürecinin başında oksidentalizm söyleminin, ardından oryantalizmin ötekileştirici niteliğinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Oksidentalizm kavramı, modern Türk ulusal kimliğinin dünyevi/uzamsal kurgusu içinde Batı figürünün nasıl kavramsallaştığını anlatmak için kullanılmıştır. On dokuzuncu yüzyılda Türk ulusal kimliğinin tanımlanma sürecinden bugüne kadar iki yapı arasındaki beraberlik sürecinde Batı, Doğu'nun karşı kutbunu temsil etmiştir.⁵⁸ Batı uygarlığı, Osmanlılar tarafından üstün olarak kabul edilmekle birlikte Batı'nın ahlakı, tehlikeli sınıf çatışmaları ve emperyalist eğilimlerin ortaya çıkışı gibi pek çok nedenden dolayı küçümsenmiştir. Batı, hem gelişme aracı hem de bir tehdit kaynağı olarak görülmüştür.⁵⁹ Bu nedenle, Batı-dışı toplumlar olarak örneğimizde Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemleri ile Türkiye'nin ulus devlet kurma aşamasında kendi modernleşmelerini kendilerinin yaratması gündeme gelmiştir.

Osmanlı-Türk siyasal tarihi denilen nesnenin kendisinin oryantalizm tarafından kurulmuş bir nesne olduğu düşünülebilir. Oryantalizm, bilgiyi ve hakikati ve onun evrensel öznesini Batı'da merkezleyen bir sorunsal olduğuna göre, Osmanlı-Türk tarihi, ekonomisi, kültürü vs. gibi bir nesne ister istemez oryantalizmin genel sorunsalı içinde belirlenir ve ortaya çıkar. Bu anlamda, Türkiye gibi yerlerden oryantalizmden bağımsız bir biçimde söz edilemez.⁶⁰ Bu nedenle, çağdaş Türkiye'yi oluşturan iki dönemi, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemini, iki ayrı ötekileştirme dönemi olarak incelemek o yıllarda sözü edilen topraklarda oryantalizm var mıydı sorusuna cevap vermek açısından aydınlatıcı olacaktır. Ötekileştirme işlemi, yaratılan bir nesne üzerinden yapıldığı için Osmanlı döneminde gayri- Müslimler öteki olarak, Cumhuriyet döneminde ise halkın bir kısmını oluşturan muhafazakarlar ve gayri-Müslimler öteki olarak görülmüşlerdir. Birinci dönemde din üzerinden ötekileştirme işlemi yapılırken ikincisinde ulusçuluk akımına paralel olarak daha çok ırk düzeyinde ötekileştirme işlemi gerçekleştirilmiştir.

⁵⁷ Ali Şükrü Çoruk, "Oryantalizm Üzerine Notlar", Sosyal Bilimler Dergisi, cilt:IX, sayı:2, 2007, s.199.

⁵⁸ Meltem Ahıska, a.g.m, s.353.

⁵⁹ Meltem Ahıska, a.g.m, s.367.

⁶⁰ Mahmut Mutman, a.g.m, s.197.

A) Osmanlı Döneminde Oryentalist Bakış

İlk olarak, Osmanlı dönemine bakıldığında, onun millet esasına dayalı bir yapılanmaya sahip olduğu görülür. Gayri-Müslimler açısından ibadet ve ayin serbestliği en önemli haklardandı. Ayrıca, eğitim, haberleşme, sosyal güvenlik, nüfus ve yardımlaşma konularında tam anlamıyla özerkleri. Gayri-Müslimlerin kendi aralarındaki nikah, miras ve vasiyetle ilgili işleri de millet teşkilatlarınca yürütülmekteydi. Gayri-Müslimlerin bu haklarının yanında yükümlülükleri de vardı. Örneğin askerlik çağına gelmiş erkekler cizye ödemek zorundaydılar. Öte yandan, toplumsal yaşamlarında birtakım sınırlamalara tabi olmuşlardı. Kıyafetlerinin Müslümanlara benzemesi, ata binmeleri, nalınla hamamda gezmeleri ve evlerinin Müslümanlardan yüksek olması yasaktı.⁶¹ Bu tür uygulamalar, gayri-Müslimlere yönelik din eksenli ötekileştirme unsuru taşıyan filler olmuştur.

Sonraki yıllarda, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki gelişmeleri takip etmesine paralel olarak, yönetimde dini söylemden dünyevi söyleme doğru bir yöneliş olmuştur. Nitekim Osmanlı oryantalezminin Osmanlı modernleşmesi ile çok-etnikli 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 alarak oluştuğu ifade edilebilir.⁶² Bu süreç, 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat fermanları ile gayri-Müslimler ile Müslümanları aynı statüye getirmeye çalışan birleştirici Osmanlıcılık düşüncesinin dayanağını teşkil etmektedir.

İlk olarak, Tanzimat fermanı⁶³ ile başlayan milliyetçilik söylemi, birleşik bir Osmanlı modernitesi içinde farklı dini toplulukları, değişik etnik grupları, farklı bölgeleri ve ilerlemenin farklı düzeylerini bir arada tutmaya çalışan bir modernleşme

⁶¹ Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1992, s.34-41'den aktaran, M. Çağatay Okutan, *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2004, s.32.

⁶² Ussama Makdisi, "Osmanlı Oryantalizmi", *Oryantalizm Tartışma Metinleri*, Ed. Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s.272.

⁶³ Tanzimat Fermanı, hiçbir teminat göstermeksizin, bütün vatandaşlara eşit haklar ve mal ve can emniyeti vaat ediyor, mali, askeri ve adli sahalarda bazı reformlar ileri sürüyordu. Gerçekten de Tanzimat, o zamana kadar doğrudan doğruya dokunulmamış bulunan siyasi ve kültürel alanlara reformların yayılması hareketiydi. Kemal H. Karpat, Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1967, s.15-16.

projesidir. Böylece, Müslüman ile Müslüman olmayan, merkez ile çevre, bir Osmanlı eliti ile vergi ödeyen tebaa arasında bozulmaz bir fark olduğu ön kabulüne dayanan kadim emperyal tutum terk edilmiştir.⁶⁴ Osmanlılık ideolojisi ile Osmanlı, toprakları üzerinde yaşayan herkesi ortak bir modernleşme çatısı altında toplamaya çalışmıştır.

Ne var ki Osmanlılık düşüncesi paradoksal olarak imparatorluğun bütün eyaletleri ve insanlarını resmi bir Osmanlılık milliyetçiliği içinde bütünleştirmeye çalıştığı ölçüde kapsayıcı, ancak yanı sıra zamansal olarak ayrıştırıcı ve son kertede ırksal olarak farklılaştırıcıdır.⁶⁵ Osmanlı reformu, hor görülen -imparatorluğun reforma tabi tutulmamış modern öncesi tebaası ve kırsalında somutlaşmış- bir Doğulu benlik ile tam olmasa da büyük oranda son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nu yöneten Osmanlı-Türk seçkinlerince temsil edilen modernleşmiş Müslüman benlik arasında bir ayırım gözetmiştir.⁶⁶

On dokuzuncu yüzyıl boyunca eğitimleri artan oranda Batılılaşmış olan ve tarihleri Türkleştirilmiş olan Müslüman Osmanlı-Türk eliti mensupları, kendilerini Araplardan üstün ve milliyet açısından farklı göstermişlerdir.⁶⁷ Onların gözünde Arapların tarihsel değerleri eskide kalmıştı ve bugünkü konumları daha güçlü olduğuna inanılan Türk milletinden daha aşağıda bulunmaktaydı.⁶⁸ Bu yaklaşıma diğer bir örnek, Ahmet Cevdet Paşa'nın önderliğinde gerçekleştirilen Toroslar'ın göçer kabilelerini yerleşik hale getirme projesi olan Islahiye hareketi tamamen modern niteliğe sahip bir hükümet projesidir. Islahiye projesi, bir Osmanlı oryantlizmi kavramını hak edecek şekilde tüm oryantlist figürleri harekete geçirerek ilkel, başıbozuk göçer kabileleri toprağa yerleştirmeyi ve böylece ekilmeyen geniş arazileri tarımsal olarak verimli kılmayı amaçlar. Tamamen oryantlist ve emperyal bir düşünüş içinde göçer kabilelere adeta bir yaşama sistemleri ve kültürleri yokmuş gibi davranılmış ve göçerlik eksik, zayıf, ilkel ve

⁶⁴ Ussama Makdisi, a.g.m, s.289-290.

⁶⁵ Ussama Makdisi, a.g.m, s.275.

⁶⁶ Ussama Makdisi, a.g.m, s.274.

⁶⁷ Kemal H. Karpat, *Politicization of İslam: Reconstructing İdentity, State, Faith and Commonity in the Late Otoman State*, Oxford, 2001, s.229'dan aktaran Ussama Makdisi, a.g.m, s.310.

⁶⁸ Ussama Makdisi, a.g.m, s.310.

vahşi bir yaşama tarzı olarak görülmüştür.⁶⁹ Görülüyor ki, Osmanlı reformu, Avrupalı sömürge idarecilerinin kendi sömürge halklarını temsil etmesine benzer biçimde, İmparatorluğun görece durgun diğer etnik ve ulusal gruplarının Osmanlı modernitesi içine taşınarak modern Osmanlı-Türk ulusuna eklemlenmesi şeklinde gerçekleşmiştir.⁷⁰ Bu durum, Osmanlı'da Batı oryantalizminin içselleştirilmesi olarak anlaşılabilir.

B) Cumhuriyet Döneminde Doğu/Batı Ayrımı

Türkiye'de oryantalizmin ikinci aşaması olarak değerlendirilebilecek dönem ise, Kemalistler olarak adlandırılan Türk ulusal elitlerinin Türk ulusunu kurgulayıp Osmanlı İmparatorluğu'ndan miras kalan farklı etnik ve dine sahip toplumları yeniden değerlendirmesine işaret eder.⁷¹ Türkiye modernleşmesi bunu yaparken Osmanlı'nın zaten başlattığı Batılılaşma hareketleriyle devamlılığı sahiplenmekten ziyade, Osmanlı kozmopolitliğine karşı tanımlanmıştır. Cumhuriyet ideolojisi, Tanzimat'ın kozmopolit modernliğine karşı, milli değerler ve halkçı söylem üzerinde yükselmiştir.⁷²

Moderniteye, homojen ve organik bir ulus inşası yolunda dönüştürülmesiyle ulaşılabileceğini varsayan Cumhuriyet kadroları, taşranın sahip olduğu kültürel çeşitliliği, çağdaşlaşma projeleri önünde bir engel, devletin egemen ve ayrıcalıklı bir özne olma konumunu sarsacak bir tehdit olarak yorumlamışlardır.⁷³ Kemalizm bu anlamıyla, Türk ulusu içerisinde var olan iki karşıt grup olan laikler ile değişim yanlısı olmayan muhafazakarlar arasındaki ayrımı temsil eder. Modern elitler ile toplumun alt kesimleri arasındaki bu ayrım, devamlı olarak Anadolu kitlelerini geri, ilkel ve küçültülmüş öteki olarak algılayan Kemalistlere öncü bir rol yüklemiştir.⁷⁴

⁶⁹ Mahmut Mutman, a.g.m, s.203.

⁷⁰ Ussama Makdisi, a.g.m, s.274.

⁷¹ Welat Zeydanlıoğlu, a.g.m, s.158.

⁷² Nilüfer Göle, a.g.m, s.62.

⁷³ Alper Kaliber, "Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine", Modernleşme ve Batıcılık, cilt no:3, İletişim Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2002, s.111.

⁷⁴ Welat Zeydanlıoğlu, a.g.m, s.159.

Oryantalist algının ifade ettiği “onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir” ifadesi Kemalist jargonda karşılığını “Halk için halka rağmen” de bulmuştur. Türk ulus ideali yükselirken, Kemalist söylem Osmanlı’dan miras kalan toplumu, farklı ve eksik, dönüşüme ihtiyacı olan ve mağlup edilmesi gereken bir özne olarak kurmuştur.⁷⁵ Bu bağlamda, Jön Türkler’in halkçılık ideolojisini, demokratik ve özgürlükçü bir boyut getirmekten çok, eğitilmiş seçkinlerin halkı aydınlatmaları, daha doğrusu seçkinlerin kendi iyilerini halka benimsetmeye çalışmaları olarak açıklanabilir.⁷⁶ Bu durum, iki ayrı kültürden bahsetmeyi getirmiştir. Bir tarafta zayıf ama etkin bir azınlığın bürokrasiyle birlikte anılan, batılılaşmış, laik kültürü, diğer yanda geniş halk kitlelerinin İslam ile birlikte anılan yerli kültürüdür.⁷⁷

Bu ötekilik söylemi, ifadesini özellikle millet kavramında bulmuştur. Osmanlı döneminde millet kavramı dini bir nitelik arz etmektedir. Ancak, Cumhuriyet ile birlikte bu kavram dini özelliklerinden arındırılarak, daha çok “dil, kültür ve ülkü birliği” terimleriyle anlaşılır ve anlatılır olmuştur. Buradaki amaç, Kemalist ideolojinin milliyetçiliğini, İslam dininden ayrı bir değerler sistemi olarak ortaya koymaktır. Halkçılık ideolojisinin ortaya koyduğu “toplumsal sınıfların yokluğu” düşüncesine paralel olarak, milliyetçilik ilkesinde siyasal hukuki eşitlik fikri geliştirilmiştir.⁷⁸ Bu nedenlerden dolayı, rejimin toplumun homojenleştirilmesini amaçladığı söylenebilir. Bu çerçevede devlet karşısında farklı olmaya çalışarak yasal siyasi ortamda yer almak güçtür. Çünkü devletin bağımlık ya da başkaldırı sınıflandırması içinde hareket etmesi söz konusudur. Merkezîyetçi, otoriter ve muhalefete hoşgörüsü olmayan devlette toplumsal eğilimin özerk gelişmesi istenmez.⁷⁹ Bu bakımdan, Cumhuriyet tarihi boyunca etnik, ideolojik, dini ya da ekonomik nitelikli her türlü farklılaşma çoğulcu bir demokrasinin doğal bileşenleri olarak değil, birlik ve ilerlemeyi tehdit eden, istikrarsızlığa yol açan unsurlar olarak görülmüşlerdir. Böyle bir bakış açısına sahip olan modernist Türk elitleri antiliberal

⁷⁵ Nevzat Soğuk, a.g.m, s.374’den aktaran, Welat Zeydanlıoğlu, a.g.m, s.158.

⁷⁶ Levent Köker, a.g.e, s.131.

⁷⁷ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Çev. Yavuz Alogan, Kaynak Yayınları, 6. baskı, İstanbul, 2007, s.114.

⁷⁸ Muharrem Sevil, a.g.e, s.113-114.

⁷⁹ Yavuz G. Yıldız, “Türk Aydın ve İktidar Sorunu”, *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu* içinde, Yay. Haz. Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları, 1.baskı, Ankara, 1995, s.369.

olan platformlarını yasalaştırıp meşrulaştırabilmişlerdir.⁸⁰ Bu nedenle, Cumhuriyetçi kadrolar ne pahasına olursa olsun statükoyu korumaya değil rakip siyasal güçlere asla yer olmayan ilke, norm ve işleyiş prensiplerini kendilerinin belirlediği yepyeni bir düzenin inşasını amaçlamışlardır.⁸¹

Kemalist ideoloji, dünyaya yeniden doğan, geçmişin ayak bağı olmadığı bir ulus tasavvuru oluşturmuştur. Toplumunu, yakın tarihi atlayarak uzak geçmişe bağlamaya çalışan tarihler uydurulmaya çalışılmıştır.⁸² Özellikle 1930’lu yıllarda büyük bir yaygınlık kazanan ulusun etnik-dilsel tanımı, Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi ile bilimsel bir temele oturtulmak istenmiştir. Tarih Tezi ile, Türklerin İslam öncesi dönemine vurgu yapılarak hem Türk uluslaşma sürecinin laik ilkeler çerçevesinde meşruiyeti sağlanmış, hem de Türk medeniyetinin gelişmişliği üzerinde durularak Türk tarihinin özgün bir niteliğe kavuşturulması amaçlanmıştır. Güneş-Dil Teorisi de Türk dilini birçok dilin temeli saymıştır. Ulusun içeriğinin etnik malzemeye dolduruluyor olmasının doğal bir sonucu olarak uygulamada sıkça ırkçı yöntemler benimsenmiştir.⁸³ Böylece, Türkiye’de milli devletin kuruluş aşamasında toplumsal hayatın her alanını Türkleştirme çabaları, aynı anda ve kaçınılmaz olarak azınlık karşıtı politikalar bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁴

Kemalist ideolojinin başlattığı yeni bir toplum yaratma düşüncesi ile toplumu gayrimüslimlerden arındırma çabası özellikle Ermenileri Türkiye’de yirminci yüzyılın ötekisi haline getirmiştir. Standart Türk algısında “Türk” temiz, asil, özverili, yüce gönüllü ama anlaşılmamış biri iken “Ermeni” nankör, kendisinden her türlü melanetin beklendiği, ruhunda kötülük taşıyan bir toplumdur.⁸⁵ Ermenilerin bir tür iç düşman olarak görülmesi, Birinci Dünya Savaşı’nın koşullarının sağladığı koruma altında 1915 tehcir olayını oluşturacak boyuta varmıştır.⁸⁶ Anadolu’nun her

⁸⁰ Nilüfer Göle, “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Anlayışı”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998, s.73.

⁸¹ Alper Kaliber, a.g.m, s.110.

⁸² Etyen Mahçupyan, *İçimizdeki Öteki*, İletişim Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2005, s.76.

⁸³ M. Çağatay Okutan, a.g.e, s.295-296.

⁸⁴ Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2000, s.138.

⁸⁵ Etyen Mahçupyan, a.g.e, s.35.

⁸⁶ Etyen Mahçupyan, a.g.e, s.185.

bölgesindeki Osmanlı Ermenileri'nin zorla tehcir ettirilmeleri ve bu insanların önce Suriye'ye daha sonra da Ermenistan'a ve en sonunda da bir kısmının Yunanistan'a göç etmeleri Anadolu'nun gayrimüslim azınlıklardan arındırılma sürecinde bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.⁸⁷

Ayrıca, mütareke yıllarında oluşan hassasiyetler sonucunda 1930'larda tek partili Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte, sokakta kendi dillerini konuşan azınlıklara karşı "Vatandaş, Türkçe konuş!" kampanyalarının devlet politikası olarak yaygınlaşması ve varlık vergisi gibi azınlık karşıtı özellikleri ağır basan iktisat politikalarının uygulanması mümkün olabilmiştir.⁸⁸ Varlık vergisinin konulma nedeni her ne kadar ülkenin İkinci Dünya Savaşı döneminde savunma ihtiyaçlarını devamlı para basmak suretiyle karşılama yoluna gitmesi üzerine ciddi bir darboğaz içine düşmesi olsa da, varlık vergisinin salınımında Müslümanlar ile gayri-Müslimler arasında büyük adaletsizliklere yol açan uygulamaların olması görünürde iktisadi olan nedeni siyasallaştırmakta ve ikinci kesimi ötekileştirmektedir. Bu sürecin ötekileştirici yönüne ek olarak varlık vergisinin vatan borcu olarak nitelendirilmesi paradoksal bir biçimde her iki grubu yurttaş olarak nitelendirmeyi gerektirmiştir.⁸⁹ Bu haliyle, söz konusu politikalar hem ötekileştirici hem de olumsuz anlamıyla birleştirici unsurları içinde barındırmaktadır.

Ayrıca Tek Parti döneminde gerçekleştirilen gayrimüslimlerin devlet memuriyetine alınması önce *de facto* olarak durdurulmuş ve daha sonra da *de jure* hale getirilerek milliyetçi ideolojinin tam olarak yansıdığı hukuksal metinlere dönüşmüştür.⁹⁰ Bu durum Kemalist ideolojinin tanımladığı "biz" ve "öteki" kavramlarının zamanla kurumsal hale geldiğinin göstergesidir. Kurumsallaşmadan kasıt Aktar'a göre, bir yandan bu tanımların hayata geçirilip içselleşerek sürekli tekrarlanan siyasal pratikler haline dönüşmesi, diğer yandan bu tanımların

⁸⁷ Taner Akçam, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu*, İmge Yayınları, Ankara, 1999'dan aktaran, Ayhan Aktar, *a.g.e*, s.23.

⁸⁸ Ayhan Aktar, *a.g.e*, s.58.

⁸⁹ M. Çağatay Okutan, *a.g.e*, s.284.

⁹⁰ Ayhan Aktar, *a.g.e*, s.119.

işlevselleşmesi sonucunda somut kurumları (parti, bürokrasi, eğitim vb.) biçimlendirmesidir.⁹¹

Bu tür politikaların sonucunda Türkiye’de yaşayan tüm Müslümanların aslen Türk olduğu ilan edilerek “biz”in kapsamı genişletilmiş; diğer yandan da Osmanlı döneminde bu topraklarda kendi dini ve etnik kimliklerini koruyarak yaşamış olan gayrimüslimler de kaçınılmaz olarak “diğer” veya “öteki” kategorisi içine sokulmuştur. Bu iki süreç, aslında birbirini besleyerek ve birbirine paralel olarak yürümüştür.⁹² Özellikle 1930’ların ardından iktisadi alanda gerçekleştirilen devletleştirme politikaları ve Türk etnik kimliğini öne çıkaran düşünceler gayrimüslimlerin öteki olarak değerlendirilmelerinin kanıtını oluşturmaktadır. Türkiye sınırları içinde yalnızca Türk kimliğinin var olduğu iddiası savaş, tehcir ve mübadele yoluyla ötekilik söylemini kuvvetlendirmiştir.

Sonuç olarak, Türkiye tarihi modernleşmeyi içselleştirerek dünya ölçeğindeki nesne konumunu tersine çevirmeyi amaçlayan yapısıyla oksidentalit sürecin bir tarihidir. Oryantalit sürece eklenmesi ise, toplumu değıştirme çabası ile öne çıkan elitlerin Osmanlı döneminde, öteki etnik kimliklere önderlik etme ve kendini ötekilerden ayrı tutma düşüncesidir. Cumhuriyet döneminde, milliyetçilik akımının etkisinin Türk ulusuna yayılmasıyla birlikte, yenilikçilik ile muhafazakarlığın çatışması ve yenilikçi kesimin ötekileştirici fonksiyonunun öne çıkması ile etnik azınlıklara uygulanan ötekileştirici politikalar sonucunda gerçekleşmiştir. Bu anlamıyla, oryantaltizmin kurucu unsurunu içinde barındırmaktadır.

Osmanlı devletinde din eksenli öteki olarak nitelenen gayri-Müslimler Cumhuriyetle birlikte ırk temelli ötekiye dönüşmüşlerdir. Ayrıca, Kemalizm’in öteki imgesine dahil olan kesim muhafazakarlar olmuştur. Kısaca “halk için halka rağmen” sözünün muhatabı olarak değerlendirilebilecek eski düzen yanlılarına karşı ötekileştirici bir rol üstlenen Kemalizm, inkılaplarını gerçekleştirmek adına aşırı derecede siyasallaşarak hiçbir engel tanımaz hale gelmiştir. Bu nedenle, Doğu’yu, oryantaltit muhakemeye egemen olan perspektifle ele almış, onu başta dinsellik

⁹¹ Ayhan Aktar, a.g.e, s.136-137.

⁹² Ayhan Aktar, a.g.e, s.65-66.

olmak üzere karanlık, geri, koşullarını kendi kendisine değiştirmekten yoksun bir coğrafya ve zihniyet olarak tasarlamıştır. Bu süreç, Kahraman tarafından açık oryantalizm olarak ifade edilmektedir.⁹³ Uluslaşma sürecinde Trkleştirici politikaların uygulanması, azınlıkların tekileştirilmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu ekseninde gerçekleştirilen tehcir kanunu ve varlık vergisi uygulamaları toplumun homojen hale getirilmesinde Türkleştirme politikaları olarak tarihteki yerini almıştır.

⁹³ Hasan Bülent Kahraman, a.g.m, s.184.

SONUÇ

Doğu/Batı ayrımı yüzyıllardır süregelen bir ikiliği ifade etmiştir. Söz konusu ayrım, birtakım kurgusal söylemler yoluyla üretilmiş ve bu nedenle Doğu/Batı sınırı tarih boyunca değişken bir niteliğe sahip olmuştur. Bu noktadan itibaren Doğu'nun ötekileşme süreci başlayarak ayrımı keskinleştiren itici gücü oluşturmuştur. Doğu'nun, Batı'nın kültürel dışarıya başlamaya başladığı, özellikle on altıncı yüzyıldan itibaren Avrupa kendisini ötekinden ayırarak self/other ikiliği yaratmıştır. Batı'yı ifade eden Avrupa'nın bir bilinç olarak gelişmesine katkıda bulunmuştur. Batı'nın sahip olduğu bu bilinç şeklinin bir sorunsal olarak incelenmesi gerektiğini düşünen bazı yazarlar Batı'nın (occident) kendisinde olan olumsuz yönlerini Doğu (orient)'e aktararak kendisine ait bir bilinç düzeyi oluşturduğunu belirtirler. Batı'nın bu tavrı efendi/köle diyalektiğine benzetilerek Batı'nın “öteki”ne yani Doğu'ya ihtiyacı olduğu ancak onun dışarıda bir yerde konumlandığı ifade edilir. Çünkü Doğu olmadan Batı olamaz ve Doğu Doğululaştırılarak Batı'nın bilinç seviyesi yükseltilir. Doğu/Batı karşılaşmasındaki tarihsel süreçler olan Feodalite, Rönesans ve Aydınlanma dönemleriyle birlikte Batı, bilinçsel bir olgunluğa ulaşır.

Tarihsel süreç, ikinci bir ayrım olarak Doğu ve Batı'yı temsil eden dinler olan İslam ve Hıristiyanlık açısından izlendiğinde bu defa İslam'ın Hıristiyanlığın “ötekisi” olarak işaretlendiği ve Doğu ile bu yönüyle özdeşleştiği görülür. Öte yandan, her ikisinin fetih, cihad ve evrensellik gibi ortak özellikler içermesi özellikle Hıristiyanlığın öteki olarak nitelediği İslam'ı tehdit olarak görmesine neden olmuştur. Bu düşünce biçimi, Aydınlanma dönemi ile birlikte değişmiş ve seküler ortam ötekine bakış açısını yumuşatmıştır. Ancak sonraki yüzyıllarda “Oryantalizm” adı altında kurumsallaşan Doğu bilimi, Doğu'yu ve İslam'ı monoton, durağan ve Hıristiyanlıktan kopya edilmiş bir din gibi ifadelerle yeniden ötekileştirmiştir.

Oryantalizm başlangıçta, Orta Doğu'yu, Kuzey Afrika'yı ziyaret etmiş, duyduklarını ve gördüklerini veya hayal ettiklerini çoğunlukla romantik ve aşırı bir tarzda resmetmiş, çoğunlukla Batı Avrupalı ressamların oluşturduğu bir resim ekolü anlamında kullanılmıştır. Oxford İngilizce Sözlükte, Doğu toplumlarıyla ilgili

karakter, tarz, nitelik, kurumlar, İslam'a bakış, Batı emperyalizminin bir ögesi, düşünce biçimleri, Doğu ve Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrım olarak ifade edilir. Oryantalizm bu haliyle biz/onlar düalizmine dayanmaktadır. Bu nedenle, Edward W. Said, oryantalizmi Foucault'un bilgi/iktidar ekseninde açıklamıştır. Bilgi, gücü pekiştirir ve oryantalizm alanında Doğu ile Batı arasındaki güç ilişkisini ifade eden oryantalizmin çalışma alanını oluşturur. Oryantalizm, Said'in kullandığı anlamıyla, Batılı toplumları ileri ve gelişmiş olarak kurabilmek için Doğulu kültür ve toplumları geri ve geleneksel olarak temsil eden hegemonik bir kavramdır. Bu nedenle, Doğu değişmez olarak işaretlenmiş ve Batı'dan farklı olarak kurulmuştur.

Said, Doğu ile Batı arasındaki ilişkileri nasıl anlayacağımız konusunda oryantalizme oldukça inandırıcı eleştiriler yöneltmiştir. Bunlar, oryantalizmin alıntılıyıcı bir doğasının olduğu ve kurgusal bir niteliğe sahip olduğudur. Said'in oryantalizm ile ilgili asıl getirdiği yenilik oryantalizmin kolonyal bağlantıları olduğu yönündeki tezidir. Sömürgeciliğin ortaya çıkış tarihi ile orient'e ait bilgi birikiminin kullanımı arasında kurduğu ilişki ile oryantalizmin emperyalizm ile örtüştüğünü ifade etmiştir. Said'in yanı sıra Enver Abdülmelik, Rana Kabbani, Hasan Hanefi ve Aslı Çırakman gibi yazarlar da Batı merkezci dünya ve oryantalizmin eleştirisinde yer almışlardır.

Oryantalizm, tarihsel sürecin geleneksel ve modern dönemlerinde dikotomik bakış açısını büyük ölçüde sürdürmüştür. Oryantalizmin hegemonya ile ilişkisi sömürgeci dönemle özleşerek Doğu bu dönemde müdahale edilmesi gereken bir özne olarak tasavvur edilmiştir. Bilgi ve iktidar arasındaki ilişki bu dönemin belirleyici unsurudur. Oryantalizm, sömürgeciliğe Doğu hakkında yarı gerçek yarı hayali olarak ürettiği akademik bilgiyi sağlama konusunda katkıda bulunmuştur.

Modern dönemde, gelişmiş dünya imgesi mevcuttur. Gelişmiş ve azgelişmiş gibi kavramlaştırmalar oryantalizmin mantığının devam ettiğinin göstergesidir. Burada occident G7'ye, orient ise Üçüncü Dünya'ya dönüşmüştür. Sömürgeciliğin çözülerek üçüncü dünyacılığın yükselişe geçtiği postmodern dönemde en azından

teorik olarak nispeten daha çok kuramsızlık ve daha az ötekilik hali mevcut olmasına rağmen mevcut globalik kültürel hegemonyanın oluşmasını engelleyememiştir.

Oryantalizme yöneltilen bu eleştirilen yanı sıra, oryantalizmin belirli bir dönem akademik bilgi birikimi sağladığı için tamamen olumsuzlanmaması gerektiği de bazı yazarlar tarafından ifade edilmektedir. Ayrıca, oryantalizm karşıtı olup da Said'in çalışmasının tekdüze ve retrospektif bir yöntemle tüm oryantalizm tarihini aynılaştırdığı ve oryantalistleri büyük ölçüde indirgeyici bir yaklaşımla ele aldığı yönündeki bakış açısı da değerlendirilmelidir.

Öte yandan, Doğu/Batı arasındaki tarihsel sarkacın günümüzde Doğu'ya doğru çevrilmiş olduğu ve Doğu'nun pasif rolünden sıyrılarak oksidentalizm denilen savunmacı yaklaşımı geliştirdiği görülmektedir. Oksidentalizm kavramı, Batılı olmayan entellektüeller tarafından Batı'yı algılama ve sunma girişimidir. Batılı olmayan toplumlar, Batı'yı yalnızca onun sahip olduğu kültürel kodlarıyla değil aynı zamanda Batılı hegemonya söyleminin varlığı ile de algılamaktadırlar. Oksidentalizm, oryantalizmin ters çevrilmiş hali gibi görünse de oryantalizmden ayrıldığı yönleri ile sade bir tanımlamanın ötesinde Doğu toplumları için kendilerini yeniden yapılandırma süreci olarak düşünülebilir.

Bu süreç, Batılı olmayan toplumların ulusal ve kültürel kimliklerinin oluşmasının yanında Batı modelinin genişlemesine olan öykünmeyi de kapsamaktadır. Bu söylem, bir taraftan Batılı kimliğin modernite formunu araştırmayı, diğer taraftan sahip olduğu kimliğin farklılığını kanıtlamak için kendi ve öteki arasındaki sınırı belirtmeyi amaçlar. Bu noktada, Doğu'nun kendi kendini oryantalistleştirilmesi olgusu devreye girmektedir. Doğu, Batı'dan farklı ve ona alternatif olarak kendi modernleşmesini sağlamak amacıyla kendi kendisini modern olanın araçlarıyla modernleştirmekte aynı zamanda da ötekinden farkını ileri sürmektedir.

Böylece, oryantalizm ve oksidentalizm Batı-dışı toplumların Batılılaşma ve modernleşme teorileri ile birlikte ele alınabilir. Bu toplumlar, modernleşme süreçlerinin başlangıç aşamasında oksidentalizmi ve ilerleyen aşamalarda kolektif

kimliği oluşturma ve toplumsal homojenliği sağlama açılarından oryantalizmi içselleştirirler. Bu süreçte, oksidentalizm, Batı-dışı toplumların kendi modernitelerini kendilerinin üretmesini ifade ederken oryantalizm, bir sonraki aşama olarak ötekilik üzerinden kendini yeniden tanımlamayı ifade etmektedir.

Bu bağlamda, Türkiye açısından oryantalizm, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı oryantalizmi ile ulus-devlet kurma aşamasında Kemalist Türk elitlerinin kendilerini Osmanlı'dan farklı kimlik oluşturmaları açısından Türk oryantalizmi olarak iki ayrı tarihsel boyutta düşünülebilir. Osmanlı oryantalizmi öteki imgesini din üzerinden kurarken Kemalist ideoloji bunu Doğu/Batı ayrımını ifade eden modern ve geleneksel olan üzerinden kurmuştur. Oryantalist ve oksidentalist söylemler, Türkiye'de modernleşme süreci boyunca Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye bağlamında ele alınarak bunların, modernitenin kurucu unsurları olarak değerlendirilebileceği ifade edilmiştir. Bu süreç, oryantalist söylem açısından bir ötekilik/kendilik sorunsalı ve oksidentalist açıdan Batı'dan farklı bir kendi modernitesini inşa etme girişimi olarak yorumlanmıştır.

KAYNAKÇA

ABDÜLMELİK, Enver, “Krizdeki Oryantalizm”, Oryantalizm Tartışma Metinleri, Ed. Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.

AHISKA, Meltem, “Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern”, The South Atlantic Quarterly 102:2/3, Spring/Summer, 2003.

AHMAD, Feroz, Modern Türkiye'nin Oluşumu, Çev. Yavuz Alogan, Kaynak Yayınları, 6. baskı, İstanbul, 2007.

AHMED, Akbar S., Postmodernizm ve İslam, Çev. Osman Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul, 1995.

AKPOLAT, Yıldız, “Doğu-Batı Çatışması Ekseninde Modernleşme Kuramları ve Gelişme Yazını”, Tarihte Doğu-Batı Çatışması, Sosyoloji Yıllığı, Kitap: 12, 2005.

AKTAR, Ayhan, Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları, İletişim Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2000.

ARLI, Alim, Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin, Küre Yayınları, İstanbul, 2004.

ARMAĞAN, Mustafa, “Hayali Doğu'dan Hayali Batı'ya”, Doğu-Batı, sayı.2, Doğu Batı Yayınları, 4.baskı, Ankara, 1998.

AL-'AZM, Sadık Jalal “Orientalism and Orientalism in Reserve”, Khamsin, 8, 1981, Orientalism, A Reader, Ed.Alexander Lyon Macfie, New York University Press, New York, 2000,

BEHDAD, Ali, Kolonyal Çözülme Çağında Oryantalizm, Çev. Sibel Erduman & Berkay Ersöz, Çiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2007.

BİNARK, Mutlu, “Oryantalist Söylem ve Japonya: Meiji Dönemi (1868-1912) Japon Kadın Hareketi Tarihini Okumak”, Kültür ve İletişim, Güz, 1998.

BOER, İnge E., “Despotim From Under The Veil: Masculine and Feminine Readings of The Despot and The Harem”, Culturel Critique, No: 32, Winter, 1995-1996.

BOZTEMUR, Recep, “Marx, Doğu Sorunu ve Oryantalizm”, Doğu-Batı: sayı.20, Doğu Batı Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2002.

BRECKENDRIDGE, Carol A. and Peter van der Veer, Orientalism and The Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia, Ed. Carol A. Breckendridge and Peter Van Der Veer, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993.

BULUT, Yücel, Oryantalizmin Kısa Tarihi, Küre Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2006.

BULUT, Yücel, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, Marife, sayı:3, Konya, 2002.

BURKE, Edmund & David Prochaska, “Rethinking the Historical Genealogy of Orientalism”, History and Anthropology, Vol.18, No.2, June 2007.

BURUMA, I. and A.Margalit, Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies, Penguin, 2004.

CARDİNİ, Franco, Avrupa ve İslam, Çev. Gürol Koca, Literatür Yayınları, İstanbul, 2004.

CARRIER, James G., Occidentalism: Images of the West, Oxford University Press, 1995.

CESARİ, Jocelyne & John Esposito, İslam'dan Korkmalı mı, Çev. Ayşe Meral, Birey Yayınları, İstanbul, 1999.

CHATTERJEE, Partha, Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası, Çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 1996.

CLIFFORD, James, "Oryantalizm Üzerine", Oryantalizm Tartışma Metinleri, Ed. Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.

CUAYYIT, Hişam, Avrupa ve İslam, Çev. Kemal Kahraman, İz Yayıncılık, 1.baskı, İstanbul, 1995.

ÇAYLAK, Adem, Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen: Bir Şerif Mardin Çözümlemesi, Vadi Yayınları, 1.baskı, Konya, 1998.

ÇIRAKMAN, Aslı, "Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi", Doğu-Batı, sayı: 20, Doğu Batı Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2002.

ÇIRAKMAN, Aslı, "From Tyranny to Despotizm: The Enlightenment's Unenlightened Image of The Turks ", Middle East Study, USA, 2001.

ÇIRAKMAN, Aslı, "Oryantalizmin Batısı ve Oryantalist Söylem", Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006.

ÇİĞDEM, Ahmet, "Türk Batılılaşması'nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı, Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", Modernleşme ve Batıcılık, cilt no:3, İletişim Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2002.

ÇORUK, Ali Şükrü, "Oryantalizm Üzerine Notlar", Sosyal Bilimler Dergisi, cilt: IX, sayı:2, 2007.

DEMİR, Şehmus, Kuran'ın Yeniden Yorumlanması: Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları, İnsan Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2002.

DİRLİK, Arif, Global Modernite ve Sosyalizm: Üçüncü Dünya Hayaleti, Globalite ve Çin Halk Cumhuriyeti, Der. Veysel Batmaz, Salyangoz Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2006.

DİRLİK, Arif, Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 1. baskı, İstanbul, 2005.

EAGLETON, Terry, Postmodernizmin Yanılsamaları, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1. baskı, 1999.

ESPOSITO, John L., & J. Obert Voll, Makers of Contemporary İslam, Oxford University Press, US, 2001.

FAROQHI, Suraya, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?, Çev. Zeynep Altok, Türk Tarih Vakfı, İstanbul, 2001.

FOUCAULT, Michel, Özne ve İktidar, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, Seçme Yazılar 2, 1.baskı, İstanbul, 2000.

GARE, Arran E., "Understanding Oriental Cultures", Philosophy East and West, Vol.45, No.3, July, 1995.

GOODY, Jack, Avrupa'da İslam Damgası, Çev. Şahabettin Yalçın, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2004.

GÖLE, Nilüfer, Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme, Metis Yayınları, 7.baskı, İstanbul, 2001.

GÖLE, Nilüfer, “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Anlayışı”, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik içinde, Ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

GÖLE, Nilüfer, “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, Modernleşme ve Batıcılık, cilt no:3, İletişim Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2002.

HALDRUP, Michael, Koefoed, Lasse, Simonsen, Kirsten, “Practical Orientalism Bodies, Everyday Life and The Construction of Otherness”, Geografiska Annaler Series B: Human Geography, 2006, Vol. 88 Issue 2.

HALLIDAY, Fred, “Oryantalizm ve Eleştirmenleri”, Oryantalizm Tartışma Metinleri, Ed. Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.

HANEFİ, Hasan, “Oryantalizmden Oksidentalizme”, Çev. Hakan Çopur, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006.

HENTCH, Thierry, Hayali Doğu: Batı’nın Akdenizli Doğu’ya Politik Bakışı, Çev. Aysel Bora, Metis Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 1996.

HODGSON, Marshal G. S., Dünya Tarihinde İslam, Çev. Ahmet Kanlıdere, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1997.

HÜSEYİN, Asaf, “Oryantalizmin İdeolojisi”, Çev. Muhib Bedirhan, Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi, İnsan Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1989.

JEANNİERE, Abel, , “Modernite Nedir?”, Çev. Nilgün Tural, Etudes, 1990, Der. Mehmet Küçük, Modernite versus Postmodernite, Vadi Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2000.

JERVIS, David T., “Orientalism, Occidentalism and American Policy in The Middle East”, Review Essay, Journal of Third World Studies, Vol. XXI, No.2, 2004.

KABBANİ, Rana, Avrupa'nın Doğu İmajı, Çev. Serpil Tuncer, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1993.

KAHRAMAN, Hasan Bülent, “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, Doğu-Batı sayı.20, Doğu Batı Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2002.

KAHRAMAN, H. B.& E.F.KEYMAN, “Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite”, Doğu-Batı, sayı.2, Doğu Batı Yayınları, 4.baskı, Ankara, 1998.

KALIN, İbrahim, “Batı'daki İslam Algısının Tarihine Giriş”, Divan, sayı:15, İstanbul, 2003/2.

KALİBER, Alper, “Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine”, Modernleşme ve Batıcılık, cilt no:3, İletişim Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2002.

KANAR, Yüksel, Batı'nın Doğu'su: Avrupa Barbarlığının Küreselleşmesi, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006.

KARPAT, Kemal H., Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1967.

KASABA, Reşat, “Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik içinde, Ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

KEYDER, Çağlar, “1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu”, Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik içinde, Ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

KEYMAN, E. Fuat, "Globalleşme, Oryantalizm ve Öteki Sorunu: 11 Eylül Sonrası Dünya ve Adalet", Doğu-Batı, sayı.20, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2002.

KEYMAN/MUTMAN/YEĞENOĞLU, Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark, İletişim Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1999.

KHAWAJA, İrfan, "Essentialism, Consistency and İslam: A Critique of Edward Said's Orientalism", İsrail Affairs, Vol.13, No.4, October, 2007.

KILIÇBAY, Mehmet Ali, "Fakir Akrabanın Talihi", Doğu-Batı, sayı.2, Doğu Batı Yayınları, 4.baskı, Ankara, 1998.

KİM, Minjeong and Angie Y. Chung, "Consuming Orientalism: Images of Asian/American Women in Multicultural Advertising, Qulitative Sociology Vol: 28, No: 1, Spring 2005.

KONTNY, Oliver, "Üçgenin Temelini Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine", Doğu-Batı: sayı.20, Doğu Batı Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2002.

KOPF, David, "Hermeneutics Versus History", Journal of Asian Studies, 1980, Orientalism, A Reader, Ed.Alexander Lyon Macfie, New York University Press, New York, 2000.

KÖKER, Levent, Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

KÜÇÜK, Mehmet, "Postmodernin Modern Karakteri Ya da Dönemleştirmenin İronisi", Modernite versus Postmodernite, Der. Mehmet Küçük, Vadi Yayınları, 3.baskı, Ankara, 2000.

LEWIS, Bernard, "The Question of Orientalism", New York Review of Books, 1982.

LOCKMAN, Zachary, Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

LOOMBA, Ania, Kolonyalizm Postkolonyalizm, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2000.

MACFIE, A. L., Orientalism, Longman, first edition, London, 2002.

MACKENZIE, John M., Orientalism: History, Theory and the Arts, Manchester University Press, 1995.

MAHÇUPYAN, Etyen, İçimizdeki Öteki, İletişim Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2005.

MAHÇUPYAN, Etyen, "Doğu ve Batı: Bir Zihniyet Gerilimi", Doğu-Batı, sayı.2, Doğu Batı Yayınları, 4.baskı, Ankara, 1998.

MAKDİSİ, Ussama, "Edward Said ve Ortadoğu Tarihyazımı", Çev. Elçin Gen, Toplum ve Bilim, sayı.99, 2004.

MAKDİSİ, Ussama, "Osmanlı Oryantalizmi", Oryantalizm Tartışma Metinleri, Ed. Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.

MARCUSE, Peter, "Said's Orientalism: A Vital Contribution Today", Blackwell Publishing, Editorial Board of Antipode, 2004.

MITCHELL, Timothy, Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi, Çev. Zeynep Altok, İletişim Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2001.

MUTMAN, Mahmut, “Oryantalizmin Gölgesi Altında: Batı’ya Karşı İslam”, Der: Keyman/Mutman/Yeğenoğlu, Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark, İletişim Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1999.

MUTMAN, Mahmut, “Şarkiyatçılık: Kuramsal Bir Not”, Doğu-Batı, sayı.20, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2002.

MUTMAN, Mahmut, “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”, Modernleşme ve Batıcılık, cilt no:3, İletişim Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2002.

OKUTAN, M. Çağatay, Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2004.

PARLA, Jale, Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik, İletişim Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2005.

PRAKASH, Gyan, “Orientalism Now”, History and Theory, Vol:34, No:3, Oct, 1995.

PRUETT, Gordon E., “İslam ve Oryantalizm”, Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi, Çev. Muhib Bedirhan, İnsan Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1989.

RİCHARDSON, Michael, “Enough Said”, Anthropology Today, August 1990, Orientalism, A Reader, Ed.Alexander Lyon Macfie, New York University Press, New York, 2000.

RODİNSON, Maxime, “Oryantalizmin Doğuşu”, Çev. Ahmet Turan Yüksel, Marife, sayı:3, Konya, 2002.

SAİD, Edward W., Haberlerin Ağında İslam, Çev. Alev Alatlı, Babil Yayınları, İstanbul, 2000.

SAİD, Edward W., Hümanizm ve Demokratik Eleştiri, ev. Osman Akınhay, Agora Kitabevi, 1.baskı, İstanbul, 2005.

SAİD, Edward W., Oryantalizm Eleştirileri, ev. İ. zkan, S. şahin, ř. Özden, İlkbahar Yayınları, İstanbul, 2000.

SAİD, Edward W., şarkiyatçılık, Batı'nın şark Anlayışları, ev. Berna nler, Metis Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 2006.

SAİD, Edward W., "On Flaubert", Orientalism, Pantheon Books, London, 1978, Orientalism A Reader, Ed. Alexander Lyon Macfie, New York University Press, New York, 2000.

SARIBAY, Ali Yaşar, "Postmodern Kapitalizm Olarak Globalizm ve 1980'ler Türk Modernitesi", Der. E. Fuat Keyman, Liberalizm, Devlet, Hegemonya, Everest Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2002.

SAYYİD, Salman, "Oryantalizmden Sonra", ev. Hakan opur, Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu, 9-10 Aralık 2006.

SCRUTON, Roger, "İslam and Orientalism", The American Spectator, May 2006.

SERDAR, Ziyaüddin, Postmodernizm ve teki: Batı Kültürünün Yeni Emperyalizmi, ev. Gökçe Kaçmaz, Söylem Yayınları:3, İstanbul, 2001.

SEVİL, Muharrem, Türkiye'de Modernleşme ve Modernleştiriciler, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

SHAYEGAN, Daryush, Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel şizofreni, ev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları, 4.baskı, İstanbul, 2002.

SOUTHERN, Richard W., Orta Çağ Avrupa'sında İslam Algısı, Çev. Ahmet Aydoğan, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 2001.

SWANSON, Herb, "Said's Orientalism and The Study of Christian Missions", International Bulletin of Missionary Research, Vol.28 No.3.

ŞAYLAN, Gencay, Postmodernizm, İmge Yayınları, 1.baskı, Ankara, 1999.

TİBAWİ, A.L., "İngilizce Konuşan Oryantalistler: İslam'a ve Arap Milliyetçiliğine Yaklaşımlarına Dair Bir Eleştiri", Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler içinde, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1998.

TURNER, Bryan S., Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım, Çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, 2.baskı, 1991.

TURNER, Bryan S., Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

TURNER, Bryan S., Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 2003.

TURNER, Bryan S., "Oryantalizm ve İslam'da Sivil Toplum Meselesi", "Oryantalistler ve İslamiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi, Çev. Muhib Bedirhan, İnsan Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1989.

TURNER, Bryan S., Readings in Orientalism, Routledge, first edition, 2000.

TUTAL, Nilgün, "Edward Said'in Oryantalizmi Nasıl Okunuyor?", Doğu-Batı, sayı.20, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2002.

TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi, "Şark'a Dair: Miladın 24. Yılında Şarkiyatçılık", Doğu-Batı, sayı.20, Doğu Batı Yayınları, 2.baskı, Ankara, 2002.

WALLERSTEİN, İmmanuel, Avrupa Evrenselciliği: İktidarın Retoriği, Çev. Sinan Önal, Aram Yayınları, İstanbul, 2007.

YAVUZ, Hilmi, Modernleşme, Oryantalizm ve İslam, “Oryantalizm ve Hıristiyanlık”, Boyut Kitapları, 2.baskı, İstanbul, 1999.

YAVUZ, Hilmi, “Modernleşme: Parça mı, Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi, Kavram mı?”, Modernleşme ve Batıcılık, cilt no:3, İletişim Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 2002.

YEĞENOĞLU, Meyda, Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark, Metis Yayınları, 1.baskı, İstanbul, 2003.

YILDIRIM, Ali Kemal, “Edward Said’in Şarkiyatçılık Düşüncesine Eleştirel Bir Bakış”, Doğu-Batı, sayı.20, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2002.

YILDIZ, Yavuz G., “Türk Aydını ve İktidar Sorunu”, Türk Aydını ve Kimlik Sorunu içinde, Yay.Haz.Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları,1.baskı, Ankara, 1995.

ZEİN, M. Faruk, Christianity, İslam and Orientalism, Saqi Books, first published, London, 2003.

ZEYDANLIOĞLU, Welat, “The White Turkish Man’s Burden: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey”, Chapter in Neo Colonial Mentalities in Contemporary Europe? Lnguage and Discurse in the Construction of İdentities, edited by Guido Rings and Anne İfe, Cambridge Scholars Publishing, 2008.